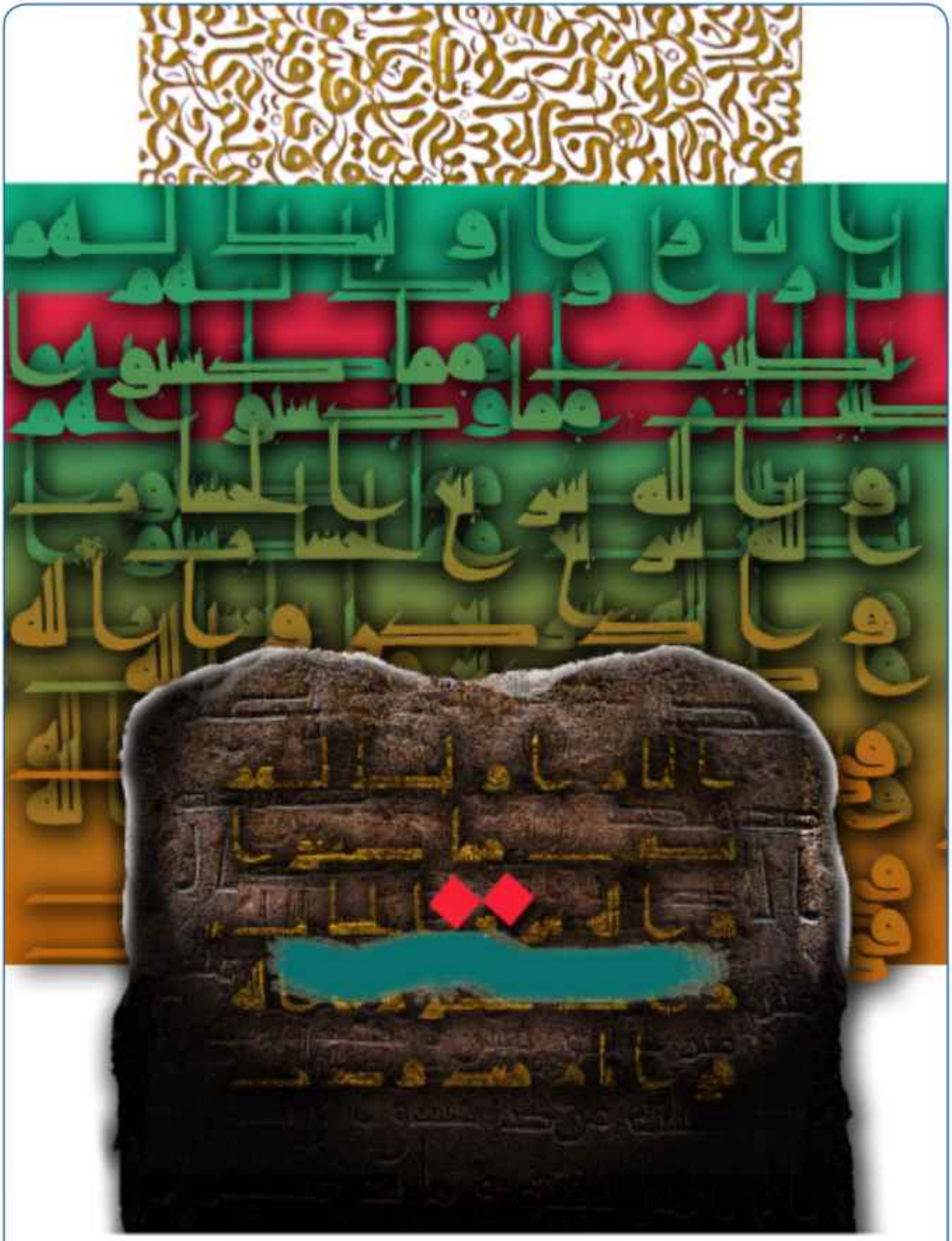


يا صاحبَ القُبَةِ البَيضاءِ

يا صاحبَ القُبَّةِ البَيضاءِ في النَّجَـفِ
مَن زارَ قَبرُكَ واسْتَشفى لَدَيكَ شُفِي
زوروا أَبا الحَسَنِ الهادي لَعَلَّكُـــمُ
تُحظَون بالأجرِ والإقبالِ والزُّلَف
زوروا لِمَن تُسْمَعُ النَّجوى لَديهِ فَمَنْ
يَزرهُ بالقَبرِ مَلهوفاً لَديهِ كُفِـــي
إذا وَصَلْ فَاحْرِمْ قَبْلَ تَدْخُلَهُ
مُلَبِّيـاً وإسْعَ سَعْياً حَولَهُ وطُـفِ
حَتَّى إذا طِفْـــتَ سَبْعاً حَولَ قُبَّتِهِ
تأَمَّـلْ البابَ تَلْقى وَجْهَهُ فَقِـــفِ
وقُل سَلامٌ من اللهِ الســـلامِ على
أَهـلِ السلامِ وَأهلِ العلمِ والشـرَفِ



مجلة انسانية اجتماعية فصلية تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي



القبة البيضاء

المجلد الثاني

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

رئيس التحرير
أ . د . سامي حمود الحاج جاسم
التخصص/تاريخ إسلامي
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

مدير التحرير
حسين علي محمّد حسن
التخصص/لغة عربية وآدابها
دائرة البحوث والدراسات/ديوان الوقف الشيعي

هيأة التحرير
أ . د . علي عبد كنو
التخصص / علوم قرءان /تفسير
جامعة ديالى / كلية العلوم الإسلامية
أ . د . علي عطية شرقي
التخصص/ تاريخ إسلامي
جامعة بغداد/ كلية التربية ابن رشد
أ . م . د . عقيل عباس الريكان
التخصص/ علوم قرءان تفسير
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية
أ . م . د.أحمد عبد خضير
التخصص/ فلسفة
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب
أ.م . د . طارق عودة مري
التخصص/ تاريخ إسلامي
أ.م . د . أحمد حسين حيال
التخصص/ لغة عربية
وزارة التربية / الرصافة الثالثة
م.د. نوزاد صفر بخش
التخصص/ أصول الدين
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية

هيأة التحرير من خارج العراق
أ . د . مها خير بك ناصر
الجامعة اللبنانية / لبنان/لغة عربية..لغة
أ . د . محمّد خاقاني
جامعة اصفهان / إيران / لغة عربية..لغة
أ . د . خولة خمري
جامعة محمّد الشريف / الجزائر /حضارة وأديان..أديان
أ . د . نور الدين أبو لحية
جامعة باتنة / كلية العلوم الإسلامية / الجزائر
علوم قرءان/ تفسير

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

التدقيق اللغوي
م . د . خالد سعد جبر
التخصص / اللغة والنحو
وزارة التربية / الرصافة الثالثة

الترجمة
أ . م . د . رافد سامي مجيد
التخصص/ لغة إنكليزية
جامعة الإمام الصادق (عليه السلام) كلية الآداب

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م





الرقم المعياري الدولي
(3005-5830)

العنوان الموقعي
مجلة القبة البيضاء
جمهورية العراق
بغداد /باب المعظم
مقابل وزارة الصحة
دائرة البحوث والدراسات

الاتصالات

مدير التحرير
٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١
صندوق البريد / ٣٣٠٠١

الرقم المعياري الدولي
ISSN3005_5830

رقم الإيداع
في دار الكتب والوثائق(١١٢٧)
لسنة ٢٠٢٣

البريد الالكتروني
إيميل
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

دليل المؤلف.....

١-إن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.
٢- إن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:
أ. عنوان البحث باللغة العربية .
ب . اسم الباحث باللغة العربية . ودرجته العلمية وشهادته.
ت . بريد الباحث الإلكتروني.
ث . ملخصان أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.
ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.
٣-أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام(office Word ٢٠٠٧ او ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزَّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.
٤-أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A٤).
٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصغية APA
٦-أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين الف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.
٧-أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.
٨-أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:
أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.
ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢).
أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .
٩-أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام التلقائي (تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢.
١٠-تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم والمسافة بين الأسطر (١) .
١١-في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.
١٢-يبلِّغ الباحث بقرار صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.
١٣-يلتزمُ الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ مُعدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.
١٤-لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.
١٥-لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل.
١٦-دمج مصادر البحث وهوامشه في عنوان واحد يكون في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.
١٧-يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.
١٨-يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الاستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.
١٩-يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) الف دينار.
٢٠-تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.
٢١-ترسل البحوث على العنوان الآتي: (بغداد – شارع فلسطين المركز الوطني لعلوم القرآن)
أو البريد الألكتروني: (hus٦٥in@Gmail.com) بعد دفع الأجور في الحساب المصرفي العائد إلى الدائرة.
٢٢-لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة انسانية اجتماعية فصلية تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

محتوى العدد (٤)

ت	عنوانات البحوث	اسم الباحث	ص
١	أحكام البنوك في الفقه الإسلامي دراسة في المفهوم والوظائف	أ.م.د. هدى عباس محسن	٨
٢	المهارات الإدارية والفنية للمدير الناجح	أ.م.د بشائر مولود توفيق	٢٦
٣	دور تعليقات مستخدمي فيس بوك في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية دراسة مسحية على عينة من جمهور بغداد	أ.م .د. إسراء شاكر حسن م.د. مرتضى حسن علي	٤٤
٤	الشيب والشباب في القرآن الكريم والشعر دراسة بلاغية	أ.م.د. بيداء عبد نجم عزام	٥٨
٥	تأثير الأزمة الأوكرانية الروسية على الساحة الدولية	احسان محسن عطيه الحفيري أ. د. جورج لبكي	٦٨
٦	الخمسُ في أرباح المكاسب بين النفي والاثباتدراسةٌ فقهيةٌ	م.د. جاسم عبد الأمير جاسم	٧٨
٧	أهمية الإيقاع في بناء بلاغة الشعربين القدماء والمحدثين	م .د. نعمة حسين مفتاح	٨٨
٨	الهوية الآركولوجية في النحت العراقي القديم	م.د.حسام عبد الخالق عثمان	١٠٢
٩	النظرية التحليلية (التكوينية) وأثرها في القرآن الكريم	م. د. عصام راضي حسون	١١٦
١٠	فقه النوازل في الأدوات الصحية وحكم التطهر باستعمال المياه فيها	م. د. أروى نهاد إسماعيل	١٢٦
١١	اختلاف المتكلمين في فعل العبد	حسين محمد خليل أ.د. محسن قحطان حمدان	١٣٨
١٢	الزمن الشعري – الحلم أنموذجاً–	م.د. إيمان حميد هدرس	١٥٠
١٣	الأسس الشرعية لفقه التعايش السِلمي مع الآخر في ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)	م.د.أركان حسين زيدان التميمي	١٦٠
١٤	عمارة الارض وتوالي إصلاحها (دراسة تحليلية)	نور جاسم سعدون فهد أ. د. عبد الرحمن مركب	١٧٤
١٥	دراسة تحليلية لصفحة الناطق الرسمي بأسم جيش الاحتلال الاسرائيلي افيخاي ادرعي على الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١	علاء عبيد عناد م.د. عباس إبراهيم	١٨٨
١٦	واقع تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال	م. لمياء سليم رسول	٢٠٤
١٧	الظواهر الأسلوبية عند سيبويه في كتابه دراسة نحوية لسانية	م. م. عماد علي عباس	٢٢٠
١٨	دلالة فعل النبي(صلى الله عليه وآله) عند مدرسةأهل البيت (عليهم السلام) ومدرسة الصحابة	محمد كريم هاني م.د. رضا اسلامي	٢٤٤
١٩	التأثير القانوني للشخصية الرقمية في التعاقد	م.م. غفران فيصل كريم	٢٦٠
٢٠	الخصائص الكمية لمصاريف ثمر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)	م.م رقية حسن عبدالأمير	٢٧٢
٢١	الدولة ومشروعيتها في الفقهِ الإسلامي(دراسة مقارنة)	م. م. سحر فرحان كاظم أ.د. بتول فاروق	٣٢٠
٢٢	منهج القاضي النعمان (٣٦٣هـ/٩٧٤م) في عرض المادة التاريخية في كتاب المجالس والمسايرات	م.م. حنان ابراهيم خليل	٣٠٨
٢٣	التأصيل اللغوي في كتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية لبدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)	م.م. فرقان مهدي صاحب	٣٢٢
٢٤	الحداثة: من وجهة نظر كانطيه	م.م.آيات محمد خلف محمد	٣٤٢
٢٥	الإعجاز الإلهي في المخلوقات الحركيّة	م .م. زينب كاظم حميد	٣٥٤
٢٦	التداولي في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس لابنِ الأنباريّ «ت٣٢٨هـ»	م.م. ياسمين عدنان نعمه حسن	٣٧٢

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



أحكام البنوك في الفقه الإسلامي دراسة في المفهوم والوظائف

أ.م.د. هدى عباس محسن
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:
يعد البنك الإسلامي مؤسسة مالية مصرفية لتجميع الأموال و توظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم الفرد والمجتمع، ولقد أخذت به العديد من الدول لتدعيم هيكلها المالي و الاقتصادي، مما عرف انتشارا واسعا أدى إلى تحول بعض البنوك التقليدية إلى البنوك الإسلامية، كون هذه الأخيرة لا تهدف إلى تحقيق الربح بكل الوسائل فقط، بل تحقيق الربح في إطار إدارة المال الحلال و بأسلوب فعال يحقق التنمية الاقتصادية و الاجتماعية على حد سواء.
الكلمات المفتاحية :البنوك التقليدية،البنوك الإسلامية، المال الحلال، التنمية الاقتصادية .

Abstract:

The Islamic bank is a financial banking institution to collect funds and employ them within the scope of Islamic law to serve the individual and society. Many countries have adopted it to strengthen their financial and economic structure, which has become widespread and has led to the transformation of some traditional banks into Islamic banks, since the latter do not aim to To achieve profit by all means only, but rather to achieve profit within the framework of managing halal money and in an effective manner that achieves both economic and social development.

Keywords: conventional banks, Islamic banks, halal money, economic development.

المقدمة:

يُعدّ القطاع البنكي دعامة أساسية في بناء الهيكل المالي و الاقتصادي للدول، لذا اعتمد سياستها على تدعيم هذا المجال و تطويره، مما ساهم في انتشاره الواسع و اعتماده كآلية أساسية لدعم الاستثمار و تحقيق التنمية بأبعادها الاقتصادية و الاجتماعية. و هذا الدور الفعال للبنوك في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية للفرد يستدعي لا محالة أن تتوافق وظيفتها بالدرجة الأولى مع القيم الدينية التي يتبناها الفرد باعتبار أن العملية البنكية تدخل في مجال المعاملات، و هذه الأخيرة تخضع للقيم الأخلاقية لكل مجتمع و ترتبط بتوجهاته و نظرته للحياة بمعنى أكثر شمولا. إن هذا الارتباط الوثيق بين ما يمكن أن يتعامل معه الفرد و بين معتقداته تنبثق فكرة وجود البنوك الإسلامية،و إن كانت ليست وحدها عاملا لظهور هذا النوع من البنوك ولكنها تبقى المنفعة المبنية على الموازنة بين تقديس حق و حرية الفرد و ضمان قسط من حق الجماعة أساسا لتبنيها من طرف العديد من المجتمعات غير الإسلامية. تقوم البنوك الإسلامية على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في تعاملاتها و قد عرفت انتشاراً واسعاًوالأمر راجع لارتفاع عدد المسلمين أي ارتفاع عدد المتعاملين مع هذه البنوك، وكذلك طرق العمل وكيفياته لهذه البنوك مما جعلها تتفادى العديد من الأزمات المالية العالمية و الوطنية. تبرز أهمية موضوع الأحكام العامة للبنوك الإسلامية في كونه يتضمن مختلف المفاهيم المتعلقة به و القواعد التي تحكمه، وبالأخص أدوات تمويله، وأهدافه، الأمر الذي يتيح مجال الر ؤ ية للفروقات بينه و بين البنوك التقليدية، إذ لابد أن تتضمن أي دراسة الإطار المفاهيمي للبنوك الإسلامية قبل الحديث عن فكرة تحول البنوك التقليدية إلى بنوك إسلامية في الدول العربية والإسلامية وحتى الدول غير الإسلامية. أما عن إشكالية هذا الموضوع فتتمثل فيمايلي: ما هي الأحكام العامة الواردة على البنوك الإسلامية؟.أما عن المنهج الذي اعتمد في دراستنا فيتمثل في المنهج الوصفي من خلال عرض المفاهيم الأساسية للبنوك الإسلامية و القواعد و الأسس التي تحكمها.

المبحث الأول : بيان مفاهيم الدراسة

أولاً: الأحكام

الحُكم :

لغة : بضم الحاء مصدر حكم : أى قضى وفصل ويأتي بمعنى السلطان والسيطرة .

والحكم أيضا : مصدر حكم – من باب كرم – : أى صار حكيما رشيدا ، فيأتي بمعنى الحكمة والسداد ، وهو وضع الشيء في موضعه ، قال الله تعالى :« وَكُلاً آتَيْنا حُكْماً وعِلْماً»(١)

«أي حكمة ورشادا أو علما أو قضاء أو فصلا بين الناس أو سلطانا وملكا ، وفي الحديث:« وإن من الشعر لحكمة»(٢) : أي من أنواع الشعر ما هو حكمة . ويأتي بمعنى القضاء ، يقال:« حكم له وعليه وحكم بينهما»، فالحاكم هو القاضي في عرف اللغة والشرع ، وقد تعارف الناس في العصر الحاضر على إطلاقه على من يتولى السلطة العامة ، قال الله تعالى : « وكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ»(٣) : أي لقضائهم وفصلهم بين المتخاصمين ، ويأتي بمعنى المنع والصرف ، يقال : « حكمت الرجل عن رأيه ، ويقال :« حكمت الفرس وأحكمته»:«إذا جعلت له حكمة تمنعه عن الجموح والعدد وتصرفه عن المشي طبعا ، ومنه سمّى الرجل حكيما، لأنه يمنع نفسه ويردها ويصرفها عن هواها ، قال الشاعر :

ابني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

ويأتي بمعنى الإحكام والإتقان، ومنه قوله تعالى : « الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه»(٤) ، ومنه : « الحكيم»من أسماء الله تعالى،«فعيل» بمعنى : « مفعل»: أى: محكم للعالم الدال على قدرته وعلمه لكونه محكما متقنا، والحكم عند أهل الميزان :«إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا ، فخرج بهذا ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية . وعند أهل اللغة : أن يقضي في الشيء بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزم ذلك غيره أم لا . ومن حيث عرف الشرع : فيستعمل على وضع اللغة في الوجوه الثلاثة:« المنع والصرف – الإحكام والإتقان – الحكمة»، فإن الله تعالى شرع الأحكام داعية إلى مصالح العباد ومانعة عن أنواع العبث والفساد . وكذا شرعت مبنية على الحكمة البالغة والمعاني المستحسنة . وكذا هي حكمة متقنة بحيث لو تأملها العاقل حق التأمل لعرف أنها مما ينبغي أن يكون كذلك . وعند الأصوليين : «خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف، أو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييرا أو بأعم وضعا»وهو : الوارد سببا ، وشرطا ، ومانعا ، وصحيحا ، وفاسدا . والحكم التكليفي :«هو ما فيه طلب أو تخيير ، أو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»، والحكم الوضعي : «وهو الخطاب بجعل الشيء علامة لشيء آخر ، أو هو الوصف الثابت للمحكوم له، والحكم : صفة أزلية لله ، وكون الفعل الحادث واجبا وحسنا وحراما وقبيحا محكوم الله تعالى يثبت بحكمه . والحكم : هو الخبر عن المحكوم على ما هو عليه في ذاته إذا كان صدقا . والحكم : هو خطاب الله تعالى ، أى كلامه النفسي الأزلي المسمّى في الأزل خطابا عند البعض . والحكم : تصور بتصديق ، وقيل : هو ما له عاقبة محمودة . وعند الفقهاء : الأثر الثابت بشيء نحو الجواز والفساد ، أو الإعلام على وجه الإلزام» (٥).

ثانياً: البنوك:لغة : يُعرّف البنك «بالإنجليزية: **Bank**) بأنّه مؤسسة مرخّصة تُنظَّم من قِبل الحكومة أو البنك المركزي في معظم البلدان؛ لتقديم خدمات مالية للشركات والمُستهلكين؛ كإدارة الثروات، وصرف العملات، وغيرها، وتُعدّ البنوك جزءاً مهمّاً من اقتصاد الدولة(٦)، وخلال الفترة الأخيرة تطوّرت البنوك وتعدّدت أنواعها، حيث يتخصّص كلّ نوع منها في نوع معيّن من الأعمال»(٧) .

عرف الفقه البنوك الإسلامية على أنها «هو مؤسسة مالية مصرفية لتجميع الأمو ال و توظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم المجتمع الإسلامي و يحقق عدالة التوزيع و وضع المال)، كما عرفها على أنها « مؤسسة مالية تقوم بأداء الخدمات المالية في المسار الإسلامي» (٨)، والمصرفية كما تباشر أعمال التمويل و الاستثمار في المجالات

المختلفة وفي ضوء قواعد و أحكام الشريعة الإسلامية، بهدف المساهمة في غرس القيم و المثل و الخلق الإسلامية في مجال المعاملات و المساعدة في تحقيق التنمية الاجتماعية و الاقتصادية من تشغيل الأموال بقصد «، كما عرفها بعضهم على أنها «منظمة تساهم في تحقيق الحياة الطيبة الكريمة للأمة الإسلامية» (٩). (إسلامية تعمل في مجال الأعمال بهدف بناء الفرد المسلم و المجتمع المسلم وإتاحة الفرص)، في حين عرفها بعضهم (المواتية له للنهوض على أسس إسلامية تلتزم بقاعدة الحلال و الحرام)(١٠) «منهم على أنها «منظمة مالية و مصرفية اقتصادية واجتماعية تسعى إلى جذب الموارد من الأفراد و المؤسسات، و تعمل على استخدامها الاستخدام الأفضل مع أداء الخدمات المصرفية المتعددة، و تعمل على تحقيق العائد المناسب لأصحاب رأس المال كما تسهم في تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع، و تلتزم بمبادئ و مقتضيات الشريعة الإسلامية، و ذلك بهدف تحقيق ، كما تعرف(التنمية الاقتصادية و الاجتماعية للأفراد و المؤسسات مع مراعاة ظروف المجتمع) (١١). على أنها «عبارة عن منشآت مالية تقدم الأعمال المصرفية في إطار الشريعة الإسلامية و تعتمد على منافذ مشروعة للحصول على الأموال واستثمارها بالطرق الشرعية من خلال وسائل المضاربة و المرابحة و بيع السلع و الإجارة و غيرها»، و في تعريف آخر لها تعتبر مؤسسات مالية استثمارية ذات رسالة تنموية و إنسانية و اجتماعية تستهدف تجميع الأموال و تحقيق الاستخدام الأمثل ، كما عرفها للموارد بموجب قواعد و أحكام الشريعة الإسلامية لبناء مجتمع التكافل الإسلامي» الدكتور شوقي بأنها «منشأة مالية تعمل في إطار إسلامي، و تستهدف تحقيق الربح بإدارة المال (١٢) « الحلال و بأسلوب فعال في ظل إدارة اقتصادية سليمة» (١٣).

ثالثاً: الفقه في اللغة وفي الاصطلاح:

الفقه في اللغة هو الفهم كما في الصحاح (١٤) ، والمصباح (١٥) ، وهو« العلم بالشئ كما في القاموس المحيط» (١٦).

أما في اصطلاح الفقهاء فالفقه كان في الصدر الأول يستعمل في فهم أحكام الدين جميعها ، سواء كانت متعلقة بالإيمان والعقائد وما يتصل بها ، أم كانت أحكام الفروج والحدود والصلاة والصيام . .

وبعد مدة تخصص استعماله فصار يعرف بأنه علم الأحكام من الصلاة والصيام والفروض والحدود . وقد استقر تعريف الفقه – اصطلاحا كما يقول الشهيد – على«العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الأخروية»(١٧) .

المبحث الثاني : نشأة البنوك الإسلامية وتطورها:

تعود بدايات المصرفية بمفهومها الكبير إلى أيام التشريع الاسلامي الاولى، و قيام الدولة الإسلامية، فإن المتأمل للتاريخ الإسلامي يجد فيه تطبيقات لبعض المفاهيم الخاصة بالعمليات المصرفية الإسلامية، «فقد أدى ظهور ازدهار التجارة الداخلية والخارجية في فجر الإسلام إلى وجود أدوات مالية و مصرفية واكتسبت هذا التطور التجاري مثل الوديعة والقرض،المضاربة، أما البداية العملية للبنوك الاسلامية فكانت في مصر سنة ١٩٦٣ م الحوالة،الصرف و غيرها»(١٨)، «وذلك عن طريق تأسيس بنك ادخار محلي إسلامي ثم يتم إنشاء فروع له في كل قرية أو حي تجمع فيه مدخرات الناس تحت إشراف بنك ميت غمر، وتوظف هذه المدخرات في خدمة احتياجاتهم في مناطقهم، ويعود الفضل في إنشائه إلى عالم الاقتصاد الإسلامي الأستاذ الدكتور أحمد النجار الذي وجد السند السياسي لفكرة إنشاء البنك لدى أحد أعضاء قيادة الثورة فصدر مرسوم جمهوري تحت رقم ١٧ ١٩٦١/ يأذن له في إنشائه في المكان المحدد له وهو ميت غمر، وقبل صدور المرسوم أنجزت عدة دراسات إدارية واجتماعية وميدانية مهدت لصدوره ليفتتح أبوابه في يوليو سنة ١٩٦٣ م، لتفتتح له خمسة فروع هامة وتحمل نفس التسمية سنة ١٩٦٥ م غير أن هذه التجربة كان حليفها الفشل والتعطل بسبب الإشاعات المغرضة التي أثيرت حو لها، وفي سنة ١٩٦٦ م قررت جامعة أم درمان تدريس مادة الاقتصاد الإسلامي منتدبة لذلك ثلة من العلماء المختصين الذين خرجوا

في النهاية بمشروع بنك بلا فوائد، وقدم هذا المشروع للبنك المركزي السوداني». لاعتماده لكن وقعت ظروف حالت دون تنفيذه» (١٩) ،و بعد هذه التجربة تم إنشاء أول مصرف يستبعد الفائدة في معاملاته و هو بنك ناصر الاجتماعي بمصر سنة ١٩٧١ والذي حقق نجاحا كبيرا و مازال قائما لحد الساعة. وفي سنة ١٩٧٥ تجسدت فكرة المصارف الاسلامية بتأسيس بنك دولي و هو « البنك الإسلامي للتنمية«بجدة»(٢٠) هادفا إلى دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي لشعوب الدول الإسلامية الأعضاء، وبنك دبي الإسلامي الذي أسس بموجب مرسوم حكومي صادر عن دولة دبي. وفي عام ١٩٧٧ م تأسس بنك فيصل السوداني وبنك فيصل الإسلامي المصري وبيت التمويل الكويتي، هذا فضلا عن إنشاء الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية الذي مقر ه بمكة المكرمة و الذي تم الاعتراف به من قبل الدول الإسلامية في الاجتماع التاسع لوزراء خارجية الدول الإسلامية المنعقد في داكار بالسنغال سنة ١٩٧٨ م» . وفي عام ١٩٧٨ م تأسس البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار بموجب قانون خاص مؤقت رقم ١٣ إلى أن جاءت سنة ١٩٨٥ م حيث صدر فيه قانون دائم، ثم سجل كشركة مساهمة سنة ١٩٨٦ م» .

«وفي سنة ١٩٧٩ أنشئ بنك البحرين الإسلامي طبقا للمرسوم رقم ،٢ وباشر أعماله في نوفمبر من السنة نفسها، وفي سنة ١٩٨٣ م بنك فيصل الإسلامي البحريني، كما عرفت قطر أول بنك إسلامي سنة ١٩٨٢ م وهو مصرف قطر الإسلامي ثم في سنة ١٩٨٨ م تمت أسلمت بنك الراجحي بالمملكة العربية السعودية . كما أنشئت عدة بنوك إسلامية في الدول الإسلامية غير العربية كإيران التي حولت جميع بنوكها إلى بنوك إسلامية بموجب الفصل ٤٣ من قانون ١٩٨٣ الذي عوض فوائد البنوك بمكافأة تأخذها البنوك مقابل ما تقوم به من أعمال وخدمات، والأمر نفسه بباكستان، إذ أشرف مجلس الفكر الإسلامي الباكستاني على إحلال النظام الإسلامي محل نظام الفوائد. فضلا عن ذلك فقد أنشئت بنوك إسلامية في الدول غير الإسلامية و ذلك بعد النجاح الباهر الذي حققته هذه البنوك من المتعاملين والمودعين، مما استدعى إنشاء بنوك إسلامية في هذه الدول غير الإسلامية كدار المال الإسلامي بسويسرا التي أنشئت في ٢٧/٠٧/١٩٨١ م، وبدأت نشاطها الفعلي في ٠١ جانفي ١٩٨٢ م، وكالمصرف الإسلامي الدولي بالدانمارك الذي تحصل على الترخيص بتاريخ ١٧ فيفري ١٩٨٣ م وكمجموعة البركة ببريطانيا سنة ١٩٨١م إلا أن العراقيل الكثيرة التي واجهت المجموعة أدت إلى إغلاقها من طرف البنك المركزي البريطاني سنة ١٩٩٣م، محتجا على ملكية البنك وإدارته وتركيبة المجموعة المالكة، وهي دون شك أسباب إدارية بحتة،لا علاقة لها بنجاح أو فشل البنك، و كما أنشئت باللكسنبورج الشركة القابضة الدولية لأعمال الصيرفة الإسلامية سنة ١٩٧٨م،و كما أنشئ بنك كبريس الإسلامي بقبرص سنة ١٩٨٢ م في القسم التركي منها والذي يستغله الطلبة الذين يدرسون في معهد الاقتصاد الإسلامي بقبرص لتحسين تكوينهم . من أجل تطبيق أفضل لمبادئ البنوك الإسلامية»(٢١).

المبحث الثالث : أهداف وتمويل البنوك الإسلامية وخصائصها

أولاً: أهداف البنوك الإسلامية

تشترك البنوك الاسلامية في بعض اهدافها مع المصارف التجارية لطبيعة الدور المشترك بينهما في مضمار الوساطة المالية بين فئتي المدخرين وأصحاب العجز في الموارد المالية ، وسيحاول البحث بيان طبيعة هذه الاهداف التي تسعى المصارف الاسلامية الى تحقيقها من خلال العناصر الآتية: «الاهداف المالية، الاهداف المرتبطة برضا العملاء ، الاهداف التنموية».

١: الاهداف المالية: تُعد البنوك الإسلامية مؤسسات مالية تقوم بـ دور الوساطة المالية بين اصحاب الفائض في الموارد المالية من المدخرين واصحاب العجز المالي .

٢: الأهداف المرتبطة برضا العملاء

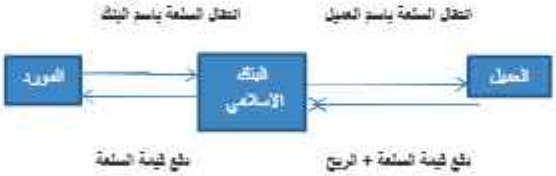
٣: الأهداف التنموية

ثانياً: صيغ التمويل في البنوك الإسلامية

«هناك عدة أوجه لاستخدمات الأموال لدى المصارف الإسلامية، فمنها ما يقوم على الموجودات المرابحة أو السلم والاستصناع لتي تقوم على بيع وشراء الموجودات، والإجارة التي تقوم على بيع منافع هذه الموجودات، أو تقوم على المشاركة في الأرباح مثل المشاركة والمضاربة، أو على الصكوك (الأوراق المالية)، والمحافظ والصناديق الاستثمارية».

أ: المرابحة

«هو البيع مع الإخبار برأس المال مع الزيادة عليه » ،«وهذا البيع جائز بين جميع أهل العلم وعليه الإجماع»،ومع هذا قد وردت الروايات الكثيرة على جواز بيع المرابحة ، منها : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر(عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يبيع السلعة ويشترط أنَّ له نصفها ، ثم يبيعها مرابحةً أيحل ذلك ؟ قال : لا بأس»(٢٢)، والمرابحة من العقود التي تستعملها البنوك الاسلامية للتمويل من خلال بيع نوعا معلوما من الحاجيات بسعر التكلفة مع هامش ربح متفق عليه ويتم ذلك عن طريق تقديم العميل طلب للبنك طلب تمويل لتمويل حاجات معينة كالبضائع أو الآلات أو غيرها ويضع العميل مواصفات للسلعة التي يرغب بشرائها سواء من حيث النوع والسعر فيقوم المصرف بعد دراسة جدوى المشروع وقناعته به بتبليغ العميل قيمة الربح الذي يستحصله البنك زيادة على السعر وعند الاتفاق يقومان بتحرير عقد المرابحة وتوقيعه بينهما وتتحدد مهمة البنك بشراء السلعة بعد ذلك يقوم ببيعها للعمل بالسعر المتفق عليه مع زيادة هامش ربح ، وهذا النوع من المعاملة يسمى « المرابحة للآمر بالشراء»استنادا على وعد من العميل قد يكون ملزم أو غير ملزم وتكون ملكية البضاعة هنا للبنك قبل اجراء عملية البيع للعميل».وملخص معاملة المرابحة بالشكل الآتي :



«يبيّن الشكل اعلاه ان البنك يشتري السلعة من المورد ثم يقوم العميل بشرائها من البنك بسعر وربح متفق عليه والذي يكون دفعه مؤجلا ويتم تحويل السلعة باسم العميل في زمن شرائها من البنك وقدم العميل ضمانات معينة للبنك مثل رهن السلعة لصالح البنك . وتعُد المرابحة من أكثر المعاملات توظيفا في البنوك الاسلامية وحجم تمويلها أكبر من بقية المعاملات ويبدو ان ذلك من الانتقادات الموجهة لعمل البنوك الاسلامية التي تستلزم التوجه الى بقية المنتجات والنشاطات التي تعتمد على المشاركة في الربح والخسارة» .

ب: المضاربة :«من وسائل التمويل المعتمدة عند البنوك الاسلامية وهي عملية إشراك المال والعمل في الانتاج ونسبة من الربح لكل منهما .ولكي تكون المضاربة بدلا عن الربا يحتاج صاحب المال إلى ضمان ماله من الضياع والخسارة ، فهل هناك طريق لضمان المال لصاحبه ؟ ضمان ودائع الاستثمار بطرق تتلائم مع أحكام المضاربة الشرعية : قد يحتاج أصحاب الودائع التي توضع في البنوك الإسلامية على أساس المضاربة الشرعية إلى عنصر الاطمئنان على أموالهم من الضياع ، ليكون عاملا مشجّعاً للركون إلى المضاربة وترك الربا الذي يكون رأس المال فيه مضموناً لدى البنوك الربوية» ، فهل هناك طريقة لاطمئنانهم على أموالهم في حالة الخسارة ؟ الجواب : أنّ عملية المضاربة في البنوك الإسلامية تكون على أقسام :

القسم الأول : أن يكون المضارِب هو نفس البنك .

القسم الثاني : أن يكون المضارِب هو جماعة من التجار يكون البنك وسيطاً بينهم وبين أصحاب الأموال .

القسم الثالث :«أن يكون المضارِب هو جماعة من التجار بما فيهم البنك»(٢٣)، ففي القسم الأول يكون مقتضى

القاعدة الأولية جواز جعل المال على عهدة البنك بعقد مستقل ، أو بشرط في ضمن عقد بنحو « شرط النتيجة»(٢٤) أو شرط الفعل ، لما دلّ على نفوذ الشرط والوفاء بالعقد».

أمّا القسم الثاني – الذي يكون البنك فيه وسيطاً بين التجار وأصحاب الأموال – فقد اتّضح امكان أن يقوم الطرف الثالث « البنك أو الشركة الاستثمارية»في ضمان أموال المودعين بعقد مستقل أو بنحو شرط النتيجة أو الفعل ، ولا دليل على بطلان ذلك ، لأنّ ما لا يجوز : عبارة عن ضمان العامل رأس المال ، وما هو ضامن هنا ليس هو العامل ، بل هو طرف وسيط بين المودعين والعمال المستثمرين وهو البنك» (٢٥). وفي هذا القسم الثاني – الذي يكون البنك فيه وسيطاً – يتوجّه اشكال حاصله :

إذا قبلنا أنّ البنك هو طرف أجنبي عن المضاربة حتى يتمكن أن يضمن مال المستثمرين ، فبماذا نكيّف النسبة التي يأخذها البنك من المضاربة مع أنّه ليس مضارباً مع المستثمرين ؟

الجواب : قد يقال :إنّ النسبة من الربح التي يأخذها البنك كوسيط هي أُجرة من قبل المودعين على عمله الذي هو عبارة عن إنجاز المضاربة والإشراف عليها ، ولكن يقف في وجه هذا التكييف أمران :

الأمر الأول :« أنّ هذه الأُجرة مجهولة من حيث القدر ، وقد لا تحصل في وقت ما ، وقد اشترط الفقهاء في الأُجرة أن تكون معلومة».

الثاني : «أنّ الأُجرة يملكها الأجير بنفس عقد الإجارة ، أمّا في المقام فالنسبة المئويّة من الربح المفترض هو شيء سوف يملكه في المستقبل ، وهو يتنافى مع الأُجرة».

«والصحيح ما ذكره الشهيد الصدر قدس سره) بأنّ هذه النسبة يمكن أن تكون جعالة ، يجعلها المستثمر للبنك إذا أنجز المعاملة وواصل الإشراف عليها إلى حين انتهائها ، وهذه الجعالة وإن كانت مجهولةً فهي لا تضرّ بالجعالة ، والجُعل المقرر في باب الجعالة لا يكون مملوكاً حين إنشاء الجعالة ، بل بعد إنجاز العمل المفروض ، وقد افترضنا في الجعالة أنّ البنك يملك النسبة من الربح إذا انجز المعاملة وأشرف عليها إلى نهايتها» (٢٦).

«ويتم توزيع الأرباح التي يتم تحقيقها وقت شروط عقد المضاربة، ويتحمل رب المال الخسارة وحده ما لم تكن تلك الخسائر بسبب سوء سلوك المضارب، أو اهماله أو اخلاله بالشروط المتعاقد عليها. ويمكن تنفيذ تمويل المضاربة اما على أساس مقيد أو مطلق. ففي حالة الأساس المقيد، فإنه يسمح رب المال للمضارب بالقيام باستثمارات خاضعة لمقاييس استثمارية محددة أو قيود معينة. ومن أمثلة ذلك حجم التعرضات لمخاطر القطاع أو الدولة. أما في حالة الأساس المطلق، فإن رب المال يتيح للمضارب استثمار الأموال بحرية في ضوء مهارات المضارب وخبرته. والشكل التالي يوضح طبيعة عقد المضاربة:



يبّين الشكل آلية عمل عقد المضاربة في قيام البنك بتزويد المضارب بالتمويل اللازم لنشاط معيّن ولايقوم الاخير بالمساهمة بالتمويل بل ينحصر دوره فقط في ادارة المشروع مقابل اجر يؤخذ كنسبة من ارباح المشروع ويدفع المتبقي من الارباح الى البنك وفي حالة تكبد المشروع للخسارة فان البنك يتحمل كافة المبالغ مالم تكن ناجمة عن اهمال من طرف المضارب.

ت : المشاركة

«وهي اتفاقية أو عقد بين المصرف الإسلامي والعميل للمساهمة في رأس المال بنسب متساوية أو متفاوتة في إنشاء مشروع جديد أو تطوير مشروع قائم، أو في تملك عقار، على أساس دائم أو متناقص بحيث يشتري العميل حصة أو موجود منقول، سواءا المصرف بشكل متزايد مشاركة متناقصة، وقيل هي: وهي عبارة عن عملية استثمارية

جديدة يقوم بها البنك الحكومي مع عميله الذي يحتاج إلى التمويل في إنشاء مشروع ، أو بناء عقار بعيد عن القروض الربوية ؛ وذلك بتقديم البنك قسماً من رأس مال المشروع بصفته مشاركاً للعميل في مشروعه ويتعهد البنك مع الشريك على طريقة معينة لبيع حصة البنك في المشروع تدريجياً إلى الشريك» (٢٧)، وهذه العملية مفيدة لتمويل المنشآت الصناعية والمزارع واحداث المستشفيات وبناء دور السكن بعيداً عن الربا ، كما هي مفيدة للطرفين حيث تجعل أحدهما قد حصل على أرباح شهرية والآخر قد حصل على تملّك المشروع أو الدار بصورة تدريجية (٢٨)، وتتم المشاركة في الأرباح التي يدرها المشروع أو العقار أو الموجود وفقا لشروط اتفاقية المشاركة في حين تتم المشاركة في الخسائر وفقا لنصيب المشارك في راس المال» ويمكن توضيح آلية النشاط بالشكل الآتي :



في نشاط المشاركة يقوم كل من المصرف والعميل في المساهمة في رأس مال المشروع وبنسب قد تكون متساوية أو متفاوتة. وفي حالة المشاركة المتناقصة فإن العميل سيقوم بشراء حصة المصرف في المشروع لاحقا تدريجيا على مدى مدة العقد. ويكون "البيع والشراء" مستقلا عن عقد الشراكة ويجب أن لا يتم اشتراطهما في عقد الشراكة» (٢٩).

ث: الاجارة :الإجارة بشرط التمليك

إنّ الإجارة بشرط التمليك» هي إحدى وسائل التمويل عن طريق تمليك المنفعة أولا ، ثم تمليك العين نفسها في آخر مدّة الإجارة . وقد وصفه فقهاء القانون بالبيع الإيجاري وذلك في سنة ١٨٤٦ م ، أو الايجار الساتر للبيع ، أو الايجار المملِّك»، وله صور أهمّها :

أ – عقد واحد :

بأنْ «يصاغ عقد الإجارة الذي ينتهي بتملك الشيء المؤجَر مقابل ثمن يتمثّل في المبالغ التي دفعت كأقساط إيجار لهذا الشيء المؤجَر خلال المدّة المحدودة ، فيصبح المستأجِر مالكاً للشيء المؤجَر تلقائياً بمجرد سدّ القسط الأخير دون حاجة إلى عقد تمليك جديد» .

ب – عقدان مع وعد بينهما :

بأن يصاغ عقد الايجار لمدة محدودة على أن يكون للمستأجِر الحقّ في تملك العين المؤجَرة في نهاية المدّة مقابل دفع مبلغ سواء كان الثمن :

١ – رمزياً ، روعي فيه الأقساط الإيجارية المرتفعة ارتفاعاً كبيراً عن ثمن المثل للأجرة المتعارفة لهذا الشيء التي تعادل مجموعها ثمن السلعة الحقيقي مع ما أُضيف إليه من ثمن رمزي .

٢ – أو حقيقياً ، بحيث لا يكون للأقساط الإيجارية أي تأثير في ثمن السلعة الحقيقي (٣٠).

ويمكن توضيح آلية عقد الاجارة بالشكل الآتي :



من الشكل أعاله، يتضح أن المصرف يقوم بشراء الأصل من المورد، ثم يقوم المصرف بدوره بتأجير الأصل إلى العميل لقاء دفعات أقساط منتظمة حيث يبقى الأصل باسم المصرف. أما في حالة الإجارة المنتهية بالتمليك فإن الأصل

يحول باسم العميل أما بشكل تدريجي طيلة مدة العقد أو في نهاية انتهاء العقد» (٣١).

ج: السلم :

بِفَتح السين واللام «:مرادف للفظ السلف لغةً (٢٣٢)، واصطلاحاً : «هو نوع من البيع . فاستعمال صيغة البيع فيه استعمال للفظ فيما وضع له ، غاية الأمر ان هذا الفرد من البيع له أحكامه الخاصة الزائدة على أحكام البيع : « وقد عطف في مختصر النهاية القرض عليه ، ولعل اشتراكهما لفظاً فيه لاشتراكهما في أن كلاً منهما اثبات مال في الذمة بمبذول في الحال»(٣٣).

والايجاب فيه :

١: إذا كان بلفظ السلم أو السلف ، «هو أن يقول المشتري أسلمت إليك أو أسلفتك كذا في كذا إلى أجل ، فيقول المسلَم إليه (البائع) : قبلت وشبهه . وهذا من مختصات بيع السلم لعدم تعقل معناهما من غير المشتري» .

٢: اما إذا وقع بغير لفظ أسلمتك أو أسلفتك فيصح الايجاب من البائع فيقول : «بعتك كذا بكذا وصفته كذا إلى أجل كذا ، فيقول المشتري : قبلت ، ودفع الثمن في المجلس انعقد سلماً لا بيعاً مجرداً عن كونه سلماً إذ اتضح عدم اعتبار لفظ السلمية في صيرورته سلماً بعد ان كان مورده متشخصاً في نفسه . « فما عن بعض الشافعية من أن ذلك بيع لا سلم فلا يجب القبض في المجلس وغيره من أحكامه نظراً إلى كون الايجاب بلفظ البيع واضح الفساد ، إذ مع كون الأولى النظر إلى المعاني ،

لا تنافي هنا بين اللفظ والمعنى ضرورة كون السلم نوعاً من البيع ، فليس في لفظ البيع ما يقتضي كونه غير سلم حتى يحتاج إلى ترجيح النظر إلى اللفظ على المعنى»(٣٤).

٣: وكذا يقع السلم (من البائع) بلفظ : استلمتُ ، وتسلّفتُ وتسلّمتُ ، فيقول المشتري (المسلِم): قبلت ونحوه ، فيكون الموجب هو البائع والقابل هو المشتري .

٤: كما يصح السلم بلفظ الشراء ، فيقول :«اشتريتُ منك ثوباً أو طعاماً صفته كذا بهذه الدراهم إلى أجل كذا ، فقال البائع : بعته منك ، فهنا ينعقد هذا البيع سلماً ويكون صحيحاً بناءاً على جواز تقديم القبول على الايجاب ، كما هو الصحيح . اما لو قال البائع : قبلت ، فقد يقال بصحته أيضاً بناءاً على صحة العقد ، بالايجاب من المشتري والقبول من البائع».

تعريف بيع السلم :

عُرّف عند بعضهم بأنّه : « ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم بمال حاضر أو في حكمه »(٣٥) . وهذا التعريف ينسجم مع من يقول بان البيع هو اسم للنقل والانتقال المراد من الابتياع هنا(٣٦) .

والمراد من المضمون هنا هو الكلي في الذمة بقرينة إلى أجل معلوم ، وبهذا يحترز عن البيع المضمون قبل القبض الذي ورد النهي فيه إذا كان طعاماً . وأخرج بقوله بمال حاضر أو ما في حكمه بيع النسيئة لعدم اعتبار ذلك فيها ، فالمراد بالمال الحاضر هو المال الموجود المشخّص في مجلس العقد» (٣٧).

والشكل التالي يوضح آلية نشاط السلم



«وفي بعض الحالات يقوم المصرف الإسلامي بإبرام عقد سلم مدعوم بعقد سلم آخر بحيث يتم بيع سلعة بنفس مواصفات السلعة المشتراه بموجب عقد سلم إلى طرف غير البائع الأصلي. ويتيح السلم الموازي للمصرف الإسلامي بيع سلعة وتسليمها في ،وبذلك يغطي مخاطر الأسعار المتعلقة بعقد السلم الأصلي، المستقبل بسعر محدد

مسبقا ويكون المصرف بذلك في حل من حيازة السلعة وتخزينها».

ح: الاستصناع:

الاستصناع : «هو اتّفاق مع أرباب الصنائع على عمل شيء معيّن للمستصنع بعوض معيّن ، ويكون العين والعمل كلاهما على الصانع . وهذا بلحاظ المادة المصنوع يشبه البيع والشراء ، وبلحاظ العمل المطلوب من الصانع يشبه الإجارة . ومن هنا وقع البحث عن صحّته وكيفية تخريجه ، ويمكن أن تصوّر تخريجات عديدة لذلك : منها كون الاستصناع من اقسام عقد الاجارة ، ومنها كونه مركبا من التوكيل والاجارة ، ومنها ان لايكون الاستصناع عقدا جديدا مستقلا عن كل من البيع والاجارة»... (٣٨)

اذن هو «عقد ورد على العمل والعين في الذمة و تتمثل شروطه في بيان جنس المستصنع ونوعه وقدره وأوصافه المطلوبة، أن يحدد فيه الأجل، يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله, أو تقسيطه إلى أقساط معلومة الآجال محددة ويجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطا جزائيا بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان ما لم تكن هناك ظروف قاهرة» (٣٩)، و يتم «توظيفه في البنوك الإسلامية من خلال طلب البنك الإسلامي من صانع إقامة مشروع معين كعمارة مع تمويله وفق مواصفات يضعها البنك، ثم عند تسلمها يبيعها أو يؤجرها إجارة تنتهي بالتمليك، ويحصل على ربح منها، كما يكون الاستصناع ممولا من قبل البنك الإسلامي وتقوم به مصانع تعود ملكيتها للبنك أو لشركات تابعة له» (٤٠).

والشكل التالي يوضح الآلية التي تتم فيها عملية الاستصناع :



خ : الصكوك:

تمثل الصكوك «حصة ملكية نسبية لحاملها في جزء ال يتجزأ من الموجود المعني حيث يتمتع حامل الصك بجميع حقوق هذا الموجود، ويتحمل جميع التزاماته. وتصنف الصكوك أما على تلك التي تستند إلى موجودات وأخرى التي تستند على الاستثمار في رؤوس الاموال بالنسبة إلى الصكوك التي تستند على الموجودات، فإنها – الموجودات – توفر لحاملي هذه الصكوك عوائد يمكن توقعها بصورة جيدة كما هو الحال في صكوك السلم والاستصناع والاجارة».

أما الصكوك المبنية على الاستثمار في رؤوس الاموال التي تحدد فيها العوائد على أساس المشاركة في الربح والخسارة في الاستثمارالمعني وال توفر عوائد يمكن توقعها بصورة جيدة. ويمكن توضيح آلية عمل الصكوك بالشكل التالي:



من الشكل أعلاه يتضح أن آلية إصدار الصكوك تتمثل في أن يقوم الطرف المحتاج إلىالتمويل بتحويل أصول باسم طرف ثالث الذي يقوم بدوره بدفع قيمة هذه الاصول نقدا إلى الطرف المحتاج إلى التمويل على أن يتعهد الطرف المحتاج إلى التمويل بالتعهد بإعادة شراء الاصول التي قام بتحويلها إلى الطرف المختص بهذه الصكوك».

يقوم الطرف الثالث» بإصدار الصكوك وبيعها إلى المستثمرين وتكون هذه الصكوك مضمونة بالموجود الذي تم تحويله من الطرف المحتاج إلى التمويل إلى الطرف الثالث على أن يتم التعهد بشراء هذه الصكوك من المستثمرين في موعد متفق عليه».

ثالثاً: خصائص البنوك الإسلامية

أولاً: « استبعاد التعامل بالفائدة: إن الاقتصاد الإسلامي مهما تنوعت و اختلفت أشكاله فهو مبني أساسا على مبدأ إسقاط الفائدة الربوية من كل عملياته أخذا و عطاء، هو موقف محدد و محسوم الجدل فيه مادام الإسلام حرم الربا بكل أشكاله و شدد العقوبة عليها، ولذا هذه الخاصية المعلم الرئيسي و الأول للبنك الإسلامي» (٤١).

ثانياً:«إضفاء الطابع الاجتماعي على التمنية الاقتصادية :إن البنك الإسلامي ليس مؤسسة مصرفية اقتصادية بحتة و إنما تضفي الطابع الاجتماعي عليها و تجعل بذلك منها مؤسسة اقتصادية اجتماعية لذا نجد أن تحقيق المصلحة العامة أولوية مثلها مثل تحقيق الأرباح الاقتصادية للمؤسسة في حد ذاتها، الأمر الذي ينتج عنه تحقيق التنمية الاقتصادية بالموازاة مع تحقيق التنمية الاجتماعية».

ثالثاً: الاستثمار في المشاريع الحلال: «تولي البنوك التقليدية اهتماما قليلا بالانعكاسات الأخلاقية للنشاطات التي تمولها، على عكس البنوك الإسلامية التي تهتم بالجانب الديني و الأخلاقي و تجعله في تصميم اختيار مشاريعها، حيث لا تستثمر البنوك الإسلامية في المشاريع الحرام. كتمويل مصنع للخمور أو أي مشروع آخر يحرمه الإسلام أو يسبب ضررا للمجتمع» (٤٢).

المبحث الرابع : وظائف البنوك الاسلامية وخدماتها:

يستعرض هذا المبحث أهم الوظائف والخدمات التي تقوم بها البنوك الاسلامية بشكل موجز

أولاً: وظائف البنوك الاسلامية:

تقوم البنوك الاسلامية بوظائف عدة وبشكل مستمر منها

١: قبول الودائع النقدية» (٤٣) ، اذ تقبل البنوك الاسلامية الودائع النقدية ضمن فئاتها الاساسية الثلاث وهي :

أ : حسابات جارية « تحت الطلب»، وتستخدم هذه الحسابات في ارباح الاستثمارات ولا تتحمل المخاطر .

ب: حسابات الاستثمار المشترك : وتعني المشاركة في الارباح وتحمل المخاطر .

ت:حسابات الاستثمار المخصص : وهي الحسابات التي يقبلها المصرف من المودعين لغرض الاستثمار في مشروع معين أو تجارة معينة ويكون لأصحابها الغنم « الربح» وعليهم الغُرم « الخسارة « . (٤٤).

٢: تنمية الودائع والاستثمارات : اذ يقوم البنك الاسلامي باستثمار أمواله عن طريق قنوات استثمار متعددة تُعد هي مصادر تمويله ومنها « المضاربة ، المرابحة ، المشاركة « وغيرها فضلا عن الاستثمار المباشر» (٤٥).

ثانياً: الخدمات المصرفية في البنوك الاسلامية

تُعد الخدمات المصرفية بصيغة عامة الواجهة الرئيسة للمتعاملين مع المصرف ووسيلة هامة لجذبهم وتنقسم الخدمات المصرفية المقدمة من قبل المصارف على نوعين .

النوع الأول :«خدمات مصرفية تتضمن عمليات ائتمانية تخضع لعمليات الدراسة الائتمانية فيتم تنفيذها في المصارف الاسلامية كعمليات استثمارية».

النوع الثاني :«التي لا تتضمن عمليات ائتمانية فيتم تنفيذها كخدمة مصرفية يتم اخذ عمولة اجر مقابل تقديم الخدمة وسيتم تناول الخدمات المصرفية التي لا تتضمن عمليات ائتمانية» (٤٦) .

١: تحصيل الاوراق التجارية :« الاوراق التجارية هي صكوك ثابتة للتداول ، تمثل حقا نقديا ، تستحق الدفع بمجرد الاطلاع او بعد اجل قصير ويجري العرف على قبولها كأداة للوفاء» (٤٧) ، ويقصد بعملية تحصيل الاوراق التجارية جعل المصرف نائبا عن العميل في جمع الاموال الممثلة في الاوراق التجارية من المدينين وقيدها في حساب العميل أو تسليمها نقدا» (٤٨) .

٢: السحب على المكشوف: «من الامور الجائزة للمصرف اذا ما تجاوز العميل في سحب المبالغ عن القيمة المحددة والمدة المعينة ان يعتبر مبلغ التجاوز قرضا حسنا بدون فوائد كما يجوز ايضا اعتبار ذلك عملية تمويلية قابلة للتكييف

الشرعي من خلال تقديم البديل الاسلامي بصيغة تمويل المشاركة لجزء أو لكل رأس المال العامل لعميل المصرف الذي يعاني من مشكلة السيولة» (٤٩) .

٣: عمليات تحويل الاموال : «من الخدمات المصرفية التي تقدمها المصارف الاسلامية هي تحويل المبالغ داخل الدولة التي تعمل فيها او الى خارجها على اساس اعمال « الوكالة بالاداء»وهي جائزة شرعا ، وتتعاطى عليها اجرا ويتم بطرق عدة منها :

ا: بيع الاوراق النقدية الاجنبية وصكوك المسافرين وشرائها لاغراض السياحة والسفر والعلاج والدراسة وغيرها .

ب: تغطية قيام معاملات التجارة الخارجية «عن طريق الحسابات المفتوحة لدى المصرف الاسلامي»(٥٠) .

٤: تأجير الصناديق الحديدية « الخزائن» : «من الخدمات البنكية التي تقدمها المصارف الاسلامية لخدمة عملائها وجذب اعداد خزائن حديدية وتأجيرها لهم ليحتفظوا فيها بوثائقهم الهامة مثل عقود ملكية عقارات او منقولات او وصية او مستندات سرية او بعض الاشياء الثمينة كالمجوهرات وسبائك ذهبية»(٥١) .

٥: الاعتمادات السندية :» تُعد الاعتمادات السندية أهم الخدمات المصرفية التي تقدمها المصارف بصيغة عامة اذ تُعد أساس الحركة التجارية « الاستيراد والتصدير « في انحاء العالم كافة ويُعرف الأعتماد السندي بأنه طلب « يتقدم به المتعامل من اجل سداد ثمن مشتريات بضائع من الخارج يقوم البنك بموجبه عن طريق المراسلين بسداد القيمة بالعملة المطلوبة السداد بها» (٥٢) .

٦: أعمال الصرف الاجنبي» تقوم المصارف الاسلامية كغيرها من المصارف ببيع النقود وشرائها وذلك باستبدال العملات الاجنبية بالعملة المحلية وبالعكس وذلك حسب اسعار الصرف السائدة ويطلق على هذه العملية عمليات الصرف الاجنبي وهي من العمليات الجائزة شرعا إذ يتم بيع العملة وشرائها فوراً وتسديدها للمراسل في حالة الاعتمادات المستندية أو تسليمها للمتعامل في حالة البيع النقدي فتحصل المصارف مقابل ذلك على أجر مقابل تحويل العملات» (٥٣).

٧: أعمال أمناء الاستثمار:« اتسع نشاط المصارف الإسلامية في السنوات الاخيرة وزادت نوعية الخدمات التي تقدمها للمتعاملين ، فأصبحت تقوم بأداء الخدمات المتعلقة بالممتلكات العقارية بيعا وشراءً وتأجيراً لأغراض السكن ، والمحلات التجارية والمكاتب الادارية والسلع المنقولة والقيام بتصفية تركات عملائها وتنفيذ الوصايا الخاصة لهم ، والقيام بسداد مدفوعاتهم وتحصيل إيراداتهم، ويقوم البنك الإسلامي بتأدية اعمال الاستثمار على اساس الوكالة بالأجر وهي جائزة شرعا طالما كانت خالية من الربا بالمنافع لكل من البنك والعميل على حد سواء» (٥٤) .

٨: خطابات الضمان « الكفالة المصرفية « يتضمن معنى الضمان والكفالة لأنه التزام من المصرف للمستفيد، كما يتضمن معنى الوكالة اذ يقوم المصرف نيابة عن عميله بأجراء اتمام ما يشتمل عليه كتاب الضمان من تصرفات وتسهيلها فهي وكالة بالأداء (٥٥)، ويمكن تعريفه ايضا بأنه تعهد بنكي نهائي بدفع مبلغ نقدي معين أو قابل للتعيين عند أول طلب للمستفيد ودون قيد أو شرط أو التفات الى معارضة العميل وذلك من خلال مدة زمنية معينة « مدة صلاحية الخطاب « ويوضع فيه الغرض الذي صدر من اجله» (٥٦) .

٩: بيع الشيكات السياحية وشراؤها :« تقوم المصارف الاسلامية بتقديم هذه الخدمة لعملائها عن طريق شراء الشيكات السياحية الخاصة بالمصارف والمؤسسات المالية الدولية مقابل عمولة متعارف عليها» (٥٧) .

١٠: بطاقات الفيزا :« انتشرت في الآونة الأخيرة استعمال البطاقات الائتمانية « الفيزا» بديلا عصريا عن حمل النقود لما لها من مزايا امنية الى سهولة استعمالها وقبولها دوليا»(٥٨) .

وتسمى كذلك بطاقة الاعتماد ويتخلص نظامها ان مصرفا ما يصدر بطاقات خاصة يطلق عليها بطاقات الاعتماد ويذكر فيها اسم العميل الصادرة لحسابه وعنوانه ورقم حسابه لدى المصرف المصدر يمكن هذا العميل من الحصول على السلعة او الخدمة التي يرغب بها العميل ثم يرسل البائع الفاتورة الى المصرف مصدر البطاقة اذ يقوم المصرف

بتسديد قيمتها مقابل استلامه الفاتورة التي يرسلها بدوره الى عميله مدة واحدة كل شهر او في مدة متفق عليها بين العميل والمصرف» (٥٩).

الخاتمة والنتائج

واخيرا يحاول البحث تسجيل اهم النقاط التي توصل اليها من خلال مراجعة ثلة من المصادر والمراجع وهي :

١ : تُعد تجربة المصارف الاسلامية في البلاد العربية والاسلامية خطوة في الاتجاه الصحيح لغرض التكامل الاقتصادي ووضع الحلول لتنمية السوق والعمل بطرق تتوافق مع احكام الشريعة الاسلامية واشراف البنك المركزي .

٢ : تُعد المصارف الاسلامية وما في حكمها من المؤسسات المالية الاسلامية من صور ونماذج تطبيق قواعد واسس الاقتصاد الاسلامي في مجال الصيرفة والمال وذلك للتأكيد بشمولية الاسلام في جميع المجالات ومنها المصارف الاسلامية .

٣ : ما يمكن استخلاصه في الأخير أن البنوك الإسلامية لها العديد من المميزات و الخصائص التي جعلت منها أسلوبا في القطاع البنكي تعمل العديد من الدول على الاقتداء به كنموذج فريد يضمن جذب عدد كبير من المتعاملين معه خصوصا بعد تطبيقه في بعض الدول التي لقت نجاحا كبيرا من خلاله، و تمكنت من رفع مستوى اقتصادها خصوصا عند تفاديها للأزمات المالية العالمية و الوطنية. و عليه تعتبر البنوك الإسلامية أكثر كفاءة و استقرارا و أكثر ارتباطا بالتنمية الاقتصادية التي لا تخلو من إضفاء الطابع الاجتماعي عليها و إنما تضمنه و تعززه من خلال المساهمة في التنمية الاجتماعية و هذا ما أدى إلى تحول العديد من البنوك التقليدية إلى البنوك الإسلامية في الآونة الأخيرة.

٤ : تقوم المصارف الاسلامية بأعمال تقديم الخدمات المصرفية كافة واعمال الاستثمار والتمويل وما في حكمها طبقا لأحكام الشريعة الاسلامية السمحاء .

٥ : تتمثل المقاصد الرئيسة للمصارف الاسلامية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال انشطتها المتعددة .

٦ : تجمع المصارف الاسلامية عند القيام بوظائفها وانشطتها المتعددة بين الاصالة والمعاصرة ويقصد بالمعاصرة اداء كافة الانشطة باستعمال الاساليب والنماذج والاشكال الحديثة والمقدمة في اطار الشريعة الاسلامية .

٧: يُشترط بموظفي المصارف الاسلامية مجموعة من الشروط والضوابط من اهمها القيم الايمانية والاخلاقية والسلوكيات الحسنة .

٨: هناك عدة صيغ وأساليب تمويلية خاصة بالمصارف الإسلامية اهمها « المضاربة ، المشاركة ، المرابحة ، السلم ، الاستصناع ، الجعالة ، المزارعة ، الاجارة ، وغيرها .

الهوامش:

(١) [سورة الأنبياء ، الآية ٧٩]

(٢) [النهاية ١ / ٤١٩]

(٣) [سورة الأنبياء ، الآية ٧٨

(٤) [سورة هود ، الآية

(٥) « ميزان الأصول ص ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، وإحكام الفصول ص ٥٢ (دردير) ، والتوقيف ص ٢٩١ ، والكفاية ١ / ٤ ، والتعريفات ص ٨٢ ، ولب الأصول ص ٦ ، ١٢ ، وغاية الأصول ص ٦ ، والقاموس القويم للقرآن الكريم ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، والموجز في أصول الفقه ص ١٨ ، ٢٣ ، والواضح في أصول الفقه ص ٢١ » .

(٦) ADAM BARONE (٢٠٢٠-٨-١٠), «Bank», www.investopedia.com, Retrieved ٩-٢-٢٠٢١. Edited

(٧) أ ب Tushar Seth, «Important Types Of Banks – Discussed!», www. economicsdiscussion.net, Retrieved ٩-٢-٢٠٢١. Edited

(٨) عبد الحميد زايد و عبد الوهاب شطيبة، آليات توظيف الأموال في البنوك الإسلامية، (مذكرة لنيل ٦ شهادة الليسانس في العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتسيير و التجارة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية ٢٠١٣/٢٠١٢)، ص ٠٣ .

(٩) الدكتور سليمان ناصر و عبد الحميد بوشرمة، متطلبات تطوير الصيرفة الاسلامية في الجزائر ، ٧ مجلة الباحث، العدد ٠٧ ،

،٢٠١٠/٢٠٠٩ ص٣٠٥ .
(١٠) سيف هشام صباح ، الصيرفة الإسلامية مفهومها و عملياتها (دراسة تحليلية على المصرف العراقي ٨ الإسلامي بالاعتماد على عدد من المؤشرات المالية)، بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير، ص ٠٧.
(١١) الدكتور سليمان ناصر و عبد الحميد بوشرمة، المرجع السابق، ٣٠٦.
(١٢) . الدكتور مدحت كاظم القريشي، المصارف الإسلامية في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية، ١٠ ص ٠٣ نقلا عن الدكتور محمود حسن صوان، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر و التوزيع، عمان، ٢٠٠١، ص ٩٠.
(١٣) الدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، ١١ البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ٢٠٠٤، ص٨٥.
(١٤) ج ٦ ص ٢٢٤٣ (فقه) .
(١٥) ج ٢ ص ٤٧٩ .
(١٦) ج ٤ ص ٢٨٩ .
(١٧) الذكرى : ١ .
(١٨) مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، تقييم ظاهرة تحول البنوك التقليدية للمصرفية الإسلامية، (مذكرة ١ لنيل شهادة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي، قسم الاقتصاد الإسلامي، الجامعة الأمريكية المفتوحة، قاهرة، مصر، ٢٠٠٦)، ص٣٠
(١٩) الأستاذ الدكتور نصر سلمان، البنوك الإسلامية (تعريفها، نشأتها، مواصفاتها، و صيغها التمويلية، ٣ مداخلة في ملتقى دولي أزمة النظام المالي والمصرفي الدولي وبديل البنوك الإسلامية، ص ٠٢ .
(٢٠) أمال لعمش ، دور الهندسة المالية في تطوير الصناعة المصرفية الإسلامية، (مذكرة لنيل شهادة ٤ الماجستير، كلية العلوم الاقتصادية و التجارية و علوم التسيير، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠١٢/٢٠١١)، ص ٠٤.
(٢١) الأستاذ الدكتور نصر سلمان، المرجع السابق، ص ٠٢ و ٠٣.
(٢٢) وسائل الشيعة : ج ١٢ ، ب ١٢ من أحكام العقود ح ٣ .
(٢٣) بحوث في الفقه المعاصر : حسن الجواهري ،١٦٢/٢.
(٢٤) المراد من شرط النتيجة هنا الذي يحكم بصحته هو تحصيل الغاية التي لا يشترط في ايجادها سبب خاص – كالنكاح والطلاق الذي اشترط الشارع فيهما صيغة خاصة – مثل الوصية والوكالة ، كما إذا زوجت المرأة نفسها للزوج بشرط أن تكون وكيلة ومأذونة في طلاق نفسها مطلقاً أو في موارد خاصة كحبس الزوج مدّة معينة ، فالمشروط هنا هو نفس الوكالة ، وكذا إذا اشترطت أن تكون وصية الزوج بالنسبة لثلث ماله أو على أطفاله وكذا إذا اشترط شخص في هبته سقوط الخيار في النكاح ، فهذه الشروط التي هي « شروط نتيجة » هي شروط صحيحة ووردت فيها نصوص شرعية :
١ – رواية الحلبي في الباب ٦ من الخيار حديث ٤ ، ج ١٢ من الوسائل : ص ٣٥٣ . ورواية موسى بن بكر الباب ٣٠ من أبواب احكام الإجارة : ج ١٣ ، ص ٢٧٧ من الوسائل ، ح ٥ .
٢ – رواية معاوية بن ميسرة باب ٨ من الخيار حديث ٣ ، ج ١٢ من الوسائل : ص ٣٥٥ ، ورواية يعقوب بن شعيب باب ٢٩ من أحكام الإجارة حديث ١٥ ، ج ١٣ ، ص ٢٧٥ .
٣ – صحيحة سليمان بن خالد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « سألته عن رجل كان له أب مملوك وكانت لأبيه امرأة مكاتبة قد أدت بعض ما عليها فقال لها ابن العبد : هل لك أن أُعينك في مكاتبتك حتى تؤدّي ما عليك بشرط أن لا يكون لك الخيار على أبي إذا أنت ملكت نفسك ؟ قالت : نعم ، فأعطاها في مكاتبتها على أن لا يكون لها الخيار عليه بعد ذلك ، قال : لا يكون لها الخيار ، المسلمون عند شروطهم » . وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١١ من المكاتبة ، ح ١ .
ولكنّ هذه الأدلّة قد يقال : إنّها مختصّة بمثله الأمثلة التي جاء الدليل الخاص على عدم احتياجها إلى سبب خاص ، وحينئذ تبقى عندنا غايات نشك في اعتبار سبب خاص لها شرعاً ، فهل تصح إذا اشترطت على نحو شرط النتيجة ؟
الجواب : قد يستدل لصحة شرط النتيجة بالمعتبرة « المسلمون عند شروطهم » لأنّها تشمل الشرط إذا كان فعلا أو كان الفعل مترتباً على الشرط ، كما إذا اشتريت بيتاً بشرط أن تكون الثلاجة المعينة هبة لي ، فالمسلمون عند شروطهم يقول : ادفع الثلاجة إلى فلان ، وهو معنى صحة شرط النتيجة (*) ، وعلى هذا فالمسلمون عند شروطهم يشمل المشروط الذي يكون حصوله وإنشاؤه بغير الشرط صحيحاً ، وبالشرط لازماً . كما قد يستدل على صحة شرط النتيجة بـ « أوفوا بالعقود » لأنّ البيع الذي شرط فيه ملكية الثلاجة المعينة معناه الالتزام بأصل المعاملة والالتزام بالأمر الوضعي ، وبما أنّ الشرط قد دخل تحت عنوان العقد فأوفوا بالعقود يقول : في بالعقد والشرط ، فيكون الشرط صحيحاً .
(*) قد يقال : إنّ هذا الاستدلال غير صحيح ، لأنّ حديث المسلمون عند شروطهم مقيّد بجملة « إلاّ شرطاً خالف كتاب الله ، أو إلاّ شرطاً أحل حراماً أو حرّم حلالا » وعلى هذا فالشرط الذي هو عبارة عن تحصيل الغاية كالهبة والملكية من دون إنشاء أو أن الغاية إذا كانت عبارة عن الملكية بدون عوض ولا مجاناً وإنما بالشرط فهل يكون هذا مخالفاً للكتاب والسنة أم لا ؟ وعلى هذا فلا يمكن التمسّك بـ « المسلمون عند شروطهم » ، لأنّه من قبيل التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية لعنوان المخصّص .

وقد أجاب الشيخ الأنصاري (قدس سره) عن هذا الاشكال وخلاصته : امكان اخراج المشكوك عن عنوان المخصّص بواسطة الأصل العملي ، وتقريب ذلك : أنّ الهبة والملكية بدون انشاء – مثلا – كان غير مخالف للكتاب والسنة ولو قبل الكتاب والسنة ، والآن لا نعلم أنّه مخالف للكتاب والسنة أم لا ، فنستصحب عدم المخالفة ، فالشرط في ضمن العقد « وهو أن يكون هذا ملكي بدون انشاء في عقد ما مثلا » وجداني ، وكونه غير مخالف بالأصل ، فالموضوع محرز .
وقد أشكل جماعة على الشيخ الأنصاري (قدس سره) : بأن الاستصحاب غير صحيح ؛ وذلك لأنّ الحالة السابقة هي سالبة بانتفاء الموضوع ، بمعنى أن الشرط حينما كان غير مخالف للكتاب والسنة لم يكن الشرط موجوداً ، ولكن موضوع وجوب الوفاء هو سالبة بانتفاء المحمول (السالبة المحصلة) بمعنى وجود الشرط وعدم مخالفته للكتاب والسنة ، وهذه السالبة المحصلة ليست لها حالة سابقة ، وحينئذ إذا أردنا استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع لاثبات السالبة بانتفاء المحمول يكون أصلا مثبتاً .
وقد ردّ الشيخ النائيني (قدس سره) هذا الإشكال بما لا يسع المقام لذكره في مثل هذه الأبحاث ، فنكتفي بهذا .
(٢٥) بحوث في الفقه المعاصر ، حسن الجواهري ١٦٥/٢.
(٢٦) البنك اللا ربوي في الإسلام : ص ٢٠٦ .
(٢٧) ويجب على البنك أن يوجد البيع بعد ذلك باعتباره عملا مستقلا لا علاقة له بعقد الشركة .(ظ): بحوث في الفقه المعاصر :حسن جواهري ٩٦/٢.
(٢٨) بحوث في الفقه المعاصر :حسن جواهري ٩٦/٢.
(٢٩) البنزك الاسلامية الاطار المفاهيمي والتحديات
(٣٠) الهدف من هاتين الصورتين للإجارة المنتهية بالتمليك هو ضمان حقوق المؤجر التي يريدها من وراء البيع لهذه السلعة لمصلحة المستأجر بحيث لا يتلكأ المشتري من عدم السداد بعد عقد صفقة البيع ، أو يحجر على السلعة إذا لم يحصل المؤجر على كل ماله من الثمن ، فإذا حصل المؤجر على الثمن كاملا وتحقّق قصده فهو لا يمانع أن تكون السلعة (البيت) للمستأجر بثمن أو بلا ثمن .
(ظ): بحوث في الفقه المعاصر : حسن الجواهري ٩١/٢.
(٣١) البنوك الاسلامية : الاطار المفاهيمي والتحديات
(٣٢) والأول : لغة أهل الحجاز ، والثاني لغة أهل العراق . راجع نيل الأوطار ، ج ٥ ، ص ٢٣٩ .
(٣٣) جواهر الكلام ، للمحقق النجفي ، ج ٢٤ ، ص ٢٦٧ – ٢٦٩ .
(٣٤) جواهر الكلام ، للمحقق النجفي ، ج ٢٤ ، ص ٢٦٧ – ٢٦٩ .
(٣٥) شرائع الاسلام للمحقق الحلي ، ج ٢ ، ص ٧٥ .
(٣٦) ما مَنْ يقول بان البيع هو انشاء التمليك بعوض وهو فعل البائع ، البائع فلا ينسجم معه التعريف .
(٣٧) ظ): بحوث في الفقه المعاصر : حسن الجواهري ٩١/٢.
(٣٨) موسوعة الفقه الاسلامي طبقا لمذهب اهل البيت ع ،١٧٠.
(٣٩) الأحكام العامة للبنوك الإسلامية د. اسية هتشان –جامعة عنابة. د.حرزالله كريم –المركز الجامعي تيبازة ، مجلة دائرة البحوث والدراسات القانونية والسياسية – مخبر المؤسسات الدستورية والنظم السياسية (العدد السادس – جانفي ٢٠١٩)
(٤٠) لأستاذ الدكتور نصر سلمان، البنوك الإسلامية (تعريفها، نشأتها، مواصفاتها، و صيغها التمويلية، ٣ مداخلة في ملتقى دولي أزمة النظام المالي والمصرفي الدولي وبديل البنوك الإسلامية، ص ٠٢ .
سيف هشام صباح ، الصيرفة الإسلامية مفهومها و عملياتها (دراسة تحليلية على المصرف العراقي الإسلامي بالاعتماد على عدد من المؤشرات المالية)، بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير، ص ٠٧. (١)
(٤١) الدكتور سليمان ناصر و عبد الحميد بوشرمة، متطلبات تطوير الصيرفة الاسلامية في الجزائر ، ٧ مجلة الباحث، العدد ٠٧ ، ٢٠٠٩/٢٠١٠ ص٣٠٥ .، ينظر: الأحكام العامة للبنوك الإسلامية د. اسية هتشان –جامعة عنابة. د.حرزالله كريم –المركز الجامعي تيبازة
(٤٢) الوديعة النقدية المصرفية ، عبارة عن نقود يقوم شخص ما (طبيعي أو معنوي) بإيداعها لدى البنوك على أن يلتزم هذا الأخير بردّها إليه لدى الطلب أو وفقا للشروط المتفق عليها. ينظر : dz/moodle.https://cte.univ-setif٢
(٤٣) عبد الستار ابو غدة : المصرفية الاسلامية خصائصها الياتها وتطويرها ، المؤتمر الاول للمصارف والمؤسسات المالية ، سوريا ، دمشق ، ٢٠٠٦، ص١٢.
(٤٤) جمال خريس ، ايمن ابو حضير ، النقود والبنوك ، ط١ ، دار الميسرة للتوزيع والنشر والطباعة ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٢ ، ص ٨٩ .
(٤٥) عبد الستار ابو غدة : المصرفية الاسلامية خصائصها آلياتها وتطويرها ، المؤتمر الاول للمصارف والمؤسسات المالية ، سوريا ، دمشق ، ٢٠٠٦، ص١٩.
(٤٦) عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي : المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق ، ط١ ، دار اسامة للنشر ، عمان الاردن ، ١٩٩٨ ى، ص ٣٢١.

(٤٧) م.ن ٣٢١.
(٤٨) محمد حسن صوان : اساسيات العمل المصرفي الاسلامي ، ط١ دار وائل للطباعة والنشر ، عمان ، الاردن ٢٠٠١ ،ص١٩١ .
(٤٩) عبد الستار ابو غدة : المصرفية الاسلامية خصائصها آلياتها وتطويرها ، المؤتمر الاول للمصارف والمؤسسات المالية ، سوريا ، دمشق ، ٢٠٠٦، ص ٢٠.
(٥٠) محمد سعدي فرهود : الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الاسلامية ،ط١ ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ،عمان ، ٢٠٠٤ ، ص ٤٨٩ .
(٥١) عبد الحميد محمود البعلي : اساسيات العمل المصرفي الاسلامي الواقع والافاق ، ط١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٨٩.
(٥٢) احمد ابو عبيدة : المصارف الاسلامية ودورها في تعزيز القطاع المصرفي ورقة بحثية ، دمشق ، ٢٠٠٥ ، ص١٩ .. (
(٥٣) محمد سعدي فرهود : الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الاسلامية ،ط١ ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ،عمان ، ٢٠٠٤ ، ص٤٩١ (
(٥٤) محمد حسن صوان : اساسيات العمل المصرفي الاسلامي ، ط١ دار وائل للطباعة والنشر ، عمان ، الاردن ٢٠٠١ ،ص٢٠٩
(٥٥) عوف محمد الكفراوي : النقود والمصارف في النظام الاسلامي ،دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧، ص ١١٠ . (
(٥٦) عبد الحميد محمود البعلي : المدخل لفقه البنوك الاسلامية ، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الاسلامي ، ١٩٨٣ ، ص١٤٩.
(٥٧) جعفر الجزار : العمليات البنكية ، ط١ دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٥٨.
(٥٨) نجيب طاهر المخلافي : استخدام نظام في قياس تكاليف الشطة المصارف الاسلامية .. رسالة ماستر ، الادارة والاقتصاد، ج الموصل ، ٢٠٠٢، ص٧٩.
(٥٩) الياس ناصيف : بطاقات الاعتماد ، مجلة اتحاد المصارف العربية ،١٥ ، العدد ١٧٣ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥ ، ص ٦٢ . (

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
١ : النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات مجد الدين المبارك بن محمّد بن محمّد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ – ٦٠٦) . تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي . الطبعة الرابعة ، ٥ مجلّدات ، قم ، إسماعيليان ، ١٣٦٣ هـ – ش [بالأوفست عن طبعة بيروت] .
٢ : ميزان الأصول في نتائج العقول: السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، المحقق: محمد زكي عبد البر، الناشر: مطابع الدوحة، سنة النشر: ١٤٠٤ – ١٩٨٤
٣ : إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، المحقق : عبد المجيد تركي ،الناشر : دار الغرب الاسلام الطبعة : الثانية ١٩٩٥م.
٤ : التوقيف على مهمات التعاريف : زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ) الناشر: عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت–القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ–١٩٩٠م.
٥ : الكفاية في شرح الهداية : جلال الدين شمس الدين الكرلاني الخوارزمي الحنفي ، تحقيق: محمد أحمد الحقاني الأفغاني ، مدينة النشر: بيروت / طهران – بيروت.
٦ : التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م
٧:غاية الوصول الى لب الاصول : ابو يحي السنبكي ، دار الكتب العربية الكبرى.
٨: القاموس القويم للقرآن الكريم في ميزان النقد المعجمي: مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة (JFLC) المجلد ٣٥، العدد ١، ٢٠١٧.
٩ : الموجز في اصول الفقه : جعفر السبحاني ،ط١، دار جواد الأئمة .
١٠ : الواضح في أصول الفقه: أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (ت ٥١٣ هـ)المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م
ADAM BARONE (2020-8-10), «Bank», www.investopedia.com, Retrieved :2021-2-9. Edited. 11
أب Tushar Seth, «7 Important Types Of Banks – Discussed!», www.economic-sdiscussion.net, Retrieved 2021-2-9. Edited. ١٢:
١٣ : آليات توظيف الأموال في البنوك الإسلامية عبد الحميد زايد و عبد الوهاب شطيبة، ، (مذكرة لنيل ٦ شهادة الليسانس في العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتسيير و التجارة، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية ٢٠١٣/٢٠١٢).
١٤ : الدكتور سليمان ناصر و عبد الحميد بوشرمة، متطلبات تطوير الصيرفة الاسلامية في الجزائر ، ٧ مجلة الباحث، العدد ٠٧ ، ٢٠١٠/٢٠٠٩.
١٥ : الصيرفة الإسلامية مفهومها و عملياتها (دراسة تحليلية على المصرف العراقي ٨ الإسلامي بالاعتماد على عدد من المؤشرات المالية

سيف هشام صباح ،)، بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير،
١٦: الدكتور مدحت كاظم القريشي المصارف الإسلامية في مواجهة تحديات الأزمة المالية العالمية نقلا عن الدكتور محمود حسن صوان، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر و التوزيع، عمان، ،٢٠٠١ .
١٧: الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية الدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ،٢٠٠٤ .
١٨: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: الشهيد الأول، تحقيق : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث الطبعة : الأولى، سنة الطبع : محرم ١٤١٩، المطبعة : ستاره – قم، الناشر : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث – قم
١٩: تقييم ظاهرة تحول البنوك التقليدية للمصرفية الإسلامية،مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، (مذكرة ١ لنيل شهادة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي، قسم الاقتصاد الإسلامي، الجامعة الأمريكية المفتوحة، قاهرة، مصر، ٢٠٠٦).
٢٠: البنوك الإسلامية (تعريفها، نشأتها، مواصفاتها، و صيغها التمويلية، الأستاذ الدكتور نصر سلمان، ٣ مداخلة في ملتقى دولي أزمة النظام المالي والمصرفي الدولي وبديل البنوك الإسلامية.
٢١: دور الهندسة المالية في تطوير الصناعة المصرفية الإسلامية أمال لعمش ، ، (مذكرة لنيل شهادة ٤ الماجستير، كلية العلوم الاقتصادية و التجارية و علوم التسيير، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠١٢/٢٠١١).
٢٢: وسائل الشيعة : للحر العاملي ، ط . المكتبة الإسلامية ، إيران ، طهران ، عام ١٣٩٨ هجـ .
٢٣: بحوث في الفقه المعاصر : الشيخ حسن الجواهري ،الطبعة : الأولى ، الناشر : دار الذخائر ، بيروت – لبنان. ٢٤: البنك اللاربوي في الإسلام : طبع في مكتبة جامع النقي بالكويت بدون تاريخ .
٢٥: البنوك الاسلامية الاطار المفاهيمي والتحديات : د. ابراهيم الكراسنة ، معهد السياسات الاقتصادية ، صندوق النقد العربي، ابو ظبي ، الامارات العربية المتحدة ،، سلسلة « ٢٤ –٢٠١٣»
٢٦: نيل الأوطار – محمد بن علي الشوكاني – توفي ١٢٥٥ – دار الجيل . بيروت
جواهر الكلام : للشيخ محمد حسن النجفي ، ط . دار الكتب الإسلامية ، إيران ، طهران ، عام ١٣٩٨ هجـ .
٢٧: شرائع الاسلام : المحقق الحلي : تحقيق : مع تعليقات : السيد صادق الشيرازي الطبعة : الثانية ، سنة الطبع : ١٤٠٩ المطبعة : أمير – قم الناشر : انتشارات استقلال – طهران
٢٨: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) ،المؤلف : مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي ، الوفاة : معاصر ،تحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي ،الطبعة : الأولى ،سنة الطبع : ١٤٢٣ – ٢٠٠٢ م، الناشر : مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي
٢٩: الأحكام العامة للبنوك الإسلامية د. اسية هتشان –جامعة عنابة. د.حرزالله كريم –المركز الجامعي تيبازة ، مجلة دائرة البحوث والدراسات القانونية والسياسية – مخبر المؤسسات الدستورية والنظم السياسية (العدد السادس – جانفي ٢٠١٩)
٣٠: متطلبات تطوير الصيرفة الاسلامية في الجزائر ،الدكتور سليمان ناصر و عبد الحميد بوشرمةمجلة الباحث، العدد ٠٧ ، ،٢٠٠٩/٢٠١٠ .
٣١: الأحكام العامة للبنوك الإسلامية د. اسية هتشان –جامعة عنابة. د.حرزالله كريم –المركز الجامعي تيبازة.
٣٢: المصرفية الاسلامية خصائصها اليائها وتطويرها عبد الستار ابو غدة : ، المؤتمر الاول للمصارف والمؤسسات المالية ، سوريا ، دمشق ، ،٢٠٠٦
٣٣: النقود والبنوك جمال خريس ، ايمن ابو خضير ، ، ط١ ، دار الميسرة للتوزيع والنشر والطباعة ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٢ .
٣٤: المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي : ، ط١ ، دار اسامة للنشر ، عمان الاردن ، ١٩٩٨ .
٣٥: اساسيات العمل المصرفي الاسلامي محمد حسن صوان : ، ط١ دار وائل للطباعة والنشر ، عمان ، الاردن ٢٠٠١ .
٣٦: الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الاسلامية محمد سعدي فرهود : ،ط١ ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ،عمان ، ٢٠٠٤ ، ٤٨٩ .
٣٧: اساسيات العمل المصرفي الاسلامي الواقع والافاق عبد الحميد محمود البعلي : ، ط١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
٣٨: المصارف الاسلامية ودورها في تعزيز القطاع المصرفي احمد ابو عبيدة : ورقة بحثية ، دمشق ، ٢٠٠٥ .
٣٩: الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الاسلامية محمد سعدي فرهود : ،ط١ ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ،عمان ، ٢٠٠٤ .
٤٠: النقود والمصارف في النظام الاسلامي عوف محمد الكفراوي : ،دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧.
٤١: المدخل لفقه البنوك الاسلامية عبد الحميد محمود البعلي : ، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الاسلامي ، ١٩٨٣ .
٤٢: العمليات البنكية :جعفر الجزار : ، ط١ دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٥ .
٤٣: استخدام نظام في قياس تكاليف انشطة المصارف الاسلامية نجيب طاهر المخلافي :.. رسالة ماستر ، الادارة والاقتصاد، ج الموصل ،٢٠٠٢.
٤٤: بطاقات الاعتماد : الياس ناصيف : ، مجلة اتحاد المصارف العربية ،١٥ ، العدد ١٧٣ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٥ .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



المهارات الإدارية والفنية للمدير الناجح

أ.م.د بشائر مولود توفيق
جامعة بغداد / مركز البحوث التربوية والنفسية

المستخلص:
تُعدّ المهارات الإدارية والفنية من العوامل الرئيسية التي تحدد نجاح المدير في إدارة المؤسسات والمنظمات. يعتبر الدور الإداري أحد الأدوار الحيوية في أي دائرة ، حيث يقع على عاتق المدير مسؤولية توجيه وتنظيم العمل وتحقيق الأهداف المرسومة. وبالتالي، يتطلب نجاح المدير مزيجاً من المهارات الإدارية والفنية التي تمكنه من التعامل مع التحديات المختلفة التي قد تواجهه.
ولهذا ارتأت الباحثة التعرف على المهارات الإدارية والفنية للمدير الناجح .
حدود البحث اقتصرت على المعلومات التي يمكن أن تحقق أهداف البحث
أما الفصل الثاني فقد اتبعت الباحثة منهج وصفي تحليلي للتعرف على المهارات الادارية والفنية للمدير الناجح ، الفصل الثالث تضمن هذا الفصل عدد من التوصيات والمقترحات ومنها
• إقامه دورات تدريبة للارتقاء بمستوى مهارات المديرين في مختلف المستويات الإدارية وكذلك تزويدهم بالمعارف الإدارية المعاصرة وخصوصا تجارب الدول والمنظمات الرائدة في هذا المجال.
• إعطاء المهارات الإدارية والفنية أهمية اكبر لأنها الأساس لبناء رؤية مستقبلية لتبني الأساليب الإدارية الحديثة لا يمكن أن يتم إلا إذا وصل المديرون إلى مستوى معقول من الوعي والإدراك الإداري والذي لا يأتي إلا من خلال التعليم والتدريب والاطلاع على إنجازات الآخرين.

الكلمات الافتتاحية: المهارات الإدارية ، المهارات الفنية ، المدير.

Abstract:

Administrative and technical skills are considered the main factors that determine a manager›s success in managing institutions and organizations. The administrative role is considered one of the vital roles in any department, as the manager has the responsibility of directing and organizing the work and achieving the set goals. Therefore, a manager›s success requires a combination of managerial and technical skills that enable him to deal with the various challenges he may face. Therefore, the researcher wanted to identify the administrative and technical skills of the successful manager the limits of the research were limited to information that could achieve the research objectives As for the second chapter, the researcher followed a descriptive analytical approach to identify the administrative and technical skills of the successful manager. The third chapter included a number of recommendations and proposals, including • Holding training courses to improve the level of skills of managers at various administrative levels, as well as providing them with contemporary administrative knowledge, especially the experiences of leading countries and• Giving administrative and technical skills greater importance because they are the

basis for building a future vision for adopting modern administrative methods. This cannot be done unless managers reach a reasonable level of organizations in this field. administrative awareness and awareness, which only comes through education, training, and viewing the achievements of others.

Keywords: administrative skills, technical skills, manager.

الفصل الأول: مشكلة البحث وأهميته

أولاً: مشكلة البحث:

يقوم المديرون في مختلف المستويات الإدارية بدور قد يكون فاعل ومؤثر ويحقق الأهداف والغايات للمؤسسة لانهم يمتلكون مهارات تجعلهم ينجحون في اداراتهم ولكن ولكن نجد أن هناك مديرين يجدون صعوبة في إدارة الأعمال المناطه بهم وقد يفشلون في أدارتهم يعود ذلك إلى عدم امتلاكهم للمهارات الإدارية،والفنية التي يجب أن يمتلكها المدير الناجح ولهذا أصبح من الضروري البحث عن أهم المهارات الإدارية والفنية التي يجب ان يمتلكها كل مدير للوصول إلى إدارة ناجحة وعمل مثمر وتعلم أساليب فعالة تساعدهم على النجاح والوصول إلى أهداف المخططة لهم .

أذن تحدد مشكلة البحث

- ما تعني المهارات الإدارية وأنواعها
- ما هي المهارات الإدارية للمدير الناجح
- ما هي المهارات والفنية والشخصية للمدير الناجح
- ما هو الفرق بين المدير الناجح والفاشل

ثانياً: أهمية البحث

تُعدّ المهارات الإدارية والفنية من العوامل الرئيسية التي تحدد نجاح المدير في إدارة المؤسسات والمنظمات. يُعدّ الدور الإداري أحد الأدوار الحيوية في أي دائرة ، حيث يقع على عاتق المدير مسؤولية توجيه وتنظيم العمل وتحقيق الأهداف المرسومة، وبالتالي، يتطلب نجاح المدير مزيجاً من المهارات الإدارية والفنية التي تمكنه من التعامل مع التحديات المختلفة التي قد تواجهه.

وتعرف على أنها مجموعة من المهارات التي يحتاجها جميع المدراء، أو أي شخص في منصب قيادي، وهي تنجزأ إلى مجموعتين: المهارات الصعبة (المعرفة الفنية والتدريب)، والمهارات الشخصية تتمثل المهارات الصعبة بالقدرات التقنية، والقابلية للتعلم؛ عبر ارتياد المدارس أو الجامعات، والتدريب وتكوين الخبرات الوظيفية، وهي تختلف باختلاف مجال العمل؛ فمهندسوا البرمجيات مثلاً تتمثل مهاراتهم الصعبة بإتقان لغات البرمجة وغيرها. في حين تكون المهارات الشخصية قابلة للتطبيق في جميع المجالات والوظائف، وباختلاف المناصب، وتكون في الغالب أكثر أهمية لعملية الإدارة من الكفاءات والمهارات التقنية، ويتم تطوير هذا النوع من المهارات بمرور الوقت وتراكم الخبرات. وتمثل المهارات الصعبة المفتاح من أجل إكمال مهام وواجبات محددة؛ في حين تكون المهارات الشخصية ضرورية ولازمة في المهام التي تتطلب توجيه الآخرين، واتخاذ القرارات المستنيرة. مكن تعريف المهارات الإدارية على أنها سمات أو قدرات معينة يجب أن يمتلكها مسؤول تنفيذي من أجل الوفاء بمهام محددة في المنظمة ، وهي تشمل القدرة على أداء الواجبات التنفيذية في المنظمة مع تجنب حالات الأزمات وحل المشكلات فور حدوثها ، ويمكن تطوير المهارات الإدارية من خلال التعلم والخبرة العملية كمدير ، وتساعد المهارات المدير على التواصل مع زملائه في العمل ومعرفة كيفية التعامل بشكل جيد مع مرؤوسيهم مما يتيح سهولة تدفق الأنشطة في المؤسسة(العتيبي ،٢٠٠٢ : ٧٨).

ويعتمد أداء أي عملٍ على استخدام مجموعات متعددة من المهارات المختلفة؛ ولهذا تتطلّب العديد من الوظائف أن يكون أصحابها على علاقةٍ وثيقةٍ بالأدوات الماديّة والرقميّة التي تساعدهم على إدارة عملياتها وعلى هذا الأساس تتباين المهارات المطلوبة لكل عملٍ طبقًا للمؤسسة وأهدافها .

وتعدّ المهارات الإداريّة الجيّدة سببًا أساسيًا لنجاح أي مؤسسة وتحقيق أهدافها وغاياتها والمدير الذي يمتلك هذه المهارات قادر على أنجاح أدارته ودعم رؤيتها لتنفيذ أهدافها أن المهارات الإداريّة تساعد المديرين على:

١. التواصل مع زملائهم في العمل.

إتقان التّعامل بشكلٍ جيدٍ مع مرؤوسيهم؛ ممّا يسمح بسهولة سير العمل في المؤسسة.

٢. الإدارة على نحو مثاليّ؛ لأنّها تشمل التّخطيط، وصنع القرار، وحلّ المشاكل، والاتّصالات، والتّفويض، وإدارة الوقت.

٣. دعم القدرات والمهارات القياديّة؛ فالمديرون الجيّدون عادة ما يكونون قادة جيّدون أيضًا.

٤. تحسين أداء جميع أجزاء المؤسسة لسير العملية الإدارية على نحوٍ متماسك.

ومن دون هذا التكامل الذي تُحدثه المهارات الإداريّة الجيّدة، تزداد احتماليّة حدوث المشاكل التي قد تؤدي لفشل الإدارة وتؤكد المهارات الإداريّة من خلال تنوّعها أهميةً حاسمة لمختلف المناصب وعلى مختلف مستويات من قياداتها العليا إلى المشرفين ومن ثمّ إلى المديرين.

ثالثاً : هدف البحث : يهدف البحث الحالي التعرف على أهم المهارات الا دارية والفنية التي يجب ان يمتلكها المدير الناجح والفرق بينه وبين المدير الفاشل

رابعاً : حدود البحث : يتحدد البحث الحالي على المعلومات التي يمكن ان تحقق أهداف الفصـــــل الثاني

الفصل الثاني منهجية البحث

أن المنهج الذي اتبعته الباحثة في الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي وقد حاولت الباحثة عند عرض البحث أن يحدد الموضوع بـ

أولاً : مفهوم المهارات الإدارية

ثانياً : أنواع المهارات الإدارية:

ثالثاً : أهم المهارات الإدارية للمدير الناجح

رابعاً : المهارات الفنية والشخصية للمدير الناجح

خامساً : الفرق بين المدير الناجح والفاشل في الإدارة

أولاً :مفهوم المهارات الإدارية

يشير مصطلح « المهارات» إلى توفر قدرات شخصية لدى بعض الأفراد لكي يقوموا ببعض الأعمال والنشاطات بطريقة جيدة. ولذا فإن توفر المهارات يعد متطلبا أساسيا للأداء الفاعل والجيد لمعظم المهن والنشاطات البشرية. فممارسة أي مهنه تستلزم مجموعة من المهارات الأساسية التي ينبغي توفرها لدى ممارسيها لكي يؤدوا متطلبات أعمالهم بطريقة صحيحة ومتميزة .

فالإداري الماهر هو الذي يمتلك القدرات الفكرية والسمات السلوكية التي تمكنه من كيفية التأثير في الآخرين وقيادتهم لأداء الأعمال وتحقيق الأهداف التنظيمية بكفاءة وفاعلية. فالمهارات الإدارية تمثل سلوكيات نتجت وتكونت من خلال التطبيق الصحيح للنظريات والتقنية وكذلك الإرشادات السلوكية التي إذا طبقت التطبيق الصحيح فإنها تطور وتحسن المهارات الإدارية لدى المديرين (القريوتي ، ٢٠٠١ : ٨٩).

من المؤكد أن المهارات الإدارية ليست ثابتة ومحددة بل متعددة ومتنوعة ، فالمهارات الإدارية المطلوبة لمدير إدارة

الشئون المالية قد لا تتطابق مع المهارات المطلوبة لمدير الموارد البشرية كما أنه نتيجة للتجدد الفكري في الأبحاث والدراسات التي تناولت المهارات الإدارية ، وتعدد البرامج المعنية بتعليم المهارات الإدارية ، وكذلك التطور في تقنية المعلومات والتوسع في استخدامات الحاسب الآلي وخدمات الإنترنت ، فإن المهارات الإدارية كذلك متجددة مما يحتم على المديرين تطوير مهاراتهم الإدارية من خلال الاستفادة من المراجع العلمية والتطبيقات المتعددة والمعنية بالمهارات الإدارية وخاصة ذات العلاقة المباشرة بمتطلبات أعمالهم ووظائفهم (حريم ، ٢٠٠٦ : ٥٦)

فمنذ البدايات الأولى لتطور الفكر الإداري ، أعطت النشاطات الإدارية للمديرين أهمية كبيرة حيث إنها تحدد المهارات الأساسية التي يجب أن يمتلكها المديرون لتحقيق الأهداف

فلقد ركزت مراجع المعرفة من كتب ومقالات في مجال مدرسة الإدارة الكلاسيكية على تحديد أسس للمهارات الإدارية المطلوبة من خلال تحديد أسس للنشاطات والأدوار الرئيسية للمديرين كما حدد هنري فايل (**Henry Fayol**) عام ١٩١٦م في كتابه المشهور « الإدارة الصناعية والعامة » خمس مهارات إدارية أساسية للمديرين تتمثل في التخطيط والتنسيق والتنظيم والتوجيه والرقابة أيضاً ، وحدد لوثر جوليك من خلال مصطلحه الشهير (**PODSCORB**) النشاطات الأساسية للمديرين والمتمثلة في التخطيط والتنظيم والتوظيف وإدارة الأفراد والتوجيه والتنسيق وكتابة التقارير وإعداد الميزانية (العامري والغالبي ، ٢٠٠٨ : ٧٦)

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية ركز عدد من المفكرين والباحثين في دراساتهم على نشاطات ومهارات المديرين في العلاقات الإنسانية والسلوك التنظيمي . فلقد حددت تلك الدراسات نشاطات مهارات المديرين الأساسية بأنها القدرة على القيام بالنشاطات المتعلقة بالمحافظة على أعضاء التنظيم وتسهيل التفاعل والاتصال بين جماعات العمل . ولقد استمر هذا النهج في تحديد المهارات الإدارية إلى وقتنا الحاضر حيث تبنته المدرسة الإنسانية في الإدارة مع إضافة مجموعة من المهارات المعنية بتطوير العلاقات الإنسانية داخل التنظيم والمبادرة لتنظيم التداخل والتفاعل بين الأفراد في منظمات العمل ومن هذا المنطلق ركز سيشتربرنارد وهيربرت سايمون على تطوير مهارات المديرين في إدارة المشاركة والاتصالات واتخاذ القرارات .

من جهة أخرى ، أكدت مدرسة النظم الإدارية التي برزت في الساحة الفكرية الإدارية خلال الستينات الميلادية على مجموعة من المهارات التي يجب أن يحظى بها المديرون لتحقيق أهدافها والحصول على احتياجاتها . فالمديرون في المستوى الإداري يجب أن تكون لديهم المهارات في التنظيم والتنسيق. كما ان المديرين في المستوى الفني ينبغي أن يكون لديهم المهارات في الإشراف على النشاطات الفنية والتنفيذية (حريم ٢٠٠٦ : ٥٨)

تمثل المدارس الكلاسيكية والإنسانية والنظم الاتجاهات الرئيسة في مجال الإدارة التي تناولت بالتحديد والتركيز في فترات زمنية متفاوتة أدوار ومهام المديرين ، ويرى العديد من المفكرين بأن هذه المنطلقات تمثل منهجا تطويريا ركز على التنظيم الرسمي والبعد الإنساني والاعتبارات البيئية لنشاط المديرين، ومن ثم فهذه المنطلقات في محتواها توصي بأن يكون لدى المديرين المهارات (**Skills**) الأساسية للتعامل بفاعلية مع هذه المستويات (عقيلي ، ١٩٩٨ : ٧٨) .

وعلى الرغم من أهمية هذه المنطلقات الفكرية الإدارية التي تناولت أدوار المديرين ، ومن ثم –ضمنياً– المهارات التي يجب أن تتوفر لديهم ، إلا أن بعض المفكرين في مجال الإدارة أقاموا جدلية مقنعة تقوم على أهمية الحصول على إثباتات وبراهين تثبت مجرد القبول بالعموميات في نشاط المديرين وأعمالهم ، حيث إن نتائج العديد من الدراسات والأبحاث أظهرت بأن المديرين يؤدون أعمالهم بطرق وأساليب مختلفة وكذلك فإنهم يقومون بأعمال ونشاطات ليست متعددة فقط بل كذلك مختلفة . ولذا فإن معرفة ما يحتاجون إليه من مهارات لأداء أعمالهم يعتمد إلى حد كبير ليس على المسميات الوظيفية والمفاهيم الإدارية مثل (**PODSCORB**)فحسب، بل التعرف على

النشاطات الفعلية التي يقومون بها وكيف يقضون أوقات أعمالهم. ولقد أطلق بعضهم على هذا التوجه في أدبيات الإدارة بالمدرسة التجريبية (Empirical School) والتي تتطلب ثوابت وبراهين لتحديد ما يفعله المديرون وما يحتاجون إليه من مهارات. ويرى هيلز أن هناك خمسة اعتبارات تحدد نشاط المديرين وهي عمل الإدارة ، وتقسيم الوقت بين متطلبات العمل ، والتعامل مع الآخرين ، والأعمال غير الرسمية ، ومتطلبات العمل الإداري. وقد وجد أن ما يفعله المديرون مطابق مع اختلاف طفيف لما يجب أن يفعلوه بناءً على المنهج الإداري التقليدي . فالنشاطات الأساسية لهم تتمثل في القيادة ، والتنسيق ، والرقابة ، وتوزيع الموارد ، والتعامل مع المشاكل ، والتفاوض ، والابدع ، والتخطيط ، وتوجيه المرؤوسين. على الرغم من اهتمام الباحثين في الدراسات التي ناقشت « ماذا يفعل المديرون في القطاع الحكومي»بتحديد الأنشطة الإدارية التي يؤدونها أثناء عملهم ، إلا أنهم لم يجمعوا على نشاطات محددة وذلك للأسباب التالية :

١. أن الأعمال والنشاطات الفعلية للمديرين متعددة ومتنوعة وذلك بناء على عدد من الاعتبارات مثل طبيعة العمل ، وحجم الإدارة ، وفلسفة الإدارة ، وبيئة العمل ، ... إلخ .

٢. التوصيف الوظيفي للمديرين في الدليل التنظيمي للأجهزة الحكومية غالباً ما يكون فضفاضاً وذلك يجعل من السهولة وجود اختلاف جوهري في النشاطات والأسلوب الذي يتبعه المديرون ممن يحملون نفس المسمى الوظيفي .

٣. الحقيقة الثابتة أن طبيعة العمل الحكومي مهما اختلف مسمى العمل الإداري فيه يتطلب دائماً صيانة العمل وتطويره وكذلك الضبط والتعديل وذلك مما يصعب تحديد نشاطات محددة وثابتة للمديرين .

إن مفتاح النجاح الحقيقي للمديرين في المنظمات ليس من خلال تحديد ما يفعلونه أو ما يجب أن يفعلوه فقط بل كذلك ما الذي يستطيعون أن يفعلوه . وبمعنى آخر وأدق ماهي المهارات التي يحتاجون إليها لكي يتحملوا مسئولية أعمالهم ويؤدوا متطلباتها بفاعلية ويتعاملوا بشكل إيجابي مع العديد من التحديات والمشاكل والفرص التي تواجههم يومياً في أعمالهم (الخلو ، ٢٠١٠ : ٤٩)

فعلى سبيل المثال ، يرى كاتز من خلال تساؤله عن المهارات التي يجب توفرها في الإداري الناجح على أن المهم ليس من هو الشخص بل ما باستطاعته القيام به وذلك يعتمد على ثلاث مهارات أساسية :

المهارات الفنية (Technical skills): هي المهارات القائمة على معرفة متخصصة وقدرة على العمل والتحليل للأمور المتعلقة بنشاط العمل ، ولا سيما إذا كان النشاط يتناول الطرق والعمليات المطلوبة في العمل مثل المهارات الأساسية الفنية للمحاسب

المهارات الإنسانية (Humanstic skills) : وهي تلك المهارات الخاصة بالعمل مع الآخرين بوصفه عضواً في التنظيم وعليه بناء الجهد التضامني والمؤسس داخل فريق العمل .

المهارات الفكرية (Intellectual skills): هي المهارات المتعلقة برؤية الادارة ككل وعلاقاتها مع البيئة الخارجية ومن ثم تحديد الأولويات النسبية بين الأهداف والمقاييس المتعددة والمتناقضة

ويرى بيسل في كتابه « المهارات الإدارية للعمل التنفيذي» أن المهارات الأساسية للإداري هي :

المهارات الفنية (Technical Skills): وهذه المهارات لها علاقة ببعض مجالات التخصص مثل الهندسة او المحاسبة.

المهارات الإدارية (Managerial Skills) : وتشمل مهارات تمكن الإداري من القيام بنشاطات مثل وضع الأهداف وتنظيم العمل وكذلك وضع النظام الرقابي .

المهارات التعاملية (Interpersonal Skills): وتشمل مهارات تمكن الإداري من تحفيز المرؤوسين والتعرف على أبعاد ومحددات السلوك التنظيمي .

ويؤكد بيسل أن أهمية هذه المهارات الثلاثة يعتمد إلى حد كبير على المستوى الوظيفي للمدير ، فالمهارات التقنية على سبيل المثال مهمة في المستويات التنفيذية ، وفشل المديرين في أداء أعمالهم يعود إلى عدم تطويرهم لمهاراتهم الإدارية عند ترقيتهم أو نقلهم لأعمال أخرى . ولذا فهو يحث المديرين على أن يطوروا مهاراتهم بناء على متطلبات أعمالهم مما يؤدي إلى بناء مهارات جديدة مكملة ومتممة للمهارات الأساسية الثلاث.

كما قدم فلاندرز واتيرباك دراسة تقييمية عن متطلبات العمل الإداري ومهارات المديرين المطلوبة في المستويات التنظيمية المتعددة في منظمات الحكومة الفيدرالية في الولايات المتحدة الأمريكية وذلك من خلال استخدام نموذج قائمة مسح التميز الإداري "The Management Excellence Inventory" والذي طور من قبل مكتب شؤون الأفراد والإدارة في الحكومة الفيدرالية الأمريكية (OPM) . وتتمثل المهارات والاتجاهات الأساسية التي تم التركيز عليها هي :

- سعة الأفق (Broad Perspective) : النظرة طويلة المدى الواسعة الأبعاد التي تأخذ بالاعتبار المتطلبات قصيرة المدى أيضاً .
- النظرة الإستراتيجية (Strategic View) : القدرة على جمع المعلومات وتحليلها وتقييمها والتشخيص والتوقع والحكم على الأمور .
- القيادة (Leadership) : القدرة على قيادة الأفراد وتحمل المسئوليات والحسم .
- التهيئة للعمل (Action Orientation) : الاستقلالية وحساب المخاطر والقدرة على حل المشاكل والمثابرة .
- التركيز على النتائج (Result Focus) : الاهتمام بالنتائج والمتابعة .
- الاتصالات (Communication) : المخاطبة والاستماع .
- الإحساس بالعلاقات الشخصية (Interpersonal Sensivity) : المعرفة الشخصية والإدراك بالتأثير على الآخرين والاهتمام بقدراتهم وضعفهم واحتياجاتهم وحل مشاكلهم .
- القدرة الفنية (Technical Competence) : المهارات الفنية المطلوبة لنشاطات الوحدة

أما ماتزر في كتابه الذي يناقش « الطرق الإبداعية لتحسين إنتاجية الحكومات المحلية في الولايات المتحدة الأمريكية على تطوير المهارات العقلية المتابعة للمديرين والمتمثلة في :

- الحدس والبديهة (Intuitive) : تؤهل هذه المهارات المديرين في التبصر في معرفة الفرص الجيدة والاعتبارات الشخصية للمرؤوسين وكيفية تشجيعهم لأداء الأعمال بمستوى متميز .
- القدرة التحليلية (Analytical) : تؤهل هذه المهارة الفعلية المديرين لمعرفة الحقائق بموضوعية وأن يكونوا عمليين .(القريوتي ، ٢٠٠١ : ٥٨)
- التكامل والاندماج (Integration) : تؤهل هذه المهارة العقلية المديرين للقدرة على دمج مهارات الحدس الفعلية والتحليل الفعلية والاستفادة منهما في اتخاذ القرارات والقيام بالأدوار المتعددة

كما بنى سانبورن تصوره لأهم المهارات التي يجب أن يتملكها المديرون بتأكيد أهمية قدرة المدير على التعامل مع التغيير (Change) كشيء مستمر باعتبار أن المؤسسة نظام ديناميكي يتطلب أن يكون دور المدير فيها كقائد يجب أن يتفاعل مع واقع التغيير وأن يقود الوحدة الإدارية وذلك من خلال تملكه للمهارات الآتية :

- ضبط النفس (Self – Mastery) : لكسب ثقة الآخرين من خلال شخصيته يجب على المدير أن يسيطر على نفسه ويكون قدوة وأن يظهر كذلك استمرارية الالتزام بتطوير الذات والمهنة.
- الإشراف (Stewardship) المهارات التي تمكن المدير من التأثير على المرؤوسين للاستفادة الجيدة من

الوقت والخبرات لديهم وأن يتم التركيز على المهارات الأساسية في العمل.

• الرؤية (Visioning) : المهارات في تحويل الأفكار إلى أعمال ونشاطات ملموسة لتحقيق الأهداف

• القدرة على التخاطب والإقناع (Persuasive Communication) : المهارة في الاتصال مع الآخرين وإقناعهم بقبول الخدمة أو المنتج الذي تقدمه منظمته .

• العمل على تمكين المرؤوسين (Empowerment) : أن يكون لدى المدير المهارة في جعل المرؤوسين يؤمنون بأن الإدارة تستمع لآرائهم بجدية وموضوعية وأن مساهماتهم سوف تؤثر في العمل وتحقيق مطالبهم

• الخدمة (Service) : المهارة في اتخاذ القرارات التي تأخذ في الاعتبار الأبعاد المتعددة الزمنية والاقتصادية والبشرية .. الخ.

كما تشير بعض الدراسات الحديثة إلى أن هناك مهارات إدارية جدية ينبغي توفرها في المديرين الحكوميين وكذلك كيفية الاستفادة من التطور في تقنية المعلومات ووسائل الاتصالات من خلال تزويد المديرين بالمهارات الإدارية والتقنية اللازمة للتعامل مع نظم المعلومات الإدارية والعمل على تطبيق الحكومية الالكترونية التي أضحت ضرورة ملحة لكافة المنظمات الإدارية (القريوتي ، ٢٠٠١ : ٦٨) .

ثانياً : أنواع المهارات الإدارية:

تتعدد المهارات الإداريّة التي يتعين على أيّ مديرٍ أن يمتلكها داخل المؤسسة لإدارة أنظمتها بفعاليّة وكفاءة. وهذه الأمثلة هي مجموعة من القدرات التي تشمل أمورًا، مثل: التخطيط وصنع القرار، وحل المشاكل، والاتّصالات، والتّفويض، والتحفيز. وفيما يلي سنطرح هذه المهارات بالتفصيل.

١- مهارات التخطيط Planning

تعدّ عملية التخطيط جزءًا حيويًا داخل إطار المؤسسة؛ لأنّها تعتمد في أساسها على مجموعة من الإجراءات أو الاستراتيجيات التي تساعد على تحقيق غايات أو أهداف معيّنة للمؤسسة من خلال الاستخدام الأفضل للموارد المتاحة .(العتيبي ، ٢٠٠٢ : ٨٩)

ويشير التخطيط إلى قدرة المرء على تنظيم أنشطته الإداريّة والتخطيط الاستراتيجي لها، وذلك وفقًا للمبادئ الموضوعة التي توجهه، ليستغل الموارد المتاحة في الحدود المسموح بها، مثل: الوقت والعمل.

وتشمل عملية التخطيط بعض الخطوات لإتمامها، مثل:

• تحديد الأهداف الممكنة واستبعاد غير الممكنة منها .

• وضع الاستراتيجيات اللازمة لتحقيق الأهداف الممكنة.

• تحديد المهام والجداول الزمنيّة المتعلقة بكيفية تحقيق الأهداف المحددة، فمن دون خطة جيدة، لا يمكن تحقيق هذه الأهداف.

٢- مهارات التواصل Communication

يمكن للمدير من خلال مهارات الاتّصال تحديد الكيفيّة التي سيتم بها تبادل المعلومات بين أفراد الفريق، بما يكفل أن تعمل المجموعة بشكلٍ موحّد وكقوةٍ واحدة. ولهذا السبب؛ يعدّ اكتساب هذه المهارات أمرًا لا بد منه للأسباب التالية:

• ليظلّ المدير على اتّصال ببقية الموظفين

• لتحديد كيفية اتباع الإجراءات المحددة أثناء عملية التخطيط جيدًا.

• لتقييم مدى الإمكانيّة لإنجاز المهام والأنشطة، وبالتّالي مدى نجاح الادارة في مهامها

وتشمل مهارات الاتّصال تدفق المعلومات داخل المؤسسة خطيّة، أو رأسيّة أو أفقيّة، ليتم سير عمل المؤسسة

وأهداف التواصل تنحصر في النقاط الآتية:

• إتاحة التعاون بين المدير وأعضاء الفريق.

• منع حدوث النزاعات، وحل هذه المسائل عند نشوئها.

فإذا تمتّع المدير بمهارات تواصل جيّدة سيمكّنه بكل سهولة إنشاء صلةٍ جيدةٍ مع الموظفين، ومن ثم سيكون قادرًا على تحقيق أهداف المؤسسة بسهولة.

٣- مهارات اتخاذ القرارات Decision-Making

عادة ما يلجأ المديرون لاتّخاذ قرارات عدة أثناء العمل ، ممّا يجعل من هذه المهارة عنصرًا أساسيًا في نجاح من يشغل هذا المنصب وبالتالي نجاح المؤسسة نفسها.

ولكي تعمل المؤسسة بفعاليّة وسلاسة، ينبغي التركيز على:

• اتخاذ قرارات واضحة وصحيحة مع تقديم صورة تفصيليّة للنتائج المترتبة عليها.

• أن يكون المدير مسؤولًا بشكلٍ كاملٍ عن كل قرار يتخذه، وأن يكون مستعدًا أيضًا لتحمّل مسؤولية نتائج قراراته.

• اكتساب المزيد من الخبرة لمهارة صنع القرار، لأنّها من أكثر المهارات التي يعتمد عليها نجاح المدير في تحقيق أهداف المؤسسة.(العامري والغالبي ، ٢٠٠٨ : ٧٨)

٤- مهارات تفويض المهام (التوظيف – Delegation)

أما التفويض فهو مهارة أخرى رئيسيّة من المهارات الإداريّة، ومن خلالها يمكن انتقال المهام بين الموظّفين أو المرؤوسين الآخرين وإعادة توزيعها تبعًا لأعباء العمل أثناء مراحل العمليّة الإنتاجيّة .(العامري والغالبي ، ٢٠٠٨ : ٧٨)

والمدير الذي يمتلك مهارات تفويضيّة جيّدة عادة ما يكون قادرًا على إعادة توزيع المهام وإسنادها بفعاليّة وكفاءة للموظفين المناسبين بالإضافة لمنحهم السّلطة الدّاعمة لسير العمل. فإذا تم تفويض السلطة بفعاليّة، سيساعد هذا على تيسير إنجاز المهام بكفاءة أثناء العمل، وتحقيق النتائج الإنتاجيّة المطلوبة.

وتساعد مهارة تفويض المهام المدير على:

• تجنب إهدار الوقت.

• تحسين الإنتاجيّة إلى أقصى حدٍ ممكن.

• إلزام الموظّفين –المفوّض إليهم– بمسؤوليات العمل ومساءلتهم.

٥- مهارات حل المشاكل (Problem-solving)

من صفات المدير الجيّد أيضًا امتلاكه لمهارة حلّ المشاكل المتكرّرة والقدرة على ترتيب الأمور أثناء يوم العمل المعتاد –مع القدرة على معالجتها– خاصة عندما تكون ظروف العمل غير صحيّة.

ويتم ذلك عادة من خلال إتمام بعض الخطوات، وهي كالتالي:

• تحديد المشكلة أو الحالة السلبيّة التي تتعرض لها بيئة العمل.

• البحث عن أفضل طريقة لمعالجة المشكلة.

• الحصول على أفضل حلٍ لها.

وعندما يتمتّع المدير بمهارات كبيرة في حلّ المشاكل، فإن هذا يجعله مميزًا مما يبثّ الثّقة في الموظفين والمرؤوسين العاملين (عقيلي ،١٩٩٨ : ٤٩)

٦- مهارات التحفيز (Motivating)

وتساعد مهارة التحفيز على إظهار سلوك أو استجابة مرغوبة من الموظّفين في المؤسسة. وتتعدد أساليب التحفيز

التي يمكن للمديرين استخدامها، واختيار الطريقة المؤثرة لذلك يعتمد على خاصيتين مهمتين، وهما:

- الثقافة العامة للشركة أو المؤسّسة وكذلك أفراد فريق العمل.
- الصّفات والمهارات الشخصية لأفراد فريق العمل.

كيفية تطوير المهارات الإدارية في المؤسسات التجاريّة

ولأن المهارات الإدارية تساعد المتفوقين من المهنيين بكلّ شكلٍ ممكن. فالمؤسسات التجاريّة الكبرى تعتبر هذه المهارات جزءًا أساسيًا لإدارة أعمالها بفعاليّة وكفاءة لتحقيق الأهداف المرجوة ، بل أنها تعمل باستمرارٍ على تطوير هذه المهارات

وعلى هذا يمكنك العمل على اكتساب بعض المهارات الإدارية لتنظيم الإدارة في إطارٍ تنظيميّ فعّال، من خلال:

١- اكتساب ثقة الموظفين

كن أمينًا؛ فموظفيك لن يمكنهم أن يثقوا بك إلا إذا تيقّنوا من صدقك معهم. عندها فقط سيشعرون بالرّاحة أثناء حديثك معهم، وسيتخلّصون من أيّ مخاوف أو مشاكل قد يواجهونها.

٢- التّفاعل مع فريق العمل بإيجابيّة

يتطلع موظفوك على الدّوام إلى التوجيه والتحفيز، والأمر متروك لك لتحديد طريقة التّحفيز تلك. كن شغوفًا بعملك ومستعدًا لجعل العمل أكثر حماسًا، حينها فقط سيتّبعون خطاك كقائدٍ لهم.

٣- التواصل بكفاءة مع أعضاء الفريق

يجب أن تكون قادرًا على التّواصل مع فريقك، والعملاء، والإدارة العليا كذلك، مع الإصغاء إلى ما يشغلهم واستيعاب تعليقاتهم لضمان توافق الجميع مع الأهداف التنظيميّة للمؤسسة.

٤- الاستماع إلى مقترحات الفريق بفعاليّة

فالإصغاء لكلّ ما يقولونه دون تقديم الحلول السّريعة من الإدارة العليا قد يمكّنك من الحصول على أفكارٍ قيّمة تساعدك على اتّخاذ قرارات أفضل بشأن العمليّات داخل المؤسسة .

٥- حل الصراعات وتجنّب التوتر

كن قادرًا على إزالة حالة التوتر التي تصيب الموظفين أثناء المناقشات وتقديم المقترحات لحلّ المشاكل؛ لأن فهم هذه الإستراتيجية سيساعد على منع تحوّل المشاكل الصغيرة إلى أخرى أكبر.

٦- التوجيه والإرشاد الفعليّ

ويحدث ذلك من خلال مساعدة الموظفين على توظيف إمكانياتهم بشكلٍ أفضل لتصبح أدوارهم داخل الفريق أكثر فعاليّة وإنتاجيّة.

٧- توزيع الأدوار بناءً على نقاط القوّة

كفاءتك في توزيع الأدوار والمهام بناءً على المهارات المختلفة للعاملين ستساعدك في إنجاز المهام بكفاءةٍ، وتوفير الكثير من الوقت كذلك.

٨- التفكير الاستراتيجيّ واتّخاذ القرارات

أتباع نهجٍ استراتيجيّ يساعدك على رؤية الصّورة الكبيرة، وفهم كيفية تأثير قراراتك على إدارة المؤسسة .

أن الإدارة تنطوي على تفاعلٍ معقدٍ بين الأفراد والمؤسسات التجاريّة والأهداف التي يتشاركونها، والقادرون على وضعها في إطار عملي هم المديرون الذين يتمتعون بمهاراتٍ إداريّة مميزة. وهذه المهارات هي التي تسمح لهم بإنجاز العديد من المهام من خلال الاستخدام الأفضل للموارد المتاحة ومهارات موظفيهم.

وقام عالم النفس الاجتماعي والتنظيمي الأمريكي «روبرت كاتز»؛ بتصنيف المهارات الإدارية في ثلاث مجموعات

رئيسية (العريقي، ٢٠٠٢ : ٥٦)

• المهارات الفنية تشمل هذه المجموعة من المهارات جميع المهارات التي تعطي المدراء القدرة والمعرفة؛ من أجل استخدام مجموعة متنوعة من التقنيات في سبيل تحقيق أهدافهم، ولا تتضمن هذه المجموعة مهارات تشغيل الآلات، أو البرامج وأدوات الإنتاج ومختلف المعدات؛ بل تتضمن المهارات المطلوبة لزيادة المبيعات والخدمات والتسويق وغيرها.

• المهارات المفاهيمية تتضمن مجموعة المهارات هذه المهارات التي يقوم المدراء بتقديمها؛ من حيث المعرفة: المقدرة على التفكير وصياغة الأفكار، بحيث يتمكن المدير من رؤية المفهوم بشكل متكامل، وتحليل المشكلات وتشخيصها، بالإضافة لإيجاد حلول إبداعية لها؛ مما يساعده على التنبؤ بكفاءة بالعقبات المحتمل مواجهتها في العمل

• المهارات البشرية أو الشخصية وهي مهارات التعامل مع الآخرين، والتي تمثل قدرة المديرين، أو القادة على التفاعل، أو العمل أو التواصل بكفاءة وفعالية مع الآخرين؛ سواء أكانوا من الزملاء أم أعضاء الفريق، أم المراجعين، وتمكنهم هذه المهارات من الاستفادة القصوى من الإمكانات البشرية ، وتحفز العاملين لتحقيق النتائج المرجوة . (العريقي ، ٢٠٠٥ : ٢٨)

ثالثاً: المهارات الإدارية للمدير الناجح

لا بُدّ أولاً من تعريف المدير الناجح، ومتى يكون ناجحاً، ما مهامه التي يتمتع بها، وما طريقة تواصله مع موظفيه الذين يشرف عليهم، إضافةً إلى طريقة تعامله و تختلف وجهات النظر حول تعريف المدير الناجح، وأيضاً حول تحديد صفاته، وذلك بسبب تعدد التجارب المختلفة التي نمر بها في الحياة المهنية، إضافةً إلى الميول لترجيح صفة على أخرى باعتبارها أولى في المكانة، والوجود في المدير الناجح أمّا تعريف المدير الناجح فيمكن القول بأنّه الشخص الذي يستطيع نشر روح الحيوية في بيئة العمل، وجعلها متجددة نابضة بالحياة بعيدة عن الملل والرتابة والجمود، إضافةً إلى محاولته في خلق أفكار ملهمة للعمل؛ بجعل جميع الموظفين يتطلّعون إليها، من خلال بحثه الدائم عن طرق إبداعية وصولاً إلى بيئة عمل متميّزة ومختلفة (العتبي ،٢٠٠٢: ٦٥) أضف إلى ذلك أنّ المدير الناجح هو صاحب علاقات اجتماعية متينة مع موظفيه، وعلى مسافة قريبة منهم جميعاً، يتفهّمهم ويكون بجانبهم في أوقاتهم الصعبة، وكذلك يحفّزهم على العمل والإبداع، ويحاول إيجاد حلول لجميع مشاكلهم في العمل بل حتى خارجه، فهو صديق مقرّب وليس مجرد مدير يشرف على موظفيه، ويأمرهم بتنفيذ واجباتهم فقط. ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ وجود مدير ناجح في العمل ما، يجعل الإدارة ناجحة أيضاً؛ وحكيم في استغلال الموارد والوقت، ويتعامل مع المشاكل والصعاب برويّة وهدوء.(قبلي ونعساني ،٢٠٠٤ : ٧٨) الأمر الذي يترتب على ذلك النهوض بالإدارة ، وتحقيق المزيد من النجاحات عدا السمعة الجيدة التي ستشاع عن الإدارة

يعد المدير هو رأس العملية الإدارية ودفة الميزان لنجاح المؤسسة أو فشلها، فمهما كانت بيئة العمل صحية وتمتلك المؤسسة موظفين أكفاء، وجود مدير واحد فاشل قد يؤدي إلى تحويلها بيئة طاردة للكفاءات.

لذلك عند وضع المدير يجب أن يمتلك هذا الشخص عدد من المهارات الإدارية والفنية والشخصية، ما يجعله قادر على إدارة الفريق والمؤسسة بنجاح.

لذلك ومن خلال السطور التالية، سنتناول بالتفصيل أهم المهارات والصفات التي يجب أن يمتلكها المدير الناجح في أي مؤسسة. (حريم ، ٢٠٠٦ : ٧٦)

١. التواصل الفعّال الذي يعد من المهارات الأساسية التي يجب أن يتمتع بها المدير الناجح؛ لأنّه يجب على المدير أن يكون على مقربة من الموظفين، ولديه القدرة على معرفة المستجدات منهم أول بأول، ويفهم ما يريدون قوله وإيصاله له، وبالتالي يكون المدير حلقة الوصل بين الموظفين والإدارات العليا.

٢. مهارات القيادة لا شكّ بوجود فرق بين المدير والقائد، لكن هذا لا يعني أنّ المدير –خاصة الناجح– لا يتمتع

بصفات قيادية؛ تجعله يوّحد أفراد الفريق المختلفين، ويحثّهم على العمل وصولاً لغايات مشتركة للمؤسسة

٣. أنّ المدير الناجح سيكون قدوة لبقية الموظفين، فإذا كان قائداً يستطيع إدارة الاجتماعات وتحديد الأهداف ودعم الموظفين وتفويض المهام، سيؤدي إلى اقتداء باقي الأفراد به

٤. القدرة على التخطيط يُعدّ المدير المسؤول الأول عن العمل بأكمله؛ لذا لا بدّ له من مساعدة موظفيه بوضع خطط للعمل لكافة المهام المختلفة، حيث يكون المدير هو المسؤول عن نتيجة أي خلل في خطة تم وضعها.

٥. اختيار الخطط الأفضل والتي تضع الادارة على الطريق الصحيح للنجاح.

٦. سرعة البديهة والاهتمام بالتفاصيل يشترك أغلب المدراء الناجحين بمهارة سرعة البديهة، التي تجعلهم ينفذّون المهام بفاعلية وسهولة، كامتلاكهم مهارات التذكر والتحليل وتنفيذ جميع المهام بطريقة سهلة وواضحة.(الحلو ،٢٠١٠: ٨٣)

٧. امتلاك مهارة الاهتمام بالتفاصيل –خاصة الصغيرة–، التي من شأنها إضفاء التميّز على عملهم بطريقة جميلة وملحوظة.

٨. حل المشكلات لا بُدّ للمدير الناجح من تقديم حلول عملية وفعّالة؛ تجاه المشكلات التي تواجه الموظفين، وذلك من أجل تفادي تفاقمها، كما تحتاج مهارة حل المشكلات من المدير الناجح استيعاب المشكلة، والوقوف على أسبابها، وإيجاد أفضل الحلول لعدم تكرارها.

٨. . إدارة الوقت من المؤكد والمتفق عليه أنّ المدير الناجح لديه القدرة على تنظيم الوقت، وإدارته بطريقة فعّالة؛ وذلك من خلال تنظيم أوقات العمل والمهام المختلفة، حيث يقوم بتخصيص وقت معيّن لكل مهمة، لكي لا يضيع الوقت هباءً من دون تحقيق الإنجازات، والتقدم بخطط الادارة .

٩ .التفويض يُعدّ المدير الناجح من أكثر الأفراد الذين تتعدد مهامهم ومسؤولياتهم في العمل؛ لذا لا بُدّ له من امتلاك مهارة التفويض، التي قد يحتاجها في الأوقات الضيقة، والمهام المستعجلة

١٠. بناء العلاقات لا بدّ للمدير الناجح من التمتع بمهارة بناء العلاقات ، وخاصةً أنّ العلاقات الاجتماعية الجيدة تشكّل أهمية أساسية لنجاح الادارة .

١١. اتخاذ القرارات إذا لم تكن عند المدير الناجح القدرة على اتخاذ القرار بشجاعة، فلن تفيد باقي مهاراته التي ذكرناها سابقاً؛ لذا لا بُدّ من تمتع المدير بصفة الشجاعة، وتحمّل المسؤولية تجاه القرارات التي يتخذها، ويسبق ذلك دراسة واعية مفصّلة لهذه القرارات.(حريم ،٢٠٠٦ : ٧٥)

رابعاً : المهارات الفنية والشخصية للمدير الناجح

حتى يمكن وصف المدير بكونه مدير ناجح، يجب أن يمتلك مجموعة من المهارات والصفات، التي تؤهله لحمل هذا اللقب؛ وهذه المهارات يجب بدورها ألا تقتصر على حدود المهارات الفنية فقط أو الشخصية فقط أو حتى الإدارية كذلك، بل يجب أن تشكل المهارات الثلاثة مثلث متساوي الأضلاع، يحيط بالمدير، ومن خلاله يمكن وصفه بالقائد والمدير القادر على النجاح بالفريق والمؤسسة بسهولة، وهذه المهارات نلخصها كالآتي:

* مهارات فنية للمدير الناجح

لكي يتمكن المدير الناجح من إدارة فريقه بقوة، عليه أن يكون ملمًا بكل ما يقومون به وقادر على تحليله وتقييمه وكذلك التخطيط لآلية استثماره، ولكي تتم هذه النقطة بدقة، يجب أن يمتلك المدير مجموعة من المهارات الفنية كالآتي:

١. القدرة على تحليل البيانات

مجال العمل حاليًا في تطور مستمر والبيانات هي القوة الأضخم فيه، فإذا تمكنت من فهمها، ستتمكن من السيطرة

على مجالك، لذلك عندما نتحدث عن مقدمة المهارات الفنية التي يجب أن يتحلى بها المدير الناجح، يجب أن تكون في بدايتها القدرة على تحليل البيانات بدقة.

٢. القدرة على تحليل البيانات تمكن المدير الناجح من استخدام الأدوات التكنولوجية المتخصصة في مجاله، والتي تساعده في تحليل البيانات الخاصة بأداء الفريق ونتائجه وأين تقع جهوده من الهدف النهائي المراد تحقيقه وإلى أين يتجه. وبناء على ما تقدمه هذه البيانات من شرح وتحليل، يتمكن المدير من وضع خطط للمستقبل ومعرفة الأسباب الحقيقة وراء نجاح أو فشل الفريق في تحقيق هدفه، وكذلك الخطوات التي يجب اتخاذها في المستقبل وكيف تؤثر طريقة الإدارة هذه على الفريق؟ (محمد ، ٢٠٠٩ :٥٧)

٣. الإلمام بأساسيات المجالات الأخرى

لا يجب على المدير الناجح أن يكون خبيرًا بجميع المجالات التي يرأسها، بل يكفي أن يكون ملمًا بأساسياتها، وهذا ليكون قادرًا على بناء جسر من التواصل والذي من خلاله سيتمكن من فهم ما يقوله الآخرون وما يتعرضون له من مشاكل وإذا ما كان هناك جانب من التقصير فعلًا منهم أو مماطلة في أداء المهام أو هناك قصور في مساعدة الفريق من الإدارة.

٤. المهارات التكنولوجية

دعنا نعترف الجيل الحالي من الشباب يعاني بأزمة كبيرة من التواصل مع الجيل الذي سبقه ولاسيما فيما يتعلق بنقطة التعامل مع التكنولوجيا، فالفجوة تتسع بين الجيلين بحيث لم يعد تأثيرها مقتصرًا على الحياة الاجتماعية فحسب، بل أيضًا في المجال المهني كذلك.

لذلك إذا كنت تخطط أن تكون مديرًا ناجحًا فأنت لا ترغب أن يلاحظ موظفيك إنك لا تستطيع التعامل مع إحدى برامج الأوفيس المكتبية أو لا تتمكن من حل مشكلة في البريد الإلكتروني إذا حدثت، أو أنك لا تتمكن من حل أي شيء بدون طلب المساعدة من فريق الـ IT المختص.

عليك بامتلاك مهارات تكنولوجيا متخصصة ولاسيما التي تتعلق بمجال عملك، حيث هذا لا يخضع لحرية الاختيار أو رفاهية امتلاكها من عدمه، بل هو من الضروريات التي يصبح معها افتقدها مؤشر لا لقلة كفاءة المدير وعدم أهليته لتحمل المنصب فحسب، بل أيضًا بداية لصراعات كبرى واختلاف في وجهات النظر سينتج عنه تصدع في روح الفريق وقدرته على إتمام المهام بنجاح. (محمد ،٢٠٠٩ : ٥٥)

٥. المعرفة ببرامج إدارة المهام عن بعد

في عصرنا الحالي ولاسيما بعد التغيير الذي أحدثته جائحة الكورونا في طبيعة العمل وآلية إدارتها، أصبحت برامج إدارة المهام عن بعد، هي الصديق الوفي لعالم الأعمال ووسيلة إنقاذه الأولى لكي يستمر في ضخ دمائه والبقاء في ساحة المنافسة.

لذلك يعد الإلمام بهذه البرامج والقدرة على استخدامها، إحدى الأسلحة التي يجب أن يتسلح بها المدير الناجح لكي يدير عمله وقت الأزمات بسلاسة، بحيث يبدأ هو بتعليم من في فريقه بأساسيات التعامل مع هذه البرامج وكيف يرسلون من خلالها التقارير وكيف يتم إدارة الاجتماعات وكيف يبقى الفريق على التواصل الفعال والروح العالية حتى ولو أجبرتهم الظروف على العمل عن بعد ومنعتهم من اللقاء بصفة مباشرة.

٦ . إجراء البحث العلمي

واحدة من المهارات الفنية التي يجب على كل مدير ناجح امتلاكها هو قدرته على إجراء البحث العلمي، وذلك لكي لا ينخدع بالمعلومات المغلوطة التي يمكن من خلالها الخروج بنتائج كارثية أو إهمال إحدى النقط الهامة التي قد تؤثر على أداء وفعالية الفريق، وكذلك لكي يتمكن من أن يصل إلى الأدوات والبيانات التي من خلالها يمكن مساعدة الفريق بأفضل طريقة، ومن خلالها أيضًا يتم إنجاز المهام بأقل وقت وبأكبر فعالية ممكنة.

وعلى المدير الناجح في هذه النقطة تحديدًا، أن يشارك هذه المهارة مع فريقه، بحيث ينقل إليهم الطريقة الصحيحة للوصول إلى المعلومات، وكيف يمكن تحليلها وكيف يمكن الخروج منها بنتائج أكبر، وكيف يمكن استغلال هذه النتائج بشكل أكثر فعالية في رفع جودة وكفاءة العمل.

* مهارات إدارية للمدير الناجح

بجانب المهارات الفنية السابقة، فإن المهارات الإدارية أيضًا تمثل واحدة من أهم القواعد التي يجب أن يرتكز عليها شخصية المدير الناجح، وفيها يجب أن يتحلى المدير بكل من الآتي:

أ. القدرة على التخطيط

لكي نصف المدير بكونه ناجحًا، يجب أن يظهر في نتائجه ما يدل على ذلك، ولكي تكون هذه النتائج إيجابية، فلابد أن سبقها الكثير من التخطيط والتحليل والمراجعة لكي تظهر بهذه الصورة، وهنا تأتي قوة مهارة التخطيط الفعال كواحدة من مهارات المدير الناجح، وفيها يتمكن المدير من التخطيط للفريق من نقطة البداية وحتى إلى نقطة تحقيق الهدف وما بعده، بحيث يحدد ويوفر ما يحتاجه الفريق لتقديم أفضل أداء لديه، ما المهام التي ستوكل إليه؟ كيف تؤثر هذه المهام في الهدف النهائي؟ ما الوقت المحدد لتنفيذ كل مهمة؟ كيف سيتم مراجعتها؟ وكذلك الخطوة المترتبة على الانتهاء منها أيضًا.(القريوتي ، ٢٠٠١ : ٩٥)

ب. إدارة القسم أو الوحدة

قد يمتلك بعض المديرين القدرة على التخطيط والبحث، لكن مهاراتهم الإدارية قد لا تسعفهم في تنفيذها؛ فبعضهم قد يكونوا عاطفيين بالشكل الذي لا يساعدهم على قيادة الفريق بحزم، وأحدهم قد يكون جاهلًا بالشكل الذي يجعل جهله عدوًا له ضد تنفيذ الخطة بنجاح، والبعض قد يتملكهم الغرور بالشكل الذي يجعل الجميع يرفض مساعدته ولا يبالون بتنفيذ الخطة ونجاحها من فشلها.

لذلك عند اختيار المدير الناجح، يجب أن تحرص الإدارة على كونه يمتلك مهارة الإدارة نفسها، بجانب خبرته ومهاراته الفنية والشخصية الأخرى، فمهما كانت كفة المهارات الأخرى أثقل وأكثر تنوعًا وقوة، فلن تستفاد المؤسسة منها بشيء إذا افتقدت معها مهارة الإدارة (العتيبي ،٢٠٠٢ : ٩٢).

ت. التقييم الحيادي

لكي يتمكن المدير من قيادة الفريق بنجاح، عليه أن يمتلك القدرة على تقييم ومراجعة الفريق بحيادية، بحيث يستطيع مراجعة أداء الفريق ومعرفة جوانب القوة والضعف فيه، أي الأشخاص هم الأكثر فعالية وأيهم يتأثر أداؤه بالسالب؟ كيف يجازى ويكافأ أعضاء الفريق؟ كيف يجنب الاعتبارات الشخصية أو الصراعات الداخلية في عملية التقييم؟ كيف يعامل الجميع بعدل بعيدًا عن المحاباة أو التفضيلات الشخصية الداخلية.

وهذه المهارة رغم أهميتها، إلا أن جزء كبير من المديرين يفتقدها، وهو بدوره ما يجعل روح الفريق تتصدع في وقت قصير ومعها تنتشر الصراعات والخلافات والرغبة في عدم التعاون أو مشاركة الأفكار مع بعضهم البعض، وهذا كله يمهد لكارثة تصيب العمل وجودة المهام وطريقة تنفيذها.

ث. إدارة الأزمات

قد يمتلك المدير جميع المهارات التي تجعل منه مديرًا رائعًا وليس ناجحًا فحسب، لكن هذه المهارات تسطع فقط في وقت الاستقرار والثبات الروتيني، لكن عندما يتعلق الأمر بوجود أزمة أو خطر على الإدارة والمؤسسة، فسريعًا ما سيصاب بالهلع والتخبط، وتتسبب قراراته في زيادة خطورة الأزمة وكارثية نتائجها وحدوث ما لا يحمد عقباه.

لذلك عندما نتحدث عن مهارة المدير الناجح الإدارية، فمهارة إدارة الأزمات هي مهارة لا يمكن الاستغناء عنها في تركيب شخصيته؛ بحيث يتمكن من خلالها من الإبحار بفريق العمل في وقت الأزمات بثبات، بحيث يركز فيما هو قادم ويتحاشى تكرار أخطاء الحاضر، ويعمل على تقليل تأثير النتائج السلبية على أقصى حد ممكن، ويتمكن أيضًا

من الاستفادة من التجربة وبناء نموذج عمل جديد أكثر قوة ومرونة مما سبق. (قبلي ونعساني ،٢٠٠٤ : ٧٨)

د. الرؤيا المستقبلية

لكي تؤدي المهارات السابقة نتائجها الإيجابية بقوة، يجب أن تتوج بمهارة إدارية أخرى وهي مهارة القدرة على الرؤيا المستقبلية، وفيها يرى المدير الناجح إلى أبعد مما تقف فيه قدماه؛ بحيث يعرف النتائج المترتبة على كل خطوة يقوم بها، وكيف تؤثر أهدافه على وضع المؤسسة في المستقبل؟.

بجانب ما سبق، فيجب عليه معرفة أيضًا ما الذي يحتاجه لكي يتمكن من مواكبة المستقبل بفعالية؟ وهل هناك خطرًا يجب أن يستعد له من الآن؟ وما هي المهارات والإمكانيات التي تحتاجها إداراته وكيف يتم توفيرها من الآن لكي تتمكن المؤسسة من التنافس في المستقبل بسهولة؟

* مهارات شخصية للمدير الناجح

يمكن أن نصف شخصية المدير الناجح مثلث يتكون من ٣ أضلاع، ضلع للمهارات الفنية، وضلع للمهارات الإدارية، وضلع كذلك للمهارات الشخصية، وبما إننا ناقشنا في السطور السابقة كلا من المهارتين السابقتين، يأتي دورنا الآن لإلقاء الضوء على الضلع الأكبر والأكثر تأثيرًا في أداء الفريق؛ وهو ضلع المهارات الشخصية.

لماذا هو الأهم؟

لأن المهارات الفنية والإدارية لا معنى لها إذا لم يمتلك صاحبها المهارات الشخصية الكافية التي تجعل الآخرين قادرين على التواصل معه والعمل بحرية دون حساسيات أو خوف أو حتى كره له ولبيئة العمل ككل؛ لذلك عندما نتعامل مع المهارات الشخصية هنا فنحن نمنحها نصيب الأسد من الاهتمام، بحيث نذكر أهم ١٠ مهارات فيها يجب على كل مدير ناجح امتلاكها كالآتي:

** مهارة التواصل الفعال

المدير لا يعمل في صومعة مغلقة أو في برج معزول، بل يعمل معظم الوقت ضمن فريق عمل كبير، يتناقشون و يخططون ويرسمون الخطوط العريضة لآلية العمل وتطويرها؛ لذلك عندما نتحدث عن مهارة التواصل كواحدة من المهارات الشخصية المطلوبة للمدير الناجح، فهنا لا نقول إنها مهمة وحسب، بل هي أهمهم وجودًا.

وذلك لأن بافتقادها سيصبح الفريق في صراع دائم سببه عدم القدرة على فهم الأعضاء لبعضهم البعض، بالإضافة إلى الأجواء السلبية التي ستنتجها الضبابية وكره الأشخاص للتواصل مع بعضهم البعض.

** مهارة الاندماج وتقبل الآخر

التنوع هو سر نجاح إلى إدارة وفشلها في الوقت ذاته؛ فقد يؤدي تنوع أعضاء الفريق الواحد إلى إثراء الفريق بأنواع مختلفة من الثقافات والأفكار وكذلك المهارات، مما يساعد على زيادة الإنتاج وجودة تأثيره، وفي الناحية الأخرى قد يؤدى هذا التنوع إلى نوع من الصراع والتشتت الداخلي والذي معه سينشغل الأعضاء بالتنافس مع عضو الفريق ذاته، بدل المساعدة سويًا في التغلب على المنافس الحقيقي في السوق الخارجي.(حريم ،٢٠٠٦ : ٨٢)

يمكن حل هذه الإشكالية من خلال مدير العمل ذاته؛ فإذا كان هو ذاته غير قادر على تقبل هذا التنوع سيزداد الأمر سوء وستخسر الشركة الكثير من الكفاءات التي تحتاجها، وإذا كان متقبلا للأخر ولديه من مهارة الاندماج ما يجعله يرحب بأي اختلاف ويستغله في مصلحة العمل، سيتمكن من بناء بيئة عمل صحية ينضم فيها أشخاص أسوياء يمتلكون نفس الثقافة ويعززوها في المؤسسة .

** مهارة القدرة على التكيف

لا يمكننا الجزم أن أي من المجالات الحالية قد تستمر لفترة طويلة في السوق حتى ولو كانت ناجحة ورائجة الآن؛ فالسوق في تغير مستمر والتكنولوجيا تساهم بقوة في تغير احتياجات المستهلك وكذلك المجالات التي تستهويه.

لذلك عندما نتكلم عن مهارة المدير الناجح الشخصية، يجب أن نتحدث أيضًا على القدرة على التكيف مع

المتغيرات السوقية المستمرة ونقل هذه المهارة لأعضاء فريقه؛ بحيث يتمكنون من مواكبة هذه التغيرات أول بأول بدون الخوف من أي أزمة مستقبلية قد تحدث.(محمد ،٢٠٠٩ : ٣٩)

** مهارة الإقرار بالخطأ

المدير الناجح غير منزه عن الخطأ، بل قد يرتكب العديد خلال رحلته الإدارية، لذلك عندما يقوم بارتكاب خطأ وهذا الخطأ قد أثر بدوره على أحد أعضاء الفريق أو المؤسسة نفسها، فيجب عليه أن يمتلك الشجاعة الكافية التي تجعله يقر بهذا الخطأ ويشاركه مع أعضاء فريقه إذا أمكن ويجعلهم على علم بأن لا يوجد مشكلة من ارتكاب الخطأ ذاته، المهم أن يستفيدوا منه ويقدمون الحلول لحله باحترافية وبنجاح.

** مهارة التعاون

المدير الناجح لا يتعامل مع فريقه فحسب، بل يتعامل مع إدارات أخرى وأقسام مختلفة من المؤسسة وخارجها، هذه العلاقات المتعددة تحتاج إلى روح تعاونية قوية، تخلق نوع من المنفعة المتبادلة، بحيث لا يتكاسل عن مساعدتهم إذا كان في استطاعته، ولا ينسحبون هم من أي مبادرة تساعده في أداء عمله بفعالية.

** مهارة التعاطف

العاطفة والعقل رفيقان أي مدير ناجح في رحلته، لكن أحيانًا ما يجب أن يغلب المدير الناجح عاطفته على عقله في طريقة إدارة الفريق؛ فأحيانًا قد يمر الموظفين بأمور نفسية أو شخصية تجعلهم غير قادرين على العمل بنفس الكفاءة ويحتاجون إلى إجازة مؤقتة.

وقد لا تكون هذه الاجازة من حق الموظف لكونه قد أنهى أجازته المستحقة أو هذه هي طبيعة المجال الذي يعمل فيه، أو أن غيره من الزملاء لم يحظى بهذا النوع من الاهتمام، لكن مهارة التعاطف تجعل المدير يعي أهمية هذه الأساليب في التأثير على إنتاجية الموظف، وأن أحيانًا ما تتمكن العاطفة من تحقيق نتائج أكثر فعالية مما تقوم به غيرها. (العريفي ، ٢٠٠٥: ٨٢)

** مهارة التفاوض

التفاوض واحدة من المهارات الشخصية الهامة في عملية إدارة الفريق من الناحية الشخصية والإدارية كذلك، فمن خلالها يمكن إقناع أعضاء الفريق بتأدية المهام الذين قد يجدون صعوبة في تقبلها، ويمكن للمدير أيضًا أن يقنع الكفاءات بقبول عرض العمل الذي يقدمهم له، ومن خلاله أيضًا يتمكن من الوصول إلى حلول منصفة للجميع، بحيث لا يشعر الأطراف الأخرى بأن هناك حق يجار عليهم أو سوء استغلال يتم.

** مهارة التفاؤل والنظرة الإيجابية

أحيانًا ما قد تبدو الأوضاع في العمل مأسوية أو لا يوجد حل لما يمر به الفريق من أزمة أو ما يتعرض له السوق من انتكاسات، وهنا سيتعرض الفريق لنوع من اليأس والذي سيؤثر على إنتاجيته وكذلك جودة مايقوم به من مهام.

لذلك يجب على المدير الناجح أن يمتلك مهارة التفاؤل والنظرة الإيجابية، بحيث يرى الوجه الأكثر إشراقًا من المشكلة ويتمكن من إيجاد النقطة البيضاء وسط وضع يحيط به الظلام، ويتمكن كذلك من إيجاد الحلول المناسبة دون التأثر بالجو العام أو أي محاولة للإحباط من الآخرين.

** مهارة الذكاء الاجتماعي

أحيانا ما يبدو على وجه الأخرين عكس ما يضمرون داخلهم وأحيانًا ما يقولون عكس ما يحتاجونه في الحقيقة، لذلك قد تسأل أحد أعضاء فريقك إذا أمكنه القيام بمهمة جديدة ما ويجاوبك بالطبع رغم أنه لا يمتلك المعرفة الصحيحة لآلية تطبيقها، ومن الممكن أن يلتزم الموظف بالحضور إلى العمل بالرغم من وجود أزمة شخصية في حياته تتطلب منه أخذ أجازه أو المغادرة مبكرًا خوفًا من رفضك.

كل هذه المواقف وأكثر تؤثر بالسلب على البيئة المحيطة في العمل وتجعلها أكثر سوء، لذلك يجب على المدير

الناجح أن يمتلك أكثر من القدرة على الإبصار، بل القدرة على الإبصار الاجتماعي الذي يجعله قادر على فهم المعطيات التي تؤثر على إنتاجية الموظفين ويتعامل معها بالذكاء بحيث يقوم بتحليلها وحلها والعمل على توفير بيئة عمل مناسبة للجميع (الحلو ، ٢٠١٠ ، ٣٩).

** مهارة الدعم

بعض الموظفين يحتاجون إلى التشجيع والدعم المستمر لكي يستمرون في الإنتاج، وبعضهم الآخر قد يعملون بكفاءة عالية دون أن يسمعوا عبارة مدح واحدة، وسواء كان فريقك من هذا النوع أو الثاني، فكلاهما يحتاجون إلى سماع عبارات التشجيع والدعم والثناء باستمرار.

فلا معنى أنهم لا يطلبونه أو يصرحون بحاجتهم إليه، إن قول هذه الجمل أو تجاهلها لن يؤثر على أدائهم، بل دائمًا ما تساعد هذه العبارات والأساليب التشجيعية في زيادة كفاءة الموظفين والعمل على تقوية الروابط بين الفريق الواحد وكذلك الولاء.

خامساً : الفرق بين المدير الناجح والفاشل في الإدارة

عندما نتحدث عن صفات المدير الناجح فأول ما قد يخطر على بالنا من الصورة النمطية التي أخذناها على هذا المصطلح كونه شخص مهندم لبق الحديث يعيش في مستوى معيشة فاخر، حازم بعض الشيء، يثق في موظفيها ويثقون به، ويمتلك من الخبرة ما يؤهله لتقلد هذا المنصب.

لكن الصورة السابقة هي مجرد وصف لما يجب أن يكون عليه المدير الطبيعي بكل خبراته ومهاراته وقدرته على التعامل مع الآخرين وكذلك صورته الاجتماعية أمامهم وما يمثله من انعكاس لنفسه ولصورة الشركة.

أما فيما يخص الحديث عن صفات المدير الناجح، فحينها لا يقتصر الأمر على هذه النقاط فحسب، بل يوجد فروقات واضحة تساعد في توضيح الفرق بين صفات المدير الناجح والمدير الفاشل، كما سنوضحها من خلال النقاط الآتية: (العامري والغالبي ، ٢٠٠٨ : ٦٩)

- أولى صفات المدير الناجح هو كونه يرى موظفيه كونهم شركاء معه في النجاح، فهم ليسوا مجرد آلة لتحقيق الأهداف التي يسعى إليها، بل هم شركاء في العملية ومن غيرهم لن يتم العمل كما هو مخطط له. أما المدير الفاشل فيرى موظفيهم كونهم آلالات تم تسخيرها لأداء العمل مهما تكلف الأمر، ويجب عليهم عدم الشكوى أو إظهار الاعتراض مادام هذا العمل يمنحهم رواتب مجزية في نهاية الشهر.
- المدير الناجح يرى أكثر مما يراه الموظف في نفسه، فهو قادر على تشجيع الأفراد لكي يصلوا إلى مستوى أعلى في الخبرة والمهارة، بعكس المدير الفاشل الذى لا يرغب في أن يتطور أحد وينافسه في منصبه.
- من صفات المدير الناجح أيضًا إنه لا يتوقف على التعلم أبدًا، فهو دائمًا يسبق فريقه بالخبرة والعلم، بحيث يكون قادر على منحهم المزيد من الاستفادة بشكل دوري، أما المدير الفاشل فمن اللحظة التي يصل فيها إلى المنصب يكتفي بما وصل إليه ويمنع الآخرين من اللحاق به.
- المدير الناجح يمتلك من المهارات الاتصالية ما يجعله قادر على التواصل بشكل صحيح مع الفريق ودفعهم نحو التواصل معه، أما المدير الفاشل فأسلوبه يدفع الآخرين لتجنبه وعدم التواصل معه بأى طريقة إلى في حدود الضرورة فحسب.
- يشجع المدير الناجح فريقه على الإبداع وإبداء الأفكار الجديدة، وينسب الفضل لهم في كل مناسبة، أما المدير الفاشل، فالفريق دائمًا يقبع في الكواليس ودائمًا هو من ينسب إليه الفضل في كل إنجاز.
- كل إنجاز هو إنجاز للفريق وكل فشل المدير هو المسئول الأول عنه، أما في حالة المدير الفاشل، فالعكس هو الصحيح كل إنجاز هو صاحب الفضل فيه، وكل فشل هو المتسبب فيه.
- من صفات المدير الناجح أنه يسعى دائمًا إلى بناء صف أخر من المديرين بعده، وذلك بتطوير مهارات الفريق

ودفعهم نحو تولي مسؤوليات أعلى، أما بالنسبة لصفات المدير الفاشل، فهو لا ينتدب أي من فريقه لأداء مهامه، بحيث يخشى أن ينافسوه في يومًا ما على منصبه.

• بالنسبة للمدير الناجح، فبالنسبة له الكفاءة والخبرة هي المقايس الأساسي لتقييم الموظفين، أما بالنسبة للمدير الفاشل فهو كيف يمدحونه ويثنون عليه أمام الآخرين (عقيلي ،١٩٩٨ :٩٢) .

• المدير الناجح قادر على وضع نظام قوي يجمع ما بين زيادة الإنتاجية والجودة، وفي نفس الوقت عدم الضغط على الموظفين، أما المدير الفاشل، فالمهام توزع بشكل عشوائي يفتقد التخطيط، مما يجعل حياة الموظفين في ضغط مستمر.

• بالنسبة للمدير الناجح، فهو قادر على الحفاظ على موظفيه بسبب قدرته على بناء ثقة وولاء متبادل بينهم، أما بالنسبة للمدير الفاشل فمعدل دوران الموظفين لديه مرتفع وكذلك معدل عدم رضاهم عن الوظيفة والمؤسسة.

• المدير الناجح، فريقه هو النجم أمام الإدارات الأخري والجميع يعرفهم بأسمائهم ومناصبهم، أما المدير الفاشل فلا أحد يعرف غيره في الفريق.

• المدير الناجح يجمع بين أكثر من مهارة سواء المهارات الفنية أو الإدارية أو الشخصية، أما بالنسبة للمدير الفاشل، فيقتصر الأمر على المهارات التي تحتاجها الوظيفة فقط .

الفصل الثالث (توصيات ومقترحات)

التوصيات والمقترحات :

• أقامه دورات تدريبه للارتقاء بمستوى مهارات المديرين في مختلف المستويات الإدارية وكذلك تزويدهم بالمعارف الإدارية المعاصرة وخصوصا تجارب الدول والمنظمات الرائدة في هذا المجال.

• إعطاء المهارات الإدارية والفنية أهمية اكبر لأنها الأساس لبناء رؤية مستقبلية لتبني الأساليب الإدارية الحديثة لا يمكن أن يتم إلا إذا وصل المديرون إلى مستوى معقول من الوعي والإدراك الإداري والذي لا يأتي إلا من خلال التعليم والتدريب والاطلاع على إنجازات الآخرين.

• استخدام أسلوب الملاحظة والمقابلة لمتعمقة من أجل معرفة واقع المهارات الإدارية المستخدمة في أدارة إن استخدام هذا المنهج قد يحدد بشكل أكثر دقة المهارات الممارسة وتلك غير الممارسة وأيضا مدى كفاءة ممارستها .

• توجيه اهتمام المسئولين الى ضرورة أعداد كراسات تعريفية على المهارات الإدارية

المصادر:

• حريم، حسن، (٢٠٠٦) : مبادئ الإدارة الحديثة (النظريات، العمليات الإدارية، وظائف المنظمة)، عمان، دار الحامد للنشر والتوزيع
• الحلو ، عبد العزيز (٢٠١٠) : أثر تفويض الصلاحيات على تنمية المهارات الإدارية للعاملين، فلسطين–غزة: الجامعة الإسلامية–كلية التجارة–قسم الأعمال،
• العامري، صالح مهدي & الغالبي، طاهر محسن (٢٠٠٨) : الإدارة والأعمال، عمان، دار وائل للنشر
• العتيبي، صبحي (٢٠٠٢) : تطور الفكر والأنشطة الإدارية، عمان، دار الحامد للنشر والتوزيع،
• العريقي، منصور محمد إسماعيل (٢٠٠٥) : ، إدارة الموارد البشرية، صنعاء، مركز الأمين
• عقيلي، عمر وصفي (١٩٩٨) : فلسفة الإدارة، حلب، منشورات جامعة حلب
• القريوتي، محمد قاسم، مبادئ الإدارة (٢٠٠١) : المبادئ والنظريات والوظائف، عمان، دار وائل للنشر
• قيلي، عمر وصفي ونعساني، عبد المحسن،(٢٠٠٤) : نظريات الإدارة (مدخل لنظرية المنظمة)، حلب، منشورات جامعة حلب
• محمد ، درّة عمر (٢٠٠٩)، مدخل إلى الإدارة ، القاهرة: جامعة عين شمس–كلية التجارة،

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



أثر تعليقات مستخدمي(فيس بوك)في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية
دراسة مسحية على عينة من جمهور بغداد

أ.م .د. إسراء شاكر حسن الجوعاني
جامعة الاسراء الأهلية/ كلية الآداب
م.د. مرتضى حسن علي الشمري
جامعة واسط/ كلية الآداب

المستخلص :

يُعدّ «الفيس بوك» عبر الانترنت، من أحدث منتجات تكنولوجيا الاتصالات وأكثرها شهرة، ورغم أن هذا الموقع أنشئ في الاساس للتواصل الاجتماعي بين الافراد، فإن استخدامه امتد ليشمل النشاط السياسي والاجتماعي والثقافي من خلال تداول المعلومات عبر مختلف الوسائط وقد أصبح من المواقع المهمة التي تقوم بدور مهم في إكساب عادات وسلوكيات صحيحة وأداة مهمة من أدوات الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي، من اجل ذلك جاء بحثنا الموسوم (أثر تعليقات مستخدمي(فيس بوك)، في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية) – دراسة مسحية على عينة من جمهور بغداد– ، والذي وقع في ثلاثة مباحث ، الأول : الإطار المنهجي والذي شمل على مشكلة البحث واهدافه وأهميته ومجتمع البحث ومنهج البحث وعينته ،أما المبحث الثاني (الجانب النظري) ، فأشتمل على تقديم مفهوم عن موقع التواصل الاجتماعي (فيس بوك) ، ونبذة عن تطبيقاته الحديثة ، كما تطرق الى بيان إيجابياته وسلبياته ومنها استخدامه من قبل الجماعات الإرهابية و شبكات الإجرام المنظم وتهديده أحياناً للأمن المجتمعي ،أما المبحث الثالث والأخير : ركز على بيان حساب تكرارات الفئات التي تضمنتها استبانة البحث والتي كانت في محورين أساسيين وهما، الأول : خصائص المبحوثين (العناصر الديموغرافية) ، أما المحور الثاني : اسئلة الجمهور فيما يتعلق بمتابعة التعليقات على فيس بوك وبيان أبرز النتائج التي توصل اليها الباحثان من خلال مجموع الإجابات التي حصلت عليها من المبحوثين.

هذا وركز البحث بيان الاستنتاجات التي توصل لها الباحثان من خلال النتائج المتحققة من الاستبانة الخاصة بالبحث والتي تم توزيعها الكترونياً ، ووضع التوصيات في نهاية البحث .

الكلمات المفتاحية:(الفيس بوك)، إتجاهات الرأي العام، القضايا السياسية.

Abstract:

Facebook is a social networking site, It is one of the latest and most famous communications technology products, and although this site was established primarily for social communication between individuals, its use extended to include political, social and cultural activity through the exchange of information through various media, and it has become one of the sites The task that plays an important role in acquiring correct habits and behaviors and an important tool of political, social and cultural awareness, for this reason came our tagged research (the role of Facebook users' comments in shaping public attitudes towards political issues) – a survey study on a sample of the Baghdad public –Which took place in three sections, the first: the methodological framework, which included the research problem, its objectives, its importance, the research community, the research methodology and its sample. He also touched on the statement of its pros and cons, including its use by terrorist groups and organized crime networks and its sometimes threat to societal security. As for the third and final topic: it focused on the statement of calculating the recurrences of the categories included

in the research questionnaire, which were in two main axes, namely, the first: characteristics of the respondents(demographic elements The second axis: the audience›s questions regarding follow-up comments on Facebook and a statement of the most prominent results reached by the researchers through the total answers obtained from the respondents.

This research focused on a statement of the conclusions reached by researchers through the results obtained from the questionnaire for the research, which was distributed electronically, and put recommendations at the end of the research.

Key Words: face book, public opinion trends, political issues.

المقدمة :

أتاح تطبيق(الفيس بوك) الفرصة أمام شرائح المجتمع كافة وعلى على اختلاف مستوياتهم وأجناسهم واتجاهاتهم نقل أفكارهم والتعبير عنها وإشباع حاجاتهم ورغباتهم ودوافعهم المعرفية. كما فتح مجالا واسعا أمام الأفراد للاطلاع والإلمام بمستجدات مختلف القضايا المثارة، بل ومنحهم الفرصة الكاملة لطرح أي قضية أو فكرة يرغبون في تشكيل رأي عام اتجاهها، وبالتالي فإن الفيس بوك يعمل على عرض الآراء المختلفة عن قضية ما وإيصال المعلومات المتعلقة بها إلى الفئات الجماهيرية المهتمة بها (١)(بن أمهاني مراد ،٢٠١٩ ، ص٥)، من اجل ذلك جاء بحثنا الموسوم (أثر تعليقات مستخدمي فيس بوك في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية) – دراسة مسحية على عينة من جمهور بغداد–، والذي وقع في ثلاثة مباحث ، الأول : الإطار المنهجي والذي شمل على مشكلة البحث واهدافه وأهميته ومجتمع البحث ومنهج البحث وعينته ،أما المبحث الثاني (الجانب النظري)، فأشتمل على تقديم مفهوم عن موقع التواصل الاجتماعي (فيس بوك) ، ونبذة عن تطبيقاته الحديثة، كما تطرق الى بيان إيجابياته وسلبياته ومنها استخدامه من قبل الجماعات الإرهابية و شبكات الإجرام المنظم وتهديده أحياناً للأمن المجتمعي ،أما المبحث الثالث والأخير : ركز على بيان حساب تكرارات الفئات التي تضمنتها استبانة البحث والتي كانت في محورين أساسيين وهما، الأول : خصائص المبحوثين (العناصر الديموغرافية)، أما المحور الثاني: اسئلة الجمهور فيما يتعلق بمتابعة التعليقات على فيس بوك وبيان أبرز النتائج التي توصل اليها الباحثان من خلال مجموع الإجابات التي حصلت عليها من المبحوثين .هذا وركز البحث على بيان الاستنتاجات التي توصل لها الباحثان من خلال النتائج المتحققة من الاستبانة الخاصة بالبحث والتي تم توزيعها الكترونياً ، ووضع التوصيات في نهاية البحث .

المبحث الأول : الإطار المنهجي (منهجية البحث)

أولاً: مشكلة البحث :- يمكن تلخيص مشكلة بحثنا بالتساؤل الرئيسي التالي ؛

(ما أثر تعليقات مستخدمي (فيس بوك) في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية؟) .

من هذا التساؤل الرئيس تتفرع جملة من الأسئلة الفرعية وهي كالتالي :

أ– ما نسبة تأثير تعليقات الفيس بوك في تشكيل اتجاهات الجمهور ؟

ب– أي الفئات العمرية تأثرا بالآراء الواردة في تعليقات فيس بوك ؟

ت– ما ابرز القضايا السياسية التي تأثر بها الخاضعين للاستبانة من خلال متابعتهم للتعليقات الواردة عليها ؟ .

ث– كيف يتعامل الخاضعين للاستبانة مع الآراء والتعليقات التي تتنافى مع اتجاهاتهم ؟ .

ج– هل استطاعت التعليقات على فيس بوك من تغيير اتجاهات الخاضعين للاستبانة ، وكيف ؟.

ثانياً : أهداف البحث : تتلخص أهداف بحثنا بالتالي :

أ- التعرف على نسبة تأثير(الفيس بوك) في تشكيل اتجاهات الجمهور.

ب- بيان الفئات العمرية تأثرا بالآراء الواردة في تعليقات فيس بوك .

ت- التعرف على ابرز القضايا السياسية التي تأثر بها الخاضعين للاستبانة من خلال متابعتهم للتعليقات الواردة عليها.

ث- بيان الكيفية التي يتعامل بها الخاضعين للاستبانة مع الآراء والتعليقات التي تتنافى مع اتجاهاتهم .

ج- تحديد الاتجاهات السلبية والايجابية التي استطاعت التعليقات على فيس بوك من غرسها في ميول الخاضعين للاستبانة .

ثالثاً:أهمية البحث:تكمن أهمية بحثنا في التالي:

١ – الناحية العلمية: تكمن أهمية بحثنا هذا إنه سيسهم في توسيع أفق البحث الإعلامي ليشمل العناصر التقنية الحديثة والتي أحدثت تغير مهما وملحوظا في عملية الاتصال والتفاعل الاجتماعي. وتأشير بعض الجوانب السلبية والايجابية لهذه الظاهرة وبما يسهم في التنبؤ بتأثيراتها المستقبلية وتأثيرها في تغيير اتجاهات الجمهور.

٢ – اهمية البحث للمجتمع: التعرف على دور (الفيس بوك) – التعليقات الواردة في المنشورات السياسية تحديداً– في تغيير اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية ومعرفة مدى تلبية الفيس بوك لاحتياجات ورغبات واهتمامات الجمهور ودوره في التثقيف والتوعية السياسية.

٣– رفد المكتبات: يرى الباحثون إن أهمية هذا البحث تكمن في افتقار المكتبات لمثل هذه الدراسات الأكاديمية، ولحداثة موضوع البحث.

رابعاً : مجتمع البحث وعينته :– يتضح من عنوان البحث أن مجتمع البحث هو الجمهور العراقي، لكن يتم عادة في البحوث الإجتماعية ومنها بحوث الاتصال حصر مجتمع البحث والذي يعد أمراً ضرورياً وذلك لتسويغ الاقتصار على العينة بدلاً من تطبيق البحث على الأصل كله، وهذا عندما يكون مجتمع البحث كبيراً كما هو الحال في عينة هذا البحث، وأن أمكانية تطبيقه على كل مفردة من المجتمع الأصل يتطلب مالاً ووقتاً وجهداً كبيراً؛ اضافة إلى معرفة مدى قابلية تعميم نتائج البحث، فتعميم النتائج يقتضي معرفة الإطار العام لمجتمع البحث الذي لا يتجاوز تعميم النتائج عليه تحدد مجتمع البحث بمستخدمي موقع الفيس بوك وهو من المجتمعات غير المتجانسة ولصعوبة تطبيق الدراسة على جميع مستخدمي الموقع لكثرة عددهم ، لذا تم اختيار عينة منهم بأسلوب العينة العشوائية ، من خلال توزيع الاستبانة على أصدقاء الباحثان على صفحاتهم الشخصية في تطبيق الفيس بوك و طلبتهم زملاءهم في العمل للحصول على نتائج تسُهم في رفد البحث بنتائج وفق ما تم تحديدها في الأهداف .

خامساً : نوع البحث ومنهجه:– استخدم الباحثان منهج المسح الوصفي: الذي يعرف بأنه « مجموعة الإجراءات البحثية التي تتكامل لوصف الظاهرة أو الموضوع اعتماداً على جمع الحقائق والبيانات وتصنيفها ومعالجتها وتحليلها تحليلاً كافياً ودقيقاً؛ لاستخلاص دلالتها والوصول إلى نتائج أو تعميمات عن الظاهرة أو الموضوع محل البحث» (٢)(الزوبني ،ابتسام صاحب، ٢٠١٨، ص١٥)، أما أداة البحث فكانت (الاستبانة) بوصفها احدى أدوات المنهج المسحي و كأداة لجمع البيانات فـ (الاستبانة) هي أداة «تستخدم عادة في معرفة اتجاهات الأشخاص ومشاعرهم ودوافعهم وسلوكهم ، كما تفيدنا في الحصول على إحصائيات تصور الواقع الحالي وترشدنا إلى وضع خطط المستقبل» (٣)(محجوب، وجيه،١٩٩٨، ص ٢١١)، وعلى هذا الأساس قام الباحثون بتوزيع استبانة تضمنت خصائص المبحوثين (العناصر الديموغرافية) واسئلة الجمهور فيما يتعلق بمتابعة التعليقات على فيس بوك ،كما اعتمد الباحثان المسح بالعينة الالكتروني وذلك عن طريق مسح عينة من مستخدمي فيس بوك .

سادساً : مجالات البحث :

١– المجال الزماني: استغرق العمل الميداني مدة (٣٠) يوم للوصول الى النتائج وبالتحديد من (٢٠٢٤/٣/١٥)

ولغاية ٢٠٢٤/٤/١٥) وهي المدة التي صممت فيها الاستمارة وعرضت على الخبراء وتم توزيعها على العينة الكترونيا.

٢- المجال البشري: تم اجراء البحث على عينة من مستخدمي(الفيس بوك)، وعددهم (٤٠٠) مبحوث.

سابعاً: ادوات البحث: اعتمد الباحثون على الأدوات الآتية:

١- الوثائق: ونقصد بها الكتب والدوريات وشبكة الانترنت.

٢- الاستبيان: اعتمد الباحثون على مؤشرات الإطار النظري في تصميم الاستبانة لتتماشى مع مشكلة واهداف البحث، وتم عرض الاستبانة على محكمين (٤) لبيان صلاحيتها اذ تم اجراء التعديلات عليها وفقاً لملاحظاتهم.

٣- GOOGLE DRIVE: اعتماد النتائج المتعلقة بجداول الاستبانة على محرك البحث كوكل .

المبحث الثاني: الإطار النظري – الفيس بوك ودوره في تشكيل الرأي العام السياسي

أولا: مفهوم الفيس بوك:

يعرف الفيس بوك بأنه: أحد مواقع التواصل الاجتماعي والتي يمكن الوصول إليها على الشبكة العنكبوتية من خلال الرابط (Facebook. com) ، وتتيح الشبكة لمستخدميها التعارف والتواصل ومشاركة المعلومات وتبادل الخبرات من خلال أدوات تقنية تفاعلية. كما يشير مصطلح فيس بوك أو كتاب الوجوه إلى دفتر ورقي يحمل صورا ومعلومات الأفراد في جامعة معينة أو مجموعة (٥) (الدحدوح ،علاء أحمد ،٢٠١٢ ، ص ٣٤) وهو ؛موقع الكتروني للتواصل الاجتماعي، أي أنه يتيح عبره للأشخاص العاديين والاعتباريين (كالشركات) أن يبرز نفسه وأن يعزز مكانته عبر أدوات الموقع للتواصل مع أشخاص آخرين ضمن نطاق ذلك الموقع أو عبر التواصل مع مواقع تواصل أخرى، وإنشاء روابط تواصل مع الآخرين(٦) (ابراهيم، علي حجازي ،٢٠١٧ ،ص٧٣) .

أما التعليقات «face book notes»: فهي سمة متعلقة بالتدوين، نسمح بإضافة العالمات والصور التي يمكن تضمينها، وتمكن المستخدمين من جلب المدونات من المواقع الأخرى التي تقدم خدمات التدوين (٧) (ابراهيم ،علي حجازي، ٢٠١٧ ،ص ص ٧٤- ٧٦)، والتعليقات ؛ متاحة بين الأصدقاء وفي المجموعات والصفحات المنضمين لها، ذلك يعتمد أيضا على الصلاحيات الممنوحة، يمكن للمستخدم أن يكتب تعليقا في مساحة التعليقات ويمكنك الضغط على زر comment إضافة تعليق وفي نفس المساحة يمكنك أن تضيف رابط موقع أو صورة. أما أهم آليات الأخرى للتواصل في موقع الفيس بوك هي (٨)(بوقلول ، صفاء ، و بوحملة ، مريم ، ٢٠١٦، ص ص ٤٢-٤٣):

١- الإشارة tags: خاصية الإشارة متاحة في الصور والفيديو والنوت بحيث يمكنك أن تلفت انتباه أصدقائك عبر الإشارة لهم في صورتك أو في مقطع الفيديو المحمل عبر الفيس بوك وبالتالي سترسل لهم تنبيهات ألي تحديث جديد في الصورة.

٢- الإعجاب like: خاصية معجب أيضا متاحة بنفس آلية التعليقات بين الأصدقاء والمجموعات والصفحات المنضمين Like لها ، ذلك يعتمد أيضا على الصلاحيات الممنوحة حيث يمكن للمستخدم أن يقوم بعمل اعجاب ألي نص أو صورة أو فيديو أصدقائك.

٣- النكزة pokes: خاصية نكزة «غمزة» تتيح إرسال نكزة افتراضية لإثارة الانتباه إلى بعضهم بعضاً، وهي عبارة عن إشهار يخطر المستخدم بان احد الأصدقاء يقوم بالترحيب به.

هذا ولا بد من التأكيد على إن (الفيس بوك) له مساوئ؛ وهذا يعتمد على حكمة ووعي المستخدم؛ فإما أن يكون حاملا لكل خير أو جالبًا لكل شر؛ وربما تجد البعض يتردد بين الخير والشر، على هذا الأساس يمكن تحديد أبرز مساوى(الفيس بوك) بالتالي (٩) حسان أحمد قمحية، ٢٠١٧، ص ص ١٥-١٦:

١- (الفيس بوك) يمكن أن يكون مجالا للبحث يستفاد من تقنياته ومن العدد الهائل من الناس المقبلين عليه في

فهم سلوكيات الناس وطباعهم وأفكارهم وميولهم الدينية والسياسية والفكرية والثقافية؛ كما يمكن أن يستفاد من ذلك في التعرف على الآخرين. ولذلك، قد تستفيد منه بعض أجهزة الاستخبارات والأمن في رصد من تشتبه بهم. ويستعمله بعضهم الآخر في الترويج للشائعات أو إثارة البلبلة والفوضى أو الدعوة إلى التجمعات، وَسرب ردود أفعال الناس على بعض المقترحات أو الأشياء المراد الاستعلام عنها، وما الى ذلك.

٢- الفيس بوك قد يكون سببًا في اثارة المشاكل والتناحر من خلال الجدالات التي لا تَنتَهي؛ فهو يجعل حتى أصحاب الشخصيات الضعيفة يجرؤن على الدخول في الجدال ما دام أن هناك حاجزا بين المتجادلين.

٣- قد يتسبب الفيس بوك بالاكتئاب، ولا سيما عند النساء؛ وقد نشرت عدة دراسات في هذا الموضوع. وذلك عند مقارنة الصور الشخصية للمستخدمين (والمستخدمات) مع زملائهم وأصدقائهم ورفاقهم وأقاربهم وملاحظة تفاوت العمر أو المستوى الاجتماعي والاقتصادي؛ فهذه المقارنة تثير بعض الأشياء في النفس.

٤- يؤدي الفيس بوك إلى الإدمان؛ والإدمان على الانترنت أقدم من الادمان على الفيس بوك؛ وقد تحدث العلماء والباحثون عن ذلك في دراسات كثيرة، لكن ربما يكون الإدمان على الفيس بوك أكثر شدة، حيث وجد بعض الناس لا ينفكون عن الافراط في متابعة منشورات ومنشورات الآخرين على الفيس بوك، ويسبب هذا لهم كم من المشاكل مثل القلق والتفريط في النشاط المهني والوظيفي واضطراب في النوم وأشياء أخرى.

ثانياً : تأثير استخدام الفيس بوك على الجمهور

إن وسائل الإعلام الجديد تتضمن العديد من الإشكاليات والتي إن كانت موجودة من قبل لكن هذه الوسائل حفزت من ظهورها بشكل واضح وزادت من اختناقاتها وتأزمها وتتعدد هذه الإشكاليات لكن سوف تركز هذه الورقة البحثية على بعض منها كالهوية والأمن القومي والمعلوماتي إضافة للثقافة السياسية، تتنوع تأثيرات مواقع التواصل الاجتماعي في الأمن الوطني لمعظم الدول العربية، ويمكن إبراز هذه التأثيرات فيما يلي (١٠) (أحمد، أسماء عاصم، ٢٠٢٠):

١- استخدام الجماعات الإرهابية

يعد هذا الجانب أبرز مهددات الأمن الوطني وأكثرها خطراً، إذ يعتمد الجيل الجديد من التنظيمات الإرهابية على وسائل التواصل الاجتماعي في التجنيد وفي التواصل بين قيادات هذه التنظيمات، وبينها وبين عناصرها، بنسبة قدرها بعض المتخصصين بـ ٩٠٪ من وسائل التواصل المستخدمة، لاسيما في ظل الانتشار الجغرافي الواسع لهذه التنظيمات، وتوزع الأفراد المستهدفين بالتجنيد عبر أنحاء العالم.

٢- انتشار أشكال جديدة من الجرائم الجنائية

برزت أشكال جديدة من الجرائم المرتبطة بوسائل التواصل الاجتماعي بشكل عام والفيس بوك بخاصة منها: الابتزاز الإلكتروني والتهديد والتشهير بالآخرين والقرصنة المالية، وذلك بفعل تخلي بعض مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي عن الحذر اللازم وسهولة الحصول على بياناتهم الشخصية، وتفرض هذه الجرائم التي يؤدي الضحايا دوراً في تسهيل وقوعها تحدياتٍ على الأجهزة الأمنية المعنية، وتزيد من مخاوف المجتمع وشعوره بافتقاد الأمن والأمان، حيث تواصل الضحايا مع الجناة على الفيس بوك بالدرجة الأولى.

٣- تهديد الأمن الاجتماعي

يمكن عبر وسائل التواصل الاجتماعي نشر ثقافات وتوجهات وأفكار لا تنسجم مع قيم المجتمع، وربما تعارضها كلية، خصوصاً بالنسبة لفئات الشباب وصغار السن الذين قد لا يملكون حصانة كافية ضد التأثر بهذه الأفكار، ما قد ينتج عنه اغترابهم عن المجتمع وتباعد المسافات بينهم وبينه إلى درجة قد تصل حد العداء أو القطيعة، بحكم قدرة مواقع التواصل الاجتماعي على إقامة عالم افتراضي بديل، ولا ينفصل عما سبق إمكانية زرع الشقاق بين مكونات المجتمع.

٤- التشريعات والاختلاف الفكري

تجد دول كثيرة نفسها في مأزق تتسبب فيه مواقع التواصل الاجتماعي، فطبيعة هذه المواقع تجعل كثيراً من روادها

ومستخدميها غير مبالين بما يترتب على نشاطهم فيها، أو تأثيراته التي يمكن أن تكون هائلة، وما يستلزمه احتواء هذه التأثيرات من جهود وتكاليف وطاقات بشرية.

رابعاً: مفهوم إتجاهات الرأي العام

لا يمكن للوصول إلى تعريف محدد لإتجاهات الرأي العام؛ فهناك من يرى أنها التصميم على إبداء رأي معبر عن اتجاه ما بشعر به افراد المجموعة المنتمية لجماعة محددة. وهناك من يتحمس لإتجاهات الرأي العام فلا يجدها الا الحقيقة ولا شيء سواها؛ وهناك من يرى إنها وجهة نظر عقلية حيال قضية ما وفق معلومات معينة متاحة في وقت معين، و إتجاهات الرأي العام بحسب علماء آخرين ما هي إلا مرآة تعكس غالبية آراء الجماعة كما وكيفا إزاء مسألة مشتركة، حيث عرفها (بسمارك) ؛ بأنها الأصوات الهادرة في قوتها الغالبة على ما عداها من أصوات خاصة في الإعلام المقروء ، كما وعرفها (رادكا) بأنها أسلوب التعبير بالكلمات أو الحركات عن أحاسيس الفرد بموضوع معين. (١١)(عبد الرزاق ،رأفت مهند ، ٢٠١٣ ص ص ١-٤)،هذا ويعرف الباحث الأمريكي (دوب) في كتابه الراي العام والدعاية الإتجاهات ؛بأنها ميول الناس تجاه قضية معينة عندما يكونون أعضاء في المجموعة الاجتماعية نفسها وقد يصل المجموع إلى تكوين راي عام عن طريق النقاش أي أن الرأي العام عنده هو حاصل ضرب الآراء الفردية ببعضها وهو رأي الجماعة ويعتقد (كلاريد گنج) أن إتجاهات الرأي العام هي الحكم الذي تتوصل إليه الجماعة في قضية ما بعد مناقشات مستفيضة ويعرفها (جولت) ؛ بأنها فهم معين للمصالح العامة الأساسية يتكون لدى أعضاء الجماعة، وان مجموع الآراء الفردية هو الرأي العام طبقا للعالم (هارولد تشيلرز) ، (١٢)(مراد ،بن أمهاني ،٢٠١٩ ، ص ص ٣٩-٤١).

هذا ويقول جيمس برايس في كتابه (الديموقراطيات الحديثة) ؛ أن إتجاهات الرأي العام اصطلاح يستخدم للتعبير عن مجموع الآراء التي يدين بها الناس إزاء المسائل التي تؤثر في مصالحهم العامة والخاصة ، ويقول البورت «Alport»: إتجاهات الرأي العام تعبير صدر عن مجموعة كبيرة من الناس عما يرونه في مسألة من المسائل او مقترح من المقترحات الواسعة النطاق، بحيث يمكن استدعاؤهم لهذا التعبير – سواء كانوا مؤيدين للفكرة أم معارضين لها، وبحيث تكون نسبتهم العددية كافية لإحداث تأثير ما بطريق مباشر أو غير مباشر، وهذا ما أكدهُ البيغ «Albig» في كتابه الرأي العام الحديث: «إنه – أي الرأي العام – تعبير عن موضوع معين يكون موضع مناقشة من جماعة ما (١٣) (حمود، حمود عبد الحليم ٢٠٠٨ ، ص١٠).

المبحث الثالث: (الجانب العملي) – تحليل البيانات–

أولاً: النتائج: قدم الباحثان (٣٢) سؤالاً بهدف الوصول إلى النتيجة المرجوة، وحصلوا على عدد من الإجابات كان بعضها منسجماً مع البعض الآخر. تتلخص هذه الإجابات في الآتي:

أ- الحقائق الديموغرافية (خصائص المبحوثين)

١- فئة الجنس (النوع): أظهرت النتائج في الجدول (١) إن معظم الإجابات لفئة الذكور، إذ جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٦٦) وبنسبة (٦٦,٥٪)، أما فئة (أنثى) قد حلت في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٣٤) وبنسبة (٣٣,٥٪).

٢- فئة العُمر: تبين من الجدول (٢) إن أفراد العينة الذين تتراوح أعمارهم ضمن فئة (١٩-٢٨) الحصة الأكبر من حجم العينة فقد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٢) وبنسبة (٤٨٪)، وجاءت بعدها فئة (٢٩-٣٨) في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٠٨) وبنسبة (٢٧٪)، ثم جاءت فئة (٣٩-٤٨) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٧٨) وشكلت نسبة (١٩,٥٪)، وأخيراً حلت فئة (٤٩ فما فوق) في المرتبة الرابعة بعدد تكرار (٢٢) وبنسبة (٥,٥٪).

٣- الحالة الاجتماعية: أظهرت النتائج في الجدول (٣) إن فئة (أعزب) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٦) وبنسبة (٤٩٪)، أما فئة (متزوج) قد حلت في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٩٤) وبنسبة (٤٨,٥٪)،

وحلت أخيراً فئة (منفصل) بعدد تكرار (١٠) وبنسبة (٢,٥٪).

٤- المرحلة الدراسية: تبين من الجدول (٤) أن فئة حملة البكالوريوس تفوقت على الفئات الأخرى فقد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٦٠) وبنسبة (٤٠٪)، وجاءت بعدها فئة (الإعدادية فما دون) في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٢٦) وبنسبة (٣١,٥٪)، ثم جاءت فئة (دراسات عُليا) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (١١٤) وشكلت نسبة (٢٨,٥٪)

ب- اسئلة الجمهور فيما يتعلق بمتابعة التعليقات على فيس بوك

١- أظهرت النتائج في جدول (٥) المتضمن فئة (كيف تتصرف عندما تقرأ منشورا سياسياً؟)، إن فئة (أقرا المنشور واغادر الصفحة) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٤) وبنسبة (٤٨,٥٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (أقرأ التعليقات) بعدد تكرار (١٠٨) وبنسبة (٢٧٪)، لتأتي بعدها فئة (أكتب تعليق) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٦٨) وبنسبة (١٧٪)، وحلت أخيراً فئة (أتفاعل مع المنشور بـ like) بعدد تكرار (٣٠) وبنسبة (٧,٥٪)

٢- بينت النتائج في الجدول (٦) المتضمن فئة (أي الفئات من حيث النوع (الجنس) برأيك؛ هي الأكثر تأثيرا في الآراء السياسية الواردة في تعليقات فيس بوك؟)، إن فئة (ذكر) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٣٤٨) وبنسبة (٨٧٪)، أما فئة (أنثى) قد حلت في المرتبة الثانية بعدد تكرار (٥٢) وبنسبة (١٣٪).

٣- أظهرت النتائج في جدول (٧) المتضمن فئة (إلى أي مدى تعتمد على التعليقات الواردة في مواقع التواصل الاجتماعي كمصدر للمعلومات عن القضايا السياسية العراقية؟)، إن فئة (محدودة) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٥٦) وبنسبة (٣٩٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (لا أعتمد) بعدد تكرار (١١٢) وبنسبة (٢٨٪)، لتأتي بعدها فئة (متوسطة) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (١٠٢) وبنسبة (٢٥,٥٪) ، وحلت أخيراً وفي المرتبة الرابعة فئة (كبيرة) بعدد تكرار (٣٠) وبنسبة (٧,٥٪).

٤- بينت النتائج في الجدول (٨) والمتضمن فئة (ما هو الوقت الذي تقضيه في متابعة منشورات وتعليقات الفيس بوك يومياً؟)، إن فئة (ساعة) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٢٦) وبنسبة (٥٦,٥٪)، أما فئة (ساعتان) قد حلت في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٠٤) وبنسبة (٢٦٪)، لتأتي بعدها فئة (ثلاث ساعات وأكثر) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٧٠) وبنسبة (١٧,٥٪).

٥- أظهرت النتائج في جدول(٩) المتضمن فئة (أي الفئات من حيث مستوى التعليم برأيك ؛ تهتم بمشاركة رأيها ضمن تعليقات فيس بوك ازاء القضايا السياسية ؟)، إن فئة (المهتمين بشكل عام بالموضوعات السياسية) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٦٢) وبنسبة (٤٠,٥٪) ، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (أي شخص يظهر أمامه المنشور ويمكنه التعليق) بعدد تكرار(١٠٤) وبنسبة (٢٦٪)، لتأتي بعدها فئة (المتخصصون) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٧٦) وبنسبة (١٩٪)، وحلت أخيراً وفي المرتبة الرابعة فئة (من لهم علاقة مباشرة بالموضوعات المنشورة) بعدد تكرار (٥٨) وبنسبة (١٤,٥٪).

٦- بينت النتائج في جدول (١٠) المتضمن فئة (ما حدود الاهتمام لديك بمتابعة التعليقات الواردة في المنشورات السياسية في فيس بوك؟) إن فئة (متوسط) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٤٢) وبنسبة (٣٥,٥٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (قليل) بعدد تكرار (١٣٦) وبنسبة (٣٤٪)، لتأتي بعدها فئة (غير مهتم) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٨٢) وبنسبة (٢٠,٥٪)، وحلت أخيراً وفي المرتبة الرابعة فئة (كبير) بعدد تكرار (٤٠) وبنسبة (١٠٪).

٧- أظهرت النتائج في جدول (١١) المتضمن فئة (ما موقفك من التعليقات الواردة في المنشورات على فيس بوك والتي تتعلق بالقضايا السياسية؟)، إن فئة (محايد) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٣٠٦) وبنسبة (٧٦,٥٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (سلبي) بعدد تكرار (٥٦) وبنسبة (١٤٪)، لتأتي بعدها فئة (ايجابي) أخيراً وفي المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٣٨) وبنسبة (٩,٥٪).

٨- أظهرت النتائج في جدول (١٢) المتضمن فئة (هل تعتقد إن هناك انتقائية وتحيز في التعليقات الواردة في المنشورات السياسية التي تنشر في صفحات فيس بوك؟)، إن فئة (أعتقد ذلك) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٤٤) وبنسبة (٦١٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (لا أعلم) بعدد تكرار(١١٠) وبنسبة (٢٧,٥٪)، لتأتي بعدها فئة (لا أعتقد ذلك) أخيراً وفي المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٤٦) وبنسبة (١١,٥٪).

٩- بينت النتائج في جدول(١٣) المتضمن فئة (ما دوافع التعليقات الواردة في منشورات فيس بوك ازاء القضايا السياسية ؟)، إن فئة (تقديم وجهات النظر المختلفة ازاء موضوع يشغل الرأي العام) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٣٤) وبنسبة (٥٨,٥٪) ، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (متابعة الأحداث والقضايا السياسية المهمة) بعدد تكرار (١٨٨) وبنسبة (٤٧٪)، لتأتي بعدها فئة (الحرية في إبداء الرأي في الموضوعات والأحداث الواردة في المنشورات بصراحة وجرأة كبيرة) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (١٨٤) وبنسبة (٤٦٪)، وحلت في المرتبة الرابعة فئة (تصحيح المعلومات الخاطئة الواردة في المنشورات) بعدد تكرار(٨٤) وبنسبة (٢١٪)، وجاءت فئة (الحرص على متابعة الأحداث الحية من خلال من المنشورات وتحليلات ورؤى لمحللين ومتخصصين) في المرتبة الخامسة بعدد تكرار(٧٤) وبنسبة (١٨,٥٪) ، ثم جاءت فئة (رفض المعلومات الواردة في المنشورات)، بعدد تكرار (٥٤) وبنسبة (١٣,٥٪)، لتأتي أخيراً فئة (الموافقة على الآراء الواردة في المنشورات) في المرتبة السابعة والأخيرة بعدد تكرار (٤٠) وبنسبة (١٠٪) .

١٠- أظهرت النتائج في جدول(١٤) والذي تضمن الفئة (ما هو برأيك تأثير التعليقات الواردة في المنشورات على اتجاهات الجمهور العراقي تجاه القضايا السياسية ؟)، إن فئة (تقديم وجهات النظر المختلفة ازاء موضوع يشغل الرأي العام) قد جاءت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٨٤) وبنسبة (٤٦٪)، ثم جاءت في المرتبة الثانية فئة (غيرت التعليقات في فيس بوك موقع من مواقف الجمهور في المشاركة في الانتخابات) بعدد تكرار(١٤٦) وبنسبة (٣٦,٥٪)، لتأتي بعدها فئة (شكلت التعليقات في موقع فيس بوك رأي عام ضاغط على الحكومة لمحاسبة الطبقة السياسية الفاسدة على اختلاف مناصبهم) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (١٤٢) وبنسبة (٣٥,٥٪)، وحلت في المرتبة الرابعة فئة (غيرت التعليقات على منشورات فيس بوك من أراء الجمهور ازاء النخب العراقية لاكتشاف تورطهم بقضايا فساد) بعدد تكرار (١٣٢) وبنسبة (٣٣٪)، وجاءت فئة (دعمت التعليقات في منشورات فيس بوك مواقف الجمهور في مساندة الحكومة العراقية لتفويت الفرصة الفرص على الاجندات الخارجية لعودة الاستقرار للعراق) في المرتبة الخامسة بعدد تكرار (٥٢) وبنسبة (١٣٪).

١١- بينت النتائج في جدول(١٥) والذي تتضمن الفئة (ما أبرز القضايا السياسية برأيك التي أثرت أو ممكن أن يتأثر بها متابعي التعليقات على موقع فيس بوك ؟)، إن فئة (تأخر تشكيل الحكومة العراقية) قد حلت في المرتبة الاولى بعدد تكرار (١١٠) وبنسبة (٢٧,٥٪)، وجاءت بعدها وفي المرتبة الثانية فئة (الازمات المتكررة في البلد) بعدد تكرار (١٠٢) وبنسبة(٢٥,٥٪)، لتأتي بعدها فئة (الممارسات الخاطئة والفساد الإداري للطبقة السياسية) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٧٦) وبنسبة (١٩٪)، وحلت في المرتبة الرابعة فئة (التظاهرات التي ترفض الواقع السياسي في البلد) بعدد تكرار (٥٢) وبنسبة (١٣٪)، ثم جاءت فئة (علاقة العراق بدول الجوار) في المرتبة الخامسة بعدد تكرار(٤٢) وبنسبة (١٠,٥٪)، لتأتي بعدها في المرتبة السادسة فئة أخرى بعدد تكرار(٨) وبنسبة (٢٪) ، إذ تضمنت فئة (أخرى) مجموعة من الموضوعات وهي : عمالة السياسيين لدول الجوار وذلك لمصلحة الأخيرة بالهيمنة على اقتصاد البلاد وحتى على علاقاتها السياسية وطبعا السياسيين العملاء يتبعون مبدأ المصلحة الشخصية على مصلحة البلاد بعدد تكرار ، كما تضمنت ارتفاع الاسعار وتبعاتها على المواطنين .

هذا وحلت أخيراً فئة) موقف العراق من القضايا السياسية العربية والعالمية) بعدد تكرار (٦) وبنسبة (١,٥٪) في المرتبة السابعة.

١٢- أظهرت النتائج في جدول (١٦) والذي تتضمن الفئة (كيف يتعامل البعض برأيك ؛ مع الآراء والتعليقات التي تتنافى مع اتجاهاتهم ؟)، إن فئة(يهتم ويرد) قد حلت في المرتبة الاولى بعدد تكرار(٢١٦) وبنسبة(٥٤٪)، ثم جاءت فئة (يكتفي بمتابعة التعليقات) في المرتبة الثانية بعدد تكرار(١٤٦) وبنسبة (٣٦,٥٪) ، لتحل أخيراً فئة (يهتم فقط) في المرتبة الثالثة والأخيرة بعدد تكرار(٣٨) وبنسبة (٩,٥٪).

١٣- بينت النتائج في جدول(١٧) والمتضمن فئة (ما طبيعة التعليقات التي يكتبها المتابعون للمنشورات على فيس بوك إزاء القضايا السياسية؟)، إن فئة(تعليق يتعلق بالمنشور ويعطي راي مقبول) قد حلت في المرتبة الاولى بعدد تكرار(١٥٨) وبنسبة(٣٩,٥٪)، ثم جاءت فئة (تعليق مضحك او نكتة) في المرتبة الثانية بعدد تكرار(١٠٨) وبنسبة (٢٧٪) ، لتحل أخيراً فئة (تعليق مسيء) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار(٨٦) وبنسبة (٢١,٥٪)، وجاءت فئة(تعليق لا يتعلق بموضوع المنشور) في المرتبة الرابعة والأخيرة بعدد تكرار(٤٨) وبنسبة (١٢٪) .

١٤- اتضح من نتائج الجدول (١٨) والمتعلق بفئة (هل استطاعت التعليقات الواردة في منشورات فيس بوك من تغيير اتجاهاتك إزاء قضية معينة؟)، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٦) وبنسبة (٤٩٪)، لتأتي بعدها فئة (أحياناً) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٥٤) وبنسبة (٣٨,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (نعم) بعدد تكرار (٥٠) وبنسبة (١٢,٥٪).

١٥- تبين من نتائج الجدول (١٩) والذي تضمن فئة (ما نوع التأثير الذي استطاعت تعليقات فيس بوك من بثه في داخلك، وساهم في تغيير اتجاهاتك؟)، إن فئة (محايد) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٣١٠) وبنسبة (٧٧,٥٪)، لتأتي بعدها فئة (إيجابي) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (٥٢) وبنسبة (١٣٪)، وأخيراً جاءت فئة (نعم) بعدد تكرار (٣٨) وبنسبة (٩,٥٪).

١٦- اتضح من نتائج الجدول (٢٠) والذي تضمن فئة (هل منعك الخوف من إبداء رأيك في التعليقات على منشور متعلق بقضايا سياسية؟)، إن فئة (أحياناً) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٤٨) وبنسبة (٣٧٪)، لتأتي بعدها فئة (كلا) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٣٦) وبنسبة (٣٤٪)، وأخيراً جاءت فئة (نعم) بعدد تكرار (١١٦) وبنسبة (٢٩٪).

١٧- بينت النتائج في الجدول (٢١) والمرتبطة بجواب الفئة السابقة عن (الأسباب التي دعتك للخوف من ابداء الرأي؟) إن فئة (أن يكون هناك من يراقب تعليقاتك ويرد بطريقة غير متحضرة) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار(١١٨) وبنسبة (٢٩,٥٪)، ثم جاءت بعدها فئة (أن يتم فهم تعليقك بصورة خاطئة) في المرتبة الثانية بعدد تكرار(١١٠) وبنسبة (٢٧,٥)، ثم حلت فئة (عقوبات وظيفية) بعدد تكرار(٥٦) وبنسبة (١٤٪) ، أما في المرتبة الثالثة فجاءت فئة(أن يكون هناك من يراقب تعليقاتك ويرد بطريقة غير متحضرة) بعدد تكرار (٤٤) وبنسبة (١١٪) ، لتأتي في المرتبة الخامسة والأخيرة فئة (أخرى) بعدد تكرار(٤٢) وبنسبة (١٠,٥٪) وتضمنت هذه الفئة العديد من المضامين التي حددها المبحوثين يمكن اختصارها بالتالي: (انتماءات لجهة معينة تتعارض مع محتوى المنشور ، وجود بعض الجهات الحزبية تراقب التعليقات خارجة عن القانون، الخوف من التهديد أو القتل أو التصفية أو الاغتيال ، التحفظ على بعض الآراء الواردة في المنشورات ،وجود بعض المليشيات المدافعة عن صاحب المنشور.

١٨- تبين من الجدول (٢٢) الذي تضمن فئة (هل قمت بتفعيل خاصية تشغيل الإشعارات لمنشور بغرض متابعته التعليقات الواردة فيه؟)، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢١٦) وبنسبة (٥٤٪)، لتأتي بعدها فئة (أحياناً) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (٩٤) وبنسبة (٢٣,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (نعم) بعدد تكرار (٩٠) وبنسبة (٢٢,٥٪).

١٩- اتضح من الجدول (٢٣) المتضمن فئة (هل قمت بتفعيل خاصية الإبلاغ عن منشور بسبب التعليقات

الواردة فيه؟)، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٨٨) وبنسبة (٤٧٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٦٠) وبنسبة (٤٠٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٥٢) وبنسبة (١٣٪).

٢٠- تبين من نتائج الجدول (٢٤) الذي تضمن فئة (هل قمت بحفظ منشور ضمن قائمة المفضلة بعد اطلاعك على التعليقات الواردة فيه؟)، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٢) وبنسبة (٤٨٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٥٠) وبنسبة (٣٧,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٥٨) وبنسبة (١٤,٥٪).

٢١- أظهرت نتائج الجدول (٢٥) الذي تضمن فئة (هل قمت بعمل Tags لأحد الأصدقاء على منشور سياسي بسبب التعليقات الواردة فيه؟، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٧٦) وبنسبة (٤٤٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٤٦) وبنسبة (٣٦,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٧٨) وبنسبة (١٩,٥٪).

٢٢- بينت نتائج الجدول (٢٦) والذي تضمن فئة (هل تسببت تعليقات لمنشور معين من الغاء متابعتك لصديق أو صفحة معينة؟)، إن فئة (نعم) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٨٦) وبنسبة (٤٦,٥٪)، لتأتي بعدها فئة (كلا) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٦٨) وبنسبة (٤٢٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٤٦) وبنسبة (١١,٥٪).

٢٣- أظهرت نتائج جدول (٢٧) المتضمن فئة (هل قمت بإخفاء منشورات بصورة مؤقتة أو دائمية لشخص أو صفحة بسبب التعليقات التي تضمنتها؟، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٦) وبنسبة (٤٩٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٣٨) وبنسبة (٣٤,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٦٦) وبنسبة (١٦,٥٪).

٢٤- تبين من نتائج الجدول (٢٨) والمتضمن فئة (هل قمت بمشاركة منشور على الفيس بوك أو بإحدى مواقع التواصل الاجتماعي الأخرى لإعجابك أو انزعاجك من التعليقات الواردة فيه؟)، إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢١٦) وبنسبة (٥٤٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٢٤) وبنسبة (٣١٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٦٠) وبنسبة (١٥٪).

٢٥- أظهرت نتائج الجدول (٢٩) الذي تضمن فئة (هل قمت بإلغاء صداقتك مع صديق أو شخصية تقوم بمتابعتها بسبب تعليقات له على الفيس بوك؟)، إن فئة (نعم) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (١٩٢) وبنسبة (٤٨٪)، لتأتي بعدها فئة (كلا) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٧٤) وبنسبة (٤٣,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٣٤) وبنسبة (٨,٥٪).

٢٦- تبين من نتائج الجدول (٣٠) والمتضمن فئة (هل تقدمت بطلب صداقة لشخص ما بعد تأثرك بآرائه الواردة في تعليقات على منشورات سياسية؟) إن فئة (كلا) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٣٢) وبنسبة (٥٨٪)، لتأتي بعدها فئة (نعم) في المرتبة الثانية وبعدد تكرار (١٢٢) وبنسبة (٣٠,٥٪)، وأخيراً جاءت فئة (أحياناً) بعدد تكرار (٤٦) وبنسبة (١١,٥٪).

٢٧- أظهرت نتائج الجدول (٣١) الذي تضمن فئة (هل تعتقد إن تعليقات فيس بوك لها دور في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية؟، أن فئة (أعتقد ذلك) قد حلت في المرتبة الأولى بعدد تكرار (٢٠٨) وبنسبة (٢٧)، وجاءت بعدها فئة (لا أعتقد ذلك) بعدد تكرار (١٠٨) وبنسبة (٢٧٪)، ثم فئة (لا أعلم) في المرتبة الثالثة والأخيرة بعدد تكرار (٨٤) وبنسبة (٢١٪).

٢٨- تبين من نتائج الجدول (٣٢) والمتضمن فئة (ما نسبة تأثير تعليقات الفيس بوك في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية؟)، إن فئة (متوسطة) قد جاءت في المرتبة الاوى بعدد تكرار (١٧٠) وبنسبة (٤٣,٥٪)،

لتأتي بعدها فئة (محدودة) في المرتبة الثانية بعدد تكرار (١٠٤) وبنسبة (٢٦٪)، ثم بعدها فئة (كبيرة) في المرتبة الثالثة بعدد تكرار (٨٦) وبنسبة (٢١,٥٪)، لتحل أخيراً فئة (لا تؤثر) في المرتبة الأخيرة والرابعة بعدد تكرار (٤٠) وبنسبة (١٠٪).

ثانياً: الإستنتاجات

١- اهتمامات الذكور بالقضايا السياسية ومتابعتها أكثر من الإناث، بل وانعكست هذه النسبة على فئة الأكثر تأثيرا من حيث التعليقات على المنشورات، وهذا إن دل على شيء فهو؛ إن الفيس بوك يعد منصة التواصل الاجتماعي للعراقيين للذكور، وإن الإناث ليس لديهم اهتمامات سياسية بالقدر الذي يؤهلهم للتعليق أو المشاركة نتيجة طبيعة المجتمع أو ثقافته، الذي قد لا يعط اهتماما كافيا لتعليقات الإناث.

٢- إن الحاصلين على درجة البكالوريوس يتابعون التعليقات الواردة في الفيس بوك أكثر من الفئات الاخرى كونهم من فئة الشباب الواعي والذي عاصر معظم الازمات السياسية للعراق بعد عام ٢٠٠٣.

٣- إن جمهور بغداد يفضل البقاء بشكل محايد من حيث إبداء الرأي بما يتم نشره من موضوعات سياسية أو من حيث نوع التأثير الذي استطاعت تعليقات فيس بوك من بثه وهذا يدل إن معظم من يعلقون على الفيس بوك أو يتابعونه يفضلون البقاء على الحياد في كل ما يتعلق بالموضوعات السياسية، نتيجة الأزمات أو الخوف من أمور لا يريدون الانغماس فيها.

٤- إن تقديم وجهات النظر المختلفة ازاء موضوع يشغل الرأي العام كان رأياً واضحاً للخاضعين للإستبانة إلا أنه وفي الوقت ذاته لا يعني الموافقة أو الرفض للمعلومات والآراء الواردة في التعليقات.

٥- إن مدى تأثير تعليقات الفيس بوك في تشكيل اتجاهات الجمهور إزاء القضايا السياسية، وحدود الاهتمام بمتابعة التعليقات الواردة في المنشورات السياسية كانت بدرجة متوسطة، وهذا يعني قناعة المبحوثين واعتقادهم بعدم حيادية المنشورات السياسية التي تُنشر على الفيس بوك بشكل رئيسي، والى قناعتهم بتسييس مواقع التواصل الاجتماعي ومنها فيس بوك لأجندات قد تكون سياسية أو مأجورة.

٦- الممارسات الخاطئة والفساد الإداري للطبقة السياسية والازمات المتكررة في البلد نالت الأهتمام الأكبر للمبحوثين، في حين إن تأخر تشكيل الحكومة العراقية والتظاهرات التي ترفض الواقع السياسي في البلد قد نالت اهتمام متوسط، أما علاقة العراق بدول الجوار وموقف العراق من القضايا السياسية العربية والعالمية، قد حلت أخيراً من حيث الإهتمام، وهذا يعكس الوضع الحقيقي للبلد ولا سيما إن تلك القضايا تؤثر بشكلٍ فعلي على حياة الجمهور وهي سبب كل ما آل اليه الوضع الراهن.

٧- ان التعليقات التي ترد على منشورات الفيس بوك تكون بصورة عشوائية، مع غياب ذوي التخصص عن التعليق على المنشورات السياسية، وهذه دلالة عدم إهتمام لمتابعة الموضوعات السياسية أو التعليق عليها وهذا أثر بشكل أو بأخر بأن لا يسهم في تعزيز دور الفيس بوك في مناقشتها أو معالجتها.

٨- إن الخاضعين للإستبانة لا يقومون بتفعيل أي خاصية مرتبطة بالتعليقات إلا إنهم يميلون الى إلغاء الصداقة مع أي شخص يتعارض تعليقهُ مع توجهاتهم السياسية.

٩- إن جمهور بغداد أكد على إن التعليقات على الفيس بوك ليس لها أثر في تشكيل رأيهم إزاء القضايا السياسية.

ثالثاً: التوصيات

تعد التوصيات والمقترحات جزءًا بحثيًا مهمًا قد يكون على درجة أكبر من حيث الأهمية بالمقارنة بخاتمة البحث، وهذا الجزء هو المعبر عن رغبة الباحث في وضع الأفكار والمقترحات الجديدة؛ ولأجل ذلك يرى الباحثان إن من الضروري التوصية بالتالي:

١- إن (الفيس بوك) قد أثر تأثيراً كبيراً في المجتمعات؛ بل وفي تغيير الحكومات في بعض البلدان العربية ومنها

العراق، عليه فمن الضروري التوعية بدوره في تغيير وتشكيل إتجاهات الجمهور من خلال الندوات والمحاضرات، سيما إن البحث اظهر أن اغلبية من قاموا بمشاركة الاستبيان والإجابة عنه كانوا من فئة الشباب الذين نالوا الشهادة الجامعية.

٢- التعريف بالقضايا السياسية المهمة مع بيان الحقائق من خلال طرح الحقائق بالوثائق والصور والإحصائيات للجمهور؛ وهذا سيسهم بشكل كبير في رفع نسبة الثقة بمنشورات فيس بوك وجعل الاعتماد على ما يرد من منشورات والتعليق عليه إلى حدٍ كبير.

٣- ضرورة نشر الموضوعات السياسية الإيجابية وعدم الاكتفاء بنشر الموضوعات السياسية التي تظُهر فشل الحكومة أو الفساد الإداري المستشري في البلد، كما وينبغي بتقديم كل ما يظُهر الدور الإقليمي للعراق لرفع نسبة اهتمام الجمهور بقضايا العراق مع دول الجوار والتأثيرات السياسية الخارجية لدول العالم على سياسيات العراق الداخلية.

٤- العمل على تطوير ثقة الجمهور في ابداء الرأي والتعليق على المنشورات من خلال السماح للرأي والرأي الاخر بالنقاش دون المساس بجهة أو التقليل من قيمة الاطراف السياسية الأخرى، وهذا يستلزم طرح القضايا السياسية للنقاش بين مدةٍ وأخرى من خلال الندوات أو المحاضرات التثقيفية.

المصادر :

أولاً: المصادر العربية

١- أحمد، أسماء عاصم، الإعلام الجديد.. الإشكاليات وأنماط التغير، المركز العربي للبحوث والدراسات ، نشر بتاريخ ٢٠٢٠/٣/٣٠ ، رابط الدراسة : http://www.acrseg.org/٤١٥٥١

٢- الزويني، ابتسام صاحب، مناهج البحث التربوي، جامعة بابل كلية، التربية الاساسية، قسم اللغة العربية، ٢٠١٨.

٣- ابراهيم، علي حجازي، التكامل بين الاعلام التقليدي والجديد، القاهرة: دار معتز للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

٤- ابراهيم، علي حجازي، المصدر السابق ، ص ص ٧٤- ٧٦ .

٥- الدحدوح، علاء أحمد، تصور مقترح لتوظيف الشبكة الاجتماعية فايسبوك في الجامعات الفلسطينية، (رسالة ماجستير منشورة)، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٢.

٦- بوقلول، صفاء، و بوحملة، مريم، دور الفايسبوك في التحصيل الدراسي للطلبة الجامعيين، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة العربي بن مهيدي، ام البواقي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في علوم الاعلام والاتصال، تخصص اتصال وعلاقات عامة، ٢٠١٦.

٧- حمود، عبد الحليم حمود، فن غسل الأدمغة، بحث في الدعاية والرأي العام، بيروت – لبنان: دار الهادي للنشر والطباعة والتوزيع، ٢٠٠٨.

٨- حسان أحمد قمحية، الفيس بوك تحت المجهر، القاهرة: دار النخبة، حسان أحمد قمحية، ٢٠١٧

٩- عبد الرزاق، رأفت مهند، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تشكيل الوعي السياسي،»دراسة ميدانية لحالة الحراك الشعبي في العراق على عينة من طلبة جامعات كل من الموصل والانبار وتكريت للفترة من ١-٣-٣١١٣ ولغاية١-٦-٢٠١٣، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة البترا الأردنية –كلية الآداب والعلوم، قسم الصحافة والإعلام.

١٠- مراد، بن أمهاني، دور الفايسبوك في تشكيل الرأي العام حول الحراك الشعبي بالجزائر ٢٠١٩ – دراسة ميدانية على عينة من طلبة الماستر لقسم علوم الإعلام والاتصال بالمسيلة-، (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة محمد بوضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم: علوم الاعلام والاتصال، ٢٠١٩.

١١- مراد، بن أمهاني، ٢٠١٩، المصدر السابق.
١٢- محجوب، وجيه، طرائق البحث العلمي ومناهجه، (الموصل: دار الطباعة والكتب العامة، ١٩٨٨)
١٣- الخبراء هم كالتالي:
أ- أ. م. د أكرم الربيعي، رئيس قسم الإعلام – كلية المستقبل الجامعة
ب- أ. م. د محمد رافع لابد الراوي، تدريسي في كلية الإدارة والاقتصاد – جامعة الفلوجة
ت- أ. م. د سهاد عادل القيسي تدريسية في قسم الإعلام – الجامعة المستنصرية
ثانياً:المصادر الاجنبية:
1- Assist. Prof. Dr. Akram Al-Rubaie, Head of Media Department, University College of the Future, specialized in Audio and Visual Arts
2- Assist. Prof. Dr, Muhammad Rafi'labed Muhammad Al-Rawi, a teacher at the University of Fallujah / College of Administration and Economics.



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



دلالة الشيب والشباب في القرآن الكريم والشعر
دراسة بلاغية

أ.م.د. بيداء عبد نجم عزام
الجامعة المستنصرية/كلية التربية

المستخلص:

ورد مفهوم أو دلالة الشيب والشباب في القرآن الكريم عدة مرات وبصيغ متعددة تدل عليه وحمل كلاهما معان ودروس مهمة ودلالات مرتبطة بالشيخوخة والنضج والخبرة والاحترام مرة وسيّما الشيب ومرة اخرى يحمل دلالة رمزية ومنها روحية ترتبط بمرحلة مهمة يجب تداركها لانها تمثل نهاية العمر .وأكد القرآن باشاراته الى مرحلة الشباب وعلى المسؤوليات التي تناط بالشباب كمرحلة عمرية مهمة مليئة بالتكليفات التي سوف يسأل عنها وأن يستغل الانسان هذه الفترة بالعبادة والطاعات ، وادراك المسؤولية عن الافعال، ويتضمن بحثنا دراسة دلالة الشيب والشباب في القرآن والشعر العربي دراسة بلاغية، ويبدأ البحث بتعريف الشيب والشباب في معاجم اللغة، ومن ثم بيان أهم سماتهما ، وبيان الجانب الدلالي لهاتين الظاهرتين مشيرين الى اختلاف الدلالة بين القرآن والشعر ، ومطابقة الحال والكشف عن المعاني التي تقف وراءهما في مواضع أخرى. وبعض السمات المشتركة بين دلالة الشيب والشباب في القرآن والشعر ، ولسنا هنا بصدد المقارنة بينهما فللقرآن منزلة مقدسة ومعروفة ،وكذلك الشعر له خصوصيته وسماته التي تعارفها الناس وألفوها وهي الاوزان والقوافي وغيرها.

الكلمات المفتاحية: شيب، شباب، دلالة،القرآن، الشعر

Abstract:

The concept or connotations of gray hair and youth was mentioned in the Holy Quran several times and in multiple forms that indicate it, and both of them carried important meanings and lessons and connotations related to old age, maturity, experience and respect, once especially gray hair, and another time it carried a symbolic connotation, including a spiritual one related to an important stage that must be addressed because it represents the end of life. The Quran emphasized with its references to the stage of youth and the responsibilities entrusted to youth as an important age stage full of assignments that will be asked about, and that man should exploit this period with worship and obedience, and realize responsibility for actions. Our research includes a rhetorical study of the significance of gray hair and youth in the Quran and Arabic poetry. The research begins with defining gray hair and youth in language dictionaries, then stating their most important features, and stating the semantic aspect of these two phenomena, pointing out the difference in connotation between the Quran and poetry, and matching the situation and revealing the meanings behind them in other places. Some common features between the meaning of gray hair and youth in the Quran and poetry, and we are not here to compare them because the Quran has a sacred and well-known status, and poetry has its own characteristics that

people have become familiar with and familiar with, which are meters, rhymes, and others.

KeyWords: gray hair/ youth/ connotation/ Holy Quran/ poetry

المقدمة:

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا والصلاة والسلام على اشرف خلق الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سيد الاولين والاخرين،وعلى آله الطاهرين وصحبه وسلم .

وبعد...

الدراسة التي بين ايدينا (دلالة الشيب والشباب في القرآن الكريم والشعر) دراسة بلاغية ،تستهدف دراسة دلالة اللفظين في كتاب الله سبحانه وتعالى وبين الشعر العربي ،وهنا لسنا بصدد المقارنة بينهما فلكل منهما خصوصيته المعروفة .

جاء البحث بعدة محاور وهي : التعريف بمفهوم الشيب والشباب لغة واصطلاحا، ودلالتهما المعروفة في علم النفس والمجتمع. والمحور الثاني الذي يصب في بيان دلالتهما وهو موضوع البحث وقد بينا دلالتهما ومافيها من ميزات كل منهما في القرآن والشعر . ولايفوتني ان اذكر ان موضوع البحث او موضوع الشيب والشباب قد مر بدراسات عدة سابقة عند الشعراء ولكن لم يسلط الضوء كفاية على علاقتهما ودلالتهما في القرآن من جهة والشعر من جهة اخرى.

وبينا في الخاتمة ابرز ماتوصل اليه البحث من نتائج قد تحقق المطلوب والكمال لله وحده.

واستخدم في البحث مصادر عدة منها قديمة واخرى حديثة اغنت البحث وساعدت باخراجه على ماهو عليه.

والحمدلله اولا واخرا.

المحور الأول: تعريف الشيب لغة واصطلاحاً

الشيب: ((الشيب : معروفٌ ، قليله وكثيره بياض الشعر . والمشيب مثله ،وربّما سمي الشّعر نفسه شَيْباً «شاب يشيب شيباً ومشيباً وشيبة، وهو أشيب، على غير قياس ، لأن هذا النعت إنما يكون من باب فعل يفعل، ولا فعلاء له قيل : الشيب بياض الشعر . ويقال : علاه الشيب... ويقال : رحل أشيب ، ولا يقال : أمرأة شيباء لاتنعت به المرأة ، اكتفوا بالشمطاء عن الشيباء، وقد يقال : شاب رأسها والمشيب :دخول الرجل في حد الشيب من الرجال ...قال ابن السكيت في قول عدي تصبو، وأنى لك التصابي؟ والرأس قد شابه المشيب ، وليس معناه خالطه...))(١)

وقيل:((شيب: الشعر، وبياضه كالمشيب، وهو أشيب، ولا فعلا له، وشيّب الحزن رأسه ، وبرأسه ، كذلك أشاب وقوم شيب أو (شيّب) وشبب – وليلة الشيباء ... وهي آخر ليلة من الشهر ويوم أشيب وشيبان : فيه برد وغيم وصرّاد))(٢) والشيب: بياض الشعر (٣) .والشيب : صوت مشافر الإبل عند الشُّرب.. وصوت رشف الماء (٤)

أما اصطلاحاً : وهي المرحلة التي تبدأ بانتهاء مرحلة الشباب وحددها العلماء ، بدايتها من ٦٠ ـ ٦٥ عاما ، وبها تبدأ مرحلة الشيخوخة والتي عرفت علميا بمصطلح gerontology ، وهي مرحلة عمرية لها خصائصها التي تتميز بها من نمو ونضج في الأفعال والسلوكيات المختلفة، وتنامي القدرات العقلية ومع بلوغها الذروة يبدأ الانسان بالنسيان أو أمراض الشيخوخة الاخرى (٥).

((ويصف بعض المختصين الشيخوخة، بأنها ليست مجرد عملية بيولوجية تظهر آثارها في التغيرات الفسيولوجية للفرد حين يصل إلى مرحلة متقدمة من العمر، وإنما كذلك هي ظاهرة اجتماعية، تتمثل فى موقف المجتمع من الفرد

، حينما يصل إلى مرحلة ما من مراحل التقدم في العمر))(٦)

« الشبابُ : الفتاءُ الحداثةُ، وشبابُ الشيء: أولهُ .ويقال: لقيته في شباب النهار ، والشباب التشبيب ، قالوا:: كان جرير أرق الناس شباباً .(٧) والشباب : ((جمع شابّ كالشباب وأول الشيئ ... ماشب به ، أي أوقد، كالشبوب : شبت النار، وشبت شبا وشبوبا لازم متعد ولا يقال : شابة.بل مشبوبة. وشبت الفرس شب ويشب شباباً وشبوباً : رفع يديه وشب الحمار والشعر لونها : زادا في حسنها، وأظهرا جمالها

وأشب : شب ولده ، وشبوب : المحسن للشيء (٨) ((وشب يشب شباباً وشبية ، وفي حديث شريح. تجوز شهادة الصبيان على الكبار يستشبّون أي يستشهد من شبّ منهم وكبر اذا بلغ ، كأنه يقول : اذا تحمّلوها في الصبا وأدوها في الكبر جاز ...والشباب : جمع شاب ، وكذلك الشبان، الاصمعي: شبّ الغلام يشبُّ شباباً وشبوباً وشبيباً وأشبّه الله وأشب الله قرنه، ورجل شابّ. والجمع شُبّان))(٩)

وهي المرحلة الاولى للنضج والقوة والنشاط والنماء والحداثة وهو بداية العمر وباكورته ، يقول الله تعالى:

((اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ))(١٠) ،((والشباب : هي مرحلة عمرية تبدأ من سن البلوغ الى سن الكهولة. وتحديد مرحلة الشباب من أكثر الصعوبات التي تواجه الباحثين، وذلك لاختلاف مشاربهم وتخصصاتهم ، منهم قائل بأن سن الشباب يبدأ من السابعة عشرة الى الخمسين ، ومنهم قائل بأن سن الشباب من سن البلوغ الى الثلاثين، ومن قائل أن سن الشباب من عمر ست عشرة سنة الى اثنتين وثلاثين سنة، ومن قائل أنه لا يحد بمرحلة عمرية معينة، وبدايته من سن البلوغ حين يصبح الفرد مسؤولاً عن سلوكه و تصرفاته، ويظل شاباً بقدر ما فيه من الحماس والحيوية والنشاط والانتاج))(١١).

المحور الثاني: دلالة الشيب والشباب في القرآن الكريم والشعر العربي

عجائب القرآن وإعجازه لا ينتهي ولا ينقضي، وقضية أو دلالة المشيب والشيخوخة تم توظيفها بشكل دقيق يعجز العلماء عن التعبير بمثله أو أحسن منه وهذه الحقيقة المعجزة تجعلنا نقف اليوم لنراجع الدلالة البلاغية لتوظيف آيات الشيب والشباب للوقوف على تلك الدلالة القرآنية العذبة فى ذكر الشيب كمرحلة جميلة وذكراً لطيفاً خفيفاً في التعبير .اشارت الآيات القرآنية إلى مسألة مهمة متعلقة بهذه المرحلة المهمة في حياة الانسان وذكرها بأطوار ودلالات وتعبيرات مختلفة بحسب الموقف والصورة التي رسمها لنا رسما دقيقاً مفصلاً ببلاغة ربانية مبهرة .وأبرز تلك الاشارات في قوله تعالى:((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا)) (١٢)

((فَكانَ وهَنُ العَظْمِ وعُمُومُ الشَّيْبِ حالًا مُقْتَضيًا لِلاسْتِعانَةِ بِالوَلَدِ مَعَ ما يَقْتَضِيهِ مِن اقْتِرابِ إبّانَ المَوْتِ عادَةً. فَذَلِكَ مَقْصُودٌ لِنَفْسِهِ ووَسِيلَةٌ لِغَيْرِهِ وهو المِيراثُ بَعْدَ المَوْتِ. والخَبَرانِ مِن قَوْلِهِ ﴿وهَنَ العَظْمُ مِنِّي واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ مُسْتَعْمَلانِ مَجازًا في لازِمِ الإخْبارِ. وهو الِاسْتِرْحامُ لِحالِهِ. لِأنَّ المُخْبَرَ بِفَتْحِ الباءِ عالِمٌ بِما تَضَمَّنَهُ الخَبَرانِ.

والوَهْنُ: الضَّعْفُ. وإسْنادُهُ إلى العَظْمِ دُونَ غَيْرِهِ مِمّا شَمِلَهُ الوَهْنُ في جَسَدِهِ لِأنَّهُ أوْجَزُ في الدَّلالَةِ عَلى عُمُومِ الوَهْنِ جَمِيعَ بَدَنِهِ لِأنَّ العَظْمَ هو قِوامُ البَدَنِ وهو أصْلَبُ شَيْءٍ فِيهِ فَلا يَبْلَغُهُ الوَهْنُ إلّا وقَدْ بَلَغَ ما فَوْقَهُ... وإسْنادُ الِاشْتِعالِ إلى الرَّأْسِ مَجازٌ عَقْلِيٌّ، لِأنَّ الِاشْتِعالَ مِن صِفاتِ النّارِ المُشَبَّهِ بِها الشَّيْبُ فَكانَ الظّاهِرُ إسْنادَهُ إلى الشَّيْبِ. فَلَمّا جِيءَ بِاسْمِ الشَّيْبِ تَمْيِيزًا لِنِسْبَةِ الِاشْتِعالِ حَصَلَ بِذَلِكَ خُصُوصِيَّةُ المَجازِ وغَرابَتُهُ، وخُصُوصِيَّةُ التَّفْصِيلِ بَعْدَ الِاحْتِمالِ. مَعَ إفادَةِ تَنْكِيرِ شَيْبًا مِنَ التَّعْظِيمِ فَحَصَلَ إيجازٌ بَدِيعٌ. وأصْلُ النَّظْمِ المُعْتادِ: واشْتَعَلَ الشَّيْبُ في شَعْرِ الرَّأْسِ))(١٣).

فتوظيف القرآن هنا للشيب هو لغاية حقيقية حاصلة دون تخييل أو نظرية افتراضية كما هو متخيل عند الشعراء ، فدعاء النبي هو دعاء حقيقي مقصود منه أن يستجيب الله سبحانه وتعالى منه، فالشيب هنا متحقق، وموجود وليس لعرضه أو ذكره كما فعل الشعراء. فالشيب هنا والله أعلم هى المرحلة العمرية التي يمر بها وليس فقط ذكر

الشيب الذي هو نتيجة ذلك الوهن الذي اصابه حتى في العظم فاستحاله مجيء الولد هو في ذلك الوهن الذي اصاب عظامه وقدرته على انجاب الذرية .

أما لو نظرنا الى توظيف الشعر فنرى غالبية الشعراء يذكرون الشيب والمشيب والوقوف على المرحلة العمرية بحد ذاتها في ذكر مآسيها وثقلها وربطها بواقع الغزل والحكمة وغيرها.

يقول الشاعر : علقمة بن عبدة:

فإن تسألوني بالنساء فإنني خبير بأدواء النساء طبيب
اذا شاب رأس المرء أو قلّ ماله فليس له في ودّهن نصيب

أو لإظهار الحسرة والتوجع على ما فات أو مصائب وقعت .

يقول الشاعر:

وما شاب رأسي من سنين تتابعت علي، ولكن شيّبتني الوقائع

لكن لا جدال في أن تجربة الشيب وذكره عند الشعراء تنبع من تجربة حياتية واقعية ربما والصراع الابدي بين الحياة والموت وقضية وجودية، وقد تأتي باحوال عده منها : دفاع الشاعر عن نفسه بوصفه عاجزاً وكذلك وصوله الى النضج، فاغلب موضوعاته الاستعانة بجانب الحجاج في عرض قضيته التي تبدو للوهلة الاولى موضوعاً غير ذا أهمية، ولكن لو نظرنا الى قضية الشيب في الشعر نجدها قضية متأصلة يحيط بها كثير من التكهنات بواقعية احداثها وتصورات الشاعر الحقيقية ازاء تعيده عنها .

فمنهم من مدح ومنهم من ذم ، يقول الشاعر:

أبعد المشيب المنتضى في الذوائب أحاول لطف الود عند الكواعب
وكان بياض الشيب شخصاً مذمما الى كل بيضاء الحشا و الترائب

وفيه لحظة ضعف ويأس وتناقض في تقبله أو رفضه، ويرى ابن المعتز بأن الشيب موت للمشاعر والهوى وانتهاء الشباب:

مات الهوى مني ، وضاع شبابي وقضيت من لذاتة آرابي
واذا أردت تصابيا في مجلس فالشيب يضحك لي مع الاصحاب .

وهذا ما أكد عليه ابو تمام في ذمه للشيب وذكر عيوبه فقرنه بالموت، يقول :

كل داء يرجى الدواء له إلا الفظيعين : ميتة ، ومشيبا
يا نسيب التخام ذنبك أبقى حسناتي عند الحسان ذنوبا
ولأن عين ما رأين لقد أن كرن مستنكراً وعين معيباً

وهذا الامر مالم يذكره النص القرآني فخلا من ذم المشيب أو التقليل من شأنه وعد أمره قضاء من الله سبحانه وتعالى. بل جعله آية وعبرة.

يقول الحسن البصري.. وهو يقرن المشيب بالحزن:

اذا كان البياض لباس حزن بأندلس فذاك من الصواب
ألم ترني لبست بياض شيبي لاني قد حزنت على شبابي.

او دعوتهم على التباكي على الماضي والتشاؤم من ظهور الشيب وعصر المشيب الذي يجعل الانسان قريب من الموت ، يقول:

تعيرني بالشيب وهو مصيرها واني واياها الى غاية تجري

وقول احدهم :

حل المشيب بعارضي ومفارقي بئس القرين أراه ليس مفارقي
رحل الشباب فقلت قف لي ساعة حتى أودع .. قال انك لا حقي (١٤).

وفي القرآن الكريم آيات عن الشيب أو فترة المشيب وورد ذكر لفظ (شيب) في القرآن في عدة معان ولها دلالات متنوعة ومختلفة وتوظيفها بحسب الحال والمقام .

قوله تعالى :((فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا))المزمل: ١٧

يوماً يوم القيامة يشيب الولدان الصغار من هوله وشدته وكربه

و قوله تعالى :((قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ))هود: ٧٢

وهنا لفظ (عجوز) دلالة على المشيب ونهاية العمر و دلالة على عدم الانجاب بانقطاع النسل في هذا العمر وايضا (شيخ) دلالة على الكبر والمشيب والعجز والوهن و عدم القدرة على الانجاب . فارتباط (عجيب) بتلك الدلالات أمر معجز لان الانجاب في هذا العمر شبه مستحيل أو غير ممكن وفق معطيات العلم والطب وقوله تعالى :

((هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ ۚ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ))غافر:٦٧

قوله تعالى: ((اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ)) الروم: ٥٤

قوله تعالى: ((قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ))يوسف:٧٨

يتسم المشيب ((بطابع الضعف والوهن والزهد والحكمة والرضا بما كتب الله ولم يغفل القرآن الكريم الحديث عن مرحلة الشباب فذكر أن لتلك المرحلة سمات منها: القوة الجسدية, وقد دلت عليها قصة سيدنا موسى مع بنات سيدنا شعيب حين سقى لهما قطيعهما فقالت ا حداهما لابيها (يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) القصص :٢٦، ويراه بعض الشعراء (عهد اللهو المرح والقوة والفتوة والسرور و الغبطة ومن ثم لا يفتتون يمدحونه ويذكرون أيامه ، ومن أمثلة ذلك قول أبي العتاهية:

إن الشباب حجة التصابي روائح الجنة في الشباب(١٥)

فتكرار الشباب يدل على أهميته بالنسبة للانسان في العمل نفسه والنفع لغيره))(١٦)

وهذا المتنبي يدعو الى بكاء الشباب بعد ذهابه . يقول :

ولقد بكيت على الشباب ولمتي مسورة وملاء وجهي رونق
حذرا عليه قبل يوم فراقة حتى لكدت بماء جفني أشرق(١٦)

ويقول ابن الرومي :

يذكرني الشباب هوان عتبي وصد الغانيات لدى عتابي
يذكرني الشباب سهام حتف يصبن مقاتل دون الإهاب(١٧)

فتكرار يذكرني الشباب – دليل على أن مرحلة الشباب لم يعد منها الآ تلك الذكريات التي يعيش عليها فتبعث ألمه وحزنه وتشعره بهوان عتبه واستصغار شأنه أمام صد الغانيات

يقول ابن المعتز:

ضحكت شر أن قد شبت وقالت قد فضفض الأبنوس

قلت إن الشباب في لباق بعد قالت هذا شاب كبيس
قد تمتعت ما كفاني إذ ربعي من اللهو والصبى مأنوس (١٨).

((فالحوار أظهر ما عليه نفسية كل من الحبيب والمحبوبة، هذا الحوار الذي كشف عن سر عذاب الشاعر بهذه التحولات التي طرأت على مظهره ممثلة في المشيب ودلالاته، والشيب وعلاماته ، ولذلك راح يؤكد لها أن تلك التحولات الجديدة لا تعني مرت مشاعره أو فناء احاسيسه ... وقد تيقن الشاعر اخيراً من عدم جدوى هذا الحوار الذي يحاول أن يثبت به ما لا تراه محبوبته، ومن ثم أقر بالحقيقة التي عليها منطق حبيبته))(١٩)،

ويوصف الشيب كما أسلفنا بأنه نذير الضعف والكبر وانتهاء فترة الشباب والوصول الى نهاية المطاف في هذه الحياة، ولكنه مع ذلك يحمل أبواباً كثيرة من الأجر والثواب في الدنيا والآخرة نصيب من ذلك ، وقد جاءت الاحاديث النبوية الشريفة لايضاح هذا المفهوم، في فضل الشيب ووقاره ورفعته لمن أصيب به أو يمرّ به يقول الرسول (صلى الله عليه وآله)((من شاب شيبة في الإسلام كانت له نورا يوم القيامة))وعنه أيضاً((لا تنتفوا الشيب، فإنه نور يوم القيامة))، وللشيب معان ودلالات كثيرة في الشعر العربي والقرآن نجملها كالآتي:

١. الشيب بفعل الحروب والاهوال(١٩)(التي تكون مؤثرة في حياة الشاعر أو ربما الشخصية التي يتحدث عنها في شعره.

٢. مراثي الشيب :وهي مرحلة البكاء على الشباب الذي ذهب دون رجعة وهي من الاغراض الشعرية التي تناولها الشاعر قبل الاسلام وبعده فالشيب ((ذلك الزائر البغيض ، الذي بكت العرب لزيارته تلك،فهي ايذانا يدنو الاجل وذهاب الشباب بعيدا دون رجعة،فقد قيل ((ما بكت العرب على شيء في أشعارها كبكائها على الشباب وما بلغت كنهه)) (٢٠) يقول الشاعر:

يا لهف نفسي على الشباب ولم أفقدْ به إذ فقدتُهُ أمَمَا
قد كنت في ميعةٍ أُسرُّ بها أمنع ضَيمي وأُهبط العُصما
وأسحبُ الرّيط والبرود الى أدنى نجاري وأنقضُ اللِّمما
لاتغبط المرءَ أن يُقالَ له أمسى فلانٌ لعُمرِه حَكَما
إن سرّه طول عيشه فلقد أضحى على الوجه طولُ ما سَلما
إن من القوم من يُعاشُ به ومنهم مَنْ ترى بــه دَسَمــا(٢١)

٣. يؤكد القرآن الكريم على أن مرحلة الشيب مهمة جدا ويجب الاهتمام به وبمن هم أكبر سنا منا وتكريمهم وانزالهم مرتبة شرف في التعامل في المجتمع ومنهم الوالدين ، يقول تعالى((وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)) الاسراء:٢٣، توضح الاية القرآنية طريقة التعامل مع الوالدين وهي (الحسنى) والرحمة واللطف في تعامل الابناء مع الوالدين وهذا ما أكد عليه نبينا محمد (صل الله عليه وسلم)باهمية اظهار اللطف والحسنى وحسن معاملة الوالدين من قبل ابنائهم ، يقول (الشيب نور المؤمن، ما من رجل أبيض في الإسلام إلا كان له بكل شعرة بيضاء حسنة، وكان له حسنة. وترفع الدرجة درجة واحدة)

٤. مرحلة الشيب او الشيخوخة في القرآن عبرة وموعظة وحكمة أن يصل الانسان الى هذه المرحلة من العمر ويرزق بولد وخاصة المرأة ،ومعروف انها تنقطع عن الذرية في سن الخامسة والاربعين الى الخمسين واكثر في اغلب الحالات، لكن توظيف الدلالة هنا أخذ بعدا بعيد المدى في صنع المعجزة الالهية بخرق قوانين الطبيعة الانسانية بأن تلد المرأة في عمر متقدم وبدلالة كلمة (ياويلتي) وكأنه حدث عظيم وغريب كونها لاتستطيع جهدا لتربية طفل لكبر سنها ((قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ))هود :٧٢ ((وَرُوِيَ ...قَالَتْ يَا

وَيْلَتَا – أَصْلُهَا يَا وَيْلِي (كَمَا قَالَ: يَا عَجَبًا بَدَلَ: يَا عَجَبِي) وَهِيَ كَلِمَةٌ تُقَالُ عِنْدَمَا يَفْجَأُ الْإِنْسَانَ أَمْرٌ مُهِمٌّ مِنْ بَلِيَّةٍ أَوْ فَجِيعَةٍ أَوْ فَضِيحَةٍ تَعَجُّبًا مِنْهُ أَوِ اسْتِكْبَارًا لَهُ أَوْ شَكْوَى مِنْهُ، وَأَكْثَرُ مَا يَجْرِي عَلَى أَلْسِنَةِ النِّسَاءِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، وَنِسَاءِ مِصْرَ يَقُلْنَ: « يَا دَهْوَتِي « – أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ – عَقِيمٌ لَا يَلِدُ مِثْلُهَا – وَهَذَا بَعْلِي – وَأَشَارَتْ إِلَيْهِ – كَمَا تَرَوْنَ – شَيْخًا – كَبِيرًا لَا يُولَدُ لِمِثْلِهِ – إِنَّ هَذَا – الَّذِي بَشَّرْتُمُونَا بِهِ، – لَشَيْءٌ عَجِيبٌ – فِي سِفْرِ التَّكْوِينِ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ عُمْرُهُ يَوْمَئِذٍ مِائَةَ سَنَةٍ، وَأَنَّ زَوْجَهُ سَارَةَ هَذِهِ كَانَتِ ابْنَةَ تِسْعِينَ سَنَةً وَمِثْلُهَا لَا يَلِدُ، بَلِ الْغَالِبُ أَنْ يَنْقَطِعَ حَيْضُ الْمَرْأَةِ فِي سِنِّ الْخَمْسِينَ فَيَبْطُلُ اسْتِعْدَادُهَا لِلْحَمْلِ وَالْوِلَادَةِ، عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ عَقِيمًا كَمَا فِي سُورَةِ الذَّارِيَاتِ. فَأَمَّا الرِّجَالُ فَلَا يَزَالُ يُوجَدُ فِي الْمُعَمَّرِينَ مِنْهُمْ مَنْ يُولَدُ لَهُ فِي سِنِّ الْمِائَةِ وَمَا بَعْدَهَا وَلَكِنَّهُ نَادِرٌ. .. وَالظَّاهِرُ أَنَّ سَارَةَ عَلِمَتْ مِنْ حَالِ بَعْلِهَا أَنَّهُ بَعْدَ وِلَادَةِ هَاجَرَ لِابْنِهِ إِسْمَاعِيلَ بِزَمَنٍ قَرِيبٍ))

٥. دلالة الشيب على العذاب او تحول حالة الشباب الى المشيب وليس قدحا بالشيب وانما من هول العذاب يصبح الولدان شيبا مثل قوله تعالى((فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا)) المزمل ١٧

الخاتمة:

الحمدلله أولاً وآخراً. بعد هذه الرحلة الجميلة بين القرآن والشعر نوجز أهم ماتوصل إليه البحث من نتائج كالآتي:

أ.يدل الشيب في الشعر والقرآن الكريم على الحكمة والتجربة الطويلة في الحياة فأشار القرآن إلى الشيب او المشيب بدلالات قد تكون بعضها غير مباشرة الا انها دلت دلالة رمزية على الحكمة والخبرة وربما نهاية الحياة كواقع عام ومفروض ومحتم. وإنه يدل على تراكم المعارف والخبرات .

ب. دلالة ان الانسان الكبير له مهابة في الاسلام وورد ذلك في القرآن في قوله تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلا))سورة الاسراء.

ت . دلالة الشباب هي مرحلة عمرية تتميز بالقوة والشدة والحيوية والطاقة وفها يكتشف الانسان اشياء كثيرة ويتزود بالعلم والمعرفة عبر سنوات عمره وأكد القرآن على هذا الامر في دلالة المسؤولية التامة عن افعال الفرد

ث .كذلك استغلال مرحلة الشباب في العبادات واستخدام طاقاتهم الجسدية في العمل .

الهوامش:

(١) لسان العرب:لابن منظور، دار صادر،دار بيروت،ط٣، ١٤١٤هـ .ج٨ ،١٧٢

(٢) القاموس المحيط:الفيروزآبادي،تحقيق:محمد نعيم العرقسوسي،مؤسسة الرسالة،بيروت . لبنان،ط٨، ٢٠٠٥م .

(٣) المعجم الوسيط:تأليف نخبة من المؤلفين .مجمع اللغة العربية بالقاهرة،ط٢، ١٩٧٢.

(٤) معجم الاصوات:مهند منذر الحاج ياسين،ط١ ، ٢٠١٠.

(٥) علم نفس النمو(الرشد والشيخوخة)منشورات جامعة تشرين،كلية التربية،د.بشرى ايوب شريبة،١٤٣٨.،١٥٩ص،٢٠١٧

(٦) المصدر السابق:١٦٠

(٧) المعجم الوسيط

(٨) المصدر السابق:

(٩) لسان العرب

(١٠) سورة الروم:٥٤

(١١) الشباب في السنة النبوية المطهرة،د. محمد بن سالم بن عبدالله الحارثي،منشورات مؤتمر كلية الدراسات الاسلامية والعربية،القاهرة ،مطبعة الازهر .

(١٢) سورة مريم :٤

(١٣) التحرير والتنوير: لابن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس، ١٩٨٤، مج ١٦ ص:٦٤.٦٣
(١٤) موقع الجزايرة aljazirah.com
(١٥) ديوان ابا العتاهية:شرح انطوان الشعوال،ط دار الفكر العربي، بيروت،ط١، ٢٠٠٣م .
(١٦) الشباب والشيب في شعر بن المعتز دراسة موضوعية وفنية د.الشافعي جلال الشافعي ، مجلة كلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنات بدمنهور عدد ٣ مج٢٠١٨،٥،ص:٦٩٩.٦٩٨
(١٦)ديوان المتنبي ،شرح عبد الرحمن البرقوقي ،دار الفكر بيروت،ط٢٠٠٢،١م ،ج٣،ص:٦٧٦
(١٧) ديوان ابن الرومي،شرح احمد حسن صبيح،طبعة دار الكتب العلمية،بيروت،ط١٩٩٤،١م،ص:١٦٨
(١٨)الشباب والشيب في شعر ابن المعتز:٧١٣
(١٩) ينظر الشهاب في الشيب والشباب: للشريف المرتضى، مطبعة الجوائب،د.ط، ص: ١٨ وما بعدها)
(٢٠)المستطرف من كل فن مستظرف:٦/٢ ، عن بحث : الشيب في شعر عمرو بن قميئة دراسة تحليلية ،أ.م.د.جمال عجيل سلطان، مجلة كلية التربية، ع٢٠١٩،٤،ص:٢٠٤.
(٢١) ديوان عمرو بن قميئة ، عنى بتحقيقه وشرحه د.خليل ابراهيم العطية،عالم الكتب ، بيروت . لبنان ، ط٢، ١٩٩٧م .
(٢٢) تفسير المنار: محمد رشيد رضا : محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ) ٩٩٠ م ص ١٠٧

المصادر:

*القرآن الكريم
(١) التحرير والتنوير: لابن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس، ١٩٨٤
(٢) تفسير المنار: محمد رشيد رضا : محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ ٩٩٠١
(٣) ديوان ابا العتاهية:شرح انطوان الشعوال،ط دار الفكر العربي، بيروت،ط١، ٢٠٠٣م .
(٤) ديوان ابن الرومي،شرح احمد حسن صبيح،طبعة دار الكتب العلمية،بيروت،ط١٩٩٤،١م
(٥) ديوان المتنبي ،شرح عبد الرحمن البرقوقي ،دار الفكر بيروت،ط٢٠٠٢،١م ،
(٦) ديوان عمرو بن قميئة ، عنى بتحقيقه وشرحه د.خليل ابراهيم العطية،عالم الكتب ، بيروت . لبنان ، ط٢، ١٩٩٧م .
(٧) الشباب في السنة النبوية المطهرة،د. محمد بن سالم بن عبدالله الحارثي،منشورات مؤتمر كلية الدراسات الاسلامية والعربية،القاهرة ،مطبعة الازهر .
(٨) الشباب والشيب في شعر بن المعتز دراسة موضوعية وفنية د.الشافعي جلال الشافعي ، مجلة كلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنات بدمنهور عدد ٣ مج٢٠١٨،٥
(٩) الشهاب في الشيب والشباب: للشريف المرتضى، مطبعة الجوائب،د.ط،
(١٠) علم نفس النمو (الرشد والشيخوخة) منشورات جامعة تشرين كلية التربية ، بشرى أيوب شريبة ١٤٣٨٠-١٤٣٩ هـ - ٢٠١٦م ..-٢٠١٨ م .
(١١) القاموس المحيط:الفيروزآبادي،تحقيق:محمد نعيم العرقسوسي،مؤسسة الرسالة،بيروت . لبنان،ط٨، ٢٠٠٥م .
(١٢) لسان العرب:لابن منظور، دار صادر،دار بيروت،ط٣، ١٤١٤هـ
(١٣) معجم الاصوات:مهند منذر الحاج ياسين،ط١ ، ٢٠١٠.
(١٤) المعجم الوسيط:تأليف نخبة من المؤلفين ،مجمع اللغة العربية بالقاهرة،ط٢، ١٩٧٢.

المواقع الالكترونية:

موقع الجزايرة aljazirah.com

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



تأثير الأزمة الأوكرانية الروسية على الساحة الدولية

إحسان محسن عطيه الحفيري أ. د. جورج لبكي
الجامعة الإسلامية في لبنان

المستخلص:
كشفت الأزمة الأوكرانية الروسية، عن تطورات جديدة في سياق العلاقات الدولية، أقل ما يمكن وصفها بالمرحلة الثانية من المنافسة الحقيقية بين الشرق والغرب.
تعد الأزمة من أهم أحداث القرن الواحد والعشرين وجذبت اهتمام العالم، وذلك بسبب تداعيات الحرب المتعددة على هذه الدول، منها التداعيات الاقتصادية والسياسية، وغيرها من التداعيات تعد اوكرانيا ثاني اكبر دولة اوربية من حيث المساحة بعد روسيا وهي أول دولة شقيقة لروسيا بالمعيارين العرقي والمذهبي مما جعل موقعها الجغرافي خط تماس تجاذب وصراع بين توجهين سياسيين مختلفين روسيا الاتحادية، والاتحاد الأوربي الحليف الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية فضلا عن كونها بوابة روسيا الاتحادية عبر البحر الأسود وامتدادها الحيوي تجاه أوربا، بالإضافة الى دورها المهم كونها معبر لإمدادات الغاز الطبيعي الروسي إلى دول غرب أوربا تتناول الدراسة الأزمة الأوكرانية الروسية باعتبارها أزمة دولية لها تبعاتها على العالم بعدما تواترت الأحداث بين مد وجزر إلى حد دخول روسيا في أوكرانيا لتضع حداً للاستفزاز الغربي الذي طالما أرهقها اقترابه من حدودها.
الكلمات المفتاحية : تأثير، الازمة، الساحة الدولية، روسيا، اوكرانيا

Abstract:
The Ukrainian–Russian crisis revealed new developments in the context of international relations, which can at least be described as the second stage of the real competition between the East and the West. The crisis is considered one of the most important events of the twenty–first century and has attracted the attention of the world, due to the multiple repercussions of the war on these countries, including the economic and political repercussions, and other repercussions. Ukraine is the second largest European country in terms of area after Russia and the first sister country to Russia on both ethnic and sectarian criteria, which made its position A line of contact of tension and conflict between two different political orientations, the Russian Federation, and the European Union, a strategic ally of the United States of America, as well as being the gateway to the Russian Federation across the Black Sea and its vital extension towards Europe, in addition to its important role as a crossing point for Russian natural gas supplies to Western European countries. The study deals with the Ukrainian crisis. The Russian crisis, as an international crisis, has repercussions on the world after events ebbed and flowed to the point of Russia entering Ukraine to put an end to the Western provocation that had long exhausted it as it approached its borders
Keywords: war, repercussions, international relations, Russia, Ukraine

المقدمة:
تعد الأزمة من أهم أحداث القرن الواحد والعشرين وجذبت اهتمام العالم، وذلك بسبب تداعيات الحرب المتعددة على هذه الدول، منها التداعيات الاقتصادية والسياسية، وغيرها من التداعيات تعد اوكرانيا ثاني اكبر دولة اوربية من حيث المساحة بعد روسيا أول دولة شقيقة لروسيا بالمعيارين العرقي والمذهبي مما جعل موقعها خط تماس تجاذب

وصراع بين توجهين سياسيين مختلفين روسيا الاتحادية، والاتحاد الأوربي الحليف الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية فضلاً عن كونها بوابة روسيا الاتحادية عبر البحر الأسود وامتدادها الحيوي تجاه أوربا، بالإضافة إلى دورها المهم كونها معبر لإمدادات الغاز الطبيعي الروسي إلى دول غرب أوربا تتناول الدراسة الأزمة الأوكرانية الروسية باعتبارها أزمة دولية.

أولاً: مشكلة الدراسة:

أدى القرار الروسي بالنزاع مع أوكرانيا إلى إحداث اضطرابات في البيئة الدولية في كافة المجالات، وتتمثل المشكلة البحثية موضوع الدراسة حول محاولة معرفة جذور العلاقة الروسية الأوكرانية ودوافع الغزو الروسي على أوكرانيا وتأثيرها على الساحة الدولية ؟

ثانياً: أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة في الأهمية العملية على النحو التالي:

• الأهمية العلمية النظرية:

تتمثل أهمية الدراسة العلمية في معرفة أسباب الأزمة الأوكرانية الروسية والدوافع التي أدت إلى ذلك الغزو والنتائج التي ترتبت على ذلك، والمساهمة في إثراء الحقل المعرفي والأكاديمي عن موضوع يعد من المواضيع المهمة الموجودة الآن وأحدثت عدة تطورات على الساحة الدولية، ومحاولة التعرف على مستقبل هذه الأزمة.

ثالثاً: خطة الدراسة :

نقسم البحث الى مبحثين المبحث الاول شمل الاطار ألمفاهيمي للبحث من خلال مطلبين تضمن المطلب الاول المفاهيم الرئيسية للدراسة والمطلب الثاني طبيعة الأزمة الأوكرانية الروسية اما المبحث الثاني النظام السياسي الأوكراني والسياق التاريخي للأزمة الأوكرانية الروسية من خلال مطلبين الاول سمات وخصائص الدولة الأوكرانية والثاني الأهمية الجيوسياسية لأوكرانيا ثم أهم النتائج التي توصل اليها الباحث.

رابعاً : منهجية البحث

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي من خلال الاعتماد على المصادر والمراجع التي تخص الموضع للوصول الى النتائج المطلوبة في البحث .

المبحث الأول:

الإطار ألمفاهيمي للبحث:

المطلب الأول: المفاهيم الرئيسية للدراسة:

• مفهوم الأزمة الدولية: نقطة تحول مفاجئة في العلاقات بين الدول، تتضمن تهديداً مباشراً للقيم والمصالح العليا لمختلف الفواعل، مما يفرض على صانع القرار اتخاذ مواقف سريعة وفعالة في فترة ضيقة(١).

• مفهوم الأمن الدولي: كل التهديدات المنتجة لعدم الاستقرار بين الدول وداخل الدول (٢).

• مفهوم النزاع الدولي: الخلاف الذي ينشأ بين دولتين على موضوع قانوني أو حادث معين بسبب تعارض وجهات نظرهما القانونية أو مصالحهما سواء الاقتصادية أو السياسة أو العسكرية .

• الحرب الروسية الاوكرانية :

شنت روسيا في ٢٤ شباط ٢٠٢٢ هجوماً شاملاً لا على اوكرانيا كدولة يراد احتلالها بل نتيجة إبداء القيادة الاوكرانية– المدعومة من الولايات المتحدة والدول الغربية – نيتها المضي قدماً في محاولاتها الأنضمام إلى حلف الناتو والإتحاد الأوروبي، وهو ما ترى فيه روسيا تهديد مباشر لأمنها القومي، وأعلنت روسيا أن هدفها من الحرب هو إسقاط نظام الرئيس الاوكراني فولوديمير زيلينسكي، ونزع سلاح اوكرانيا، ومنعها من الانضمام إلى عضوية

حلف الناتو، وإجبارها على الاعتراف بالضم الروسي لشبه جزيرة القرم(٣).

المطلب الثاني: طبيعة الأزمة الأوكرانية الروسية

تتمتع روسيا وأوكرانيا بعلاقات تاريخية ليس فقط جغرافياً، ولكن عرقياً ولغوياً ودينياً ودبلوماسياً حيث ان اوكرانيا ورثة من الاتحاد السوفيتي بعد تفكيكه الأسطول البحري ومصانع الدبابات والاسلحة الثقيلة ومحطة تشرنوبل النووية.

فبالرغم من أنَّ اللغة الرسمية في أوكرانيا هي الأوكرانية، إلا أنَّ حوالي (٣٠٪) من الأوكرانيين يتحدثون اللغة الروسية، وأكثر من (٥٠٪) من سكان أقاليم شرق أوكرانيا يتحدثون اللغة الروسية باعتبارها اللغة الأم كذلك، فالديانة الرسمية المعتمدة في أوكرانيا هي المسيحية الأرثوذكسية، وفي روسيا تصل نسبة المسيحيين الأرثوذكس إلى حوالي (٧١٪) من أجمالي عدد السكان، ولطالما كانت الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية جزءاً من بطريركية موسكو التابعة للكنيسة الأرثوذكسية الروسية حتى عام (٢٠١٩)(٤).

بعد الحرب العالمية الأولى، خسرت أوكرانيا أجزاءً من أراضيها لصالح رومانيا وتشيكوسلوفاكيا وبولندا، فيما بعد، اندمجت روسيا السوفيتية وأوكرانيا السوفيتية وبيلاروسيا السوفيتية وجمهورية الاتحاد السوفياتي الاشتراكية رسميا لتصبح اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية وبعد انتصار الاتحاد السوفييتي في الحرب العالمية الثانية، استعادت أوكرانيا المزيد من الأراضي كانت أوكرانيا الأكثر تصنيعاً – بعد روسيا – من بين جميع البلدان التي شكلت الاتحاد السوفيتي، فقد بُنيت بها مصانع لتصنيع الرؤوس الحربية النووية لصالح اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

وكشرط لانضمام أوكرانيا لمعاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية لعام ١٩٦٨. فقد وقعت أوكرانيا مع روسيا مذكرة بودابست عام ١٩٩٤ التي وافقت أوكرانيا بموجبها على نقل ثالث أكبر رؤوس حربية نووية في العالم لديها، وعدد من الصواريخ الباليستية العابرة للقارات وقاذفات استراتيجية إلى روسيا لتفكيكها وقد تم ذلك بالفعل، من ثمَّ انضمت أوكرانيا لمعاهدة عدم انتشار الأسلحة النووية لعام ١٩٦٨. وكصفقة خاصة، طلبت أوكرانيا ضمانات أمنية من الموقعين على مذكرة بودابست، انعكست في نص المادة الثانية من المذكرة التي نصت على التزام جميع الأطراف المعنية «... بالامتناع عن التهديد بالقوة أو استخدامها ضد وحدة أراضي أوكرانيا أو استقلالها السياسي وعدم استخدام أي من أسلحتها ضد أوكرانيا إلا بهدف الدفاع عن النفس أو أي طريقة أخرى وفقًا لميثاق الأمم المتحدة(٥).

ونظراً للقرب الجغرافي والأهمية الجيوسياسية لأوكرانيا، فلطالما كانت الحكومة الأوكرانية موالية لروسيا، وآخرها حكومة الرئيس الأوكراني الأسبق فيكتور يانوكوفيتش **Viktor Yanukovych** ، الذي رفض التوقيع على اتفاقية الاتحاد الأوروبي عام ٢٠١٣ حفاظاً على علاقاته مع روسيا، وكان ذلك من ضمن أسباب اندلاع احتجاجات الميدان الأوروبي **Euromaidan** » ضده في عام ٢٠١٤.

وعلى الرغم من محاولة الحكومة قمع هذه لاحتجاجات, إلا أنها نجحت في عزل الرئيس الأوكراني، واضطر يانوكوفيتش إلى الفرار إلى روسيا.

في ايلول ٢٠٢٢، أُجريت استفتاءات على انضمام عدة مناطق من أوكرانيا إلى روسيا، وجاءت نتيجة الاستفتاءات بالموافقة على الانضمام على النحو التالي: ٩٩ ٪ في دونيتسك، ٩٨ ٪ في لوغانسك، ٩٣ ٪ في زابوريجيا و ٨٧٪ في خيرسون، وقد صرح المندوب الدائم لروسيا في الأمم المتحدة حينها: «إن سكان هذه المناطق لا يريدون العودة إلى أوكرانيا وكان خيارهم مستنيرا وحرًا »، وقد أثار ذلك ردود أفعال رافضة في المجتمع الدولي، ووُصف هذا الضم بأنه غير مشروع(٦).

توجه أوكرانيا الانضمام لحلف الناتو يعيد التوتر الأيدولوجي التاريخي المشترك القائم بين روسيا والحلف, فبالرغم من

أن حلف الناتو وحلف وارسو لم يدخلا في نزاع مباشر قط، لا سيما في أوروبا. إلا أنَّ الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي ما فتئا الاقتتال من أجل النفوذ على الساحة الدولية من خلال تطبيق سياسات استراتيجية تهدف إلى احتواء بعضهما البعض في أوروبا.

وفي خلال العقد الماضي، اتجهت أوكرانيا إلى التحالف مع الغرب، وفي المقابل، فقد عانت من انقسامات داخلية فشلت في احتوائها جميعاً، وأدت إلى انفصال شبه جزيرة القرم وانضمامها لروسيا عام ٢٠١٤ ، وما تلاها من إعلان جمهوريتي لوغانسك ودونيستيك في شرق أوكرانيا، الذي لطالما هيمن عليها السكان الناطقون باللغة الروسية، والذين يفضلون العلاقات الوثيقة مع روسيا ويرفضون اتجاه الحكومة الأوكرانية لموالاة الغرب. في حين أن المنطقة الغربية من أوكرانيا ذات المذاهب الدينية المتعددة أكثر ولاءً للحكومة الأوكرانية(٧).

في ٢٤ شباط ٢٠٢٢، غزت روسيا أوكرانيا، وتزامن ذلك مع خطاب أصدره الرئيس الروسي فلاديمير بوتين يتضمن مبرراته لغزو أوكرانيا، ويُعلن فيه استخدام القوة العسكرية في الأراضي الأوكرانية تحت مسمى «عملية عسكرية خاصة ».

ومع استمرار أوكرانيا في تحالفها مع المؤسسات الغربية مثل حلف الناتو والاتحاد الأوروبي، واصلت روسيا حربها ضد أوكرانيا، مدعيةً أنه ليس احتلالاً لأوكرانيا، ولكنها جهود لحماية أمنها الوطني في المقام الأول ولإنقاذ وحماية السكان الناطقين بالروسية في شرق أوكرانيا، الذين يتعرضون لإبادة لغوية في شرق أوكرانيا، بالإضافة إلى «نزع السلاح» و نزع النازية من أوكرانيا.

المبحث الثاني:

النظام السياسي الأوكراني والسياق التاريخي للأزمة الأوكرانية الروسية

يرجع نشوء دولة أوكرانيا إلى القرن التاسع ميلادي، إذ تأسست على أيدي السلاف الشرقيين واتخذوا من مدينة كييف عاصمة لهم, لكنها عادت لتتفكك في القرن الثاني عشر، وتتقاسمها عدد من الدول المجاورة، وفي القرن التاسع عشر خضع الجزء الأكبر منها إلى الإمبراطورية الروسية، وبقيت أجزاء منها تحت السيطرة النمساوية–الهنغارية، وبعد استقلالها على أثر الحرب العالمية الأولى أصبحت في ٣٠ كانون الثاني ١٩٢٢ من مؤسسي الإتحاد السوفياتي، ثم من مؤسسي منظمة الأمم المتحدة في عام ١٩٤٥، وبعد تفكك الاتحاد السوفياتي أعلنت أوكرانيا استقلالها وبسطت سيادتها على شبه جزيرة القرم التي كانت قد ألحقت بها قانونياً(٨).

المطلب الأول: سمات وخصائص الدولة الأوكرانية

تقع أوكرانيا جنوب غرب القسم الأوروبي من الاتحاد الروسي وتحدها من الشمال جمهورية بيلاروسيا ومن الشمال الشرقي والشرق جمهورية روسيا الاتحادية ومن الجنوب البحر الأسود وبحر آزوف ومن الجنوب الغربي جمهورية مولدوفا ورومانيا والمجر ومن الغرب سلوفاكيا وبولندا.

يربط موقع أوكرانيا بين الشرق والغرب، وتحديداً بين روسيا الاتحادية والغرب، مما يجعلها في حالة جذب وصراع بين روسيا والغرب حول موقعها حيث تقع موانئها على البحر الأسود وبحر آزوف هما البوابات الجنوبية المؤدية إلى البحار الدافئة وأوروبا الغربية في جميع القارات(٩).

تبلغ مساحة أوكرانيا (٦٠٣،٧٠٠) كيلومتر، ويبلغ طول الشريط الساحلي فيها (٢٧٨٢) كيلومتراً، حيث يتم تصنيفها في المرتبة الرابعة والأربعين على مستوى العالم من حيث المساحة.

وفي ظل هذه المساحة يتشكل الواقع الجغرافي لأوكرانيا من عدة أشكال جغرافية ففيها السهول الخصبة والسهوب والهضاب كما توجد بها جبال الكاربات في الغرب، والذي يعد جبل "هولا هو فرلا" الأعلى قمة، إذ تصل إلى ٢٠٦١ متر فوق مستوى سطح البحر إلى جانب الجبال الموجودة في شبه جزيرة القرم في أقصى الجنوب على طول الساحل وتتكون أساساً من صخور كلسية, أما فيما يتعلق بمناخ أوكرانيا فيعد مناخا قاريا معتدلا مع وجود

مناخ البحر الأبيض المتوسط على ساحل القرم. ويتباين سقوط الأمطار فيها إذ يرتفع في الغرب والشمال وينخفض في الشرق قالداي في جمهورية روسيا الاتحادية(١٠).

تتشكل أوكرانيا كدولة موحدة من أربعة وعشرين محافظة، أما بالنسبة للمياه، يعد نهر الدنيبر من أهم الجاري المائية في أوكرانيا وأطولها إذ يبلغ طوله ٢٢٨٥ كم.

النظام السياسي في أوكرانيا

مع ظهور ملامح تفكك الإتحاد السوفياتي بدأت الأوضاع السياسية في أوكرانيا التي تعتبر تابعة للاتحاد السوفياتي بالتغيير ففي ١٩٩٠ أعلن البرلمان سيادة دولة أوكرانيا، أعلنت أوكرانيا استقلالها وجرى في ١ كانون الاول ١٩٣١ استفتاء شعبي اختار من خلاله الشعب الاستقلال وتم انتخاب ليونيد كرافتشوك (أول رئيس للدولة الأوكرانية الحديثة).

تعتبر أوكرانيا من حيث نظام الدولة دولة موحدة تقوم مبادئ الوحدة وعدم القابلية للانقسام وحرمة وسلامة أراضيها الوطنية، وأوكرانيا دولة ديمقراطية مستقلة تخضع لمبدأ سيادة القانون، وقد أنشأت على أساس ممارسة شعبها لحقه السيادي في تقرير المصير، وجميع السلطات في أوكرانيا مملوكة للشعب والشعب هو المصدر الوحيد للسلطات التي يمارسها بصورة مباشرة عن طريق الاستفتاءات وعن طريق شبكة من الهيئات الحكومية(١١).

يعد النظام السياسي في أوكرانيا نظاما مختلطا نصف رئاسي ونصف برلماني مع فصل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. وبالنسبة لماهية السلطات المكونة للنظام السياسي في أوكرانيا فهي:

١. السلطة التنفيذية:

تتكون السلطة التنفيذية من رئيس الدولة ورئيس الحكومة والحكومة. فرئيس الدولة هو رئيس الجمهورية في أوكرانيا، كما ينص على ذلك الدستور الأوكراني وهو الذي يضمن السيادة الوطنية، وتبلغ مدة ولاية الرئيس خمس سنوات ولا يمكن تجديد الولاية للرئيس لأكثر من مرتين رئيس الحكومة أو مجلس الوزراء يمثل السلطة التنفيذية العليا ويتم اقتراح مرشح لمنصب رئيس الوزراء من قبل الحزب أو التحالف البرلماني الذي يفوز بأغلبية المقاعد، وتستند أعمال رئيس الحكومة على الدستور والقوانين والأوامر الرئاسية، وتعد الحكومة في أوكرانيا مسؤولة أمام البرلمان.

يوجد إلى جانب مجلس الوزراء المجلس الوطني للأمن والدفاع والذي تم إنشاؤه سنة ١٩٩٢ ويسمى مجلس الأمن الوطني ويسعى لتطوير سياسة الأمن الوطني تجاه القضايا المحلية والدولية(١٢).

٢. السلطة التشريعية:

تتكون السلطة التشريعية في أوكرانيا من مجلس واحد هو المجلس الأعلى ويتألف من أربعمائة وخمسين مقعد وتجري بموجب قانون الانتخاب الجديد انتخاب نصف أعضاء المجلس الأعلى على أساس التمثيل للأحزاب، ونصف أعضاء المجلس الأعلى الآخر للأعضاء المنتخبين من كل مقاطعة، وتبلغ مدة عضوية جميع الأعضاء خمس سنوات.

٣. السلطة القضائية:

نظام السلطة القضائية في أوكرانيا وإجراءاتها أو الإجراءات القضائية تتم بواسطة المحكمة الدستورية ومحاكم الاختصاصات العامة، وتمثل المحكمة العليا في أوكرانيا سلطة عليا لنظام المحاكم ذات الاختصاصات العامة، أما المحكمة الدستورية في أوكرانيا فهي وحدة منفصلة ولها الاستقلالية عن محاكم الاختصاصات العامة(١٣).

المطلب الثاني: الأهمية الجيوسياسية لأوكرانيا

تحظى أوكرانيا بأهمية استراتيجية ناتجة عن موقعها الجغرافي المتميز وتوافر الموارد الطبيعية في أراضيها إلى جانب وجود التنوع الديمغرافي تقع أوكرانيا في منطقة استراتيجية مهمة فهي تصنف ضمن الدول العازلة أي الدول التي تعزل بين قارتين، فهي ضمن حزمة الدول التي تقع بين روسيا وأوروبا، وتتكون من مشهد جغرافي يجعله محط جذب خارجي بالإضافة إلى الكثافة السكانية .

١. الأهمية الجيوسياسية لأوكرانيا بالنسبة إلى روسيا:

إن أوكرانيا مساحتها الكبيرة وتضاريسها المميزة وإطلالها على المياه الدافئة، جعلت النظرة الروسية إليها ثابتة حيث تعتبرها الحديقة الخلفية لها ومنه لأوكرانيا أهمية إستراتيجية لروسيا، وهي جزء من حزام الأمان الجغرافي، كما أنها حاجز طبيعي بين الغرب وروسيا بالإضافة إلى أنها أقرب الطرق من روسيا إلى البلقان والبحر الأبيض المتوسط التي تعد المياه الدافئة لأسطول البحر الأسود الروسي(١٤).

كذلك فنسبة الطاقة التي تسوقها روسيا لأوروبا عبر أوكرانيا تبلغ (٨٠٪)، كما أن تراجع مخزونات الطاقة في الشرق الأوسط وحاجة الاقتصاد الغربي إلى مزيد من إمدادات الطاقة مستقبلًا، جعل روسيا تعمل بأقصى جهد للحفاظ على أوكرانيا كمعبر لأنابيب الطاقة، فخاصة أن روسيا تريد وضع يدها على نقط بحر قزوين وتوريده نحو أوروبا وقطع الطريق على المشروع الأوروبي التركي.

جذور الأزمة الأوكرانية:

ترجع جذور الأزمة الأوكرانية الأولى بسبب اشتعال الاحتجاجات في أوكرانيا ضد الرئيس فيكتور يانكوفيتش بعد توقيعه لاتفاق مع موسكو الذي يجعلها تمنح أوكرانيا (١٥) مليار دولار، ويخفض سعر الغاز الذي تُسلمها إياه بمعدل الثلث وهو مستوى تفضيلي لجمهوريات الاتحاد السوفيتي في السابقة التي تعتبرها شريكتها إلا أن المشهد الأوكراني في حقيقته يرجع إلى خلفية أبعد من ذلك(١٥).

انطلقت الثورة البرتقالية في أوكرانيا في سنة ٢٠٠٤، نتيجةً لعملية تزوير انتخابي ذكر أن نظام الرئيس "اليونيد كوتشما" كان قد قام بها من أجل أن يوصل مرشحه "فيكتور يانكوفيتش" الموالي لروسيا الاتحادية إلى منصب الرئاسة في أوكرانيا ليعلن فوزه على مرشح المعارضة "فيكتور يوشينكو" المدعوم من الغرب مما أدى إلى غضب المعارضة التي أدعت إلى أن الاتحاد الروسي وراء ذلك، وتسعى الأطراف إلى تحقيق أهدافها دون الوصول إلى المواجهة العسكرية فكانت كييف عاصمة أوكرانيا مركز تحركات المتظاهرين بسبب الصراع على السلطة، وتجاذبات بين الطرفين وهما الطرف الأول رئيس الجمهورية فكتور يوشينكو" وخليفته زعيم كتلة المعارضة البرلمانية والتي تمثل الأقلية بوليا" تيموشنكو"، والطرف الثاني وهو رئيس الوزراء فيكتور يانكوفيتش" وخلفاؤه الذين يمثلون زعماء الكتلة الأغلبية البرلمانية(١٦).

انطلقت الثورة البرتقالية لمواجهة طبقة فاسدة من رجال الأعمال وقرصنة أموال البلاد في شكل قروض من البنوك الوطنية ثم التهرب من السداد فضلاً عن هيمنة فئة قليلة من الأثرياء على قطاع المناجم ومصانع الصلب.

وفي مطلع عام ٢٠٠٥ تمكن مئات الآلاف من المتظاهرين سلمياً في الثورة البرتقالية من تغيير نظام الحكم في أوكرانيا، إلا أن زعيم الثورة البرتقالية "فيكتور يوشينكو" الذي تسلم البلاد عقب الثورة وبعد خمس سنوات من الوعود فشل في تحقيق العديد من تلك الوعود وذلك للأسباب التالية:

١. عجز الحكومة البرتقالية عن مواجهة الفساد.

٢. انهيار ثقة الشعب في حكومته، ففي الوقت الذي أرجع فيه شركاء الرئيس الأوكراني فشل الثورة إلى ضعف شخصية الرئيس، اتهم يوشينكو من جانبه شريكته رئيسة وزراء بلاده "يوليا تيموشنكو" سبب الفشل الاقتصادي في السنوات الخمس الأخيرة، وذلك بعد أن اتهمها سلفاً بخيانة مبادئ الثورة لكونها تحولت فجأة إلى التصالح مع روسيا.

٣. الإفلاس الإيديولوجي، فمن المعروف أن الثورة البرتقالية اشتعلت كي لا يصل إلى مقعد الرئيس يانكوفيتش المعروف في الإعلام الغربي ابن روسيا البار لكن زعيم الثورة البرتقالية اضطر إلى قبوله مرة أخرى رئيسا لوزراء البلاد نتيجة سطوته وهيمنته البرلمانية(١٧).

الصراف هم الرعاة الرسميين لاحتضان الثورة، فالاتحاد الأوروبي لم يمارس سوى دور ناعم وحلف الناتو وجد خسائر أوكرانيا الأنيه في الوقت الحاضر أعلى من الأرباح المتوقعة في ظل التوتر مع روسيا، أما الولايات المتحدة الأمريكية

التي كانت أول من بارك الثورة البرتقالية ودعم اشتعالها بسبب موقعها المتأزم في أفغانستان والعراق، واندلعت بالفعل بدايات الأزمة السياسية في أوكرانيا في سنة ٢٠٠٧ مع إعلان أحد عشر نائبا من الكتلتين البرلمانيتين المعارضتين انتقالهم من الموالاة للرئيس "يوشينكو" إلى صف الأغلبية البرلمانية بزعامة فيكتور يانكوفيتش" وتوافق مع الأزمة بين كتلتين متعارضتين في البرلمان هناك رأي يرى أن الأزمة السياسية هي نتائج تعارض مصالح رجال الأعمال المؤيدين "ليوليا تيموشكون" مع مسيرة الخصخصة التي بدأتها الحكومة وبين الفريق الآخر(١٨).

ومع انقسام التكتلات داخل البرلمان الأوكراني بين المؤيدة لروسيا الاتحادية وأخرى مؤيدة للغرب وفوز الكتلة المؤيدة للغرب فقد تفاقمت الأزمة في بداية عام ٢٠٠٩ عندما رفعت روسيا أسعار الغاز الطبيعي وأوقفت إمداداتها منه عن أوكرانيا والتي تزامنت مع آثار الأزمة المالية العالمية والذي عزز من الإدراك الفعلي بالتأثير الذي يمكن أن تمارسه روسيا الاتحادية.

دخلت أوكرانيا في عام ٢٠١٠ مرحلة تحول جديدة من خلال الانتخابات الرئاسية التي جرت فيها والتي لم يحصل فيها فيكتور يوشينكو " قائد الثورة البرتقالية الا على نسبة (٥,٤٪)من الأصوات في الجولة الأولى اما "يوليا تيموشنكو" فقد تخلقت على زعيم المعارضة فيكتور يانكوفيتش بفارق (١١٪) من الأصوات وبعدها خسرت أمامه في الجولة الأخيرة التي فاز بها يانكوفيتش وحينها عادت العلاقات الروسية الأوكرانية إلى التقارب السابق وعادت اللغة الروسية كلغة رسمية في أوكرانيا(١٩).

تأثير الازمة على الساحة الدولية

يؤكد تاريخ العلاقات الدولية على ان الحرب من أهم العوامل التي ساهمت في إحداث التحولات في ملامح البيئة الدولية، وما يثبت عن ذلك من إعادة توزيع لعناصر القوة وإعادة ترتيب الدول "هيكل وبنية النظام الدولي" ، وهو الحال بالنسبة للحرب في أوكرانيا فهي تنذر بولادة نظام عالمي جديد(٢٠).

لقد أصبحت أوكرانيا مسرحا لخلق توازنات عالمية جديدة؛ ان العالم اليوم يتجه نحو سياسة المحاور محور الصيني الروسي في مواجهة المحور غربي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وحلف الناتو، لذلك فالتحولات الحاصلة في موازين القوى إقليميا ودولياً في بنية النظام الدولي الراهن سترسخ على المدى القريب أو البعيد لنظام دولي متعدد الأقطاب .

هذا النظام سيكون نظاما غير ليبراليا خاصة في حال توسع الحرب وانتقالها إلى جغرافيا أخرى لاسيما آسيا ، نشهد فيها تراجعاً نوعاً ما للهيمنة الأمريكية التي سعت في العقود الاخيرة لفرض الأحادية القطبية وتقمص دور شرطي العالم، ما يفتح الباب لظهور أقطاب أخرى تلعب دورا على الساحة الدولية بصياغة أدوار جديدة تسمح لها بفرض هيمنتها على مساحات جديدة ليتجه العالم نحو قدر أقل من الفجوة بين الأقاليم والدول في النظام الدولي الحالي صعود دول جديدة في المجالات الاقتصادية ووصولها إلى منافسة أكبر دخول دول جديدة ميدان التسلح النووي والتسابق فيه، ليكون امام دول الجنوب و العالم الثالث على سبيل المثال الفرصة للتخلص من الهيمنة الأمريكية والانفتاح على خيارات استراتيجية جديدة(٢١).

الخاتمة:

توصل الباحث الى مجموعة من النتائج جاءت اهمها :

١- كشفت الحرب الاوكرانية الروسية عن محدودية الدور الذي يمكن ان تلعبه العديد من الوحدات في النظام الدولي, على صعيد اخر اكدت ترسيخ الاتجاه القائم على بناء التحالفات التي قد تصل لدرجة الاندماج في حالة ظهور دول جديدة او اختفاء دول بحدودها التقليدية .

٢- يبدو ان العالم سيتجه الى تعزيز مبدأ المؤسساتية فبالرغم من عدم قدرة المؤسسات الدولية على منع الحرب وكانت عبارة عن حاجز ضعيف امام توجهات القوى الكبرى .

٣- التأكيد على دور المعايير في العلاقات الدولية لأنها لعبت دورا في تفسير الاستجابة العالمية للغزو الروسي لأوكرانيا .

٤- التأكيد على أن التحولات والتطورات التي تحدث في بنية النظام الدولي تنعكس بالتبعية، سلبيّاً وإيجابيّاً، على كل الأنظمة الإقليمية الفرعية التي يقوم عليها هذا النظام وهذا ما اتضح جليّاً في هذه الأزمة, إذ تحركت معظم المؤسسات السياسية والاقتصادية والأمنية والعسكرية بل والصحية والرياضية والشركات الفنية والإعلامية – بدرجة كبيرة من التنسيق في توجهاتها وممارساتها وإجراءاتها– ضد روسيا وسياساتها وحلفائها .

٥- فيما يتعلق بالبنيان الدولي، قد تدفع تداعيات الأزمة إلى تغير جذري في بنية النظام الدولي الراهن، ولكن من وجهة نظر الباحث، باتجاه نظام غربي أكثر هيمنة وأحادية، في ظل الأضرار الكبيرة التي ستطول روسيا وحلفاءها في المواجهة الحالية إذا طال أمد الحرب في أوكرانيا. فالعقوبات الاقتصادية التي فُرضت على روسيا يمكن أن تعود بها لما كانت عليه عام ١٩٩٩، ولن يساعدها الارتفاع الكبير في أسعار النفط والغاز، أهم مصادر دخلها القومي، في ظل العقوبات المفروضة عليها .

الهوامش:

(١) مريم مخلوف، مفهوم الأزمة الدولية، مجلة الموسوعة السياسية، ٢٠١٧ ، ص٣٣ .

(٢) كمال حماد، النزاعات الدولية: دراسة قانونية دولية في علم النزاعات، لبنان: دار الوطنية للنشر، ١٩٩٨، ط١، ص١٧.

(٣) عبدالغفار رشاد القصبي، مناهج البحث في علم السياسة ، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤ م، ص ١٥٣.

(٤) محمد يعقوب عبد الرحمن، التدخل الإنساني في العلاقات الدولية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٤، ط١، ص١٦.

(٥) صفية دنفر، انعكاسات الأزمة الأوكرانية على العلاقات الروسية الغربية ٢٠١٣– ٢٠١٨، رسالة ماجستير، بسكرة: جامعة محمد خيضر، ٢٠١٨ ، ص٣٣.

(٦) سليم قسوم، الاتجاهات الجديدة في الدراسات الأمنية دراسة في تطور مفهوم الأمن في العلاقات الدولية، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٨ م، ص ٦٢، ٦٣.

(٧) نادية مصطفى، «نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي و الدعوة إلى منظور جديد «، بحث تم نشره بمجلة السياسة الدولية، العدد ٨٢ ، أكتوبر ١٩٨٥ م ، ص١١ .

(٨) عماد جاد بدرس، أثر النظام الدولي على الأحلاف الدولية: دراسة تطبيقية علي حلف شمالي الأطلنطي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية ،جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨ م، ص ٣٤، ٣٥.

(٩) إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية . دراسة في الأصول والنظريات، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠١٠ م، ص ٧٠.

(١٠) صفية دنفر، انعكاسات الأزمة الأوكرانية على العلاقات الروسية الغربية ٢٠١٣– ٢٠١٨، مصدر سابق ، ص٦٦.

(١١) نوار محمد ربيع الخيري، الأزمة السياسية في أوكرانيا وتجاذبات الشرق والغرب، المجلة السياسية والدولية، العدد ٢، ٢٠١٥ ، ص٤٤.

(١٢) علي الدين هلال، « تأثير الحرب الروسية – الأوكرانية في النظام العالمي»، السياسة الدولية، عدد ٢٢٨ ، أبريل ٢٠٢٢ م، ص٧٤.

(١٣) نوار محمد ربيع الخيري، الأزمة السياسية في أوكرانيا وتجاذبات الشرق والغرب، مصدر سابق ، ص٥٥.

(١٤) السيد أمين شلبي، من الحرب الباردة إلى البحث عن نظام دولي جديد ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ ،

ص ١٨٦.
(١٥) محمد بوبوش، «الإشكاليات القانونية للحرب الروسية–الأوكرانية ٢٠٢٢ «، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٩ ،٢٠٢٢.
(١٦) عماد جاد بدرس، أثر النظام الدولي على الأحلاف الدولية: دراسة تطبيقية علي حلف شمالي الأطلنطي، رسالة دكتوراه في العلوم ، ٣٥. السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨ م، ص. ٣
(١٧) علي الدين هلال، « تأثير الحرب الروسية – الأوكرانية في النظام العالمي ، مصدر سابق ، ص٨٨.
(١٨) برس فرانس، «أوكرانيا : توقيع إتفاق سلام في مينسك بين الحكومة و الإنفصاليين»، صحيفة العربي الجديد اليومية الشاملة، على الرابط :http://goo.gl/tzvzkc
(١٩) صفية دنفر، انعكاسات الأزمة الأوكرانية على العلاقات الروسية الغربية ٢٠١٣– ٢٠١٨، مصدر سابق ، ص٩٩.
(٢٠) سليم قسوم، الاتجاهات الجديدة في الدراسات الأمنية دراسة في تطور مفهوم الأمن في العلاقات الدولية، ، أبوظبي: مركز الإمارات ٦٣. للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٨ م، ص ٦.
(٢١) أبوزيد أحمد محمد، «الأزمة الأوكرانية و الحرب الباردة الجديدة، في فهم الواقع الدولي»، على الرابط: http://bit.ly/1D6Fpm

المصادر:

١– إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية . دراسة في الأصول والنظريات، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠١٠ م.
٢– أبوزيد أحمد محمد، "الأزمة الأوكرانية و الحرب الباردة الجديدة، في فهم الواقع الدولي"، على الرابط: http://bit.ly/1D6Fpm
٣– برس فرانس، "أوكرانيا : توقيع إتفاق سلام في مينسك بين الحكومة و الإنفصاليين"، صحيفة العربي الجديد اليومية الشاملة، على الرابط :http://goo.gl/tz7zkc
٤– سليم قسوم، الاتجاهات الجديدة في الدراسات الأمنية دراسة في تطور مفهوم الأمن في العلاقات الدولية، أبوظبي: مركز الإمارات ٦٣. للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٨ م.
٥– السيد أمين شلبي، من الحرب الباردة إلى البحث عن نظام دولي جديد ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ .
٦– صفية دنفر، انعكاسات الأزمة الأوكرانية على العلاقات الروسية الغربية ٢٠١٣– ٢٠١٨، رسالة ماجستير، بسكرة: جامعة محمد خيضر، ٢٠١٨ .
٧– عبدالغفار رشاد القصبي، مناهج البحث في علم السياسة ، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤ م.
٨– علي الدين هلال، " تأثير الحرب الروسية – الأوكرانية في النظام العالمي"، السياسة الدولية، عدد ٢٢٨ ، أبريل ٢٠٢٢ م.
٩– علي الدين هلال، " تأثير الحرب الروسية – الأوكرانية في النظام العالمي ، مصدر سابق ، ص٨٨
١٠– عماد جاد بدرس، أثر النظام الدولي على الأحلاف الدولية: دراسة تطبيقية علي حلف شمالي الأطلنطي، رسالة دكتوراه في العلوم ٣٥. ، السياسية ،جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨ م.
١١– كمال حماد، النزاعات الدولية: دراسة قانونية دولية في علم النزاعات، لبنان: دار الوطنية للنشر، ١٩٩٨، ط١ .
١٢– محمد بوبوش، "الإشكاليات القانونية للحرب الروسية–الأوكرانية ٢٠٢٢ "، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٩ ٢٠٢٢،
١٣– محمد يعقوب عبد الرحمن، التدخل الإنساني في العلاقات الدولية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٤، ط١.
١٤– مريم مخلوف، مفهوم الأزمة الدولية، مجلة الموسوعة السياسية، ٢٠١٧ .
١٥– نادية مصطفى، "نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي و الدعوة إلى منظور جديد "، بحث تم نشره بمجلة السياسة ١١. ، الدولية، العدد ٨٢ ، أكتوبر ١٩٨٥ م .
١٦– نوار محمد ربيع الخيري، الأزمة السياسية في أوكرانيا وتجاذبات الشرق والغرب، المجلة السياسية والدولية، العدد ٢، ٢٠١٥ .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الخمسُ في أرباح المكاسب بين النفي والاثبات
دراسةٌ فقهيةٌ

م.د. جاسم عبد الأمير جاسم البوحمد
جامعة الكوفة/ كلية الفقه

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

للمستخلص:
من المسائل الفقهية التي وقعت موضوعاً للبحث بين الاعلام من مختلف المدارس الفقهية، هي حكم الخمس في أرباح المكاسب، وهل هي من قبيل الاحكام الولائية غير الثابتة أو انها ثابتة منصوص عليها، وكذا الحال في مقدار النسبة المخرجة منها في ظرف وجوب الخمس فيها، وما الى ذلك من أحكام أخرى متفرعة عنها، وهذا ما تعرضنا اليه في هذا البحث، ذاكرين أقوال الفقهاء فيها، وما ساقوه من ادلة في البين نفياً وإثباتاً.
الكلمات المفتاحية: الخمس ، أرباح ، المكاسب، الغنيمة.

Abstract:
One of the jurisprudential issues that have been the subject of research among scholars from various schools of jurisprudence is the ruling on the fifth on the profits of gains, and whether it is a type of guardianship ruling that is not fixed or is it fixed and stipulated, and the same applies to the amount of the percentage taken from it in the event that the fifth is obligatory in it, and so on. This is one of the other rulings branching off from it, and this is what we have addressed in this research, mentioning the sayings of the jurists regarding it, and the clear evidence they have provided in both denial and confirmation.
Keywords: the fifth, profits, gains, spoils.

المقدمة:
أجمع علماء المسلمين على وجوب فريضة الخمس في الجملة ، على الرغم من اختلافهم في بعض التفاصيل والمسائل الجزئية المتعلقة في دائرة مقدار ما يثبت فيه الخمس أو ما يتعلق بمصرف الخمس ومستحقيه (الخوئي، ١٣٦٤ ش، ١: ٩).
ومن بين ما وقع الكلام فيه بين الفقهاء سواء في مدرسة أهل البيت(عليهم السلام) أم غيرها من المدارس الاخرى الفقهية أو بين فقهاء المدرسة الإمامية أنفسهم هو موضوع وجوب الخمس في أرباح ما يكسبه المسلم في امور معاشه وحياته.
وفي هذا البحث حاولنا تسليط الضوء على حكم هذه المسألة وما يرتبط بها من أحكام في إطار كلمات فقهاء الامامية، وقد انتظم البحث في مبحثين رئيسيين:
الأول : في تسجيل أصل الخمس ومقداره بحسب الرويات.
والثاني: في تفصيل الكلام حول حكم ارباح المكاسب والاقوال فيه، مضافاً الى بعض المقاصد المرتبطة في مسألة البحث من قبيل الادلة التي ساقها الفقهاء نفياً واثباتاً مع الاشارة الى مناقشاتها، ثم ذكر روايات التحليل وما فهمه الفقهاء منها، وختاما تسجيل أهم النتائج التي وصل اليها البحث.
ومع وجدود دراسات سابقة في هذا الموضوع– لا سيما في مطولات البحوث الاستدلالية لكثير من الفقهاء– إلا إن هذه الدراسة تميزت بتنظيمها وتبويبها من جهة، ومن جهة اخرى جاءت مقتضبة وواضحة بعيدة عن الاسهاب وإطالة الكلام في فروع ليست محلا للابتلاء من قبل المكلفين، الامر الذي لا يستسيغه بعض القراء، ومن جهة ثالثة: حاولت هذه الدراسة التعرض الى بعض الاقوال المعاصرة التي وقعت مثاراً للاخذ والرد بين الفقهاء في خصوص مسألة البحث.

المبحث الأول : تاريخ الخمس ومقداره

المطلب الأول: أصل وجوب الخمس

لا يشك أحد في إن أصل الخمس حكم قرآني ثبت من خلال قوله تعالى: ((وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) (الانفال: ٤١) ، حيث أفادت أصل الحكم وبيّنت بعض مصارفه أيضاً.

ولم يشك أحد من المسلمين أيضا ان أصل تشريعه كان في زمان رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله) وان كانت هناك روايات أرجعت تاريخ تشريعه الى زمن نبي الله ابراهيم(عليه السلام) أو عبد المطلب جد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

فقد روى السكوني عن ابي عبد الله (عليه السلام): ((وأول من أخرج الخمس إبراهيم))(العلامة المجلسي،١٤٠٣هـ، ١٢: ٥٧).

وفي رواية أخرى عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) ، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال في وصيته له:((يا علي إن عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام : ووجد كنزا « فأخرج منه الخمس وتصدق به ، فأنزل الله عز وجل :(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ..)(الحر العاملي ،١٤٠٣هـ، ٩: ٤٩٦)

وقد عقّب العلامة المجلسي (قد) على هذه الرواية بقوله : لعله (عليه السلام) فعل هذه الأمور بإلهام من الله تعالى ، أو كانت في ملة إبراهيم (عليه السلام) فتركتها قريش فأجراها فيهم ، فلما جاء الاسلام لم ينسخ هذه الأمور لما سنّه عبد المطلب (العلامة المجلسي،١٤٠٣هـ، ١٥: ١٢٧).

المطلب الثاني : مقدار ما يجب فيه الخمس:

لقد وقع الكلام بين اعلام الفقهاء في حدود ما يجب فيه الخمس بعد اتفاقهم على وجوب الخمس بغنائم الحرب كما هو نص الآية الشريفة .

فقد ذهب المشهور إلى وجوب الخمس في كل الاصناف السبعة : (غنيمة الحرب مع الكفار ،المعدن، الكنز، الغوص ،المال المختلط بالحرام، الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، أرباح التجارة والمعاملات والصنائع والزراعات، بل جميع الفوائد العائدة للانسان، وإن لم يكن من أرباح التجارة العامة) (الكلبايكاني،١٠٣).

قال أحد الباحثين : انّ حصر أقسام الخمس في السبعة استقرائي فلا مانع من التعدّي عنها عند مساعدة الدليل ولا يخفى أنّ أقسام الخمس كلها تندرج في الغنيمة بمعناها العام أي مطلق الفائدة (السيفي المازندراني،١٤١٧هـ، ٢١).

قال السيد المرتضى : ومما انفردت به الإمامية القول : بأن الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب ومما استخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤنة والكفاية في طول السنة على اقتصاد(السيد المرتضى،١٤١٥هـ، ٢٢٥).

وقال الشيخ الطوسي: يجب الخمس في الغنائم التي تؤخذ من دار الحرب ، وفي المعادن كلها الذهب والفضة والحديد والصفر والنحاس والرصاص والزيبق والكحل والزرنيخ والنفط والقير والكبريت والموميا والغوص والياقوت والزبرجد والبلخش والفيروزج والعقيق والعنبر ، وفي الكنوز من الذهب والفضة وغير ذلك ، وفي أرباح التجارات والمكاسب ، وفيما يفضل من الغلات عن قوت السنة لصاحبه ولعياله ، وفي المال الذي يختلط حلاله بحرامه ولم يتميز ، وفي أرض الذمي إذا اشتراها من مسلم (الطوسي، ١٤٠٠هـ، ٢٨٣).

وفي مقابل المشهور ذهب بعضهم من الفقهاء الى شمول ما ذكروه سوى ما تعلق بأرباح المكاسب حيث لم يلتزم بوجوب الخمس فيه (الفيض الكاشاني، ١٤٠١هـ، ١: ٢٢٥)، لعدم كونه مشرّعا في عهد النبي(صلى الله عليه وآله).

(الشاهرودي، ، ٢: ٩٢) على تفصيل تاتي الاشارة اليه في البحث الثاني .

وكذلك بالنسبة الى الخمس في ما لا ينقل من الغنائم كالاراضي والاشجار فذهب بعضهم إلى عدم وجوب الخمس فيه، كما ذهب إليه صاحب الحدائق وقواه السيد الخوئي بقوله: (فما ذكره صاحب الحدائق(قدس سره) من الاختصاص بالمنقول وعدم ثبوت الخمس في غير المنقول هو الصحيح الحقيق بالقبول) (الخوئي،١٤٢٦هـ، ٢٥: ٦).

المبحث الثاني : الخمس في أرباح المكاسب

المطلب الأول: تحديد موضوع أرباح المكاسب

قال في التذكرة : هي : (أرباح التجارات والزراعات والصنائع وسائر الاكتسابات بعد إخراج مؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد من غير إسراف ولا تقتير عند علمائنا كافّة ، خلافا للجمهور كافّة) (العلامة الحلي، ١٤١٤هـ، ٥: ٤٢١).

وعرفها الشهيد الثاني بانها : (من تجارة ، وزراعة ، وغرس ، وغيرها مما يكتسب من غير الأنواع المذكورة قسيمها – أي المعدن والكنز والغوص – ، ولو بنماء ، وتولد ، وارتفاع قيمة ، وغيرها) (الشهيد الثاني، ١٣٨٦-١٣٩٨ش، ٢: ٦٦) .

وذكرها السيد اليزدي في العروة بقوله : (ما يفضل عن مؤنة سنته ومؤنة عياله من أرباح التجارات ومن سائر التكسبات من الصناعات والزراعات والإجارات حتى الخياطة والكتابة والتجارة والصيد وحيازة المباحات وأجرة العبادات الاستيجارية من الحج والصوم والصلاة والزيارات وتعليم الأطفال وغير ذلك من الأعمال التي لها أجرة ، بل الأحوط ثبوته في مطلق الفائدة وإن لم تحصل بالاكتساب كالهبة والهدية والجائزة والمال الموصى به ونحوها)(السيد اليزدي، ١٤١٧هـ، ٤: ٢٧٥). واليه ذهب مشهور المتأخرين ايضا.

واستدلوا على ذلك التعميم بمجموعة من الادلة منها الآية الشريفة (انما غنتم) بعد تفسير الغنيمة بمطلق الفائدة ، وكذلك من خلال العديد من الروايات التي ذكرت ذلك نصاً او تفسيراً كما في موثقة سماعة أنه قال: ((سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الخمس ؟ فقال : في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير)) (الحر العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٥٠).

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء في أرباح المكاسب وفيه مقصدان

المقصد الأول: بيان الاقوال والادلة في المسألة

هناك قولان متقابلان في خمس أرباح المكاسب أحدهما ما عليه المشهور من وجوب الخمس فيها، والآخر من عدم وجوب ذلك على تفصيل مذكور في محله ، واليك بيانه .

القول الأول: (المشهور) وجوب الخمس في أرباح المكاسب

لقد ذهب المشهور الى وجوب الخمس في أرباح المكاسب وقد ساقوا على ذلك مجموعة من الأدلة كالاجماع ودلالة الآية والروايات الشريفة (الشيخ الانصاري، ، ١٩٢)وكذا السيرة العملية القطعية المتصلة بزمان المعصومين (عليهم السلام) (الخوئي،١٣٦٤ش،١٩٣) ، واليك تفصيلها:

الأدلة :

١ – الاجماع : كما ادعاه غير واحد من الاعلام (السيد المرتضى،١٤١٥هـ،٨٦. الطوسي،١٤٠٧هـ، ٢: ١١٨. ابن زهرة الحلبي، ١٤١٧هـ، ١٢٩. الشهيد الأول، ١٤١٢هـ، ٣٤٨. الشيخ الانصاري، ١٤١٥هـ، ١٦٨).

قال السيد الخوئي : الظاهر تسالم الأصحاب واتفاقهم قديما وحديثا على الوجوب إذ لم ينسب الخلاف إلا إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل ولكن مخالفتهما على تقدير صدق النسبة – من أجل عدم صراحة العبارة المنقولة عنهما في

ذلك – لا تقدح في تحقق الاجماع ولا سيما الأول منهما المطابقة فتاواه لفتاوى أبي حنيفة غالبا كما لا يخفى .
بل في الجواهر أن هذا هو الذي استقر عليه المذهب والعمل في زماننا هذا بل وغيره من الأزمنة السابقة (الخوئي، ١٣٦٤ش، ١: ١٩٧).

٢– دلالة الآية القرآنية : لقد استدلوا على وجوب الخمس في عموم الفوائد والمكاسب باطلاق دلالة قوله(غنمتم) على الرغم من نزولها في غنائم الحرب معتمدين في ذلك لما عليه أهل اللغة من القول بان الغنيمة هي عموم الفائدة (مركز المعجم الفقهي – ص ١٩٠٤).
قال في مجمع البحرين : الغنيمة بالاصل هي الفائدة المكتسبة (الطريحي، ، ٦: ١٢٩ . ابن فارس، ، ٤: ٣٩٧.) . وفي لسان العرب: هو الفوز بالشيء (ابن منظور، ، ١٢: ٤٤٥).
وهذا ما استظهره المحقق النراقي كما في مستند الشيعة قائلا: وليس هناك ما يخالفه ويوجب العدول عنه ، بل المتحقق ما يثبته ويوافقه من العرف وكلام الفقهاء والأخبار(النراقي، ١٤١٥هـ، ١٠: ٩).
قال السيد الخوئي : فإن (الغنيمة) بهذه الهيئة وإن أمكن أن يقال ، بل قيل باختصاصها بغنائم دار الحرب إما لغة أو اصطلاحا – وإن كان لم يظهر له أي وجه – . إلا أن كلمة (غنم) بالصيغة الواردة في الآية المباركة ترادف ربح واستفاد وما شاكل ذلك فتعم مطلق الفائدة ، ولم يتوهم أحد اختصاصها بدار الحرب . ولعل في التعبير بالشئ – الذي فيه من السعة والشمول ما ترى – ايعازا إلى هذا التعميم وأن الخمس ثابت في مطلق ما صدق عليه الشئ من الربح وإن كان يسيرا جدا كالدرهم غير المناسب لغنائم دار الحرب كما لا يخفى .
فإذا كانت هيئة (غنم) عامة فلا جرم كانت هيئة (غنيمة) أيضا كذلك. إذ لا دلالة في هيئة (فعلية) على الاختصاص .
وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في اطلاق الآية المباركة في حد ذاتها وشمولها لعامة الأرباح والغنائم (الخوئي، ١٣٦٤ش ،١٩٣).
وقد اعترف جملة من علماء السنة بأن لفظة (الغنيمة) تستعمل في مطلق الفوائد ، وأن لفظ (الغنم) بمعنى الفوز بالشيء ، ومن علماء العامة المعترفين بذلك : القرطبي ، قال في تفسيره : الغنيمة في اللغة ما ينال الرجل أو الجماعة بسعي (القرطبي، ٤: ٢٨٤) . وكذا ذكر الفخر الرازي في تفسيره : الغنم : الفوز بالشيء (الفخر الرازي، ١٤٢٠هـ، ١٥: ١٦٤).

٣ – الروايات : لقد تظافرت الروايات والاخبار الى حد الاستفاضة ان لم يكن تواترا كما صرح به بعضهم (السيد المرتضى،١٤١٥هـ،٨٦. الطوسي،١٤٠٧هـ، ٢: ١١٨. ابن زهرة الحلبي، ١٤١٧هـ، ١٢٩. الشهيد الأول، ١٤١٢هـ، ٣٤٨) على وجوب الخمس في ارباح المكاسب باعتبارها احد وجوه الفوائد المكتسبة واليك عددا منها :
أ – موثقة سماعة قال : سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الخمس فقال:(في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير) (الحر العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٥٠).
وهي واضحة الدلالة باطلاقها في شمول أرباح المكاسب في وجوب الخمس لانها فائدة محققة.
ب – صحيحة علي بن مهزيار: كما رواها محمد بن الحسن الطوسي في التهذيب باسناده: قال : كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني : أقرأني على كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة ، وأنه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك ، فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا : يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله .
فكتب – وقرأه علي بن مهزيار – : عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان.
ورواه الكليني ، عن علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن إبراهيم بن محمد ، عن أبي الحسن(عليه السلام)نحوه .
قال صاحب الوسائل :أقول : وجه إيجابه نصف السدس إباحته الباقي للشيعة لانحصار الحق فيه كما يأتي (الحر

العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٤٩).

وهذه الصحيحة التي دلت على ان على صاحب الضيعة وجوب خمسها، والمقصود خمس ما يجنيه من الارباح منها بعد اخراج مؤونته ومؤونة عياله وما يدفعه للسلطان ايضا.

ج – وصحيحة علي بن مهزيار الثانية : ((فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال تعالى : * ((وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ . . .) * فالغنائم والفائدة يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء ، والفائدة يفيدها ، والجائزة من الإنسان للإنسان . . .)) (الحر العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٥٠).

وهذه الصحيحة تكاد تكون اصرح الروايات في بيان موضوع ارباح المكاسب ووجوب الخمس فيها.

قال السيد الخوئي : والمتحصل من جميع ما قدمناه أن هذه الرواية صحيحة السند ظاهرة الدلالة على وجوب الخمس في الفوائد والغنائم وإن أسقط (عليه السلام) حقه الشخصي في بعض السنين فيصح الاستدلال بها ولا يرد عليها شئ من الاشكالات حسبما عرفت (الخوئي، ١٣٦٤ش، ١: ١٩٣).

القول الثاني: عدم وجوب الخمس في ارباح المكاسب

وذهب الى هذا الرأي بعض المتقدمين كما يظهر من كلام الفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع حيث قال : الا أن المستفاد منها – الروايات الدالة على وجوب الخمس في ارباح المكاسب– أنهم (عليهم السلام) جعلوا شيعتهم منه في حل – وبعد ذكره لبعض الروايات الدالة على التحليل قال –: نعم يتوجه اختصاص التحليل بحقهم دون حقوق الأصناف الباقية ، وفيه ما يأتي أن خمس هذا النوع كله لهم (عليهم السلام) ، الا أن يقال ان معنى كونه لهم أن لهم التصرف فيه في زمن حضورهم ، بأن يضعوه فيمن شاؤوا كيف شاؤوا دون غيرهم ، وأما في مثل هذا الزمان فتسقط حصتهم خاصة دون السهام الباقية ، والمسألة من المتشابهات والعلم عند الله (الفيض الكاشاني، ١٤٠١هـ، ١: ٢٢٥).

ويظهر من عبارته انه لم يسقط أصل وجوب الخمس في ارباح المكاسب، وانما اسقط وجوب اخراجه من قبل المكلفين به لورود الاذن من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام بلحاظ كونهم الراعين للامة والخمس حقٌ لهم مفروض على الأمة.

ومن المعاصرين ما ذهب اليه السيد كمال الحيدري على تفصيل ذكره أحد تلاميذه في تقرير بحثه مستدلا بمجموعة من الادلة واليك بعضا منها:

الأدلة :

١ – استبعاد دلالة الاطلاق لمفردة (الغنيمة) وشمولها لارباح المكاسب بحسب اللغة والاستعمال ، حيث قال : بأننا حتى لوّ سلمنا بأن الغنيمة لا تختص بغنائم دار الحرب، فإن ذلك لا يوجب دخول خمس أرباح المكاسب فيها لان الغنم لغةً وبحسب الاستعمال هو ما يحصلُ عليه الإنسان من غيرَ مشقة ولا تعب ولا ترَقب، وخمس أرباح المكاسب ليس من هذا القبيل؛ بل يحصل عليه الإنسان بالجدة والتعب والمُشقة الكبيرة في بعض الأحيان، وَ ترقب حصوله جزمي في أحيان أخرى، فلا سبيل للقول بأن العموم اللغوي شامل له، فيكون خروج خمس أرباح المكاسب من الآية خروجا تخصصيا موضوعيا لا تخصيصيا.

٢ – من خلال مناقشة الروايات التي تمسك بها المشهور حين بينت ان ارباح المكاسب مما يجب فيها الخمس، وقد ناقش السيد الحيدري ذلك انطلاقا من مبناه في عدم اعتبار الروايات التي تتعارض مع ظاهر القرآن الكريم ، وبما ان الآية ظاهرة في كون الغنيمة مما فيها المشقة والتعب –كما استظهره من خلال اللغة– الامر الذي لا تنطبق عليه الروايات – حيث وسعت مفهوم الغنيمة بكل فائدة سواء كانت بمشقة او بدونها– وعليه فلا اعتبار بهذا التفسير الروائي ، وهناك تفصيل تركناه حذرا من الاطالة.

٣ – مناقشة سندية للروايات من خلال ما يراه من ضعف بعضها وبالتالي سقوطها عن الاعتبار.
٤ – استبعاده لاصل تشريع الخمس في ارباح المكاسب نظرا لعدم ظهوره الا في زمن متأخر بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) الى زمن الامام الباقر او الكاظم (عليهما السلام) مما يكشف عدم وجوده في التشريع بل لا يعدوا كونه حكما ولائيا ضربيا افترضه الائمة المتاخرون لظروف معينة.
مضافا الى عدم وجود اي دليل يذكر ان النبي (صلى الله عليه وآله) ولا غيره فيما بعد من الائمة الى زمن المتوسطين من المعصومين انهم قد تصدوا لجباية الخمس او اقاموا احدا ما لهذا الامر..مما يكشف انه ليس مشرعا ولا اصل له.
٥ – وجود الروايات التي دلت على كون الخمس في ارباح المكاسب قد اسقطه المعصومون (عليهم السلام) عن شيعتهم .
والى غير ذلك من الادلة التي ساقها السيد الحيدري في استبعاد مسألة وجوب الخمس في ارباح المكاسب.
ومما ينبغي الالتفات اليه ان سماحة السيد الحيدري لم ينف وجوب الخمس لارباح المكاسب بشكل تام ، بل قال بامكانه ضمن ظروف لو تهيئت للفقيه في عصرنا مثلا لجاز ان يحكم بوجوب ذلك (http://archive.alhaydari.com).

المقصد الثاني : مناقشة أدلة السيد الحيدري:
وقد ناقش ما ذهب اليه السيد الحيدري استاذنا العلامة السيد منير الخباز ضمن مجموعة مرتبة من النقاط معتمدا على القواعد الثابتة مع الوقوف على نقاط الضعف في بعض ما استدل به ، واليك اجمالها حذرا من الاطالة :
١ – تدريجية تبليغ الأحكام الشرعية.
ان الاحكام الشرعية نزلت وجاءت متدرجة ضمن سياقات خاصة روعي فيها طبيعة المرحلة وما عليه الفرد الانساني آنذاك، فنجد بعض القضايا شرعت باكثر من مرحلة من أجل تهيئة المكلف ومراعاة حاله وقدرته و.. كما في مسألة تحريم الخمر حيث كانت متدرجة في بيان حكمها .
٢ – ان جل الاحكام الشرعية لم تكن قد صدرت في عهد النبوة بل أوكل تبيينها الى ما بعد الرسول في زمن الائمة عليهم السلام كما في مسألة الوضوء وطريقة تطبيقه ((لو كان عدم ورود دليلٍ من قِبَل النبي ومن بعده، هذا يعدّ دليلًا على عدم التشريع، فلازم ذلك أن نقول بأنَّ ثلاثة أرباع أحكامنا الشرعية لم تكن تشريعًا، لا إلهيًا، ولا نبويًا، لأنها لم تصدر عن هؤلاء المعصومين «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»)).
٣ – مضافا الى ان عدم مطالبة النبي (صلى الله عليه وآله) او من بعده من الائمة بالخمس لعله من باب ان لهم الولاية في اسقاطه كما دلت على ذلك الاخبار ((عدم مطالبة النبي ومن بعده من الأئمة إلى عصر الإمام الباقر بخمس أرباح المكاسب، من المحتمل أنه كان من باب الولاية، يعني أعملوا ولايتهم في إسقاط الخمس وإعفاء الناس منه، لهم الولاية، حتى لو كان الخمس تشريعًا من الله لهم الولاية على إعفاء الناس منه، لهم الولاية على إسقاطه عن الناس)).
الى غير ذلك من المناقشات العلمية التي أبداها سيدنا الاستاذ منير الخباز ، والتي لا تقبل النقض كما يلاحظها كل باحث متأمل (http://almoneer.org).

المطلب الثاني: هل وجوب الخمس ولائي أم تشريعي ؟
لقد وقع الكلام بين الاعلام في ان وجوب الخمس في ارباح المكاسب هل هو تشريعي منصوص عليه في أصل الدين أو انه ولائي مرتبط بصلاحيات المعصوم وحدود سلطنته ؟
وفي معرض الجواب – وان كنا قد أشرنا اليه في طيات ما مضى من المطالب – هناك ثلاثة أقوال:
القول الأول: ما عليه مشهور العلماء من كونه مشرعاً وثابتاً في أصل التشريع الا ان تشريعه لا يعني كونه موجودا في زمن الرسالة او النبي (صلى الله عليه وآله) وانما هو ضمن نصوص الشريعة العامة والامام يأتي يبين هذه التفصيلات فحاله حال بيان الامور الجزئية التي صدرت عنهم (عليهم السلام) كمثل الشكوك في الصلاة او غير ذلك .

والى هذا القول مال السيد الهاشمي ولكن بصيغة أخرى حاصلها : من ان تشريع خمس ارباح المكاسب كان على عهد النبي (صلى الله عليه وآله) إلا انه لما كان حقا للإمارة ، وكان النبي(صلى الله عليه وآله)وأمير المؤمنين(عليه السلام) يعلمان بمستقبل الحكم وما سيؤول اليه أمر الخمس، فلذا اكتفيا بذلك المقدار المحدد مبتعدين عن التوسع فيه(الشاهرودي، ١٤١٦هـ، ٢: ٩٩).

واليه أشار السيد اليزدي أيضا : ان استناد الأئمة (عليهم السلام) في تفسير الغنيمة بما يشمل أرباح المكاسب هو نص الاية الشريفة ((أنما غنمتم ..)) وهذا بنفسه ظاهر في بيان الحكم الشرعي، وليس جعلاً ولائياً يختص بزمان الجاعل والحاكم (الشاهرودي، ١٤١٦هـ، ٢: ٩٩).

والى هذا القول ذهب استاذنا السيد منير الخباز كما مرت الاشارة اليه آنفاً.

القول الثاني: ما ذهب اليه السيد كمال الحيدري من كون هذا الحكم – خمس ارباح المكاسب – ولائيا وليس تشريعيا ، مستدلال عليه بمجموعة من المؤيدات أشرنا اليها سابقا من قبيل : عدم ظهوره في زمن الرسالة، وثبوت اسقاط وجوبه عن الشيعة كما أشارت روايات التحليل عن المعصومين (عليهم السلام) .

المطلب الثالث : هل أسقط الأئمة (عليهم السلام) عن شيعتهم وجوب الخمس في أرباح المكاسب أم لا ؟

لقد دلت جملة من الروايات على وقوع الأمر من الائمة المعصومين (عليهم السلام) باسقاط وجوب الخمس في ارباح المكاسب عن شيعتهم ، ولقد صنفت هذه الروايات في كتب الحديث تحت عنوان (روايات التحليل) من قبيل:

١ – معتبرة يونس بن يعقوب قال : كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فدخل عليه رجل من القماطين فقال : جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أن حقك فيها ثابت ، وانا عن ذلك مقصرون ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : ((ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم)) (الحر العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٨٠).

٢ – عن حكيم مؤذن بني عيس عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت له : ((واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسه وللرسول..)) قال : هي والله الإفادة يوما بيوم إلا أن أبي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا)) (الحر العاملي، ١٤٠٣هـ، ٦: ٣٨١).

الى غير ذلك من الروايات الشريفة.

ماذا فهم الفقهاء من روايات التحليل؟

وقع البحث بين الفقهاء في فهم هذه الروايات ، فبعض الفقهاء فهم منها اسقاط وجوب الخمس في ارباح المكاسب وتحليل الائمة (عليهم السلام) ذلك لشيعتهم كما أسلفنا، وبعض فهم منها نحوا آخر حاصله:إن التحليل منهم (عليهم السلام) في قسم خاص، وهو ما ينتقل إليك ممن لا يخمّس، اي إذا انتقل إليك شيءٌ من شخصٍ لا يخمّس فلا يجب فيه الخمس.

ولقد أفتى علماؤنا على ضوء ذلك.

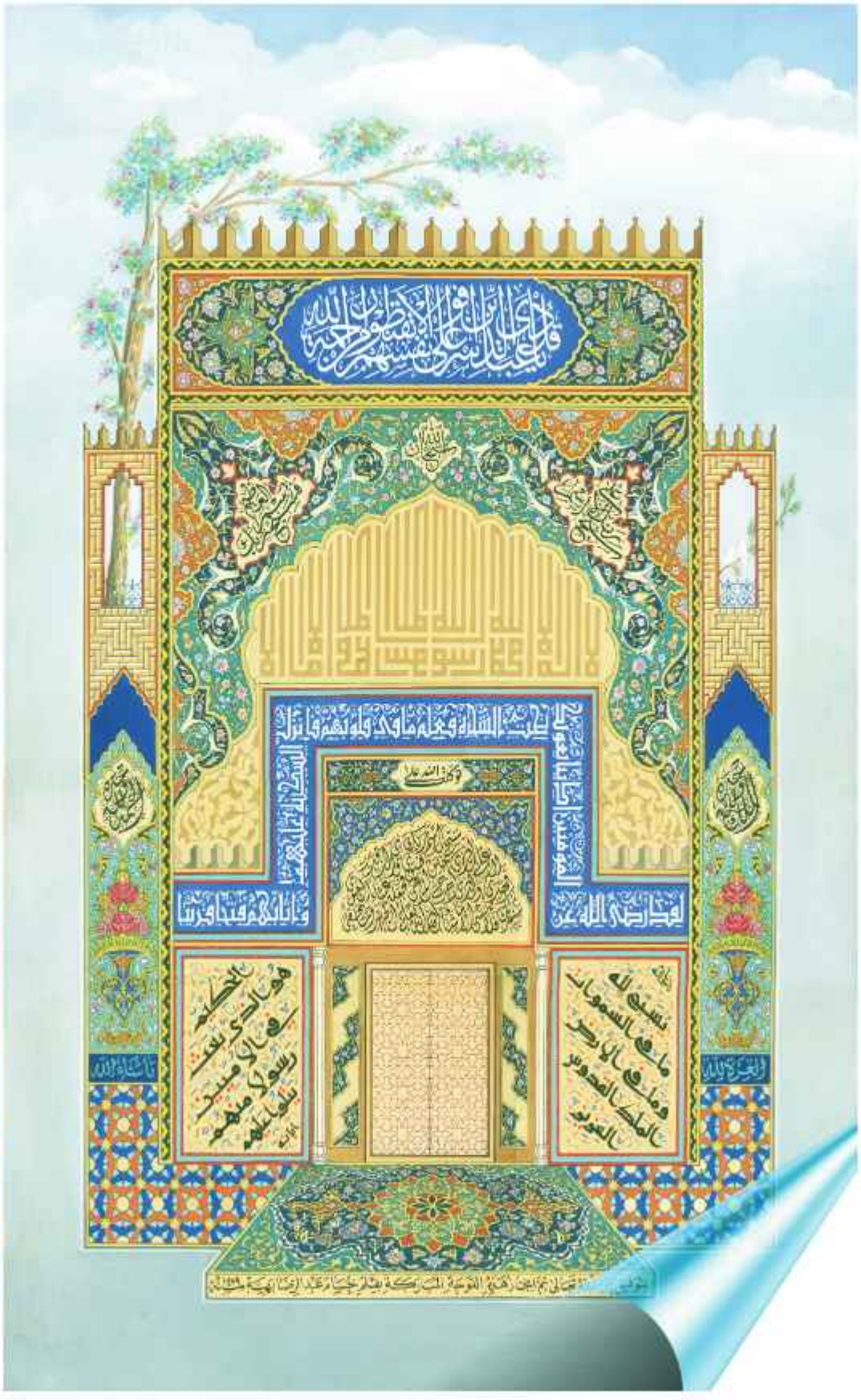
ذكر السيد السيستاني (دام ظله) : مسألة ١٢٥٨ : لا يجوز التصرف في العين بعد انتهاء السنة قبل دفع الخمس ، ولو تصرف فيها بالاتجار فإن كان الاتجار بما في الذمة وكان الوفاء بالعين غير المخمسة صحت المعاملة ولكن يلزمه دفع خمس تلك العين ولو من مال آخر ، وإن كان الاتجار بعين ما فيه الخمس فالظاهر صحة المعاملة أيضا إذا كان طرفها مؤمنا من غير حاجة إلى إجازة الحاكم الشرعي ولكن ينتقل الخمس حينئذ إلى البدل كما أنه إذا وهبها لمؤمن صحت الهبة ، وينتقل الخمس إلى ذمة الواهب ، وعلى الجملة كل ما ينتقل إلى المؤمن ممن لا يخمس أمواله لأحد الوجوه المتقدمة بمعاملة أو مجانا يملكه فيجوز له التصرف فيه ، وقد أحل الأئمة سلام الله عليهم ذلك لشيعتهم تفضلا منهم عليهم ، وكذلك يجوز التصرف للمؤمن في أموال هؤلاء ، فيما إذا أباحوها لهم ، من دون تمليك ، ففي جميع ذلك يكون المهنأ للمؤمن والوزر على مانع الخمس ، إذا كان مقصرا(السيستاني، ١٤١٤هـ، ١: ٤٠٩).

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع:

١- القرآن
٢- كتاب الخمس الأول ، السيد الخوئي ، ١٣٦٤ ش ، المطبعة العلمية قم.
٣- بحار الأنوار ، المجلسي ،١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.
٤- وسائل الشيعة (الاسلامية) ، الحر العاملي ، سنة الطبع ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، الناشر دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان- تحقيق وتصحيح وتذييل : الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي- الطبعة:الخامسة.
٥- مختصر الأحكام - السيد الگلپايگاني - الناشر: دار القرآن الكريم- قم المشرفة- ايران .
٦- دليل تحرير الوسيلة (الخمس) - علي أكبر السيفي المازندراني - سنة الطبع:
١٤١٧ - ١٣٧٥ ش، الناشر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، الطبعة الأولى
٧- الانتصار ، السيد المرتضى ، سنة الطبع شوال المكرم ١٤١٥هـ، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٨- الاقتصاد ، الشيخ الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٠هـ ،الناشر ن منشورات مكتبة جامع چهلستون - طهران.
٩- مفاتيح الشرائع - الفيض الكاشاني، ١٤٠١هـ، الناشر: مجمع الذخائر الاسلامية، تحقيق:السيد مهدي الرجائي.
١٠- فقه أهل البيت :العدد ٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م. (حوار) مع السيد محمود الهاشمي.
١١- المستند في شرح العروة الوثقى (الخمس) السيد الخوئي ، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، مؤسسة احياء اثار الامام الخوئي، الطبعة الثانية.
١٢- تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، لطعة الاولى، سنة الطبع ١٤١٤هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث- قم
١٣- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية - الشهيد الثاني ، الطبعة : الاولى- الثانية، سنة الطبع: ١٣٨٦- ١٣٩٨ ش، منشورات جامعة النجف الدينية. تحقيق السيد محمد كلانتر.
١٤- العروة الوثقى - السيد اليزدي - الطبعة الاولى، سنة ١٤١٧هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
١٥- كتاب الخمس - الشيخ الأنصاري - الطبعة الاولى،سنة الطبع ١٤١٥هـ، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
١٦- الخلاف ، الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة تحقيق جماعة من المحققين.
١٧- غنية النزوع ، ابن زهرة الحلبي، الطبعة الاولى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة الامام الصادق (ع)، تحقيق: الشيخ ابراهيم البهادري/ اشراف الشيخ جعفر السبحاني.
١٨- البيان ، الشهيد الأول ، الطبعة الاولى، ١٤١٢هـ، نشر وتحقيق: الشيخ محمد الحسّون.
١٩- المصطلحات - إعداد مركز المعجم الفقهي ، مادة (الغنيمة).
٢٠- مجمع البحرين - الشيخ فخر الدين الطريحي - الطبعة الثانية، ١٣٦٢ش، الناشر: مرتضوي.
٢١- معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق: عبد السلام محمد بن هارون، سنة الطبع:١٤٠٤ هـ، طبع ونشر: مكتب الاعلام الاسلامي.
٢٢- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، الناشر أدب الحوزة ، سنة الطبع ١٤٠٥.
٢٣- مستند الشيعة - المحقق النراقي - الطبعة الاولى، ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث-قم، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث- مشهد المقدسة.
٢٤- الجامع لاحكام القرآن ،القرطبي ، الناشر: دار احياء التراث العربي- لبنان. تحقيق: تصحيح احمد عبد العليم البردوني.
٢٥- التفسير الكبير، الفخر الرازي، الطبعة الثالثة، سنة الطبع ١٤٢٠هـ، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
٢٦- موقع:(http://archive.alhaydari.com/ebook/ar/hal_khoms.pdf) بحث تحت عنوان(هل الخمس أرباح المكاسب أصل قرآني) تقرير الشيخ ميثاق العسر.
٢٧- موقع: (http://almoneer.org/?act=artc&id=١٣٥٨) . الخمس فريضة أم ضريبة ، تحرير المحاضرات ١٨ / ٩ / ٢٠٠٧م - ٧:٢٤ م.
٢٨- فقه أهل البيت ، عدد ٢ ، ص ٩٩ ، كما قرره آية الله محمدي الجيلاني نقلا عن السيد الهاشمي.
٢٩- منهاج الصالحين - السيد السيستاني - الطبعة الاولى، ١٤١٤هـ، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني- قم.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



أهمية الإيقاع في بناء بلاغة الشعر بين القدماء والمحدثين

م .د. نعمة حسين مفتاح
الجامعة العراقية /كلية العلوم الإسلامية

للمستخلص:
يسعى هذا البحث إلى إعادة رونق القصيدة العربية، التي اتخذ منها بعض التيارات الحديثة غرضاً لنباله، فوُجّهت لها تهماً شتّى، انطلاقاً من ذريعة التجديد والحداثة، وقد اجتهد بعض أرباب هذا الاتجاه في محاولة إغراء الشعراء نزعَ أثواب شعرهم، وتجريده من وقاره وهيبته وجماله ومائه ورونقه، من خلال الإلحاح على تهديم أعمدة الوزن والقافية، ثمّ امتدَّت لتشمل الإيقاع الذي تبنّاه شعراء التفعيلة، حتى وصلت القصيدة الحديثة إلى مرحلة تساوت فيها مع العدم، حيث لم يعد لها ـ في بعض النماذج ـ غير اللغة المبهمة .
إنَّ هذا البحث لايستهدف الشكل الشعري الحديث، ولايتوخى التقليل من شأن القصيدة الحديثة، وإنما يتوخى قراءة معطيات الرؤية الحداثوية المناهضة لهيكل القصيدة العربية، تلك الرؤية التي تشير إلى أنَّ المعاني في الشعر ماهي إلا مفاهيم قديمة بالية، وأنَّ الشعر ينبغي أنْ يتحلل من قيود الوزن والقافية والإيقاع والموسيقى، فيبحث عن بدائل لها في اللغة . ومن هنا يحاول بحثنا أنْ يصحّح بعض المفاهيم التي تبنّتها هذه الاتجاهات، فيعيد التأكيد على أنَّ : ليس الوزن أو الإيقاع أوالقافية أو الموسيقى أجزاء لاتنجزأ في العملية الشعرية فحسب؛ بل هي العقد الذي تظهر القصيدة في انتظامه . فلو انفرط هذا العقد، انفرطت لغة الشعرونظامه النحوي، وانفرطت بلاغته التي يسعى الشاعر إلى إحكامها من أجل إيصال رسالته إلى المتلقي، وقد انطلق البحث من مفهوم الإيقاع لأنّه أشمل من مفهوم الوزن، وركّز على البلاغة لأنّها هي روح الشعر.

كلمات مفتاحية:الوزن والمعنى، بناء الجملة، القافية، علم العروض.

Abstract:

This research seeks to restore the splendor of the Arabic poem, which some modern trends have used as a target for their nobility and have leveled various accusations against it, under the pretext of innovation and modernity. Some of the leaders of this trend have worked hard to tempt poets to remove the garments of their poetry and strip it of its dignity, prestige, beauty, and elegance. Through the insistence on destroying the pillars of meter and rhyme, and then extending it to include the rhythm adopted by the poets of the meter, until the modern poem reached a stage in which it was equated with nothingness, where it no longer had _in some models_ anything other than vague language.

This research does not target the modern poetic form, nor does it seek to belittle the importance of the modern poem. Rather, it seek to read the data of the modernist vision that opposes the structure of the Arabic poem, that vision that indicates that meanings in poetry are nothing but old, outdated concepts, and that poetry should be freed from its restrictions. Meter, rhyme, and music, so he searches foe alternatives to them in the language. Hence, our research attempts to understand some of the concepts adopted by these trends, and reaffirms that: it is not weight or if this knot is

broken, the language of poetry and its grammatical system will be broken, and its eloquence will be broken, which the poet seeks to tighten in order to deliver his message to the recipient. The research started from the concept of rhythm because it is more comprehensive that the concept of meter, and it focused on eloquence. Because it is the soul of poetry.

Keywords: Meter and meaning, syntax, rhyme, prosody.

المقدمة:

لعلَّ مما لايخفى على الباحثين، قضية الصراع بين مناصري القصيدة العربية التقليدية، ومناصري القصيدة الحديثة التي تحلّلتْ من أدوات الشعر، وقد تكفّلتْ بحوث كثيرة بعرض جوانب الصراع من زوايا عديدة، تركّزتْ معظمها على طبيعة الصراع وبيان اختلاف الرؤى، ولكن ثمّة جانب مهم لم ينل الاهتمام الكافي، وهو الالتباس في المفاهيم، الذي وقع فيه المحدثون، فخلطوا بين الإيقاع والوزن والموسيقى، ومن هنا يرى بحثنا هذا أنَّ فكَّ الالتباس ربما يسهم في تغيير بعض الآراء التي ترى أنَّ سبب رفض وجود الإيقاع في الشعر، كونه يمثّلُ قيداً يكبّلُ الشاعر ويمنعه من التحليق في المعاني، في الوقت الذي يبحث فيه الشاعر ذاته عمَّا يعوّض هذا الإيقاع بإيقاع آخر، وربما تجده نفسه يطلق مفهوم إيقاع قاصداً به شيئاً آخر، وهو يسعى في كلِّ الأحوال لإغناء الشعرية، وإثراء بلاغة الشعر بما يعوّضُ مافقدته القصيدة . وقد سلك هذا البحث مسلكاً استقرائياً تحليلياً لآراء القدامى والمحدثين، وصولاً إلى بيان رأي الباحث،والله الموفق

أولاً : المفاهيم

مما لاشكَّ فيه أنَّ التعريف بالمفاهيم أمرٌ لابُدَّ منه، لاسيما أنَّ التنازع بين الرؤى يدور حول هذه المفاهيم، فأرباب الاتجاه المناهض لهيكل القصيدة العربية يرون ضرورة تحلُّلها من مكوناتها الأساسية المتمثلة بالوزن والقافية، هذا فيما يتعلق بالقصيدة العمودية، ويرون كذلك ضرورة تحلُّلِ شعرالتفعيلة مما يُعرف بالإيقاع عموماً. ثمَّ يتحدثون عن موسيقى تخلقها اللغة من شأنها أن تعوّض عن الوزن أو الإيقاع . ومن هنا ينبغي أن يحدّدَ البحث مفاهيم الوزن والإيقاع، والفرق بينهما، ويبيّن علاقة المفهومين بالموسيقى .

ـ الإيقاع في اللغة :

ورد في لسان العرب معانٍ كثيرة للجذر (وقع) ، مايعنينا منها : وقع على الشيء ... وأوقعه غيره ... وقع المطر بالأرض ... ويقال : سمعت وقع المطر. وهو شدة ضربه الأرض إذا وبل . ويقال : سمعت لحوافر الدواب وقعاً (١)، فهذه المعاني لاتخلو من عامل الانتظام، فوقع المطر لايكون إلا منتظماً ، وكذلك حوافر الدواب . إذن ينبغي أن نضع في حسباننا صورة الانتظام والترتيب والتتابع عند الحديث عن الإيقاع، بتصوّر الفعل (أوقع)، وتصوُّر فاعلٍ لهذا الفعل، وهو الموقع (الشاعر)، ومن ثم تتبع عملية انتظام الأصوات أو الحركات لإخراج الشكل الشعري المنتظم.

ـ الإيقاع في الاصطلاح : النقرات التي تتخللها فترة صمت تستغرق زمناً معيناً ، فبين كل نقرتين وسكتة يتكون الإيقاع، ولايُسمى إيقاعاً إلا إذا تكرر، بغض النظر عن تحديد عدد معين لمرات التكرار ، فالأصل فيه إذن : نقرات الطبلة ، وهو في الشعر يمثل تكرار الساكن والمتحرك بانتظام ، من دون النظر إلى ثبات عدد معين لذلك التكرار، وهو بذلك يتمثل في (التفعيلة) ، فالتفعيلة تتكون من متحركات وسواكن .

ـ مفهوم الوزن : إذا تكررت التفعيلات في البيت بشكل منتظم، وبعدد معين، صار وزناً . فالوزن إذن : العدد الثابت في الإنتظام والتكرار إلى نهاية القصيدة ، ومن هنا يكون مصطلح الإيقاع منطبقاً على : الإنتظام ، ويكون الوزن

منطبقاً على : ثبات مقدار ذلك الإنتظام بعدد معين. وبذلك يكون الشعر الذي ينطبق عليه توصيف الإيقاع، هو (شعر التفعيلة) ، والذي ينطبق عليه توصيف الإيقاع والوزن هو (شعر الشطرين) .

ـ مفهوم الموسيقى :

كثيراً ما يُعبَّر بلفظة (الموسيقى) عن جرس الأصوات، فاللغة عبارة عن أصوات، وكذلك أصوات الآلات. أما في الاصطلاح فالموسيقى تعني تأليف الأصوات وتوزيعها للغناء والتطريب على آلات الطرب(٢)، وإنَّ تناول البحث لمفهوم (موسيقى) يأتي في إطار فضِّ الاشتباك الذي ينتاب كثيراً من الدراسات التي تبحث في مكونات الشعر، فكثيراً مايردد دعاة القصيدة الحديثة أنَّ استبعادهم للوزن والإيقاع يأتي في إطار استبعاد مقيِّدات أو مكبِّلات الشعر، ويردُّون تلك القيود إلى ما ينتاب الوزن أو الإيقاع من الانتظام، غير أنَّهم لايرفضون الموسيقى في الشعر، لاعتقادهم بأنَّ الموسيقى متحلِّلةً من مسألة الانتظام الذي يمثِّلُ قيداً ينبغي التخلص منه ، كما سنرى لاحقاً .

ـ مفهوم بلاغة الشعر : لانريد هنا أن نعرِّف بالبلاغة، وإنَّما أن ننبه إلى أنَّ المنجز الإبداعي الذي يجعل من اللغة متصفة بصفة البلاغة ـ المكتنزة للإمكانيات الجمالية في الشعر ـ ، إنَّما يمثِّلُ الإيقاع أحد أهم أعمدته، هذا إذا خلا الشعر من الوزن . أمَّا الشعر الموزون فإنَّ الوزن يكون أحد أهمِّ الإعمدة التي ترتكز عليها البلاغة، ولايُستثنى من تلك الأعمدة محورالقافية . فالقافية تمثِّلُ المرتكز الفني الذي يتمحور حوله معنى النص، وهي التي تضفي على القول الشعري صفة البلاغة، وبهذا تكون بلاغة الشعر مكوَّنة من كلِّ هذه الأركان، غير منفصلة عنها . ولانعتقد أنَّ هذه الرؤية تتعارض مع مفهوم شعرية اللغة التي تبنتها قصيدة النثر. وبناء على هذه المعطيات فإنَّ البحث لا يسعى إلى التقليل من شأن القصيدة الحديثة، التي اختطَّت لغتها خارج طار الوزن أو الإيقاع أو القافية . فثمَّة منجزٌ شعري اندرج تحت ما يعرف بـ(قصيدة النثر)، لايمكن التغافل عنه . ولكنَّ الغرض من الخوض في هذا الموضوع هو محاولة فكِّ الإلتباس والخلط في المفاهيم، وصولاً إلى إبراز وظيفة الإيقاع في بلاغة الشعر. كما سيرد في الفقرات اللاحقة .

ثانياً : رؤية النقاد القدامى لعلاقة بلاغة الشعر بالوزن

مما لاشكَّ فيه أنَّ الدراسات القديمة التي تناولت بلاغة الشعر، لم تكن تتصور خلوَّ الشعر من أركانه الأساسية، المتمثلة بالوزن والقافية، ذاك أنَّ المنجز الشعري في تلك العصور لم يكن ينطوي إلَّا على الشكل المعروف بالشطرين والقافية. ولذلك فإنَّ علماء البلاغة عندما كانوا يتناولون نموذجاً شعرياً لتحليل صوره البلاغية، لم يكن يغب عن بالهم أنَّ براعة تلك الصور، إنَّما هي نتاج مكونات عديدة انطوى عليه النظم، منها الوزن والقافية، فمنهم من لم يكن يشير إلى هذين المكونين؛ لأنَّه يعدّهما تحصيلاً حاصلاً، ليس من داعٍ للتذكير بأهميتهما في تكوين النموذج المدروس، ومن هؤلاء الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ومنهم من كان يشير صراحة إلى أنَّ الوزن، أو أدوات الشعرعموماً، هي من المكونات الأساسية في تكوين بلاغة الشعر.

ـ الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)

لعلَّ إشارات الشيخ عبد القاهر الجرجاني كانت واضحة في هذا الجانب، وذلك في ردِّه على منكري الشعر بسبب الوزن، فقد انطلق في ردِّه عليهم من التركيز على هذا الجانب، فقال : «فإن زعم أنه إنما كره الوزن، لأنه سبب لأن يتغنى في الشعر ويتلهى به، فإنا إذا كنا لم ندعه للشعر من أجل ذلك، وإنما دعوناه إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، والمنطق الحسن، والكلام البين، وإلى حسن التمثيل والاستعارة، وإلى التلويح والإشارة، ... ولاضرر علينا فيما أنكر، فليقل في الوزن ماشاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعنينا أمره»(٣). فكلام عبد القاهر لا يُفهم منه أنَّه يتصور أن المزايا التي ذكرها يمكن أن تبقى في الكلام، إذا تجرد الشعر من الوزن . فهو يعدُّ الوزن تحصيل حاصل، وهو من الأسس التي تقوم عليها مزايا الكلام التي عددها من اللفظ الجزل، والقول الفصل، والمنطق الحسن، والكلام البين، وحسن التمثيل، والاستعارة، والتلويح، وغير ذلك من المزايا التي لايمكن أن تظهر إلا في النظم، الذي يشكل الوزن عماده، ولكنه هنا في صدد الرد على الذين يذمون الشعر بسبب الوزن، فهو ينبه إلى أن الوزن ليس من المزايا إنما

هو الإطار الذي تظهر في فلكه كل هذه المزايا، فأمره تحصيل حاصل، ولذلك يدعو كارهي الوزن الالتفات إلى تلك المزايا بمعزل عن الوزن . ويدل على ذلك قوله : « وذلك أنه لو كان الكلام إذا وزن حط ذلك من قدره وأزرى به، وجلب على المفرغ له في ذلك القالب إثما لكان من حق العيب فيه أن يكون على واضع الشعر أو من يريده لمكان الوزن خصوصاً ... فأما قولك إنك لاتستطيع أن تطلب من الشعر ما لايكره حتى تلتبس بما يكره، فإني إذا لم أقصده من أجل ذلك المكروه، ولم أرده له وأردته لأعرف به مكان بلاغة وأجعله مثالاً في براعة ... فحق هذا التلبس أن لايعتد علي ذنباً وأن لا أؤاخذ به»(٤)، فكلام عبد القاهر واضح وصريح في إشارته إلى تلبس مزايا الكلام التي ذكرها بالوزن، إذ لايمكن انفكاكها عنه، فكان يشير إلى التلاحم بين كلّ هذه المكونات التي أخرجت الكلام بهذه البراعة، ولكنه يؤكّدُ على أنَّ الشعر لايُطلب لأجل الوزن فحسب، وإنّما يطلب بوصفه وحدة متراصّة متكاملة من المعاني والصور البارعة. فلايُتصوَّرُ شعر من دون تلبس بالوزن. وفي صدد الرد على ذامي الوزن تماشياً مع منع النبي من الشعر يقول : « وإذا كان كذلك فينبغي أن يعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيه وكراهة، بل سبيل الوزن في منعه عليه السلام سبيل الخط حين جعل (عليه السلام) لايقرأ ولايكتب في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخط بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر ...»(٥)، فهو يرى أنَّ منع النبي من قول الشعر ليس كراهة الوزن، وإنّما لدحض رأي من وصف النبي بأنه شاعر، عدا ذلك فإنّهُ يدافع عن الشعر بوصفه مزيجاً ملتبساً من هذه المكونات،» والمُعقَّد من الشعر والكلام الذي يذم لأنه مما تقع به حاجة فيه إلى الفكر على الجملة، بل لأن صاحبه يعثر فكرك في متصرفه ويشيك طريقك إلى المعنى ويوعر مذهبك نحوه ... وهل شيء أحلى من الفكرة إذا استمرت وصادفت نهجاً مستقيماً ومذهباً قويماً وطريقة تنقاد وتبينت لها الغاية فيما تراد»(٦)، وهكذا تكون كل شؤون النظم التي أوردها عبد القاهر في أمثلة الشعر، لم يكن يتصور أن تكون بمعزل عن الوزن فتبقى مزاياها كما هي، وقد تناول كثيراً من النماذج الشعرية وحلّلَها بوصفها وحدة فنية متراصة، لو فصلت أجزاءها لذهبت مزاياها، فقد تناول مثلاً قول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكلِ

قال : « ومما هو أصل في شرف الاستعارة أن ترى الشاعر قد جمع بين عدة استعارات قصداً إلى أن يلحق الشكل بالشكل وأن يتم المعنى والشبه فيما يريد ... لما جعل لليل صلباً قد تمطى به ، ثنى ذلك فجعل له أعجازاً قد أردف بها الصلب وثلث فجعل له كلكلاً قد ناء به فاستوفى له جملة أركان الشخص ....»(٧).

فهل يمكن أن نتصور بقاء هذه الصور البلاغية إن جردناها من الأساس التي انبثقت فيه، وهو الوزن، أو فلنقل الإيقاع عموماً، ولهذا أكّد عبد القاهر على تلاحم أجزاء الشعر مع الوزن بقوله : « واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحم وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين ..»(٨).

ـ السكاكي (٦٢٦هـ)

من يتأمل كتاب مفتاح العلوم فسيجد أنَّ رؤية السكاكي لبلاغة الشعر لم تكن منفصلة عن نظمه، وأنَّ أهم مكونات النظم هي الوزن والقافية، ولذلك يمكننا أن نستغني عن الخوض في تفاصيل تلك الرؤية بما قاله في مقدمة كتاب مفتاح العلوم:

« وقد ضمنت كتابي هذا من أنواع الأدب ... ما رأيته لابد منه ، وهي عدة أنواع متآخذة ... ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال ، لم أبدأ من التسمح بهما ، وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفاً على ممارسة باب النظم وباب النثر، ورأيت صاحب النظم يفتقر إلى علمي العروض والقوافي ثنيت عنان القلم إلى إيرادهما»(٩).

فواضح من كلام السكاكي أنَّ رؤيته لبلاغة الشعرموقوفة على النظم، ذاك أنَّ تمام علم المعاني لايكون إلّا بأمرين :

- علمي الحد والاستدلال .
- علمي العروض والقوافي .

فلا مزيد على هذا الكلام، فقد بيَّن أنَّ الوزن والقافية مكونات أساسية في تشكيل الصورة البلاغية، ومن ثم لابد لدارس البلاغة أنْ يلمَّ بهما ليتوصل إلى الكشف عن جمالية ومزايا تلك الصور .

- ابن الأثير (٦٣٧هـ)

يرى ابن الأثير أن وجود الوزن تحصيل حاصل في الشعر، ولذلك فقد جعله أحد مقومات علم البيان بالنسبة لطالب العلم . أمَّا الشاعر فإنَّ الوزن بالنسبة لديه مزيج من الفن والذوق، فهو لايوجب على الشاعر « المعرفة بذلك لينظم بعلمه، فإن النظم مبني على الذوق، ولو نظم بتقطيع الأفاعيل لجاء شعره متكلفاً غير مرضي، وإنما أريد للشاعر معرفة العروض لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات ...»(١٠).

- حازم القرطاجني (٦٨٤هـ)

ربما كان حازم القرطاجني أوضح من السابقين في بيان أهمية الوزن والقافية في تكوين بلاغة الشعر، فقد حصر قواعد التخييل في الشعر في أربعة أنحاء :

- المعنى، واللفظ ، والنظم، والوزن -

فهذه الأركان هي التي تجعل من الشعر وحدة متكاملة، فلايمكن أن نتصور فصل الوزن عن النظم إذا ما أردنا الكشف عن براعة الصورة البلاغية في قصيدة أو بيت شعري. يقول حازم : « الشعر كلام مخيل موزون، مختص في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك . والتئامه من مقدمات مخيلة ، صادقة كانت أو كاذبة، لايشترط فيها - بماهي الشعر- غير التخييل، والتخييل في الشعر يقع من أربعة أنحاء : من جهة المعنى ، ومن جهة الأسلوب ، ومن جهة اللفظ ، ومن جهة النظم والوزن»(١١).

وهكذا يكون التخييل الذي هو المصنع المنتج للصورة الشعرية مزيجاً من أمور من بينها الوزن، وقد قسم التخييل إلى : «قسمين : تخييل ضروري، وتخييل ليس بضروري، ولكنه أكيد ومستحب، لكونه تكميلًا للضروري ... والتخاييل الضرورية هي تخاييل المعاني من جهة الألفاظ . والأكيدة والمستحبة تخاييل اللفظ في نفسه، وتخاييل الأسلوب، وتخاييل الأوزان والنظم»(١٢).

إذن تخاييل الأوزان هي القادرة على إنتاج الصورة البلاغية في الشعر .

أما القوافي فإنَّ لها شأناً مهماً في ذلك أيضاً، «فكان تأثير المجاري المتنوعة وما يتبعها من الحروف المصوتة من أعظم الأعوان على تحسين مواقع المسموعات من النفوس، وخصوصاً في القوافي التي استقصت العرب كل هيئة تستحسن من اقتران بعض الحركات والسكنات والحروف المتماثلة المصوتة وغير المصوتة ببعض، وما تتنوع إليه تلك الاقترانات من ضروب الترتيب»(١٣)، فتكمن أهمية القوافي في تنويع المعاني وإثرائها، « ولو كان الأمر في ذلك على غير نظام لما كان للنفوس في ذلك تعجيب، ولكانت الفصاحة مرقاة غير معجزة أحداً» (١٤). إذن يرى أنَّ القوافي عامل مهم من عوامل إثراء الفصاحة والبلاغة في الشعر .

وقال عن اقتران بلاغة الشعر بالوزن، ولماذا هان الشعر على الناس بسببه :

« وإنما هان الشعر على الناس هذا الهون لعجمة ألسنتهم، واختلال طباعهم . فغابت عنهم أسرار الكلام وبدائعه المحركة جملة فصرفوا النقص إلى الصنعة، والنقص بالحقيقة راجع إليهم وموجود فيهم؛ ولأن طرق الكلام اشتبهت عليهم أيضاً . فرأوا أخساء العالم قد تحرفوا باعتفاء الناس واسترفاد سواسية السوق بكلام صوروه في صورة الشعر من جهة الوزن والقافية خاصة ، من غير أن يكون فيه أمر آخر من الأمور التي يتقوم بها الشعر»(١٥). فحازم القرطاجني يوعز سبب كراهة بعض الناس للشعر إلى أنَّ قسماً من الناظمين أفسدوا الشعر لأنَّهم لايحسنون إلا الوزن، «وكأن منزلة الكلام الذي ليس فيه إلا الوزن خاصة من الشعر الحقيقي منزلة الحصير المنسوج من البردي وماجرى مجراه من الحلة المنسوجة

من الذهب والحرير، لم يشتركا إلا في النسج، كما لم يشترك الكلامان إلا في الوزن»(١٦) .

إن منشأ التخييل عند حازم القرطاجني « حسن الصياغة وإتقان تأليف الكلام»(١٧).

ثالثاً : رؤية المحدثين لبلاغة الشعر والإيقاع

أ ـ الالتباس في المفاهيم

كثيراً ما يتردد مصطلح (إيقاع داخلي) عند المعنيين بالشعر ؛ لاسيما في القصيدة التي نأت بنفسها عن أدواته، ومنها الجانب العروضي، إذ يشير أصحاب هذا الاتجاه إلى أن القصيدة استعاضت عن تلك الأدوات باللغة، فشكّلت (إيقاعاً داخلياً) خاصاً بها .

إنَّ إطلاق تسمية (إيقاع داخلي) نزعم بأنه غير دقيق؛ لأنه لاينطبق على مدلول لفظة (إيقاع) الذي حاولنا بيانه بداية البحث، سواء أكان ذلك على المستوى اللغوي للفظة أم الإصلاحي ، فالإيقاع يعني كما بيَّنا : تتابع أصوات أو حركات بانتظام، لكنَّ ثَمَّة خلطاً قد وقع عند بعض الدارسين بين هذين المصطلحين، ومصطلح (موسيقى) ؛ الأمر الذي أدى إلى وقوع الوهم في إطلاق (إيقاع) على نصوص خالية منه ، وكان المعني بهذا الإطلاق : (الموسيقى) ؛ لاسيما في قصيدة النثر ، ذاك أن مادة هذه القصيدة هي مجموعة الكلمات التي تتكون من حروف ، والحروف عبارة عن أصوات ، ومدلول (موسيقى) يعني : التصرف الصوتي الذي يعتمد الإرتفاع والإنخفاض في المواقع المختلفة ، والذي لا علاقة له بالإنتظام الذي يحدثه الإيقاع ، ولا بثبات المقدار الذي يتعلق بالوزن . فالموسيقى بهذا التوصيف تمثل الصوت والنغم في الغناء، وتمثِّل جرس الألفاظ في الكلام ، وهي بذلك تكون في كل كلام ؛ سواء أكان موقَّعاً، أو موقعاً وموزوناً ، أو لاموقَّع ولاموزون . وهذا التوصيف الأخير ينطبق على كل كلام ؛ لأنْ ليس ثَمَّةَ كلامٌ من دون حروف . إذن مايُشار إليه من أنَّه (إيقاع)، إنْ هو في حقيقته إلا (الموسيقى)، التي لايخلو منها أي كلام نثري ، فللإيقاع محددات لايكون بدونها كما تقدم ، فمسألة الخلط بين مصطلحات (الوزن والإيقاع والموسيقى) ، ربما كانت من أكبر الإلتباسات التي واجهت الباحثين في طبيعة الأشكال الشعرية ، فمثلاً يقول أحد الباحثين : «والموسقى الخارجية تتمثل بالأوزان العربية المألوفة والمعروفة ، ولاشك أن أبرز ظاهرة شكلت الجديد في شعر جيل الرواد هو كسر الرتابة التي ميزت الأوزان الخليلية المقننة ... فلم تعد البحور بحدودها الجاهزة وافية لإمكانية الخرق العارم»(١٨) .

إنَّ قول الباحث بأن الموسيقى الخارجية تتمثل بالأوزان ليس دقيقاً ، فالموسيقى موجودة حتى لو خلا الكلام من الوزن ، أو الإيقاع ، وقد خلط مرة أخرى بين الثلاثة بقوله : « ويتضح المد الزمني في الإيقاع الداخلي للقصيدة عند الرواد من خلال أساليب شعرية متعددة ، لعل أبرزها تقسيم النص إلى مقاطع شعرية صوتية ، وكذلك في الاعتماد على جملة من التناظرات والتقابلات الضدية ، وكل تلك الأساليب الإيقاعية تعمل في سياق زمني يشكل الزمن الفني للنص المرتكز، «ويمكن أن تعد الموسيقى الداخلية موسيقى النفس التي تشيع في أبيات القصيدة مما تتضمنه من حركة الحروف وتناغمها داخل النص الشعري ، ومايوحيه من دلالات نفسية ؛ لأن هذا التناغم والتجانس الإيقاعي معناه إخضاع الطبيعة لحركة النفس وحاجتها»(١٩) .

إنَّ الوهم الذي وقع فيه الباحث هو في تسمية إيقاع خارجي ، وإيقاع داخلي ، وموسيقى خارجية وموسيقى داخلية ، وكلُّ ذلك ليس دقيقاً ؛ لأنَّ الإيقاع عملية انتظام وترتيب ثابت وليس من صفات الشكل الشعري، الذي يُراد له أن يتحلَّل من القيود، في الوقت الذي يعدُّ انتظام الإيقاع قيوداً، ومن هنا ليس هناك إيقاع داخلي غير مُدرك ؛ لأنه بدون الانتظام الصوتي لايمكن تلمس آثار الإيقاع . أمَّا رؤية الإيقاع الداخلي فتقوم على تصوّرٍ أشار إليه بعض الباحثين بقوله : « عندما نقف على شاطئ البحر نراقب الأمواج تتكسر على الرمل لتعود من جديد ثمة تشابه أساس في حركة كل موجة ، لكن ليس من موجتين تتكسران في شكل متناظر تماماً . هذا التشابه في اختلاف حركة الأمواج قد ندعوه بالإيقاع ... وثمة ظاهرة مشابهة ليست كما هو واضح في أبيات متلاحقة من الشعر وحسب ؛

بل في النثر المكتوب والكلام المحكي»(٢٠)، وبهذا تقوم هذه الرؤية على تصوُّر إيقاع خاصٍ بالنثر، والأمر كذلك في تسمية موسيقى داخلية ، وقد جرى هذا الاصطلاح على ألسنة بعض الباحثين ؛ لكن الحقيقة هي أنَّ الموسيقى عبارة عن الأصوات الظاهرة ، فلايمكن أن تكون غير مدركة حسياً .

وهكذا يجري الخلط بين هذه المفاهيم حتى أنَّ بعض المؤلفين سمَّى كتابه باسم : موسيقى الشعر العربي؛ لكنَّكَ عندما تطَّلعُ على محتوى الكتاب تجدهُ في العروض والقافية»(٢١)، ولو أردنا تحديد المصطلحات لكان الجزء الداخل في باب الموسيقى هو القافية لا العروض .

نسوق هذا المثال ليس لغرض القول بأنَّ الكتاب ينحو في اتجاهه منحى الرؤية القائلة بإبطال أدوات الشعر، وإنما للتدليل على الخلط الواقع في المصطلحات، والذي شمل مختلف الاتجاهات والرؤى، فكان هذا الخلط عاملاً من العوامل التي ربما تسببت في التباس الفهم على الباحثين في تحديد رؤى التيارات والاتجاهات المختلفة . وهكذا فإن مايطلقون عليه إيقاعاً داخلياً في قصيدة النثر إن هو إلا الموسيقى التي لايخلو منها أي كلام نثري ، وربما تجاوز هذا الوهم موضوع قصيدة النثر ، وامتدَّ إلى الدراسات التي عنونت مباحثها بالإيقاع الداخلي، ويقصدون بذلك فنون البلاغة من جناس وتكرار وغيرها من الأمور التي لاعلاقة لها بالترتيب الإيقاعي ، وقد وقع بعض الباحثين في هذا الخلط بوهم مركب ؛ إذ قال بعضهم : « يتبلور الإيقاع الداخلي للشعر العمودي من خلال رصد العناصر الصوتية والأساليب البلاغية المعروفة كالجناس والطباق والترصيع والتكرار والتصدير كما يؤثر تكرار الحروف وتجانسها وعلاقتها المتباينة تأثيراً فاعلاً ومهماً في صنع الإيقاع الداخلي»(٢٢) ، فالوهم المركب الذي وقع فيه كان من جهتين ، الأولى : أنَّه عدَّ هذه العناصر البلاغية أيقاعاً في الشعر ، والأخرى : أنَّه عدَّ (الطباق) الذي هو من المحسنات المعنوية داخلاً في العناصر الصوتية التي تشكِّل الإيقاع الداخلي بحسب رؤيته، وبناءً على ذلك ينبغي لنا أن نفهم أنْ « دراسة الموسيقى في الشعر تقتضينا الإشارة السريعة الى بعض الاعتبارات الأساسية؛ من ذلك مثلاً : التفريق مابين الإيقاع والوزن ... ويمكن تشبيه العلاقة مابين الوزن والإيقاع بالعلاقة القائمة بين الجزء والكل ، فالوزن صورة منضبطة من صور الإيقاع ... بمعنى أن الإيقاع عبارة عن ترديد وتناوب متناسق للمقاطع ... أما الوزن فهو فهو شكل من أشكاله ونمط من أنماط ترتيبه»(٢٣) .

إنَّ محاولة تحديد المفاهيم وفكَّ الالتباسات الحاصلة فيما بينها عند المحدثين ، غرضه الوصول إلى القول بأنَّ هذا الالتباس كان من أهمّ العوامل التي حدتْ ببعض الاتجاهات أنْ تنحو منحى الرافضين لوجود الإيقاع في الشعر، ذاكَ أنَّهم يطلقون بعض المصطلحات التي لاتدلُّ دلالة دقيقة على مايريدون قوله، فربَّما أرادو أن يعيبوا الوزن فأطلقوا لفظ الموسيقى للدلالة عليه، وربَّما أرادوا أن يعيبوا الإيقاع فأطلقوا لفظ الوزن، مما يمنح المبررات الكافية لدعوة التحلُّل من أدوات الشعر، ولو عادوا للتدقيق في المصطلحات التي يطلقونها لعثروا على قصور رؤيتهم، ولعرفوا أنَّ هذه العناصر التي يعيبونها، إنما هي المكونات الأساسية التي تمنح الكلام جواز الشعر. ومن الأدلة على ذلك أنَّ بعض كُتَّاب القصيدة المتحللة من أدوات الشعر، تراه عندما يرتقي المنصة يحاول أن يمطَّ الحروف، ويطيل الكلمات، ويوقع العبارات، ويموسق الكلام، وكلُّ ذلك لتعويض ما فاته من أدوات الشعر، لاسيما الإيقاع، وكان الأولى أن يتجاوزها، إن كان قد تركها عفة وزهداً، أو يُبقي عليها مع رغبة به إليها . أما إن كان تركه لها عن علة عدم معرفته بها، فالأولى به أن يترك الشعر من الأساس، وأنْ يكون مستمعاً متذوقاً، خير له من أن يكون شاعراً بالاسم فقط. فالشعر مزيج من اللغة والخيال والإيقاع، وهذا المزيج هو الذي ينتج الصورة الشعرية البارعة القادرة على غايات النفوس. ونشير هنا إلى أنَّ هذا التصور لايشمل القصيدة الحديثة التي اختطت شكلها بعيداً عن الوزن والإيقاع والقافية، فمن شعراء هذا الشكل من استطاع أنْ يصل بها إلى بلوغ الغاية الفنية؛ لأنَّه استطاع أن يعوِّض افتقارها إلى الوزن أو الإيقاع أو القافية، باللغة البلاغية القادرة على إنتاج الصورة الشعرية التي من شأنها أن تشغل ذهن المتلقي عن طلب تلك الأدوات . وبناء على هذا التصور زاول شعراء كبار كتابة هذه القصيدة، مع أنَّهم كانوا

بارعين في كتابة القصيدة التقليدية، فقد كانت الانطلاقة في تغيير النمط التقليدي عند أدونيس مثلاً « هي أن نقبل الحوار مع الآخر وأن نفكر مجدداً بتراثنا دون أن نتنازل عن أصالتنا»(٢٤)، ومن إفرازات هذا الوعي جاءت ولادة « قصيدة النثر في الأدب العربي المعاصر ولادة إبداعية من رحم حركة الحداثة الشعرية»(٢٥)؛ فكان من أهم العوامل : البحث في أسار اللغة التي من أهم خصائصها التدفق الوجداني، والإشراق الذهني والخيالي والتوهج اللغوي والأسلوبي، وهذا يقتضي امتلاء كافياً باللغة(٢٦)، وكذلك اعتقاد أصحابها أن الشكل الجديد المتمثل بشعر التفعيلة قد استنفد كل طاقات اللغة الفصيحة، وأن عشرين سنة من ردة الفعل لألف سنة من تطرف أسلافنا في التمسك بالشكليات والمظاهر السطحية الخارجية ليست شيئاً في مرحلة الثورة والنهوض وإعادة البناء(٢٧)، ويرى سامي مهدي أن الفرق بين انطلاق حركة شعر التفعيلة، وحركة قصيدة النثر هو أنَّ الأولى جاءت لكسر رتابة النغم وتخفيف رنينه، وعليه تكون قد انطلقت من مفهوم ثابت هو أن موسيقى الوزن عنصر أساسي من عناصر الشعر؛ ولذا بقيت متمسكة بها، على الرغم من أنها عملت على توسيع آفاق ذلك النظام العروضي، أما المرحلة التي أعقبت الانطلاقة الأولى في التحديث شهدت محاولات أخرى تنطلق من مفهوم آخر هو أن موسيقى الوزن ما هو إلا نظام مفروض على الشعر من خارجه، ولذلك فهو يمثل قيداً من شأنه أن يكبل حرية الشاعر، ويمنع تدفق القصيدة، وبناء على هذا التصور رأت أنَّ أسلم طريق لتحرير الشعر هو التحرر من هذا النظام كاملاً؛ فوجدوا أنَّ التخلي عن الوزن متنفسٌ لهم لتحديث الشعر، بوصف ذلك النظام العروضي قيوداً مفروضة عليه (٢٨)، ومن هذا الباب تكون قصيدة النثر قد جسدت إسقاطات الحداثة فأسست رؤية جديدة قائمة على التمرد والبحث عن الغرابة(٢٩).

ويكاد يتفق نقاد كثيرون على أن هذا النمط من الشعر يحتوي على إيقاع داخلي لا يبنى على مكونات العروض، ومبعث هذه الرؤية ينطلق من أن الشعر والنثر كليهما يحتوي على إيقاع(٣٠)؛ غير أن قصيدة النثر تحقق إيقاعها من مكونات لا تقع في الوزن المألوف وما يحدثه الشاعر في الوزن من انحرافات؛ بل ربما تحقق هذا الإيقاع في لغة القصيدة فيما تدخره اللغة من حروف في الكلمة الواحدة، ومن ثراء صوتي يمكن أن يكون دالاً في ما بين كلمات الجملة الواحدة، ومن جوار متفاعل، وفي ترابط هذه الجملة الواحدة مع غيرها من الجمل بنسق معين(٣١)، وقد رأى بعض النقاد أن خلو قصيدة النثر خلواً مطلقاً من (الوزن) لم يكن في صالحها دائماً، فليس من الحكمة نكران الارتباط بين الشعر والإيقاع أو الوزن، أو كليهما حتى إنْ كان يصبُّ رفض هذه المكونات في جانب بيان أن الشعرية لا تتعلق بهذه الأشياء، ذلك أن للبنية الصوتية أثراً أساسياً في تجسيد التجربة الشعرية، وفي إظهار الدلالة، وفي هذا الصدد يصف ريفاتير الجهود التي درست قصيدة النثر أيًّا أرادت: أن تكتشف في النثر إيقاعات الشعر وخصائصه الصوتية بينما تخلو كثير من قصائد النثر من أي من هذه العناصر(٣٢)، وهكذا استغنت القصيدة الحديثة باللغة عن مكونات الإيقاع، فاللغة في مناخ الحداثة لم تعَد وسيلة ؛ بل أصبحت هدفاً للخلق الشعري، فالشاعر حاول أن يعوض عن النظام العروض بجملة من الخصائص تمثلت باللغة، فاستفزَّ في لغة النثر أقصى طاقاتها، واستعمل عناصر فنية كالتوازي والسجع والجناس الاستهلاكي والتكرار والتنويع في طول الأسطر، وأفاد من حروف اللين والعناية بالبناء الكلي للعبارة والتقسيم غير المتوقع وغير التقليدي للوحدات أو السياقات التركيبية والتنويع في أنماط العبارة، ومن ذلك التوكيد، والاستفهام، والتعجب، وكذلك وحدة التأثير والكثافة؛ لأنها حين تمتد أكثر من ذلك فإنها تخسر توترها وتأثيرها، وتصبح نثراً شعرياً، وقد استعاض أيضاً بالصورة الشعرية، فقد أصبحت الصورة في هذه القصيدة مصدرًا مدهشاً لثراء التعبير وتوتره، ومنبعاً لغنى شعري كبير، وبذلك تضافرت الصورة واللغة والإيقاع الداخلي في خلق مجرى جديد للشعرية خارج الهيمنة المطلقة للوزن والقافية وفتحت طرق جديدة للوصول إلى مكمن الشعرية في النص وملامسة لذته وطراوته وغموضه(٣٣) .

إنَّ هذه المواصفات تعكس توق الشاعر إلى تجاوز جمالية الوزن الشعري والتعويض عنه بخصائص صوتية وجمالية

تنتمي إلى النثر، لكن هذا المسعى لا يكلل دائماً بإبداع قصيدة مكتملة؛ وأن قلة من الشعراء كانوا قادرين على تحقيق ذلك، فأدونيس بعد أن تجاوز فورة التحديث رأى أن المقتضيات الفنية للشكل الكتابي الجديد لا يمكن ابتكارها إلا بافتراضين: أولهما: موهبة إبداعية شعرية عالية، وثانيهما: معرفة عالية بالموروث الشعري العربي وثقافة فنية عالية يستطيع بها أن يعوض بشكل واعٍ عن الإيقاع المفقود(٣٤)، وقد ضاق بعض كتّاب هذا النوذج ذرعاً من استسهال بعض أدعياء الشعر كتابة هذا الشكل، فقد أشار محمود درويش صراحة إلى الضيق من هؤلاء بقوله : «إنَّ ما نقرؤه، منذ سنين، بتدفُّقه الكمّيّ المتهوّر ليس شعرًا. ليس شعرًا إلى حدٍّ يجعل واحدًا مثلي، متورّطًا في الشِّعْر، منذ ربع قرن، مضطرًّا لإعلان ضيقه بالشِّعر. وأكثر من ذلكَ يمقته، يزدريه، ولا يفهمه. إنَّ العقاب الَّذي نتعرَّض له يوميًّا، من جرَّاء هٰذا اللَّعب الطَّائش بالشِّعر، يدفعنا- أحيانًا- إلى قبول التُّهمة الموجَّهة إلى الشِّعْر العربي الحديث ....»(٣٥). أمَّا عن الإيقاع فإنه يقول : «سيقولون إنَّ الإيقاع يخلق نمطًا متشابهًا ورتيبًا. إذن ماذا نقول عن القصيدة الواحدة الَّتي نقرؤها، كُلَّ صباح، منذ عشر سنين، بمئات الأسماء؟ أليست هي نموذج النَّمط؟»(٣٦) . ويضيف :« صحيح أنَّ الشِّعْر ليس هو الكلام الموزون، المقفَّى، المعبِّر عن أفكار، ومشاعر كما تقول الكتب المدرسيَّة. كلُّنا يأنف من هٰذا التَّعريف الضَّيِّق ؛ وَلٰكِنْ هل يعني رفضنا هٰذا التَّعريف أنْ يكون عكسه هو الصَّحيح، لنقول إنَّ الشِّعْر هو ما ليس كلامًا موزونًا مقفًّى، ولا يعبِّر عن شيء!؟».

إنَّ سبب تناولنا رأي محمود درويش هنا هو للتدليل على ما أشرنا إليه سابقاً، وهو أنَّ بعض القصائد التي تحلَّلت من أدوات الشعركانت عبارة هياكل فارغة سقيمة لاتنطوي على بلاغة، ويعود السبب في ذلك إلى :

ـ استسهال عملية الكتابة لدى الكثير ممَّن لايجيدون أدوات الشعر، لاسيما الوزن والإيقاع، مبررين التحلل من هذه العناصر بأنَّها قيود تكبِّل القصيدة .

ـ الاعتقاد بأنَّ الوزن والإيقاع والقافية قيود تكبِّل القصيدة، وهذا الاعتقاد ناتج عن الخلط في مفاهيم الوزن والإيقاع والموسيقى، سواء لدى الكاتب أو الناقد، فالخلط في المفاهيم ينتج قصوراً في الرؤية الفنية القادرة على استكشاف مكامن الخلل أو التكامل .

وقد أدرك بعض النقاد هذا القصور، فقد أشار الناقد حاتم الصكر إلى أنَّ « قصيدة النثر تعاني من الوهم ، ومن «إشكالاتها أصلاً تسميتها ... إن معظم ما يكتب وينشر في دواوين تحت يافطة قصيدة النثر هو مجرد رصف للكلمات ، ولا علاقة له بالشعر»(٣٧)، ويضيف الصكر : «ثمة تساهل وضعف كبيران في نماذجها المعاصرة : لغة هشة ، وتمثيلات غنائية ، وتراكيب صادمة تلصيقاً وادعاءً وتقليداً وامتثالاً لما يشبه الموضة ... الحديث عن فقر لغوي ، وركاكة ، وأخطاء يزعج «الشعراء» للأسف ، ويردون بأنهم ضد نواميس اللغة السائدة ، وهذا فهم قاصر لشعارات الرفض والتجاوز والتغيير ؛ لأنه ينسف الأسس الفنية للقصيدة ، وقد أشار أحد «الشعراء» إلى أن سبب كتابته هذه القصيدة هو عدم تمكنه من إتقان أدوات الشعر ، ومتطلبات النحو واللغة فأخبره أحد القطاحل بأن القصيدة الحديثة تحللت من كل تلك الأدوات والمتطلبات ، فسلك سبيلها المريح»(٣٨).

وهكذا يكون تجاوز الإيقاع هو الفخُّ الذي يقع فيه الشاعر، فتخرج عندئذٍ قصيدته عارية من البلاغة، وسبب هذا الفخ هو الاعتقاده بأنَّ الإيقاع ماهو إلَّا زخرف في القصيدة . ولكنَّ الوقائع تثبت أنَّه أحد أهم العناصر في إنتاج الصورة البلاغية في الشعر، كما رأينا فيما تقدَّم من آراء القدماء أو المحدثين .

الخاتمة:

بعد أن استعرضنا آراء القدامى والمحدثين في موضوع علاقة بلاغة الشعر بالإيقاع أو الوزن، نضع فيما يأتي أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وعلى النحو الآتي :

• أهم ماتوصل ماتوصل إليه البحث هو العلاقة الوثيقة بين بلاغة الشعر والإيقاع، فالإيقاع هو مُكون أساس من

مكونات الصورة الشعرية .

• بيَّن البحث أنَّ أهم أسباب رفض بعض المحدثين لوجود الإيقاع أو الوزن في الشعر الحديث، هو الخلط بين مدلولات هذه المفاهيم، فبعضهم كان يطلق لفظ الوزن، ويعني به الإيقاع، أو العكس، وبعضهم خلط بين الموسيقى وبين مفهومي الوزن والإيقاع.

• أشار البحث إلى أنَّ تحديد المصطلحات وفك الالتباسات الحاصلة فيها، من شأنه أنْ يدحض الفكرة التي جاء بها المحدثون، وهي فكرة القيود التي تكبّل الشعر، ذاكَ أنَّهم في حين رفضوا وجود الإيقاع، بوصفه أحد المكبلات، بحثوا عن إيقاع آخر، سموه : الإيقاع الداخي، فوقعوا في تناقض كبير بين الرفض والبحث عن بديل موهوم .

• بيَّن البحث أنَّ الأيقاع في الشعر يعني الانتظام في الحركات والسكنات، فإنْ ذهب هذا الانتظام لم يعد ثمة مايمكن أن يُطلق عليه إيقاع .

• أشار البحث إلى أنَّ مفهوم الوزن يحتوي على الإيقاع المحدد بعدد معين من الحركات والسكنات .

• تطرق البحث إلى تحديد مفهوم الموسيقى، فالموسيقى تعني جرس الألفاظ والأصوات، وهما العنصران المتوافران في الكلام عموماً، سواء أكان شعراً أم نثراً، ومن هنا تبيَّن أنَّ الإيقاع البديل الذي تحدث عنه المحدثون إنما يعنون به الموسيقى .

• تطرَّق البحث إلى عرض آراء القدامى فيما يتعلق بالوزن والقافية، إذ بيَّنوا أنَّ الوزن عنصر أساس من عناصر بناء الصورة الشعرية، وهو جزء لايتجزَّأ منها، في الوقت الذي رفضوا أنْ يكون هو العنصر الوحيد، فقد نظروا إلى هذه الأجزاء بوصفها وحدة متلاحمة قادرة على إنتاج بلاغة الشعر التي يسعى إليها الشاعر، للوصول إلى المتلقي .

الهوامش:

(١) ينظر : لسان العرب ، ابن منظور ، منشورات : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت لبنان ، مراجعة مجموعة من المحققين ، ج٤ : ٤٣٣٥ .

(٢) ينظر : الموسيقى من الألفا إلى الياء ، إعداد : أوس حسين علي ، ط١ ، ٢٠١٦م .

(٣) دلائل الإعجاز، تأليف : الشيخ الإمام أبي بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ، (٤٧١- ٤٧٤) ، قراءة : محمود محمد شاكر ، دار المدني بجدة ، ط٣، ١٤١٣- ١٩٩٢م : ٢٤.

(٤) دلائل الإعجاز : ٢٥ - ٢٦ .

(٥) دلائل الإعجاز : ٢٦ - ٢٧ .

(٦) أسرار البلاغة، تأليف : الشيخ الإمام أبي بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ، (٤٧١- ٤٧٤) ، قراءة : محمود محمد شاكر ، دار المدني بجدة ، ط١، ١٤١٣- ١٩٩١ : ١٤٧.

(٧) أسرار البلاغة : ٧٩.

(٨) أسرار البلاغة : ٨٨.

(٩) مفتاح العلوم ، تأليف : أبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ ، تحقيق : د. عبد الحميد هنداوي ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م : ٣٧.

(١٠) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: تأليف: ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٣٧هـ، حققه وعلق عليه: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١١٤١٩هـ ١٩٩٨م. ج١ : ٤٣.

(١١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني المتوفى بتونس ٦٨٤هـ، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة،

دار الغرب الإسلامي بيروت ط٤، ٢٠٠٧م. : ٨٩.

(١٢) منهاج البلغاء : ٨٩.

(١٣) منهاج البلغاء : ١٢٤.

(١٤) منهاج البلغاء : ١٢٤.

(١٥) منهاج البلغاء :

(١٦) منهاج البلغاء : ١٢٥ .

(١٧) تقريب منهاج البلغاء لحازم االقرطاجني (٦٨٤هـ) د. محمد محمد أبو موسى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م :٧٩

(١٨)الزمن في الشعر العراقي المعاصر ، مرحلة الرواد ، د. سلام كاظم الأوسي ، الناشر : دار المدينة الفاضلة ، بغداد ، ط١ ، ٢٠١٢م : ٢٦٤-٢٦٥.

(١٩) الزمن في الشعر العراقي المعاصر ، مرحلة الرواد : ٢٦٤-٢٦٥.

(٢٠) موسوعة المصطلح النقدي ، الوزن والقافية والشعر الحر ، تأليف : ج. س . فريزر ترجمة : د. عبد الواحد لؤلؤة : ١١.

(٢١) موسيقى الشعر العربي قديمه وحديثه ، دراسة وتطبيق في شعر الشطرين والشعر الحر ، د. عبد الرضا علي ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط٢، ١٩٩٧م ، ص : ٧.

(٢٢) الفكر في الشعر العراقي الحديث ١٩٠٠-١٩٥٨م ، دراسة فنية موضوعية ، حافظ محمد عباس دروش الشمري ، (أطروحة) ، جامعة بغداد كلية التربية ابن رشد ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م ، ص : ٩١.

(٢٣) تطور الشعر العربي الحديث في العراق ، ص : ٢٢٦.

(٢٤) الحداثة الشعرية، محمد عزام: ٣٨.

(٢٥) الإبهام في شعر الحداثة، عبد الرحمن محمد القعود: ٦٦– ٦٨.

(٢٦) ينظر: إشكاليات قصيدة النثر، عز الدين المناصرة:٢٦٤.

(٢٧) ينظر: قضايا الشعر المعاصر، يوسف الخال، مجلة شعر، العدد: ٢٤، السنة ٦، خريف ١٩٦٢م: ١٥٠.

(٢٨) ينظر: الموجة الصاخبة: ٣٤٤.

(٢٩) ينظر: علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي، د. سمير الخليل: ٨٠.

(٣٠) ينظر: موسوعة المصطلح النقدي، الوزن والقافية والشعر الحر، تأليف: ج. س. ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة: ١١– ١٢.

(٣١) ينظر: حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دراسة حول الإطار الاجتماعي والثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، د. كمال خير بك: ٩٤.

(٣٢) ينظر: في حداثة النص الشعري: ١٢١.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٠– ١٢١.

(٣٤) ينظر: في حداثة النص الشعري: ١٢٠– ١٢١.

(٣٥) مكتبة تكوين (نت) تاريخ النشر : ٢٠٢٣/٨/١٠. (محمود درويش : أنقذونا من هذا الشعر). عن مجلة الكرمل ، العدد ٦ ، ١/ أكتوبر ، ١٩٨٢م .

(٣٦) محمود درويش : أنقذونا من هذا الشعر.

(٣٧) العرب ، حاتم الصكر : نعيش في برج بابل نقدي وقصيدة النثر تعاني من الوهم : أزراج عمر ، ٢٠٢٠/٤/٢٠ http:// alarab.co.uk

(٣٨)نعيش في برج بابل نقدي وقصيدة النثر تعاني من الوهم

المصادر:

• الإتمام في شعر الحداثة ، د. عبد الرحمن محمد القصود ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، مارس ٢٠٠٢م .

• أسرار البلاغة، تأليف : الشيخ الإمام أبي بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ، (٤٧١ـ ٤٧٤) ، قراءة : محمود محمد شاكر ، دار المدني بجدة ، ط١، ١٤١٣ـ ١٩٩١م .

• إشكاليات قصيدة النثر نص مفتوح عابر للأنواع ، د. عز الدين المناصرة ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ـ عمان ، ٢٠٠٢م .

• تطور الشعر الحديث في العراق ، إتجاهات الرؤيا ، وجماليات النسيج ، د. علي عباس علوان ، منشورات وزارة الإعلام ، الجمهورية العراقية ، سلسلة الكتب الحديثة ، ١٩٧٥م.

• تقريب منهاج البلغاء لحازم االقرطاجني (٦٨٤هـ) د. محمد محمد أبو موسى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م .

• الحداثة الشعرية، محمد عزام الحداثة الشعرية ، محمد عزام ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ١٩٩٥م .

• حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دراسة حول الإطار الاجتماعي والثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، د.كمال خير بك

• دلائل الإعجاز، تأليف : الشيخ الإمام أبي بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي ، (٤٧١ـ ٤٧٤) ، قراءة : محمود محمد شاكر ، دار المدني بجدة ، ط٣، ١٤١٣ـ ١٩٩٢م .

• الزمن في الشعر العراقي المعاصر ، مرحلة الرواد ، د. سلام كاظم الأوسي ، الناشر : دار المدينة الفاضلة ، بغداد ، ط١ ، ٢٠١٢م .

• العرب : نعيش في برج بابل نقدي وقصيدة النثر تعاني من الوهم ،حاتم الصكر: أزراج عمر ، ٢٠٢٠/٤/٢٠ .http://alarab.co.uk

• علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي ، د. سمير الخليل ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٨م .

• الفكر في الشعر العراقي الحديث ١٩٠٠ـ ١٩٥٨م ، دراسة فنية موضوعية ، حافظ محمد عباس دروش الشمري ، (أطروحة) ، جامعة بغداد كلية التربية ابن رشد ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م .

• في حداثة النص الشعري ، دراسة نقدية ، د. علي جعفر العلاق ، الناشر : دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، ط١ ، ٢٠٠٣م.

• قضايا الشعر المعاصر، يوسف الخال، مجلة شعر، العدد: ٢٤، السنة ٦، خريف ١٩٦٢م.

• لسان العرب ، ابن منظور ، منشورات : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت لبنان ، مراجعة مجموعة من المحققين .

• المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: تأيف: ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٣٧هـ، حققه وعلق عليه: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

• مفتاح العلوم ، تأليف : أبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ ، تحقيق : د. عبد الحميد هنداوي ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط١ ، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م .

• مكتبة تكوين (نت) تاريخ النشر : ٢٠٢٣/٨/١٠. (محمود درويش : أنقذونا من هذا الشعر). عن مجلة الكرمل ، العدد ٦ ، ١/ أكتوبر ، ١٩٨٢م .

• منهاج البلغاء وسراج الأدباء: صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني المتوفى بتونس ٦٨٤هـ، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي بيروت ط٤، ٢٠٠٧م.

• الموجة الصاخبة ، شعر الستينيات في العراق ، سامي مهدي ، بغداد ، دارل الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٩٤م.

• موسوعة المصطلح النقدي ، الوزن والقافية والشعر الحر ، تأليف : ج. س . فريزر ترجمة : د. عبد الواحد لؤلؤة .

• موسوعة المصطلح النقدي، الوزن والقافية والشعر الحر، تأليف: ج. س. ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة

• موسيقى الشعر العربي قديمه وحديثه ، دراسة وتطبيق في شعر الشطرين والشعر الحر ، د. عبد الرضا علي ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط٢، ١٩٩٧م .

• الموسيقى من الألف إلى الياء ، إعداد : أوس حسين علي ، ط١ ، ٢٠١٦م .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الهوية الآركولوجية في النحت العراقي القديم

م. د.حسام عبد الخالق عثمان حاتم الطائي
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الاساسية.

المستخلص :
تتقصى هذه الدراسة الموسومة ((الهوية الآركولوجية في النحت العراقي القديم))، المفاهيم الثقافية والعقائدية العراقية القديمة التي آمن بها العراقيون القدماء ، ومثلها وجسدها النحاتون العراقيون القدماء في منجزاتهم النحتية، عبر آليات اشتغالاهم وكيف استطاع من خلالها النحات العراقي القديم تضمين هويته الآركولوجية الخاصة بهذه المفاهيم واساليب تمثيلها وتجسيدها.

الكلمات المفتاحية: المفاهيم الثقافية،العقائدية العراقية، العراقيين القدماء

Abstract:
This study, titled ((Archaeological identity in ancient Iraqi sculpture)), investigates the ancient Iraqi cultural and ideological concepts that the ancient Iraqis believed in, and which were represented and embodied by the ancient Iraqi sculptors in their sculptural achievements, through the mechanisms of their work and how the ancient Iraqi sculptor was able through them to include his own archaeological identity in this Concepts and methods of representing and embodying them.

Keywords: cultural concepts, Iraqi ideological beliefs, ancient Iraqis

المقدمة:

شمل البحث في فصله الاول :مشكلة البحث ، واهميته والحاجة اليه وهدفه وحدوده وتحديد مصطلحاته.

فتلخصت مشكلته ، حين شرع العراقي القديم ينظر في هذا الكون ، ليعبر عن تصوره الذي اخذ اشكالا متعددة ، فمرة ينظر لهذه القوى نظرة موضوعية محاولا الاستفادة من امكانياتها ويحاول ان يسخرها لخدمته و اخرى بنظرة افتراضية اسطورية ، تصورها ومثلها بأشكال مختلفة وصلتنا عن طريق المكتشفات الآثارية المتعددة ما بين الرقم الطينية والقطع الخزفية والرسوم و المنحوتات و النصوص الادبية والاساطير و الملاحم ، والتي شكلت بدورها نوعا من انوع التعامل والتفاعل مع هذه القوى الخفية ، وعبر ممارسات وطقوس عقائدية تميز الهوية الآركولوجية في حضارة العراق القديم، ويمكن حصر مشكلة البحث بتساؤلين هما :

١- ما هي الهوية الآركولوجية في حضارة العراقي القديم؟

٢- وكيف تجسدت في نتاجه النحتي؟

اما هدف البحث فقد تلخص في الكشف عن الهوية الآركولوجية وتجسدها في النحت العراقي القديم .

وضمن حدود البحث الموضوعية والمكانية والزمانية : في دراسة الهوية الآركولوجية ، في جغرافيا العراق القديم ، ما بين الالف الثالث والالف الاول قبل الميلاد

فيما احتوى الفصل الثاني : الاطار النظري المتمثل في ثلاثة محاور :

المحور الاول : الهوية، المحور الثاني : الآركولوجيا ،المحور الثالث : اهم المراحل التي شهدت تحولات مركزية في الحكم واهم ملوكها .فيما جاء الفصل الثالث بالإجراءات : التي شملت : تحليل النماذج الاربعة المختارة ، وفق المنهج الوصفي بأسلوب تحليل المحتوى ،ومن ثم يلي الفصل الرابع الذي احتوى : (نتائج البحث ومناقشتها ، والاستنتاجات ، والمقترحات ، والتوصيات) .نذكر بعض من هذه النتائج :

١- اظهرت اغلب نماذج عينة البحث ، تنوع الاساليب التي انتهجها النحات العراقي القديم ، في تمثيل وتجسيد الهوية الآركولوجية ، والتي اشتملت اربعة نماذج مختارة ، ما بين مختلف انواع النحت التي تم حصرها من مجمل مجتمع البحث ، والتي تنوعت ما بين (المجسم والبارز والمفرغ والمركب والمزجج و الى العمارة النحتية) .

٢- بينت نماذج العينة تعدد الخامات التي استخدمها النحات العراقي القديم في منجزه النحتي الذي يمثل ويجسد هويته الآركولوجية ، ما بين (الطين المفخور والحجر، واللبن (الطين المخلوط) والملاط في العمارة النحتية) ، مما يدل على سعيه الحثيث لاستخدام كل ما وقع بين يديه من مواد تصلح للتشكيل في انجاز تلك المنحوتات .

٣- كشفت كل نماذج العينة عن استخدم النحات العراقي القديم ، المنجز النحتي كسجل يمثل هويته الآركولوجية الخاصة ، لتوثيق الاحداث والمناسبات والطقوس العقائدية ، بكل صفاتها وانواعها الخاصة والعامة ، والتي عدت بمجملها السجل المعرفي الانساني الاول الذي نقل الينا معارف اسلافنا الاولين .

٤- كشفت كل نماذج عينة البحث ، عن قدرة النحات العراقي القديم على تأكيد هويته الآركولوجية بقصدية ، عبر كتابات منقوشة في جسم المنحوتات .

الفصل الأول :

أولاً: مشكلة البحث :

يعد فن النحت احد اهم الانشطة الانسانية , فهو يمثل الأداة الاساسية للتعبير عن حاجات الانسان واهتماماته بكل اتجاهاتها , من حيث البحث في وجوده وحياته وهويته ، والذي شكل اولوية في تلك الاهتمامات ، ومن خلاله عبر العراقي القديم المفكر (الانسان) ، عن غايات سامية برزت عبر انشطته الثقافية التي مارسها من اجل الاجابة على تلك التساؤلات ، فتخيل امكانية تجلي تلك الخفايا بشيء او شكل في حدود المدرك الحسي ، وان لتلك الظواهر والموجودات مسببات ، ومع التقادم اخذ يتعامل على اساس فهمه بان لهذه الموجودات علة فاعلة تقف وراءها ، فنهج البحث في مجال القوى الغيبية وحيثياتها ، ومن هذه التساؤلات وتجارب ايجاد حلولها ، تولدت معارف عقائدية متعددة ومتقاطعة ومتباينة قبل ان تبوب بعقائد شمولية ، شخصت و شخصنة هويته الآركولوجية . فشرع العراقي القديم ينظر في هذا الكون ، ليعبر عن تصوره الذي اخذ اشكالا متعددة ، فمرة ينظر لهذه القوى نظرة موضوعية محاولا الاستفادة من امكانياتها ويحاول ان يسخرها لخدمته و اخرى بنظرة افتراضية اسطورية ، تصورها ومثلها بأشكال مختلفة وصلتنا عن طريق المكتشفات الآثارية المتعددة ما بين الرقم الطينية والقطع الخزفية والرسوم و المنحوتات و النصوص الادبية والاساطير و الملاحم ، والتي شكلت بدورها نوعا من انوع التعامل والتفاعل مع هذه القوى الخفية ، وعبر ممارسات وطقوس عقائدية تميز الهوية الآركولوجية في حضارة العراق القديم.

وفي ضوء ما تقدم ، تتلخص مشكلة البحث بتساؤلين هما :

١- ما هي الهوية الآركولوجية في حضارة العراقي القديم ؟

٢- وكيف تجسدت في نتاجه النحتي ؟.

ثانياً: أهمية البحث والحاجة إليه :

إن البحث في الهوية الآركولوجية وتمثلها في الحضارة العراقية القديمة له امتداداته المعرفية والفكرية والفنية ، وتفصيلاته في العقائد والطقوس والاساليب الفنية ، وكيفيات تشكل تلك الصور حول مختلف التصورات .

لذا فتكمن اهمية بحثنا في النقاط التالية.

١- ان البحث يستدعي قراءة مضامين الاشكال عبر الرموز والدلالات الظاهرة والخفية ، فضلا عن البحث التاريخي الآركولوجي وفحص النصوص بوصفها البنية الاساس والمرجعية التي تشكل منها الفكر العراقي القديم .

٢- تبرز اهمية هذا البحث في تأكيد الدور الرائد والكبير الذي لعبته حضارة العراق القديم في وضع الاسس الاولى لبناء صرح الحضارة الانسانية وترسيخ هويتها الآركولوجية .

٣- يساهم هذا البحث في رفد الجانب المعرفي المعني بدراسة الهوية الآركولوجية في حضارة العراق وآثاره القديمة ، اذ يسلط الضوء ويكشف عن احد الابعاد الاساسية للفن والمتمثل في تعزيز هويته , فهو محاولة جادة تتبنى رأي محدد في الجدل المثير للاهتمام، وتباين الآراء والنظريات بشان غاية الفن ودوره واهميته ، فيسعى الباحث الى تأكيده

بالأدلة والبراهين من خلال دراسة وتحليل نماذج من النحت العراقي القديم .

٤- إن مثل هذه البحوث تلبي حاجة الفنانين وطلبة الفن والمهتمين في الاختصاصات المجاورة و المحايثة من خلال فهم الهوية الآركولوجية وابعادها في حضارة العراق القديم و ومدى تجسدها في النحت العراقي القديم.

٥- يسهم في رفد المكتبة الفنية عربيا وعالميا بجهد علمي وفني متواضع ، خدمة للمختصين في مختلف المجالات (تاريخ الفن ، النقد الفني، تطور الفنون) ، وبخاصة طلبة الدراسات الاولية والعليا في معاهد وكليات الفنون الجميلة .

ثالثا: هدف البحث :

الكشف عن الهوية الآركولوجية وتجسدها في النحت العراقي القديم .

رابعا: حدود البحث :

الحدود الموضوعية: دراسة الهوية الآركولوجية في عينة مختارة من النتاجات النحتية في العراق القديم.

الحدود المكانية: جغرافيا العراق القديم.

الحدود الزمانية: ما بين الالف الثالث والالف الاول قبل الميلاد .

الهوية في اللغة : مصدرها هوى ، من باب (تشابه او تماثل او رغبه بشدة) ، وتأتي هبط من علو والتصق بما هبط عليه او التصق به ، كما ترد في وصف العمق فقيل هذه البئر عميقة الهوى (١).

اصطلحاً: هي الشيء المميز الثابت في ذات اي كائن يرتبط بوجوده و بقائه (٢).

فلسفياً: كل الاشياء المعقولة او المدركة ولها شكل مادي تعرف بماهية ، فتحقق الشكل الخارجي يدل على الصورة الحقيقية ، اما التي تميزه عن سواه فهي الهوية الدالة عليه (٣).

وهي ذات الكائن من جنبت السؤال حول (ما – هو) والذي تكون اجابته (هو – هو) ، كدال ومدلول من حيث ما ينفرد ويتفرد به في وجوده (٤).

اجرائياً: ان الهوية هي ما يمثل الشيء او الشخص و يتماثل معه بقدر ما ، بحضوره وغيابه بإرادة وقصدية واعية ، وان تعددت الشخصيات وتباينت الآراء والامزجة ، فان الهوية العامة ستتمثل بماهية المشتركات ما بين تلك الشخصيات بشخوصها وتعدد مفاهيمها ، وامزجتها .

المحور الأول : الهوية .

تعد هوية الشيء بشكل عام ، اشارة الى (هو) الذاتية (من – ومتى – وكيف – وأين) اي بمعنى ما يشمل (تفرده – جنسه – انتمائه – حالته – وضعيته – مرجعيات نشوئه – تحولاته – مميزاته – وما الى ذلك) ، كما ان مفهوم الهوية قد يذهب الى بعد استدلالي يخص اواصر التلاقي او الانفصال ما بين الجنبة النفسية والاجتماعية والثقافية والعقائدية والفئوية وما شاكل ذلك ، فمنذ خلق الانسان ومع بدايات اشتغالات ادراكه كان من اهم هواجسه هويته ، وامتد هذا الفكر وتطور مع الانسان ولا زال يتطور الى يومنا ، كما ان اغلب الفلاسفة والمفكرين وعلماء النفس والاجتماع قد تنوعت آرائهم ونظرياتهم حول هذا المفهوم ، وتباينت تعريفاتهم اليه ، وسنوضح بعضها لغويا واصطلاحيا وفلسفيا واجرائيا ، بحسب ما ينصب في سياق بحثنا الموسوم (الهوية الآركولجية لمنحوتات العراق القديم)(٥).

ومن جهة اخرى وبصفة عامة قد تتغير او تتبدل بحكم التحولات الظرفية ، فان الهوية لها ارتباط بوجود ما تمثله او من تمثله ، وتبرز من تواصل صاحبها مع من يجانسه او مع ما يختلف بجنسه وكينونته ، وتفاعل هذا بذاك يوضح تباين هويتهما ، وتنوعات ذلك التباين قد تتبع عدة امور منها (ما يتعلق بالنفس – الفكر – الثقافة – العقيدة – المجتمع – التقاليد – التابلوهات – الزمن بصوره المتعددة كالماضي والحاضر والمستقبل .... وما الى ذلك)(٦).

يذهب بعض الفلاسفة بوصفه(من هو)،انطلاقا من وحدة الوجود إ'ن (الموجود لا يمكن له ان لا يوجد ...

١

والوجود موجود ، واللاوجود لا يتحقق بالموجود ، والما هو والمن هو والماهي انما تمثل انعكاسات او تمثلات صورية مادية او ذهنية اثيرية لهاذا الوجود)(٧).

المحور الثاني : الآركولوجيا .

اركولوجي او ما يطلق عليه بعلم الآثار المختص في دراسة وتحليل ما تركته الحضارات السابقة او المندثرة من مواد مختلفة يستدل بها عن طبيعة اسلوب حياة المنتمين إلى هذه الحضارة أو تلك وتطوره ، وبالمجمل فإن هذه الآثار تكون عبارة عن (مباني – منحوتات – مصوغات – ادوات – هياكل عظمية – مخطوطات او نصوص مكتوبة او منقوشة – اسلحة – وما الى ذلك)(٨).

ويعد الآركولوجي احد فروع الانثربولوجي (علوم المجتمعات الانسانية) وفق المناهج الامريكية ، الا انه يتباين في اوربا في وصفه مرتبط ارتباط وثيق بالعلوم التاريخية ، وبصورة عامة فان الاركولوجيا تتحايث وتتماها وتتداخل وفي بعض الاحيان تستعين بمجموعة من العلوم من اجل الوصول الى النتائج التحليلية الدقيقة منها على سبيل المثال لا الحصر (الانثروبولوجيا – الجيولوجيا – الجغرافيا – الطبوغرافيا او طبيعة سطح الارض – الانثوغرافيا او علم الاعراق – الفيزياء – الكيمياء – علوم البايو– وصولا الى الذكاء الصناعي – وما الى ذلك) ، من اجل وضع تصورات اقرب ما تكون الى الدقة ، حول كيفية بناء الإنشاءات (قصور – معابد – زقورات – نصب – مدافن – وما شاكل) ، كذلك (الادوات والاسلحة والتماثيل والحلي والمصوغات – والاختام الاسطوانية – وادوات الكهانة واداء الطقوس التعبدية والنذرية وما الى ذلك)(٩) .

ان تباين وجهات النظر ما بين المناهج الامريكية والاوربية في مجال الاركولوجيا ، مرده الى ربط هذه المعرفة بالجنس البشري وخبرته الجمعية ومنجزاته المادية المتحققة ، وما بين الرؤية الاوربية التي تذهب التركيز على المجتمعات ومسيرتها التطورية الحضارية على مستوى المفاهيم والمنجزات المادية تبعا لها ، كما وتهتم اهتمام شديد بالتحولات المركزية او الشاملة في تلك الحضارات ، مثل ترك الكهوف وبناء المساكن ، كما هو الحال في ترك الصيد والتحول للزراعة والرعي وما الى ذلك من التحولات ، والتي سيرد ذكرها في سياق البحث وكيفية الربط الوثيق ما بين الهوية الآركولوجية و النحت العراقي القديم موضوع بحثنا الموسوم (الهوية الآركولوجية لمنحوتات العراق القديم) .

تكمن اهمية الكشف الآركولوجي في كونه يمثل اوسع وافضل السبل المتاحة لمعرفة حياة المجتمعات القديمة ، واساليب وآليات نشوؤها وتطورها ، خصوصا في الفترات ما قبل التاريخية او ما قبل الكتابة ، وهي بحدود (٥٠٠٠ ق.م) ، كما نه يساعد في فهم النصوص المكتوبة في الفترات اللاحقة ، وان تعددت لهجاتها ولغاتها ، ويعد مرجعا منطقيا للمقارنة فيما يخص علوم الطبيعة والاديان ، سيما الدراسات الفنية والوظيفية للمنحوتات موضوع بحثنا(١٠).

كما وترتكز الاركولوجيا بصورة اساسية الى توثيقات السجلات او ما يمكن ان نسميه بالمعلومة المؤكدة الموثقة المسجلة ، وباي صيغة كانت نصية ام صورية او اخرى ، لمعرفة السياقات العامة لتطور هذه المجتمعات ضمن هذه الحضارة او تلك ، ايضا اسباب افولها او اندثارها ، زمانا ومكانا ، سيما حضارة العراق القديم من حيث اولويتها واسبقيتها(١١) .

يكشف المختص الآركولوجي ، الادلة الموضوعية والمدعمة بالنظريات المنطقية ، اضافة الى ما يمكن العثور علية من رموز او اشارات تشير الى هذه المعلومة او تلك كما يبحث مختص التحقيقات ، وبطريقة احترافية وعليمة واكاديمية ، وقد تكون هذه الادلة مدن كبرى ، او مجرد قطعة نحتية صغيرة ، حيث ان بعض هذه القى قد تنقل بعينها من مكان الى آخر ، كالحلي والاختام الاسطوانية والتماثيل الصغيرة ، او قد تشمل المفاهيم والعقائد ونفوذ الملك كما في انشاء المعابد والنصب وتماثيل الآلهة في البلاد المختلفة الخاضعة لسلطة هذه الحضارة (١٢).

يتفق اغلب المختصين في مجال الاركولوجيا.. فيما يخص الحضارة العراقية (سومر – اكد – بابل – آشور)، في انه قد بدأ قرابة الالفية الخامسة قبل الميلاد ، وبدأ التحول الحضاري عند اختراع الكتابة في نهايات الالفية الرابعة قبل الميلاد

، وقد مرت هذه المرحلة بعدة اطوار هي (حسونة – سامراء – حلف – العبيد – الوركاء – جمدة نصر) ، ابرز المكتشفات التي وثقتها المنحوتات العراقية القديمة في تلك المراحل هي (العجلة – دولاب النحت الخزفي – المحراث – التعدين – السفن الشراعية – بناء القصور والمعابد الضخمة – وما الى ذلك)(١٣).

المحور الثالث : اهم الفترات التي شهدت تحولات مركزية في الحكم واهم ملوكها .

سيحاول الباحث تحديد سياق البحث آركولوجيا في التركيز على فترات التحول الرئيسية او المركزية التي مرت على حضارة العراق القديم (سومر – اكد – بابل – آشور) ، لتسهيل اختيار ابرز العينات التي تمثل هذه الحضارة ، خصوصا في فتراتها التحولية المركزية ، التي سيتم تحليلها لتكشف لنا وتبين الهوية الآركولوجية للمنحوتات العراقية القديمة ، في إجراءات البحث التالية بأذن الله .

تعد سومر من اولى الحضارات ، حيث ان الشعب السومري كان يتحدث لغة مقطعية (ملتصقة) بسبب انها تتكون من مقطعين او اكثر لتوضح المعنى المراد منها ، وما يفيد بحثنا من هذا السياق هو عملية التوثيق الكتابي لهذه اللغة بنوعيها الصوري والصوتي ، التي رافقت او كتبت او حفرت او نقشت على التماثيل العراقية القديمة ، كصيغة تأكيد للهوية الآركولوجية لهذه التماثيل ، والتي سيرد الاشارة اليها في سياق البحث ، كما ان نميز من بين ملوكها جوديا ، ولعدة اسباب موضوعية اهمها ، اسبقيته ، كثرة منجزاته ، كثرة التماثيل التي تدل عليه وعلى منجزاته مقارنة بباقي ملوك سومر(١٤).

يعد سرجون الاكدي مؤسس العهد الاكدي كدولة او إمبراطورية في العراق القديم ، علما ان الأكيدون قد عاشوا آلاف السنين تحت ضل العهد السومري ، حتى تحول الحكم اليهم واستطاع سرجون توحيد البلاد والعباد ، وبسط نفوذ امراطوريته في جغرافية واسعة وشاسعة ، نهايات الاف الثالث قبل الميلاد ، ومنذ عهده او فترت ملكه والتي استمرت قرابة نصف قرن ونيف ، سميت ارض العراق بلاد سومر واكد (١٥).

يأتي حمورابي كسادس ملك بابلي ، الا انه يعد الابرز من حيث انه قد اسس الإمبراطورية البابلية ، منتصف الالف الثاني قبل الميلاد ، كما انه قد تميز بميزات اهلته لهذا الحكم ، منها (الشجاعة – والاقدام – وحب العلوم والمعارف – العدل بين العباد – اهتمامه بالبناء – وما الى ذلك) ، وتعد من اهم اعماله التي خدمت البشرية جمعاء وما زالت حتى وقتنا الحاضر ، تشريعه للقوانين (١٦).

كما يشار انه من مميزات العصر البابلي بصورة عامة ، هو اتساع المدن والمباني وصولا حد ان تكون منجزاتهم من عجائب الدنيا المشهورة ، كما في الجنائن المعلقة ، وبوابة عشتار وشارع الموكب ، فقد اشارة المنحوتات العراقية القديمة التي تم نحتها في هذه الحقبة الى الحجم والنوع الهائل والكبير على مستوى نشر العلوم والمعارف ، عبر التدوين الكتابي ، والتلقين الشفاهي(١٧).

يعد شلمنصر الاول، من اهم ملوك آشور ، في الالف الاول قبل الميلاد ، كونه حول المملكة الى امبراطورية كبيرة ، ومن اتى من بعده من ملوك آشور ، استطاعوا السيطرة على مجمل ارض الهلال الخصيب (بلاد ما بين النهرين) ، والتي شملت آسيا الصغرى (بلاد الاناضول و أرمينيا) ، كما شملت الخليج العربي ومصر، وعيلام (بلاد فارس) ، وصولا الى الملك تجيلا الذي جعل من مملكة آشور اكبر إمبراطورية في الشرق ، وكانت سيدة الشرق القديم بعد توحيد بابل و آشور تحت رايته ، وصولا الى الملك آشور باني بال ، والذي عرف بشغفه للعلوم والمعرفة ، والذي ترك للبشرية جمعاء مكتبة ضخمة وشاملة ، تحوي اغلب كنوز المعارف التي رفدت الادراك البشري بأمهات العلوم(١٨).

الفصل الثالث : تحليل النماذج : النموذج الاول: سومري :اناء الملك كوديا.

الوصف العام : كأس منحوت من حجر السيتايت الصلب الاسود ، بارتفاع أكثر من قدم بقليل ، يعود الالف الثالث قبل الميلاد ، النسخة الاصلية منه معروضة في متحف اللوفر .

الوصف الظاهري او الخارجي : هو كأس نذري يعود للملك (كوديا) حاكم لكش ، احتوت هذه المنحوتة على

سطحها الخارجي ، تجسيد لاثنين من الافاعي المتظافرة (ذكر وانثى) في وضعية الالتفاف على عصى او عامود ، كما جسد النحات اثنين من التنانين الاسطورية الحامية المجنحة (المشخوشو) في وضعية متقابلة تحيط بالأفعوانين من كلا الجهتين ، يحملان بين ايديهم عصا طويلة بطول جسد التنين لها حلقة ، تحيط بالعصا في شكل اشبه ما تكون(المقبض)، الذي يحتوي بدوره على نسق خماسي الحزوز ، كما احتوت نصوص مسمارية نقشت على سطح الكأس .

التحليل : تكشف هذه المنحوتة ، شيفرات آركولوجية متعددة ذات مضامين ورموز خاصة بالطقوس العقائدية العراقية القديمة ، حيث ان رمزية الافعى تشير الى عدة دلالات ، فهي رمز الحكمة والمعرفة والشفاء والاغواء الجنسي ، والمخادعة والسحر والتنبؤ والشر واللعنات ، وهي رمز الملكية والقوة والحماية والخلود والخصب والآلهة الام .

وان النحات العراقي القديم قد وظف و تعامل آركولوجيا مع ايقونة الافعى كثيرا في تمثيل عقائده وتجسيد طقوسها ، حيث نستطيع الاستدلال على المعنى من الشكل الذي تظهر فيه الافعى ومن جنسها وما تحمله معها او ما يظهر معها في المشهد المنحوت المتعدد الدلالات و الصفات والالقاب ، لذلك تعد من الشيفرات الخاصة ذات البعد التأويلي الظاهري والعميق .

وقد ورد ذكر الأفعى اساطير وملاحم حضارة العراق القديم ، كرمز يدل على الخلود وتجدد الحياة كما ورد في(ملحمة كلكامش) ، انه قد احضر كلكامش نبات الخلود من بحر الظلمات في العالم السفلي ، ولم يستطع ان يبقى صاحيا لسبعة ايام بحسب الاتفاق مع الآلهة كونه يمثل ثلثي اله ، فنام على البر من شدة التعب وما رافق عملية جلب النبات من الاهوال ، فجاءت الأفعى واكلت اكسير الحياة او نبات الخلود ، فلا تشيخ بعد ذلك ، حيث انها تغير جلدها ، و يتجدد شبابها .

وأراد النحات السومري الاشارة الى رمزية الاخصاب العالية والكبيرة التي تتمتع بها الافعى ، وهي دلالة الى رغبة او غاية الملك (كوديا) بخصوبة اراضي مملكته ، والتي تتحقق عبر طقوس تعبدية خاصة ، يكون هذا الاناء النذري او الطقسي جزء منها ، تؤكدها حركة الافعوانين حول العمود .

يبين استحضار وتجسيد صورة الآلهة الحامية (المشخوشو) ، قصدية النحات العراقي السومري توظيف أيقونة آركولوجية ، والتأكيد على تصويرها بتيجانها المقرنة واجنحتها ، على هيئة مخلوق اسطوري (مركب) له جسد اسد ويدي انسان تحمل الصولجان ، وهذا الصولجان يظم الحلقات خماسية النسق ، والتي تشير الى الآلهة الكوكبية الخمسة ، حيث تعد هذه الآلهة صاحبة المكانة العليا في مجمع الآلهة الكوني ، تبعا للمفاهيم العقائدية العراقية القديمة .

اكد النحات العراقي السومري ، بنقشه كتابات مسمارية تشير الى وظيفة هذا الاناء النذري او الطقسي ، تنص ب(الى الاله ننكشزيدا – اله كوديا – امير لكش – عسى حياته ان تطول) ، حيث ان رمز الالهة(ننكشزيدا هو الأفعيتين الملتفتين) بوصفها اله الطب والشفاء السحري .

ان الهوية الآركولوجية في هذا العمل انما تتمثل من خلال مضمون الكأس نفسه(وظيفته)، والغاية من عملية صنعه ، كونه يعد او يسمى (الكأس المقدسة) ، والذي يعمد من خلاله آنذاك صب السوائل فيه لغرض طقوس ما ، كالمراسيم والممارسات الطقسية ، وايضا من خلال الاشكال المتجسدة التي تدلل على معاني ديمومة الحياة و(الشباب) المتمثل في شكل الافعوانين ، حيث وثق النحات العراقي السومري ، هويته وهوية ملكه الآركولوجية في هيئة هذا الكأس ، والذي حوى عدة ايقونات (واقعية ، متخيلة ، اسطورية ، مركبة) ، في اشارة رمزية منه الى معنى هويته و وجوده المتحقق ، من خلال هذه الرموز التي تربطه آركولوجيا في زمانه ومكانه .

النموذج الثاني : اكدي : مسلة نرام سن .

الوصف العام : ان هذه المسلة المنحوتة من الحجر ، حجمها ٢/١م، وجدت في مدينة(سوسة) الاثرية ، معروضة في متحف (اللوفر) .

الوصف الظاهري او الخارجي:مسلة اقرب ما تكون للجدارية أو إنها قد انتزعت من موقعها الاصلي ، او نحتت كغنائم

بفعل الغزوات اللاحقة لزمن انجازها ، تتميز هذه المسلة بطابع خاص يختلف عن نظام المسلات المعروف في الازمنة السابقة ، اي المسلات السومرية والمسلات التي تم انجازها في بداية العصر الاكدي ، كمسلة (العقبان) و مسلة (سرجون) الاكدي التي كانت تعتمد اسلوب الافاريز او الحقول الافقية ، حيث ان موضوعاتها قد انتشرت في فضاء المسلة ، بتصرف قصدي من النحات العراقي الاكدي ، وعرفت بـ(مسلة النصر) ، حيث انها توثق انتصار الملك الاكدي (نرام– سن) ، البطل الاسطوري الالهي .

التحليل : اتخذ النحات العراقي الاكدي في انجاز مسلة (نرام – سن) اسلوب الانشاء التصويري الحر ، في عملية اظهار الحجوم لتوضيح هرمية سلطة الشخصيات ، من حيث اظهار الشخصية الرئيسية عن طريق تكبير وتعظيم حجمها قياسا للشخصيات الاخرى ، حيث ظهرت شخصية الملك (نرام – سن) بشكل اكبر وابرز في المسلة .

وظف النحات العراقي الاكدي أيقونة آركولوجية في هذه المسلة (الرايات) التي يحملها الجنود ، كاستدعاء لرموز آركولوجية ، تحدد هويته بدقة ، وتبين مدى ارتباط هويته بالآلهة التي ترفع اشاراتها هذه الرايات ، وهو تأكيد عملي وتطبيقي ملموس تعامل معه النحات العراقي الاكدي ، لتأكيد هويته الآركولوجية المرتبطة بأرضه وملكه و آلهته ، التي تشير اليها الرموز المرفوعة على هيئة رايات ، وهنا يبرز دور الملك الاله (نرام – سن) كونه هو المختار لتلك المهمة من قبل الآلهة ، وان مثل هذه المفاهيم المترسخة في الفكر العراقي القديم ، توضح بان هذه المعركة انما هي بأمر الآلهة ونصرة لها وطاعة لشخص الملك المختار من قبل الآلهة لتمثيلها ، والاله كهوية آركولوجية متمثلة بـ(قرص الشمس المسننة) في الاعلى ، وهو كناية وشكل رمزي للإله المعبود (شمش) .

كما استحضر النحات العراقي الاكدي ، أيقونة آركولوجية مهمة ومركزية ، في الحضارة العراقية القديمة تتمثل بالملك الذي يظهر بمظهر الاله وليس بمظهر الملك الذي يتبع الالهة ، عبر ارتداء التاج المقرن رمز الالوهية ، ويشير هذا التصوير الى بداية ظهور الاله الارضي وليس ابن الآلهة او حفيدا لها ، كما جاء في اسطورة كلكامش ، الذي يمثل ثلث او ثلثي اله على سبيل المثال ، لتمثيل مفهوم الملك الاله ، في تطور لافت للهوية الآركولوجية في حضارة العراق القديم .

اكد النحات العراقي الاكدي ، بما يقطع الشك باليقين ، الهوية الآركولوجية له ولملكه وشعبه وجيشه وآلهة ، عبر النصوص المسمارية التي نقشت في جسد الجدارية الى القاب وصفات (نرام – سن) ، حيث تم الحاق اسم الملك بكلمة (دينكر) والتي تعني الاله ، بصيغة الملك الاله ، حيث ان هذه الصيغة استخدمت من قبل النحات العراقي الاكدي لتميز شخص(الملك – الاله) المطاع عن الآلهة الفعلية المعبودة ، كما استخلص منها المختصون باللغات السومرية والاكدية ، النص التالي (شاروا كفرات اربفيم او اربعيم) التي تعني ملك الجهات الاربعة ، كما بينت جملة اخرى هي (شاروا كشاتي) التي تعني ملك الكون ، ونصوص اخرى تدل على مثل هذا المعنى .

النموذج الثالث : بابلي: بوابة عشتار وشارع الموكب .

الوصف العام : اكتشفت اثريا من قبل المنقب الالماني (روبرت كولد واي) في العقد الاخير من القرن التاسع عشر ، وان البوابة الاصلية قد تم الاستيلاء عليها من قبل الالمان في ايام الدولة العثمانية ، وقد تم عرض اجزاء منها ، ولا زالت في متحف البرغمون في برلين.

الوصف الظاهري او الخارجي : تمثل بوابة عشتار المدخل الثامن لمدينة بابل الداخلية ، التي بناها نبوخذ نصر منتصف الالف الاول قبل الميلاد في شمالي المدينة ، من اجل عشتار آلهة البابليين الرئيسية ، اذ تعد من اهم اصناف العمارة النحتية في حضارة العراق القديم ، حيث يتداخل فيها فني النحت والعمارة الى الحد الذي لا يمكن الفصل بينهما.

التحليل : سميت البوابة باسم الهة بابل المقدسة ، كونها ارتبطت مكانا وزمانا بأهم الهويات الآركولوجية في حضارة العراقي القديم ، حيث انها البوابة الرئيسية لشارع الموكب الذي يمثل طريق الحج المقدس الى معبد (اكيتو) ، الذي تقام فيه الكرنفالات العقائدية عبر طقوس تعبدية بصورة دورية كل عام ، ويتدفق مسير الحجيج بشارع الموكب من بوابة عشتار في اتجاه الجنوب نحو المعبد الرئيسي ، ويمتد حتى يكون بالقرب من الجهة الشرقية للقصر الجنوبي

لنبوخذ نصر، ومن خلال بوابة السماء (العشتارية) يتم العبور الى قناة (لبيل حيكال) عبر جسر خشبي الى معبد (نابو شخاري) الواقع الى الجهة الغربية ، ويستمر الشارع جنوبا ايضا بمحاذاة سور الزقورة ومعبد (ايساكلا) منعطفا غربا حتى يتم الوصول الى نهر (اراختو) وهو جدول متفرع من نهر الفرات ، ثم يمتد جنوبا حتى ينحرف غربا بين زقورة بابل ومعبد مردوخ متصلا بالجسر المسمى جسر (بور– شابو) ومعنى هذا الاسم (لن يعبر العدو) والقسم الجنوبي من الشارع اطلق عليه اسم عشتار (لاماسو او مياشو) وهي عبارة بمعنى عشتار حامية جيوشنا ، و يبلغ ارتفاع باب عشتار مع ابراجه خمسين مترا وعرضها ثمانية امتار وهو محاط بالأبراج الجميلة والعجيبة ، وكانت المواكب تدخل من بوابة عشتار الى المدينة الداخلية ، حيث تعد الهة الزهرة (عشتار) المتحكمة في امور البشر كونها قرينة كبار الالهة (انو – انليل – اشور) .

استخدم النحات والمعماري البابلي اسلوب الطلعات و الدخلات على الجانبين قبل مروره بالبوابة ، بخطوط وحقول من الآجر الخزفي المزجج بارتفاع ثلاثة امتار ، تحوي اشكالا نحتية بنفس اسلوب منحوتات البوابة ، حيث ان تسمية الشارع بهذه الاسم يوضح بشكل كبير الهوية الآركولوجية التي استحضرها و وظفها النحات العراقي البابلي ، والمتمثلة بصف من الاسود (رمز الالهة عشتار) بوضع المسير على ارض خضراء ، حيث صورة الاشكال ستون اسدا في كل جانب بمسيرة مدبرة عن المدينة (أي مغادرة) ، حيث تكشف اعداد الاسود عن ايقونة آركولوجية مهمة في ميثولوجيا حضارة العراق القديم ، يرتبط بنظام الترقيم (الستيني) ، مؤكدا ذات الشيء بالتتابع العددي الحركي ، الذي يمثل مضمون الأيقونة التي جسدها النحات العراقي البابلي في هذه البانوراما ، التي يحدها من الاعلى و الاسفل شريطين بلون ازرق يرمزان الى الرافدين الخالدين (دجلة و الفرات) ، المسميان باللغة البابلية (ايدكالات – بوراتو) ، وزين كل منهما بصف من ازهار (البابونج) البيضاء ، رمز الربيع و علامة الانتصار ، فيكون معنى الهوية الآركولوجية المتجسدة من خلال رمزية (عشتار) ، والتي توصف بأنها تسير دوما مع جيوش (بابل) حين تخرج من المدينة في طريقها للحرب ، لتكون مرافقة و حامية تلك الجيوش ، يجريان معها مياهي دجلة و الفرات ليجلبا الخير لها و يبعدا عنها شبح العطش خلال حربها .

اكد النحات والمعمار العراقي البابلي ، هويته الآركولوجية ، في وصف وتسجيل وتوثيق مراسيم شعبه وملكه وآلهته ، حيث تم العثور على آثار تعود للعهد البابلي الحديث منتصف الالف الاول قبل الميلاد ، حيث كشف الطابوق المختوم باسم (نبوخذ نصر) والذي ينتشر في القسم الاكبر من ابنية المدينة ، كما وقد تم نحت منحوتات تجسد شخصية الآلهة (عشتار) وزوجها الاله (ادد) ، وتغليف مدخلي البوابة الضخمين بكسوة من الآجر المزجج احتوت ، الى جانبيهما كبير آلهة البابليين وزعيمها الاله (مردوخ) ، الذي نستدل عليه من الرمز الالهي الخاص به والمنقوش على جسده .

النموذج الرابع : آشوري : الثيران المجنحة .

الوصف العام : نفذت هذه المنحوتات (الثيران المجنحة) بأحجام كبيرة وكتل حجرية هائلة ومختلفة تصل من (٢٠ – ٤٠) طن ، تعود للعهد الآشوري ، اكتشف منها حتى الآن عدة نماذج موزعة في المتاحف العالمية ، ومنها المتحف العراقي الذي يعرض نموذجين .

الوصف الظاهري او الخارجي : نحتت على اشكال مركبة لها رؤوس بشرية متوجة ومقرنة ، من حيث ان فكرتها تمثل ايقونة مهمة في المفاهيم العقائدية في حضارة العراق القديم ، حيث تمثل القوى الحامية المكلفة من قبل الآلهة ، كما تصورها العراقي القديم وفق رؤيته التماثلية التشابهية الخاصة ، وهي كائنات او مخلوقات اسطورية مركبة من اشكال بشرية وحيوانية ، لا مثيل لها في الطبيعة .

التحليل : الثيران المجنحة او (اللماسو) مخلوقات اسطورية مركبة ذات قدرات سحرية ، تتألف في تركيبها الاسطوري ، من اجزاء او اعضاء الاسود والثيران والآدميين والطيور الجارحة ، هويتها الآركولوجية مرتبطة بالعقائد ، وظيفتها

الوقاية من الارواح الشريرة و حماية الارواح الخيرة ، تتمتع هذه المنحوتات الاسطورية بأبعاد غير عادية ، تتجاوز الابعاد الهندسية المتعارفة لدينا (ط – ع – أ) ، اضافة الى بعد رابع عبر عنه النحات عندما صاغ او تخيل منظرين جانبين ايمن وايسر للحيوان وضم الجزئيين الاماميين منهما فقط ، ولذلك بدى الكائن الاسطوري المركب بخمسة قوائم ، وكأنما في حالة حركه .

سعى النحات العراقي الآشوري ، لتوظيف عدة أيقونات آركولوجية ، تمتد الى عمق حضارة العراق الموغلة في القدم ، واستحضار كل القوى الحامية ، ومحاولة جمعها في شكل متخيل اسطوري واحد ، للظفر بأعلى درجات الحماية من الآلهة ، من حيث انه يؤمن بأنه فاني وان الآلهة فقط هي من يستطيع الخلود ، فلجا الى عملية التشبيه والتشابه المعتادة ، مع تضمينها التأويل التبادلي ، فكان له ما اراد حيث امسك المستقبل ليقول ايها الانسان بقوة تفكيرك وعظمتك تستطيع ان تنطلق الى السماء ، بما يفوق حدود جسدك عبر الزمن وتخترق كل الحواجز والعقبات الموجودة في طريقك ، فجناح النسر رمز للسيطرة على ما في السماء و الارض .

كما وظف النحات العراقي الآشوري ، ايقونة الارجل الخماسية التي تفيد زيادة ديناميكية الحركة لهذه الكتلة الصخرية العملاقة ، كما ترمز الى الاستمرارية ، كوسيلة اتصال مع القوى الحارسة على الارض ، والاجنحة المنتشرة التي تشير الى الاتصال المباشر مع القوى الحامة في السماء ، اضافة الى شكل او جسم الثور الذي يرتبط بأيقونة آركولوجية عراقية مركزية مع رمز آلهة الشمس (ادد) بجسد الثور، من حيث ان الاله (ادد) هو اعظم الآلهة في العالم الآشوري ، وكان سلاحه البرق والرعد وان الاله ادد كان يمثل المبدأ السامي للتكاثر والذي يتجسد باله الاشجار والينابيع وامثالها .

فالثور المجنح ، بما جسد فيه النحات العراقي الآشوري من مضامين تجمع صفات (حكمة الآلهة – وقدرة الانسان – وسطوة الاسد – وقوة الثور – والتحليق بجناحي النسر– وروح الملاك) ، فهي صفات الكمال التي اتخذها العراقيون القدماء هوية آركولوجية لهم ، اعتنقوها آمنو بها وبذلوا من اجل ترسيخها ما بذلوا من جهود اسفرت عن مثل هذه المنجزات خصوصا في مجال النحت .

الفصل الرابع : أولاً : نتائج البحث :

١–اظهرت اغلب نماذج عينة البحث ، تنوع الاساليب التي انتهجها النحات العراقي القديم ، في تمثيل وتجسيد الهوية الآركولوجية ، والتي اشتملت اربعة نماذج مختارة ، ما بين مختلف انواع النحت التي تم حصرها من مجمل مجتمع البحث ، والتي تنوعت ما بين (المجسم والبارز والمفرغ والمركب والمزجج و الى العمارة النحتية) .

٢– بينت نماذج العينة تعدد الخامات التي استخدمها النحات العراقي القديم في منجزه النحتي الذي يمثل ويجسد هويته الآركولوجية ، ما بين (الطين المفخور والحجر، واللبن (الطين المخلوط) والملاط في العمارة النحتية) ، مما يدل على سعيه الحثيث لاستخدام كل ما وقع بين يديه من مواد تصلح للتشكيل في انجاز تلك المنحوتات .

٣–كشفت كل نماذج العينة عن استخدم النحات العراقي القديم ، المنجز النحتي كسجل يمثل هويته الآركولوجية الخاصة ، لتوثيق الاحداث والمناسبات والطقوس العقائدية ، بكل صفاتها وانواعها الخاصة والعامة ، والتي عدت بمجملها السجل المعرفي الانساني الاول الذي نقل الينا معارف اسلافنا الاولين .

٤–كشفت كل نماذج عينة البحث ، عن قدرة النحات العراقي القديم على تأكيد هويته الآركولوجية بقصدية ، عبر كتابات منقوشة في جسم المنحوتات .

٥–كشفت كل نماذج العينة ، على انه لم تستخدم جمالية فن النحت العراقي القديم للتوثيق والتزيين فحسب ، انما اتخذ المنجز النحتي جانب وظيفيا ذو ابعاد مختلفة (عقائدية – تعبدية – سياسية – اجتماعية – نفسية – سحرية – رمزية – وغيرها) ، تعد في مجملها تجسيدا لهويته الآركولوجية المميزة .

٦–كشفت كل نماذج عينة البحث ، توظيف النحات العراقي القديم لشخصيات ورموز وأيقونات موروثه الآركولوجي

(عقائد – اساطير – ملاحم – ادبيات – ميثولوجيا منقولة شفاهيا – وما الى ذلك) ،كتأكيد على تلك الهوية .
٧–كشفت كل نماذج العينة ، قدرة النحات العراقي القديم من ابتكار مخلوقات خيالية مركبة تحمل قدرات خارقة للطبيعة ، تمثل هويته الآركولوجية العقائدية الخاصة ، من حيث انها كونت حلقات وأواصر التواصل مع آلهته .
٨–كشف كل نماذج عينة البحث ، قدرة النحات العراقي القديم وقصدية في اظهار الملابس والازياء والتلاعب بالحجوم والنسب التي تميز الشخصيات في المنحوتات التي تمثل وتجسد وتسعى لتأكيد الهوية الآركولوجية في حضارة العراق القديم .
٩–كشفت كل نماذج عينة البحث ، تأكيد الهوية الآركولوجية البيئية ، في توظيف النحات العراقي القديم اشكال النباتات والحيوانات والتي ترافق طقوسه واحتفالاته .
١٠–كشفت اغلب نماذج العينة ، قدرة النحات العراقي القديم ، على تأكيد هويته الآركولوجية ، عبر توظيفه للأشكال الهندسية للدلالة على أيقوناته المقدسة او المعبودة كالقمر والشمس والنجوم.

ثانيا : الاستنتاجات :

١– اتسمت القيمة الاعتبارية التي يمثلها فن النحت بالمركزية التي تميزه على باقي الآثار الفنية ، لما يتضمنه ويحتويه من خصائص التواصل الحضاري بكل مرجعياته عبر الزمن كهوية آركولوجية ، كونه نموذج حي مصدق يساعد الباحثين في الكشف والتحليل لما يجسده من معنى او صورة صريحة او ضمنية ، تعكس رؤية الموجدين السابقين والمفاهيم العامة والخاصة التي يتبنوها لهذا الارث المهم جدا من النحت العراقي القديم ، حيث ضمنوه رسائل وجدانية تحدثنا عن ما كانوا يبتغون .
٢–ان القيمة التي يسبغها النحات العراقي القديم او مجتمعه على هذه المنجزات النحتية قد تصل الى مراحل متقدمة من التبجيل والتقديس لما تمثله او ترمز اليه او تنص عليه او تجسده من معاني او تسميات او صفات تفرض وجودها بقوة ، كهوية آركولوجية تكاد تكون غاية في حياة المجتمع المعاصر لهذه المفاهيم التي تحدد قيمه وتوجهاته والتي يستعين بها على البقاء ومن ثم النماء والارتقاء .
٣–النحات العراقي القديم يعبر بلغة انسانية وجدانية عن هويته الآركولوجية ، في تسجيل مفاهيمه وثقافاته المجتمعية بصيغتين متزامنتين او مترابطتين حيث يضع المضامين في شكل صريح او يتخذ شكل معين يؤول او يشير الى هذه المضامين .

ثالثا : التوصيات : واجهت الباحث عدة معضلات في هذه الدراسة ، ولتجاوزها وتسهيلها على باقي الباحثين ، اوصي بما يأتي .

١–انشاء لجنة وزارية من ارفع المستويات تضم المتخصصين في مجالات (الفنون – الفلسفة – التاريخ – الجغرافية – الآثار– اللغات القديمة) ، لتقوم بوضع الاسس العلمية الصحيحة والشاملة للمتطلبات التالية :
١– تحديد وتحديث المراجع الرصينة والترجمات المختصة في دراسة الحضارة العراقي بكل جوانبها وتخصصاتها .
٢–ترجمة النصوص الآثارية العراقية ، وأتمتتها الكترونيا ، لتسهيل دراستها والبحث في اسرارها وخباياها .
٣–اعتماد المراجع في الفقرة الاولى ، والترجمات في الفقرة الثانية ، عبر مختصين عراقيين، لتسهيل عملية اجراء الاحصاءات الرقمية والبيانية لتلك الدراسات ، علاوة على ضبط عائديتها الجغرافية والتاريخية .
٤– اجراء مسح شامل الكتروني ، لكل الموجودات من الآثار العراقية ، داخل وخارج البلد ، وأرشفتها بطريقة رقمية حديثة ، تشمل (المصورات – والشروحات – وآليات النقل – واساليب الحفظ)،ليتسنى للباحثين المستقبليين

اجراء دراسات دقيقة تحدد العائدية والمرجعية ، وتضع برتوكولات مشتركة مع الدول التي تحتفظ بها من اجل تبادل عرضها او استرجاعها باعتبارها ثروة قومية ، بالإضافة الى كونها منارا معرفيا انسانيا.

٥- جعل دراسة كليات الآثار في عموم العراق ميدانية ، خصوصا المراحل المتقدمة والدراسات العليا ، من اجل اكتشاف المزيد من الارث الحضاري ، الذي تمتلئ به ارض العراق الخالد .

رابعا : المقترحات :: يقترح الباحث عدة عنوانات بحثية ، تساند هذه الدراسة ، وتساهم في رفع مستوى ذائقية المتلقي ، وخبرة الباحثين في كافة المستويات .

١- مرتكزات البنى الحضارية في العراق القديم (فنونها - آدابها - فلسفتها) .

٢- اثر مفاهيم الوجود في الفنون العراقة القديمة(في الحضارات اللاحقة) .

الهوامش :

١- ابن منظور - لسان العرب - بيروت - ص ٢٧٣.

٢- اندريه لالاند - موسوعة لالاند الفلسفية - ت خليل احمد - عويدات للنشر - بيروت - ٢٠٠٢- ص ٢١٧.

٣- جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب - بيروت - ١٩٨٢ - ص٢٩٥.

٤- عبده الحلو - معجم المصطلحات الفلسفية - لبنان - بيروت - ١٩٩٤- ص٨١.

٥- محمد يعقوبي - معجم الفلسفة - دار الكتاب الحديث - القاهرة - ٢٠٠٨- ص ١٤٤.

٦- جلال الدين سعيد - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية - دار الجنوب للنشر- تونس - ص١٦٥.

٧- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم - بيروت - ص٤٢.

٨- حلمي عزيز و محمد غيطاس - قاموس المصطلحات الاثرية والفنية - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ١٩٩٣ - ص١٥.

٩- المصدر السابق - ص ١٨ .

١٠- عبد الرزاق متاني - علم الاثار وصناعة التاريخ - مركز الدراسات المعاصرة - ٢٠١٠ - ص٧٢.

١١-احمد شفيق الخطيب - معجم المصطلحات العلمية والفنية والفلسفية - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ٢٠١٨ - ص ٩٣ .

١٢- مجمع اللغة العربية - معجم الفاض الحضارة (المهن ، الحرف ، المنزل ، الملابس) - دمشق- ٢٠١٤- ص ٥١.

١٣- المصدر السابق - ص ٥٤.

١٤- اندريه باور - سومر فنونها وحضارتها - ت عيسى سامان وسليم طه التكريتي - بغداد - ١٩٧٧- ص ١٣٢.

١٥- جفري بارنر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة - ت امام عبد الفتاح امام - الكويت - ١٩٩٠ - ص ١٥٣.

١٦- جان بوتيرو - الديانة عند البابليين - ت وليد الجادر- - حلب - مركز الإنماء الحضاري للنشر- ٢٠٠٥ - ص ٨٤.

١٧- المصدر السابق - نفس الصفحة .

١٨- اندريه باور- بلاد آشور - ت عيسى سلمان وسليم طه التكريتي - منشورات وزارة الثقافة والاعلام - دار الرشيد للنشر - بغداد - ١٩٨٠ - ص ٦٣.

المصادر والمراجع :

١- ابو الصوف .. بهنام - من الكهف الى القرية - الموسوعة الصغيرة العدد (٣٧٨) - دار الشؤون الثقافية العامة - وزارة الثقافة والاعلام - بغداد - ١٩٩٢ .
٢- الاحمد ..سامي سعيد - ملحمة كلكامش - بيروت وبغداد - ١٩٨٤ .
٣- احمد.. محمد خليفة حسن - الاسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٨.
٤- ادوارد .. د وآخرون - قاموس الآلهة والاساطير في بلاد الرافدين - ت محمد وحيد خياط - الاهالي للطباعة والنشر - ج١- ب ت .
٥- آرمستونغ ..كارين - تاريخ الاسطورة - ت وجيه فانصو - الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت - لبنان - ٢٠٠٨ .
٦- الاسود .. حكمت بشير - الثور المجنح لاماسو - المركز الثقافي الآشوري - دهوك - ٢٠١١ .
٧- الاصفر .. احمد عبد العزيز - علم الاجتماع ودراسة الفكر الانساني - دار المنتجب للدراسات والمعلوماتية والنشر- دمشق - ٢٠٠١.
٨- اوبنهايم .. ليو - بلاد ما بين النهرين - ت سعدي فيضي - دار الرشيد للنشر - بغداد - ١٩٨١ .
٩- اوتس ..جون - بابل تاريخ مصور - ت سمير عبد الرحيم الجلبي - دائرة الآثار والتراث - بغداد - ١٩٩٠.
١٠- الباشا .. حسن - الفنون القديمة في بلاد الرافدين - مكتبة الدار العربية للكتاب - ط ١ - مصر - ٢٠٠٠ .
١١- الباشا .. حسن - الفنون في عصور ما قبل التاريخ - القاهرة - ط٢ - ٢٠٠٦ .
١٢- باقر .. طه - مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - شركة الوراق للنشر المحدودة - بيروت - لبنان - ٢٠١٢
١٣- باقر .. طه - تأريخ العراق القديم - وزارة التعليم العالي - ج ٢ - بغداد - ١٩٨٠.
١٤- باقر .. طه - ملحمة كلكامش اوديسة العراق الخالدة - بغداد - ١٩٧١.
١٥- باقر ..طه وعامر سليمان وفاضل عبد الواحد علي- تاريخ العراق القديم - بغداد - ١٩٨٦.
١٦- باقر.. طه - مقدمة في أدب العراق القديم - دار الحرية للطباعة - بغداد ، ١٩٧٦.
١٧- باند .. جيفري - المعتقدات الدينية لدى الشعوب - ت امام عبد الفتاح امام - الكويت - ١٩٩٣ .
١٨- باور .. اندريه - سومر فنونها وحضارتها - ت عيسى سامان وسليم طه التكريتي - بغداد - ١٩٧٧.
١٩- بدوي .. عبد المنعم - المنطق الصوري والرياضي - مكتبة النهضة - مصر - ١٩٦٢.
٢٠- بريث .. ر.ل - التصور و الخيال - ت عبد الواحد لؤلؤة - دار الرشيد للنشر - بغداد - ١٩٧٩.
٢١- بوتيرو .. جان - بلاد الرافدين (الكتابة - العقل - الآلهة) - ت الاب البير ابونا - وزارة الثقافة والاعلام - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٩٠ .
٢٢- بوتيرو ..جان واخرون - الشرق الادنى والحضارات المبكرة - ت عامر سليمان - الموصل - ١٩٨٦ .
٢٣- بوسنغيت ..نيكولاس - حضارة العراق وآثاره - ت سمير عبد الرحيم الجلبي - دار المأمون - بغداد - ١٩٩١ .
٢٤- جبرا .. ابراهيم جبرا - الفن والحلم والفعل - دار الشؤون الثقافية العامة - وزارة الثقافة والاعلام - ١٩٨٦ .
٢٥- جواد .. حسن فاضل - الاخلاق في الفكر العراقي القديم - مطبعة اليرموك - بغداد - ١٩٩٩ .
٢٦-حداد .. جورج - تاريخ الشرق الادنى القديم وحضارته - ج ١ - جامعة دمشق - دمشق - ١٩٥٩ ٢٧-
حنون .. نائل - عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٦ .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



النظرية التحليلية (التكوينية) وأثرها في القرآن الكريم

م. د. عصام راضي حسون
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:
يمثل هذا البحث معلماً من معالم الدرس اللساني الحديث ، إذ يُعنى بالنظرية التحليلية – التكوينية – وهي نظرية تعتمد دراسة المعنى عن طريق تحليل الكلمات ضمن كل حقل دلالي وبيان العلاقات بين معانيها، وكذلك تحليل كلمات المشترك اللفظي، وتحليل المعنى الواحد الى عناصره التكوينية المميزة ، وهذه الدراسة محاولة تداولية لمقاربة الحقول الدلالية من النص القرآني ك (الوضوء ، التيمم ، المسح) .
ولعل التحليل كنشاط يتضمن النزول والدخول الى عالم النص ومجاورته، ومصاحبته، للتعرف على تكوينه ومن ثم تفكيكه والخروج من نظامه للوصول الى معرفة مكوناته ودراستها .
الكلمات المفتاحية :علم الدلالة ، النظرية التكوينية، الحقل الدلالي، التكافؤ، تطور المعنى، المعنى اللغوي،التحليل السيمي

Abstract:
This research represents a landmark of the modern linguistic lesson, as it is concerned with analytical-formational theory, which is a theory that adopts the study of meaning by analyzing words within each semantic field and showing the relationships between their meanings, as well as analyzing verbal common words, and analyzing one meaning into its distinctive formative elements. This study is a circulative attempt to approach the semantic fields of the Qur›anic text such as (ablution, Tayam, survey).
Perhaps the analysis as an activity involves going down and entering the world of the text and its neighboring, and accompanying it, to identify its composition and then dismantling it and exit its system to reach knowledge and study its components.
Keywords:Semantics, formative theory, semantic field, equivalence, evolution of meaning, linguistic meaning, semitic analysis,

المُقدّمة:
لقد خلق الله تعالى الانسان وميزّه بفضيلة النطق والبيان وهي فضيلة أمسى بها قادرا على الابانة عما في نفسه ،ولذلك جعل الله ذلك ثاني نعمة له بعد نعمة الخلق: الرحمن علّم الانسان خلق البيان ، ولإتمام هذه النعمة اطلق لسانه بأصوات تعبر عن مقاصده وتؤدي ما في نفسه فمكنه من النطق باللغة التي تعبّر عن مراده وتستجيب لغرضه في فهم الخطاب ، وتبليغ مراده الى مخاطبه، ولما كان المتكلم يقصد بكلامه الطرف المتلقي ،زوده الله باللغة وبالقدرة على الابانة بألفاظها مفردة ومركبة ليتمكن بها من التواصل مع غيره وادراك مقاصده؛ فتتجسد في ثنائية المتكلم لبيان المعنى للمتلقي ، فالقصد الأساسي للدلالة هو ((البيان)) وإزالة الغموض والالتباس ،باقل جهد واغزر فائدة حسب مقتضى الحال وما يتطلبه المقام لان مدار الامر والغاية التي يجري اليها القائل والسامع هو الفهم والافهام،باي شيء بلغت الافهام وأوضحت عن المعنى فذاك هو البيان في ذلك الموضع .
وقد تم اختياري للدراسة لبيان القضايا الدلالية عن طريق معالجة احد ابرز النظريات الدلالية في الفكر اللغوي الإنكليزي وهي ((النظرية التحليلية)) لمؤسسيها (كاتز وفودر) عالمان امريكان من علماء النفس . وقد تم تقسيم البحث الى مبحثين تناول الأول : المبحث النظري ، تعريف النظرية التحليلية وبيان مفهوم التحليل لغة واصطلاحا والتعرف على نشأتها، واهميتها، والمبحث الثاني جاء في تطبيق هذه النظرية في التعرف على أساليب التعبير القرآني

.تسبقهما مقدمة وتتبعهما خاتمة وثبت بأهم المصادر والمراجع.

ومن اهم المصادر التي اعتمدتها في الدراسة والتي كان القران الكريم في مقدمتها وتلته التفاسير التي سهلت في استخراج المعنى وكتب أخرى ومنها كتاب علم الدلالة لأحمد مختار عمر . وختاما اسال الله سبحانه وتعالى ان يكون جهدي هذا خالصا لوجه الكريم. والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول:

. تعريف النظرية التحليلية.

. مفهوم التحليل لغة واصلاحا.

. نشأتها.

. أهميتها.

أولاً: التعريف بالنظرية التحليلية :

وهي النظرية التي تعتمد على دراسة المعنى عن طريق تحليل الكلمات ضمن كل حقل دلالي وبيان العلاقات بين معانيها، وكذلك تحليل كلمات المشترك اللفظي، وتحليل المعنى الواحد الى عناصره التكوينية المميزة (١) .

ثانياً: مفهوم التحليل لغة واصطلاحا :

أ . التحليل لغة :

الحَلُّ ؛ الحلول والنزول. والمَحَلُّ ؛ الموضع الذي يُحلُّ فيه كقوله تعالى :((حتى يبلغَ الهدي محلَه))(٢) والمَحَلَّة؛ منزِل القوم، وحليلةُ الرجل، امرأته وهو حليلُها لإن كل واحد منها يُحالُّ صاحبه. وكل من نازلكَ وجاورك فهو حليلك. أرض مِحلال وهي السَّهلة اللينة ورحبة مِحلال أي جيدة لمَحلّ الناس . والُمحلتان القدر والرَّحى فاذا قلت المُحِلات فهي القِدر والرحى والدَّلو والقرابة والجفنة والسكين والفأس والزند لأن من كانت هذه معه حلّ حيث شاء والا فلا بُدّ له من يجاور الناس يستعير منهم بعض هذه الأشياء . والحَلال ضد الحرام . وحَلّ العُقدة يَحُلها حَلاً فتحها ونقضها فانحلتْ ، كقوله تعالى : ((واحلُل عُقدةً من لساني))(٣)، وكُل جامد أُذيبَ فقد حُلّ . وأحلتّ الشاةُ والناقةُ وهي مُحِلٌّ دَرّ لَبنها وقيل يَبِس لبنُها ثم أكلت الربيعَ فدرّت وعبر عنه بعضهم بانه نزول اللبن من غير نتاج والمعنيان متقاربان . والاحليل مَخرج اللبن من ظبي الناقة وغيرها . والحَلَلُ استرخاء عَصب الدابة. والحِلُّ الغرض الذي يُرمى اليه. والحُلة رداء وقميص وتمامها العِمامة، ولا يزال الثوب الجيد يُقال له في الثياب حُلة فاذا وقع على الانسان ذهبت حُلته . وحَلحَل القومَ ازالهم عن مواضعهم والّتحَلحُل التحرُّك والذهاب وحلحلتهم حركتهم والحَلاحِل السيّد في عشيرته الشجاع الرَّكين في مجلس(٤)، ومما سبق نجد كلمة (تحليل) المستخلصة من التتبع اللغوي لأصلها هي :

١– النزول الى الموضع .

٢– المصاحبة .

٣– الخروج .

٤– فك الشيء وارجاعه الى عناصره .

ولعل التحليل كنشاط يتضمن النزول والدخول الى عالم النص ومجاورته، ومصاحبته، للتعرف على تكوينه ومن ثم تفكيكه والخروج من نظامه للوصول الى معرفة مكوناته ودراستها .

ب: التحليل اصطلاحاً:

التحليل في معناه الاصطلاحي هو بيان معنى النص ومصاحبته للتعرف على تكوينه ومن ثم تفكيك نسيج النص والخروج من نظامه للوصول الى معرفة مكوناته ودراستها دراسة وثيقة لبيان لغته ،واسلوبه، والعلاقات المتبادلة بين الجزء والكل، ومعرفة مكونات النص البسيطة بغية الكشف عن خصائصه الدلالية .

ثالثاً: نشأتها واهميتها :

يتبنى هذه النظرية عالمان امريكيان من علماء النفس هما (كاتز وفودر). إذ قاما، بتطبيق مشهور قوامه البحث عن معاني الكلمات بإرجاعها الى المكونات او المؤلفات الأساسية ، عن طريق نقدهما لكتاب (البنى التركيبية) لتشومسكي(٥)، ومفاتيح هذه النظرية تعتمد على ثلاث عناصر رئيسية لتعيين دلالة المفردة، وهي :

١- المحور النحوي: ويمثل الوصف الشكلي للكلمة؛ ككونها اسماً او فعلاً، وكون الاسم جامداً، او مشتقاً ، وكون الفعل لازماً او متعدياً .او كما عدّه احمد مختار عمر (٦) ، هو الذي يميز بين معنين لكلمة واحدة، تستعمل مرة اسما ومرة فعلا ، مثل كلمة (play) تأتي بمعنى لعب دورا على المسرح ، كما تعني رواية او تمثيلية، كما انها تتغلغل الى مشكلة المجاز في الدلالة(٧).

٢- المحور الدلالي: ويمثل الصفات العامة او المشتركة التي تُعدّ بمثابة صفات ثانوية او غير جوهرية في التحديد الدقيق للمعنى .

٣- المحور المميز: ويمثل الصفة او الصفات الفارقة، او الملامح الجوهرية التي يتحتم وجودها .

ويمكن التمثيل لذلك بتحليل اهم معاني لفظة (العين)، وهي من الفاظ المشترك اللفظي ، وعلى النحو التالي :

المكون الأول : المحدد النحوي : ان كلمة (عين)هو انها اسم ، لا فعل ولا حرف.

المكون الثاني المحدد الدلالي : ان كلمة (عين) هو جرم ؛ ولكن هنالك كثير من الاجرام ؛ ولذلك في المعنى (١) بانه نحتاج الى صفة أخرى تُحدّد الجرم المقصود، وهو ما ستُحققهُ الصفات الفارقة الاتي ذكرها:

عضو من أعضاء الجسم (في الانسان والحيوان)؛ ولكن أي عضو، فالأعضاء كثيرة ؟ وهذا ما سنوضحه في الصفات الفارقة . وفي المعنى (٢) بانه انسان؛ ولكن ما صفاته التي يتميز بها عن جنسه ؟ وهذا ما سنوضحه في الصفات الفارقة أيضاً، وفي المعنى (٣) و (٤) بانه حفرة ؛ ولكن الحُفر كثيرة ، فمن أيها هذه ؟ وفي المعنى (٥) تعني لفظة العين (البئر) .

المكون الثالث : الصفات الفارقة :

١- في المعنى (١) (الشمس) يتميز بانه: يمد الأرض بالنور والحرارة .

٢- في المعنى (٢) (المبصرة) يتميز بانه يقوم بعملية الابصار .

٣- في المعنى (٣) و (٤) (الاعيان) يتميز بانه ذو مكانة في اهله .

٥ – في المعنى (٥) (البئر) تتميز بانها تتدفق منها الماء .

. أهمية النظرية :

١ – تتأتى أهمية النظرية من الطابع الوظيفي الذي يغلب عليها ،اذ ان استعمالها لتحقيق غاية معرفة الدلالة مطلوب في كثير من المجالات اللغوية كالمجاز والترادف والمشترك اللفظي ،فهي تلتقي مع نظرية الحقول الدلالية ؛لأن نظرية الحقول الدلالية تهتم بالنمط التصنيفي ودلالتها بناء على تحليل تفريعي للصيغة ، في حين أن النظرية التحليلية تعنى بتحديد مؤلفات الكلمة عبر خصائصها ومميزاتها الداخلية(٨).((فالمحدد الدلالي يقوم بتحديد معنى شامل لكل تركيب لغوي (جمعي) انطلاقا من المرفيمات التي تؤلفه وتبعا للطريقة التي تتصاحب بها هذه المورفيمات، واما (المميز) الذي تتحدث عنه هذه النظرية فهو الذي يشرف على تلك الوظيفة التميزية ،مما يقتضي وجود تضاد بين الوحدات المفسرة من ذلك النوع الصوتي الذي يكون قادرا على التمييز بين كلمتين من حيث المعنى (٩).

٢ – إن الممارسة التحليلية ممارسة متانية تجري على مهل، وتقضي بإحلال ذات المحلل في النص وليس العكس، وبما يحفظ للنص إحاطته بذات المحلل، ففضاء النص، شرط امتلاك النص كفاءته النصية المميزة، أوسع واشمل من ذات المحلل، ولإرادته النفاذ في إرادة المحلل والهيمنة عليها .

٣ – ان ما بين النص والمحلل علاقة تزويج ومزاوجة معرفية ، مع مراعاة ان القوامة المعرفية للنص اما ما يترتب على

تلك العلاقة التي يشكل الحب كنهها فهو نص جديد يشكل سماته النصية ، كلٌّ من النص ومحلله.

٤ – ولعل الامارة الأكثر كشفا عن توفر سمات النصية في المركب اللغوي ابتداء، هي سهولة النص وليونته وصلاحه لإجراء الممارسة التحليلية ، دونما ان تعني تلك السهولة افقارا لمكامنه المعنوية وثرائه التاولي .

٥ – لابد لمن يسعى الى ممارسة العملية التحليلية من عدّة معرفية لا يكون له ان يقرأ النص قراءة تحليلية دونها ، فان لم يكن ثمة العدّة المعرفية فليس ثمة الا القراءة العابرة والسطحية التي لا امكان لها في النفاذ الى عمق النص ومن ثم تجريده الى مفاهيم ومقاصد ، والمهم من تلك العدّة المعرفية امتلاك علم تحليلي بلغة النص وادواته واعرافه، ثم امتلاك رؤية فلسفية قادرة على إعادة تنظيم النص دلاليا . اما ان يسعى الساعون الى ممارسة العملية التحليلية مكتفين باستعارة عدّتهم المعرفية من اخرين فهذا يعني خللا فاضحا في هوية التحليل وخصوصيته المرتبطة بالنص موضوع التحليل ،ذلك ان اختلاف نوع النص ومن ثم اختلاف طبيعته النوعية يعني اختلاف العدّة المعرفية المناسبة لتحليله .

٦ – إن أهم ما يميز التركيب النصي هو ما بين الجزء والجزء مرة، وما بين الجزء والكل مرة أخرى، من مشابك وعقد يصير بموجبها مجموع الأجزاء نصا، وهذا يعني ان الذي يعني المحلل ابتداء هو عُقدة النص ومشابكه وحُبُكه، وعلى المحلل أصلا التقاط تلك العقد ورصدها والتدقيق في حراكها النصي بغية تحليلها أولا ثم حلّها ليعود كل جزء من أجزاء النص الى فصيلته النصية، العود الذي يمكنه من فهمه وتأويله .

٧ – لا يزال النص صلبا خاثرا متماسكا حتى البدء بتحليله ، فاذا أُجريت عليه عملية تحليل واعية أُذيبَ، ويعني ذوبه ها هنا اخراج معناه من مكامنه اللغوية. ولكي يتمكن المحلل من ذلك الإخراج المعرفي لا بد له من حلّ بعض جمل النص في بعض والجاء بعض معانية الى بعضها الاخر .

٨ – ليس المقصد من اجراء عملية التحليل الحصول على اخلاط المعنى ، ولا يعني المحلل مجرد الحصول على معنى، أيّ معنى ،بل غايته استحصال الزاكي من المعاني وخالصها ومحضها، وهذا ما لا امكان لبلوغه الا باستدرار النص واستحلابه، الاستدرار الذي ينيل المحلل كرائم المعنى . ولا شك ان متعة العملية التحليلية ولذتها مرهونتان باستحصال ما يعجب وما يُدهش، وهذا ما يتم تحقيقه استنادا الى وعي المحلل بسياسة النص وتدبيره وتشخيص عروقه المشتملة على معانيه .

٩– نعم إن حُبك النص وعُقَده صلبة متماسكة ظاهرا، ولكنها لمن يمتلك عقلا تحليليا وواعيا نصيا، المواضع الأكثر رخاوة في لحمة النص، فهي المواضع التي يتم فيها طيّ الجزء على الجزء وجمع المفصل وردّ المعنى على المعنى ، ومن جهة أخرى، يوجب النص على المحلل ان يحبك حبُكا أخرى غير حُبك النص يجريها بين موضع واخر من مواضع النص .

١٠ –كما للنص غرض ومقصد وهدف، كذلك للمحلل غرض لا بد ان يضعه نصب عينية، بل لا بد له ان ينازع نفسه منازعة شديدة من اجل بلوغة. ذلك ان عدم وجود مقصد تحليلي لدى المحلل يعني انتفاء العملية التحليلة من حيث هي صوغ نص اخر على تخوم النص موضع التحليل . وقد يعمل المحلل على تجزئة غرضه التحليلي أجزاء مترابطة يتابعها جزءا بعد جزء، ولا ضير في هذا بل لابد منه، ولكن الأهم من ذلك هو ان تكون تلك الأجزاء مترابطة يفضي بعضها الى بعض خدمة للغرض الرئيس.

١١ – لا يزال المحلل يمتلك هويته الخاصة به ما دام لم يباشر النص، وما فتأ لم يقاربه ولم يقع فيه فاذا باشره تجرد من هويته واندمج بالنص الاندماج الذي يسمح للنص بملء ذاكرته النصية وتشكيل هويته الجديدة، ذلك ان النص مثابة المحلل وغايته التي يرجع اليها كلما بَعُد ونأى.

١٢ – النص ساكن، فاذا باشره المحلل انتزعه من سكونه واستظهر ما كمن من حركته. و لا بد لتحريك النص، كل النص، ابتداء، وابتداء تحريك النص مباشرة أوله الترتيبي ممثلا بجملة الأولى، ثم تقليب ذلك الأول الجُملي بما يحقق اضاءته لبقية جُمل النص.

١٣- مكانة المحلل بالنسبة الى النص المراد تحليلة مكانة الركن بالنسبة الى البناء، بالمحلل ركن النص الناهض وجانبه الأقوى وناحيته الوثيقة(١٠) .

المبحث الثاني:تطبيقات النظرية التحليلية في القران الكريم

. الحقول الدلاليه في :

. الوضوء .

. التيمم .

. المسح .

الحقل الدلالي ونظرية التحليل التكويني للغة :

اللغة ظاهرة اجتماعية تتأثر بكل ما يعتري الإنسان من أحول عامة، ويطرأ على كل لغة تغيير سواء في أصولها، أو في دلالة ألفاظها، أو في الزيادة التي تكتسبها اللغة، أو النقصان الذي قد يعتريها لعوامل مختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأمم في جميع مجالاتها ويدعى هذا التغيير بالتطور اللغوي، ومن مظاهر هذا التطور: التطور الدلالي؛ إذ قد يضيق معنى بعض الكلمات أو يتخصص بعد أن كان عاماً واسعاً مطلقاً.

ويرى الدكتور محمود السعران أن هذا التطور يحدث تدريجيا في أغلب الأحوال، ولكنه قد ينتهي في أغلب الأحوال بتغير كبير في المعنى(١١).

الحقل الدلالي:

كل لفظ إما يدل على فرد من الأفراد، أو على حدث من الأحداث تُجمع تحت عنوان واحد، وتُكَوّن صنفاً واحداً، فمفردات كل لغة تُعدُّ تصنيفاً للموجودات، ويُعَدُّ هذا التصنيف أساساً في فهم العلاقة بين تلك المفردات، وهذا هو الفهم الأولي لنظرية الحقول الدلالية(١٢).

يُعَدّ تراير (Trier) صاحب مفهوم الحقل الدلالي الذي يصفه بأنه مفهوم الكلمات – غير المتقاربة اشتقاقياً في أغلبها – التي توضع قريبة من بعضها بعضاً كالفسيفساء، لتغطي ميداناً كليّاً محدَّد الدلالات؛ والحقل الدلالي عند أولمان (Ullman) قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبّر عن مجال معين من الخبرة. والحقل الدلالي عند جون ليونز هو « مجموعة جزئية لمفردات اللغة»(١٣).

وأمّا سوسير فيعرف الحقل الدلالي على أنه نقطة التقاء نطاقات دلالية في شكل تجمعات لفظية، وبتعبيرٍ آخر: الحقل هو مجموعة من الألفاظ التي تغطي مجالاً محدَّداً من الدلالات، وهذا التعريف قريب من تعريف تراير (Trier) أول من وصف هذا المفهوم.

وكل التعريفات المذكورة تصب على العموم في وعاءٍ واحد هو أنّ الحقل الدلالي مجموعة من الكلمات ذوات المعاني المتقاربة التي تتميز بوجود عناصر وملامح دلالية مشتركة تكتسب كل كلمة منها معناها من علاقتها بالكلمات الأخرى؛ لأن الكلمة لا معنى لها بمفردها؛ بل إن معناها يتحدّد بمقاربتها من أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة(١٤).

فصفة الترابط – والحال هذه – هي التي تحدّد مفهوم الحقل، ذلك أن قيمة اللفظ الدلالية تتحدّد بوضع اللفظة في سياق معين يُبرز قيمتها الدلالية، أو بمقارنة هذه اللفظة بغيرها من الألفاظ التي تشترك معها في ملامح دلالية قد تقِلُّ أو تزداد من لفظ إلى آخر.

والمعاني عند أصحاب نظرية الحقول الدلالية لا توجد منعزلة في الذهن، بل إن إدراكها يعتمد على ربط كل منها بمعنىً آخر، أو بمعانٍ أخرى.

التحليل التكويني للغة (التحليل السيمّي):

تعتمد نظرية الحقول الدلالية على تصنيف الوحدات المكونة للغة على مجموعات صغرى تندرج تحت مفهوم عام،

ذلك أنّ كل لغة تمتلك صورة عن الوجود خاصة بها، وتتميز نظرة الناطقين بها إلى الحياة من غيرهم؛ لاختلاف لغتهم عن اللغات الأخرى.

والتحليل التكويني، أو ما يعرف بالتحليل السّيمي للغة هو من أحدث الاتجاهات في تحليل الحقل الدلالي وتُعَدّ امتداداً لنظرية الحقول الدلالية، وهي تحاول أن تضع نظرية أكثر ثباتاً.

وتكمن أهمية التحليل التكويني في تحديد دلالة اللفظ بالنظر إلى الملامح الدلالية التي يشترك فيها مع ألفاظ أخرى قريبة منه دلالياً، ويعتمد هذا التحليل على تصنيف مفردات اللغة على مجموعات صغرى من الألفاظ ذات القرابة الدلالية بحيث تشترك في ملامح دلالية مشتركة، وتندرج تحت لفظ عام يحدد مفهوم الحقل.

ويمكن تمثيل العلاقة بين الملامح الدلالية المشتركة بجدول بحيث يُرمَزُ إلى الملمح المشترك بالرمز(+) وبالرمز(−) إلى انعدام هذا المَلمَح(١٥).

التحليل التكويني لطائفة من ألفاظ القرآن الكريم :

فيما يأتي ثلاثة مصطلحات قرآنية تناولها علماء التفسير وعلماء اللغة، وعلماء الفقه كلٌّ بحسب تخصصه. وهذه المصطلحات تشكل مع غيرها حقلاً دلالياً واحداً هي: (الوضوء ، والتيمُّم، والمسح).

الوضوء:

الدلالات اللغوية التي تذكرها المعجمات اللغوية العربية لمصطلح (الوضوء) هي: الحُسنُ، والبهجةُ، فالوضوء مأخوذ من الوضاءة، والوضاءة من الوضيءُ، وهو الحسَنُ النظيف.

والوَضَاءَةُ: مصدرُ الوَضِيءِ، وَهُوَ الحَسَنُ النَّظِيفُ. والوَضاءَةُ: الحُسْنُ والنَّظافةُ. والفعل: وَضُؤَ يَوْضُؤُ وضاءةً بالفتح والمدِّ صار وضيئاً(١٦).

نستنتج مما تقدم أن مصطلح (الوضوء) قد خصصت دلالته في النظافة والحُسن عامة إلى النظافة والطهارة على وجه الخصوص والجامع بين الدلالتين اللغوية والاصطلاحية هو أنه بالوضوء تتحقق الطهارة والنظافة.

وقد حدَّد القرآن الكريم هذه الدِّلالة، وفصَّل أحكامها وضوابطها الشرعية الحديث النبوي الشريف علما أنَّ مصطلح (الوضوء) لم يرد ذكره في القرآن الكريم، إنما جاء الأمر به، وبيان كيفيته في آية واحدة هي قوله :

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))(١٧).

فالوضوء الذي بينه الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز للصلاة هو غسل الوجوه والأيدي، ومسح الرؤوس والأرجل. وبذلك يمكن تحديد هذا المصطلح – في ضوء التحليل التكويني – على النحو الآتي:

السمات الدلالية / المصطلح	الطهارة والنظافة	وجود الماء	غسل الوجوه والأيدي	مسح الرؤوس والأرجل	للصلاة
الوضوء	+	+	+	+	+

يتبين لنا من هذا التحليل لمصطلح (الوضوء) أن المكونات الدلالية للوضوء بوصفه لفظاً تختلف عن المكونات الدلالية للوضوء بوصفه مصطلحاً، فالجامع بينهما هو المكوّن الدلالي: (النظافة) و(الطهارة)؛ فالدلالة اللغوية للوضوء أعمّ من الدلالة الاصطلاحية له، ولا يشترط للدلالة الأولى أن تتضمن المكونات الدلالية الأخرى للدلالة الثانية.

وبناء على هذا التحليل يمكن القول أن نظرية التحليل التكويني قادرة على كشف السمات الدلالية التي تُخرج اللفظ من دائرة اللغة إلى دائرة الاصطلاح. فضلا عن ذلك نستخلص من هذا التحليل ضرورة التكامل بين

المكوّنات الدلالية إلى هذا المكوّن.

التيمُّم:

جاء في صحاح الجوهري: «يَمَّمْتُهُ وتيمَّمتهُ: تقصَّدْتُهُ، وتيَمَّمْتُ الصَّعيدَ للصلاةِ، وأصلُهُ التعمُّد والتَّوخي، من قولك: تيمَّمْتُك، وتأمَّمْتُكَ»(١٨).

فالدلالة اللغوية للتيَمُّم هي: (القصد)، وهي الدلالة التي وردت في قول أبي ذؤيب الهذلي:

يقضي لُبانتَهُ بالليلِ ثمّ إذا اضحى تيَمَّمَ حَرْماً حولهُ جَرَدُ

النظافة

فاللبانة: الحاجة، وتيمَّمَ: قَصَدَ، والحزم ما ارتفع من الأرض وغَلُظَ. اما قوله: (حَولهُ جَرَدُ) فمعناه: لا نباتَ فيه(١٩).

وانتقلت الدلالة اللغوية (القصد المطلق) إلى دائرة الاصطلاح، وهو المصطلح الفقهي (قصد الصعيد الطاهر) عن طريق التخصيص الدلالي، وهذه الدلالة اللغوية هي التي جاء بها الذكر الحكيم في ثلاثة مواضع. قال تعالى : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ))(٢٠)،والمقصود بالتيمُّم هنا: القصد والتعمُّد، (لا تيَمَّموا الخبيثَ: أي لا تقصِدوه)(٢١).

وفي قوله تعالى:((وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا))(٢٢)، وفي قوله تعالى:((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))(٢٣)المقصود هنا بقوله تعالى: (تيمَّموا صعيداً طيباً): (تحرّوا وتعمّدوا صعيداً طيّباً...)(٢٤)(واقصدوا وجه الأرض الطاهر النظيف غيرَ النَّجس)(٢٥).

ففي هاتين الآيتين الكريمتين بعد أن يرخّص الله جلّ وعلا (التيمُّم) بديلاً عن الوضوء في حالة انعدام الماء يُبيّن كيفيّته، وذلك في قوله تعالى: (فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ) أي: (فاضربوا بأيديكم الصعيد الذي تيمَّمتموه وتعمَّدتموه بأيديكم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم من ترابه وغباره)(٢٦).

وبناء على ما تقدَّم ذكره عن مصطلح التيَمُّم يمكن تحديده – في ضوء التحليل التكويني – على النحو الآتي:

المكونات الدلالية / المصطلح	فقدان الماء	قصد الصعيد الطيب	مسح الوجه	مسح اليدين	لإزالة النجاسة	بغرض أداء العبادة
التيمُّم	+	+	+	+	+	+

إن ما قيل عن مصطلح (الوضوء) بخصوص ترتيب مكوناته الدلالية وتكاملها يقال عن مصطلح (التيمُّم)، الذي يُشترط فيه هو الآخر الترابط بين مكوناته لتحديد المصطلح تحديداً دقيقاً.

ويُعدُّ المُكوّن الدلالي الأول (فقدان الماء) أهمَّ مُميّز يُميّز (التيَمُّم) من (الوضوء).

المسح:

جاء في معجم العين في دلالة المسح: (يقال للمريض: مسح اللهُ ما بك، ورجلٌ ممسوحُ الوجه، ومسيحٌ: إذا لم يبقَ على أحد شِقَّي وجهه عينٌ ولا حاجب إلا استوى، والمسيح الدجّال على هذه الصفة... والمساحة: ذرع الأرض، يقال: يمسحُ مسحاً ومَساحةً، والمسْحُ ضَربُ العُنُق تمسَحُهُ بالسيف مسحاً، قال تعالى :((وَدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ))(٢٧)، وجاء في تهذيب اللغة: ((المَسْحُ: القولُ الحسَنُ من الرَّجُل، وَهُوَ فِي ذَلِك يخدعك.

يُقَال: مسحتُه بِالْمَعْرُوفِ أَي بالمعْرُوف من القَوْل، وَلَيْس مَعَه إِعْطَاء، وَإِذا جَاء إِعْطَاء ذهب المَسْحُ وَكَذَلِكَ مَسَحْتُه... ومَسْحُك الشيءَ بِيَدِك كمسْحِك الرَّشْحَ عَن جبينك، وكمسْحِك رأْسَك فِي وضوئك. وَفِي الدُّعَاء للْمَرِيض: مَسَحَ الله عَنْك مَا بِك))(٢٨).

نستخلص من هذين التعريفين لأن الدلالة اللغوية للمسح تتراوح بين الإزالة، والمحو، والتغطية. وقد ورد هذا المصطلح في محكم التنزيل في ثلاثة مواضع بالدلالتين اللغوية والاصطلاحية(٢٩).

والجدول الآتي يبين التحليل التكويني لمصطلح (المسح) على النحو الآتي:

السمات الدلالية / المصطلح	الإزالة	التغطية	إمرار اليد على أعضاء مخصوصة	مسح اليدين	لإزالة النجاسة	بغرض أداء العبادة

والملاحظ لهذا التحليل قد يسأل عن سبب إثباتنا لمكونات دلالية بصفة الخصوص (إمرار اليد، إزالة النجاسة) ونفينا لمكونات دلالية أخرى على العموم والإطلاق (التغطية، والإزالة)، فنجيب بأن ذلك متوقف على تقرير ما إذا كانت الوحدة الدلالية لفظاً، أو مصطلحاً – إذ إن الخصوصية – كما نعلم – صفة للمصطلح، لكن الجديد الذي يقودنا إليه هذا التحليل هو إمكانية الوصول إلى التفريق بين الدلالتين اللغوية والاصطلاحية، وإمكانية الربط بينهما ببيان طريقة انتقال اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، وهذا ما يقودنا على القول باتساع أفق نظرية التحليل التكويني, وإمكان إدراج باب (جعل اللفظ مصطلحا علميا) ضمن مجالات استثمارها(٣٠).

الخاتمة:

بعد الوصول إلى أخر المطاف توصلت الدراسة إلى ما يأتي :

.أن مصطلح (الوضوء) قد خصصت دلالته في النظافة والحُسن عامة إلى النظافة والطهارة على وجه الخصوص والجامع بين الدلالتين اللغوية والاصطلاحية هو أنه بالوضوء تتحقق الطهارة والنظافة.

.أن المكونات الدلالية للوضوء بوصفه لفظاً تختلف عن المكونات الدلالية للوضوء بوصفه مصطلحاً، فالجامع بينهما هو المكوّن الدلالي: (النظافة) و(الطهارة)؛ فالدلالة اللغوية للوضوء أعمّ من الدلالة الاصطلاحية له، ولا يشترط للدلالة الأولى أن تتضمن المكونات الدلالية الأخرى للدلالة الثانية.

. توصلت الدراسة إلى أن نظرية التحليل التكويني قادرة على كشف السمات الدلالية التي تُخرج اللفظ من دائرة اللغة إلى دائرة الاصطلاح.

. يُعَدُّ المُكَوّن الدلالي الأول (فقدان الماء) أهمَّ مُمَيِّز يُمَيِّز (التَيَمُّم) من (الوضوء) في نظرية التكوين الدلالي.

. توصلت الدراسة باتساع أفق نظرية التحليل التكويني, وإمكان إدراج باب (جعل اللفظ مصطلحا علميا) ضمن مجالات استثمارها.

الهوامش:

(١) علم الدلالة ، احمد مختار عمر، ص١١٤.
(٢) البقرة : ١٩٦ .
(٣) طه : ٢٧ .
(٤) لسان العرب ، ابن منظور، دار صادر ، مادة (ح ل ل)
(٥) ينظر علم الدلالة مباحثه واصوله في التراث العربي ،منقور عبد الجليل ، ص٩٧.
(٦) علم الدلالة ، احمد مختار عمر ، ص١١٥.
(٧) المصدر نفسه ، ص١٢١.
(٨) المرجع نفسه ص٩٨.

(٩) علم اللغة ، احمد مختار عمر ، ص١١٤ .
(١٠) تحليل النص القراني ، عباس امير ، ص١٢٢.
(١١) ينظر: السعران محمود، علم اللغة مقدمة للقارئ العرب: ٢٨٨.
(١٢) ينظر: عزوز أحمد، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، منشورات اتحاد الكُتّاب العرب٢٠٠٢ م، ص٩، وعينة كمال، أثر البعد الإتيمولوجي على دلالة اللفظ، رسالة ماجستير، جامعة وهران، كلية الآداب، الجزائر ص ٢٦.
(١٣) ينظر: المرجع نفسه والصحيفة نفسها.
(١٤) ينظر: عزوز أحمد، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص١٣، وعينة كمال، أثر البعد الإتيمولوجي على دلالة اللفظ، ص٢٧.
(١٥) ينظر: عزوز أحمد، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية ص٧٣.
(١٦) ينظر: ابن منظور: لسان العرب: ١٩٥/١
(١٧) المائدة : ٦
(١٨) الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح: ٢٠٦٤/٥.
(١٩) ديوان الهذليين، القسم الأول: ١٢٤/١.
(٢٠) البقرة :٢٦٧
(٢١) ينظر: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل القرآن، تح: محمود محمد شاكر: ٥٥٨/٥.
(٢٢) النساء : ٤٣
(٢٣) المائدة : ٦
(٢٤) ينظر: المصدر نفسه: ٤٠٧/٨.
(٢٥) ينظر: المصدر نفسه: ٨٤/١٠.
(٢٦) ينظر: المصدر نفسه: ٨٤/١٠.
(٢٧) ص : ٣٣
(٢٨) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري: (٤/ ٢٠١).
(٢٩) ورد بالدلالة اللغوية في الآية التي ذكرت في هذا المصطلح (سورة ص: ٣٣)، وورد بالدلالة الاصطلاحية في آية الوضوء (المائدة: ٦)، وفي آية التيمُّم (النساء: ٤٣)، وقد سبق ذكرهما في الوضوء في الوضوء والتيمُّم على الترتيب.
(٣٠) ينظر: المصطلحات الفقهية في معجم التعريفات للشريف الجرجاني (دراسة في ضوء نظرية التحليل التكويني)، رسالة دكتوراه: ١١٩ – ١٢٥.

المصادر والمراجع :

. القرآن الكريم .
. أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، عزوز احمد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.
. أثر البُعد الاتيمولوجي على علم دلالة اللفظ ، عينيه كمال ، رسالة ماجستير، جامعة وهران ، كلية الاداب ، الجزائر.
. البيان والتبين ، الجاحظ ، تح: عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨م.
. الصحاح – تاج العروس وصحاح العربية- ، الجوهري اسماعيل بن حماد، دار العلم للملايين، ط٢ ، ١٩٩٠م.
. المصطلحات الفقهية في معجم التعريفات ، للشريف الجرجاني ، دراسة في ضوء نظرية التحليل التكويني، اطروحة دكتوراه .
. القاموس المحيط ، الفيروز ابادي مجد الدين محمد بن يعقوب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج٤، ١٩٨٠م.
. تفسير الطبري ، جامع البيان عن تأويل القرآن، تح: محمود محمد شاكر، ج٥.
. تحليل النص القرآني ، عباس أمير ، بيروت ، دار صادر، ١٩٨٩.
. تهذيب اللغة، محمد بن احمد الازهري، تح: عبد السلام هارون، ج٤، المؤسسه المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٤م.
. لسان العرب ، ابن منظور محمد بن مكرم ، دار المعارف ، القاهرة، ط١ ، مادة (ح ، ل، ل) .
. لغة القرآن دراسة توثيقية فنية ، احمد مختار عمر ، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ، ط٢، ١٩٩٧م.
. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منقور عبد الجليل ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١م.
. علم الدلالة ، أحمد مختار عمر ، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
. علم اللغة – مقدمة للقارئ العربي – محمود السعران ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فقه النوازل في الأدوات الصحية وحكم التطهر باستعمال المياه فيها

م. د. أروى نهاد إسماعيل
جامعة بغداد / كلية العلوم الإسلامية

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

المستخلص:
لقد جاء هذا البحث المتواضع لما شهده الواقع من تطور هائل في مجالات عديدة، إلا أن كثيراً منها بدأت تثير تساؤلات وقضايا دينية وأخلاقية لم تعهدها الإنسانية من قبل، ولم يكن لها أشباه ونظائر فيما مضى وهي تمس الإنسان في الصميم، ومن بين هذه القضايا التي شدتني للبحث فيها هي النوازل المتعلقة بموضوع الماء ذلك السائل الذي قرنت الحياة به، وليس هنالك قول أبلغ في إبراز أهميته.
الكلمات المفتاحية :نوازل، أدوات، تطهير،مياه.

Abstract:
This humble research has come from the tremendous development of reality in many areas, but many of them have begun to raise questions and religious and moral issues that have never been entrusted to humanity The subject of water is that liquid with which life has been compared, and there is no more eloquent saying in highlighting its significance.
Keywords:houses,tools,disinfection,water.

المقدمة :
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
أما بعد فإن لكل عصر نوازله الخاصة به، وقد كثرت النوازل في هذا العصر بسرعة ملحوظة، وذلك للتطور العلمي والتقدم الصناعي الهائلين، إذ شهد هذا العصر ثورة صناعية عظيمة، أفرزت نوازل كثيرة في جوانب عديدة. وبالنظر لحداثة موضوع البحث كونه مواكباً للأحداث والنوازل الجديدة في باب طهارة المياه، فهذا يعني أننا في مواضيع قد لا نجد مؤلفات أو دوريات كونه موضوعا حديث عهد لم تتناوله أقلام الباحثين بالكتابة والتأليف بصورة شاملة، بل قد نجد قولاً هنا ومقولة هنالك وقد حاولت أن ابحث عن بعض الأحكام في فقه النوازل معتمداً على الضوابط الفقهية والأصولية ومع أن بحثي كان دراسة في أحكام فقه النوازل، فلم أتطرق أحيانا للمذاهب كلها بسبب كونها سابقة لعصرها، ومع هذا فقد ذكر بعض الفقهاء أحكام بعض منها، وفي هذا دلالة على بعد نظر فقهائنا الأفذاذ وسبقهم لزمانهم . هذا واقتضت طبيعة البحث أن يقسم على ثلاثة مطالب : المطلب الأول: حكم اتخاذ المرافق في البيوت للاستنجاء، المطلب الثاني: الاستنجاء والحكم الشرعي في التطهر بالمياه بالأدوات الصحية الحديثة، المطلب الثالث: الحمامات الحديثة والحكم الشرعي بالتطهر بالمياه فيها .

المطلب الأول: حكم اتخاذ المرافق في البيوت للاستنجاء، ويتضمن خمس مسائل:

– المسألة الأولى: حكم استعمال المرافق في البيوت:
دلت الأحاديث النبوية الشريفة على جواز استعمال المرافق الصحية في البيوت لقضاء الحاجة والاستنجاء، وفي استعمال المرافق الصحية، يتحقق الستر، لما فيها من الستر والحفظ من مهب الريح وغيرها من آداب قضاء الحاجة (١).

الأدلة:
١– عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: ارْتَقَيْتُ فَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ حَفْصَةَ لِبَعْضِ حَاجَتِي، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ(صلى الله عليه وآله). يَقْضِي حَاجَتَهُ مُسْتَدْبِرَ القِبْلَةِ، مُسْتَقْبِلَ الشَّأْمِ(٢).

وجه الدلالة: دلَّ الحديث على جواز استعمال المرافق في البيوت.

٢–عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ(صلى الله عليه وآله). كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ إِذَا تَبَرَّزْنَ إِلَى المَنَاصِعِ وَهُوَ صَعِيدٌ أَفْيَحُ)(٣).

وجه الدلالة: كان رخصة لهن ثم لما استعملت المرافق في البيوت منعن عن الخروج منها إلا عند الضرورة(٤).

المسألة الثانية: حكم استقبال القبلة عند قضاء الحاجة في البيوت:

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يحرم الاستقبال في الصحراء والبناء، ويحل الاستدبار فيهما، وإليه ذهب أبي حنيفة في رواية عنه، وأحمد (٥).

استدل أصحاب المذهب الأول من السنة بـ :

١- عن أبي أيوب الأنصاري قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله).«إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقوا أو غربوا»؟(٦).

٢- عن أبي هريرة عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) قال:«إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها»(٧).

وجه الدلالة من الحديثين : إن عموم هذه الأحاديث النبوية الشريفة لم تفرق بين استقبال القبلة في البيوت والصحارى؛ ولأنه إنما منع لحرمة القبلة، وهذا موجود في البناء كالصحراء(٨).

المذهب الثاني: أن ذلك حرام في الصحراء جائز في البنيان، ويكون بينه وبين القبلة شيء يستره، وهو وإليه ذهب الشافعي، ومالك، ورواية عن أحمد، والزيدية(٩).

استدل أصحاب المذهب الثاني من السنة بـ :

١-عن عبد الله بن عمر قال:« ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله(صلى الله عليه وآله). قاعدا على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته» (١٠).

٢- مروان الأصفر(١١).قال : « رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها فقلت يا أبا عبد الرحمن أليس قد نهى عن هذا قال بلى إنما نهى عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس»(١٢).

وجه الدلالة: إنه وجب أن يصار إلى الحديث المثبت للشرع، لأنه قد وجب العمل بنقله من طريق العدول(١٣).

الترجيح: والذي أراه راجحاً وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني، وذلك لفعل الرسول فيكون فعله تخصيص لعموم الحديث الذي ينهى رسول الله(صلى الله عليه وآله). في عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة في المناطق المفتوحة والله اعلم.

المسألة الثالثة: الاستتار عند قضاء الحاجة:

دلت الأحاديث النبوية على استحباب الاستتار عند دخول المرافق، وهذا الاستتار واجب بحق النساء، ويستحب أن يستتر عن الناس، فإن وجد حائطا أو كثيبا أو شجرة أو بعيرا استتر به، وإن لم يجد شيئا أبعد حتى لا يراه أحد، إذا أراد الجلوس للحاجة؛ لا يرفع ثوبه عن عورته في حال قيامه بل يصبر حتى يدنو من الأرض، ويستحب أيضا أن يسبل ثوبه إذا فرغ قبل انتصابه (١٤).

الأدلة:

١-عن عبد الله بن جعفر(١٥).ال: « كان أحب ما استتر به رسول الله لحاجته هدف أو حائش نخل» (١٦).

٢-عن أبي هريرة عن النبي(صلى الله عليه وآله) قال: « ومن أتى الغائط فليستتر فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج»(١٧).

٣-عن جابر بن عبد الله قال: « أن النبي(صلى الله عليه وآله). كان إذا أراد البراز انطلق حتى لا يراه أحد»(١٨).

٤- عَنِ ابْنِ عُمَرَ « أن النبي(صلى الله عليه وآله). إذا أراد حاجة لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض»(١٩).

وجه الدلالة: هذه الأحاديث النبوية دلت على الاستتار عند الذهاب لقضاء الحاجة من البول والغائط.

المسألة الرابعة: ما يستحب عند دخول الخلاء وعند الخروج منه:

١. ما يقال عند الدخول والخروج من الخلاء:

أ. يسن لمن دخل الخلاء أن يقدم رجله اليسرى، ويقول عند دخوله: بسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث(٢٠). والدليل على ذلك :

١. عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): « ستر ما بين الجن وعورات بني آدم إذا دخل الكنيف أن يقول بسم الله»(٢١).

٢. عن أنس بن مالك(رض)قال:« كان النبي(صلى الله عليه وآله). إذا دخل الخلاء قال:(اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث)»(٢٢).

ب . فإذا خرج من الخلاء، يسن أن يقدم رجله اليمنى، ويقول: غفرانك الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني (٢٣)،والدليل على ذلك :

١. عن أنس بن مالك قال : «كان النبي(صلى الله عليه وآله). إذا خرج من الخلاء قال: « الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني»(٢٤).

٢. عن عائشة قالت : «كان النبي(صلى الله عليه وآله). إذا خرج من الخلاء ، قال : غفرانك»(٢٥).

٢-ما يستحب ويكره عند قضاء الحاجة:

أ. ويستحب لقاضي الحاجة عند جلوسه أن يتكأ على رجله اليسرى، لأنه أسهل في قضاء الحاجة(٢٦)، والدليل على ذلك : ما روي عن سراقة بن مالك فقال: « علمنا رسول الله (صلى الله عليه وآله). إذا دخل أحدنا الخلاء أن يعتمد اليسرى وينصب اليمنى»(٢٧).

ب. يكره أن يتكلم، وهو يقضي حاجته، ولا يذكر اسم الله عزوجل (٢٨)، والدليل على ذلك :

عن أبي سعيد الخدري قال: « لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدثان فإن الله عزوجل يمقت على ذلك»(٢٩).

ويكره أن يرد السلام، أو يحمد الله تعالى إذا عطس، أو يقول مثل ما يقول المؤذن، ولا يفكر في أمر الآخرة كالفقه والعلم، ولا ينظر إلى عورته، ولا إلى ما يخرج منه، ولا يبزق في البول، ولا يمتخط، ولا يكثر الالتفات، ولا يعبث ببدنه، ولا يرفع بصره إلى السماء، وينكس رأسه حياء مما ابتلي به، ويدفن الخارج منه، و يتنحنح؛ لأن بالتنحنح تتحرك وتقذف ما في مجرى البول(٣٠).بدليل : عن ابن عمر : « أن رجلا مر ورسول الله (صلى الله عليه وآله) يبول فسلم فلم يرد عليه»(٣١).

وجه الدلالة: لا نه مكان فيه نجاسة، لان السلام من آداب الإسلام.

ج. النهي عن الاستنجاء باليمين، وألا يمس ذكره بيمينه، و نهى عن البول في جحر؛ ولأنه خرج منه ما يلسعه أو يرد عليه البول، ويكره أن يبول في الطريق والظل والموارد(٣٢)، والدليل على ذلك :

١- قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): « لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول ولا يتمسح من الخلاء بيمينه ولا يتنفس في الإناء»(٣٣).

٢- ما روي عن عثمان أنه قال: « والذي بعثك بالحق ما تعنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكري بيميني منذ بايعتك» (٣٤).

وجه الدلالة: ان في هذا إكراماً لليمين، وإجلالاً للنبي (صلى الله عليه وآله)(٣٥).

د. النهي عن قضاء الحاجة في قارعة مصادر المياه والطريق والظل بدليل : عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « اتقوا الملاعن الثلاثة البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل»(٣٦).

وجه الدلالة: النهي يقتضي التحريم، والذي يقضي حاجته في قارعة الطريق فيه إيذاء للناس.

هـ) ويكره أن يبول قائما من غير عذر، لما ورد من النهي عنه(٣٧)، بدليل : عن عائشة : قالت: «من حدثك أن الرسول(صلى الله عليه وآله)بال قائما فلا تصدقه. أنا رأيته يبول قاعدا»(٣٨).

وجه الدلالة: قد دل الحديث على الكراهة خشية أن تصيب نجاسة من البول، فإن عامة عذاب القبر منه(٣٩).

المطلب الثاني: الاستنجاء والحكم الشرعي في التطهر بالمياه بالأدوات الصحية الحديثة، و فيه مسألتان:

المسألة الأولى: الحكم الشرعي في الاستنجاء:

اختلف الفقهاء في حكم الاستنجاء على مذهبين.

المذهب الأول: إنه واجب إذا وجد سببه، وهو الخارج، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة(٤٠).

أدلة المذهب الأول:

١- عن عائشة أن رسول الله(صلى الله عليه وآله)قال:« إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه»(٤١).

٢- قال :«لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار»(٤٢).

وجه الدلالة:والأمر يقتضي الوجوب، وقال: فإنها تجزئ عنه والأجزاء إنما يستعمل في الواجب، ونهى عن الاقتصار على أقل من ثلاثة، والنهي يقتضي التحريم، وإذا حرم ترك بعض النجاسة فترك جميعها أولى(٤٣).

المذهب الثاني: أنه مسنون وليس بواجب. وهو قول الحنفية، وروي عن الإمام مالك أن الاستنجاء مطلقا سنة لا على سبيل التعيين من كونه بالحجر أو بالماء، وهو قول المزني من أصحاب الشافعي، وقد ذكر الحنفية أن الاستنجاء على خمسة أوجه(٤٤).

أدلة المذهب الثاني:

عن ابي هريرة عن النبي(صلى الله عليه وآله): « ومن استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج»(٤٥).

وجه الدلالة: لأنه لو كان واجباً لما انتفى الحرج عن تاركه(٤٦).

المسألة الثانية: الحكم الشرعي في التطهر بالمياه بالأدوات الصحية الحديثة :

ظهرت في العصر الحديث أدوات صحية تستعمل في مكان قضاء الحاجة، كاستعمال المقاعد الافرنجية، والتي تحوي شطافة (نافورة) تقوم بتطهير محل النجاسة.

ولما كان واجبا، فهل يؤدى هذا الواجب باستعمال هذه النافورات، وقد ذكر الفقهاء أن الماء المطلق رافع للحدث مزيل للخبث قال تعالى:((وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ))(٤٧)، إذا كانت النجاسة عينية، فإنها تطهر بزوال عينها، ويذكر الفقهاء في باب التطهير في المياه الحديث الشريف عن أنس بن مالك(رض)أن أعرابياً بال في المسجد فقاموا إليه فقال : رسول الله(صلى الله عليه وآله)« لا تزرموه ثم دعا بدلو من ماء فصب عليه»(٤٨).

المطلب الثالث: الحمامات الحديثة والحكم الشرعي بالتطهر بالمياه فيها، وفيه أربعة مسائل:

نظرا لما جرت عليه عادة الناس من التطهر، والاغتسال في بيوتهم، ونظرا لبناء (الحمامات) في البيوت اقتضى تبين آداب الغسل، وآداب دخول الحمام، وما يتعلق بهما من مسائل يكثر وقوعها في البيت، أما موجبات الغسل وتفاصيلها، وفروض الغسل وسننه، فقد بحثها الفقهاء في أبواب واسعة في كتاب الطهارة، وإنه علم من حال النبي وأصحابه التطهر، والإتيان بخصال الفطرة من تقليم الأظافر، وحف الشارب، ونتف الابط، وحلق العانة، وإزالة الأوساخ، والريح الكريهة، وغيرها من الطهارات(٤٩).

والغسل قد يكون فرضا، وهو ثلاثة، الغسل من الجنابة، والغسل من الحيض، والغسل من النفاس، وقد يكون واجبا، وأما الغسل الواجب وهو غسل الموتى، وقد يكون سنة، وهو غسل يوم الجمعة، ويوم عرفة، والعيدين، وعند الإحرام، وقد يكون مستحبا، وأما المستحب، وهو غسل الكافر إذا أسلم ، وعلى هذا غسل الصبي عند البلوغ، والمجنون حينما يفيق(٥٠).

المسألة الأولى: آداب دخول الحمام:

هنالك آداب على المسلم مراعاتها عند دخوله للحمام :

أولاً: الاستتار عند الاغتسال، وعدم إظهار العورة: يستحب أن يسمي الله تعالى، قبل الدخول ثم يتعوذ كما في دخول الخلاء، وكذا في تقديم رجله اليسرى دخولا واليمنى خروجا، لأن النبي كان يحب التيمن في طهوره. ولا يجوز إذا دخل المغتسل الحمام مع شخص آخر أن لا يستتر، لأن ستر العورة فرض، والنساء في هذا بمنزلة الرجال في ستر العورة. هذا هو الذي يوجبه النظر؛ لأن المرأة لا يجوز لها أن تنظر من المرأة، إلا في حال الضرورة ما يجوز أن ينظره الرجل من الرجل(٥١)، لما روي عن أبي سعيد الخدري عن أبيه أن رسول الله (صلى الله عليه وآله). قال:«لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة ولا يفضي الرجل إلى الرجل في ثوب واحد ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد»(٥٢).

وجه الدلالة: من هذا الحديث أن موسى عليه الصلاة والسلام اغتسل في الخلوة عريانا وهذا يتم على قول من يقول من أهل الأصول إن شرع من قبلنا شرع لنا، والله أعلم قوله(صلى الله عليه وآله):(كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوءة بعض) يحتمل أن هذا كان جائزا في شرعهم، وكان موسى (عليه السلام) يتركه تنزها واستحبابا وحياء ومروءة، ويحتمل أنه كان حراما في شرعهم كما هو حرام في شرعنا، وكانوا يتساهلون فيه كما يتساهل فيه كثيرون من أهل شرعنا، والسوءة هي العورة سميت بذلك؛ لأنه يسوء صاحبها كشفها والله أعلم(٥٣).

ثانياً: إزالة القذر عن البدن قبل الغسل، والاحتراز عن النجاسة : يستحب للمغتسل أن يبدأ في غسل الجنابة بيديه، فيغسلهما ثم يغسل فرجه، ويتوضأ وضوئه للصلاة إلا رجليه، ثم يفيض الماء على رأسه، وسائر جسده ثم يتنحى، فيغسل قدميه(٥٤).

لما روي عن ميمونة قالت: « وضعت للنبي(صلى الله عليه وآله). غسلا فسترته بثوب وصب على يديه فغسلهما ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه فضرب بيده الأرض فمسحها ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم صب على رأسه وأفاض على جسده ثم تنحى فغسل قدميه فناولته ثوبا فلم يأخذه فانطلق وهو ينفض يديه»(٥٥)، ويستحب الاغتراف باليمين على الشمال للمغترف من الماء، ومشروعية المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة، فذهب قوم إلى أنهما غير واجبين فيها، وذهب قوم إلى وجوبهما؛ وممن ذهب إلى عدم وجوبهما مالك والشافعي، وممن ذهب إلى وجوبهما أبو حنيفة وأصحابه ((وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ))(٥٦)، ومن جعله معارضا جمع بينهما بأن حمل حديثي عائشة وميمونة على الندب، واستحباب مسح اليد بالتراب في الحائط وفي الأرض، وأنه يؤخر غسل القدمين لعدم الفائدة في تقديم غسلهما لأنهما يتلوثان بالغسالات من بعد(٥٧).

ثالثاً: عدم الإسراف في الماء

اتفق الفقهاء على النهي عن الإسراف في الماء، ولو كان على نهر جار بدليل :

١– عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله(صلى الله عليه وآله).مر بسعد وهو يتوضأ، فقال(ما هذا الإسراف؟) فقال أفي الوضوء إسراف ؟ قال (نعم . وإن كنت على نهر جار)(٥٨).

٢–وعن عائشة رضي الله عنها قالت: « كنت أغتسل أنا والنبي (صلى الله عليه وآله). من إناء واحد من قدح يقال له الفرق»(٥٩).

المسألة الثانية: ما يكفي من الغسل لرفع الحدث الأكبر والأصغر الواحد عن الجنابة، والجمعة:

أولا: ما يكفي من الغسل لرفع الجنابة: إذا اغتسل الرجل، أو المرأة، غسلاً واحداً، ونوى بغسله الجنابة والجمعة حصل له غسلهما، وإن نوى غسل الجنابة، وغسل العيد أجزأه أيضا، وكذا إذا نوت المرأة غسل الحيض، وغسل الجمعة، وغسل العيد؛ لأن أحدهما فرض والأخر سنة، فإن نوى غسل واحد حصل لهما غسلهما، أو نوى رفع الجنابة حصل الوضوء وإن لم ينو، ومن وجب عليه فرضان كغسلي جنابة وحيض كفاه الغسل لأحدهما، وكذا لو سن في حقه سنتان كغسلي عيد وجمعة، ولا يضر التشريك؛ لأن مبنى الطهارات على التداخل(٦٠).

ولنا أن النبي(صلى الله عليه وآله).لم يكن يغتسل من الجماع إلا غسلا واحدا، وهو يتضمن شيئين، إذ هو لازم

للإنزال في غالب الأحوال، والتقاء الختانين، ولأنهما سببان يوجبان الغسل، فأجزأ الغسل الواحد عنهما، كالحدث والنجاسة(٦١)، ومن اغتسل للجنابة ذاكرا للجمعة، وقاصدا بالغسل إليها أيضا مع الجنابة أجزأه منهما، ولو لم يذكر الجمعة في غسله للجنابة لم يكن مغتسلا للجمعة، ولا يضر ذلك بجمعته، وقد روي عن ابن عمر أنه كان يغتسل للجنابة، والجمعة غسلا واحدا، وقد نقل ابن عبد البر عن مكحول: الرجل يغتسل يوم الجمعة للجنابة، والجمعة هل يجزئ ذلك عنه، قال: إذا فعل ذلك فله أجران(٦٢).

ثانياً: ما يكفي من الغسل عن الوضوء: إن المسلم لو أجنب، ثم أحدث، أو أجنب، وأحدث معا يكفي الغسل سواء أنوى الوضوء معه أم لا، غسل أعضاء الوضوء مرتبا أم لا، وذلك لا ندراج الوضوء في الغسل(٦٣)، وأما النبي(صلى الله عليه وآله). أنه كان يتوضأ كما يتوضأ للصلاة قبل الغسل فيكون سنة غير واجبة. أما كونه سنة فلفعله ، وأما كونه غير واجب فلأنه يدخل في الغسل، كالحائض إذا اجنبت يكفيها غسل واحد(٦٤)، لما روي عن عائشة رضي الله عنها : « أن رسول الله (صلى الله عليه وآله). كان لا يتوضأ بعد الغسل»(٦٥).

المسالة الثالثة: حكم ذكر الله تعالى والتسليم في الحمام:

قال العلماء: ولا بأس بذكر الله في الحمام؛ فإن ذكر الله حسن في كل مكان، ما لم يرد المنع منه(٦٦)، الدليل: عن عائشة رضي الله عنها قالت: « كَانَ النَّبِي(صلى الله عليه وآله). يذكر الله على كل أحيانه»(٦٧).

وجه الدلالة: قالوا والقرآن ذكر، ولأن الأصل عدم التحريم(٦٨).

وأما قراءة القرآن في الحمام، مكروه؛ لأنه محل للتكشف، ويفعل فيه ما لا يستحسن عمله في غيره، فاستحب صيانة القرآن عنه(٦٩).

هنا يرد سؤال هل يجوز إدخال الهاتف النقال إلى هذه الحمامات، وإذا كان فيها آيات قرآنية، وهي في حالة إقفال، أو مفتوحة لكن لم يكن القرآن مفتوحا، فقد تعرض العلماء السابقون لمثل هذا الشأن في مسألة إدخال النقود التي كتب عليها شيء من القران، فقد ذهب جمهور العلماء إلى كراهة دخول الحمام بالدراهم التي عليها ذكر الله، أو شيء من القران، وبهذا قال الحنفية والشافعية والمالكية: إن كانت الدراهم غير مستورة، فإن كانت مستورة زالت الكراهة، وهي إحدى الروايات عن الإمام أحمد، وهذا من باب تعظيم شعائر الله فأصول الشرع الحنيف تقضي بصون ذكر الله عن مواضع القذر والأذى ومحل النجاسة، وقد قال تعالى :((ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ ۗ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (٣٠) حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ (٣١) ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ (٣٢)))(٧٠).

المسألة الرابعة: الحكم الشرعي في التطهر بالمياه في الحمامات الحديثة: وتتفرع عن هذه المسألة عدة فقرات تتطلب حكما شرعياً:

أولاً: قدر الماء المعتبر في البانيو الذي يعد مستعملا بالغسل: في كثير من البيوت الحديثة يوجد بانيو، وبعضها قد يحوي جاكوزي(٧١)، وغيرها من مظاهر الترف الحديثة، فلو غطس رجل أو امرأة مجنبة في بانيو، فهل يرفع الحدث الأكبر، وهل يعد ماء البانيو مستعملاً لا يجوز استعماله ، قد اختلف الفقهاء في حد الكثير، وما دونه يعد قليلا، على مذهبين:

المذهب الأول: الماء الكثير ما بلغ قلتين، وما دونه قليل، واليه ذهب الشافعية، والحنابلة(٧٢).

المذهب الثاني: أن الكثير ما بلغ حداً يغلب على الظن أن النجاسة لا تصل إليه، أو ما لا يتحرك أحد طرفيه بتحرك الطرف الأخر، وقدوره بالمساحة ما يكون عشرة أذرع في عشرة، واليه ذهب الحنفية(٧٣). فحد الماء الكثير هو ما كان قلتين، وما قدر القلتين بالأوزان المعاصرة، في الأصح عند الشافعية هي خمسمائة رطل بغدادي تقريبا، وعند الإمام أحمد أربعمائة رطل وستة وأربعون رطلا، وثلاثة أسباع رطل ، وبالدمشقي مائة رطل وثمانية أرطال لم ينجس إلا بتغير، واختلف في وزن الرطل البغدادي فقيل (١٢٨ وأربعة أسباع الدرهم)، وقيل (١٢٨ درهما فقط)، وقيل(١٣٠ درهما)،

فيكون الرطل بالجرام الحالي على القول الأول: (٦٩٥ و٤٠٧ غراما)، وعلى الثاني (٨٨٠ و٥٠٤ غراما)، وعلى الأخير (٢٣و٤١٢غراما) (١)، وظاهر مذهب أحمد أن القلتين خمسمائة رطل بالبغدادي (٥و ١٦٠ليترا) ، وهذه الرواية هي المذهب، وعليها جماهير أصحابه، وعنه رواية ثانية أنها أربعمائة رطل (٦١و ١٢٨ ليترا)(٧٤)، وعنه رواية ثالثة: أنها ستمائة رطل (٦١و ٢٤٤ليترا) ، وقدر الشافعية القلتين بمكعب كل بعد من ذراع وربع ذراع بذراع الآدمي، وهي تساوي ٧٥ و ٩٣ صاعا = ٥ و ١٦٠ لترا من الماء(٧٥).

ثانياً: حكم الماء المتطاير الساقط في البانيو: ذهب اكثر الفقهاء الى أن من اغتسل، فانتضح من غسله في إنائه لم يفسد عليه الماء لقول ابن عباس ومن يملك سيل الماء، ولما سئل الحسن عن هذا فقال: إنا لنرجو من رحمة الله ما هو أوسع من هذا أشار إلى أن ما لا يستطاع الامتناع منه يكون عفوا، فإن كان ذلك الماء يسيل في إنائه لم يجز الاغتسال بذلك الماء يريد به أن الكثير يمكن التحرز عنه، فلا يجعل عفوا، والحد الفاصل بين القليل، والكثير إن كان يستبين مواقع القطر في الإناء يكون كثيراً(٧٦).

ثالثاً: حكم دخول الجنب في البانيو لغير الغسل: هل يجوز للجنب أن يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها إذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة، فقد روي عن ابن عمر والبراء بن عازب أنهما أدخلا يديهما في الطهور ولم يغسلها ثم توضآ(٧٧)، واستنبط منه جواز إدخال الجنب يده في إناء الماء الذي يتطهر به قبل أن يغسلها إذا لم يكن على يده نجاسة، فإذا كان البانيو فيه أكثر من قلتين لم ينجس، وأن تعاقب على الدخول فيه أقوام، وإن كان أقل من قلتين لم ينجس أيضاً.

رابعاً: حكم دخول المحدث في البانيو للتبريد: ذهب الشافعي، وزفر رحمهما الله تعالى إلى القول أنه إذا لم يحصل بماء إزالة حدث، أو نجاسة لا يصير الماء مستعملا، كما لو غسل به ثوبا طاهرا، ومن أدخل يده في الإناء طاهراً فيه ماء، فإنه ليس فيه إقامة القربة، وأنه إذا تبرد بالماء صار الماء مستعملا، وهذا غلط منه، إلا أن يكون تأويله إن كان محدثا، فيزول الحدث باستعمال الماء، فيكون من دخل في بانيو بنية التبريد، وهو محدث حدثا أصغر، فلن يكون الماء مستعملا(٧٨).

خامساً: حكم غسل الجسم بالدش: أجابت لجنة الفتاوى الدائمة حينما سألت عن حكم استعمال الدش لرفع الجنابة عن المرأة بما يأتي: أنه لا بد من حث الماء على رأس المرأة إن كان مشدودا، و لما ثبت عن النبي من حديث أم سلمة قالت : « يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي فأنقضه لغسل الجنابة قال : « لا إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين»(٧٩)، فيجوز استعمال الدش لرفع الحدث الأكبر بشرط وصول الماء إلى أجزاء الجسم كلها(٨٠).

الخاتمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فبتوفيق من الله وفضل منه عز وجل انجزت هذا البحث وقد تمخض عن نتائج توصلت اليها وسأجملها بما يأتي:

النتائج المتعلقة بفقه النوازل منها :

١. النازلة هي :الأمور المستجدة التي أفرزتها تطورات العصر، التي تحتاج لبيان حكم شرعي.

٢. إذا كانت نافورة المياه قوية يتحقق بها التطهير والضابط في قوتها أنها تزيل عين النجاسة

٣. إذا كانت نافورة المياه غير قوية لا تزيل عين النجاسة، فعليه إذا أراد التطهر أن يستعين بالورق الصحي، فهو يقوم مقام الحجر في قلع النجاسة، او يستعين بالدلك مع الماء ليحصل التطهير.

٤. يكون البانيو الذي فيه ما يقارب من ١٦٠ لترا يساوي قلتان.

الهوامش:

١. ينظر : أحكام الطهارة المتعلقة بالبيوت في الفقه الاسلامي، صلاح عواد جمعة الكبيسي، دار النفائس، عمان–الاردن، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٥: ص١٠٧.

٢. اخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري، صحيح البخاري. لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق ، دار ابن كثير–اليمامة/بيروت ، ١٤٠٧ – ١٩٨٧، ط٣، كتاب الوضوء، / باب التبرز في البيوت: ١/ ٤٢ / ١٤٨.

٣. اخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري، كتاب الوضوء/ باب خروج النساء إلى البراز: ١/ ٤١ / ١٤٦.

٤. ينظر : عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت: ٢/ ٢٨٣.

٥. ينظر: الاختيار لتعليل المختار. لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي(ت ٦٨٣هـ)، تحقيق : عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية–بيروت/لبنان، ١٤٢٦هـ –٢٠٠٥م، ط : ١/ ٣٧، و ١٩٣، والمهذب في فقه الشافعي. لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) ، دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ، ١٤٠٥هـ ، ط ٢، : ٢/ ٨١؛ و المغني. لعبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسي (ت ٦٢٠هـ) ، دار الفكر – بيروت ، ١٤٠٥ هـ ، ط ١، ١/ ١٢٠.

٦. اخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري ، كتاب الوضوء/ باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول: ١/ ٤١ /١٤٤.

٧. أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم. لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي–بيروت، ،كتاب الطهارة، باب الاستطابة: ١/ ٢٢٤ /٢٦٥.

٨. ينظر: المهذب : ٢/ ٨١.

٩. ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت ٥٩٥هـ) ، دار الفكر – بيروت / لبنان ، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م ، ١/ ٩٥، والمهذب : ٢/ ٨١، والمغني لابن قدامة: ١/ ١١٩، و الروضة الندية. لصديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ) ، تحقيق : علي حسين الحنبلي ، دار ابن عفان – القاهرة ، ١٩٩٩م ، ط١ ، ١/ ٢٨.

١٠. أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم، كتاب الطهارة / باب الاستطابة: ١/ ٢٢٤ / ٢٦٦.

١١. مروان الأصفر أبو خلف البصري، يقال: مروان بن خاقان، روى عن أنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وأبي هريرة، واخرين، قال أبو عبيد الآجري: قلت لأبي داود، مروان الأصفر، قال: مروان بن خاقان ثقة، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، روى له البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (٧٤٢هـ) تحقيق، د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م: ٢٧/ ٤١٠، وإكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (٧٦٢هـ) تحقيق، أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١م: ١١/ ١٣٨، وتاريخ الإسلام ووَفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق، د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣ م: ٣/ ٣١٠.

١٢. أخرجه ابي داود في سننه، سنن أبي داود. لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر–بيروت، كتاب الطهارة / باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة: ١/ ٣ / ١١.

١٣. ينظر : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد: ١/ ٩٥.

١٤. ينظر : حاشية ابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الإبصار. لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ) ، دار الفكر – بيروت ، ١٩٦٦ ، ط ٢ ، ١/٣٤٣ ، والمهذب، : ٢/ ٨٣، و المغني : ١/ ١٢٠.

١٥. هو عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، ولد بأرض الحبشة لما هاجر أبواه إليها، وهو أول من ولد بها من المسلمين، وحفظ عن النبي ، وروى عنه وعن أبويه، وعمه علي، وأبي بكر، وعثمان، وكان كريما يسمى بحر الجود، ، ينظر: ١١. الإصابة في تمييز الصحابة. لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، تحقيق : صدقي جميل العطار ، دار الفكر – بيروت / لبنان ، ١٤٢١هـ – ١٩٩٢م ، ط ١، ٤/ ٣٥، و تهذيب التهذيب. لأحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، مطبعة دائرة المعارف النظامية – الهند ، ١٣٢٦هـ ، ط ١ ، ٥/ ١٧٠.

أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم : كتاب الحيض/ باب ما يستتر به لقضاء الحاجة: ١/ ٢٦٨ / ٣٤٢.

١٦. أخرجه أبي داود في سننه، سنن أبي داود : كتاب الطهارة / باب الاستتار في الخلاء: ١/ ٩ /٣٥.

١٧. أخرجه أبي داود في سننه، سنن ابي داود ، كتاب الطهارة / باب التخلي عند قضاء الحاجة: ١/ ١ /٢.

١٨. أخرجه ابي داود في سننه، سنن ابي داود : كتاب الطهارة، باب التخلي عند قضاء الحاجة: ١/ ٤ / ١٤.

١٩. ينظر: حاشية ابن عابدين : ١/ ٣٤٥، والمغني : ١/ ١٢٤.

٢٠. أخرجه ابن ماجه في سننه، سنن ابن ماجه. لمحمد بن زيد أبو عبد الله القزويني (ت ٢٧٥هـ) ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر – بيروت، كتاب الطهارة وسننها / باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء: ١/ ١٠٩ / ٢٩٧.

٢١. أخرجه البخاري في صحيحه ، صحيح البخاري : كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الخلاء: ٨/ ٧١ /٦٣٢٢ .

٢٢. المغني : ١/١٢٤.

٢٣. أخرجه ابن ماجه في سننه، سنن ابن ماجه : كتاب الطهارة وسننها، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء: ١/ ١١٠ / ٣٠١ .

أخرجه الترمذي في سننه، سنن الترمذي . لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت ٢٧٩هـ) ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون،

دار إحياء التراث العربي–بيروت، كتاب أبواب الطهارة عن رسول الله / باب ما يقول إذا خرج من الخلاء: ١/ ٥٧ / ٧ .
٢٤. ينظر : المهذب : ٢/٨٩.
٢٥. أخرجه البيهقي في سننه، سنن الكبرى للبيهقي. لابي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ). مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ط ١، كتاب الطهارة، باب تغطية الرأس عند دخول الخلاء والاعتماد على الرجل اليسرى: ١/ ١٥٦ /٤٥٧.
٢٦. ينظر: حاشية ابن عابدين : ١/ ٣٤٣، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١/ ٩٤، والمهذب : ٢/ ٨٧.
٢٧. أخرجه أبي داود في سننه، سنن أبي داود ، كتاب الطهارة، باب كراهية الكلام عند الحاجة: ١/ ٤ / ١٥.
٢٨. ينظر : حاشية ابن عابدين : ١/ ٣٤٥، والمهذب : ٢/ ٨٨.
٢٩. أخرجه مسلم في صحيحه ، صحيح مسلم ، كتاب الحيض، باب التيمم: ١/ ٢٨١/ ٣٧٠.
٣٠. ينظر: البناية شرح الهداية : ١/ ٧٥٩، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١/ ٩٤، و المهذب : ١/ ٥٦.
٣١. أخرجه مسلم في صحيحه ، صحيح مسلم : كتاب الطهارة / باب النهي عن الاستنجاء باليمين : ١/ ٢٢٥ /٢٦٧.
٣٢. أخرجه الطبراني في معجمه، المعجم الكبير. لسليمان أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) ، مكتبة الزهراء – الموصل ، تحقيق : حمدي بن عبد الحميد السلفي ، مكتبة الزهراء – الموصل ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣م ، ط ٢، باب الألف، من اسمه أحمد: ١/ ٢٦٧ / ٨٦٨ .
٣٣. ينظر : البناية شرح الهداية : ١/٧٥٩ .
٣٤. اخرجه أبي داود في سننه، سنن أبي داود ، كتاب الطهارة / باب المواضع التي نهي عن البول فيها ، ١/٥٤/ ٢٦ .
٣٥. ينظر : حاشية ابن عابدين : ١/٣٤٤ ، و المهذب : ٢/٨٤ .
٣٦. أخرجه ابن ماجه في سننه، سنن ابن ماجه ، كتاب الطهارة وسننها / باب في البول قاعدا : ١/١١٢/ ٣٠٧.
٣٧. ينظر : المهذب : ٢/٩٣.
٣٨. ينظر : وبلغة السالك لأقرب المسالك. لأحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي (ت ١٢٤١هـ) ، تحقيق : محمد عبد السلام شاهين ، دار الكتب العلمية – لبنان/بيروت ، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، ط ١ ، ١/٩٦ ، و ٢٠١.
٣٩. نهاية المحتاج الى شرح المنهاج .لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت ١٠٠٤هـ) ، دار الفكر لطباعة والنشر – بيروت ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م، ١/١٤٣، والمغني : ١/١١١.
٤٠. أخرجه أبي داود في سننه، سنن أبي داود : كتاب الطهارة / باب الاستنجاء بالحجارة: ١/ ١٠/ ٤٠.
٤١. أخرجه مسلم في صحيحه ، صحيح مسلم : كتاب الطهارة، باب الاستطابة: ١/ ٢٢٤ /٢٦٢.
٤٢. المغني : ١/١١٢.
٤٣. ينظر : الاختيار لتعليل المختار : ١/٣٦.
٤٤. أخرجه ابي في سننه، سنن ابي داود : كتاب الطهارة / باب الاستتار في الخلاء: ١/ ٩ / ٣٥ .
٤٥. ينظر : مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. لعبد الرحمن بن الشيخ سليمان المعروف بداماد (ت ١٠٧٨هـ) ،تحقيق : خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان ، ١٣١٩هـ – ١٩٩٨م ، ١/٦٥ .
٤٦. سورة الانفال من الآية (١١) .
٤٧. أخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري : كتاب الأدب / باب الرفق في الأمر كله : ٥/ ٢٢٤٢ /٥٦٧٩ .
٤٨. ينظر : احكام الطهارة المتعلقة بالبيوت في الفقه الاسلامي، صلاح عواد جمعة الكبيسي، دار النفائس، عمان–الاردن، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٥م ، ص : ٢١٢ .
٤٩. ينظر : بدائع الصنائع : ١/٣٥.
٥٠. ينظر: المقدمات الممهدات ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م: ٣/ ٤٣٤.
٥١. أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم : كتاب الحيض/ باب تحريم النظر إلى العورات: ١/ ٢٦٦ / ٣٣٨ .
٥٢. ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ: ٤/ ٣٢–٣٣.
٥٣. ينظر: المبسوط للسرخسي: ١/ ٤٤؛ و بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١/ ٥١؛ والأم : ١/ ٥٧، و المغني : ١/ ١٦٠.
٥٤. أخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري : كتاب الغسل / باب نفض اليدين من الغسل عن الجنابة: ١/ ٦٣ / ٢٧٦.
٥٥. سورة المائدة من الآية (٦) .
٥٦. ينظر: بدائع الصنائع : ١/ ٣٤، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١/ ٥٢، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري : ٣/ ١٩٤.
٥٧. أخرجه ابن ماجه في سننه ، سنن ابن ماجه : كتاب الطهارة وسننها / باب ما جاء في القصر وكراهية التعدي فيه : ١/١٤٧/ ٤٢٥.
٥٨. أخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري : كتاب الغسل/ باب غسل الرجل مع امرأته: ١/ ٥٩ / ٢٥٠.
٥٩. ينظر : ١٨٤. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. لمحمد الخطيب الشربيني (ت ٧٤٣هـ) ، تحقيق : محمد عيناني ، دار المعرفة

– بيروت ، ١٩٩٧ ، ط١، ٢٢٣/١.
٦٠. ينظر : المغني : ١٦٢/١.
٦١. ينظر : الكافي في فقه أهل المدينة. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي (ت ٤٦٣هـ) ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م ، ط ١، ١٦٥/١.
٦٢.ينظر : المبسوط : ٤٤/١، ومغني المحتاج : ٢٢٣/١.
٦٣. ينظر : عمدة القاري : ١٩١/٣.
٦٤. المستدرك على الصحيحين. محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية : ٢٥٥/١/ ٥٤٧.
٦٥. ينظر : المغني : ١٧٠/١.
٦٦. أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم :كتاب الحيض/ باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة: ١/ ٢٨٢ / ٣٧٣.
٦٧. المهذب : ١٥٨/٢.
٦٨. ينظر : المغني : ١٧٠/١ .
٦٩.سورة الحج من الآية (٣٠ – ٣٢)
٧٠. هو حوض فيه ماء متدفق يشبه البانيو موجود في بعض محلات المواد الصحية.
٧١. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. لتقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الدمشقي الشافعي (ت ٨٢٩هـ)، تحقيق : علي بن عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان ، دار الخير – دمشق ، ١٩٩٤م، ١٤/١، والمغني : ٢٢/١.
٧٢. الاختيار لتعليل المختار : ١٤/١.
٧٣. ينظر : المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين(٦٥٢هـ) مكتبة المعارف– الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م:١/ ٢، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ب ت:١/ ٦٧–٦٨، و ١٨٢.
٧٤. معجم لغة الفقهاء. محمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م ، ط ٢، ص٤٤٩–٤٥٠.
٧٥.ينظر : معجم لغة الفقهاء : ص : ٣٦٨.
٧٦. ينظر: المبسوط :١/ ٤٦ ، والبحر الرائق : ١/ ٤٩.
٧٧. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣ هـ: ١/ ٣٢١.
٧٨ . ينظر : المبسوط : ١/ ٤٦.
٧٩. أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم : ،كتاب الحيض / باب حكم ضفائر المغتسلة: ١/ ٢٥٩ /٣٣٠.
٨٠. فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض: ١ ٥/ ٣٥٣ ، السؤال الأول من الفتوى رقم: ١٣٤٢٠.

المصادر والمراجع :

* القرآن الكريم
١. احكام الطهارة المتعلقة بالبيوت في الفقه الاسلامي، صلاح عواد جمعة الكبيسي، دار النفائس، عمان–الاردن، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٥م .
٢.أحكام الطهارة المتعلقة بالبيوت في الفقه الاسلامي، صلاح عواد جمعة الكبيسي، دار النفائس، عمان–الاردن، ط١، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٥.
٣.الاختيار لتعليل المختار. لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي(ت ٦٨٣هـ)، تحقيق : عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية–بيروت/لبنان، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ط ١.
٤.إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣ هـ.
٥.إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (٧٦٢هـ) تحقيق، أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١م.
٦.الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢.
٧.بداية المجتهد ونهاية المقتصد. للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت ٥٩٥هـ) ، دار

الفكر – بيروت / لبنان ، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م .
٨.بلغة السالك لأقرب المسالك. لأحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي (ت ١٢٤١هـ) ، تحقيق : محمد عبد السلام شاهين ، دار الكتب العلمية – لبنان/بيروت ، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، ط ١ .
٩.تاريخ الإسلام ووَفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق، د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣ م.
١٠.تَهذيب التهذيب. لأحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، مطبعة دائرة المعارف النظامية – الهند ، ١٣٢٦هـ ، ط ١.
١١.تَهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (٧٤٢هـ) تحقيق، د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
١٢.حاشية ابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الإبصار. لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ) ، دار الفكر – بيروت ، ١٩٦٦ ، ط ٢ .
١٣.الروضة الندية. لصديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ) ، تحقيق : علي حسين الحنبلي ، دار ابن عفان – القاهرة ، ١٩٩٩م ، ط١ .
١٤.سنن ابن ماجه. لمحمد بن زيد أبو عبد الله القزويني (ت ٢٧٥هـ) ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر – بيروت.
١٥.سنن أبي داود. لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر–بيروت.
١٦.سنن الترمذي . لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت ٢٧٩هـ) ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي–بيروت.
١٧.سنن الكبرى للبيهقي. لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ط ١.
١٨.صحيح البخاري، صحيح البخاري. لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق ، دار ابن كثير–اليمامة/بيروت ، ١٤٠٧ – ١٩٨٧، ط٣.
١٩.صحيح مسلم. لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي–بيروت.
٢٠.عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٢١.فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض.
٢٢.كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. لتقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الدمشقي الشافعي (ت ٨٢٩هـ)، تحقيق : علي بن عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان ، دار الخير – دمشق ، ١٩٩٤م.
٢٣.مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. لعبد الرحمن بن الشيخ سليمان المعروف بداماد (ت ١٠٧٨هـ) ،تحقيق : خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان ، ١٣١٩هـ – ١٩٩٨م .
٢٤.المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين(٦٥٢هـ) مكتبة المعارف– الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م.
٢٥.المستدرك على الصحيحين. لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية .
٢٦.المعجم الكبير. لسليمان أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) ، مكتبة الزهراء – الموصل ، تحقيق : حمدي بن عبد الحميد السلفي ، مكتبة الزهراء – الموصل ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣م ، ط ٢
٢٧.معجم لغة الفقهاء. لمحمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م ، ط ٢.
٢٨.مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. لمحمد الخطيب الشربيني (ت ٧٤٣هـ) ، تحقيق : محمد عيتاني ، دار المعرفة – بيروت ، ١٩٩٧ ، ط١، ١/٢٢٣.
٢٩.المغني. لعبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسي (ت ٦٢٠هـ) ، دار الفكر – بيروت ، ١٤٠٥ هـ ، ط ١.
٣٠.المقدمات الممهدات ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.
٣١.المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٣٢.المهذب في فقه الشافعي. لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) ، دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ، ١٤٠٥هـ ، ط ٢.
٣٣.نهاية المحتاج الى شرح المنهاج .لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت ١٠٠٤هـ) ، دار الفكر لطباعة والنشر – بيروت ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



اختلاف المتكلمين في فعل العبد

حسين محمد خليل أ.د. محسن قحطان حمدان
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:
بدايةً، نبدأ هذه الدراسة بالتوجه إلى الله تعالى بالحمد والصلاة على سيد الخلق سيدنا محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ، الذي جاء بالإسلام ليكون نوراً للعالمين ومثلًا حسنًا للإنسانية جمعاء.وبعد:
يعتبر اختلاف المدارس الكلامية في خلق أفعال العباد موضوعًا هامًا يثير الكثير من الانتقادات والتحليلات في الدراسات الدينية.
تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف وتحليل الاختلافات بين المدارس الكلامية المختلفة فيما يتعلق بآلية خلق أفعال العباد والتأثير الإلهي عليها، بالاستناد إلى المصادر والمراجع الدينية المتنوعة والتركيز على النصوص النقلية من الكتاب والسنة والنصوص العقلية، سنحاول فهم المفاهيم المتضاربة لدى هذه المدارس وتوضيح العوامل التي تؤثر في تشكل وجهات نظرهم.
تعتبر الأسباب وراء هذا الاختلاف تباين المنهجيات الفكرية والمنطلقات العقائدية لكل مدرسة، إضافة إلى الاعتبارات التاريخية والثقافية التي تؤثر على تفسير النصوص الدينية وفهمها.
من نتائج هذه الاختلافات يمكن أن نرى تأثيرات متنوعة على المجتمعات الإسلامية، حيث قد تؤدي تباين الفهم والتفسير إلى انقسامات دينية وفكرية داخل هذه المجتمعات. بالإضافة إلى ذلك قد تؤثر هذه الاختلافات على التفاعل الاجتماعي والسياسي، وتشكل تحديات للتواصل والتعايش السلمي بين أتباع المدارس المختلفة.
من خلال هذه الدراسة، نأمل أن نساهم في إلقاء الضوء على التباين الفكري بين المدارس الكلامية في هذا المجال، وفهم تأثير هذه الاختلافات على التفاعل الديني والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، وتحديد الإجراءات الضرورية للتعامل مع هذه التحديات بشكل فعّال.

الكلمات المفتاحية: المدارس الكلامية،المجتمعات الإسلامية، التفاعل الديني، التفاعل الاجتماعي .

Abstract:

First, we begin this study by turning to God Almighty with praise and prayers upon the Master of Creation, our Master Muhammad, may God's prayers and peace be upon him and his family, who brought Islam to be a light for the worlds and a good example for all of humanity.

And after:

The difference between schools of theology in creating the actions of worshipers is an important topic that raises a lot of criticism and analysis in religious studies.

This study aims to explore and analyze the differences between the various schools of theology with regard to the mechanism of creating the actions of people and the divine influence on them, based on various religious sources and references and focusing on the transmission texts from the Qur'an, Sunnah, and rational texts. We will try to understand the conflicting concepts of these schools and clarify the factors that influence the formation of Their views. The reasons behind this difference are the differences in intellectual

methodologies and doctrinal principles of each school, in addition to historical and cultural considerations that affect the interpretation and understanding of religious texts.

From the results of these differences, we can see various impacts on Islamic societies, as varying understanding and interpretation may lead to religious and intellectual divisions within these societies. In addition, these differences may affect social and political interaction, and pose challenges to communication and peaceful coexistence between followers of different schools.

Through this study, we hope to contribute to shedding light on the intellectual difference between theological schools in this field, understanding the impact of these differences on religious and social interaction in Islamic societies, and identifying the necessary measures to deal with these challenges effectively.

Keywords: theological schools, Islamic societies, religious interaction, social interaction.

المبحث الأول: عقيدة متكلمي الأشاعرة والماتريدية في خلق أفعال العباد

الثابت في عقيدة أهل السنة والجماعة أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولكن العبد يكسبها، فلا العباد يجبرون على أفعالهم بالإكراه من الله تعالى ولا يخترعونها من تلقاء أنفسهم بحسب إرادتهم أو قصدهم، إنما لهم كسب أفعالهم فقط، والكسب هنا حاصل بقدرة محدثة لا قديمة لأن من وقع منه الفعل بالقدرة القديمة يكون خالقا مخترعا لفعله، وعليه فالعبد يقع منه الفعل بالقدرة المحدثة (اكتساب الفعل)(١).

فأهل السنة يثبتون قدرتين قدرة لله تعالى وقدرة للعبد ، فالمقدور هنا بين قدرتين ، وهاتان القدرتان مختلفتان ، ووجه تعلقهما مختلف، وعليه فاجتماع تعلقهما غير محال في حالة ورودهما على شيء واحد، وبرهان ذلك: أنه لما كان فعل العبد حادثا ، وكان كل حادث ممكن ، وكل ممكن تتعلق به قدرته سبحانه، فلو لم تتعلق به قدرته سبحانه لكان محالاً، وذلك لأن حركة العبد الاختيارية ، حركة ممكنة وحادثة، وهي بين الفعل والترك ، وقدرته سبحانه تتعلق بهما جميعا ويستحيل أن تتعلق قدرته سبحانه بالفعل دون الترك أو العكس بأن تقصر عن أحدهما ، لأن ذلك ينتج عنه محال ، ويثبت للعبد قدرة لأن القدرة هي ما يتم بها المقدور بالإرادة وموافقة المحل ، ولكن بناء على أن قدرة العبد حادثة ممكنة فهي متعلقة بقدرته سبحانه ، لأن كل ممكن متعلق بقدرته سبحانه ، فيثبت للعبد قدرة حادثة متعلقة بقدرته تعالى القديمة ، فسبحانه هو من خلق قدرة العبد وكذلك مقدورها ، فهو سبحانه منفرد بالاختراع لخلقه القدرة والمقدور جميعا فسمي مخترعا وخالقا ، ولكن العبد لا يثبت له المقدور بقدرته ، فلم يسم مخترعا وخالقا وسمي مكتسبا(٢).

فاتفق أهل السنة والجماعة (الأشاعرة مع الماتريدية) على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأن العبد يكتسبها، ولكن اختلفوا في طبيعة كسب العبد لها ومعناه وفيما يلي سأوضح هذا الاختلاف، مع ذكر أدلة كل طرف، ولكن اذكر اولاً معنى الكسب في اللغة ومعاني هذه اللفظة ومدلولاتها في القرآن قبل الدخول في تعريفات المتكلمين من أهل السنة والجماعة في مسألة كسب العبد.

بيان الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في معنى الكسب ومدلوله:

فاختلف الأشاعرة مع الماتريدية في معنى الكسب، وكذلك وقع اختلاف بين معنى الكسب بين الأشاعرة وبعضهم البعض، وفيما يلي أوضح معنى الكسب عند الجميع مع عرض الأدلة على كل رأي.

أولا: معنى الكسب عند الأشاعرة

يرى السادة الأشاعرة أن العبد قادر على كسب افعاله، لمقتضى القدرة الحادثة التي يصطلح عليها بالاستطاعة والكسب يعني القدرة على مباشرة اسباب وجود الفعل فحسب دون القدرة على ايجاد الفعل وخلقه، فاما خلق الفعل وايجاده فمتعلق بالقدرة القديمة –اي– قدرة الله تعالى وعليه فمقدور العبد واقع بين قدرتي الخلق والايجاد وهي قدرة الله تعالى وقدرة الكسب وهي قدرة العبد على مباشرة الاسباب(٣).

قدرة العبد عند الأشاعرة:

قال الإمام أبو الحسن الأشعري: «أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، إذ لا خالق غيره سبحانه، استنادا لقوله تعالى: {وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}{ ٩٦}(٤)، والعباد لا قدرة لهم على الخلق، وهم يخلقون، وشرح الكسب بقوله: إن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة حادثة»(٥).

وقال أبو الحسن الأشعري أيضا: «أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حصول مقدورها، ولا في صفة من صفاته وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها، فيكون الفعل خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا للعبد، لوقوعه مقارنا للقدرة»(٦).

وقال الإيجي(٧): «الظاهر أن كل أفعال العباد الاختيارية، ليس لهم قدرة في التأثير فيها، فهي لا تقع إلا بقدرته سبحانه وحدها، بل إن القدرة والاختيار الموجودين في العبد أوجدهما الله تعالى على سبيل العادة، وجعل حدوث المقدور موافقا لها، وعليه ففعل العباد مخلوقا له سبحانه من حيث الأحداث والإبداع وللعبد من حيث الكسب فقط، والمراد بكسبه إيضا مقارنته لإرادته وقدرته من دون أن يكون منه تأثير»(٨).

وعليه فمذهبهم في الكسب هو نفي امتلاك العبد لقدرة مؤثرة في فعله، ودور القدرة الحادثة على هذا المذهب هي في الكسب والإيقاع فقط، كما لا دور لها في الخلق، وعليه لو أراد العبد أحداث فعل فإنه سبحانه يخلق له قدرة تمكنه من أحداث هذا الفعل في لحظتها، فهي تكسبه الفعل ولا تخلقه له(٩).

ولكن هذا القول لم يسلم من الإشكالات، وأهم أشكال تعلق بهذا القول هو:

أشكال عدم تعلق قدرة العبد بمقدورها يلزم منه عدم القدرة والرد عليه:

الإشكال: للقول بأن قدرة العبد الحادثة قدرة مخلوقة لا مقدور لها، قول لا معنى له فالقدرة لو كانت لا مقدور لها فهي كعلم لا معلوم له، وهذا محال لأن القدرة تتعلق بالمقدور وذلك بالإيجاد والإحداث للمقدور بها، فلو لم تتعلق القدرة بالمقدور، لم تكن قدرة لأن القدرة صفة متعلقة.

الرد على الأشكال: القول بأن تعلق القدرة قاصراً على وقوع فعل مقدورها باطل ؛ وذلك لأن تعلق العلم والإرادة لا فعل له ، وكذلك القول بأن القدرة هي ما وقع بها مقدورها ، فهو باطل أيضا ؛ وذلك لأن القدرة على الشيء لا تستلزم فعله ، والقدرة على فعل الشيء قد تكون موجودة قبل فعله ، فقدرة الله قديمة وإيجاد العالم بها محدث ، فعلى قولكم فإحداث العالم متعلق بالقدرة والقدرة أزلية فعليه يكون العالم أزليا وهو قول باطل ، وإنما القدرة قديمة وتعلق العالم بها محدث ، فهو ليس تعلق في الحال وإنما هو تعلق منتظر الحدوث، ومن هنا يثبت أن تعلق القدرة بمقدورها لا يلزم، ومنه نستدل على جواز وجود قدرة لا مقدور لها(١٠).فالخلاصة بقول الأشاعرة بأن الأفعال مخلوقة لله مكتسبة للعبد، هو توسط بن مذهب المعتزلة الذين نسبوا القدرة والإرادة إلى العبد وأن للعبد قدرة تمكنه من خلق فعله، وبين قول الجبرية الذين نفوا قدرة العبد على الإطلاق ، فالأشاعرة توسطوا بين الإفراط والتفريط ، أي أنهم قصدوا الصراط المستقيم من بين باطلين ، ففرقوا بين أفعال العباد الاضطرارية والاختيارية ، ونسبوا للعبد قدرة حادثة مسبوقة بإرادة الله – عزوجل – ، وبها يكتسب الإنسان أفعاله(١١).

الأدلة العقلية على صحة مذهب الأشاعرة في خلق أفعال العباد:

الدليل الأول : «لا يعقل حدوث الفعل إلا بمحدث قصد حدوثه وفعله ، ولما كان الكفر فعلا باطلا قبيحا ، كان الكافر يقصد بالكفر فعلا حسنا ، فلم يحدث مراده ومقصده ، فلا يجوز أن يكون الكافر محدثا للكفر الباطل القبيح ، لاختلاف مقصده وهو أن يكون حسنا طيبا ولما كان الإيمان فعلا حسنا مؤلما ومتعبا ، كان المؤمن يقصد ألا يكون الإيمان مجهدا ومؤلما ، ولكن لا يحدث ذلك وفق مراده وقصده أيضا ، فلا يجوز أن يكون المؤمن مريدا للإيمان بتعب وجهد ، لاختلاف مقصده وهو أن يكون بدون جهد أو ألم ، ولما كان ذلك كان إحداث الفعل من قبل الله تعالى وهو وحده المحدث للأفعال على مراده»(١٢).

الدليل الثاني: « لما كان حدوث الحركة الاضطرارية وحاجتها إلى مكان وزمان دليل على أنها مخلوقة لله تعالى، فكذلك الحركة الاختيارية (الكسب)»(١٣).

ثانياً: الكسب عند الماتريدية:

ومذهب الماتريدية هو نفس مذهب الذي ذكرناه سابقا بالنسبة إلى مذهب أهل السنة في خلق أفعال العباد ، وأن العبد يكتسبها وهو أيضا مذهب الأشاعرة ، ولكن اختلفوا في معنى الكسب ، فعندهم الأفعال من عند الله تعالى من حيث الأحداث والإيجاد ، وللعبد من حيث اكتسابها ، والمؤثر في أصل الفعل هي قدرته سبحانه ، وأما العبد فقدرته تؤثر تأثيرا حقيقيا في الفعل من حيث صفته ، وهذا هو الكسب عندهم ، أي أن العبد عندهم له قدرة حقيقية في الأثير في الفعل بالقصد والأخيار ، لا من حيث الأحداث والخلق لأن ذلك تتفرد به قدرته سبحانه.

قال أبو منصور الماتريدي : «لم يتفق المسلمون في أفعال الخلق ، فجماعة منهم جعلوها حقيقة ، وجماعة جعلوها مجازا ، وهي عندنا لازمة الفعل للعباد ، وليس ذلك نفي لإضافتها لله تعالى ، فهي مخلوقة لله تعالى على ما هي عليه ، بإيجاده لها من العدم ، وللخلق كسبها وفعلها ، وهذا ما دل عليه الشرع ، والعقل ، وهو قول أهل السنة والجماعة من سلفنا الصالح ، فأفعال العباد مكسوبة للخلق بإضافتها إلى الله بالخلق وإلى العبد بالكسب ، فينسب الفعل للعباد كسبا وإلى الله خلقا ، فالمؤثر في أصل الفعل قدرته سبحانه ، والمؤثر في وصف الفعل هو العبد من حيث كون الفعل طاعة أو معصية ، ومثال ذلك لو ضرب زيد طفلا ، فيحتمل ذلك أن يكون الضرب تأديبا أو ظلما ، فأصل الفعل ، وهو الحركة حاصلة بقدرته سبحانه ، وصفة الضرب من حيث كونه طاعة أو معصية حاصل بتأثير قدرة زيد ، وهذا هو الكسب والأخيار»(١٤).

وقال البياضي(١٥) : « مذهب جمهور الماتريدية أن قدرة الله تعالى يحصل بها أصل الفعل، وأن قدرة العبد هي المتحكمة في كون الفعل طاعة أو معصية، وأصل القدرة التي يخلق العبد بها أفعال نفسه هي من قدرة الله تعالى، وقدرة العبدة جائزة للضدين، وليست مجبرة على أحد الضدين، فهي قدرة على الطاعة والإيمان وأيضا قدرة على المعصية والكفر»(١٦).

وقال النسفي(١٧) : «وأهل السنة على أن للعبد فعلا يصير به مطيعا وعاصيا، وهذا الفعل مخلوق لله – عزوجل –، ويتعلق الثواب والعقاب بفعل العبد (كسبه) دون التعلق بخلق الله تعالى للفعل، وهو سبحانه خالق للأفعال سواء كانت طاعة أو معصية»(١٨).

الأدلة العقلية للماتريدية:

الدليل الأول: «لما كانت نتائج الأفعال متضمنة الأذى والألم والتعب، ووارد أن تحصل على غير مراد صاحبها، فيستحيل أن تكون من خلقهم لأنها لو كانت من خلقهم لما كان ذلك، وأيضا لأن الألم واللذة ليست من صنعهم»(١٩).

الدليل الثاني: « ثبت أنه لا خالق إلا الله تعالى، ولا رب سواه، فلو نسبنا الخلق للإنسان للزم إثبات خالق مع الله – عزوجل – وهذا محال، وأيضا لما كانت أفعال العباد أما حركة أو سكون، وكلاهما في قدرته سبحانه، ولولا ذلك ما أقدر العباد عليه، ولما كان العبد مستمدا قدرته على الفعل من الله تعالى، فقد زالت عنه القدرة، ولكن

صار قادرا بقدرة تزول، وهذا شأن العبد»(٢٠).

الدليل الثالث: «أن أفعال العباد على أحوال مختلفة، فمنه ما تدركه العقول وتبلغه الأفهام، وهي على ذلك لهم لعلمهم وإلمامهم بجوانبها وتفاصيله ومنها ما يستعصي على الأفهام، ولا تدركه العقول، فهي ليست لهم لعجزهم عن كنهها وحقيقتها، فعلى مبدأ الحسن والقبيح العقليين، فأفعال العباد لا تخرج أما عن حسن وأما عن قبيح، وهم عاجزون عن مبلغ الحسن والقبيح فيها، وعلى هذا يثبت أن أفعال العباد ليست لهم»(٢١).

الدليل الرابع: «لو افترضنا أن أفعال العباد مقدوره لهم، للزم قولنا بخروج مقدورات أفعال العباد عن قدرته سبحانه، فكيف لنا أن نصدق تحقيق وعد سبحانه ووعيده، والبعث، والله تعالى لا يقدر على فعل بعوض؟، تعالى الله عن هذا علواكبير، فيثبت بطلان القول بأن أفعال العباد مقدوره لهم»(٢٢).

المبحث الثاني: عقيدة المعتزلة في خلق أفعال العباد

المعتزلة يرون أن كل فعل من الله تعالى يحمل وراءه حكمة وهدفًا، وأكد القاضي عبد الجبار، المتكلم البارز في مذهبهم، على هذا المفهوم عندما أشار إلى أن الله تعالى بدأ الخلق بغاية، يريد من خلالها وجه الحكمة الذي يتسم بالجمال، وبالتالي، يُبطل بناءً على هذا الفهم قول من يدعي أن الله خلق الكون بدون هدف، وهذا لأن ذلك يشير إلى تصوّر أن الله خلقهم عبثًا دون هدف يتلاءم مع الحكمة اللا نهائية لله(٢٣).

وعلى هذا، فقد خلق الله –عزوجل– الإنسان بمقتضى علمه وأودع فيه حرية كاملة يخلق بها فعله، ليستحق الثواب والعقاب بعد ذلك، فالله تعالى ليس خالقًا لأفعال العباد؛ فإنهم هم الذين يُقدرون على أفعالهم، وليس لله تعالى في أفعالهم صنع أو تقدير، ويُشير القاضي عبد الجبار إلى أنه لا يجوز وصف أفعال العباد بأنها من الله تعالى أو من عنده أو من قبله، ويُظهر هذا بوضوح حيث إن أفعال العباد تحدث من جهتهم، وتحصل بناءً على دوافعهم ونواياهم، ويستحقون على إثرها المدح والذم والثواب والعقاب، ولو كانت هذه الأفعال من جهة الله تعالى أو من عنده أو من قبله، لما كان ذلك ممكنًا. لذا، لا يُسمح بإلصاقها بالله تعالى إلا بتوسيع مجازي وبأسلوب تعبيري(٢٤).

ويعتقد المعتزلة أن المعرفة بين حسن الأفعال وقبحها تتم عبر طريقين، العقل والوحي، حيث يجب العمل وفقًا للوسيلة التي تحقق المراد بشكل أفضل، وعلى هذا الأساس، أعرب القاضي عبد الجبار عن رأيه بأن كل فعل يمكن أن يصنف إما تحت وجه حسن أو وجه قبيح، وقد تبين أن تقييم حسن المصلحة وقبح المفسدة يتم بوضوح من خلال العقل؛ فعندما جاءت الرسل لتوضيح هذه المصالح والمفاسد، أكدوا على التناغم بين ما يظهر في العقل وما تقرره الشريعة، وبهذا يصبح العقل متساويًا مع الشرع في تحديد حسن الأفعال ووجوب تنفيذها، وكذلك تحديد قبح الأفعال ووجوب تجنبها(٢٥).

وهكذا فإن الإنسان يمتلك القدرة على التمييز التام بين القبيح وغير القبيح، مما يؤهله إلى أهلية التصرف في فعله بإرادته الخاصة، فيقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفاتهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»(٢٦).

ومن حجج علماء المعتزلة على رأيهم بأن الإنسان خالقًا لفعله؛ أنهم يؤكدون على وجوب الأفعال الحسنة من قِبَل الله تعالى، ومنع الأفعال القبيحة عنه، ويستندون في هذا إلى أحد أهم مبادئهم، وهو مبدأ العدل، فيتابعون ما قالوه في قضايا الحكمة، والتعليل، والحسن، والقبح، ويعبر القاضي عبد الجبار عن هذا الرأي، مشيرًا إلى أن الله لا يقوم بالأفعال القبيحة(٢٧).

فالمعتزلة ينكرون خلق الله تعالى لأفعال العباد، استنادًا إلى تأكيدهم على تنزيه الله عن أي صفة قبيحة، ويُرتبون على هذا النفي فكرة أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد، نظرًا لوجود فيها مظاهر قبيحة، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: أحد الدلائل التي تشير إلى عدم جواز أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد هو أنه في بعض هذه الأفعال

يظهر الظلم والجور، ولو كان تعالى خالقًا لها، لزم أن يكون ظالمًا جائرًا، وهذا يتنافى ذلك تمامًا مع عظمته(٢٨).

واستدل القاضي على ذلك بالإشارة إلى أن الله تعالى، كونه عالمًا بقبح الأفعال القبيحة وكونه غنيًا عنها، فإنه لا يختارها، ويبرز هنا أن من تنازل عن الظلم والكذب، وعلم أنه لا يحتاج إليهما، يترتب عليه أن لا يفضل اختيارهما على الإطلاق(٢٩).

فالمعتزلة يرفضون بشدة فكرة أن يُنسَب إلى الله تعالى أي فعل قبيح، ويردون بأنه إذا كان ممكنًا أن يقوم ببعض الأفعال القبيحة فإنه يصبح ممكنًا أن يُقدم على جميعها. يؤكدون على أن هذا لا يمنع أن يكافئ الله الفراعنة على عدم طاعتهم للأنبياء، ويُعاقِب الأنبياء على ذنوب الفراعنة، وفي هذا السياق، لا يعتبرون أن عبادة الله تعالى من قبل العباد تتحسن بناءً على هذه العلاقات المعقدة(٣٠).

وعلى ضوء هذا ذكر الزمخشري في كشافه للآيات التي تتعلق بأفعال الله تعالى ووعده ووعيده فجاء قوله في تفسير قول الله تعالى:﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(٣١)، فقال: «التوبة: من تاب الله عليه إذا قبل توبته وغفر له، يعني إنما القبول والغفران واجب على الله تعالى»(٣٢).

وأما تفسير: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ﴾(٣٣)، فقال: «إعلام بوجوبها عليه كما يجب على العبد بعض الطاعات»(٣٤).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(٣٥)، قال: «عدة بأنه يفي بما وجب عليه، وإعلام بأن الغفران لا محالة كما يعد العبد الوفاء بالواجب(٣٦).

وتتميز آراء المعتزلة بالاستمداد المستمر من أصولهم التي وضعوها والتزامهم بها، فيقومون ببناء آرائهم على أسس عقلية، ورأيهم في مسألة التكليف، حيث يجب عدم تحميل العباد ما لا يُطاق عليهم، ينسجم مع أصولهم ومنهجهم العقلي، ويؤكد القاضي عبد الجبار على هذا المفهوم في كلامه حول علوم العدل، معرجًا على قواعد العدل بقوله: ولا يُكلِّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِر عليهم على ما كلفهم، ويُعلمون صفة ما كلفوا به، ويُدلُّون على ذلك، ويُبينون لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيي من حيّ عن بينة. وتنظر المعتزلة بعناية في مفهوم التكليف وطبيعته، حيث يرون أن التكليف يجب أن يكون عمليًا ومنطقيًا، وإلا فإنه لا يكون تكليفًا بالمعنى الحقيقي. ويوضح القاضي في حدود التكليف أنه يعني إعلام الشخص الآخر بأن لديه الحرية في القيام بفعل أو عدم فعل يوفر منفعة أو يجنب ضررًا، مع وجود بعض الصعوبة المتعلقة بهذا الفعل على حد لا يفوق حد الإلزام، ويشير إلى أهمية توفر هذه الشروط، حيث إذا تأثر أحد هذه الشروط، فإن الحد يُعتبر باطلًا(٣٧).

وعلى هذا المعنى جاء تفسير الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(٣٨)، فقال: «العدل» هو الواجب؛ لأن الله تعالى عدل فيه على عباده، فجعل ما فرضه عليهم واقع تحت طاقتهم(٣٩).

والخلاصة أن المعتزلة في هذه المسألة يقولون بأن الإنسان خالق لأفعاله وموجه لها، وأن التكليف بما لا يُطاق يتعارض مع المبدأ الأساسي للعدل، حيث يعتبرون أن الظلم قبيح ومناف لأسمى قيم الله تعالى، وبالتالي، لا يمكن أن يقوم الله بفعل غير عادل أو قبيح،فيعتبرون أن الله تعالى هو العادل الذي لا يرتكب ظلمًا، وبناء عليه فقد كلف الإنسان بما يطيق ويخلق، وبما يحاسب عليه.

المبحث الثالث: عقيدة الإمامية في خلق أفعال العباد

رفضت الإماميّة المذهب القائم على فكرة الجبر، حيث يرون أن هذا المفهوم يتعارض مع العدالة الإلهية والعدالة الاجتماعية، فبينما نحن نعتبر أن العدالة الإلهية تتجلى في نظام الوجود بكل جوانبه بشكل واسع؛ يتحدث الله في القرآن الكريم عن نفسه فيقول: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(٤٠)، لقد جعل الله استقرار العدل في المجتمع من أهداف بعث الرسل وإنزال الكتب، حيث قال:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾(٤١)، والعدل ميزان الله تعالى الذي يعامل به عباده في يوم القيامة، حيث يقول: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾(٤٢)، فهل من العدل أن نجبر إنسانًا على عمل ثم نعاقبه بجرمه؟ هذا النوع من الحكم يعد ظلمًا وبعيدًا عن أصول العدالة من وجهة نظر الإماميّة(٤٣).

ورأت الإماميّة أنه إذا أنكرنا حرية الإنسان ولم نعترف بأي دور إيجابي لإرادته، فلن يكون هناك تفاوتاً أو تمييزاً بين الإنسان وبين سائر المخلوقات، فعلى أساس عقيدة الجبر، تصبح أفعالنا وحركاتنا معلولة بأسباب خارجة عن إرادتنا واختيارنا، وبناءً على ذلك، تختفي الأساس الذي يميز الإنسان. لهذا رفضت الإمامية مسألة الجبر(٤٤).

وردّت الإماميّة على القائلين بعلم الله الشامل وأنه يلزم عنه القضاء بالأمور المستقبلية في إرادة الإنسان، وقالوا صحيح أن الله عالم بالحوادث الكلية والجزئية، ولكن هذا العلم لا يفرض على الإنسان إكراهًا في أعماله؛ فعلم الله مرتبط بنظام العلة، ولا يتداخل مع الأحداث وأفعال الناس خارج إطار الأسباب والمسببات، والعلم الذي يرتبط بمجريات الأسباب والنتائج لا يُفرض الجبر والإكراه، فالله عز وجل العالم بتداول الأحداث في العالم، يعلم أن الإنسان يعمل بحرية إرادته واختياره، وحرية الإنسان في اتخاذ القرار واختيار الفعل تمثل جزءًا من سلسلة مترابطة من الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات، فالإنسان يكون هو الذي يتخذ القرار بالعمل الصالح أو غيره، وسوء اختياره يؤدي إلى الفساد والضلال، وعندما يسود الظلم والباطل في مجتمع ما، يكون ذلك نتيجة لأفعال الناس أنفسهم، وليس نتيجة لخلق الله سبحانه، كما أنه لا يكون نتيجة لتدخل العلم الإلهي في اختيارهم بين الخير والشر(٤٥).

وكما رفضت الإماميّة مذهب القائلين بالجبر، أيضًا رفضت مذهب القائلين بالحرية المطلقة، حيث يرون أن التأكيد على الحرية التامة لأي موجود، سواء كان إنسانًا أو غير بشر، يستلزم الاعتراف بمشاركته مع الله تعالى في الفاعلية والاستقلال، ويعدون هذا الفهم نوعًا من أنواع الثنوية، حيث يمكن أن يؤدي من وجهة نظرهم إلى ابتعاد العبد عن توحيد الله إلى تعريضه لمفهوم الشرك، إذ يعني قبول هذه الفكرة سلب اختيار الله في توجيه أوامره في نظام الوجود، وبموجب ذلك، يُعتبر الإنسان كمن لديه حكومة مطلقة لا تتعارض مع إرادة الله، وعلى الرغم من قول الموحدين بالعلل والأسباب الطبيعية، يجب على كل موحد أن يرى الله كالمؤثر الحقيقي في الحوادث والظواهر، وعندما يكون هناك إرادة إلهية لتوجيه أثر إرادة الإنسان في أفعاله، يجب على المؤمن أن يعترف بأن الله هو المنطلق الأصيل؛ فلا يوجد استقلال للكائنات في السببية والتأثير، وهذا يُعرَف بالتوحيد الأفعالي(٤٦).

ولولا أن الله يمنحنا حرية الإرادة، والإمكانيات، والقوة، والحياة في كل لحظة، لما كان لدينا القدرة على تحقيق الأعمال، إرادته الكاملة تتعلق بأن نقوم بأفعالنا الإرادية بخيارنا، ونقوم بأداء الدور الذي وكّله لنا هذا الخالق العظيم، وشاء أن يترك الله للإنسان أن يحدد مستقبله، سواء كان إيجابيًا أو سلبيًا، من خلال تشخيصه الذاتي وإرادته الشخصية، إذًا، ترتبط أفعالنا الإرادية بنا من جهة، وبالله من جهة أخرى، فنحن قادرون على العمل بفضل الإمكانيات التي جعلها الله تحت اختيارنا، سعيًا للبناء والاختيار الصائب والملائم، أو للفساد والباطل، ويمكننا تحقيق ما نريد، وذلك ضمن الإطار الذي قد وُضع له من قبل الله تعالى. وبعبارة أخرى تتشابه مع نظرية الكسب عند الأشاعرة يقولون: القوة تأتي من الله، والاستفادة منها تكون منا(٤٧)، وقد تبنت الإماميّة نظرية «الأمر بين الأمرين»، والتي تعبّر عن وجود الإسنادين والنسبتين في فعل العبد، حيث يُرتبط الفعل بالله اسمه وفي الوقت نفسه يكون مرتبطًا بالعبد. يظهر هذا التعلق دون أن تتداخل إحدى النسبتين مع الأخرى، وذلك يعني أن الفعل يُربط بالله وبالعبد في آن واحد دون أن يؤثر أحدهما على الآخر، كما ورد عن الإمام الرضا (عليه السلام) (قال الله يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ماتشاء وبقوتي اديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعاً بصيراً ...)(٤٨)، فإنه قد جعل مشيئة العبد وإرادته، مشيئة الله سبحانه وإرادته، ولا يعرفا مفصولتين عن الله سبحانه، بل الإرادة في نفس الإنتساب إلى العبد منتسبة إلى الله عزوجل(٤٩). إن نظرية الأمر بين الأمرين عقيدة وسطى بين نظريتي الجبر والتفويض، وهي تأخذ محاسنهما وتذر

سيئاتهما، وهي العقيدة التي عرفت بها مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، كما جاء في الأخبار المستفيضة عنهم، ففي رواية معتبرة عن الإمامين الباقر والصادق(عليهما السلام)، قالا: «إِنَّ اللهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا، واللهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونَ، قَالَ: فَسُئِلَا هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ والْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالَا : نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ(٥٠).

وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ أنه سأله رَجُلٌ، فقال: «جُعِلْتُ فِدَاكَ أَجَبَرَ اللهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟ فَقَالَ : اللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا ، فَقَالَ لَه : جُعِلْتُ فِدَاكَ فَفَوَّضَ اللهُ إِلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: فَقَالَ : لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالْأَمْرِ والنَّهْيِ ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَبَيْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ؟ قَالَ : فَقَالَ : نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ(٥١)، وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قَالَ: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ : وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَه عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَه فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكْتَه فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ – فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَه كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَه بِالْمَعْصِيَة»(٥٢).

المبحث الرابع: الأسباب والآثار

اسباب اختلاف المتكلمين في خلق افعال العباد:

اولاً: الاختلاف في فهم بعض المصطلحات:

يوجد اختلاف بين المعتزلة والاشاعرة في فهم بعض المصطلحات، مثل مصطلح «القدر»، حيث يفهم المعتزلة بأن الإنسان يتحمل جزءًا من الخطأ في أفعاله، في حين يفهم الاشاعرة أن الإنسان ليس له أي دور في تحديد مصيره، وأن القدر هو تقدير الله وحده(٥٣).

تعتبر فهم بعض المصطلحات الدينية أحد الموضوعات التي تختلف فيها المعتزلة والاشاعرة، ومن بين هذه المصطلحات هو مصطلح «القدر». ففي فهم المعتزلة، فإن الإنسان يتحمل جزءًا من المسؤولية عن أفعاله، وأنه يملك الحرية في اختيار أعماله، ولكن الله يعلم ما سيختاره الإنسان وما سيفعله، ولذلك يعتبر القدر هو تقدير الله لأفعال الإنسان. بينما يرى الاشاعرة أن الإنسان لا يملك الحرية الكاملة في اختيار أفعاله ومصيره، وأن الله هو الذي يقدر كل شيء، ولذلك يعتبرون أن القدر هو تقدير الله الكامل لكل شيء(٥٤).

وبسبب هذه الاختلافات في الفهم، فإن المعتزلة والاشاعرة يختلفون في بعض المسائل المتعلقة بالقدر، والتي تشمل الجزء الذي يتحمله الإنسان من المسؤولية عن أفعاله وتحديد مصيره. وعلى الرغم من أن هذا الاختلاف في فهم المصطلحات الدينية يعد من الأمور الأساسية في العقيدة الإسلامية، إلا أن الهدف النهائي للمعتزلة والاشاعرة وغيرهما من المذاهب الإسلامية هو الوصول إلى الحقيقة الدينية وفهمها بالشكل الصحيح، وتوجيه الناس إلى السلوك الصالح والمعروف(٥٥).

ثانياً: استقصاء دور الله عزوجل:

لكل مدرسة لها رأي خاص في مدى تأثير القدرة الالهية على خلق الافعال، فالاشاعرة والماتريدية عندهم رأي خاص في فهمهم لأفعال العباد مع التركيز على المسائل اللازمة والممكنة فيقولون « ثبت أنه لا خالق إلا الله تعالى، ولا رب سواه، فلو نسبنا الخلق للإنسان للزم إثبات خالق مع الله – عزوجل – وهذا محال، وأيضا لما كانت أفعال العباد أما حركة أو سكون، وكلاهما في قدرته سبحانه، ولولا ذلك ما أقدر العباد عليه، ولما كان العبد مستمدا قدرته على الفعل من الله تعالى، فقد زالت عنه القدرة، ولكن صار قادرا بقدرة تزول، وهذا شأن العبد»(٥٦).

وبينما المعتزلة قد يقدمون تحليلا فلسفياً دقيقاً لرأيهم محاولين تجنب التناول الجسمي للافعال فكانو يقولون بأنه لو كانت افعال الانسان مخلوقة من الله تعالى، لكان الجبر حاكماً في كل فعل مما يجعل العقوبة للافعال السيئة ظلماً فيصبح التكليف والوعد والوعيد بلا معنى، واذا لم يكن للأنسان قدرة على القيام بالفعل المطلوب فسيفقد التكليف معناه وبالتالي يجب ان يكون هناك حساب حينها، حيث يكافأ المحسن على احسانه ويعاقب المسئ بما يناسب ذنوبه(٥٧).

اما الامامية فيكون عندهم فهم خاص مرتبط بعقيدتهم في الامامة فيقولون بان الله قد أعطى القدرة والنعمة لعبده ، ولكن جعله حرا في كيفية الاستفادة منهما ، فهو بإرادته واختياره يصرف النعمة في أي مورد شاء ، وعندئذ يكون هو المسؤول عن أعماله وأفعاله ، وعلى هذا الأساس فالفعل مستند إلى الله سبحانه باعتبار أنه أقدر على عبده على الفعل وأنعم عليه ، كما أنه مستند الى عبده لكونه باختياره صرف القدرة والنعمة في اي مورد شاء وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين عند الإمامية(٥٨).

آثار اختلاف المتكلمين

اولاً: تفاقم الصراعات الدينية: قد يؤدي اختلاف المتكلمين في خلق أفعال العباد إلى تصاعد الصراعات الدينية بين مجموعات مختلفة، مما يمكن أن يؤدي إلى حروب دينية أو توترات مستمرة في المجتمع.

ثانياً: انعدام الاستقرار الاجتماعي: يمكن أن يؤدي اختلاف المتكلمين في خلق أفعال العباد إلى انعدام الاستقرار الاجتماعي والتوترات بين الفئات المختلفة من المجتمع، مما يعرقل عملية التنمية والتقدم.

ثالثاً: تراجع حرية الدين والتعبير: قد يستخدم بعض النظم السياسية اختلاف المتكلمين في خلق أفعال العباد كذريعة لتقييد حرية الدين والتعبير، مما يزيد من قمع الحقوق الدينية والاجتماعية.

رابعاً: زيادة التطرف الديني: قد يؤدي اختلاف المتكلمين في خلق أفعال العباد إلى زيادة التطرف الديني، حيث يمكن أن يستغل بعض الأفراد هذه الاختلافات لتبرير أفعال متطرفة وعنيفة.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، يظهر اختلاف المدارس الكلامية في افعال العباد كجوانب متنوعة من الفكر الإسلامي، تعكس تعدد الأفكار والتفسيرات داخل المجتمع الإسلامي. إن فهم هذا التنوع واحترام الآراء المتباينة يمكن أن يسهم في تعزيز الحوار الديني والثقافي، وبناء جسور التواصل والتفاهم بين المختلفين.

وان كان عكس الفهم فإن ذلك قد يؤدي إلى تصاعد التوتر والصراع بدلاً من التفاهم والتعاون، وقد ينجم عن ذلك تعميق الانقسامات وزيادة الانعزالية بين المدارس الكلامية، مما يعيق التقدم والتطور الفكري والديني في المجتمع الإسلامي. لذلك، من الضروري التأكيد على أهمية الحوار المستمر والمفتوح بين الأطراف المختلفة، والعمل على تخفيف الفجوات وبناء جسور الفهم والتعاون.

الهوامش:

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية، التفتازاني (تحقيق علي كمال)، ص ٨١، دار إحياء التراث العربي، لبنان .

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ص ١٥٧ – ١٥٩.

(٣) ينظر: الإنصاف فيمما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، أبو الطيب الباقلاني، مؤسسة الخانجي للطباعة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ ١٩٤٠م، ص١٤٤.

(٤)سورة الصافات، الآية٩٦.

(٥) ينظر: الإبانة على أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، مكتبة المؤيد بالسعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ ١٩٩٠م، ص٤٦، وانظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مصر بالقاهرة، ١٩٥٥م، ص٧٦.

(٦) ينظر: أبكار الأفكار في أصول الدين، الامدي، طبعة ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٣، دار الكتب العلمية، من ٢/ ٣٨٣.

(٧) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي من علماء الأشاعرة الكبار، كان إماما في المعقول، ولد بإيج من نواحي شيراز بعد السبعمائة، وتوفي سنة ٧٥٦ هـ – من مؤلفاته المواقف، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، ٢ \ ٣٢٢.

(٨) ينظر: الموقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، الطبعة الأولى، عالم الكتب بيروت، ص ٣١١.

(٩) ينظر: مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، د محمد قاسم، الطبعة الثانية٢٠٠٣م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١١٠.

(١٠) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ١٥٩ – ١٦١.

(١١) ينظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م، ص ٤٤.

(١٢) ينظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مصر بالقاهرة، ١٩٥٥م، ص ٧١ – ٧٢.

(١٣) المصدر السابق نفسه.
(١٤) ينظر: التوحيد، الماتريدي، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية، ص ٢١٨، ٢٢٥ – ٢٢٦.
(١٥)أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي: قاضي فاضل، بوسنوي الأصل، ولد في إستانبول سنة ١٠٤٤ هـ، وأخذ عن علمائها، وولي قضاء في بروسه ثم مكة فاستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها سنة ١٠٩٨ هـ. له مؤلفات بالعربية أهمها: إشارات المرام من عبارات الإمام. الأعلام الزركلي: ١ / ١١٢.
(١٦) ينظر: كمال الدين أحمد البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م، ص ٢٥٦.
(١٧) ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي (أبو المعين) متكلم، فقيه، أصولي، كان بسمرقند، وسكن بخاري، من أهم تصانيفه: التمهيد لقواعد التوحيد، الأعلام، الزركلي، ٧ \ ٣٤١».
(١٨) التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، دار الطباع الحمدية بالقاهرة، ص ٢٧٨.
(١٩) ينظر: التوحيد، الماتريدي، ص ٢٣٠.
(٢٠) ينظر: المصدر السابق، ص ٢٣١.
(٢١) التوحيد ،الماتريدي ، ص ٢٣٠.
(٢٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٢.
(٢٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (٢٠١٢)، (تحقيق د. محمد خضر نبها)، ط، ج١١، ص ١١٣– ص ١١٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢٤) شرح الأصول الخمسة ،القاضي عبد الجبار، ص ٧٧٨.
(٢٥) ينظر: الأصول الخمسة ،عبد الجبار ، ص ٥٦٤ وما بعدها.
(٢٦) ينظر: ، في أبواب العدل والتوحيد ،عبد الجبار، المغني ، ج٣، ص٨.
(٢٧) ينظر: الأصول الخمسة ،عبد الجبار، ص ١٣٣.
(٢٨) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣٤٥.
(٢٩) ينظر: المغني ، عبد الجبار، ج ١، ص ١٤٣. و الأصول الخمسة، ص ٣١٧.
(٣٠) ينظر: ، الأصول الخمسة، عبد الجبار،ص ٣٢٠.
(٣١) سورة النساء: ١٧.
(٣٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (١٩٩٨)،(تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط١، ج ٢، ص ٤١، مكتبة العبيكان الرياض.
(٣٣) سورة النساء: ١٧.
(٣٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (١٩٩٨)، ج ٢، ص ٤٤.
(٣٥) سورة النساء: ١٧.
(٣٦) (١٩٩٨)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر ، ج٢، ص ٤٤.
(٣٧) الأصول الخمسة، عبد الجبار، ، ص ١٣٣.
(٣٨) سورة النحل: ٩٠.
(٣٩) الكشاف، الزمخشري ، ج٣، ص٤٦٤.
(٤٠) سورة آل عمران: ١٨.
(٤١) سورة الحديد: ٢٥.
(٤٢) سورة الأنبياء: ٤٧.
(٤٣) عقائد الشيعة الإثني عشرية وأثر الجدل في نشأتها وتطورها ،جنوف، عبد الله (٢٠١٣)، ط١، ص ٢٣٧، دار الطليعة، بيروت.
(٤٤) أصول العقائد في الإسلام ،السيد مجتبى الموسوي اللاري (٢٠٠٨)، ، (تعريب محمد هادي اليوسفي)، ط٨، ج١، ص ٢٠٩، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم.
(٤٥) أصول العقائد في الإسلام، (تعريب محمد هادي اليوسفي)، السيد مجتبى الموسوي اللاري (٢٠٠٨)، ج١، ص ٢١١.
(٤٦) عقائد الشيعة الإثني عشرية وأثر الجدل في نشأتها وتطورها جنوف، عبد الله (٢٠١٣)، ، ط١، ص ٢٣٨، دار الطليعة، بيروت.
(٤٧) أصول العقائد في الإسلام،السيد مجتبى الموسوي اللاري (٢٠٠٨)، (تعريب محمد هادي اليوسفي)، ج١، ص ٢٢٥.
(٤٨) الكافي، الشيخ الكليني، الجزء ١، ص١٥٢، كتاب التوحيد، باب المشيئة والأرادة
(٤٩) الإلهيات، سبحاني، جعفر. عاملي، حسن محمد مكي (١٩٨٩)، ط٢، ج٢، ص ٣٤٩، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، إيران.

(٥٠) الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩هـ)، (تحقيق: علي أكبر الغفاري)، ج١، ص ١٥٩، دار الكتب الإسلامية، إيران.
(٥١) المصدر السابق، ج١، ص ١٥٩.
(٥٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٦٠.
(٥٣) ينظر: تطوّر المذاهب العقدية الإسلامية، علي محمد، دار الفكر العربي، ص١٦٥
(٥٤) مفاهيم إسلامية متنوعة في مفاهيم المعتزلة والاشاعرة، الجندي، دار النشر الجديد٢٠١٨، ص٤٥-٦٠.
(٥٥) مفاهيم الإسلام وأصول الحكم، الحسني، دار الشروق ، ص٧٧
(٥٦) ينظر: التوحيد، الماتريدي، ص ٢٣١.
(٥٧) ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد : ٨/ ١٠١.
(٥٨) ينظر: مفاهيم القرآن: ١/ ٣٣٨.

المصادر والمراجع:

القرءان الكريم
– شرح العقائد النسفية، التفتازاني (تحقيق علي كمال)، دار إحياء التراث العربي، لبنان .
– الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
– الإنصاف فيمما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به، أبو الطيب الباقلاني، مؤسسة الخانجي للطباعة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ ١٩٤٠م.
– الإبانة على أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، مكتبة المؤيد بالسعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ ١٩٩٠م، ص٤٦، وانظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مصر بالقاهرة، ١٩٥٥م.
– أبكار الأفكار في أصول الدين، الامدي، طبعة ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٣، دار الكتب العلمية.
– الموقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، الطبعة الأولى، عالم الكتب بيروت.
– مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، د محمد قاسم، الطبعة الثانية٢٠٠٣م، مكتبة الأنجلو المصرية.
– الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م.
– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مصر بالقاهرة، ١٩٥٥م.
– التوحيد، الماتريدي، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية.
– إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين أحمد البياضي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م.
– التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، دار الطباع المحمدية بالقاهرة.
– الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (٢٠١٢)، (تحقيق د. محمد خضر نبها)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
– شرح الأصول الخمسة ،القاضي عبد الجبار.
– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (١٩٩٨)،(تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط١، مكتبة العبيكان الرياض.
– عقائد الشيعة الإثني عشرية وأثر الجدل في نشأتها وتطورها ،جنوف، عبد الله (٢٠١٣)، دار الطليعة، بيروت.
– أصول العقائد في الإسلام ،السيد مجتبى الموسوي اللاري (٢٠٠٨)، ، (تعريب محمد هادي اليوسفي)، ط٨، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم.
– أصول العقائد في الإسلام، (تعريب محمد هادي اليوسفي)، السيد مجتبى الموسوي اللاري (٢٠٠٨)، ج١.
– عقائد الشيعة الإثني عشرية وأثر الجدل في نشأتها وتطورها جنوف، عبد الله (٢٠١٣)، ، ط١، دار الطليعة، بيروت.
– جامع الأحاديث، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (١٩٨٩)، (إشراف: علي جمعة)، نسخة الشاملة.
– الإلهيات، سبحاني، جعفر. عاملي، حسن محمد مكي (١٩٨٩)، ط٢، ج٢، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، إيران.
– الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩هـ)، (تحقيق: علي أكبر الغفاري)، ج١، ص ١٥٩، دار الكتب الإسلامية، إيران.
– تطوّر المذاهب العقدية الإسلامية، علي محمد، دار الفكر العربي.
– مفاهيم إسلامية متنوعة في مفاهيم المعتزلة والاشاعرة، الجندي، دار النشر الجديد٢٠١٨.
– مفاهيم الإسلام وأصول الحكم، الحسني، دار الشروق .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الزمن الشعري – الحلم أُنموذجاً–

م.د. إيمان حميد هدرس
الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

المستخلص:
إنَّ طيفَ الخيالِ الَّذي يتراءى لشاعرِ الغَزَلِ هو حيّزٌ زمانيٌّ– مكانيٌّ، يلتقي بحلمٍ من أحلام اليقظةِ، فيسرحُ الخيال في آفاقٍ، ينسى الشَّاعِر –فيها– نفسَه، ويغوص في مجالاتٍ غير واقعيَّة، مُستعينًا بالعناصر اللاشعوريَّة المكبوتة لديه. إنَّ زمن الرِّحلةِ هو زمن متخيل، وليس حقيقيًّا، وإنَّ ما وُجِدَ مِن نُصوصٍ تخصُّ الرِّحلةَ إنَّما هو أثرٌ من آثارِ التَّقليدِ الَّذي طَغَى على النَّصِّ الشِّعريّ، فالبيئةُ الأندلُسيَّةُ هي بيئةٌ حَضَريَّةٌ لا بَدَاوَةَ فيهَا، وإنَّ مَا وُجِدَ من آثارِ البَدَاوَةِ إنما هو سِمَةٌ من سِمَاتِ المُجْتَمَعِ المَشْرِقِيّ.

الكلمات المفتاحية: الزمن الشعري، الحلم، طيف الخيال، الرحلة.

Abstract:
The specter of imagination that appears to the poetry poet is a temporal–spatial space that meets a daydream, so the imagination wanders into horizons, in which the poet forgets himself and dives into unrealistic fields, drawing upon his repressed subconscious elements. The time of the journey is imaginary, not real, and the texts that were found relating to the journey are an effect of the tradition that overshadowed the poetic text. The Andalusian environment is an urban environment in which there is no nomadism, and what was found was. The effects of nomadism are a feature of society. The Levantine.

Keywords: time, dream, spectrum of imagination, journey.

المقدمة:
الزَّمَنُ المتخيل هو تجربةٌ تأمليَّة عاطفيَّة «يخوضُها الأديب؛ ليعطينا –من خلالها– صورةً صادقةً عن أفكارِه ومشاعرِه ونُبؤاتِه، وتصوُّرِه للعالم من حوله، والوقوف على مدى توافقِهِ مع ما حولَهُ من قِيَم ... في سبيل إيجادِ عالمٍ جديدٍ مبدعٍ» (١).
من هذا المُنطلق، شكَّل الزَّمَنُ المُتَخَيَّلُ عنصرًا مهمًّا وميدانًا مُناسبًا؛ لاختيار عناصر التَّشكيلِ الشِّعْرِيّ ففيه يتأمَّل الشَّاعِر نصَّهُ، ويُكَوِّنُ أفكارَهُ، ففي فضائِهِ تُبحرُ أحلامُهُ إلى عوالمَ تتفاعل بتجاذبٍ مع المكان، وتُمَوِّهُ بخصبٍ وعطاءٍ؛ لتكوينِ المادَّةِ الإبداعيَّة(٢)؛ إذ يحتاج الأديب في التَّخيُّلِ، إلى ملكةٍ جاذبةٍ للتَّصوُّرات الحسيَّة للأشياء المَاديَّة، الغائبة عن النَّظر فالمخيّلة على نوعين، إمَّا أن تستعيدَ الصّورة الَّتي شاهدها صاحبُها من قبل. وتُسمَّى المخيلة المتذكرة المستعيدة. أو تعتمد صُوَرًا سابقةً، تتولَّد –منها– صورٌ جديدةٌ، وتُسمَّى المخيّلةُ الخلّاقةُ.

الحلمُ (طيفُ الخيالِ)
طيفُ الخيالِ: حلمٌ ينتفي –فيه– الزَّمانُ والمكانُ الحقيقيَّين، إلّا من إشاراتٍ سريعةٍ إليهما، تفنَّنَ شُعَراء الغزل في رسمِ صُوَرِه، وأخراجِهِ في قصائدِهم الغزليَّة(٣)، فالطَّيفُ هو ذلك «اللِّقاءُ الخياليُّ الخاطفُ الَّذي يجمَعُ الحَبيبَين، بعد أنْ هَدأ النُّفوسُ وتخلُدَ الأجسادُ إلى النَّوم، وقد لهجَ االشُّعَراء –قديمًا– بالطَّيفِ أو الخَيال واتَّبَعَهُم الشُّعَرَاء على مرّ العُصُور، واقترَنَ ذكرُ الطَّيفِ بالمرأة المعشوقة»(٤).
وعِلَلُ استدعاءِ الطَّيفِ عديدةٌ، منها «كثرةُ حديثِ المُحبّين مع أنفُسِهم، فتَرَى تلك النُّفوسَ تلهجُ بذكرِ حبيبِها في كلِّ الأوقاتِ، فما إن يَخلُدُ إلى النَّوم، حَتَّى يطرقَها طيفُ الحبيب. ومنها أنَّ النَّوم يجفُو المُحبَّ فينتابُهُ الأرقُ، ويُلازِمُهُ حَتَّى ساعات الفجر، وهو –أي المحب– لا بدَّ من أن يكونَ قد هوَّم وأغفى بعض الإغفاء، مع طول الأرق، ومعالجة السَّهر، فطرقه طيفُ الخيال في ذلك التَّهويم الخفيف الضَّعيف»(٥)، فهو يطرقُ بال العاشق حينَ «تدعُو الحاجةُ

إليه عند طول الهجر، وشدَّة الضَجر، ومقاساةِ نارِ الملل والسَّهَرِ»(٦).

ولذلك فإنَّ طيف الخيال لا يستدعى –في الغالب– إلَّا مع وفورِ النوم، وهذا إنَّما يكونُ في آواخرِ اللَّيلِ مع استمرار النومِ وطولِ زمانِهِ فلهذا خُصَّ آخرُ اللَّيلِ(٧).

والحقيقةُ تقتضي ألَّا يستدعي الطَّيفَ بعد وفورِ النومِ بحسب ما يُشيرُ الشَّريفُ المرتَضَى. لأنَّ مثل هذه المشاعرِ والأحاسيسِ لا تصدُرُ عن الذَّاتِ الشَّاعِرة، إلَّا بعد معاناةٍ طويلةٍ من كثرة السَّهرِ والأرقِ، ولذلك كان طروقُ الطَّيفِ –عند أغلب شعراء الغزل– وقتَ بزوغِ الفجرِ دائمًا، وهو الوقت الحرج الَّذي يشعُرُ فيه المؤرَّقُ بالحيرةِ والوحدةِ والحَنين، وعند ذلك يُستَدْعى الطَّيفُ؛ ليكُونَ مؤنسًا وهميًّا، يحقِّقُ –من خلاله– ما لم يَتحَقَّقْ له على أرضِ الواقعِ(٨).

وقد عدَّ ابنُ حزم الأندَلُسيّ طروقَ الطَّيفِ والخيالِ من أركانِ باب القنوع، فيقول: «ومن القُنُوعِ الرِّضا بمزارِ الطَّيفِ، وتَسليمِ الخَيالِ، وهذا إنَّما يحدُثُ عن ذكرٍ لا يفارقُ، وعهدٍ لا يحولُ، وفكرٍ لا ينقضي. فإذا نامتْ العيونُ، وهدأتِ الحَرَكاتُ، سَرَى الطَّيفُ»(٩).

وقسَّم –بعد ذلك– حال المزورِ –في المنام– على أربعةِ أقسامٍ، فقالَ: «وحالُ المَزُورِ ينقسِمُ أقسامًا أربعةً: أحدها محبٌّ مهجورٌ قد تطاول غمُّهُ، ثمَّ رأى في هجعتِهِ أنَّ حبيبَهُ وصَلَهُ فسُرَّ بذلك وابتهَجَ، ثمَّ استيقظَ فأسِفَ وتلهَّف، حيث عَلِمَ أنَّ ما كان فيه أمانيُّ النَّفسِ وحديثُها...، والثَّاني محبٌّ مواصلٌ مشفقٌ من تغيّرٍ يقعُ، قد رأى في وسنِهِ أنَّ حبيبَه يهجرُهُ فاهتمَّ –لذلك– همًّا شديدًا، ثمَّ هَبَّ من نومِهِ، فعَلِمَ أنَّ ذلكَ باطلٌ، وبعضُ وساوسِ الإشفاقِ...، والثَّالثُ محبٌّ دانٍ الدَّارِ يرى أنَّ التنائي قد فَدَحَهُ، فيكترثُ ويوجلُ، ثم يَنتَبِهُ، فيذهبُ ما به ويعودُ فرحًا...، والرَّابعُ محبٌّ نائي المزارِ، يرى أنَّ المزارَ قد دنا، والمنازلَ قد تصاقبَتْ، فيرتاحُ ويأنسُ إلى فقد الأسى، ثمَّ يقومُ من سِنَتِهِ، فيرى أنَّ ذلك غيرُ صحيحٍ، فيعودُ إلى أشدِّ ما كانَ فِيهِ من الغَمِّ(١٠).

والحقيقةُ أنَّ الأقسامَ الأربعةَ الَّتي ذَكَرَها ابنُ حزمٍ الأندَلُسيّ –في كتابه «طوق الحمامة»–(١١). لا تتعلَّقُ بطيفِ الحبيبِ، بقدر ما تتعلَّقُ بحالةِ المُحبِّ الَّذي يرى في منامه ما يَسُرُّهُ وما يُحْزِنُهُ من أمورٍ تتَعَلَّقُ بحبِّه(١٢)، «ولذلك لا نجدُ أثرًا لهذه التَقسيماتِ في قصائد االشُّعَرَاء الأندَلُسيِّينَ، بل نجدُهم يقْتَفُونَ أثرَ المعاني المشرقيَّة، الَّتي وصلت إليهم جاهزةً متكاملةً، فما كان منهم إلَّا أنْ أشاعُوا –فيها– نفَسًا أندلسيًّا معرُوفًا في كُلّ جوانبِ الغزلِ»(١٣).

ولقد أثنى االشُّعَرَاءُ المشارِقةُ على الطَّيف؛ لأنَّهُ «زيارةٌ مِن وعدٍ يُخشى مَطْلُهُ، ويُخاف لبسُهُ وفَوتُهُ، واللَّذَّة الَّتي لم تُحْتَسَبْ، ولم تُرتَقَبْ، يتضاعفُ –بها– الالتذاذُ والاستمتاعُ، وأنَّه وصلٌ من قاطعٍ، وزيارةٌ من هاجرٍ، وعطاءٌ من مانعٍ، وبذلٌ من ضنينٍ، وجودٌ من بخيلٍ، وللشَّيءِ –بعدَ ضدِّهِ من النَّفوسِ– موقعٌ معروفٌ غيرُ مجهولٍ»(١٤).

لقد انتقلت صورةُ الطَّيفِ من المشرقِ إلى الغزل الأندَلُسيّ، فأصبحتْ –لدى االشُّعَرَاءِ الأندَلُسيِّينَ– صورةً متكاملةَ الملامحِ عن الطَّيف، تَخَيَّلُوها في قصائدِهم، ورَسَمُوا –من خلالها– صُورةَ محبوباتِهم اللَّواتي صِرْنَ في ديارِ الغربةِ والبعادِ، واللاتي لم يبقَ منهُنَّ إلَّا الطَّيفُ الَّذي يتجدَّدُ حينًا بعد آخر(١٥)

من هنا نجدُ أنَّ أغلب الصُّور الَّتي دارت حول معاني الطَّيف والخيال وأفكاره في الغزل الأندَلُسيّ، هي صورٌ مستعارةٌ من الشِّعْرِ المشرقيّ، ولا سيَّما في حالات الهجرِ والفراقِ والبعادِ. فهذا الشَّاعِرُ ابن هانئ يتعجَّبُ من زيارة الطَّيفِ على بُعدِ الدَّار وقطع المجاهل، إذ يقولُ(١٦):

أَأَسْماءُ ما عَهْدِي ولا عَهْدُ عَاهِدِ
فإنَّكِ ما تَدرينَ أيَّ تَنائِفِ
تأوَّبَ مُرخَاةً عليه سُتُورُهُ
بخدرِكِ يَسْري في الفَيافي المَجاهِلِ
قَطَعْتُ بمكحُولِ المَدامعِ خَاذِلٍ

هدُوءاً وقد نامتْ عُيونُ العَواذِلِ

فالشَّاعِرُ يتعجَّبُ من قطعِ المجاهِلِ، ووعورةِ الطُّرق؛ «لأنَّ االشُّعَرَاءَ فرضتْ أنَّ زيارة الطَّيف حقيقةٌ، وأنَّها –في النَّوم– كاليقظةِ، فلا بدَّ –مع ذلك من العجُب ممَّا تعجَّبُوا– من طيّ البعيد من غير ركابٍ، وَجَوْبِ البلادِ بلا صحابٍ»(١٧).

وقد تكونُ الصُّورةُ المُلازِمةُ للشَّاعِرِ لَيستْ صورةَ الطَّيفِ الَّذِي يقطعُ الأماكنَ، ويجوبُ القفارَ؛ ليلقاه، وإنَّما هي صورة أبدعتها خواطرُ الشَّاعِر، صنعها هو لنفسه؛ كي تكون معه أبد الدّهر، يقول يحيى بن حكم الغزال(١٨):

وَلَا وَالهَوَى، وَمَا الإلفُ زارَ على النَّوَى

ولكِنَّهُ طَيْفٌ أَقامَ مِثالَهُ

يَجُوبُ إليَّ اللَّيلَ في البلدَ القَفرِ

لِعَيْنِي في نَومي خَواطِرُ مِن فكرِ

وما دامَ الطَّيفُ هو الوسيلةُ الوحيدةُ الَّتي تُمكِّنُ الشَّاعِرَ من أنْ يلتقي حبيبتَهُ على الرَّغم من صعوبة اللِّقاء وعُسرِه، فإنَّه –أي الطَّيف– يعدُّ غنيمةً تعادلُ غنيمةَ اللِّقاء الحقيقيّ، إذ بِهِ يختزلُ الزَّمَانُ والمكانُ، ويتحقَّقُ لقاءُ المُحِبَّين، بعيدًا عن القوانين المعهودةِ(١٩)، يقول ابن خفاجة، راغبًا في النَّوم؛ لأجلِ استزارةِ الطَّيف(٢٠):

هَلْ كَانَ عِندكَ أنَّ عِندِي لَوْعَةً

طَالَتْ مُراقبَةُ الخَيالِ وَدُونَهُ

يَنبُو لَهَا طَرْفُ السِّنَانِ الأزرقِ

رَعْيُ الدُّجَى فَمَتَى أنَامُ فَنَلْتَقِي

ويقولُ في قصيدةٍ أخرى: إنَّهُ لم يطمعْ في النَّوم، إلَّا رغبةً في وصالِ هذا الخيالِ الزَّائرِ إذ يقولُ(٢١):

وَلَئِنْ رَاوَدْتُ مِن سِنَةٍ

وَخَيَالٍ لَوْ سرَى لَحَبَا

فَسَقَى اللهُ مَضَاجِعَنَا

لَبِما أَرتَادُ مِن حُلُمِ

مَا بِصَدْرِ الصَّبِّ مِن ضَرَمٍ

بينَ طَلْحِ الجَزْعِ والسَّلَمِ

أمَّا ابن حمديس فيأتي بمعنى آخر، وهو أن الطَّيف زاره في حال اليقظة بعيدًا عن عيون الرّقباء والوشاة الَّذين ينغصون على المحبين اللقاء الحقيقي، حيث يقوم الخيال محل الحلم في تصوير طيف الحبيبة، قائلًا (٢٢):

قَالُوا: صَبَا، يَا مَنْ رَأى مُستهَامْ

لَعَلَّهُ صَادَ، ولَمْ يَعْلَمُوا،

أو زَارَهُ طَيْفٌ خَفِيُّ الهَوَى

حَجَاهُ (٢٣)كَهْلٌ وَهَواهُ غُلامْ

رَنَا، حَلالٌ صَيْدُهُ لا حَرَامْ

يَطْرُقُهُ –فِي الوَهْمِ– لا فِي المَنَامْ

وهذه المعاني «من مليح مدحِهِ وغريبِه، إنَّهُ لقاءٌ واجتماعٌ لا يشعُرُ الرّقباءُ بهما، ولا يُخشى منعٌ منهما، ولا اطلاعٌ عليهما، والتُّهمة بهما زائلةٌ، والرّيبةُ عليهما عادلةٌ، وإنَّه تمتُّعٌ، ولكن ذا لا يتعلَّقُ بهما تجهيم، ولا يَدنُو –إليهما– تأثيمٌ، ولا عيبٌ فيهما، ولا عارٌ، وقد قاما مقاما فيه ذلك أجمع»(٢٤).

ويقولُ ابن حمديس في المعنى نفسِهِ(٢٥):

رَعَى –مِن أَخِي الوَجدِ– طيفٌ ذمامًا
تحمّل –منها– بريًا العَبيرِ
فَحلَّلَ –من وَصْلِ سَلْمَى– حَرامًا
ومن أرضِهَا بأريجِ الخُزَامَى

وهذا أكثر الشُّعَرَاء من تمني زيارة الطّيف؛ ليكون «العوض المطلوب لذاتٍ حرمت ممّن تحبُّ من واقعها، فالشّاعِرُ يخاطبُ طيف المرأة، ويستعيدُ ذكرياتِهِ بلحظةٍ معادلةٍ للحظات اللّقاء الحقيقيّ، فيستعينُ بما في فكرِهِ من صفاتٍ يجسّدُها في شعرِه»(٢٦)، كما في قَولِ ابنِ خفاجةَ متمنّيًا زيارة الطّيفِ؛ ليكون الخيال عوضًا عن الحقيقة الواقعة(٢٧):

يا حَبَّذَا والطَّيفُ ضَيْفٌ طَارِقٌ
تَلْوِي الشَّمَالُ بِهِ قَضِيبًا رُنَّمَا
طَيْفٌ عَلَى شَحطٍ أَجَدَّ مَزَارَا
عَاطَى بِسوسانٍ هُنَاكَ عِرَارَا

ويشكُرُ ابن خفاجة في قصيدةٍ أخرى الطّيفَ؛ لأنّهُ يلتمِسُ فيه وصالَ الحبيبةِ، قائلًا(٢٨):

وَضَيْفِ طَيْفٍ أَمَّ مِنْ هَاجِرٍ
بَاتَ بِهِ المُشْكُوُّ مَشْكُورَا

ولشدّةِ ما يُعَانِيهِ العاشِقُ مِن أَلَمِ البعادِ، فأنّه يلتمسُ من الحبيبة أنْ لا تمنعَ طيفَها من وصاله؛ لأنَّ فيه ما يسعفه بلقاء يطفئ ما به من حرقة الشّوق(٢٩)، يقولُ ابن زيدون في منع طيفِ الحبيبة من الزّيارة(٣٠):

يَنهى جَفاؤُكِ عَن زِيارَتِيَ الكَرى
لا تَقطَعي صِلَةَ الخَيالِ تَجَنُّبا
ما ضَرَّ أَنَّكِ بِالسَلامِ ضَنينَةٌ
كَيلا يَزورَ خَيالُكِ المُعتادُ
إِذ فيهِ مِن عَوَزِ الوِصالِ سِدادُ
أَيّامَ طَيفُكِ بِالعِناقِ جَوادُ

ويردُدُ الأعمى التّطيليّ هذا المعنى، بقوله(٣١):

وَمَانِعَتِي حَتَّى على النَّأْيِ وصْلَهَا
لَعَلَّكِ قَد صَارَمْتِ طَيْفَكِ فِي وَصْلِي

إنَّ المرأة في صور الطّيف ما هي إلّا مشاعرُ وأحاسيسٌ تجسد في صورة تعبيريّة، تعبّرُ عن زمنٍ نفسيّ يعكسُ الحرمان الّذي يُعانِيهِ الشّاعِرُ، وهذه تشكّلُ لحظةَ العجزِ والحرمان من المتعة السّعيدة في واقعه الحالي؛ لذا يلجأ دائمًا إلى الخيال، ويطلق العنان لأفكاره؛ لرسم الصّور الّتي تشبع تشوُّقه(٣٢).

يقول ابن اللَّبّانة الدّانيّ في شدّة نحول الطّيف وسُقمِه(٣٣):

جَسَدِي مِن الأَعْدَاءِ فِيكِ لأَنَّهُ
لَم يَدْرِ طَيفُكِ مَوضِعِي مِن مَضْجَعِي
لا يَستَفِيقُ لِطَرْفِ طَيْفٍ يَرمُقُ
فَعَذَرتُهُ فِي أَنَّهُ لا يَطرُقُ

وفي هذا المعنى يقول ابن حمديس، ذاكرًا زيارة الطّيف له، قانعًا بها على أنّها عيادة من طيفٍ لمريض شفّهُ المرض والألم(٣٤):

أَبْكَاهُ شَيبُ الرَّأسِ لَمَّا ابتَسَمْ

مِن غادةٍ في وَصْلِ هجْرَانِها
وعادَهُ في السُّقمِ طَيْفٌ أَلَمّْ
يقنعُ منها بوِصَالِ الحُلُمْ

الرحلة:

الرحلةُ حدثٌ مُتخيّلٌ شاع ذكرُهُ في شعر الغزلِ الأنْدَلُسيّ, يرتبط بأزمنةٍ مطلقةٍ, وأمكنةٍ متنقلةٍ, تتعلّقُ بفكرةِ الطّلل؛ ليتخلّصَ –عن طريقها– االشُّعَرَاءُ إلى مقاصدِهم في غرض القصيدة(٣٥).

ففي عصرِ ما قبل الإسلام, سيطرت المضامين المكانيّة على وجدان الشّاعرِ العَرَبيّ, وحينما تقدّمت الحضارةُ, وتطوّرت حياة المجتمعات العَرَبيّة, بدأت المضامين الزّمَانيّة تزاحم شيئا فشيئا المكانَ(٣٦), ولا سيّما في مشاهد ارتحال الضّعائن, ووداع الحبيبة المرتحلة, فالزّمَن هو الرّكيزة الأساسيّة الّتي يستند اليها فعل الارتحال في مواقف الوداع والرّحيل, كالّذي وجدناهُ في شعرِ الغزلِ الأنْدَلُسيّ الحافلِ بالكثير من الصّور البدويّةِ الّتي طبعتْهُ بطابع التّقليد والاقتداء. فهذا ابن هانئ الأنْدَلُسيّ يتّخذُ من الطّريقةِ الجاهليّةِ مسلكًا له في التّعبيرِ عن مرارةِ الفراقِ, بعد رحيل الحبيبة وفراقها, فيقول(٣٧):

بَلْ ما لِهَذا البَرْقُ صلاًّ مطرقاً ... ولأيّ شَمْلِ الشّائِمِينَ أتيحَا
يُذْنِي الصّبَاحَ بِخَطْوِهِ فَعَلامَ لا ... يُدْنِي الخَلِيطَ وَقد أجدّ نُزُوحَا

يصور الشّاعِر ساعة الرّحيل في صورة شعريّة حزينة, تختلس فيها الحبيبة النّظر, بعد أن دنا صباحٌ جديدٌ إيذانا بموعد الرّحيل, ولحظة الفراق, إذ يغدو الزّمَن في وداع الحبيبة, «عنصرًا يمتلك تأثيرا مباشرا في تصوير الذّات, ... أمّا النّاقةُ فهي أداةُ الرّحلة, وعليها يسبغ الشّاعِرُ معاناتِهِ النّفسيّةِ)(٣٨), وفي المعنى نفسِهِ, يُصَوّرُ ابن عبد ربه لحظة الرّحيل, قائلا(٣٩):

أزِفَ الرّحيلُ فودّعتني مُقْلة ... أوْحتْ إليّ جُفونُها بسلامِ
وتطلّعتْ بينَ الحُدوجِ ، كأنّها ... شمسٌ تَطلّعُ في خِلالِ غَمامِ
وشكتْ تباريحَ الصبابة والهوى ... بمدامعٍ نَطقتْ بغيرِ كلامِ

يستعين الشّاعِر– هنا– بعنصرَي التّشبيه والمقابلة, في إبراز مشاعره الذّاتيّة تجاه الحبيبة الرّاحلة, فهي مثل الشّمس إشراقا وضياء, وهو كالغمام في سواد لونه, دلالة على حضور زمن الفراق والأسى, وأفول زمن الوصال.

من هنا كان الحديث عن زمن الرّحيل «حديث الذّكرى لا حديث المشاهدة, فهو يقف على الدّيار, وقد أقفرت من أحبابه, ويشعرُ بالوحشةِ, فيهرب من الواقع إلى الخيال, ويحيا معهم آخر لحظات اللّقاء, فتتبادرُ إلى ذهنه ساعة الرّحيل, ويشعرُ بانفعالاته إزاءها تعود إليه, وتعمر نفسه»(٤٠).

من هنا ساير مشهدُ الظّعن في الشّعْرِ الأندلسيّ مشاهِدَ الارتحالِ الجاهليّةِ, وإنْ اختلَفَ في بعض مضامينِهِ, فهذا ابنُ الحدّادِ الأنْدَلُسيّ يَحتذي الأنموذَجَ الجاهليّ في التّعبيرِ عن مَرارَةِ الفِراقِ واللّوعةِ والحنينِ إلى المحبوبةِ, راسمًا لوحةً فنّيّةً لارتحالِ الحبيبةِ على ظهرِ الهوادجِ, وانتقالِها من مكانٍ إلى آخرَ, واصفًا زمنَ الرّحيلِ, فيقُولُ(٤١):

نَوَى أجْرَتِ الأفْلاكُ وَهيَ النّواعِجُ ... وأطلعَتِ الأبراجُ وَهْيَ الهَوادِجُ
طَوَاوِيسُ حُسْنٍ رَوّعَتْنِي بِبَيْنِهَا ... غَرَابِيبُ حُزْنٍ بِالفِراقِ شَوَاحِجُ
مَوَائِسُ قَضْبٍ فَوقَ كُثْبٍ كأنّمَا ... تَحَمّلَ نَعْمانٌ بِهِنّ وَعَاجُ
وما حَزَنِي ألّا تَعُوجَ حَدُوجَهُمْ ... لو الهَوْدَجُ المَزْرُورُ مِنهُنّ عَالِجُ
مُضَرّجُ بُرْدِ الوَجْنَتَينِ كأنّمَا ... لَهُ مِن طُبَاتِ المُقْلَتَيْنِ ضَوَارِجُ

وبهذا يكُونُ الظّعنُ وسيلةَ الدّهر, في التعبير عن مرارة الفراق, ولوعة الاشتياق, فالظّعنُ هو الرّمزُ؛ لإحياء الزّمن الماضي, هذا ما يُصَوّرُهُ أبو بكرٍ بن القُوطيّة, في استذكارِ رحيلِ الأحبةِ في وقت الضحى, قائلا (٤٢):

ضُحَىً أناخوا بِوادِي الطَلْحِ عيسَهُمُ ... فأوردوها عِشاءً أيَّ إيرادِ
أكرِمْ بِهِ وادياً حَلَّ الحبيبُ بِهِ ... ما بين رَندٍ وخابورٍ وفرْصادِ
يا وادياً سار عنه الركبُ مُرْتَحِلاً ... باللهِ قُلْ أين سار الرَّكبُ يا وادي
أبالغَضا نزَلوا أم للِّوى عَدَلُوا؟ ... أمْ عنك قد رَحَلُوا خُلْفاً لميعادي؟
بانوا وقد أورثوا جِسْمِي الضَّنَا وكأنْ ... كان النَّوى لهمُ أو لِي بمرصاد

فصُورةُ الرَّحيلِ –في هذه الأبيات– هي صورةٌ رمزيّةٌ تعبيريّةٌ، تُنبِئُ عن عمقِ الاتِّصالِ بينَ الحبيبةِ وديارِ الحبيبِ، فالظَّعنُ –هنا– ليسَ مشهدًا رمزيًّا لحبيبةٍ رحلَتْ فحَسْبُ، بل هو صورةٌ ناطقةٌ لزمنٍ مضى، يُحاوِلُ الشَّاعِرُ استرجاعَهُ بمشاهدِ الرَّحيلِ، وهذا ما نجده عند الحكيم أبو الصَلت الدّاني(٤٣):

لا أحْمَدُ الدَمعَ إلّا حينَ يَنْسَجِمُ
فَخَلِّ دَمْعَكَ يَسْقِي الرَبْعَ وَهْوَ دَمُ
أما تَرَى الحَيَّ قَدْ زَمَّت رَكَائِبُهُ
وَصَاحَ بالبَيْنِ حادِي الرَكبِ بينَهُمُ
وفِي حَشَا الهَوْدَجِ المَزرُورِ شَمْسُ ضَحًى
تَنُورُ للرَكْبِ مِن أنوارِهَا الظُلَمُ
بيضَاءُ فَضَّلَهَا فِي الحُسنِ خالِقُنَا
فَأَصْبَحَت وَهْيَ فِي الأرواحِ تَحتَكِمُ
سَكْرَى من الدَلِّ لكن مَا بِها سكرٌ
سَقِيمةُ اللَّحظِ لكِن مَا بِها سَقَمُ
كَرَوْضَةِ الحُزْنِ فِي رَادِ الضُحى خَطَرَتْ*
بِها الصَبا حينَ روَّتْ تُرْبَها الدِيَمُ
بَانُوا فَأَيُّ بُدُورٍ عنهُمُ غَرَبَت
بِمَغْرِبٍ وغُصُونٍ ضمَّهَا إضَمُ**
وللظِّبَاءِ وأسْدِ الغِيلِ مَا ضمنَتْ
تلكَ البراقِعُ يومَ البَيْنِ واللِّثَمُ
وخلَّفُوا الدَنَفَ المُشتاقَ مُنطَوِيًا
على جوانِحَ مشبُوبٍ بِها الضَرَمُ
يَرعَى كَواكِبَ لَيْلٍ لا بَرَاحَ لَها
كَأَنَّ إصباحَهُ فِي النَّاسِ منْهُ هَمُ

يستدعي الشاعر –هنا– صُوَرَ الاستسقاء، والبُكَاءِ على الديار، تعبيرًا «عن الحرصِ على الحياةِ واشتهائِها، وهو يطمئنُّ إلى هذه الصُّورة، بعد أنْ يتْعِبُهُ تفكيرُهُ في الفَنَاءِ»(٤٤)، هذا ما نلحظه عند الشاعر ابن باجة (ت٥٢١هـ)، حينما أضناه الوجد والشوق إلى الحبيبة الرَّاحلة، فيقول(٤٥):

هم رَحَلوا يَوْمَ الخميسِ عَشِيَّةً ... فَوَدَّعْتُهم لمَّا اسْتقَلُّوا ووَدَّعوا
ولَمَّا تَوَلوا وَلَّتِ النفسُ مَعْهُم ... فَقلتُ إرْجعي. قالت إلى أَينَ أرْجعُ؟
إلى جَسَدٍ ما فيهِ لحمٌ ولا دَمٌ ... وما هو إلا أعْظمٌ تَتَقَعْقَعُ
وَعَيْنَيْنِ قَدْ أعْماهُما كثرةُ البُكا ... وأذن عَصَت عُذَّالها ليْسَ تسمعُ

الخاتمة:

١- إنَّ طيفَ الخيالِ الَّذي يتراءى لشاعرِ الغَزَلِ هو حيِّزٌ زمانيٌّ- مكانيٌّ، يلتقي بحلمٍ من أحلام اليقظةِ، فيسرحُ الخيال في آفاقٍ، ينسى الشَّاعِر -فيها- نفسَه، ويغوص في مجالاتٍ غير واقعيَّة، مُستعينًا بالعناصر اللاشعوريَّة المكبوتة لديه.

٢- أنَّ زمن الرِّحلةِ هو زمن متخيل، وليس حقيقيًّا، وإنَّ ما وُجِدَ مِن نُصوصٍ تخصُّ الرِّحلةَ إنَّما هو أثرٌ من آثارِ التَّقليدِ الَّذي طَغَى على النَّصِّ الشِّعريِّ، فالبِنيةُ الأندلُسيَّةُ هي بِنيةٌ حَضَريَّةٌ لا بَدَاوَةَ فِيهَا، وإنَّ مَا وُجِدَ من آثارِ البَدَاوَةِ إنما هو سِمَةٌ من سِمَاتِ المُجْتَمعِ المَشْرِقِيّ.

الهوامش :

(١) أدب المهجر ، دراسة تأصيليّة تحليليّة لأبعاد التجربة التأملية في الأدب المهجري ، د. صابر عبد الدايم: ٣٨ .
(٢) المعجم الأدبي، جبور عبد النور: ٢٤٤.
(٣) يُنظَرُ: الطّيف والخيال في الشّعْرِ العَرَبِيّ حَتَّى نهاية القرن الرّابع الهجري، حسن مصطفى البنا: ٣٣.
(٤) المكان في شعر الشّريف الرّضي، زينب عبد الكريم حمزة الخفاجي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كليّة التّربية للبنات: ١١٤ .
(٥) الزّمان والمكان في شعر العصر العباسي الأول:١٨٣.
(٦) يُنظَرُ: تزيين الأسواق في أخبار العشاق، داود الأنطاكي: ٢/ ٤١٦.
(٧) يُنظَرُ: طيف الخيال، الشّريف المرتضى: ١١.
(٨) يُنظَرُ: اتجاهات شعر الغزل في عهد الطّوائف، إنقاذ عطا الله محسن العاني: ٢٤٣.
(٩) طوقة الحمامة في الألفة والآلاف:١٨٨ .
(١٠) طوق الحمامة: ١٩٠-١٩١
(١١) يُنظَرُ: المَصْدَرُ نَفْسُهُ: ١٩٠
(١٢) يُنظَرُ: اتجاهات شعر الغزل:٢٤٧.
(١٣) يُنظَرُ: المَصْدَرُ نَفْسُهُ: ٢٣٧.
(١٤) طيف الخيال:٧.
(١٥) ينظر : اتجاهات شعر الغزل : ٢٤٦
(١٦) ديوان ابن هانئ: ٢٧٥ .
(١٧) طيف الخيال: ٢٧.
(١٨) ديوان يحيى بن حكم الغزال:٥٩
(١٩) يُنظَرُ: الزّمان والمكان في شعر العصر العباسي الأول:١٨٥.
(٢٠) ديوان ابن خفاجة: ١٥١.
(٢١) المصدر نفسه: ١٠٧.
(٢٢) ديوان ابن حمديس: ٤٥٩.
(٢٣) حجاه: الحجى: العقل والفطنة اللسان مادة (حجا).
(٢٤) طيف الخيال: ٢٧.
(٢٥) ديوان ابن حمديس: ٤٥٢.
(٢٦) المكان ودلالاته في شعر أبي نواس، أمل صالح رحمة أبو طبيخ: ١٤٩.
(٢٧) ديوان ابن خفاجة: ١١٣.
(٢٨)ديوان ابن خفاجة: ٢٤٧.
(٢٩) يُنظَرُ: الزّمان والمكان في شعر العصر العباسي الأول:٨٦.
(٣٠) ديوان ابن زيدون:٤٤٩.
(٣١) ديوان الأعمى التطليلي:١٢٢.
(٣٢) يُنظَرُ: المكان ودلالاته في شعر ابن نواس:١٤٩.
(٣٣) شعر ابن اللبانة الدّاني:٧١

(٣٤) دِيْوَان ابن حمديس: ٤٧٣.
(٣٥) يُنْظَرُ: الزّمان والمكان في شعر ابي الطّيب المتنبي، د. حيدر لازم مطلك: ١٧١.
(٣٦) يُنْظَرُ: دراسات في النصّ الشّعْرِيّ، عصر صدر الاسلام وبني امية، عبده بدوي: ١٤٢.
(٣٧) دِيْوَان ابن هانئ الأنْدَلُسيّ: ٦٧– ٦٨.
(٣٨) الزّمان والمكان في شعر ابي الطّيب المتنبي: ١٧٢.
(٣٩) دِيْوَان ابن عبد ربه: ١٥٧.
(٤٠) أثر الصّحراء في الشّعْر الجاهلي، د. سعدي ضناوي:٢١٧.
(٤١) دِيْوَان ابن الحداد الأنْدَلُسيّ: ١٧٣–١٧٤.
(٤٢) شعر ابي بكر بن القوطية: ٩٣–٩٤.
(٤٣) دِيْوَان أبو الصّلت الدّاني: ١٣٩.
(٤٤) الحياة والموت في الشّعْر الجاهلي: ١٨٧.
(٤٥) نفح الطّيب: ٢٧/٧.

المصادر:

– اتّجاهات شعر الغزل في عهد الطّوائف، إنقاذ عطا الله محسن العاني، دار الفراهيديّ للنّشر والتّوزيع، بغداد، ط١، ٢٠١١م.
– أثر الصّحراء في الشّعْر الجاهلي، د. سعدي ضناوي، دار الفكر العَرَبيّ، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
– أدب المهجر، دراسة تأصيليّة تحليليّة لأبعاد التّجربة التّأملية في الأدب المهجري، د. صابر عبد الدايم، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.
– تزيين الأسواق في أخبار العشاق، داود الأنطاكي، دار حميدو، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.
– دراسات في النصّ الشّعْرِيّ، عصر صدر الاسلام وبني امية، عبده بدوي، دار ذات السّلاسلا، الكويت، ١٩٨٧م.
– ديوان ابن الحدّاد الأنْدَلُسيّ، تحقيق د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
– ديوان يحيى بن حكم الغزال ، جمعه وحققه: د. مُحَمَّد رضوان الدّايه، دار الفكر، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٣م
– ديوان ابن زيدون، تحقيق: علي عبد العظيم، القاهرة، ١٩٥٧م
– ديوان ابن عبد ربّه، جمعه وحقّقه وشرحه، د. مُحَمَّد رضوان الدّاية، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٩م.
– ديوان ابن هانئ الأنْدَلُسيّ، تحقيق، كرم البستانيّ، مكتبة صادر، بيروت، لبنان، ١٩٥٢م.
– ديوان الأعمى التّطيليّ، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ١٩٦٣م.
– الزّمان والمكان في شعر ابي الطّيب المتنبي، د. حيدر لازم مطلك، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
– الزّمان والمكان في شعر العصر العباسي الأول، غني صكبان سلمان، أطروحة دكتوراه، كلية التربية– ابن رشد – جامعة بغداد، ٢٠٠١.
– شعر ابن اللّبّانة الدّانيّ. جمع وتحقيق: د.مُحَمَّد مجيد السّعيد، منشورات جامعة البصرة ، ١٩٧٧م.
– شعر ابي بكر بن القوطية، د. هدى شوكت بهنام، مجلة المورد، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، ١٩٨٥.
– طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ابن حزم (أبو مُحَمَّد علي بن أحمد الأنْدَلُسيّ)، حقّقَهُ وقدم له: صلاح الدّين القاسمي، دار بوسلامة للنّشر، تونس، ١٩٨٠م.
– طيف الخيال، الشّريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق حسن كامل الصّيرفي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بمصر، ط١، (د. ت).
– الطّيف والخيال في الشّعْر العَرَبيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجري، حسن مصطفى البنا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٧٣م.
– لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، (د.ت).
– المعجم الأدبي، جبور عبد النّور، دار العلم للملايين بيروت، ط١، ١٩٧٢م.
– المكان في شعر الشّريف الرّضي، زينب عبد الكريم حمزة الخفاجي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كليّة التّربية للبنات.
– المكان ودلالاته في شعر أبي نوّاس، أمل صالح رحمة أبو طبيخ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية التّربية للبنات، ٢٠٠٤م.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الأُسس الشرعية لفقه التعايش السِّلمي مع الآخرفي ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

م. د. أركان حسين زيدان التميمي
كلية الإمام الكاظم (عليه السلام)للعلوم الإسلامية الجامعة

المستخلص:
التعايش السلمي هو الخيار الأسلم مع الآخر المختلف فكريًا أو دينيًا أو عرقيًا، أو غير ذلك، وهو من علاجات ظاهرة العنف والإرهاب المتفشية، والشرع الإسلامي له رؤية متكاملة في خلق علاقات إنسانية سامية بين أفراد المجتمع الواحد، يسودها التسامح والعفو وقبول الآخر والتعايش السلمي معه.
وبحثنا المعنون بـ (الأُسس الشرعية لفقه التعايش السِّلمي مع الآخر، في ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) يتكفّل بدراسة الأسس والمرتكزات القرآنية والروائية لفقه التعايش السلمي مع الآخر غير المسلم، ولما كان المذهب الإمامي له نهجه ورؤاه المتأتية من رسول الله (صلّى الله عليه وآله) والمعصومين من أهل بيته الأطهار (عليهم السلام) رأيتُ أن أتناول التعايش السّلمي مع الآخر من هذا المنظار الأصيل، أي من رؤية مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وتراثهم المبارك، ولما كان الثقلان اللذان أوصى المصطفى الأكرم (صلّى الله عليه وآله) بالتمسك بهما للعصمة من الضلال، وهما كتاب الله عزّ وجلّ، والعترة الطاهرة، لما كانا المصدرين الرئيسين في التشريع عند الإمامية صار لزامًا أن نتوخّى أسس فقه التعايش السِّلمي في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهذا ما كان في مسار البحث.
كلمات مفتاحية: الفقه، التعايش السلمي، الآخر

Abstract:
Peaceful coexistence is the safest option with others who are different intellectually, religiously, ethnically, or otherwise, and it is one of the remedies for the widespread phenomenon of violence and terrorism. Islamic law has an integrated vision in creating sublime human relations between members of one society, dominated by tolerance, forgiveness, acceptance of others, and peaceful coexistence with them.
Our research entitled (The legal foundations of the jurisprudence of peaceful coexistence with others, in light of the school of Ahl al-Bayt (may God bless them)) is concerned with studying the Qur'anic and narrative foundations and foundations for the jurisprudence of peaceful coexistence with non-Muslim others, and since the Imami school of thought has its own approach and visions coming from the Messenger of God (may God bless him and grant him peace). (peace be upon him and his family) and the infallible members of his pure family (peace be upon them), I decided to approach peaceful coexistence with others from this authentic perspective, that is, from the vision of the school of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and their blessed heritage, and since the two weights that the Most Noble Chosen One (may God bless him and his family) recommended were By adhering to them for their infallibility, which are the Book of God Almighty and the pure family, since they were the main sources of legislation according to the

Imamis, it became necessary for us to seek the foundations of the jurisprudence of peaceful coexistence in the Holy Qur'an and the Noble Sunnah, and this was what was in the course of the research.

Keywords: jurisprudence, peaceful coexistence, the other

المقدمة:

التعايش السِّلمي حاجة ماسة لاستقرار المجتمعات وازدهارها، ودعوة تبنتها الأديان السماوية، وظهر جليًّا في الدين الإسلامي الحنيف، ومع ازدياد موجة الكراهية والعنف والإرهاب ظهرت الدعوات الكثيرة إلى إشاعة التسامح والعفو بين أفراد المجتمع، وإرساء قواعد التعايش السلميّ والعيش المشترك، وتشتد الحاجة إلى التعايُش مع التنوع الإثني والديني، وما يترشح عنه من صدامات قومية ودينية وثقافية.

ومع ظهور الأفكار المتزمتة والآراء المتطرفة التي نقلت خطاب الكراهية والعنف إلى السلوك الإرهابي الذي أودى بحياة الآلاف، بل مئات الآلاف من الأبرياء، وأعادت هذه الحركات التي تغطّت برداء الإسلام مصطلحات السبايا والنخاسة والجزية وغيرها من المصطلحات التي كان لها ظرفها الخاص المنبثق من واقع اجتماعي معاش، مما ولد صورة قاتمة للإسلام في عيون الكثيرين، وقد أراد خصوم الإسلام ذلك، بل مهدوا وخططوا ودعموا كل ما من شأنه أن يرسخ هذه الصورة المشوّهة، وينشر ما عُرف بـ (إسلام فوبيا).

من هنا جاء بحثنا (الأُسس الشرعية لفقه التعايش السِّلمي في ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) كمشاركة في الجهود والدعوات الحاثة على إشاعة روح الحوار والمحبة والتسامح بين المجتمعات، ونبذ لغة العنف وممارسة الإرهاب بكل أنواعه.

ولما كان مذهب أهل البيت (عليهم السلام) حافلاً بتبنّي لغة التقارب والتعايش والتسامح رأيتُ من المناسب تظهير النصوص التي تشكل الأُسس لما يمكن تسميته بفقه التعايش السِّلمي.

ونظمت البحث بمقدمة وأربعة مباحث، مبحث تمهيدي اعتنى ببيان المفاهيم الرئيسة في عنوان البحث، وهي التعايش، والتعايش السلمي، والآخر. واختصّ المبحث الأول بالأُسس القرآني لفقه التعايش السلمي مع الآخر، بينما اختصّ المبحث الثاني بالأُسس الروائية لفقه التعايش السلمي مع الآخر، وأفردت المبحث الثالث لعرض نماذج من فقه مذهب أهل البيت (عليهم السلام) في التعايش السلمي.

نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق والسداد والرشاد

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم التعايش السلمي

أولاً: التعايش السِّلمي لغةً

أ. التعايُش لغةً: من عاش، في المعجم الوسيط: « (عاش) ، عيشا وعيشة ومعاشا صار ذا حياة فهو عائش، (أعاشه) جعله يعيش يقال أعاشه الله عيشة راضية. (عايشه) عاش معه، (عيشه) أعاشه. (تعايشوا) عاشوا على الأُلفة والمودة، ومنه التعايش السِّلمي» (مصطفى، ٢ : ٦٣٩).

ب . السِّلمي لغةً: في المقاييس: «(سلم) السين واللام والميم معظم بابه من الصّحّة والعافية؛...، فالسّلامة: أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى. قال أهلُ العلم: الله جلَّ ثناؤُه هو السلام؛ لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء. قال الله جلَّ جلاله: {واللهُ يَدْعُو إلى دَارِ السَّلامِ} [يونس ٢٥]. فالسلام الله جلَّ ثناؤه، ودارُهُ الجنّة. ومن الباب أيضاً الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنّه يَسْلم من الإباء والامتناع. والسِّلام: المسالمة»(ابن فارس، ١٩٧٩م، ٣ : ٩٠).

ثانيًا: التعايُش السِّلمي اصطلاحاً

عُرِّف التعايش السِّلمي كمصطلح مركب من مفردتي (التعايش) و(السِّلمي) بتعاريف عدّة، منها بأنّه: «اجتماع مجموعة من الناس في مكانٍ معين، تربطهم وسائل العيش من المطعم والمشرب وأساسيات الحياة بغض النظر عن الدين والانتماءات الأُخرى، يعرف كل منهما بحق الآخر دون اندماج وانصهار» (الكبيسي، ٣: ٣٢٤).

وعُرّف بأنه: «مجتمعات متكاملة يعيش فيها الناس من مختلف الأعراق والأجناس والأديان منسجمين مع بعضهم البعض، ولا يتطلب أدنى فكرة للتعايش سوى أن يعيش أعضاء هذه الجماعات معًا دون أن يقتل أحدهم الآخر.» (تشايز، ١٤٢٦ هـ ، ٢٩)

وعرّفه التويجري بأنّه:»اتفاق بين طرفين أو أطراف يقوم على تنظيم وسائل الحياة بينهم على وفق قاعدة يتم تحديدها عن طريق السبل المؤدية إليها.» (التويجري، ١٤١٩هـ ، ٢)

واختصر تعريفه آخر بـ «العيش المتبادل مع الآخرين على المسالمة والمهادنة.» (الجراري، ١٤١٧ هـ، ١٤: ٢٧)

ومن هذه التعاريف نستنتج أن التعايش يكون بين أفراد أو مجتمعات مختلفة الأعراق أو الأديان أو الأفكار، ويكون بينهم انسجام ومسالمة، دون انصهار بعضهم مع البعض الآخر فكريًا أو عقديًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا، وغير ذلك.

المطلب الثاني: مفهوم الآخر

أولاً: الآخَر لغةً: «(الآخَر) أحدُ الشيئين ويكونان من جنس واحد، قال المتنبي:

(ودع كل صوت غير صوتي فإنني أنا الصائح المحكي و الآخر الصدى)

وبمعنى غير، قال امرؤ القيس:

(إذا قلت هذا صاحب قد رضيته وقرت به العينان بدلت آخَرا)

(الآخِر) مقابل الأول، ويقال: جاءوا عن آخِرهم.» (مصطفى، مادة أخر)

ثانيًا: الآخَر اصطلاحًا

مصطلح الآخَر قد يطلق ويراد منه المعنى الواسع، وهو ما عدا الذات، وقد يراد منه معنى محدّدًا، وهو في الحضارة الإسلامية غير المسلم، فالآخَر هنا هو ما يعبّر عنهم بأهل الذِّمة، وهم غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية، وهم اليهود والنصارى، ثم توسع المعنى الاصطلاحي ليشمل الديانات الأُخرى.

وقد عُرف غير المسلمين بأهل الذمة، والذمة في اللغة هي العهد والأمان، وفي مصطلح الفقه الإسلامي الذِّمة هي العهد الذي يعطى للذين لا يدخلون الإسلام، ويُعطون الأمان على حياتهم وأموالهم وأعراضهم، فهم أهل ذِمة. وسموا بذلك لأن النبي (صلّى الله عليه وآله) أعطاهم ذِمته وأمانه، وهم اليهود والنصارى، وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام.

وعليه، فالمراد من (الآخَر) في بحثنا هو غير المسلمين.

وللتعايش ثلاثة اتجاهات رئيسة (التويجري، ١٩٨٠، ٢)، هي:

١. الاتجاه السياسي، ويحاول تطويق الصراع المذهبي وتذويبه لمصلحة الأطراف المتنازعة.

٢. الاتجاه الاقتصادي، ويسعى لإيجاد تعاون اقتصادي بين الشعوب أو فئات المجتمع، وخلق بيئة اقتصادية تنسجم معها الأطراف.

٣. الاتجاه الديني الثقافي، وهو الاتجاه الأهم، ويسعى هذا الاتجاه لخلق نوع من التعايش الديني، أو التعايش الثقافي والحضاري. وما نحن بصدده ينتمي إلى هذا الاتجاه، وإن كان له امتدادات مع الاتجاهين الأولين.

المبحث الأول: الأُسس القرآنية للتعايش السلمي مع الآخر

لما كان القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع عند المسلمين كان لزامًا أن نؤصّل أولاً فقهَ التعايش السِّلمي قرآنيًا، ولا أبالغ بالقول إذا قلتُ إن الباحث في الآيات القرآنية لا يجدُ عناءً في العثور على ما من شأنه أن يكون أساسًا شرعيًا للتعايش السِّلمي، وكثرة هذه الأُسس القرآنية تدل على وضوح النظرية القرآنية في التعايش السِّلمي،

وأن كل أساس من هذه الأُسس يحث الإنسان المسلم على أن يتعايش مع الإنسان الآخر ـ مهما كان توجهه الديني والثقافي ـ بسلام ووئام.

الأساس الأول: وحدة الخالق

وحدة الخالق من الأسس التي يمكن طرحها كمرتكز من مرتكزات فقه التعايش السلمي، إذ إن تأكيد القرآن على أن البشرية كلها ترجع إلى خالق واحد دعوةٌ إلى عدم الاستعلاء على الآخر، وامتهانه، والاعتداء عليه، بل يجب احترامه والتعايش معه بسلام. قال تعالى: {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام:١٠٢]، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة:٢١]، وقال سبحانه: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ} [التغابن:٢و٣]

وهكذا نرى أنّ مبدأ الخالقية يوصل رسالة إلى البشر أنهم كلهم مخلوقون لخالق واحد، وهم بالنسبة له متساوون، كلهم عبادُهُ، وعليهم أن يعاملوا بعضهم البعض في علاقاتهم الإنسانية منطلقين من مبدأ أن خالقهم واحد، والاختلاف في الصفات والانتماءات والاعتقادات لا تخرجهم عن هذا المبدأ، وهو أنهم خلق الله تعالى، و»الخلق كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله عز وجل أنفعهم لعياله» (الحميري، ١٤١٣هـ، ١٢٠)، وعند ذاك سيتعايش الجميع بانسجام وسلام، يحتفظ كل واحد منهم بخصوصياته، ولكن يحترم الآخر ويتعايش معه. رسول الله صلى الله عليه وآله:

قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «أيها الناس، إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، {إن أكرمكم عند الله أتقاكم} وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى» (الحميري، ١٤١٣هـ، ١٢٠)

الأساس الثاني: وحدة الأصل الإنساني

للتذكير بوحدة الأصل الإنساني، أي بوحدة الانتماء إلى النفس الواحدة دورٌ مؤثر في التعايش السلمي، إذ يستشعر كل فردٍ تساويه مع الفرد الآخر من حيث الخِلقة، وقد اعتبر القرآن البشرية أُسرة واحدة تشترك في العبودية لله تعالى، والبنوة لآدم: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [سورة النساء:١]، وقال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ} [سورة الأنعام:٩٨]، وقال عزّ وجلّ: {خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} [سورة الزمر:٦]، و:{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ} [سورة الأعراف:٨٩]

الأساس الثالث: الاختلاف من سنن الحياة

من مقتضيات السنن الكونية أن لا يكون الناس أمة واحدة، قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ} [سورة الروم:٢٢]، وهذه الاختلافات باللغة أو اللون أو العرق، دليلٌ على حكمة الخالق وعظمته، وأن الاختلاف الذي ينشأ بين الناس من طبيعة الحياة وسننها، فلا يكون هذا التنوع داعيًا للفرقة والعصبية والتنافر بين الناس.

«أنّ البشر ليسوا كالأواني المتساوية الصفات التي صنعت في معمل واحد، في شكل واحد، وعلى وتيرة واحدة، وبحجم واحد، ولغاية واحدة في الاستعمال، ولو كانوا كذلك لما أمكنهم التعايش بعضهم مع البعض الآخر يوماً واحداً.» (الشيرازي، ١٦: ٤٧)

قال تعالى: {وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} [سورة يونس:١٩]، وقال عزّ من قائل: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ

اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} [سورة المائدة: ٤٨]

ولما كانت وحدة الخلق متحققة وواقعة فمما يترتب عليها ترسيخ مبادئ كلية، من قبيل: العدل، والرحمة، والمساواة بين النوع البشري، وقيمة إنسانية الإنسان، حيث لا فرق ولا تمايز، ولا فضل لإنسان على آخر إلا بالتقوى.» (نخبة من العلماء والمثقفين، ١٤٤١هـ، ٣٢٥)

الأساس الرابع: الإنسان مكرّم عند الله تعالى

الكرامة الإنسانية داعية للتعامل مع الإنسان مهما كان جنسه ودينه ولونه باحترام، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [سورة الإسراء: ٧٠]، وقال سبحانه: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [التين: ٤]، والتعبير بـ (الإنسان)، و(بني آدم) يفيد التعميم، فالتكريم ليس لجنس معين، أو دينٍ معين، أو لانتماء معين، بل التكريم لعموم البشر، لعموم الإنسان، ولذلك لا يمكن سلب هذا التكريم منه، ويبقى يعامل كإنسان كرّمه الله تعالى، والتعبير بـ (كرّمنا) بصيغة الماضي دلالة على تأكيد التكريم، وزاد التأكيد بـ (لقد) فجمع بين قد التحقيقية ولام التأكيد.

ومن تكريم الله تعالى للإنسان جعله خليفته في الأرض: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [سورة البقرة: ٣٠]

وهذا التكريم يوجب قيم الاحترام والتعامل الحسن مع الإنسان أيًّا كان دينه ومعتقده وجنسه، وهذا يؤدي إلى تعاون المجتمع فيما بينه وتكاتفه، وشيوع التعايش السِّلمي بين أفراده.

الأساس الخامس: الدعوة إلى الحوار البناء

قال تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} [سورة العنكبوت:٤٦]، ولا شك أن هذا القصر القرآني بالنفي والاستثناء لجدال أهل الكتاب وحصره بالتي هي أحسن هو دعوة لجعل الحوار أساسًا للتعايش السِّلمي، وإذا لم يكن الجدال بالأحسن فهو مرفوض لإضراره بالنسيج الاجتماعي والعلاقات الإنسانية.

«ويختتم الآية بمصداق بارز من «المجادلة بالتي هي أحسن» ويمكنه أن يكون قدوة لأي بحث؛ فيقول القرآن الكريم: {وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون}، كم هو جميل هذا التعبير! وكم هو رائع هذا النغم واللهجة! لهجة الوحدة والإيمان بكل ما أنزل الله الواحد، وحذف جميع العصبيّات، ونحن وأنتم جميعاً موحدون لله مسلمون له.» (الشيرازي، ١٢ : ٤١٥)

الأساس السادس: الحيادية في التقييم

قال تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [سورة آل عمران: ٧٥]، الإنصاف والموضوعية في النقد والحيادية في التقييم درسٌ كبير تقدمه هذه الآية المباركة، فمع الاختلاف مع أهل الكتاب . وهم هنا اليهود . لكن هذا لم يمنع أن يكون تقييم اليهود من ناحية أدائهم الأمانة موضوعيًا دقيقًا، بل قدمت الآية النموذج الأمين على النموذج الخائن، وهذا درسٌ لأهل القرآن في رعاية الإنصاف والورع والدقة في وصف الآخر وتقييمه، وبالتالي التعامل المنصف معه، وهذا من الأُمور المهمة في التعايش السِّلمي.

الأساس السابع: العدالة في التعامل

العدل والتعامل بتقوى وورع أمرٌ في غاية الأهمية، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [سورة المائدة:٨]، « وقال ابن عباس: أمر الله سبحانه المؤمنين أن يقولوا الحق ولو على انفسهم، او ابنائهم، ولا يحابوا

غنيا لغناه، ولا مسكينا لمسكنته وهذا هو الأولى؛ لأنه أليق بالظاهر من غير عدول عنه.» (الطوسي، ١٤٠٩هـ، ٣ : ٣٥٥)، وقال سبحانه: {وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [سورة المائدة:٢]

وهذا التعامل العادل الدقيق الذي يرينا القرآن الكريم عليه المسلمَ سلوكٌ مؤثر في الحفاظ على التعايش السِّلمي بين أفراد المجتمع.

الأساس الثامن: الأفضلية للسلم

ليس دين الإسلام دين حرب، بل هو دين السلام، وصرّحت آيات القرآن الكريم بالدعوة إلى اختيار السلم، قال تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [سورة الأنفال:٦١]، وقال سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} [سورة البقرة:٢٠٨]

ودعا القرآن الكريم الجميعَ إلى الدخول في السلم {ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً}، وفي هذا دليلٌ على أن اختيار السلم هو الخيار القرآني، وأن الجميع مسؤول عن تحقيق هذا الخيار، وعلى الجميع تحقيق الأمن والتعايش السِّلمي.

الأساس التاسع: الحرية الدينية

الاضطهاد الديني في المنظور القرآني محرّمٌ ومجرّم، قال تعالى: {لا إكراه في الدين} [سورة البقرة:٢٥٦]، ولذا صار من حق غير المسلم وهو يعيش في المجتمع الإسلامي أن لا يعتنق الإسلام، وأن يبقى على عقيدته ويمارس طقوسه الدينية، لا يُجبر على التحول للإسلام، ولا يضغط عليه لترك دينه، بل يعيش مع المسلم جنبًا إلى جنب، ولكل منهم دينه وعقيدته وطقوسه، {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون:٦]، وهذا حقٌّ مكفول له، والإنسان مخيّرٌ في اختيار دينه، قال عزّ وجلّ: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ} [الكهف:٢٩]، وهذه الرؤية القرآنية لم تكن خطابًا مرحليًا، بل هي نهجٌ ثابتٌ، ففي مكة صدح القرآن الكريم: {إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ} [التكوير:٢٧-٢٨]، وفي المدينة نزل قوله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ} [النور:٥٤].

ومن الحرص على أن يكون قرار الإيمان في أجواء من الهدوء والقناعة، وخاليًا من الضغط واستخدام القوة، جاء الأمر بتوفير أجواء أمينة لمن يريد أن يسمع كلام الله تعالى ، قال سبحانه: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ} [سورة التوبة:٦].

وقد أُشكل على هذا أن الإسلام إنما أخضع الناس بالسيف للإسلام، والواقع أنّ «الاسلام عقيدةٌ، وقد غلط وركب الشطط من قال إنّ الإسلام نشر دعوته بالسيف والقتال؛ فإن الإسلام إيمان وعقيدة والعقيدة لا تحصل بالجبر والاكراه وإنما تخضع للحجة والبرهان والقرآن المجيد ينادي بذلك في عدة آيات منها لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي .

والاسلام إنما استعمل السيف وشهر السلاح على الظالمين الذين لم يقتنعوا بالآيات والبراهين استعمل القوة في سبيل من وقف حجر عثرة في سبيل الدعوة إلى الحق أجهز السلاح لدفع شر المعاندين لا إلى إدخالهم في حظيرة الاسلام يقول جل شأنه قاتلوهم حتى لا تكون فتنة فالقتال إنما هو لدفع الفتنة لا لاعتناق الدين والعقيدة.

فالإسلام لا يقاتل عبطةً واختيارًا وإنما يحرجه الأعداء فيلتجئ إليه اضطرارًا، ولا يأخذ منه إلا بالوسائل الشريفة، فيحرم في الحرب والسلم التخريب والإحراق والسم وقطع الماء عن الأعداء، كما يحرم قتل النساء والأطفال وقتل الاسرى،... كل تلك الأعمال التي أبى شرف الإسلام ارتكاب شيء منها مع الأعداء في كل ما كان له من المعارك والحروب قد ارتكبتها بأفظع صورها وأهول أنواعها الدول المتمدنة في هذا العصر، الذي يسمونه عصر النور، نعم أباح عصر النور قتل النساء والأطفال والشيوخ والمرضى والتبييت ليلا والهجوم ليلا بالسلاح والقنابل على العزل والمدنيين الآمنين وأباح القتل بالجملة .» (الطباطبائي، ٤ : ١٦٤).

الأساس العاشر: النهي عن سب مقدسات الآخر

قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [سورة الأنعام: ١٠٨]، حذرت الآية المباركة من ردة فعل الآخرين عندما يُتعرض إلى مقدساتهم بالسب والشتم والاستهزاء، وحرصًا على حفظ النسيج الاجتماعي من التمزق، والسلم المجتمعي من الانهيار تحت الآية الكريمة المؤمنين عن سب مقدسات الآخر مما يقود إلى أن يقابلوهم بالمثل، فيسبوا الله تعالى بجهلهم، ويؤدي ذلك إلى التباغض والتنافر. وعليه، فاحترام الآخر وعدم التعرض لاعتقاداته وطقوسه ورموزه الدينية جزء مهم وممهد لأرضية التعايش السِّلمي.

الأساس الحادي عشر: الاجتماع عند المشتركات

حرص القرآن الكريم على وحدة المجتمع، وانضواء أفراده تحت لواء العيش المشترك مهما تعددت الديانات والانتماءات، فقال تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ} [آل عمران:٦٤]، فالآية الكريمة تقدّم درسًا للتعامل مع الآخر يشتمل على البحث عن المشتركات، وجعلها النقاط التي يلتقي عندها أفراد المجتمع لضمان الانسجام والتعايش والتآلف بينهم. وهذه الروح الداعية للتقارب تكشف لنا حرص الإسلام على إبعاد المجتمع عن الفرقة والتنافر، وجعل التعايش السِّلمي هو السائد في العلاقات الاجتماعية بين الناس.

الأساس الثاني عشر: مبدأ الرحمة العامة

قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} [الأنبياء:١٠٧]، حيث وصفت الآية الكريمة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بالرحمة العالمية، أي العامة الشاملة للمؤمن المسلم وغيره.

الأساس الثالث عشر: نفي التمييز العنصري

عندما يعيش المجتمع الطبقية والتمايز فذلك يعني أن التنافر والإحن والبغضاء هي الحاكمة على شبكة العلاقات الاجتماعية، وعندما تسود قيم التفاضل على أُسس عرقية أو عنصرية أو طائفية فإنّ التفكك المجتمعي هو الغالب، من هنا جاءت الآية المباركة لتطرح رؤية القرآن الكريم لاختلاف الأعراق والأجناس، وأن ذلك مدعاة للتآلف والتآخي والتعايش، لا سببًا للفرقة والتنافر، قال تعالى {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات:١٣]، وهذا يترجم لنا حرص القرآن الكريم على جعل الاختلافات العرقية والقبلية عامل تعارف وتعايش بين المجتمعات، وأن هدف القرآن هو سيادة التعايش السِّلمي.

الأساس الرابع عشر: عصمة الدماء والأموال والأعراض

لم تقتصر الشريعة الإسلامية على حفظ دم المسلم وماله وعرضه واحترامه، بل ساوت في هذه الحقوق بين المسلم وغير المسلم، فهذه المحرمات لا تنتهك إلا بسبب شرعي، فلا يُقتل إنسان ولا تزهق روحه إلا بسبب شرعي يستدعي ذلك كإقامة الحد عليه. فدماء غير المسلمين وأموالهم وأعراضهم مصانة محترمة في الشرع الإسلامي، قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة الأنعام:١٥١]، وبهذا يتجلّى التعايش السلمي في الرؤية القرآنية بأبهى أساساته.

ونؤكّد أن ما تقدّم من أُسس قرآنية ترتكز عليها ثقافة التعايش السِّلمي القرآنية ليست كل الأُسس والمرتكزات، بل هذا ما يسمح به المقام ويفرضه الاختصار، ومن كل ذلك عرفنا أنّ فقه التعايش السِّلمي له أُسسه الواضحة قرآنيًا، ويُشكل كلُّ أساس منها حجرًا صلدًا في بناء مجتمع متراصٍّ منسجمٍ متآلف رغم تنوعه العرقي أو الديني أو غير ذلك.

المبحث الثاني: الأُسس الروائية للتعايش السِّلمي مع الآخر

لما كانت السنة الشريفة ـ وهي قول المعصوم وفعله وتقريره ـ تمثل في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) المصدرَ الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم، سنقف عند ما قاله المعصوم أو فعله أو أمضاه مما يؤصّل لفقه التعايش السِّلمي مع الآخر. وفي الحقيقة نريد هنا بإيراد النصوص أن نصوّر حال المجتمع الذي يديره أو يريده المعصوم (عليه السلام)، أكثر مما نريد الاستدلال على جواز التعايش، ولذلك لم نرَ حاجةً لمتابعة سند النصوص الواردة، بعد تواترها، أو استفاضتها، أو شهرة مضامينها، ونقسّم الحديث هنا إلى مطلبين، هما: الأُسس القوليّة، والأُسس الفعليّة:

المطلب الأول: الأُسس القولية للتعايش السِّلمي

ولسنا هنا في معرض الاستقصاء لما ورد عن النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وأهل بيته المعصومين (عليهم السلام) من أقوال ملفوظة أو مكتوبة، بل نورد نماذجَ من أقوالهم الحاثّة على التعايش السِّلمي، ولو أردنا الاستقصاء لطال بنا المقام، ومما ورد من كلماتهم وأقوالهم (عليهم السلام):

النصّ الأول: يمكن أن تكون وثيقة المدينة التي كتبها رسول الله (صلّى الله عليه وآله) النموذج الأبرز لتقنين التعايش السِّلمي داخل الدولة الإسلامية، بين المسلمين أنفسهم، وبين المسلمين وغيرهم، ومما ورد في الوثيقة: « وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم: مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنّه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته»

ومنها: « وإنّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم . وإنّه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وإنّ النصر للمظلوم . وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين . وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة . وإنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم.» (ابن كثير، ١٩٨٨، ٣ : ٢٧٥)

وهذا تجلٍّ واضح على أنّ الإسلام يجعل من التعايش السِّلمي الشكل الأسلم والأفضل للمجتمع، مع حفاظ كل فردٍ وجماعة على دينها وعقيدتها وأفكارها، من هنا قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين (ره): «إنّ هذا النص يدلّ على أنّ الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسي متنوع في دولة واحدة، ونظام حكم واحد، على أساس الإسلام، يتمتع الجميع فيها بحقّ المواطنة الكاملة، ولا يشترط لإقامة الدولة أن تكون لمجتمع إسلامي نقي خالص ...» (شمس الدين، ١٩٩٢م، ١: ٢٩٠)

وليست وثيقة المدينة النص الوحيد الذي بلور التعايش السِّلمي بين مكونات المجتمع المدني، وكشف عن النظرية الإسلامية في منهج التعايش، فنجد ذلك في كتابه (صلى الله عليه وآله) لأبي الحارث علقمة أسقف نجران:

« [بسم الله الرحمن الرحيم] من محمد النبيّ إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم: أنّ لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم، وصلواتهم ، ورهبانيتهم ، وجوار الله ورسوله ، لا يغير أسقف من أسقفيته ، ولا راهب من رهبانيته ، ولا كاهن من كهانته ، ولا يغير حق من حقوقهم ، ولا سلطانهم ، ولا شئ مما كانوا عليه [على ذلك جوار الله ورسوله أبدا] ما نصحوا وصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين. « (الأحمدي الميانجي، ١٤١٩هـ، ٣ : ١٤٨)

النص الثاني: قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) لمالك الأشتر (رض) في عهده لما ولّاه على مصر: «وأشعرْ قلبَكَ الرحمةَ للرعيةِ، والمحبةَ لهم واللطفَ بالإحسان إليهم. ولا تكونن عليهم سبعًا ضاريًا تغتنمُ أكلَهُم فإنّهم صنفانِ إمّا أخٌ لكَ في الدِّينِ وإما نظيرٌ لكَ في الخَلقِ» (الشريف الرضي، كتاب رقم ٥٣)

قال الشيخ محمد جواد مغنية في شرحه: «على الانسان أن لا يعتدي ويسيئ إلى أخيه الإنسان بشيء، وأن ينصفه من نفسه، ويكون عونًا له على ظالمه، سواء أكان على دينه أم على دين الشيطان. قال الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) لشيعته : ردوا الأمانة إلى أهلها، وان كانوا مجوسًا. وقال له أحد أصحابه وأتباعه: وقع لي مال عند يهودي،

فكابرني عليه وحلف، ثم وقع له عندي مال فهل آخذه عوضًا عن مالي وأجحده وأحلف عليه ، كما صنع. فقال الإمام: إذا خانك فلا تخنه . ولا تدخل فيما عبته عليه.» (مغنية، ١٤٣٧هـ، ٤ : ٥٠)

النص الثالث: قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) لأصحاب الخراج: «ولا تمسن مال أحد من الناس مصلٍّ ولا معاهد، إلا أن تجدوا فرسًا أو سلاحًا يعدى به على أهل الاسلام..» (عبده، ١٤١٢هـ – ١٣٧٠ ش، كتاب ٥١) ، فهو (عليه السلام) يوصي بالمعاهد وهو غير المسلم كما يوصي بالمسلم المصلّي.

النص الرابع: قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «ولقد بلغني أنَّ الرجلَ منهم كان يدخل على المرأةِ المسلمةِ، والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلَها وقُلبَها وقلائدَها ورعاثَها، ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع والاسترحام، ثم انصرفوا وافرين، ما نال رجلاً منهم كلم، ولا أريق لهم دم. فلو أنّ امرأ مسلمًا مات من بعد هذا أسفًا ما كان به ملومًا، بل كان به عندي جديرا.» (الشريف الرضي، خ ٢٧)

أنظر الى تألّم أمير المؤمنين (عليه السلام) وهو أعلى سلطة في الدولة الإسلامية لما أصاب المرأة المعاهدة غير المسلمة على حد ألمه على المرأة المسلمة، دون أن يفرّق بينهما.

النص الخامس: عن الإمام علي بن الحسين (عليه السلام)، قال: «وأما حق أهل الذمة فالحكم فيهم أن تقبل منهم ما قبل الله وتفي بما جعل الله لهم من ذمته وعهده وتكلهم إليه فميا طلبوا من أنفسهم وأجبروا عليه وتحكم فيهم بما حكم الله به على نفسك فيما جرى بينك [وبينهم] من معاملة وليكن بينك وبين ظلمهم من رعاية ذمة الله والوفاء بعهده . وعهد رسول الله صلى الله عليه وآله حائل فإنه بلغنا أنه قال : «من ظلم معاهدا كنت خصمه « فاتق الله ولا حول وقوة إلا بالله.

فهذه خمسون حقا محيطا بك لا تخرج منها في حال من الأحوال يجب عليك رعايتها والعمل في تأديتها والاستعانة بالله جل ثناؤه على ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله والحمد لله رب العالمين.» (الحراني، ٢٧٢)

ونكتفي بهذا النصوص المهمة الواردة على لسان المعصومين (عليهم السلام) مما يعكس خيار التعايش السِلمي الذي ربّوا المجتمع عليه، وأرادوه أن يسود.

المطلب الثاني: الأُسس الفعلية للتعايش السِلمي

سيرة الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وأهل بيته الأطهار (عليهم السلام) طافحة بالتعايش السلمي مع غير المسلمين، ويكفي مطالعة سيرة النبي (صلّى الله عليه وآله) مع النصارى، نصارى نجران مثلاً، أو مع اليهود في المدينة ما لم يكيدوا ويحاربوا المسلمين، ففي أمالي الصدوق حدثنا أبي (ره) قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن خالد عن أحمد بن النضر الخزاز عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر(عليه السلام)قال كان غلام من اليهود يأتي النبي(صلى الله عليه وآله)كثيرا حتى استخفه وربما أرسله في حاجة وربما كتب له الكتاب إلى قوم فافتقده أياما فسئل عنه فقال له قائل تركته في آخر يوم من أيام الدنيا فاتاه النبي(صلى الله عليه وآله)في ناس من أصحابه وكان صلى الله عليه وآله بركة لا يكاد يكلم أحدا (في حاجة – خ) الا أجابه. فقال يا فلان ففتح عينيه وقال لبيك يا أبا القاسم قال صلى الله عليه وآله اشهد أن لا إله إلا الله وانّي رسول الله فنظر الغلام إلى أبيه فلم يقل له شيئا ثم ناداه رسول الله (صلى الله عليه وآله) الثانية وقال له مثل قوله الأول فالتفت الغلام إلى أبيه فلم يقل له شيئا ثم ناداه رسول الله (صلى الله عليه وآله) الثالثة فالتفت الغلام إلى أبيه، فقال أبوه: إن شئت فقل، وإن شئت فلا فقال الغلام: اشهد أن لا إله إلا الله، وانك محمد رسول الله، ومات مكانه، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأبيه اخرج عنا، ثم قال لأصحابه: اغسلوه وكفنوه وأتوني به أصلي عليه، ثم خرج وهو يقول الحمد لله الذي انجى بي اليوم نسمة من النار.» (الصدوق، ١٤١٧هـ ، ٤٨١)

وفي سيرة الأئمة (عليهم السلام) ما تضيق حدود البحث عن استيعابها، يكفينا هنا نموذجًا للتعايش السلمي قصة المواطن اليهودي الذي نازع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليهم السلام) وهو على رأس الدولة الإسلامية،

نازعه درعه، وحضر الإمام (عليه السلام) عند شُريح القاضي ممتثلاً للقضاء بسبب دعوى يهودي في درعٍ تبين فيما بعد أنها للإمام (عليه السلام) وقد وجدها هذا اليهودي.

وما استعرضناه من أقوال المعصومين (عليهم السلام) وأفعالهم يمثل موقف السنة الشريفة من التعايش السِلمي، ومع الأقوال والأفعال المعصومة هنا التقرير والإمضاء، إذ لم يصل إلينا في مجال التعايش السِلمي بين الناس نهيٌ أو زجر أو ردع من المعصوم، مع أن هذا الفعل وهو التعايش السِلمي مع الآخر كان سلوكًا يوميًا تحت نظر المعصوم واطلاعه، مما يدلُ على رضاه وإقراره بصحة هذا الفعل، ولو وجد المعصوم ضيرًا شرعيًا في ذلك لنهى عن التعايش السِلمي مع الآخَر، وردع عنه، ونبّه إلى عدم جواز ذلك، لأنّ المعصوم مسؤول عن إرشاد الأُمّة وتقويم سلوكها وتنبيهها للخطأ والانحراف عن الشرع القويم.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية من فقه أهل البيت (عليهم السلام) في التعايش السلمي

هناك الكثير من الأحكام الشرعية في مذهب أهل البيت (عليهم السلام) ترتبط بالتعايش السِلمي مع غير المسلمين، مما يؤلف مادة كبيرة لفقه التعايش السلمي، ونحن هنا لسنا في مَهمة جمع هذه المادة، واستقصاء هذه الأحكام المتناثرة في أبواب الفقه المختلفة، فذلك. مع أنه عملٌ شاق يتطلب وقتًا وجهدًا كبيرين. خارج عن نطاق بحثنا وحدوده، بل الاستغراق به يخرجنا عن الاختصار إلى الإطالة. لذا نقف سريعًا عند بعض النماذج الفقهي في التعايش السِلمي في ضوء مذهب أهل البيت (عليه السلام).

النموذج الأول: التزاوج بين المسلمين وغيرهم

قال الشيخ محمد جواد مغنية: «واتفقت مذاهب السنة الأربعة على صحة الزواج من الكتابية، واختلف فقهاء الشيعة فيما بينهم ، فقال أكثرهم : لا يجوز للمسلم أن يتزوج اليهودية والنصرانية ، وقال جماعة من كبارهم ، منهم الشيخ محمد حسن في الجواهر ، والشهيد الثاني في المسالك ، والسيد أبو الحسن في الوسيلة ، قالوا : يجوز ، ونحن نميل إلى هذا الرأي ، والدليل عليه :

١ – الأدلة الدالة على إباحة الزواج بوجه عام ، خرج منها زواج المسلم بالمشركة ، والمسلمة بالمشرك والكتابي ، وبقي ما عدا ذلك مشمولا ومدلولا للعمومات والإطلاقات .

٢ – قوله تعالى:«أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» (المائدة ٥). أي أحل لكم النساء المحصنات من أهل الكتاب ، والمراد بالمحصنات العفيفات ، أما قوله سبحانه: « ولا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ » فقد تقدم انه خاص بالمشركات ، وهن غير الكتابيات . أما قوله تعالى : « ولا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ » فان المراد بالكوافر هنا المشركات ، لا أهل الكتاب ، لأن الآية نزلت فيمن أسلمن وهاجرن إلى النبي (ص) تاركات أزواجهن المشركين ، والسياق يدل على ذلك ، وهذه هي الآية بكاملها : « يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ»(الممتحنة ١٠)(مغنية، ١٩٨١م، ١ : ٣٣٤).

وللشيخ الدكتور أحمد الوائلي (ره) كلام جميل في هذا الموضوع بعد أن استعرض آراء علماء الإمامية في المسألة، قال مقوّيًا القول بالجواز مع الكراهة: « وهناك نقطة لابد من الإشارة إليها وهي : أنّ الذي يقوى في النظر الرأي الثالث: وهو الجواز على كراهة ، لا لأن الولد يخاف عليه من عقيدة أمه كما يعلله البعض، مع أنّ ذلك مطرد في الجواز للزواج من المسلمة المخالفة، ولو صلح علة يدور مدارها الحكم لحرم الزواج منها، ولكن ، لأنّ البيئة والعرف والمواضعات الأسرية تختلف بين المسلم والكتابي وربما أدى ذلك إلى الاحتكاك الذي يؤول إلى هدم الأسرة وتشريد الأطفال فيما لو حصل الفراق ، كما هو مشاهد فيمن يتزوج بكتابية ويأتي بها إلى بلدة ثم لا تلبث أن تطفو المشاكل على السطح بعد ذهاب الانفعال العاطفي المؤقت ، ولعل هذا هو سر الكراهة»(الوائلي، ١٤١٢هـ. ١٣٧٠ش، ٢٥٠).

وزبدة ما يُستفاد من هذا هو أنّ الموقف الفقهي الإمامي مع التعايش السِلمي الذي يظهر من خلال روابط الزواج، وإذا كان من كراهة أو عدم جواز فهو لما يمكن أن ينتج من هذا الزواج، لا رفض أصل الموضوع.

النموذج الثاني: ديّة الكتابي

اختلفت الروايات في مقدار ديّة الذمّي أو الكتابي، فجاء في بعضها أن ديّته ثمانمئة درهم، وبعضها الآخر حدد دية اليهودي والمسيحي بأربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمئة درهم، بينما ساوت روايات أُخرى بين الثلاثة بمقدار أربعة آلاف درهم لهم جميعا، وجعلت روايات ديّة اليهودي والمسيحي والمجوسي مساوية لديّة المسلم عشرة آلاف درهم.

ذهب مشهور الإمامية إلى القول الأول، وهو ثمانمئة درهم، وذهب الشيخ الصدوق إلى الجمع الدلالي بين الروايات المختلفة، وحمل كل رواية على وضع خاص يرتبط بطبيعة علاقة أهل الكتاب أو الذمة بالحكومة الإسلامية، فإذا كانوا تابعين للدولة الإسلامية، ويعملون وفق الشروط المتفق عليها كانت ديتهم عشرة آلاف درهم، وإلا قلت الديّة. وقد أورد الشيخ الصدوق معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال : «من أعطاه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ذمة فديته كاملة.» (الصدوق، ١٤٠٤هـ، ٤ : ١٢٣)

ومن الجدير بالذكر أن عددًا من الفقهاء في الجمهورية الإسلامية في إيران ذهبوا إلى أن ديّة الكتابي مساوية لديّة المسلم، وديّة المرأة نصف ديّة الرجل، كالسيد الخامنئي، وقال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بالاحتياط في ذلك، كما ذهب إلى الاحتياط الوجوبي بمساواة ديّة جروح أهل الكتاب لديّة المسلم، وقد اعتُمدت هذه الرؤية الفقهية في القانون الجزائي الإيراني بتاريخ ٦ / ١٠ / ١٣٨٢ش، مادة ٢٩٧.

ولا شكّ أن هذه العناية الفقهية دليل على احتضان الفقه الإمامي للتعايش السِلمي والحث عليه، وداعيًا إلى احترام الإنسان كإنسان، ورعاية حرمة دمه وماله وعرضه، مسلمًا كان أو غير مسلم.

النموذج الثالث: احترام مِلكية غير المسلم

من الأمور الهامة في التعايش السِلمي إحساس الإنسان بالأمن على أمواله وممتلكاته، فعندما يشعر أن في مجتمع يحترم ملكيته، ولا يبيح الإغارة عليها ومصادرتها بدون حق، عند ذلك يشعر بالأمان، ويعامل الآخرين بالمنطق نفسه، وهذه المسألة الفقهية لها حضورها في الفقه الإسلامي عمومًا والإمامي خصوصًا، فممتلكات غير المسلمين، المالية وغير المالية، محترمة في المنظار الفقهي، فلا يجوز الاعتداء عليها، ولا آخذها إلا بحق، حالها حال أموال المسلم، بل حتى الأشياء التي لا قيمة مالية معتبرة لها في النظر الإسلامي، كالخمر والخنزير، يحترم الشرع تملك غير المسلم لها، ويحكم الفقه الإمامي بماليتها، ويحمّل الإنسان المسلم الخسارة إذا تعدى عليها وأتلفها أو أحدث فيها نقصًا، فعلى المسلم جبران ما أتلف أو أنقص من مال غير المسلم، كما يجب عليه في مال المسلم.

في المقابل عرض القرآن الكريم ما عليه بعض اليهود في نظرتهم لأموال المسلمين، حيث يبيحون أخذها، قال تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ} [آل عمران:٧٥]

النموذج الرابع: ضمان الدولة لغير المسلم

من النماذج الفقهية المؤكدة لتبني الفقه الإمامي التعايشَ السِلميَّ ضمانُ الدولة لغير المسلم إذا كبر وعجز، فالضمان لا يقتصر على المسلم، ولا يستثني غير المسلم، «وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الحر: بأن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم. فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبير وعجز عن الكسب ، كانت نفقته من بيت المال . وقد نقل الشيخ الحر حديثاً عن الإمام علي (عليه السلام): أنه مر بشيخ مكفوف كبير يسأل ، فقال أمير المؤمنين ما هذا ؟ فقيل له : يا أمير المؤمنين انه نصراني . فقال الإمام : استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه ! ! . انفقوا عليه من بيت المال. (الصدر، ١٤٢٥هـ، ٦٦٩) (الطوسي، ١٣٦٥ش، ٢٩٣، الحر، ١١ : ٤٩)

النموذج الخامس: تملك غير المسلم الأرض بإحيائها

من أسباب المِلكية إحياء الأرض الموات، لقول النبي (صلّى الله عليه وآله): «مَن أحيا أرضًا ميتةً فهي له» (الأحسائي، ١٤٠٤هـ. ١٩٨٤م، ٣ : ٢٥٩) ، ولكن هل يُشترط في ذلك كون المحيي مسلمًا، أم أنه لا فرق في ذلك بين المسلم والذمّي؟

لنطالع هذا النصّ الفقهي: « يجوز لكل أحد إحياء الموات بالأصل والظاهر أن يملك به من دون فرق بين كون المحيي مسلما أو كافرا ..» (الخوئي، ١٤١٠هـ ، ٢ :١٥٠، الروحاني، ٢ : ١٦٧، الخرساني، ٣ : ١٧٣)

وفي الرسالة العملية لسماحة السيد السيستاني في باب إحياء الموات: « مسألة ٨٩١ : الموات بالأصل وإن كان ملكا للإمام عليه السلام حيث إنه من الأنفال ولكن يجوز لكل أحد احياؤه ، فلو أحياه كان أحق به من غيره سواء أكان في دار الاسلام أم في دار الكفر وسواء أكان في أرض الخراج أم في غيرها وسواء أكان المحيي مسلما أم كافرا ، وليس عليه دفع الخراج أو أجرة الأرض إذا كان مؤمنا.

هذا إذا لم يطرأ عنوان ثانوي يقتضي المنع من احياءه ككونه حريما للملك الغير أو كون احيائه على خلاف بعض المصالح العامة فنهى عنه ولي المسلمين ونحو ذلك.» (السيستاني،١٤١٥هـ، ٢: ٢٥٣)

ونكتفي بهذه النماذج من فقه مذهب أهل البيت (عليهم السلام)؛ لأننا لا نبتغي الاستقصاء كما قلنا، بل التمثيل والاستشهاد بنماذج، وقد جاءت هذه النماذج تمثل جوانب مختلفة من أبعاد الحياة، كالجانب الاجتماعي والاقتصادي والقضائي، وهكذا تتنوع الجوانب التي نلحظ فيها الفقه الإمامي يبلور التعامل مع الآخر غير المسلم في إطار التعايش السِلمي، لتكون هذه المسائل وغيرها فقهًا خاصًا يمكن أن نسميه فقه التعايش السِلمي.

والحمد لله ربّ العالمين

الخاتمة:

في خاتمة المطاف يمكن أن نسجل بعض الاستنتاجات والتوصيات التي تمخض عنها معايشة موضوع البحث، وهي:

أ. الاستنتاجات:

١. التعايُش لا يعني التنازل عن المعتقدات الإسلامية والمبادئ والقيم الدينية التي ينشأ عليها المسلم، بل هو تنظيم للعلاقات مع الآخرين المختلفين معنا فكريًا أو عقديًا أو سياسيًا، وغير ذلك، بهدف خلق أجواء تعايش لا يضرّ فيها الاختلاف.

٢. التعايُش يكون حلاً في المجتمع المتنوع ذات العقائد والأفكار المختلفة، فهو يوجد مع الاختلاف كدواء للوقاية أو علاج ما ينتجه الاختلاف من تصادم وعنف.

٣. هناك الكثير من الآيات القرآنية والنصوص الروائية الواردة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته المعصومين الكرام(عليهم السلام) التي تكوّن بمجموعها ما يمكن أن نسميه بفقه التعايش السِلمي، حيث تشكّل ركائز قرآنية وروائية لهذا اللون من الفقه.

٤. هناك الكثير من الأحكام الفقهية في مذهب أهل البيت (عليهم السلام) التي نقرأ فيها التعايش السلمي مع الآخر غير المسلم، وفي مجالات متنوعة، الاجتماعية والقضائية والاقتصادية وغير ذلك من المجالات الحياتية.

ب. التوصيات:

١. نوصي بإبراز اعتناء الفقه الإسلامي عمومًا، والإمامي خصوصًا بما يتصل بمجال التعايش السلمي، مما يشكّل بحد ذاته فقهًا خاصًا يمكن أن يصطلح عليه بفقه التعايش السلمي.

٢. عقد المؤتمرات والندوات الخاصة ببلورة فقه التعايش السلمي وتظهيره، لما في ذلك من مجابهة للعنف والإرهاب، والتصادم المجتمعي.

٣. إدانة القراءة المتزمتة التكفيرية للتعايش مع الآخر، وإظهارها على أنها تنازل عن المبادئ والعقائد الحقّة، ورعاية القراءة السليمة المعتدلة للتعايش مع الآخر غير المسلم، والمسلم.

المصادر:

القرآن الكريم
١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ. ١٩٨٨، ط١
٢. الأحسائي، ابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللآلئ، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٤هـ. ١٩٨٤م، ط١
٣. الأحمدي الميانجي، علي، مكاتيب الرسول، مؤسسة دار الحديث الثقافية، طهران، ١٤١٩، ط١
٤. تشايز، انطونيا، تخيل التعايش معًا تجديد الإنسانية بعد صراع الآثني، ترجمة فؤاد السروجي، دار الأهلية، ط١ ١٤٢٦ هـ
٥. التويجري، عبد العزيز، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرآن الحادي والعشرون، منشورات المنظمة العربية الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. إيسيسكو. ١٤١٩هـ
٦. الحراري، عباس، مفهوم التعايش في الإسلام، مجلة تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، إيسيسكو عام ١٤١٧ هـ، العدد ١٤
٧. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت
٨. الحراني، ابن شعبة، تحف العقول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤هـ. ١٣٦٣ش
٩. الحميري القمي، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث – قم، ١٤١٣هـ، ط١
١٠. الخرساني، وحيد، منهاج الصالحين
١١. الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم. آية الله العظمى السيد الخوئي، ١٤١٠هـ، ط٢٨
١٢. الروحاني، محمد، منهاج الصالحين، مكتبة الألفين، الكويت
١٣. السيستاني، علي، منهاج الصالحين، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، ١٤١٥هـ، ط١
١٤. شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م، ط١
١٥. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل
١٦. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، مؤسسة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ، ط٢، ص ٦٦٩
١٧. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، الأمالي، مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ، ط١
١٨. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة، ١٤٠٤هـ، ط٢
١٩. الصفار، حسن، التنوع والتعايش، الناشر: المؤلف، ١٤٣٩ هـ. ٢٠١٨م، ط٤
٢٠. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة
٢١. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم. إيران، ١٤٠٩هـ
٢٢. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٥ش، باب من الزيادات في القضايا
٢٣. عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، دار الذخائر – قم – ايران، ١٤١٢ – ١٣٧٠ ش، ط١
٢٤. الكبيسي، صبحي، الحديثي، عبد الله، الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين في الفقه الإسلامي، مجلة مداد الآداب، العدد ٣
٢٥. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة
٢٦. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م، ط١
٢٧. مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، انتشارات كلمة الحق، ١٤٣٧هـ، ط١
٢٨. نخبة من العلماء والمثقفين، التعايش والتعارف في الإسلام مفاهيم ميسرة، منظمة التعاون الإسلامي، جدّة. السعودية، ١٤٤١هـ
٢٩. الوائلي، أحمد، من فقه الجنس في قنواته المذهبية، دار الشريف الرضي، إيران. قم، ١٤١٢هـ. ١٣٧٠ش، ط١

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



عمارة الأرض وتوالي إصلاحها (دراسة تحليلية)

نور جاسم سعدون فهد أ. د. عبد الرحمن مركب
جامعة بغداد / كلية العلوم الإسلامية

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

المستخلص:
الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على حبيب اله العالمين وعلى اله وصحبه اجمعين أمّا بعد:
تتجلى أهمية السنة النبوية في كونها دليلًا شاملًا للمسلمين، توفر لهم الإرشاد والتوجيه في جميع جوانب الحياة. فهي ليست مجرد سيرة حياة الرسول(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ)، بل هي مصدر للحكمة والعلم والسلوك السليم. بفهم السنة النبوية وتطبيقها، وتطبيق تلك القوانين في المجتمعات لتحقيق التوازن واعمار الارض بها.
الكلمات المفتاحية: السنة النبوية،تحقيق التوازن،اعمار الارض.

Abstract:
Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the beloved of the God of the worlds, his family and all his companions After:
The importance of the Sunnah is that it is a comprehensive guide for Muslims, providing them with guidance and guidance in all aspects of life. It is not just a biography of the Prophet Muhammad, but a source of wisdom, knowledge and sound behavior. By understanding and applying the Sunnah of the Prophet, and applying these laws in societies to achieve balance and rebuild the earth, Muslims can achieve a balance between their worship and daily lives, and live accord.
Keywords: Prophetic Sunnah, achieving balance, rebuilding the earth.

المبحث الاول: عمارة الارض وتوالي اصلاحها

المطلب الاول: الحث على اصلاح الارض

حديث رقم ١: قال الإمام البخاري رحمه الله: ((حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). قَالَ: مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ قَالَ عُرْوَةُ: قَضَى بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي خِلَافَتِهِ)).

التخريج:
الحديث أخرجه الإمام البخاري(١)،والإمام ابوداود(٢)، والإمام الترمذي (٣).

درجة الحديث:
الحديث صحيح لوروده في صحيح الإمام البخاري لتلقي الامة احاديثه بالقبول

معاني الالفاظ وغريب الحديث:
(أعمر): أعمرَ يُعمر، إعمارًا، فهو مُعمِر، والمفعول مُعمَر. وأعمرَ الأرضَ: عمرها، أصلحها لتعميرها(٤).

المعنى العام للحديث:
حث دين الإسلام على تعمير الأرض وإحياء الموات، فيبين رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ).أن من أعمر أرضًا خالية ليس فيها بناء فزرعها أو بناها ولم تكن هذه الأرض ملك أحد من قبله ولم تكن ملك مصلحة البلد، فهو أحق بهذه الأرض من غيره(٥). من أعمر أرضا بالإحياء فهو أحق بها من غيره، وحذف متعلق أحق للعلم به (٦). حديث يدل على أن العمارة كافية في التمليك، لا تفتقر إلى إذن السلطان، ومفهومه دليل على أن مجرد التحجر والإعلام لا يملك، بل لا بد من العمارة، وهي تختلف باختلاف المقاصد بالمواضع(٧)، واختلف العلماء اختلافًا كثيرًا في إحياء الموات، فلا بد في ذلك من إذن الإمام، وإن كانت في فيافي المسلمين والصحاري وحيث لا

يتشاح الناس فيه، فهي له بغير إذن الإمام وذلك أن يحظرها وأذن الإمام له فيها. والدليل على صحة هذا التأويل قوله(عليه السلام): (لا حمى إلا لله ولرسوله)(٨)، والحمى ما حمى من الأرض، فدل أن حكم الأرضين إلى الأئمة لا إلى غيرهم، وأن حكم ذلك غير حكم الصيد والماء. والفرق بينهما أنا رأينا ماء الأنهار لا يجوز للإمام تمليك ذلك أحدًا، ورأينا لو ملك رجلا أرضًا ميتة ملكها بذلك، ولو احتاج الإمام إلى بيعها في نائبة للمسلمين جاز بيعه لها، ولا يجوز ذلك في ماء نهر ولا صيد بر ولا بحر، وأنه ليس للإمام بيعهما ولا تمليكهما أحدًا، وأن الإمام فيهما كسائر الناس، فكان ملكهما يجب بأخذهما دون الإمام(٩).

أما ما كان عامرًا من دار الحرب؛ فلا يُملك بالإحياء؛ لأنه ليس بموات، ولأنَّ الشارع أباح تملك ديارهم بالقهر والغلبة كسائر أموالهم، وأما إن كان مواتًا لا يعرف له مالك؛ فهذا يجوز إحياؤه؛ لعموم الأدلة(١٠)، ومنطوق الحديث يدل على أن العمارة كافية في التمليك، لا تفتقر إلى إذن السلطان، ومفهومه دليل على أن مجرد التحجر والإعلام لا يملك، بل لا بد من العمارة، وهي تختلف باختلاف المقاصد بالمواضع(١١).الحديث فيه دلالة على أن الإحياء يملك ولكنه شرط ألا يكون قد ملكها مسلم أو ذمي، وكذلك إذا كان تعلق بها حق للغير، وسواء كان الحق خاصًا كالطريق المخصوص وكالمتحجر بما لا يفيد الملك، أو كان عامًا كالمحتطب والمرعى والميدان وغير ذلك(١٢).

أهم ما يرشد إليه الحديث:

١- الحث على إعمار الأرض وإحيائها(١٣).

٢- دل هذا الحديث على استحقاق ملكية الأرض الموات لمن أحياها بالزراعة والعمران(١٤).

٣- لا بد من الإعمار لكي تتملك الأرض، أما من حفر أساس وجمع تراب ونحوهما ولم يتمه أو نصب عليه علامة للإحياء كغرز خشبة فهو متحجر لا مالك، فلا يملك به(١٥).

٤- في هذا الحديث دلاله واضحة على حث النبي . عليه الصلاة والسلام . على الزرع وعلى الغرس، لما فيه من المصلحة الدينية والمصالح الدنيوية.

٥-وفيه دليل على كثرة طرق الخير، وأن ما انتفع به الناس من الخير، فإن لصاحبه أجراً وله فيه الخير، سواء نوى أو لم ينو

٦- وفي هذا دليل على أن المصالح والمنافع إذا انتفع الناس بها كانت خيراً لصاحبها وأجراً وإن لم ينو، فإن نوى زاد خيراً على خير، وآتاه الله تعالى من فضله أجراً عظيماً(١٦).

٧-دل هذا الحديث على استحقاق ملكية الأرض الموات لمن أحياها بالزراعة والعمران، وظاهر الحديث أنها تعتبر ملكه مطلقاً، سواء أذن به الإمام أو لم يأذن، وهو مذهب الشافعي(١٧).

المطلب الثاني: فضل عمل اليد

حديث رقم ٢: قال الإمام البخاري (رحمه الله):((حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا عِيسَى، عَنْ ثَوْرٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، عَنِ الْمِقْدَامِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ).قَالَ: مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ)).

التخريج:

الحديث أخرجه الامام البخاري(١٨)، والامام ابن ماجه(١٩).

درجة الحديث:

الحديث صحيح لوروده في صحيح الإمام البخاري لتلقي الامة احاديثه بالقبول

المعنى العام:

حث الإسلام على الاحتراف والعمل ورغب فيه، وصغر من شأن من يتهاون به، أو يحتقره أو يزهد فيه(٢٠)، ومن المعروف أن الأنبياء هم صفوة الله تعالى من خلقه، وأفضل عباده، ومع ذلك لم يستثنهم الله تعالى من سنته الكونية في

إقامة الحياة على الأرض على الأخذ بالأسباب والإسهام في عمارة الأرض، بل جعل لهم صنائع وأعمال يكتسبون منها، وجعل صنائعهم كرامة لهم ومنّة منه سبحانه وتعالى عليهم؛ فأولهم آدم (عليه السلام). علّمه الله صناعة الحراثة، ونوح (عليه السلام). علمه الله صناعة النجارة، وداود (عليه السلام) علّمه الله صناعة الحدادة، وقيل:
إن موسى (عليه السلام). كان كاتبًا، يكتب التوراة بيده، وكلهم قد رعى الغنم كما قال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ) وعليهم أجمعين(٢١)، (ما أكل أحد طعامًا قطّ خيرًا من عمل يده) لأنه الحلال بلا شبهة، ولا شوب منة، وهو سنة الأنبياء ولذلك أردفه بقوله: (وإنّ نبي الله داود كان يأكل من عمل يده) قيل: كان داود عليه السلام يقف على الطرقات متنكرًا، بحيث لا يُعرف، فيسال كل من رآه عن شأن داود عليه السلام لينظر إن كان فيه شيء يسبه الناس فتركه، فكان يومًا على الطريق جاء ملك في صورة إنسان، فسأله، فقال: نِعم الرجل داود لو كان يأكل من عمل يده، فسأل داودُ ربَّه أن يعلمه صنعة تقوم بكفايته، فعلمه الله صنعة الدرع؛ ليكون سببًا لرزقه وآلة للجهاد. وقيل: كل الأنبياء كانوا يأكلون من عمل يدهم؛ وإنما خصّ داود بالذكر لأنه كان ملكًا، ومع ذلك يأكل من كسب يده(٢٢).
أي ان الطعام من كسب يده لا أن المراد أنه صنعه بيده وهو حث على الكسب الحلال والأكل منه والخيرية باعتبار الأجر في الآخرة وإنارة القلب في الدنيا بالطاعات ونشاط الأعضاء لأفعال الخير. (وإن نبي الله داود كان جمل من عمل يده) وفيه قدوة وأسوة لكل أحد فإنه ألآن الله له الحديد يعمل منها الدروع(٢٣).
أهم مايرشد إليه الحديث:
١- في الحديث الحث على العمل، وترك البطالة، والحض على عمارة الأرض لنفسه ولمن يأتي بعده، وأنه قد يثاب المرء رغم أنفه، وأن نفع المسلم المسلمين مأجور عليه، وإن لم يقصد.
٢- فيه حث على الكسب الحلال والأكل منه والخيرية باعتبار الأجر في الآخرة وإنارة القلب في الدنيا بالطاعات ونشاط الأعضاء لأفعال الخير(٢٤).
٣- وفي هذا دلالة على أن المسلم الغني لا بد أن يعمل من أجل نفع الناس، وإن كان لا يحتاج إلى كثير مال.
١- وفيه فضل الأكل من عمل اليد، وأنه من أفضل المكاسب(٢٥).

المبحث الثاني:

المطلب الأول :المساهمة في عمران الأرض ولو بالقليل

حديث رقم ٣: قال الإمام مسلم (رحمه الله):((حَدَّثَنِي هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ بَيَانٍ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). يَقُولُ: لَأَنْ يَغْدُوَ أَحَدُكُمْ فَيَحْطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ، فَيَتَصَدَّقَ بِهِ، وَيَسْتَغْنِيَ بِهِ مِنَ النَّاسِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ رَجُلًا أَعْطَاهُ، أَوْ مَنَعَهُ ذَلِكَ فَإِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا أَفْضَلُ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ)).

التخريج:
الحديث أخرجه الامام البخاري(٢٦)، والإمام مسلم(٢٧)، والامام أبو داود(٢٨)،والامام الترمذي(٢٩)، والامام النسائي(٣٠).

درجة الحديث:
الحديث صحيح لوروده في صحيحي البخاري ومسلم لتلقي الامة لاحاديثه بالقبول.

معاني الالفاظ وغريب الحديث:
العليا: المعطية، وقيل: المتعففة،والسفلى: السائلة، وقيل: المانعة(٣١).
(بمن تعول) أي: بمن تمون وتلزمك نفقته من عيالك، فإن فضل شيء فليكن للأجانب. يقال: عال الرجل عياله يعولهم إذا قام بما يحتاجون إليه من قوت وكسوة وغيرهما(٣٢).

المعنى العام للحديث:

في هذا الحديث الشريف يتبين لنا أن الإسلام دين عمل وإنتاج واجتهاد وكفاح، يحث على تحصيل الدنيا والعمل للآخرة، ويدعو أتباعه للعمل في دنياهم كما لو كانوا يعيشون أبدًا، ويعملون لآخرتهم كأنهم يموتون غدًا، حين أمره بترك البيع والشراء من أجل صلاة الجمعة عقب صلاتها بالدعوة للعمل: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}(٣٣)، وفي سبيل بناء الحياة الدنيا وجه إلى العمل والإنتاج، وحذر من الكسل والخذلان(٣٤).

وليس أدلَّ على حرص الإسلام على الجد في العمل، وبلوغ الغاية في الأخذ بأسباب عمارة الأرض من قوله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ): «لأن يغدو أحدكم»؛ فالغدو الذهاب أول النهار، قد ورد أن ما بين الفجر وطلوع الشمس ساعة تقسم فيها الأرزاق، وليس من حضر القسمة كمن غاب عنها(٣٥)، ثم بيّن النبيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أن العمل مهما كان شاقًّا كالاحتطاب، ولو لم يقدر على بهيمة يحمل الحطب عليها بل حمله على ظهره، ونحو الاحتطاب من الأعمال الشاقة، فهو أفضل من التكاسل، والخمول؛ لأن جميع الأعمال تتكاتف لتحقيق عمارة الأرض وهذه العمارة من المقاصد الربانية في خلق آدم(عليه السلام)، وذريته، فآدم(عليه السلام)؛ كان خليفة من الله في الأرض، وكذلك سائر الأنبياء استخلفهم الله– تعالى– في عمارة الأرض، وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وقيل: آدم وذريته؛ لأنه يخلف بعضهم بعضًا في عمارة الأرض(٣٦)، فالاحتطاب ذاك العمل ذو العائد المادي القليل يُغني الإنسان، ويحفظ له ماء وجهه بين الناس، ويجعل لوجوده في الحياة معنى وقيمة، فهو يفتح بيته، ويُغني نفسه وأهله، هكذا فهم علماؤنا الأوائل مقاصد الإسلام (٣٧).

اهم مايرشد اليه الحديث:

١– الحث على الصدقة، والأكل من عمل يده، والاكتساب بالمباحات كالحطب والحشيش النابتين في موات(٣٩).

٢– أفضل الصدقة ما أخرجه الإنسان من ماله بعد أن يستبقي منه قدر الكفاية(٣٩).

–٣حرص الإسلام على الجد في العمل، وبلوغ الغاية في الأخذ بأسباب عمارة الأرض(٤٠).

المطلب الثاني: فضل الصناعة وإعانة الصانع

حديث رقم ٤: قال الإمام البخاري (رحمه الله)((حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي مُرَاوِحٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ، وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ، قُلْتُ: فَأَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَغْلَاهَا ثَمَنًا، وَأَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تُعِينُ صَانِعًا، أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تَدَعُ النَّاسَ مِنَ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ))

التخريج:

الحديث أخرجه الامام البخاري(٤١)، والامام مسلم(٤٢).

درجة الحديث:

الحديث صحيح لوروده في صحيحي الإمام البخاري ومسلم لتلقي الامة لاحاديثهما بالقبول

غريب الحديث:

(أو تصنع لأخرق) أي جاهل بما يجب أن يعمله ولم يكن في يديه صنعة يكتسب بها(٤٣).

المعنى العام للحديث:

كان صحابة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). من شدة حرصهم على الطاعات يكثرون من أسئلتهم للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). عن أفضل الأعمال، وأكثرها قربة إلى الله عزوجل، وكانت إجابات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). تختلف باختلاف أشخاصهم وأحوالهم، ففي هذا الحديث يجيب النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). عن أفضل الأعمال بالإيمان بالله، والجهاد في سبيله، ثم سئل بعد ذلك عن أفضل الرقاب عتقًا وتحريرًا من العبودية، فيوضح (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أن أكثرها نفعًا للمعتق أنفعها قيمة، وأجودها وأرغبها وأفضلها عند أهلها،

قال النووي (رحمه الله): وأما قوله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). في الرقاب: أفضلها أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمنا ، فالمراد به – والله أعلم – إذا أراد أن يعتق رقبة واحدة ، أما إذا كان معه ألف درهم وأمكن أن يشتري بها رقبتين مفضولتين أو رقبة نفيسة مثمنة فالرقبتان أفضل، وهذا بخلاف الأضحية فإن التضحية بشاة سمينة أفضل من التضحية بشاتين دونها في السمن(٤٤)،وقال ابن حجر: والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص، فرب شخص واحد إذا عتق انتفع بالعتق وانتفع به أضعاف ما يحصل من النفع بعتق أكثر عددا منه، ورب محتاج إلى كثرة اللحم لتفرقته على المحاويج الذين ينتفعون به أكثر مما ينتفع هو بطيب اللحم. فالضابط أن مهما كان أكثر نفعا كان أفضل سواء قل أو كثر، واحتج به لمالك في أن عتق الرقبة الكافرة إذا كانت أغلى ثمنا من المسلمة أفضل (٤٥).

« قال: تعين صانعاً» أي: تعين صاحب مهنة على مهنته، أو أي عامل على عمله مما يعمل على تعزيز روح التعاون والتضامن بين افراد المجتمع لتحقيق الفائدة العامة في تعمير الارض(٤٦)، والمرادبه معاش الرجل، فيدخل فيه الحرفة والتجارة ونحوهما أو صانعًا لم يتمّ كسبه لعياله(٤٧)، فاما تعين الصانع على صنعته أو تصنع لأخرق وهو الذي لا يحسن العمل، ومعنى تصنع لأخرق أي ترشده وتوجهه أو تعمل له العمل الذي لا يقدر عليه (٤٨).

اهم مايرشد إليه الحديث:

١– وفي الحديث إشارة إلى فضل الصناعة مما يسهم في التطوع والمشاركة في العمل الجماعي وتطوير الارض وتعميرها وإعانة الصانع أفضل من إعانة غير الصانع ؛ لأن غير الصانع مظنة الإعانة ، فكل أحد يعينه غالبا بخلاف الصانع ؛ فإنه لشهرته بصنعته يغفل عن إعانته، فهي من جنس الصدقة على المستور(٤٩).

٢–قوله: (تدع الناس من الشر) فيه دليل على أن الحديث يسهم في تعزيز روح الرعاية الاجتماعية والاهتمام بالفئات الضعيفة وتطوير المجتمع وان الكف عن الشر داخل في فعل الإنسان وكسبه حتى يؤجر عليه ويعاقب ، غير أن الثواب لا يحصل مع الكف إلا مع النية والقصد ، لا مع الغفلة والذهول.

٣– وفي الحديث حسن المراجعة في السؤال ، وصبر المفتي والمعلم على التلميذ ورفقه به.

٤– أن الإيمان عمل وإنه أفضل الأعمال، وأن الجهاد أفضل الأعمال بعد الإيمان يعني إذا تعيَّن (٥٠).

المطلب الثالث: الحث على العمل وترك التكاسل وسؤال الناس

حديث رقم٥ قال الإمام أبو داود (رحمه الله): ((حدثنا عبد الله بن مسلمة، أخبرنا عيسى بن يونس، عن الأخضر بن عجلان، عن أبي بكر الحنفي، عن أنس بن مالك، «أن رجلا من الأنصار أتى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). يسأله، فقال: «أما في بيتك شيء؟» قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء، قال: «ائتني بهما»، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). بيده، وقال: «من يشتري هذين؟» قال رجل: أنا، آخذهما بدرهم، قال: «من يزيد على درهم مرتين، أو ثلاثا»، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: «اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما فأتني به»، فأتاه به، فشد فيه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). عودا بيده، ثم قال له: «اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يوما»، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبا، وببعضها طعاما، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ): « هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع))

التخريج:

أخرجه الإمام أبو داود(٥١)، والإمام الترمذي(٥٢)، والإمام النسائي(٥٣)، والإمام ابن ماجه(٥٤).

اسناد الحديث:

١– عبد الله بن مسلمة: هو عبد الله بن مسلمة القعنبي(٥٥).الحارثي(٥٦).أبوعبد الرحمن البصري ،روى عن:

عيسى بن يونس، ومالك بن أنس، وغيرهما. وعنه: البخاري، ومسلم،وابوداود وغيرهم،من صغار التاسعة. وقال الذهبي: أحد الأعلام، وقال ابن حجر: ثقة عابد، كان ابن معين وابن المديني لا يقدمان عليه في الموطأ أحدًا. مات في ٢٢١ هـ بمكة ،روى له الجماعة(٥٧).

٢-عيسى بن يونس: هو عيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي(٥٨).أبوعمرو، روى عن :الأخضر بن عجلان، وسفيان الثوري، وغيرهما. وعنه عبد الله بن مسلمة، وإسحاق بن راهويه، وغيرهما، من الثامنة وقال الذهبي: أحد الأعلام في الحفظ والعبادة، كان يحج سنة ويغزو سنة، وقال ابن حجر: ثقة مأمون.. ت: ١٨٧ هـ و قيل ١٩١ هـ بـ الشام ،روى له الجماعة(٥٩)..

٣- الأخضر بن عجلان: هو الأخضر بن عجلان الشيباني، البصري، التيمي، أخو شميط، وابن أخي عبيد الله بن شميط. روى عن أبي بكر الحنفي، وسعيد بن جبير، وغيرهما. وعنه عيسى بن يونس، ومعتمر بن سليمان، وغيرهما من الرابعة وقال الذهبي، وابن حجر: صدوق ، روى له : د ت س ق(٦٠).

٤- أبو بكر الحنفي: هو عبد الله أبو بكر الحنفي البصري. روى عن أنس بن مالك، وعنه :الأخضر بن عجلان، ، وعبيد الله بن شميط بن عجلان. ، من الرابعة قال الذهبي :حسن له الترمذي وقال ابن حجر: لا يعرف حاله (٦١).

٥- أنس بن مالك: هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الأنصاري الخزرجي، وَأُمُّهُ أُمُّ سُلَيْمِ بِنْتُ مِلْحَانَ، خدم رسول الله عشر سنين،روى عن : ابي بن كعب بن قيس ،بلال بن رباح وغيرهما وعنه:عبد الله ابو بكر الحنفي،من الطبقة الاولى،قال الذهبي وابن حجرصحابي ، تُوفِيَ سنة اثنتين وتسعين وقيل: ثلاث وتسعين، وقد جاوز المائة، وهو آخر من مات من الصحابة بالبصرة، روى له الجماعة(٦٢).

درجة الحديث:

الحديث بهذا الإسناد ضعيف؛ لحال عبد الله أبو بكر الحنفي، فهو ضعيف.

قال الترمذي:هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث الأخضر بن عجلان(٦٣).

ولعل الإمام الترمذي حسّنه بمجموع طرقه وشواهده،والله أعلم. وقال ابن القطان الفاسي(٦٤):الحديث معلول بأبي بكر الحنفي فإني لا أعرف أحدا نقل عدالته فهو مجهول الحال وإنما حسن الترمذي حديثه على عادته في قبول المساتير وقد روى عنه جماعة ليسوا من مشاهير أهل العلم وهم عبد الرحمن وعبيد الله ابنا شميط وعمهما الأخضر بن عجلان والأخضر وابن أخيه عبيد الله ثقتان وأما عبد الرحمن فلا يعرف حاله(٦٥)، والحديث له شواهد من حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب، وحديث عبد الله بن مسعود، وحديث عطاء بن يسار الهلالي، وغيرهما فأما حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب، أخرجه البخاري في «صحيحه»(٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (٦٧)، والنسائي في «المجتبى»(٦٨)، والنسائي في «الكبرى»(٦٩).

معاني الالفاظ وغريب الحديث:

الحِلْسُ، بالكسر: كساءٌ على ظَهْرِ البعيرِ تحتَ البَرْذَعَةِ، ويُبْسَطُ في البيتِ تَحْتَ حُرِّ الثِّيابِ(٧٠).

القَعْبُ: القَدَحُ الضَّخْمُ الجافي، أو إلى الصِّغَرِ، أو يُرْوِي الرَّجُلَ(٧١).

نكتة: هي الأثر القليل كالنقطة(٧٢).

مدقع: فَقْرٍ مُدْقِعٍ أَيْ شَدِيدٍ يُفْضِي بِصَاحِبِهِ إِلَى الدَّقْعَاءِ – أي التراب-. وَقِيلَ هُوَ سُوءُ احْتِمَالِ الْفَقْرِ(٧٣).

غُرْمٍ مُفْظِعٍ:» أَيْ حَاجَةٍ لازِمَةٍ مِنْ غَرَامَةٍ مُثْقِلَةٍ(٧٤).

لِذِي دَمٍ مُوجِعٍ: هُوَ أَنْ يَتَحَمَّلَ دِيَةً فَيَسْعَى فِيهَا حَتَّى يُؤَدِّيَهَا إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ ، فَإِنْ لَمْ يُؤَدِّهَا قُتِلَ الْمُتَحَمَّلُ عَنْهُ ، فَيُوجِعُهُ قَتْلُهُ(٧٥).

المعنى العام للحديث:

إن البلادة والكسل لا يتفقان مع روح الإسلام ورسالته التي جاءت بالبناء والتعمير، وأما الركون للمسألة والتسول

فأمرٌ لا يُقرُّه الإسلام ولا يرضاه؛ إذ إنه يقرر أن كرامة الآدمي هبة من الله تعالى ينبغي عليه الحفاظ عليها، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ}(٧٦)، والعمل وإن كان شاقًّا وعائده قليلًا إلا أنه أفضل عند الله تعالى من الخمول والتكاسل، فالحديث الشريف يحكي لنا قصة هذا الصحابي الجليل الذي جاء إلى سيدنا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). يسأله العيش، فرأى رسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). فيه قوه تمكنه من العمل، وتصون له ماء وجهه، فسأله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ): هل في بيتك شيء يصلح للبيع؟ فأجاب الرجل: نعم عندي أشياء بسيطه كساء بسيط قسمناه نصفين نلبس نصفه، ونجلس على نصفه الآخر، وإناء خشبي قديم نشرب فيه.نعم! إن هذا الرجل فقير ليس عنده ما تقوم به الحياة، إلا أنه نسي نعمة عظمى من نعم الله تعالى يمكنه استغلالها، والتكسب بها بدلًا من اللجوء إلى ذل المسألة، وهي نعمة الصحة، فأمره النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أن يحضرهما، ففعل، فباعهما رسول الله(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). بالمزاد العلني، وهذا الفعل من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ).دل على جواز البيع بهذه الطريقة، أما النهي عن بيع الرجل على بيع أخيه فمحله إذا تم البيع ووقع التراضي، وبعدما با ع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). الكساء والقدح بدرهمين، أمره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أن يشتري بدرهم طعامًا لأهله من زوجة وأبناء ومن تلزمه نفقتهم، وأن يشتري بالآخر قدومًا «فأسًا»، وأحضره إلى النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). فأصلحه له النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). بيده الشريفة لينال بركته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ)، وهذا الفعل يدل على منتهى التواضع من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ)، فلقد أمر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). الرجلَ أن يعمل حطابًا، يقطع الحطب ويبيعه، وأمره بالاجتهاد في العمل بأن يبذل لعمله كل وقته، ولا يراه(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). إلا بعد أسبوعين، وخلال الأسبوعين غيَّر العملُ والسعيُ في جنبات الحياة والكدُّ في طلب الرزق حياةَ الرجل من حال سيئة إلى حال أفضل وأحسن، تحول الرجل من سائل إلى عامل، ومن خامل إلى فرد منتج فعَّال في المجتمع، لوجوده قيمة، وصان بذلك ماء الوجه عن ذل السؤال، لقد عاد عليه الدرهم الذي اشترى به القدوم بعشرة دراهم، فبين له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ). أن هذا خير له من ذل السؤال، فيسعى فيها ويسأل حتى يؤديها إلى أولياء المقتول لقطع الخصومة، وصيانة دم القاتل(٧٧).فاشترى ببعضها ثوبًا، وببعضها طعامًا، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ): هذا) أي الاحتطاب (خير لك من أن تجيء المسألةُ نكتة) أي تغير لون (في وجهك يوم القيامة، (ن المسألة لا تصلح) أي لا تحل (إلَّا لثلاثة: لذي فقرٍ مُدْقِع) بدال وعين مهملتين بينهما قاف، أي شديد يفضي بصاحبه إلى الدقعاء، وهو التراب، (أو لذي غُرْمٍ مُفْظِع) بفاء وظاء معجمة وعين مهملة أي شديد شنيع (أو لذي دم مُوْجِع) وهو أن يتحمل الدية فيسعى فيها حتى يؤديها إلى أولياء المقتول، فإن لم يؤدها قتل المتحمل عنه فيوجعه قتله(٧٨) قوله: لذي فقر مدقع بضم الميم وسكون الدال المهملة وكسر القاف: الملصق بالدقعاء، وهي التراب كناية عن شدة الحاجة والفقر ألصقه بالتراب، ومنه سمي المسكين سكن ولم يقدر على الحركة(٧٩).«أو لذي غرم مفظع»: وهو الدين الشديد الشنيع المثقل،هذا لفظ الحديث، لكن الحكم جواز السؤال لأداء الدَّين، وإن كان قليلًا، فتحل له الصدقة، فيعطى من سهم الغارمين(٨٠).

أهم مايرشد إليه الحديث:

١- فيه غاية التواضع من النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ).بقوله «من يشتري هذين»، حيث يحث على الجهد والعمل الجاد لتحسين الاوضاع لان بالسعي والعمل يتم التطور والاعمار(٨١).

٢- أن السؤال لا يجوز إلا في حالات ثلاث كلها خارجة عن إرادة الإنسان: الفقر الشديد، الذي لا يستطيع عمل الإنسان أن يغطي تكاليف حياته، وصاحب الدَّيْن الكبير الذي أرهقته الديون، وأثقلت كاهله، ومَنْ تَحَمَّلَ دية عن قريبه أو صديقه القاتل، وليس له ولا لأوليائه مال(٨٢).

٣- وفيه الأكل من عمل يده، والأمر بالاكتساب بالمباحات كالحطب والحشيش النابتين في موات يشجع على الاقتصاد النموذجي والتجارة النافعة بطرق شرعية .

٤-كما يؤخذ من الحديث الحض على التكسب والسعي على الرزق من أي طريق مشروع، حيث يساهم في تعمير الارض من خلال السعي وإنما خص الاحتطاب بالذكر لتيسره وسهولته على عامة الناس
٥-فالذي لديه وسيلة التكسب وله مجالٌ في إعمالها يعتبر غنياً بوجود هذه الطاقة لتعمير الارض

الخاتمه :

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبهدايته تستقيم الدنيا والاخرة،نحمده على نعمتة الإسلام والهدايه اليه الذي جعله لنا دينا يحث على تحسين البيئة وبناء مجتمعات، ويوجهنا إلى الاستفادة من الأرض بحكمة وإحسان.

الهوامش:

(١) صحيح البخاري – كتاب الحرث والمزارعة – باب من أحيا أرضا مواتا (٣/١٠٦) برقم (٢٣٣٥).
(٢) سنن ابي داود – كتاب الخراج والفيء والإمارة – باب في إحياء الموات (٣ / ١٤٢) برقم: (٣٠٧٣) ، (٣ / ١٤٣) (بدون ترقيم) ، (٣ / ١٤٣) (بدون ترقيم) ، (٣ / ١٤٣) برقم: (٣٠٧٦)
(٣) جامع الترمذي – أبواب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم – باب ما ذكر في إحياء أرض الموات (٣ / ٥٥) برقم: (١٣٧٨)
(٤) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، (٣ ومجلد للفهارس) في ترقيم مسلسل واحد (٢/١٥٥١)، القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م، (١/٤٤٥)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، (٢/٧٥٧).
(٥) ينظر: منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، المؤلف: حمزة محمد قاسم، راجعه: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، عني بتصحيحه ونشره: بشير محمد عيون، الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق – الجمهورية العربية السورية، مكتبة المؤيد، الطائف – المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م، (٣/٣٣٥).
(٦) فقه الإسلام «شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام»المؤلف: عبد القادر شيبة الحمد الناشر: مطابع الرشيد، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م عدد الأجزاء: ١٠ ترقيم الكتاب موافق للمطبوع (٦/٥٤)
(٧) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة،المؤلف: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) (٢/٢٩٤)
(٨) صحيح ابن حبان – كتاب السير – باب الحمى – ذكر خبر ثان يصرح بصحة ما ذكرناه[١٠/٥٤٠]برقم(٤٦٨٥)
(٩) ينظر: شرح معاني الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار – محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي – الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى – ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، عدد الأجزاء: ٥ (٤ وجزء للفهارس)، (٣/٢٦٨)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م، عدد الأجزاء: ١٠ (٦/٤٧٥)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء: ٢٥ × ١٢، (١٢/١٧٦).
(١٠) فتح العلام في دراسة أحاديث بلوغ المرام «حديثيا وفقهيا مع ذكر بعض المسائل الملحقة»المؤلف: أبو عبد الله محمد بن علي بن حزام الفضلي البعداني الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، صنعاء – اليمن الطبعة: الرابعة، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م (٧/١٠٤)
(١١) حفة الأبرار شرح مصابيح السنة المؤلف: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)
المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت عام النشر: ١٤٣٣ هـ – ٢٠١٢م (٢/٢٩٤)
(١٢) البدرُ التمام شرح بلوغ المرام المؤلف: الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغربي (ت ١١١٩ هـ) المحقق: علي بن عبد الله الزبن الناشر: دار هجر الطبعة: الأولى ترقيم (٦/٣٧٩)
(١٣) ينظر: التنوير شرح الجامع الصغير، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمّد إسحاق محمّد إبراهيم، الناشر: مكتبة دار السلام، الرياض،

الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، (٤٤٩/٩).

(١٤) ينظر: منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري (٣٣٥/٣).

(١٥) ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣ هـ، (١٨٤/٤).

(١٦) شرح رياض الصالحين)١٩٦/٢)

(١٧) منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري(٣٣٥/٣)

(١٨) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده (٥٧/٣) برقم (٢٠٧٢). (٣ / ٥٧) برقم: (٢٠٧٣) (٤ / ١٥٩) برقم: (٣٤١٧)

(١٩) سنن ابن ماجه ،كتاب التجارات، باب الحث على المكاسب (٢١٧/٣) برقم (٢١٣٨).

(٢٠) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم: (٢٢٨/٦).

(٢١) الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري ، أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي المتوفى ٨٩٣ هـ، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ -٣٤٧/٤ رقم:٢٠٧٢

(٢٢) التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ): ،المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.(٣٥٥/٩.) رقم:٧٨١٣

(٢٣) ينظر: التنوير شرح الجامع الصغير (٣٥٥/٩).

(٢٤)ينظر: طرح التثريب في شرح التقريب، المؤلف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: ٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (المتوفى: ٨٢٦هـ)، الناشر: الطبعة المصرية القديمة – وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي)، (١٧٦/٦).

(٢٥) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة (١٢٣/٢) برقم (١٤٧٠).

(٢٦) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس (٩٦/٣) برقم (١٠٤٢)، واللفظ له.

(٢٧) سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله (٥٤/٢) برقم (١٦٧٦)، بمعناه.

(٢٨) جامع الترمذي، ابواب الزكاة، باب ما جاء في النهي عن المسألة (٥٧/٢) برقم (٦٨٠)، بمثله.

(٢٩) سنن النسائي، (المجتبى من السنن)، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان. كتاب الزكاة، باب الصدقة عن ظهر غنى (٥٠٨/١) برقم (٢٥٣٣)، بمعناه.

(٣٠) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٩٣/٥).

(٣١) ينظر: المصدر نفسه(٣٢١/٣).

(٣٢) سورة الجمعة الآية: ١٠.

(٣٣) ينظر: فتح المنعم بشرح صحيح مسلم، المؤلف: الأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٠. (٣٩٠/٤).

(٣٤) ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦، عدد الأجزاء: ٦. (٣٥٩/٢).

(٣٥) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، المؤلف: محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى، (٩٢/١).

(٣٦) ينظر (الكوكب الوهاج في شرح كتاب مسلم بن الحجاج، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، مراجعة: لجنة من العلماء، الناشر: دار المنهاج، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩. عدد الأجزاء: ٢٦. (١٤٦/١٢).

(٣٧) ينظر: شرح النووي على مسلم (١٠٨/٧).

(٣٨) ينظر: حاشية السيوطي على سنن النسائي (مطبوع السنن)، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦، عدد الأجزاء: ٨. (٦٢/٥).

(٣٩) ينظر (الكوكب الوهاج في شرح كتاب مسلم بن الحجاج، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي،(١٤٦/١٢).

(٤٠) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل (١٤٤/٣) برقم (٢٥١٨).
(٤١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (٦٢/١) برقم (٨٤).
(٤٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر(٢٦/٢).
(٤٣) ينظر: شرح النووي على مسلم (٢٥٩/٢).
(٤٤) ينظر: فتح الباري (١٧٧/٥).
(٤٥) ينظر: شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمٍ لِلْقَاضِي عِيَاضِ الْمُسَمَّى إِكْمَالُ الْمُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ) (٣٤٨/١)
(٤٦) لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح المؤلف: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدّهلوي الحنفي «المولود بدهلي في الهند سنة (٩٥٨ هـ) (٢٢١/٦)
(٤٧) منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري المؤلف: حمزة محمد قاسم (٣٨٨/٣)
(٤٨) ينظر: فتح الباري (١٧٧/٥).
(٤٩) ينظر: فقه الإسلام «شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام»المؤلف: عبد القادر شيبة الحمد (١٢٦/١٠)
(٥٠) سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة (٤٠/٢) برقم (١٦٤١).
(٥١) جامع الترمذي ،ابواب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد (٥٠٤/٢) برقم (١٢١٨) بنحو حديث أبي داود، وقال: حديث حسن.
(٥٢) سنن النسائي، كتاب البيوع، باب البيع فيمن يزيد (٨٨٠/١) برقم (٤٥٢٠) مختصراً.
(٥٣) سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة (٣١٦/٣) برقم (٢١٩٨) بمثله.
(٥٤) القَعْنَبِي: بفتح أوله والنون وسكون المهملة آخره موحدة ينسب إلى جده قعنب. ينظر: لب اللباب (٢١١).
(٥٥) الحارثي: ينسب إلى بني حارثة بطن من الخزرج ومن مراد وغيرهما. ينظر: لب اللباب (٧٤).
(٥٦) ينظر: تهذيب الكمال (١٣٦/١٦)الكاشف (١٩٧/٣)، التقريب (٥٤٧).
(٥٧) السَبِيْعِيُّ: بفتح السين المهملة وكسر الباء الموحدة وبعدها ياء معجمة باثنتين من تحتها ساكنة وفي آخرها عين مهملة – هذه النسبة إلى سبيع وهو بطن من همدان . ينظر: اللباب في تهذيب الأنساب(١٠٢/٢).
(٥٨) ينظر: تهذيب الكمال(٦٧/٢٣)الكاشف (٥٨٤/٣)، التقريب (٧٧٣).
(٥٩) ينظر: تهذيب الكمال (٢٩٤/٢)، الكاشف (٨٥/٢) ، التقريب (١٢١).
(٦٠) ينظر: تهذيب الكمال (٣٣٨/١٦)، الكاشف (٢١٩/٣)التقريب (٥٦٠).
(٦١) ينظر: تهذيب الكمال (٣٧٨/٣)الكاشف(١٣٧/٢)التقريب(١٥٤.) الإصابة في تمييز الصحابة (٢٥١/١)، الطبقات الكبرى (١٧/٧)، سير أعلام النبلاء (٣٩٥/٣)،
(٦٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود: (٢ / ٤١)
(٦٣) أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الملك ت٦٢٨ينظر:المقترب في بيان المضطرب(٤٥٠/١)
(٦٤) نصب الراية لأحاديث الهداية: (٤ / ٢٢)
(٦٥) اخرجه البخاري(٢ / ١٢٣) برقم: (١٤٧٤) قال رحمه الله((حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ حَمْزَةَ بْنَ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وسَلَّم): مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ ، حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ .))
(١٦) اخرجه الامام مسلم (٣ / ٩٦) برقم: (١٠٤٠)قال رحمه الله((وحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى ، عَنْ مَعْمَرٍ ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُسْلِمٍ أَخِي الزُّهْرِيِّ ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وسَلَّم) قَالَ: لا تَزَالُ الْمَسْأَلَةُ بِأَحَدِكُمْ حَتَّى يَلْقَى اللهَ ، وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ))
(٣ / ٩٦) برقم: (١٠٤٠) قال رحمه الله– وَحَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ، عَنْ أَخِي الزُّهْرِيِّ بِهَذَا الإِسْنَادِ مِثْلَهُ وَلَمْ يَذْكُرْ مُزْعَةُ .
(٣ / ٩٦) برقم: (١٠٤٠) قال رحمه الله حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ ، أَخْبَرَنِي اللَّيْثُ ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وسَلَّم): مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ .
(٦٧) اخرجه النسائي(١ / ٥١٨) برقم: (٢٥٨٤ / ٢)قال رحمه الله: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ ، عَنْ شُعَيْبٍ ، عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ ، قَالَ : سَمِعْتُ حَمْزَةَ بْنَ عَبْدِ اللهِ يَقُولُ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللهِ

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وسَلَّم) : مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ مِنْ لَحْمٍ .

(٦٨) ينظر: القاموس المحيط (٥٣٨/١)

(٦٩) ينظر: المصدر السابق (١٢٦/١).

(٧٠) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر(١١٣/٥).

(٧١) ينظر: المصدر نفسه(١٢٧/٢).

(٧٢) ينظر: المصدر نفسه(٣٦٣/٣).

(٧٣) ينظر: المصدر نفسه(١٥٧/٥).

(٧٤) سورة الإسراء من الآية: ٧٠.

(٧٥) ينظر: المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود (٢٧٧/٩)، عون المعبود شرح سنن أبي داود (٤١/٢).

(٧٦) بذل المجهود في حل سنن أبي داود المؤلف: الشيخ خليل أحمد السهارنفوري (ت ١٣٤٦ هـ) اعتنى به وعلق عليه: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي الناشر: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

عدد الأجزاء: ١٤ (الأخير فهارس ترقيم الكتاب موافق للمطبوع (٤٦٤/٦)

(٧٧) لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح المؤلف: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدّهلوي الحنفي «المولود بدهلي في الهند سنة (٩٥٨ هـ) والمتوفى بها سنة (١٠٥٢ هـ) رحمه الله تعالى» تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي الناشر: دار النوادر، دمشق – سوريا الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م عدد الأجزاء: ١٠ (٣١٣/٤)

(٧٨) شرح مصابيح السنة للإمام البغوي (٩٩٤/٢)

(٧٩) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود (٤١/٢).

(٨٠) عون المعبود شرح سنن ابي داود (٤١/٢)

(٨١) ينظر: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢٧٤/٦).

(٨٢) ينظر: شرح بلوغ المرام المؤلف : عطية بن محمد سالم (المتوفى : ١٤٢٠هـ) (١١/١٤٠)

المصادر والمراجع:

• سنن النسائي، (المجتبى من السنن)، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

• نصب الراية لأحاديث الهداية: نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت ٧٦٢هـ(صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني والنشر – بيروت –لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية– جدة – السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م

• المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم المؤلف: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٥٧٨ – ٦٥٦ هـ ،حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو – أحمد محمد السيد الناشر: (دار ابن كثير، دمشق – بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

• مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المؤلف: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين المباركفوري (المتوفى: ١٤١٤هـ)، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الطبعة: الثالثة – ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

• إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣ هـ

• البدرُ التمام شرح بلوغ المرام المؤلف: الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغربي (ت ١١١٩ هـ) المحقق: علي بن عبد الله الزبن الناشر: دار هجر الطبعة: الأولى

• بذل المجهود في حل سنن أبي داود المؤلف: الشيخ خليل أحمد السهارنفوري (ت ١٣٤٦ هـ) اعتنى به وعلق عليه: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي الناشر: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م عدد الأجزاء: ١٤

• التفسير الوسيط للقرآن الكريم، المؤلف: محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى،

• التنوير شرح الجامع الصغير، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين،

المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمّد إسحاق محمّد إبراهيم، الناشر: مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م،

• حاشية السيوطي على سنن النسائي (مطبوع السنن)، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، عدد الأجزاء: ٨.

• تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة المؤلف: القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ،المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت عام النشر: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م (٢/٢٩٤)

• شرح صحيح البخاري لابن بطال، المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، عدد الأجزاء: ١٠

• شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمٍ لِلقَاضِي عِيَاضِ المُسَمَّى إِكمَالُ المُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ

• شرح معاني الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م

• الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

• طرح التثريب في شرح التقريب، المؤلف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: ٨٠٦هـ)،الناشر: الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي)

• عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

• فتح العلام في دراسة أحاديث بلوغ المرام «حديثيا وفقهيا مع ذكر بعض المسائل الملحقة»المؤلف: أبو عبد الله محمد بن علي بن حزام الفضلي البعداني الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، صنعاء - اليمن الطبعة: الرابعة، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م

• فتح المنعم بشرح صحيح مسلم، المؤلف: الأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٠

• فقه الإسلام «شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام»المؤلف: عبد القادر شيبة الحمد الناشر: مطابع الرشيد، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م عدد الأجزاء: ١٠

• فيض القدير شرح الجامع الصغير، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦، عدد الأجزاء: ٦

• القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م،

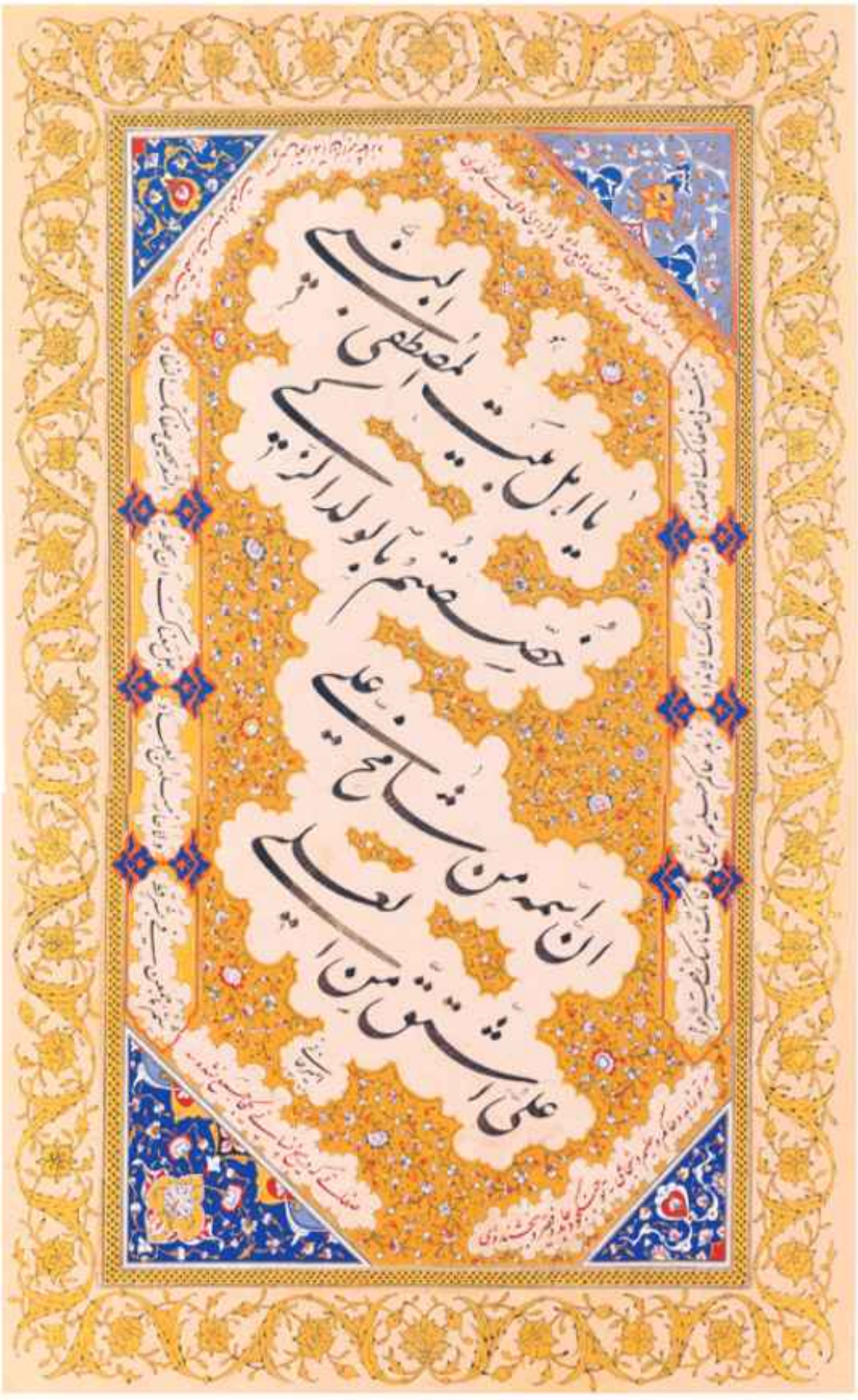
• الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري ، أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي المتوفى ٨٩٣ هـ: ، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ -٣٤٧/٤ رقم:٢٠٧٢

• الكوكب الوهاج في شرح كتاب مسلم بن الحجاج، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، مراجعة: لجنة من العلماء، الناشر: دار المنهاج، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩. عدد الأجزاء: ٢٦.

• لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح المؤلف: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدِّهلوي الحنفي «المولود بدهلي في الهند سنة (٩٥٨ هـ) والمتوفى بها سنة (١٠٥٢ هـ) رحمه الله تعالى» تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي، الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م عدد الأجزاء: ١٠

• معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م





دراسة تحليلية لصفحة الناطق الرسمي باسم جيش الاحتلال الاسرائيلي(افيخاي ادرعي)على(الفيس بوك) لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١

علاء عبيد عناد م.د. عباس إبراهيم
جامعة الأديان والمذاهب/ كلية الإعلام

المستخلص:
يهدف هذا البحث في معرفة التحليل الاعلامي لصفحة الناطق الرسمي افيخاي ادرعي على الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لإيضاح اهم اهدافها والاغراض المترتبة منها. وتبلورت مشكلة البحث في الاجابة على التساؤل الاتي: «ما التحليل الاعلامي لصفحة الناطق الرسمي افيخاي ادرعي على الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١؟»، وينتمي هذا البحث الى الدراسات الكيفية التي تهدف الى دراسة صفحة الناطق الرسمي افيخاي ادرعي على الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١. واعتمد الباحث في البحث التحليلية على منهج تحليل المضمون وذلك بتحديد مجموعه من المنشورات التي نشرت على صفحة الفيس بوك للناطق الرسمي افيخاي ادرعي في عام ٢٠٢١ والتي كانت تنادي الى التطبيع. وتوصل البحث الى المجموعة من الاستنتاجات اهمها: يستنتج الباحث بأن فئة التدوين هي الفئة الأعلى وبنسبة كبيرة بين الفئات الاخرى، لكون القائم بالاتصال كان يشارك ما يحصل في اسرائيل وما يتعلق بها بصفته مدون وليس غير ذلك حتى انه لا يتكلم بصفحته مسؤولاً أو جهة رسمية أو عسكرية. كذلك العديد من المنشورات التي تناولها الباحث لم تتمتع بشرطية الفنون الإعلامية وهي أقرب للكلمة من اي شيء اخر، لذا كانت نتائج هذا الجدول هي نتائج متباينة. ويجد الباحث إن الفئة الوثوق به حازت على المرتبة الثانية وفئة الوثوق به حزت على المرتبة الاخيرة، وهذا التناقض الحاصل في العينة على الرغم من الفارق النسبي الكبير بين الفئتين إلى اننا وباعتقادنا نجد ان هناك قدرة خطابية اقناعية متفردة من قبل القائم بالاتصال على استمالات المتلقين في الوثوق به، والتعاطف مع ما يقدمه من محتو اعلامي.

الكلمات المفتاحية: جيش الاحتلال الاسرائيلي ، افيخاي ادرعي ، الفيس بوك ، ثقافة التطبيع

Abstract:

This research aims to know the media analysis of the official spokesman Avichai Adraee's Facebook page to spread the culture of normalization among the Iraqi public, to clarify its most important goals and the purposes resulting from it. The research problem was crystallized in answering the following question: "What is the media analysis of the official spokesman Avichai Adraee's page on Facebook to spread the culture of normalization among the Iraqi public for the year 2021?" This research belongs to qualitative studies that aim to study the official spokesman Avichai Adraee's page on Facebook. To spread the culture of normalization among the Iraqi public for the year 2021. In the analytical research, the researcher relied on the content analysis approach by identifying a group of posts that were published on the Facebook page of the official spokesman, Avichay Adraee, in the year 2021, which were calling for normalization. The research reached a set of conclusions, the most important of which are: The researcher concludes that the blogging category is the highest category and has a large percentage among the other categories, because the contact person was sharing what is happening in Israel and what is related to it in

his capacity as a blogger and nothing else, so that he does not speak on his page as an official or as an official or military body. . Also, many of the publications that the researcher dealt with did not enjoy the media arts conditional and are closer to the word than anything else, so the results of this table were mixed results. The researcher finds that the trustworthy category ranked second, and the trustworthy category ranked last. This discrepancy occurring in the sample despite the large relative difference between the two categories indicates that, we believe, we find that there is a unique persuasive rhetorical ability on the part of the communicator to persuade the recipients to trust them. and sympathy with the media content it provides.

Keywords: The Israeli occupation army, Avichai Adraee, Facebook, the culture of normalization

المقدمة:

لقد وفرت ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات لمليارات الأشخاص القدرة على التواصل والوصول إلى المعلومات بسهولة بحيث ترى دقيقة واحدة ما يقرب من ٢ مليون شخص يسجلون الدخول إلى فيسبوك و ٥٠٠ ألف تغريده على تويتر و ٤,١ مليون مشاهدة للفيديو ولهذا أدركت حكومة الاحتلال الإسرائيلي الصهيوني أهمية مواقع التواصل الاجتماعي في تحسين صورتها ونشر دعايتها التي تسعى لتضليل المتلقي لذلك أطلقت وزارة الخارجية الإسرائيلية في عام ٢٠١٥ مكتب الدبلوماسية العامة الذي يضم طاقمًا من المستشارين والموظفين الذين يشرفون على ٣٥٠ قناة رقمية واجتماعية و ٢٠ موقعًا يتيح سبع لغات عالمية بالإضافة إلى ٨٠ موقع الالكتروني لمكاتب السفرات في مختلف ارجاء العالم حيث استحدثت سلطات الاحتلال الإسرائيلي صفحات رسمية وغير رسمية بأكثر من ٢٠ لغة، منها صفحات تستهدف العرب بهدف التأثير عليهم وتغيير مواقفهم تجاه الاحتلال الصهيوني الإسرائيلي. ويتابع الجمهور العربي عددًا كبيرًا من هذه الصفحات، أبرزها صفحة «أفيخاي أدرعي» التي اختصت بها دراستنا وصفحة «إسرائيل تتكلم العربية» وصفحة «المنسق» وصفحة «اوفر جندلمان» وفي مطلع تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٢٠ بلغ عدد المتابعين للصفحة الرسمية «إسرائيل تتكلم العربية» على الفيس بوك حوالي ١,٤ مليون متابع وبلغ عدد المتابعين لصفحة المتحدث باسم جيش الاحتلال الإسرائيلي لوسائل الإعلام العربية، أفيخاي أدرعي، نحو ١,٦ مليونو تتبنى صفحة «المنسق» إلى وحدة تنسيق أنشطة الحكومة الإسرائيلية في الضفة الغربية المحتلة وقطاع غزة التي تدار بواسطة وزارة الحرب الإسرائيلية وتعمل كوسيلة لتنفيذ سياسات جيش الاحتلال الصهيوني في الضفة الغربية وقطاع غزة الضفة الغربية المحتلة وفي مطلع تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٢٠ بلغ عدد متابعي صفحة «المنسق» نحو ٦٢١ ألف فيما بلغ عدد متابعين المتحدث باسم رئيس الوزراء الإسرائيلي أوفير جيندلمان نحو ١٥٦ ألف ونفذ جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي «الشاباك» نشاطات عامة هامة لكسب تغطية وسائل التواصل الاجتماعي عن طريق العديد من المحاور التي اسسها، وتقوم بتحميل آلاف المنشورات ، ولها الكثير من المتابعين الفلسطينيين والعرب و في صيف ٢٠١٦، أنشأ الشاباك صفحة باللغة العربية على فيسبوك التي حملت عنوان «(بدنا نعيش)» لاستغلال الاحتياجات الفلسطينية لتحقيق أهدافه المخابراتية و لإعلامية والتأثير على المجتمع العربي وتفكيكه واختراقه ويشارك ضباط في صنف «الشاباك» من الميدانيين العاملين في مدن قطاع غزة

والضفة الغربية في هذا النشاط الاستخباري من خلال إنشاء صفحات خاصة بهم لفتح قنوات اتصال (دردشة) مع الفلسطينيين في منطقة عملهم و تتم مراقبة هذه الصفحات من قبل ضباط المخابرات الإسرائيلية ويديرها علماء نفس وخبراء تسويق وعلماء اجتماع ودراسات الشرق الأوسط وجزء من صفحات «الاحتلال الصهيوني الغاشم « على مواقع التواصل الاجتماعي هو التسلل إلى المجتمعات العربية ويهدف إلى خلق صورة وهمية لإسرائيل على أنها «دولة ديمقراطية تعددية»، بحيث يكون من الطبيعي توسيع هذه الصورة لتشمل العلاقات مع الدول العربية وتستخدم صفحات الكيان الصهيوني العديد من الصفحات بهدف ايهام المتلقي العراقي وخلق جو وهمي خيالي في عالم الفيس بوك تعيش به الدول العربية و الكيان الصهيوني وتعمل الجهات الإسرائيلية والناطق الرسمي بخلق هذا للعيش جمعيا بسلام.

لكن دويلة اسرائيل لا تكل ولا تمل من محاولات خلق التقارب بين المجتمعين العراقي والاسرائيلي على الرغم من موقف الشعب العراقي الواضح الرافض لكل ما تتبناه اسرائيل من مواقف ومحاولة تحسين العلاقات بين البلدين حيث قام المختصين بالشأن الاعلامي في اسرائيل وبأشراف مباشر من قبل ناطقها الرسمي افيخاي ادرعي بتأسيس صفحة باسم (اسرائيل باللهجة العراقية) بهدف خلق علاقة تواصلية بين الشعب العراقي والشعب الاسرائيلي محاولة ايهام الجمهور العراقي بصورتها الوهمية وتغطية صورتها الدموية التي تسعى الى تخريب البلدان المستقرة.

الفصل الأول:

الإطار المنهجي للبحث:

١-١ مشكلة البحث:

تتولد اشكالية هذا البحث من ارتكاز المخططات الاتصالية الإسرائيلية الحديثة في توظيف مواقع التواصل الاجتماعي لمخاطبة الشعوب العربية والتفاعل معها بشكل مباشر ومقرب جدا فقامت بأنشاء العديد من الصفحات ومن ابرزها صفحة «الناطق الرسمي افيخاي ادرعي «على مواقع التواصل الاجتماعي وتحديدا منصة الفيس بوك وذلك لمحاولة منها بكسر العزلة المفروضة عليها في المحيط العربي خصوصا من الشعوب فكان دور صفحة الناطق الرسمي افيخاي ادرعي بالدرجة الاساسية هو كسب ود الشعوب العربية وبث ثقافة التطبيع داخل المجتمع العراقي عن طريق بث منشورات تدعي الى السلام ونبذ التفرقة وذلك لغايات مدروسة جيدا ومخطط لها بهدف ايهام الجمهور العراقي ومحاولا تجميل الصورة الدموية لإسرائيل وتغطية الجرائم السابقة والمستمرة من قبل حكومة الكيان الصهيوني في قتل الاطفال العزل و تخريب الدول الاسلامية المستقرة من خلال دعمها للمنظمات الارهابية خلف الكواليس مما استدعى دراسة اثر هذه الصفحة في بث ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي.

١-٢ أهداف البحث:

ان لكل دراسة ترى النور ويقوم بها الباحث مجموعة من الاهداف والغايات المرسومة وخصوصا في ضوء موضوعنا الذي يُعدّ من المواضيع المهمة جدا التي من شأنها التأثير على عادات وثقافات المجتمع العراقي في بث سموم التطبيع من قبل بعض الصفحات الالكترونية وتحديدا صفحة الناطق الرسمي للكيان الصهيوني « افيخاي ادرعي».

ويهدف هذا البحث في معرفة التحليل الاعلامي لصفحة الناطق الرسمي افيخاي ادرعي على الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لإيضاح اهم اهدافها والاغراض المترتبة منها.

١-٣ تساؤلات البحث:

تمثل سؤال البحث في الاتي «ما التحليل الاعلامي لصفحة الناطق الرسمي «افيخاي ادرعي» على(الفيس بوك) لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١؟»

١-٤ نوع البحث:

ينتمي هذا البحث الى الدراسات الكيفية التي تهدف الى دراسة صفحة الناطق الرسمي «افيخاي ادرعي» على

الفيس بوك لنشر ثقافة التطبيع لدى الجمهور العراقي لسنة ٢٠٢١.

١-٥ منهج البحث:

اعتمد الباحث في البحث على منهج تحليل المضمون وذلك بتحديد مجموعه من المنشورات التي نشرت على صفحة الفيس بوك للناطق الرسمي افيخاي ادرعي في عام ٢٠٢١ والتي كانت تنادي الى التطبيع.

١-٦ أهمية البحث:

ان التطور التكنولوجي المستمر في تقنيات الاعلام الجديد وخروجه عن سيطرة الحكومات يعد ظاهره خطيره فأصبح من الزوم التوعية بالأغراض والاهداف المرسومة من قبل الكيان الصهيوني التي تحاول تغير التاريخ الاجرامي والدموي التي خطته طيلة السنوات الماضية وبنت دولتها على جماجم الابرياء محاولة عكس صورة ايجابية وجميلة لها في اذهان العقول النشء والشباب. وان الهدف الرئيسي التي ترتجيه اسرائيل في ثقافة التطبيع هو تغير العادات والتقاليد الاسلامية العريقة وتبديلها بثقافات مرسومة ومدروسة من اجل اسقاط المجتمعات العربية الاسلامية.

الفصل الثاني:

الإطار النظري:

٢-١ موقع الفيس بوك:

٢-١-١ مفهوم الفيس بوك:

بصفته أحد أهم مواقع التواصل الاجتماعي، فإن Facebook ليس مجرد منتدى اجتماعي، ولكنه أصبح أساسًا تقنيًا بسيطًا يمكن لأي شخص أن يفعل ما يريده.

facebook ليست صفحتك على Facebook بالضرورة أصدقاء تقابلهم عبر facebook، ثم تصبح صداقة على facebook، لذا فإن ما يتم تمريره بين الأصدقاء يتم نشره. رابط لموقع آخر، عندما يقوم صديقك بإنشاء منشور جديد، فإنه ينتقل مباشرة إلى معظم أصدقائه، وأنت أحدهم، وتصل إلى صفحتهم، ويمكنك بعد ذلك التفاعل مع هذه التدوينة(١).

يؤمن النويجي بمدونته: هي مدونة شخصية أو صفحة شخصية على الإنترنت يمكنك من خلالها التواصل مع الأصدقاء. إنها مجتمع شبابي على الإنترنت. يمكن للمشتركين الجدد اختيار إحدى هذه الفئات، ثم البدء في التصفح واختيار المجموعات للمشاركة فيها. يوجد داخل المجموعة مساحة للحوار والتعليقات، بالإضافة إلى الحصول على نتائج الشهر من أهم السجلات الإخبارية التي تهم المشتركين في المجموعة، بدءًا من الأحداث الوطنية أو المحلية حتى أعياد الميلاد، وهناك أيضًا مساحة بالنسبة للأعضاء لشراء الإعلانات وبيعها، يكون لكل عضو مساحة لإضافة صوره الشخصية، وهناك أيضًا مدونات مرتبطة بالموقع. يستهدف موقع الويب بشكل عام الشباب الذين يكوّنون صداقات(٢).

ويكيبيديا، الموسوعة المجانية: Facebook عبارة عن شبكة اجتماعية يمكن الوصول إليها مجانًا وتعمل كملكية حصرية لشركة Facebook LLC. يمكن للمستخدمين إضافة أصدقاء إلى قائمة أصدقائهم، وإرسال رسائل إليهم، وتحديث ملفاتهم الشخصية، وتقديم أنفسهم للأصدقاء. يشير اسم الموقع إلى كتالوج الصور الذي توفره الكليات ورياض الأطفال الأمريكية لأعضاء هيئة التدريس والموظفين والطلاب الوافدين، والذي يتضمن أوصافًا لأعضاء الحرم الجامعي كوسيلة للتعرف عليهم(٣).

يُعرّف موقع «عوض» الموقع بأنه أحد أشهر مواقع التواصل الاجتماعي على الإنترنت، تأسس عام ٢٠٠٤ على يد الطالب في جامعة هارفارد «مارك زوكربيرج». يعتبر موقع التواصل الاجتماعي علامة فارقة في ظهور مواقع التواصل الاجتماعي حيث مكن المستخدمين من تبادل المعلومات فيما بينهم ومنحهم فرصة الوصول إلى أصدقائهم واللقاءات الشخصية.

يطلق عليه موقع Facebook للتواصل الاجتماعي، ويمكن لأي شخص الوصول إليه عبر الإنترنت والاشتراك مجانًا للتواصل والتفاعل مع الآخرين. أما كلمة «كتاب» فهي تأتي من أوروبا وتعني دفتر ملاحظات يحتوي على صور أو معلومات لأفراد ومجموعات محددة من أجل التعرف على الطلاب المنتسبين إلى نفس الجامعة(٤).

٢-١-٢ خصائص ومميزات الفيس بوك

في حين أن مواقع التواصل الاجتماعي كثيرة ومتنوعة، يتميز موقع Facebook بعدة خصائص ونقاط قوة، منها:

١- التعليقات: تتيح هذه الميزة لمستخدمي Facebook إضافة صور ووسوم قابلة للتضمين حتى نتمكن من كتابة أي تعليق في مساحة التعليق أو إضافة تعليق مع إمكانية إضافة رابط أو صورة.

٢- الإعجاب: Facebook يتيح لمستخدميه الإعجاب بأي نص أو صورة أو فيديو لصديق، وهي عملية متاحة بين الأصدقاء.

٣- خاصية Poke: وهي عبارة عن إعلان يخبر المستخدم بأن الأصدقاء يرحبون به، ولا يمكننا تجاهل الخدمات التي يقدمها Facebook، على شكل مراسلة ودردشة وإرسال هدايا افتراضية، وهي الأكثر شيوعًا والمستخدمة من قبل المستخدمين(٥).

ومن مميزات الفيس بوك:

١- عالميًا: حركة Facebook قادرة على إزالة العديد من الحواجز الجغرافية والمكانية حيث يمكن للأفراد في الشرق التواصل مع أولئك الموجودين في الغرب ببساطة وسهولة، والآن نسمع مصطلحات مثل التنقل عندما يقدم مجموعة إضافية من التطبيقات التي تسمح بالقراءة والصوت والفيديو تواصل(٦).

٢- التفاعل: يقوم الفرد على «فيسبوك» بإرسال الأحداث والتعليقات وكتابتها واستلامها وقراءتها والتفاعل معها، لذلك فهو في عملية استقبال واستلام مستمرة، ويعتبر «فيسبوك» من التقنيات التي تغير عملية الاتصال. ثورة الفيسبوك غيرت عملية الاتصال. يمنح هذا التفاعل الأفراد فرصة أكبر للتفاعل مع الموضوع وتقديم مساهمة شخصية فيه من خلال التحليل أو النقد أو التعليق.

٣- التنوع وسهولة الاستخدام: توفر التحديثات العديدة التي يقوم بها «فيسبوك» العديد من الفرص والأنشطة لمشتركيها، ويعتبر «فيسبوك» من البرامج الافتراضية البسيطة في استخدام الحروف واللغات والرموز والصور. تفاعل سهل مع المستخدم. هذا هو الفارق الأساسي الذي يفهمه فريق إدارة «فيسبوك»، البساطة وسهولة الاستخدام هي رأس المال الحقيقي في مواجهة المد التكنولوجي؛ لا يتم إنتاج أفكار جديدة في كل لحظة في هذا العالم، والمنافسة في ذروتها، و لم تعد المعايير مهمة قوة كبيرة على الحجم أو اللون أو أشياء أخرى، ولكن جديدة وبسيطة وجميع أنواع الميزات الذكية التي أصبحت المعيار، اللغة التقنية فقط(٧).

٤- المدخرات والاقتصاد: تسمح الاشتراكات والتسجيلات المجانية للأفراد البسطاء بالحصول على مساحة على «فيسبوك» والشعور بأنهم ينتمون إليها، ولم يعد هذا يقتصر على الأثرياء. في الفضاء الرقمي، تحقق عشرات الملايين من الأرباح كل عام من أنشطة التداول الشخصية اليومية والصور والتفاعلات(٨).

٢-١-٣ علاقة الفيس بوك بإسرائيل

في سبتمبر ٢٠١٦، تمكنت قوة الاحتلال الإسرائيلي من إخضاع عملاق وسائل التواصل الاجتماعي، وأجبرت الحكومة الإسرائيلية حكومتها على إرسال وفد مسؤول لتوقيع اتفاقية تلبي جميع مطالب حكومة تل أبيب. التقى وفد فيسبوك مع وزيري الأمن الداخلي والعدل جلعاد إردان وأيليت شاكيد في إسرائيل لمناقشة ما تسميه إسرائيل «ظاهرة استخدام هذه الشبكة للتحريض على الإرهاب». وشاركت النيابة والشرطة، وتم التوصل إلى اتفاق نهائي، ينص على أن «سلطات الاحتلال ذات الصلة والفيسبوك سيعززان التعاون لإزالة المحتوى التحريضي». من صفحات الويب، أعلن الوزير الإسرائيلي المتشدد شاكود، الذي يرأس وزارة العدل، أن عملاق الاتصالات قد

استجاب لمعظم الطلبات التي قدمتها إسرائيل في الأشهر الأخيرة، باستثناء موقع يوتيوب. وبحسب إسرائيل، لإزالة المحتوى، بالإضافة إلى ما كشفه مكتب وزير الدفاع جلعاد إردان، تم الاتفاق على تشكيل فريق لاستكشاف أفضل طريقة للرد على المحتوى الذي يحتوي على محتوى مثير وإزالته.

تعرضت سياسات إدارة فيسبوك في التعامل مع المحتوى والرقابة عليه لانتقادات واسعة من قبل العديد من النشطاء والمواقع، لا سيما آلية حجب الصفحات والمنشورات التي تؤثر على الصحفيين والصفحة الرئيسية للموقع الشعبي، وكذلك الصفحات التي أغلقها أفراد آخرون. في أكثر من مناسبة، تم إغلاقه وحظره لارتباطه بأخبار وتقارير عن حركة المقاومة الفلسطينية ورموزها، كشفت وزارة العدل الإسرائيلية أن حكومة فيسبوك استجابت لما يقرب من ٨٥٪ من الطلبات في إسرائيل عام ٢٠١٧. حذف وحجب وتقديم معلومات عن حركة المقاومة الفلسطينية ورموزها، بيانات عن المحتوى الفلسطيني على مواقع التواصل الاجتماعي.

في علامة على الاشمئزاز بين العرب والمسلمين في الساعات الأخيرة، سمح تطبيق **Facebook**، في آخر تحديث له، بنشر نجمة داود، أحد أهم رموز الشعب اليهودي، إلى جانب **Menorah Beyond** المعروف باعتباره «منارة» لـ «التدوين»، ومن خلال سؤال الخبراء في الصراع العربي الإسرائيلي، اتضح أن هذا التحديث من قبل حكومة **Facebook** كان خطوة خبيثة لنشر هذه الرموز الصهيونية الخطيرة على نطاق واسع. مجموعة من المستخدمين العرب وخاصة الشباب الذين يجهلون هذه الرموز؛ مما يؤثر على الثقافة المرئية لجيل جديد يجهل هذه الرموز الصهيونية، مضيفًا أن استخدام هذه الرموز سيتسع لاحقًا لتستخدم فقط كزخارف أو أشكال بلاستيكية. يتم قبولها بدلاً من الرموز الصهيونية الصريحة التي تدعو إلى قيام مملكة إسرائيل «دولة إسرائيل العنصرية» لتصبح الدولة العنصرية الوحيدة في العالم في القرن الحادي والعشرين، على حد قوله، مؤكدًا أن حكومة فيسبوك يدعم المشروع الصهيوني لهذه الرموز الخبيثة، بالإضافة إلى توسع «فيسبوك». شركة تنشر كل ما يتعلق بالصهيونية.

٢-٢ صفحة الناطق أفيخاي أدرعي

يتولى إدارة قطاع الدعاية الناطقة بالعربية في مؤسسة الجيش الإسرائيلي منذ (١٢) عاماً؛ الرائد»، أفيخاي أدرعي» والذي كان أحد عناصر شعبة الاستخبارات العسكرية «أمان». ويتمثل مجال عمله في شرح الجهد الحربي الاسرائيلي وتبريرها من خلال مواقع التواصل الاجتماعي. ويختلف الدرعي مع زملائه من خلال تأكيده على أن الإعلام التقليدي، لا سيما قنوات التلفزيون لا زالت الأكثر تأثيراً «بسبب دورها الحاسم في تصميم الوعي الجمعي للمواطن العربي، مما يزيد من أهميتها في توجيه الحرب الإعلامية». وقال «أدرعي في إحدى دوراته التي ألقاها على بعض من ضباط الجيش الاسرائيلي: إن أحد أهم أهداف تواجده على مواقع التواصل الاجتماعي باللغة العربية هو السعي لإضفاء طابع إنساني على ضباط وجنود الجيش الإسرائيلي». ويشير الدرعي» إلى أنه يحاول تحقيق هذا الهدف من خلال الظهور بالزي العسكري والتصرف بشكل إنساني مثل تناول الطعام المصري وغيرها من النشاطات الروتينية التي تهدف إلى تغيير الانطباعات المسبقة عن الجيش الاسرائيلي عند العرب». ويشتد على أن مؤسسة الجيش الاسرائيلي حرصت على تطوير معدات تقنية وبرمجية من أجل تعزيز فرص انجذاب المواطن العربي لحسابات الناطق باسم الجيش باللغة العربية – على مواقع التواصل؛ مشيراً إلى أن هذه الخطوة أفضت إلى التحاق ١,٢ مليون متابع للصفحة الناطقة باللغة العربية على «فيسبوك»(٩).

٢-٣ مفهوم التطبيع

٢-٣-١ مفهوم التطبيع

يشكل «التطبيع كمفهوم من المفاهيم الأساسية في شأن العلاقات الدولية إحدى مقولات المنظومة الفلسفية والتاريخية والسياسية في العلاقات الدولية قديما وحديثا ومستقبلاً. مورس التطبيع كسلوك سياسي واجتماعي واقتصادي مع ظهور أول صراع على الموارد الطبيعية. مع تبلور نشوء الدولة والملكية الخاصة في عصر العبودية

– الكلاسيكي الأول. ومع تعقد الحاجات الإنسانية وتكشفها، ومع ازدياد حدة المنافسة بين القبائل والشعوب والطوائف والقوميات، أصبح التطبيع من أهم الأدوات الإنسانية التي تبحث عن الاستقرار والتعاون بين البشر بهدف مواجهة التحديات التي تهدد أمن الإنسان ف «التطبيع»، كمفهوم سياسي حديث، هو حصيلة التجارب والجهود البشرية منذ تشكلت أول ملامح مجتمع بشري حتى بروز واستقرار الدولة بالمعنى السيادي والقانوني الحديث. وبالضرورة فإن هذا المفهوم كسلوك مر بأشكال ممارسة مختلفة تبعا لطبيعة المشكلة وعمقها وعدد الأفراد والقبائل المشتركة فيها. ولأنه استخدم تاريخيا لرأب الصدع أو لم الشمل، فإن تسميته اختلفت تبعا لنوع السياق الاجتماعي الاقتصادي التاريخي الذي مورس فيه كسلوك لهذا فالتطبيع ينتمي بالفعل إلى لغة علم السياسة وكذلك للعلوم الاجتماعية على حد سواء(١٠).

لم يخرج المنجد في اللغة والأدب والعلوم عن المعاني السابقة فجاء بما يلي: « طبع طبعاً الشيء: صوره بصورة ما، وطبع الدابة عند العامة أي أذلها وراضها، وتطبع بطباع ابيه أي تخلق بأخلاقه(١١). وفي القواميس مزدوجة اللغة (عربي / إنجليزي) جاء في قاموس المورد المعاني الآتية:

(Normal) طبيعي، سوي، عادي، وحادث بصورة طبيعية، و (Normally) – المتوسط، الحالة السوية و (Normality) أو (Normalize) يطبع، يجعله طبيعيا(١٢) وجاء في القواميس الاخرى ان Normalisation تنميط: تسوية، وجاء فيه معنى آخر هو: Normalisation D›une situation: Pulitiqu) تطبيع حالة سياسية: إعادة الهدوء بعد أزمة حادة دون إيجاد حل حقيقي لها(١٣). وهنا يبدو أن هذا القاموس الحديث الصادر سنة ١٩٩٥ قد تأثر بالمعنى السياسي الذي أصبح متداولا، لهذا أورد هذا المعنى السيئ.

من زاوية يندمج فيها البعدان الاصطلاحي واللغوي، يمكن النظر إلى ما يراه المفكر العربي محمد عابد الجابري بأن «التطبيع هو إعادة الأمور إلى حالة طبيعية(١٤)، فالمفهوم يتصرف في استخدامه الواسع إلى « إحلال مجموعة من التفاعلات ذات الطابع التعاوني والسلمي محل مجموعة أخرى من التفاعلات ذات الطابع التصادمي الصراعي، وذلك في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية. سواء كان ذلك على المستويات الرسميّة وغير الرسميّة والتطبيع هنا يعني التحول من حالة غير طبيعية هي الصراع والتصادم، إلى حالة طبيعية هي التعاون والسلام وحسن الجوار(١٥)، فالحالة الطبيعية بين الدول التي تهدف إليها عملية التطبيع هي في النهاية « اتفاق بين دول معترف بها شرعياً وفق مبادئ القانون الدولي، بقصد إنهاء حالة النزاع أو الحرب من خلال معالجة الأسباب التي أدت إليها. والبدء بترسيخ أسس للعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية الطبيعية المتوازنة المتكافئة، كتلك العلاقات القائمة بين الدول المتعايشة سلميا، على قاعدة المساواة والاحترام المتبادل والمصالح والمنافع المتبادلة (١٦). الأصل الطبيعي للعلاقات الذي يهدف التطبيع في العودة إليه هو مفهوم يتبدل ويتطور تبعا لتبدل التنظيم الدولي وتطوره، لأن العلاقات الدولية في كل مرحلة من مراحل تطورها تحكمها قوانين محددة وملائمة تعد مقياساً لتحديد طبيعة العلاقات وقانونيتها. فالحالة الطبيعية ليست مسألة مجردة بل حالة واقعية.

أصبح التطبيع كمفهوم سياسي من المفاهيم السياسية كثيفة الاستعمال في الشأن الدولي، وهو ببساطة يعني العمل المبرمج والمخطط له بعناية بهدف إعادة العلاقات بين دولتين ذات سيادة إلى سابق عهدها قبل نشوب الحروب أو المقاطعة السياسية الطارئة على هذه العلاقات، كحال التطبيع الجاري بين الولايات المتحدة وفيتنام الذي يأتي في أعقاب حرب مدمرة بين الدولتين.

تشير عودة العلاقات الطبيعية بين الدول في التجربة العالمية إلى انتهاء حالة الحرب أو التأزم السياسي وعودة العلاقات إلى سابق عهدها، وهذه العملية (التطبيع) تطلبت عادة الجلاء عن إقليم محتل، أو تسوية خلافات حدودية حول إقليم متنازع عليه، وسحب القوات العسكرية، أو إطلاق سراح أسرى الحرب، والاعتراف بسيادة

الدول المشتركة في الصراع. لذا فإن عودة العلاقات بين الدول المتحاربة أو المتنازعة، ارتكز أصلاً في أدبيات العلاقات الدولية إلى معالجة الأسباب التي أدت إلى القطيعة السياسية، أو إلى الحرب دون انتقاص لسيادة أي طرف من الأطراف، ودون الحصول على الاعتراف بشرعية أي اكتساب ناتج عن التهديد باستعمال القوة، أو استعمالها فعلياً كما جاء في القانون الدولي(١٧)، وعملية عودة العلاقات إلى طبيعتها السلمية التعاونية السابقة (تطبيع العلاقات تستلزم إجراء تغيرات متقابلة ومتزامنة معاً بين أطراف النزاع، ليتسنى للفرقاء الشروع في إجراءات عملية لتطبيع العلاقات كتبادل أسرى الحرب، أو ضحايا الحرب من القتلى، وضمان عدم التدخل في الشؤون الداخلية واحترام السيادة المتبادلة قبل الإعلان عن التبادل الدبلوماسي الذي يكون بمثابة خطوة متقدمة بعد إجراءات عملية تضمن تحقيق سيادة الأطراف المتنازعة، وتحقيق مصالحها، وضمان أمنها وسلامة رعاياها وحدودها الدولية السيادية(١٨). بدون أدنى شك، فإن السلام والأمن هما أهم الحاجات الإنسانية الملحة والضاغطة على بني الإنسان، بعد أن عانت المجتمعات البشرية ويلات الحروب الكارثية في القرن العشرين. وتطبيع العلاقات الدولية شكل أهم أدوات الدول بحثاً عن الأمن، وهو كمفهوم حديث في قاموس العمل السياسي والقانوني ظهر لتنظيم علاقات طبيعية وقانونية، من خلال اتفاق لتنظيم التعاون في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وما دام تنظيم العلاقات بين المتحاربين يهدف إلى جعل الأمور طبيعية، فإن كافة المسائل التي لا تتوافق مع الأصل الطبيعي لوجودها يجب تغييرها لتصبح متوافقة مع المظاهر القانونية التي عبرت عنها فحق تقرير المصير مثلا جرى تكريسه في المادة العاشرة من عهد عصبة الأمم – ١٩١٩، التي أقرت « بأن يتعهد أعضاء العصبة باحترام سلامة أقاليم جميع أعضاء العصبة واستقلالها السياسي القائم. والمحافظة عليه ضد أي عدوان خارجي(١٩).

٢-٣-٢ اشكال التطبيع

تتعدد وسائل التطبيع بين الدول تبعاً للظروف والدوافع المتعلقة بظروف الدول التي تعمل على تطبيع العلاقات فيما بينها فالتطبيع بدأ بين الصين والولايات المتحدة بدبلوماسية البنج بونج. وبغض النظر عن البدايات، فإن التطبيع بين الدول، مهما كان مظهره، فإنه يندرج تحت ثلاثة أنماط أساسية هي:

١- التطبيع السياسي والدبلوماسي: وهو مجموعة الإجراءات التي تباشرها الحكومات في العادة، لإعادة العلاقات السياسية بين الدول إلى سابق عهدها قبل الانقطاع. ويندرج ضمن التطبيع السياسي التنسيق الأمني، والزيارات أو اللقاءات السرية والعلنية بين ممثلي الدول، وتبادل الرسائل، وإجراء المفاوضات وتبادل التمثيل الدبلوماسي، وأحيانا المصافحة أو الالتقاء على هامش المؤتمرات الدولية. ويباشر التطبيع السياسي اليوم بواسطة وسائل الإعلام، وذلك من خلال الإعلانات والبيانات التي تعلنها الدول إزاء بعضها بعضاً خاصة تلك التي تتضمن توجهات أو إشارات إيجابية تصدر من دولة تجاه دولة أخرى(٢٠).

٢- التطبيع الاقتصادي وعملية التطبيع الاقتصادي والتجاري: تشكل أبرز تجليات إعادة العلاقات إلى طبيعتها بين الدول. ويدخل ضمن هذه العملية جميع الاتفاقات التجارية وتنفيذ المشاريع الاقتصادية والائتمانية المشتركة، وبروتوكولات التعاون في مجال إنعاش البنى التحتية، وكذلك إجراء الأبحاث المشتركة في مجالات الزراعة والبيئة والتنقيب عن الخامات ويعد التطبيع الاقتصادي الآن من أهم المجالات التي يجري من خلالها تطبيع العلاقات بين الدول. وفي هذا المجال لا تضطلع الحكومات وحدها بمسؤولية التطبيع، إذ أن القطاع الخاص يؤدي دوراً أساسياً في عمليات التطبيع الاقتصادي، خاصة مع سيطرة هذا القطاع على الكثير من مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدول. ويذهب الباحثون إلى اعتبار أن شبكات العلاقات الاقتصادية تشكل اليوم إحدى آليات تطبيع العلاقات الدولية وسببا مهما في رسوخها وتطورها(٢١).

٣- التطبيع الثقافي: تتضمن العلاقات الثقافية بين الدول جميع ما له علاقة بالشأن الثقافي. ويكاد يجمع الباحثون على أن التطبيع الثقافي يشكل الحلقة الأخطر في إعادة العلاقات بين الدول إلى حالتها الطبيعية، لارتباط الثقافة

بالضمير الجمعي للشعوب. فمن الثقافة تتشكل مواقف الناس ورؤيتهم للعلاقات، ومواقفهم إزاء القضايا التاريخية المشتركة. ومن هنا تلجأ الدول إلى نشر ثقافتها والتأثير في ثقافات الدول والشعوب الأخرى بشكل قصدي من أجل استمالة الشعوب المستهدفة في التطبيع. وردم الفجوات السياسية بين الشعوب خاصة تلك التي خاضت حروباً فيما بينها. وتعد الجمعيات والمؤسسات الأهلية في الوقت الحاضر من أهم الأذرع والأدوات التي تتولى عمليات التطبيع الثقافي برضى ودعم من المؤسسة الرسمية في الدول المعنية بتطبيع علاقاتها مع دول أخرى(٢٢).

الفصل الثالث:الإطار العملي

٣-١ نوع ومنهج البحث

اعتمد البحث على تحليل المحتوى الذي يعتمد على فهم منهجي ودقيق لمحتوى ومحتوى النصوص المكتوبة أو الصوتية أو المرئية، من خلال تحديد موضوع البحث والغرض منها وتحديد مجتمعها، ولتحقيق هدف البحث، يختار الباحثون نوعًا من البحث يسمى البحث الوصفي، والذي يقوم على وصف ظاهرة ما، بهدف تحقيق أسباب هذه الظاهرة والعوامل التي تتحكم فيها، واستخلاص النتائج(٢٣). كما ويستخدم أدوات تحليل المحتوى، وهي «أدوات مهمة للدراسة الكمية والنوعية للمحتوى في أي طريقة اتصال، والتي تعتمد على مراقبة ووصف المواد المنقولة، وهي أداة لاختبار فرضيات ونتائج معينة»(٢٤).

٣-٢ مجتمع وعينة البحث

تمثل مجتمع البحث بصفحة المتحدث باسم أفيشاي أدري على الفيسبوك. وتمثلت عينة البحث بـ ٤٠ عينة من مجمل عينات صفحة افيخاي ادرعي لعام ٢٠٢١، التي تجاوزت ٥٢٣ منشورا عاما، حصل منها على ما يقارب ال ٩٣ منشورا يخص دراستنا في جوانب متفرقة، وبعد التفحص الدقيق للعينة المذكورة استخرج الباحث ٤٠ عينة فقط وجدها تمس دراستنا مساساً مباشراً.

٣-٣ أدوات جمع البيانات

استخدم الباحث أدوات وأساليب البحث التالية:

١- الملاحظة: يستخدم الباحثون الملاحظة العلمية التي تعد من أدوات البحث العلمي المهمة(٢٥)، اجمع المعلومات عن الاخبار على موقعي بغداد اليوم وشفق نيوز وآليات اعدادها وتقديمها وتوزيعها.

٢- طريقة تحليل المحتوى: استخدم الباحث أسلوب تحليل المحتوى، وهو من أنسب الطرق لتحقيق هدف المادة التواصلية(٢٦). يُعرَّف تحليل المحتوى بأنه «يصف المحتوى الظاهر أو الصريح للمواد الإعلامية بطريقة موضوعية ومنهجية وكمية»(٢٧).

استخدم الباحث وحدات مفردة، صفحة المتحدث الرسمي أفيخاي أدرايي على الفيسبوك، ووحدات متكررة للعد والقياس من خلال الاطلاع على الصفحة.

٣- فئة التحليل: تشير فئة التحليل إلى المحتوى المراد التحقيق فيه في المحتوى(٢٨).

٣-٤ تحليل العينة المنتخبة:

في هذا الفصل سيعمد الباحث على تحليل العينة المنتخبة من قبله وبصورة عمدية وفق ما يتناسب ومتغيرات البحث، وحيثياتها، حيث توصل الباحث لـ ٤٠ عينة من مجمل عينات صفحة افيخاي ادرعي لعام ٢٠٢١، التي تجاوزت ٥٢٣ منشورا عاما، حصل منها على ما يقارب ال ٩٣ منشورا يخص دراستنا في جوانب متفرقة، وبعد التفحص الدقيق للعينة المذكورة استخرج الباحث ٤٠ عينة فقط وجدها تمس دراستنا مساسا مباشرا، والجدير بالذكر هنا أن صفحة افيخاي ادرعي هي صفحة شخصية في الواقع، لكنها صفحة موجهة للعرب بصورة عامة، تتحدث لغتهم وتناقش قضاياهم وتعكس اخبار بلادهم وتتحدث بتاريخهم وتقاليدهم وعاداتهم، وتظهر لهم واقع اسرائيل ومظلوميتها والتحديات التي تواجهها من قبل الدول والسياسات والاحزاب والجماعات التي تقف بالضد

منها، لذلك كانت مهمة الباحث في استخراج العينة من الصعوبات التي بذل فيها الباحث جهدا جهيدا للوصول إلى هذا العدد الذي يعتقد بأنه عددا مركزا من مجتمع البحث ككل.

١- فئة نوع الفن الصحفي

الجدول رقم (١)

ت	فئة نوع الفن الصحفي	التكرار	النسبة
1	خبر	1	%2.5
2	تقرير	6	%15
3	تدوين	28	%70
4	مقال	5	%12.5
	المجموع	40	%100

يتبين لنا من خلال الجدول اعلاه الخاص بفئة نوع الفن الصحفي أن فئة تدوين قد حازت على المرتبة الأولى بين بقية الفئات بنسبة ٧٠٪ وبتكرار ٢٨ من مجمل العينة المبحوثة، تلتها فئة تقرير في المرتبة الثانية بنسبة بلغت ١٥٪ وبتكرار ٦، لتأتي بعدها فئة مقال في المرتبة الثالثة بنسبة ١٢,٥٪ وبتكرار ٥، فيما جاءت فئة خبر في المرتبة الاخيرة بتكرار ١ وبنسبة بلغت ٢,٥٪.

وفقا لما جاء في الجدول اعلاه من بيانات وإحصائيات يستنتج الباحث بأن فئة التدوين هي الفئة الأعلى وبنسبة كبيرة بين الفئات الاخرى، لكون القائم بالاتصال كان يشارك ما يحصل في اسرائيل وما يتعلق بها بصفته مدون وليس غير ذلك حتى انه لا يتكلم بصفحته كمسؤول او كجهة رسمية او عسكرية. كذلك العديد من المنشورات التي تناولها الباحث لم تتمتع بشرطية الفنون الإعلامية وهي اقرب للكلمة من اي شيء اخر، لذا كانت نتائج هذا الجدول هي نتائج متباينة.

٢- فئة الجمهور المستهدف

الجدول رقم (٢)

ت	فئة الجمهور المستهدف	التكرار	النسبة
1	الدول الاجنبية	0	0
2	اليهوديون	2	%5
3	العرب	27	%67.5
4	العراقيين	7	%17.5
5	المجتمع الدولي	1	%2.5
6	اخرى	4	%10
	المجموع	40	%100

يتضح لنا من الجدول اعلاه الخاص بفئة الجمهور المستهدف أن فئة العرب قد جاءت في المرتبة الأولى بنسبة ٦٧,٥٪ وبتكرار ٢٧، فيما حصدت فئة العراقيين على نسبة ١٧,٥٪ وبتكرار ٧ وهو ما جعلها في المرتبة الثانية، اما المرتبة الثالثة فقد كانت من نصيب فئة أخرى بنسبة ١٠٪ وبتكرار ٤، فيما حازت فئة اليهوديون على المرتبة الرابعة وبنسبة ٥٪ وبتكرار ٢ من مجمل العينة المختارة، وخامسا كانت لفئة المجتمع الدولي بنسبة ٢,٥٪ وبتكرار ١، ولم تحظى فئة الدول الاجنبية على أي نسب أو تكرارات تذكر كما هو موضح في الجدول اعلاه.

نظرا لما جاء في الجدول اعلاه من بيانات واحصائيات يستدل الباحث بها على ان الفئة الاكبر هي فئة العرب، وهذا خلاف واضح لمتبنيات البحث وبعض متغيراتها إلا ان البحث عمد على المشتركات التي تربط شعب العراق مع الشعوب العربية هي رسائل تطبيعية ثقافية موجهة من قبل القائم بالاتصال للعراق والعرب بصورة عامة.

٣- فئة موضوعات المناقشة

الجدول رقم (٣)

ت	فئة موضوعات المناقشة	التكرار	النسبة
1	موضوعات عسكرية	6	%15
2	موضوعات سياسية	9	%22.5
3	موضوعات اقتصادية	4	%10
4	موضوعات ثقافية	14	%35
5	موضوعات انسانية	7	%17.5
	المجموع	40	%100

يتضح لنا من الجدول اعلاه الخاص بفئة موضوعات المناقشة أن فئة موضوعات ثقافية قد حازت على أعلى نسبة بين بقية فئات الجدول وقد بلغت ٣٥٪ وبتكرار ١٤، جاءت بعدها في الترتيب فئة موضوعات سياسية بنسبة اقل بلغت ٢٢,٥٪ وبتكرار ٩، فيما تحصلت فئة موضوعات إنسانية على المرتبة الثالثة بنسبة ١٧,٧٪ وبتكرار ٧، تلتها رابعا فئة موضوعات عسكرية بنسبة ١٥٪ وبتكرار ٦، لتأتي أخيرا فئة موضوعات اقتصادية بنسبة ١٠٪ وبتكرار ٤ وكما هو موضح في الجدول اعلاه.

وكما موضح بالجدل من نسب احصائية نجد ان فئة ثقافية كانت هي الفئة الأعلى من بين الفئات الاخرى لكون ان القائم بالاتصال حاول جاهدا اي تكون غايته هي التطبيع الواضح، فمن خلال العينة بالمجل وجد الباحث ان الفئات الاخرى وان كانت متنوعة كما في الجدول إلا ان الفكر لا يفارقها، والامور الفكرية هي بالتالي امور ثقافية، لكن ماهية المنشور هي من حددت الفئة وليس الفكرة.

٤- فئة الأساليب الإقناعية

الجدول رقم (٤)

ت	فئة الأساليب الإقناعية	التكرار	النسبة
١	اسلوب التشنيع بالخصم	١٣	%٣٢,٥
٢	اسلوب التكرار	٣	%٧,٥
٣	اسلوب التضليل	٩	%٢٢,٥
٤	اسلوب الاختزال	٨	%٢٠
٥	اسلوب التخويف	٢	%٥
٦	اسلوب التبرير	٥	%١٢,٥
	المجموع	٤٠	%١٠٠

يتبين لنا من الجدول اعلاه الخاص بفئة الأساليب الاقناعية أن فئة اسلوب التشنيع بالخصم قد حصدت المرتبة الأولى من حيث النسبة والتكرار وقد بلغت ٣٢,٥٪ وبتكرار ١٣، فيما جاءت ثانيا فئة اسلوب التضليل بنسبة ٢٢,٥٪ وبتكرار ٩، تلتها في المرتبة الثالثة فئة اسلوب الاختزال بنسبة مقاربة لنظيرتها بلغت ٢٠٪ وبتكرار ٨، اما المرتبة الرابعة فكانت لفئة اسلوب التبرير بنسبة بلغت ١٢,٥٪ وبتكرار ٥، لتأتي خامسا فئة اسلوب التكرار بنسبة ٧,٥٪ وبتكرار ٣، واخيرا اسلوب التخويف بنسبة ٥٪ وبتكرار ٢.

نجد القائم بالاتصال في الجدول اعلاه ركز على أكثر من اسلوب في الاقناع الا ان التظليل والاختزال كنا هما الاسلوبان الامعان في محمل العينة، لما لهذين الاسلوبين اهمية كبيرة في سياسة الصفحة المتعلقة في جذب الجمهور وكسب ودهم وتعاطفهم لذا نجده يركز دائما على الاختزال في تقديم المحتوى من جهة ومن جهة اخرى يحاول ان يضلل المتلقي من خلال تصرفاته وسلوكياته وخطابه بالمجمل.

٥- فئة الاهتمامات بالأنا

الجدول رقم (٩)

ت	فئة الاهتمامات بالأنا	التكرار	النسبة
١	التظاهر بالتعاطف مع العرب والعراق	٥	%١٢,٥
٢	التظاهر بمدى علاقتهم مع العرب والعراق	٦	%١٥
٣	التظاهر بمدى اهتمامهم بالدين الاسلامي	٥	%١٢,٥
٤	التظاهر بالقرب اسرائيل من العرب والعراق	٨	%٢٠
٥	التظاهر بان إسرائيل دولة سلام	١١	%٢٧,٥
٦	التظاهر بقوة اسرائيل ومكانتها الدولية	٢	%٥
٧	التظاهر بحرص اسرائيل على محاربة الإرهاب	٣	%٧,٥
المجموع		٤٠	%١٠٠

يتضح لنا من الجدول اعلاه الخاص بفئة الاهتمامات بالأنا أن فئة التظاهر بأن اسرائيل دولة سلام قد جاءت في المرتبة الأولى بنسبة بلغت ٢٧,٥٪ وبتكرار ١١، فيما حازت فئة التظاهر بالقرب من أسرائيل من العرب والعراق على المرتبة الثانية بنسبة ٢٠٪ وبتكرار ٨، وفي المرتبة الثالثة حصدت فئة التظاهر بمدى علاقتهم مع العرب والعراق نسبة ١٥٪ وبتكرار ٦، فيما اشتركت فئتي التظاهر بالتعاطف مع العرب والعراق والتظاهر بمدى اهتمامهم بالدين الاسلامي بنسبة واحدة بلغت ١٢,٥٪ وبتكرار ٥ لكل منهما لتكونا بذلك في المرتبة الرابعة، تلتها خامسا فئة التظاهر بحرص اسرائيل على محاربة الارهاب بنسبة ٧,٥٪ وبتكرار ٣، وسادسا واخيرا فئة التظاهر بقوة اسرائيل ومكانتها الدولية بنسبة بلغت ٥٪ وبتكرار ٢ كما هو موضح في الجدول اعلاه.

في الجدول اعلاه نجد ان الفئة التي تصدرت هي فئة التظاهر بأن اسرائيل دولة سلام، وهذا ما كان واضحا وجليا في اغلب المنشورات التي تم نشرها على صفحت افخاي ادرعي، وهو مضمون خطابي جيد يستطيع من خلاله كسب ود الجمهور والاهتمام به والبحث عن حقيقة ما يقال حول اسرائيل.

٦- فئة التفاعل الجماهيري

الجدول رقم (١١)

ت	فئة التفاعل الجماهيري	التكرار	النسبة
١	تعاطف الجمهور معه	١١	%٢٧,٥
٢	الاستهزاء به	٢٤	%٦٠
٣	الوثوق به	٥	%١٢,٥
المجموع		٤٠	%١٠٠

في الجدول اعلاه والخاص بفئة التفاعل الجماهيري نجد إن فئة الاستهزاء به هي الفئة الرائدة والبارزة والتي احتلت المرتبة الاولى في التصنيف الداخلي للجدول بواقع تكرار ٢٤، وبنسبة مئوية تشكل أكثر من نصف العينة وتعادل ال ٦٠٪ من مجمل العينة، اما المرتبة التي تلتها فراحت لنصيب فئة تعاطف الجمهور معه، بواقع تكرار ١١، وبنسبة مئوية تساوي ال ٢٧,٥٪، اما الفئة الثالثة والاخيرة فهي فئة الوثوق به، والتي جاءت بنسبة ضئيلة جدا مقارنة مع اقرانها من الفئات، بواقع تكرار ٥، وبنسبة مئوية تشكل نصف الربع، ١٢,٥٪.

ونظرا لما جاء في الجدول اعلاه من بيانات احصائية نجد الباحث إن الفئة الوثوق به حازت على المرتبة الثانية وفئة الوثوق به حزت على المرتبة الاخيرة، وهذا التناقض الحاصل في العينة على الرغم من الفارق النسبي الكبير بين الفئتين إلى اننا وباعتقادنا نجد ان هناك قدرة خطابية اقناعية متفردة من قبل القائم بالاتصال على استمالات المتلقين في الوثوق به، والتعاطف مع ما يقدمه من محتو اعلامي.

٧- فئة تفاعل الجمهور مع المحتوى الإعلامي

الجدول رقم (١٣)

ت	فئة تفاعل الجمهور مع المحتوى الإعلامي	التكرار	النسبة
١	اضحكني	٨	%٢٠
٢	اعجبني	١٥	%٣٧,٥
٣	احزنني	٣	%٧,٥
٤	احببته	٦	%١٥
٥	اذهلني	٤	%١٠
٦	ادعم ذلك	٤	%١٠
	المجموع	٤٠	%١٠٠

نجد في الجدول اعلاه والخاص بفئة تفاعل الجمهور مع المحتوى الاعلامي، حيث تتصدر فئة اعجبني التصنيف الداخلي للجدول بواقع تكرار بلغ ال ١٥، وبنسبة مئوية تعادل ال ٣٧,٥٪. تلتها في المرتبة الثانية فئة اضحكني بواقع تكرار ٨، وبنسبة مئوية تعادل ال ٢٠٪، اما المرتبة الثالثة فجاءت من نصيب فئة احببته، بواقع تكرار ٦، وبنسبة مئوية تساوي ال ١٥٪، اما فئتي اذهلني وادعم ذلك فقد حصلتا على المرتبة الرابعة والقبل الاخيرة بواقع تكرار ٤، تعادلها مئوية ١٠٪، اما في المرتبة الخامسة والاخيرة فقد راحت لفئة احزنني التي شاركت بنسبة مئوية لن تتجاوز ال ٧,٥٪ وبواقع تكرار ٣.

ووفقا لما جاء في الجدول من بيانات واحصائيات يستدل الباحث على ان فئة الاعجبني هي الفئة الاكبر، وهذه النتيجة تتقاطع وتتناقض مع نتائج الجداول الاخرى كونها لا تتوافق معها، إلا ان الباحث يرجح ذلك التناقض ويعلله على ان المستخدم العربي لا يعطي اهمية لنوع الزر الذي يضغطه، وهذه النتيجة جاءت بعد ان لاحظ الباحث بأن هناك مستخدمين يتفاعلون بأعجبني على البوست لكنه يتعارض مع المحتوى المقدم من خلال تعليقه عليه، هذا من باب، ومن باب اخر يتفاعل اغلب المستخدمين دون قراءة المحتوى اصلا حتى يبقى على تواصل في متابعة صفحة افيخاي ادرعي لكون سياسة الفيس بوك تبعد عن المتلقي تلقائيا الصفحات التي لا يتابعها.

الفصل الرابع:

الاستنتاجات والتوصيات

٤-١ الاستنتاجات

١- يستنتج الباحث أن فئة التدوين هي الفئة الأعلى وبنسبة كبيرة بين الفئات الاخرى، لكون القائم بالاتصال كان يشارك ما يحصل في اسرائيل وما يتعلق بها بصفته مدون وليس غير ذلك حتى انه لا يتكلم بصفحته كمسؤول او كجهة رسمية او عسكرية. كذلك العديد من المنشورات التي تناولها الباحث لم تتمتع بشرطية الفنون الإعلامية وهي أقرب للكلمة من اي شيء اخر، لذا كانت نتائج هذا الجدول هي نتائج متباينة.

٢- يستدل الباحث على ان الفئة الاكبر هي فئة العرب، وهذا خلاف واضح لمتبنيات البحث وبعض متغيراتها إلا ان البحث عمد على المشتركات التي تربط شعب العراق مع الشعوب العربية هي رسائل تطبيعية ثقافية موجهة من قبل القائم بالاتصال للعراق والعرب بصورة عامة.

٣- يجد الباحث إن الفئة الوثوق به حازت على المرتبة الثانية وفئة الوثوق به حازت على المرتبة الاخيرة، وهذا التناقض الحاصل في العينة على الرغم من الفارق النسبي الكبير بين الفئتين نجد أن هناك قدرة خطابية اقناعية متفردة من قبل القائم بالاتصال على استمالات المتلقين في الوثوق به، والتعاطف مع ما يقدمه من محتو اعلامي.

٤- يستدل الباحث على ان فئة الاعجبني هي الفئة الاكبر، وهذه النتيجة تتقاطع وتتناقض مع نتائج الجداول الاخرى كونها لا تتوافق معها، إلا ان الباحث يرجح ذلك التناقض ويعلله على ان المستخدم العربي لا يعطي اهمية لنوع الزر الذي يضغطه، وهذه النتيجة جاءت بعد ان لاحظ الباحث بأن هناك مستخدمين يتفاعلون بأعجبني

على البوست لكنه يتعارض مع المحتوى المقدم من خلال تعليقه عليه، هذا من باب، ومن باب اخر يتفاعل اغلب المستخدمين دون قراءة المحتوى اصلا حتى يبقى على تواصل في متابعة صفحة افيخاي ادرعي لكون سياسة الفيس بوك تبعد عن المتلقي تلقائيا الصفحات التي لا يتابعها.

٤-٢ التوصيات

١- على المتلقين ان يعو جيدا الغاية الحقيقة من ظهور هذه الصفحات واستهدافهم العرب على وجه الخصوص.

٢- على الباحثين والأكاديميين ان يقدموا دراسات وابحاث علمية ومقالات ايضا حول الاعلام الموجه وغاياته واهدافه.

٣- على المهتمين من الباحثين دراسة افخاي ادرعي دراسة خطابية لتفسير خطابه والوقوف على ما يرمي اله خطابه.

٤- على المستخدمين لمواقع التواصل الاجتماعي وبالأخص الفيس بوك، ان لا ينخدعوا ببعض الشخصيات وخطاباتهم الموجهة التي تريد قبول افكارهم بطرق عديدة.

٥- على الهيئات الخاصة بالاتصالات او وزارة الاتصالات ان تعلق هذه المواقع او تحجبها على المستخدمين لكونها ترمي لتغيرات افكار المجتمع العراقي وبالتي قيمه وعاداته.

الهوامش:

(١) فتحي حسين عامر ، وسائل الاتصال الحديثة من الجرائد إلى الفيس بوك ، العربي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١١ ، ص٢٠٣.

(٢) فتحي حسين عامر ، المصدر السابق ، ص٢٠٤.

(٣) فتحي حسين عامر ، المصدر السابق ، ص٢٠٥.

(٤) حسني محمد عوض ، أثر برنامج تدريبي لتنمية المسؤولية المجتمعية لدى فئة الشباب باستخدام موقع التواصل الاجتماعي «الفيس بوك» : تجربة مجلس شباب علار أنموذجا ، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية و الاجتماعية ، المجلد١٠ ، العدد٢ ، ٢٠١٣ ، ص٥٣-٥٤.

(٥) وائل مبارك خضر، اثر الفيس بوك على المجتمع ، مدونة شمس النهضة ، ٢٠١٠ ، ص٣٠.

(٦) بدر الدين بن بلعباس ، شبكات التواصل الاجتماعي والهوية الثقافية عند الطلبة الجامعيين ، رسالة ماجستير ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة محمد خيضر بسكرة ، ٢٠١٥ ، ص٦٥-٦٧.

(٧) بدر الدين بن بلعباس ، المصدر السابق ، ص٦٨.

(٨) بدر الدين بن بلعباس ، المصدر السابق ، ص٦٩.

(٩) حسني عبد الخالق ، الدبلوماسية الشعبية الإسرائيلية الموجهة للشعوب العربية على «الفيس بوك» : دراسة تحليلية ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، العدد٤٩ ، ٢٠١٤ ، ص٦٥.

(١٠) إبراهيم بيضون ، ثقافة المقاومة – التطبيع والمواجهة ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص٣٨.

(١١) معروف لويس ، المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص٨٩.

(١٢) منير بعلبكي ، المورد (قاموس انجليزي – عربي) دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص٦٧.

(١٣) هيئة الأبحاث والترجمة بدار الراتب الجامعية ، القاموس العربي الشامل ، دار الراتب الجامعية ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص٣٤.

(١٤) محمد عابد الجابري ، مسألة الهوية – العروبة والإسلام والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص٢٧.

(١٥) أحمد أبو مطر ، الثقافة المصرية في زمن التطبيع ، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ، عمان ، ١٩٩٤ ، ص٢٤.

(١٦) عبد الله الحوراني ، التطبيع الثقافي وأثره في دائرة الصراع العربي الإسرائيلي ، المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ١٩٩٩ ، ص٦٦.

(١٧) محمود يوسف علوان ، القانون الدولي العام وثائق ومعاهدات دولية ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٧٨ ، ص٦٤.

(١٨) صلاح الدين حافظ ، تحافت السلام – المصير العربي في ظل الهيمنة الإسرائيلية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص٧١.

(١٩) محسن عوض ، الاستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص٤٥.

(٢٠) إسماعيل قطريب ، التطبيع الجوانب القانونية والسياسية للتطبيع بين الدول المتحاربة ، دار الأنصار ، دمشق ، ١٩٩٧ ، ص٣٩.

(٢١) عادل حسين ، التطبيع – المخطط الصهيوني للهيمنة الاقتصادية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص٥٥.

(٢٢) عبد الرحمن القصيبي غازي ، الغزو الثقافي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص١٧.
(٢٣) محمد حسن عبدالباسط ، أصول البحث الاجتماعي ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص١٠٩.
(٢٤) عواطف عبدالرحمن وآخرون ، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية ، دار إسامة للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص١٩.
(٢٥) وهيب مجيد الكبيسي ويونس صالح الجنابي ، طرق البحث في العلوم السلوكية ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص١٢٤.
(٢٦) عمار بوحوش ومحمد محمود الذنيبات ، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ٢٠٠٧ ، ص١٣١.
(٢٧) محمد حسين سمير ، بحوث الإعلام ، الأسس والمبادئ ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص١٣٢.
(٢٨) هادي الطيبي ، محاضرات ألقيت على طلبة الدراسات العليا في كلية الإعلام للعام الدراسي ، الأسس والمبادئ ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص٢٣.

المصادر:

١– إبراهيم بيضون ، ثقافة المقاومة – التطبيع والمواجهة ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠.
٢– أحمد أبو مطر ، الثقافة المصرية في زمن التطبيع ، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب ، عمان ، ١٩٩٤.
٣– إسماعيل قطريب ، التطبيع الجوانب القانونية والسياسية للتطبيع بين الدول المتحاربة ، دار الأنصار ، دمشق ، ١٩٩٧.
٤– بدر الدين بن بلعباس ، شبكات التواصل الاجتماعي والهوية الثقافية عند الطلبة الجامعيين ، رسالة ماجستير ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة محمد خيضر بسكرة ، ٢٠١٥.
٥– حسني عبد الخالق ، الدبلوماسية الشعبية الإسرائيلية الموجهة للشعوب العربية على «الفيس بوك» : دراسة تحليلية ، المجلة المصرية لبحوث الإعلام ، العدد٤٩ ، ٢٠١٤ ، ص٦٥.
٦– حسني محمد عوض ، أثر برنامج تدريبي لتنمية المسؤولية المجتمعية لدى فئة الشباب باستخدام موقع التواصل الاجتماعي «الفيس بوك» : تجربة مجلس شباب علاز أنموذجا ، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية و الاجتماعية ، المجلد١٠ ، العدد٢ ، ٢٠١٣.
٧– صلاح الدين حافظ ، ثقافت السلام – المصير العربي في ظل الهيمنة الإسرائيلية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨.
٨– عادل حسين ، التطبيع – المخطط الصهيوني للهيمنة الاقتصادية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٥.
٩– عبد الرحمن القصيبي غازي ، الغزو الثقافي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩١.
١٠– عبد الله الحوراني ، التطبيع الثقافي وأثره في دائرة الصراع العربي الإسرائيلي ، ، المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ١٩٩٩.
١١– عمار بوحوش ومحمد محمود الذنيبات ، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ٢٠٠٧.
١٢– عواطف عبدالرحمن وآخرون ، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية ، دار إسامة للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٣.
١٣– فتحي حسين عامر ، وسائل الاتصال الحديثة من الجرائد إلى الفيس بوك ، العربي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١١.
١٤– محسن عوض ، الاستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢.
١٥– محمد حسن عبدالباسط ، أصول البحث الاجتماعي ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ١٩٧١.
١٦– محمد حسين سمير ، بحوث الإعلام ، الأسس والمبادئ ، القاهرة ، ١٩٧٦.
١٧– محمد عابد الجابري ، مسألة الهوية – العروبة والإسلام والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥.
١٨– محمود يوسف علوان ، القانون الدولي العام وثائق ومعاهدات دولية ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٧٨.
١٩– معروف لويس ، المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٨٥.
٢٠– منير بعلبكي ، المورد (قاموس انجليزي – عربي) دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٥.
٢١– هادي الطيبي ، محاضرات ألقيت على طلبة الدراسات العليا في كلية الإعلام للعام الدراسي ، الأسس والمبادئ ، القاهرة ، ٢٠٠٠.
٢٢– هيئة الأبحاث والترجمة بدار الراتب الجامعية ، القاموس العربي الشامل ، دار الراتب الجامعية ، بيروت ، ١٩٩٧.
٢٣– وائل مبارك خضر ، اثر الفيس بوك على المجتمع ، مدونة شمس النهضة ، ٢٠١٠.
٢٤– وهيب مجيد الكبيسي ويونس صالح الجنابي ، طرق البحث في العلوم السلوكية ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، بغداد ، ١٩٨٧.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



واقع تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في أقسام رياض الأطفال

م. لمياء سليم رسول
الجامعة المستنصرية /كلية التربية الاساسية

المستخلص :

تعد مؤسسات التعليم العالي بصورة عامة، وكليات التربية بصورة خاصة محور التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ففيها تتشكل المفاهيم والتصورات لدى شرائح مهمة بالمجتمع من حيث تطوير مهارة هذه الشرائح وتأهيلها لسوق العمل، كما أنها المنبع الرئيس للمعرفة والفكر والبحوث والدراسات التطويرية والذي يصب في نهاية الطريق إلى الإسهام في الرقي الحضاري والتطور على الصعيد الاقتصادي والصناعي. ومن الجدير بالذكر أن أهم ما تسمو إليه كليات التربية هو الوصول إلى تعزيز قدرتها التنافسية والتي هي المؤشر الحقيقي لمستوى التنمية في المجتمعات كافة، كما أنها مفتاح استدامة افرادها ونجاحهم والحل الجذري لمواجهة التحديات التي تواجهها كالتحديات المالية، والمنافسة المحلية والدولية، وضغوط متطلبات سوق العمل المتعددة والمتنوعة والمتغيرة.

وتعاني كليات التربية اليوم من افتقارها للعديد من المقومات التي تجعلها بعيدة عن أهدافها في سموها نحو الأفق، اذ أن سياسة الاحتلال التعليمية أنتجت قصوراً خطيراً في بنية التعليم في العملية التعليمية متمثلة بمدخلاتها ومخرجاتها ومحتواها وأطرها التنظيمية ومدى تلبيتها لاحتياجات المجتمع، لذا فقد عانت كليات التربية مثل غيرها من الكليات الأخرى من خضوعها للتراجع في تطبيق نظم الحوكمة الرشيدة بسبب الظروف الراهنة والمتمثلة بازدواجية في تطبيق الجهات الاشرافية والرقابية الأمر الذي جعلها تستنزف مواردها المالية وطاقاتها الإنتاجية بالإجراءات الروتينية الداخلية المُقيدة بالأنظمة والسياسات، اذ أصبحت عاجزة عن السيطرة على ضبط تكاليفها، وفقدانها التدريجي لحصتها التنافسية السوقية من الطلبة الملتحقين بها.

ونتيجة لذلك؛ فقد حددت الباحثة تساؤلين تحاول تحقيق نتائجهما في البحث الحالي، وهما على النحو الاتي:

ا–ما مستوى تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

ب– ما مستوى تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

وبعد ان تم تطبيق فقرات المقياس على عينة البحث البالغة (٦٢) تدريسيا وتدريسية، ومن ثم تم استخراج الخصائص السيكومترية للمقياس، وعند تحليل اجاباتهم، أظهرت نتائج البحث ما يلي:

١–إن أقسام رياض الأطفال تتمتع بمستوى مرتفع في تطبيق نظم الحوكمة في كلياتهم.

٢– أن أقسام رياض الأطفال تتمتع بمستوى مرتفع في تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كلياتهم.

وبعد الحصول على نتائج البحث، قدمت الباحثة مجموعة من التوصيات والمقترحات المناسبة لنتائج بحثها.

الكلمات المفتاحية: نظم الحكومة، كليات التربية، أعضاء الهيئة التدريسية، اقسام رياض الأطفال.

Abstract:

Higher education institutions in general and colleges of education in particular, are the focus of social and economic development. They are where concepts and perceptions are formed among important segments of society in terms of developing the skills of these segments and qualifying them for the labor market. They are also the main source of knowledge, thought, research and development studies, which ultimately contribute to civilizational advancement and development at the economic and industrial levels. It is worth noting that the most important thing that colleges of education aspire to is to enhance their competitiveness, which is

the true indicator of the level of development in all societies. They are also the key to the sustainability and success of their individuals and the radical solution to confront the challenges they face, such as financial challenges, local and international competition, and the pressures of the multiple, diverse and changing requirements of the labor market.

Today, colleges of education suffer from a lack of many components that make them far from their goals in their loftiness towards the horizon, as the occupation's educational policy has produced a serious deficiency in the structure of education in the educational process represented by its inputs, outputs, content, organizational frameworks, and the extent to which it meets the needs of society. Therefore, colleges of education, like other colleges, have suffered from a decline in the application of good governance systems due to the current circumstances represented by the duality in the application of supervisory and regulatory bodies, which has caused them to drain their financial resources and production capacities with internal routine procedures restricted by systems and policies, as they have become unable to control their costs, and gradually lose their competitive market share of the students enrolled in them As a result, the researcher has identified two questions that she is trying to achieve their results in the current research, which are as follows:

A- What is the level of application of governance systems in colleges of education from the point of view of faculty members in kindergarten departments.

B- What is the level of application of the principles of governance systems in colleges of education from the point of view of faculty members in kindergarten departments.

After applying the scale paragraphs to the research sample of (62) male and female teachers, and then extracting the psychometric properties of the scale, and upon analyzing their answers, the research results showed the following:

1- Kindergarten departments enjoy a high level in applying governance systems in their colleges.

2- Kindergarten departments enjoy a high level in applying the principles of governance systems in their colleges.

After obtaining the research results, the researcher presented a set of recommendations and proposals appropriate to the results of her research.

Keywords: Government systems, Colleges of Education, Faculty members, Kindergarten departments

التعريف بالبحث:

مشكلة البحث:

تعاني مؤسسات التعليم العالي اليوم من التسارع العلمي المتجدد، مما وجدت نفسها امام واجبات عدة لمواجهة ذلك التسارع، منها عملية البحث عن مزيد من الكفاءات الادارية، فضلا عن التنظيم الاجتماعي والاقتصادي داخل جامعاتها. إذ يشهد العالم في الوقت الراهن تطورات سريعة في كافة مؤسسات التعليم العالي، ولاسيَّما في كليات التربية. لذا تجد الكليات التَربوية نفسها أمام تحديات، تفرض عليها الاستغناء عن الأساليب التقليدية التي كانت تستخدمها في السّابق، والأخذ بالسّياسات الإدارية والتَربوية الأكثر تطورا، والقائمة على المفاهيم والأساليب الحديثة والتي تحقق لمؤسساتها الجودة الشّاملة (العريني، ٢٠١٤: ١١٥).

وكما تعد مؤسسات التعليم العالي بصورة عامة، وكليات التربية بصورة خاصة محور التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ففيها تتشكل المفاهيم والتصورات لدى شرائح مهمة بالمجتمع من حيث تطوير مهارة هذه الشرائح وتأهيلها لسوق العمل، كما أنها المنبع الرئيس للمعرفة والفكر والبحوث والدراسات التطويرية والذي يصب في نهاية الطريق إلى الإسهام في الرقي الحضاري والتطور على الصعيد الاقتصادي والصناعي. ومن الجدير بالذكر أن أهم ما تسمو إليه كليات التربية هو الوصول إلى تعزيز قدرتها التنافسية والتي هي المؤشر الحقيقي لمستوى التنمية في المجتمعات كافة، كما أنها مفتاح استدامة افرادها ونجاحهم والحل الجذري لمواجهة التحديات التي تواجهها كالتحديات المالية، والمنافسة المحلية والدولية، وضغوط متطلبات سوق العمل المتعددة والمتنوعة والمتغيرة (أبو عرب، ٢٠١٧: ٤).

فلقد أشار (عطوة، ٢٠١١) بان تطبيق الحوكمة الرشيدة في كليات التربية قد أصبحت الان أكثر صعوبة، وتعقيدًا، وذلك نتيجة لتزايد نمو موظفيها، واساتذتها، وطلبتها في مؤسساتها، وكما أن عملية إدارة ومراقبة قطاعاتها المختلفة أصبحت أكثر تخصصًا وتطلبًا، ولذلك فان الاعتماد على الانموذج التقليدي لإداراتها المعمول بها حاليا قد أثبت أنّه لا يمكن اعتماده على المدى الطويل، وأنّه لا مفر نحو التحول لأساليب متطورة لرصد ومراجعة أدائها المستمر بشكل عام (عطوة، ٢٠١١: ٤٥٠).

وبالرغم من الدّور الجليل الذي تؤديه كليات التربية في المجتمع، فمن الأولى بها أن تعتمد الحوكمة في إدارة أنشطتها، وأعمالها من منطلق أن هذه الكليات هي في الأساس منظمات، تقود المجتمع نحو التّنمية والتطور، بما تمتلكه من بنية إدارية تتمثل بوجود وتنوع العناصر البشرية والتقنية وبما يتوافر لديها من مصادر بحثية ومعلوماتية (الشناق ، ٢٠٠٩ : ٢١)، اذ أكد (نافع واخرون، ٢٠١٨) بان واقع تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية، ولاسيما في كليات واقسام رياض الأطفال ما تزال بحاجة الى اخذها بالحسبان، ولعل ذلك يعزى إلى أن نظم الحوكمة المتبعة فيها غير مراعية للمتطلبات الاجتماعية والاقتصادية والأكاديمية والإدارية التي برزت على ساحة التعليم العالي العالمي في عصر العولمة (نافع واخرون ، ٢٠١٨ : ٣٢٣).

وهذا ما دفع الباحثة لدراسة موضوعها الحالي والمتضمن (واقع تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال) بعدها دراسة تطبيقية واقعية، وعلى اقسام رياض الأطفال في الجامعات العراقية.

ومما تقدم، يمكن تلخيص مشكلة البحث بالتساؤل الآتي:

– ما مستوى تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كليات التربية؟

أهمية البحث:

تعد مؤسسات التعليم العالي احدى المؤسسات التعليمية الحيوية، التي لا يمكن الاستغناء عنها في تربية الأجيال واعدادها لترقى الى اعلى مستويات العلم والحضارة، بعدها أحد اهم الفواعل التي تسهم في بلوغ تنمية إنسانية حقيقية، ومن ثم تعد الحوكمة اطارا ضروريا بغية تفعيل الدور الأساسي المنوط بالجامعة، غير اشراك الأطراف المعنية من قريب ومن بعيد لمخرجاتها البحثية (حاجي، ٢٠١٣: ٢٤).

وكما تعد الجامعات من اهم المؤسسات الاجتماعية في أي مجتمع بفضل ما تقدمه من اعداد العلماء والباحثين، ومن القدرة على تخزين ونشر وإنتاج المعرفة، والاشراف على توظيف في حل المشكلات التي تواجهها، ونظرا للتحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية التي طرأت على المستوى العالمي والمحلي، فقد أصبح اصلاح التعليم الجامعي امرا ضروريا ومهما من اجل مواكبة تلك التغيرات الحاصلة على مستوى الجامعات العالمية (عجرود، ٢٠١٦: ٢٩٠).

ويرى (المليجي ، ٢٠١١) الى ان تطبيق مبادئ الحوكمة في مؤسسات التعليم العالي ، ولاسيما كليات التربية منها ، أدى الى بروز مفهوم حوكمة الجامعات والذي يعد مفهوما جديدا نسبيا ، والذي يركز على اتجاهات اصلاح التعليم الجامعي ، وذلك كون الجامعة تسهم في عمليتي الاصلاح والتنمية بمختلف جوانبها ، فضلا عن ذلك ؛ ان قياس تقدم الأمم والشعوب لا يقتصر فقط على ما تملكه من ثروات بل أيضا ما تملكه من مخزون معرفي ، فلقد ارتكزت الجامعات الان على الإصلاحات من اجل تحقيق نظام جامعي محوكم يرمي الى انتاج مخرجات جامعية رشيدة للنهوض بالمجتمع وتنمية اقتصاده ، فضلا عن مواجهة التحديات التي تواجه الجامعة (المليجي ، ٢٠١١ : ٥٥).

وكما تؤكد (بن عمار ، ٢٠٢٠) بان كليات التربية اليوم تعاني في افتقارها من المقومات عدة التي تجعلها بعيدة عن أهدافها في سموها نحو الأفق، اذ أن سياسة الاحتلال التعليمية أنتجت قصورا خطيرا في بنية التعليم في العملية التعليمية متمثلة بمدخلاتها ومخرجاتها ومحتواها وأطرها التنظيمية ومدى تلبيتها لاحتياجات المجتمع، لذا فقد عانت كليات التربية مثل غيرها من الكليات الأخرى من خضوعها للتراجع في تطبيق نظم الحوكمة الرشيدة بسبب الظروف الراهنة والمتمثلة بازدواجية في تطبيق الجهات الاشرافية والرقابية الأمر الذي جعلها تستنزف مواردها المالية وطاقاتها الإنتاجية بالإجراءات الروتينية الداخلية المُقيدة بالأنظمة والسياسات، اذ أصبحت عاجزة عن السيطرة على ضبط تكاليفها، وفقدانها التدريجي لحصتها التنافسية السوقية من الطلبة الملتحقين بها، وعدم قدرتها على المحافظة على جودة مخرجاتها، إلى جانب الازدياد المطرد في أعداد الطلبة الوافدين اليها من مختلف التخصصات التربوية (العلمية والإنسانية)، وهذا ما يهدد بقائها في السوق الأكاديمي ومن استقرار وضع موظفيها الإداريين والأكاديميين ومن ثم يقود ذلك على طلبتها (بن عمار ، ٢٠٢٠ : ٢٩١).

لقد اكدت دراسة (الفرا، ٢٠١٣) التي هدفت معرفة مستوى تطبيق نظم الحوكمة في الجامعات الفلسطينية بأن الجامعات كانت تعاني من ضعف في حوكمتها وأن هذا الضعف يعود الى الفجوة الكبيرة بين ادارة الجامعة وأعضاء الهيئة التدريسية والطلاب، وأن هذه الفجوة تتضح بواسطة مركزية القرارات، وعدم اشراك الطلبة والمدرسين في اتخاذ القرارات المتعلقة بشئونهم أو في عملية تطوير الجامعات، فعلى سبيل المثال تؤخذ القرارات التطويرية المتعلقة بالمناهج التعليمية دون الافادة من التغذية الراجعة للطلبة حول البرامج والخطط التدريسية وطرق تدريس المساق وكفاءة الهيئة التدريسية والإدارية (الفرا ، ٢٠١٣ : ١–٢٢).

كما اشارت دراسة «جاراميلو (Jaramillo ٢٠١٢)،والتي هدفت الى معالجة الحوكمة في مركز إصلاحات التعليم العالي في أرمينيا ، إلى أن تطبيق نظم الحوكمة الرشيدة في الجامعات قد أدى الى بناء إصلاحات لسياسة

الجامعات الإدارية والاقتصادية والتي ساهمت في تقوية وتعزيز اطار الحوكمة وتطبيقاتها ، وكما أوضحت الدراسة بوجود أداء ضعيف لمستوى تطبيق نظم الحوكمة على الجامعات الارمينية كافة ، وهذا يعود الى افتقار القدرة على ممارسة الحكم الذاتي بشكل فعال ، وعدم اشراك أعضاء الهيئة التدريسية ، ولاسيما ذوي الخبرة والكفاءة في اثناء تطبيق الحوكمة في الكليات (Jaramillo ٢٠١٢: ٧).

وعن طريق ما تم عرضه، يمكن تقسيم اهمية البحث إلى الاتي:

١- الأهمية النظرية:

يعد متغير البحث (تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية) من الموضوعات ذات الأهمية التي تتطلب دراستها في البيئة العراقية، ولاسيما لدى اقسام رياض الاطفال. كما أن دراسة تلك المتغيرات سوف تزيد من المعرفة العلمية حول الخصائص الاكاديمية والإدارية التي تتمتع بها المراكز الإدارية في الجامعات العراقية.

٢ – الاهمية التطبيقية:

يمكن أن يسهم البحث الحالي في تقديم مقياس جديد على مستوى المجتمع العربي والعالمي، التي يعتقد بانه قد يقدم أهمية كبيرة للباحثين والمختصين للإفادة منه في دراسات لاحقة، كما ستفتح نتائج البحث الحالي نهجاً جديداً للباحثين في إمكانية إجراء مقارنات جديدة في بحوثهم عن طريق ما يمكن ان يصل اليه هذا البحث من نتائج حول تطبيق نظم الحوكمة الرشيدة في كليات التربية.

أهداف البحث:

يرمي البحث الحالي التعرف على:

١- مستوى تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

٢- مستوى تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال

حدود البحث:

ويتحدد البحث بالحدود الاتية:

الحدود الموضوعية: وتشمل دراسة نظم الحوكمة في كليات التربية.

الحدود البشرية: أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

الحدود المكانية: اقسام رياض الأطفال في الجامعات العراقية الثلاثة (جامعة بغداد، الجامعة المستنصرية، الجامعة العراقية).

الحدود الزمنية: للعام (٢٠٢٢ –٢٠٢٣) م.

تحديد المصطلحات:

وسوف تقوم الباحثة بتعريف مصطلحات البحث الحالي، وكالاتي:

١-نظم الحوكمة (Governance systems): عرفها كل من –:

أ-(العربي، ٢٠١٤):

بأنها «معيار مصمم لاستخدام القوة السياسية والاقتصادية والإدارية لتنظيم شؤون الدولة، ويشمل جميع مؤسسات الدولة والقطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية، ويلتزم بتفعيل مفهوم المشاركة فيما بينها» (العربي، ٢٠١٤: ١١٦).

ب-(حسام الدين، ٢٠١٥):

بأنها « الحكم الرشيد عبر المشاركة والشفافية والمساءلة والمكافأة وإنفاذ القانون لضمان العدالة، وهذا ينطبق على مختلف القطاعات الاقتصادية والتعليمية لضمان التنمية المستدامة» (حسام الدين، ٢٠١٥: ٢٨).

ج–التعريف النظري: وتتبنى الباحثة تعريف (حسام الدين، ٢٠١٥) تعريفا نظريا لنظم الحوكمة في بحثهما الحالي.
د–التعريف الاجرائي: وتعرف نظم الحوكمة اجرائيا بانها الدرجة الكلية التي سيحصل عليها المجيب على مقياس البحث المعد من قبل الباحثة.

٢–كليات التربية (Colleges of Education):

عرفتها (رجب، ٢٠٢١): بانها « تلك الكليات التي تعنى بتدريس الطلبة طرائق التدريس، وتقدم له خبرات تربوية ميدانية ذات افادة في حياته المهنية العملية (رجب، ٢٠٢١: ١٥).

٣–اقسام رياض الاطفال (Kindergarten departments):

عرفها أولسن (Olsen, ١٩٥٥): وهي تلك الأقسام التي ترمي الى تأهيل معلمين ذوي قدرة على تنشئة الأطفال بطرق تربوية وعلمية عن طريق اتباع خطوات هادفة ومدروسة، ومتقنة لتشمل جوانب الطفل السلوكية والعقلية والاجتماعية والنفسية.
(Olsen, ١٩٥٥: ١٩).

الإطار النظري للبحث

مفهوم نظم الحوكمة:

تُعد الحوكمة من المفاهيم الحديثة التي حظيت باهتمامات كبيرة في السنوات الأخيرة عبر استخدامها في تحقيق الجودة والتميز في الأداء. ومصطلح الحوكمة يعني المصدر أو المرجعية التي يُستند إليها في حكم المؤسسة أو الوحدة أو الكيان، وبحسب بعضهم فلا يوجد حتى الآن مفهوما متفقا عليه بين الاقتصاديين والقانونيين والمحللين كافة. والحوكمة الرشيدة هي نظام للرقابة والتوجيه على المستوى المؤسسي وهو يحدد المسؤوليات والحقوق والعلاقات مع جميع الفئات المعنية ويوضح القواعد والإجراءات اللازمة لصنع القرارات الرشيدة المتعلقة بعمل المنظمة وهو نظام يدعم العدالة والشفافية والمساءلة المؤسسية ويعزز الثقة والمصداقية في بيئة العمل.

فلقد اشار (الكايد، ٢٠٠٣): بان نظم الحوكمة هي ذلك النظام الذي يتم عن طريقه إدارة المؤسسات والتحكم في أعمالها» (الكايد، ٢٠٠٣: ١٦).

بينما ذكر (عليمات، ٢٠٠٤) بانها « تلك الإدارة الجيدة لجميع المؤسسات في الدولة من سياسات وآليات وممارسات تقوم على الشفافية، والمشاركة، والمساءلة، وسيادة القانون، ومكافحة الفساد، وتسعى لتحقيق العدالة، وعدم التمييز بين المواطنين والاستجابة لاحتياجاتهم، وتتحرى الكفاءة للوصول بالسياسات والخدمات لأعلى مستوى من الفعالية والجودة يُرضي المواطنين (عليمات، ٢٠٠٤: ٢٢).

واكد (محمد، ٢٠٠٨) بانها « مدى ممارسة السلطات الاجتماعية والاقتصادية الرشيدة والسياسية والإدارية الفعالة لإدارة شؤون المجتمع بفئاته المختلفة» (محمد، ٢٠٠٨: ٦٩).

وأضاف (مرزوق، ٢٠١٢) بانها « تلك الممارسات الديمقراطية في إدارة شؤون المنظمات والمؤسسات، وبما يختص بإدارة الشركات والمنظمات والجامعات» (مرزوق، ٢٠١٢: ٢٤).

نظم الحوكمة في مؤسسات التعليم العالي:

ظهر مفهوم نظم حوكمة الجامعات في الآونة الأخيرة، ليعبر عن الأزمة الحقيقية التي تمر بها المؤسسات الجامعية والتي تعكسها مظاهر كثيرة، لمحاولة تخفيف حدتها وإيجاد حلول مقترحة لها، تلك الأزمة التي تتمثل في أن هناك إدارات جامعية وضعتها السلطة التنفيذية فوق الطلبة وأعضاء هيئة التدريس، لتكون مهمتها اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون هؤلاء، دون أن يكون لأي منهم حق مناقشة هذه القرارات أو الاعتراض عليها (علالي، ٢٠١٥: ٥٢).

ويقصد بالحوكمة الجامعية وضع معايير وآليات حاكمة لأداء كل أعضاء الأسرة الجامعية عن طريق تطبيق الشفافية وأساليب قياس الأداء ومحاسبة المسؤولين ومشاركة أطراف المصلحة في عملية صناعة القرار وفي عملية التسيير

والتقييم (خورشيد ويوسف، ٢٠٠٩: ٤٧).

ولقد اكتسبت نظم حوكمة المؤسسات الجامعية أهمية أكثر بالنسبة للديمقراطية الناشئة نظراً لضعف النظام القانوني الذي لا يمكن معه إجراء تنفيذ العقود وحل المنازعات بطريقة فعالة، كما أن ضعف نوعية المعلومات يؤدي إلى منع الإشراف والرقابة، ويعمل على انتشار الفساد وانعدام الثقة. وقد انتقل مفهوم حوكمة الشركات إلى الجامعات وظهر مفهوم حوكمة الجامعات في الآونة الأخيرة نظراً لما تسهم به الجامعات في معظم دول العالم في التنمية من مختلف جوانبها، الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والسياسية والصحية وغيرها، وهي جزء مهم وحيوي من المجتمع العام، وتُعد الجامعات شريانا رئيسا لا غنى عنه في بناء المجتمع، وتوعيته، وتعليمه ليرقى إلى أعلى مستويات العلم والحضارة، لأجيال الحاضر والمستقبل (عليمات، ٢٠٠٤: ٤٦).

والحوكمة الجامعية طريقة يتم عبرها توجيه أنشطة الجامعة وإدارة أقسامها العلمية وكلياتها ومتابعة تنفيذ خططها الاستراتيجية وتوجهاتها العامة، كما تعكس الحوكمة الجامعية نظاما يركز على تميز وجودة الإدارة الجامعية ومدى القدرة على التنافس مع المحافظة على الاستقلالية، دون الاعتماد على الآليات المركزية للإدارة، بمعنى آخر كيف يمكن أن تصبح الجامعة مصدراً للتميز وجودة الأداء، ومركز للإنتاج العلمي لكل القطاعات المكونة للمجتمع (العريني، ٢٠١٤: ١١٩).

وبناءً على ذلك فإن عملية النهوض بالتعليم العالي ترغب في نيل منظومة علمية متكاملة للحوكمة، بحيث تتضمن كافة أطراف ليتم اتخاذ القرار بشكل سليم، سواء على مستوى القطاع ككل أم الجامعات، وتُعد الحوكمة مفتاح الوصول إلى تعليم عالي رفيع القيمة والمستوى والمضمون، فان تطبيق نظم الحوكمة في الجامعات يعد مفتاح نجاح مؤسساتها كافة؛ إلا أنها لم تنل الاهتمام الكافي من قبل المنظمات عامة، والتربوية –لاسيما لحد الان (عطوة، ٢٠١١: ٤٥٦).

فوائد ومبادئ الحوكمة الجامعية:

ترى (الحداد، ٢٠١٨) ان للحوكمة الجامعية أهمية كبيرة وفوائد متعددة؛ لأنها توفر الهيكل التنظيمي الذي يمكن عن طريق تحقيق أهداف الجامعات، ووسائل بلوغ تلك الأهداف ورقابة الأداء، ويمكن تحديد فوائده في إدارة الجامعات كما يلي:

١–تسهم في إيجاد مؤسسات مستقلة، لها مجالس وهيئات حاكمة مسؤولة عن تحرير الاتجاه الاستراتيجي لهذه المؤسسات، والتأكد من فعالية إدارتها.

٢–مساعدة الجامعات في تحقيق أهدافها بأفضل السبل الممكنة.

٣–تفيد في الكشف عن أوجه القصور في الأداء وضعف المخرجات.

٤–ضمان التوازن بين المسؤوليات الاستراتيجية بعيدة المدى والمسؤوليات التشغيلية قصيرة المدى.

٥– تساعد في تعزيز القدرة التنافسية، وتجنب الفساد الإداري والمالي للجامعات.

٦–ضمان موارد الجامعات والاستثمار الأمثل لها.

٧– تضمن حقوق ومصالح العاملين من الهيئتين الإدارية والأكاديمية دون تمييز.

٨–تعد الحوكمة نظام رقابة وإشراف ذاتي، والذي يؤدي إلى سلامة التطبيق القانوني للتشريعات ومن ثم حُسن الإدارة وضمان حقوق العاملين يحقق رضا المجتمع عن الجامعات وأدائها (الحداد، ٢٠١٨: ١٧٧).

كما حددت (العريني، ٢٠١٤) مجموعة من المبادئ التي يتوقف عليها تطبيق معايير نظم الحوكمة الرشيدة في مؤسسات التعليم العالي، وكالاتي:

١–الشفافية: ترتكز على حرية تدفق المعلومات بحيث تكون في متناول جميع المعنيين بها.

ب–الاستشارة: يقوم رئيس الجامعة وباقي موظفي الإدارة بالاستشارة مع الكلية والأطراف المعنية بمناقشة مسائل

وقضايا الجامعة.

ج–التمثيل: وذلك يتطلب هيئات تمثيلية مهنية وطلابية على مستوى الكليات ومجلس الجامعة وأيضا على مستوى المحيط الخارجي للجامعة.

د–التقييم: يجب أن يقيم الأداء على مستوى الأقسام، الكليات والجامعات ككل، بصفة دورية بمشاركة الأطراف المعنية لاسيما فئة الطلبة.

هـ–المشاركة: يجب أن تشارك الأطراف المكونة للحوكمة الجامعية عن طريق ممثليها في كل الأمور التي تتأثر بها، سواء على المستوى الإداري أو الأكاديمي أو المالي

و–المساءلة: وهي جوهر الحوكمة الجامعية؛ تتعلق بأصحاب السلطة والمسؤولية على مستوى الجامعات، فهم مسؤولين من كل الأطراف الداخلية والخارجية وترتبط المساءلة أساسا بالشفافية في اتخاذ القرارات والحوار الأكاديمي الديمقراطي.

ز–الفعالية: يرتبط مبدأ الفعالية بتوجيه مراحل صناعة القرارات نحو تحقيق الأهداف في الوقت المناسب وبأقل التكاليف، في ظل قدر كافي من الديمقراطية بما يعكس الاستغلال الجيد للموارد.

ح–إعداد الخبراء: هذا المبدأ يتطلب تكوين خبراء ذوي مستويات عالية في التدقيق ومراقبة عقلانية ورشادة التوجهات والقرارات.

ط–الحرية الأكاديمية: هي حرية الجامعة والأساتذة والطلبة في تتبع الحقيقة والمعرفة دون قيود أو صعوبات (العريني، ٢٠١٤: ١١٩ –١٢٠).

ولأهمية مبادئ نظم الحوكمة التي حددتها (العريني، ٢٠١٤) في مؤسسات التعليم العالي، لذا فان الباحثة سوف تتبناها في بحثها الحالي عند بناء مقياسها على أعضاء الهيئات التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

منهجية البحث واجراءاته

منهج البحث المتبع:

اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي، والذي يتميز بكونه أول خطوة يقوم عن طريقه الباحث برصد ظاهرة معينة، مع وصفه لها في اثناء دراسته، فضلا عن جمع معلومات دقيقة عنها. لذا فإنه يعتمد على دراسة الظاهرة كما هي متواجدة في الواقع، ومن ثم يعبر عنها تعبيراً كيفياً وكمياً (القصاص، ٢٠٠٧: ٢٢).

مجتمع وعينة البحث:

ويقصد به المجموعة الشاملة من العناصر التي يسعى الباحث عند دراسته لها إلى تعميم النتائج ذات العلاقة بالمشكلة المدروسة (قندلجي، ١٩٩٣: ٨٤). لذا فقد اقتصر البحث على أعضاء الهيئات التدريسية التابعين لكليات التربية في الجامعات العراقية الثلاثة (بغداد، المستنصرية، العراقية) ومن اقسام رياض الأطفال حصرا، والبالغ عددهم (٦٢)، وبسبب صغر حجم العينة عدت عينة البحث نفسها في الدراسة الحالية، والجدول (١) يوضح ذلك.

جدول (١)توزيع عينة البحث

١-	بغداد	التربية للبنات	-	٢٤	٢٤
٢-	المستنصرية	التربية الاساسية	-	٢٤	٢٤
٣-	العراقية	التربية للبنات	٣	١١	١٤
المجموع الكلي	٣	٣	٣	٥٩	٦٢

أداة البحث:

نظرا لعدم توفر أداة لقياس نظم الحوكمة في اقسام رياض الأطفال، فقد تطلب الامر بناء مقياس لقياس الغرض من

البحث، لذا فقد اتبعت الباحثة الإجراءات الاتية:

التخطيط للمقياس:

بعد الاطلاع على الادبيات والدراسات المنسجمة مع متغير البحث الحالي، تم بناء مقياس لنظم الحوكمة لدى اقسام رياض الاطفال يتضمن (٢٠) فقرة، موزعة على أربعة مجالات وهي (الشفافية، المساءلة، المسؤولية، المشاركة). وكل مجال في الأداة حصل على (٥) فقرات، كما وضع في المقياس خمس بدائل وهي (تتناسب معي بشدة، تتناسب معي كثيرا، تتناسب معي أحيانا، تتناسب معي قليلا، لا تتناسب معي ابدا)، والتي تأخذ الاوزان الخماسية (١،٢،٣،٤،٥).

استخراج الصدق الظاهري:

للتعرف على الصدق الظاهري لفقرات أداة البحث، فقد عرضت بصورتها الاولية على مجموعة من الخبراء المتخصصين في مجال رياض الاطفال بلغ عددهم (١٠) خبيرا، اذ طلب منهم الحكم على صلاحية الفقرات، وتأييد مناسبتها للمجال الذي تنتمي اليه، وعن طريق تحليل اجابات الخبراء، وباستعمال النسبة المئوية حصلت الباحثة على موافقة اغلب الخبراء، اذ نالت الفقرات نسبة مئوية تراوحت ما بين (٨٠ – ١٠٠٪)، وبذلك أصبحت فقرات الاداة صالحة لتطبيقها على عينة البحث.

استخراج تمييز فقرات الاداة:

لأجل نيل درجات يتم وفقها تحليل الفقرات لمعرفة قوتها التمييزية، ولغرض بناء الاستبانة بما يتلاءم وخصائص العينة، تم تطبيق الأداة على عينة البحث البالغة (٦٢) تدريسيا. وقد اعتمد في تحليل الفقرات اسلوب المسمى بأسلوب ذات العينتين المتطرفتين، وبعد ان صححت استمارات العينة البالغة (٦٢) استمارة على وفق الأوزان الخماسية، رتبت درجات افراد العينة تنازليا من اعلى درجة الى أدنى درجة، واختيرت نسبة ال (٢٧٪) العليا والتي سميت بالمجموعة العليا و (٢٧٪) الدنيا والتي سميت بالمجموعة الدنيا، وبذلك تم تحديد مجموعتين بأكبر حجم واقصى تمايز ممكن.

وعليه تم استخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين لاختبار دلالة الفرق بين متوسطي درجات المجموعتين العليا والدنيا على كل فقرة من فقرات الاستبانة، أذ بلغ عدد الافراد في كلا المجموعتين (٣١) تدريسيا وتدريسية، أي تم تقسيم عينة البحث الى مجموعتين بسبب صغر حجم العينة، وبذلك تم اخضاع (٦٢) استمارة لغرض اجراء تحليل الفقرات، وقد تبين ان جميع فقرات الاستبانة كانت مميزة أذ كانت قيمها المحسوبة اكبر من القيمة التائية الجدولية عند درجة حرية (٦٠) ومستوى دلالة (٠،٠٥) والقيمة الجدولية (٢)، وكما هو موضح في الجدول (٢).

جدول (٢)معاملات تمييز فقرات مقياس نظم الحوكمة لدى أعضاء الهيئة التدريسية

ت	اسم المجال	معامل التمييز	ت	اسم المجال	معامل التمييز
١-	الشفافية	٥،٦١	١١-	المسؤولية	٦،٧١
٢-	الشفافية	٧،٥٢	١٢-	المسؤولية	٣،٥٦
٣-	الشفافية	٥،٧٥	١٣-	المسؤولية	٣،١٩
٤-	الشفافية	٣،٩٤	١٤-	المسؤولية	٦،٠١
٥-	الشفافية	٧،٢٠	١٥-	المسؤولية	٤،٦٦
٦-	المساءلة	٦،٢١	١٦-	المشاركة	٤،٠٧
٧-	المساءلة	٥،٤٩	١٧-	المشاركة	٥،٣٤
٨-	المساءلة	٥،٠٣	١٨-	المشاركة	٦،٢١
٩-	المساءلة	٣،٦١	١٩-	المشاركة	٤،٧١
١٠-	المساءلة	٤،١٣	٢٠-	المشاركة	٥،٨١

استخراج صدق الفقرات للمقياس:

ويقصد به مدى صلاحية درجات المقياس استنادا الى البناء النفسي للمفهوم المراد قياسه في أي دراسة (Stanley & Hopkins, ١٩٧٢, ١١١) ، وقد تحقق ذلك بوساطة استخراج ما يلي: –

أ–علاقة كل فقرة بالدرجة الكلية للمقياس.

ب–علاقة كل فقرة بدرجة المجال.

ج–علاقة كل مجال بالدرجة الكلية للمقياس.

وفي ضوء هذه المؤشرات تم الابقاء على الفقرات التي اظهرت معاملات ارتباط جيدة بالدرجة الكلية، وعد المقياس الحالي صادقا بنائيا وفقا لهذه المؤشرات (Anastasi & Urbina, ١٩٧٧, ١٢٦).

وقد تحقق هذا الصدق، اذ استعمل معامل (ارتباط بيرسون) لاستخراج العلاقة الارتباطية بين درجة كل فقرة بالدرجة الكلية للأداة، وعلاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمجال، ودرجة كل مجال بالدرجة الكلية للأداة، وقد فحصت دلالة الارتباط وتبين ان جميعها كانت دالة عند مستوى دلالة (٠،٠٥) ودرجة حرية (٦٠) وقيمة معامل الارتباط التائية الجدولية (٠،٢١). وتوضح الجداول (٣، ٤، ٥) معاملات صدق البناء.

جدول (٣)علاقة كل فقرة بدرجة مقياس نظم الحوكمة

ت	اسم المجال	معامل الارتباط	ت	اسم المجال	معامل الارتباط
١-	الشفافية	٠،٣٤	١١-	المسؤولية	٠،٢٣
٢-	الشفافية	٠،٥٩	١٢-	المسؤولية	٠،٥٨
٣-	الشفافية	٠،٥٣	١٣-	المسؤولية	٠،٦٣
٤-	الشفافية	٠،٧٥	١٤-	المسؤولية	٠،٧٧
٥-	الشفافية	٠،٣٨	١٥-	المسؤولية	٠،٣٣
٦-	المساءلة	٠،٧٨	١٦-	المشاركة	٠،٦٣
٧-	المساءلة	٠،٥٩	١٧-	المشاركة	٠،٤٢
٨-	المساءلة	٠،٤٥	١٨-	المشاركة	٠،٢٥
٩-	المساءلة	٠،٦٦	١٩-	المشاركة	٠،٥٢
١٠-	المساءلة	٠،٧٢	٢٠-	المشاركة	٠،٥١

جدول (٤)علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمجال

ت	اسم المجال	معامل الارتباط	ت	اسم المجال	معامل الارتباط
١-	الشفافية	٠،٦٥	١١-	المسؤولية	٠،٣٣
٢-	الشفافية	٠،٣٨	١٢-	المسؤولية	٠،٥٢
٣-	الشفافية	٠،٢٦	١٣-	المسؤولية	٠،٤٨
٤-	الشفافية	٠،٥٣	١٤-	المسؤولية	٠،٧٧
٥-	الشفافية	٠،٧٧	١٥-	المسؤولية	٠،٥١
٦-	المساءلة	٠،٢٦	١٦-	المشاركة	٠،٥٥
٧-	المساءلة	٠،٦٦	١٧-	المشاركة	٠،٤٤
٨-	المساءلة	٠،٣٣	١٨-	المشاركة	٠،٢٩
٩-	المساءلة	٠،٥٤	١٩-	المشاركة	٠،٧٢
١٠-	المساءلة	٠،٥٣	٢٠-	المشاركة	٠،٣٨

جدول (٥)علاقة المجال بالدرجة الكلية للمقياس

المتغيرات	الشفافية	المساءلة	المسؤولية	المشاركة
معامل الارتباط	٠،٤٣	٠،٧٧	٠،٧٩	٠،٨٤

استخراج ثبات المقياس:

يعرف الثبات بانه مدى الاتساق في نتائج الاداة ((Marshall,١٩٧٢, ١٠٤، ولقد تم استخراج الثبات بطريقة الفاكرونباخ، اذ تعتمد الطريقة الحالية على حساب الارتباطات بين درجات كافة فقرات الاستبانة، أي ان كل فقرة من الفقرات تكون بمثابة اداة قائمة بحد ذاتها؛ ويؤشر معامل الثبات على اتساق اداء الافراد اي التجانس بين فقرات الاداة (عودة، ٢٠٠٠: ٢٥٤). وقد تم حساب الثبات بهذه الطريقة على عينة البحث البالغة (٦٢) تدريسيا وتدريسية، اذ بلغ معامل الثبات على كل الفقرات ككل (٠,٨١).

المعالجات الاحصائية:

اعتمدت الباحثة الوسائل الإحصائية الأتية:

١-الاختبار التائي لعينتين مستقلتين (فيركسون، ١٩٩١، ٨٠).

٢-معادلة الفاكرونباخ لاستخراج الثبات (الأنصاري، ٢٠٠٠، ٨١).

٣-معامل ارتباط بيرسون (فيركسون، ١٩٩١، ٩٨).

٤-تحليل التباين الاحادي (عبد الحفيظ، ٢٠١١: ١٣٢).

عرض النتائج ومناقشتها

عرض النتائج:

بعد ان تم تطبيق فقرات المقياس البحث على عينة البحث البالغة (٦٢) تدريسيا وتدريسية، وبعد ان تم تحليل اجاباتهم عن طريق إدخالها ضمن البرنامج التحليل الاحصائي (SPSS)، عندها توصلنا الى تحقيق اهداف البحث، وكالاتي: -

الهدف الأول: (التعرف على مستوى تطبيق نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال).

بعد أن تم تطبيق فقرات مقياس نظم الحوكمة في اقسام رياض الأطفال من وجهة أعضاء الهيئة التدريسية البالغ عددهم (٦٢) تدريسيا وتدريسية، تحقق هذا الهدف عن طريق معالجة البيانات إحصائيا لأفراد العينة، إذ بلغ المتوسط الحسابي للعينة (٧٩,٨٥٤٨) والانحراف المعياري (١٤,١١٢٩٥) ، وبمتوسط فرضي مقداره (٦٠)، وبعد استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة تبين أن القيمة التائية المحسوبة لإجابة أفراد العينة كانت (١١,٠٧٨)، وهي اكبر من القيمة التائية الجدولية عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (٦١) البالغة (٢) ، مما يعني وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط العينة والمتوسط الفرضي، وهذا يشير إلى أن اقسام رياض الاطفال يتمتعون بمستوى عالي من تطبيق نظم الحوكمة في كلياتهم، والجدول (٦) يوضح ذلك.

جدول (٦)قيمة الاختبار التائي لإجابة افراد عينة البحث على مقياس نظم الحوكمة

حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الفرضي	القيمة التائية		مستوى الدلالة عند (٠,٠٥)
				المحسوبة	الجدولية	
٦٢	٧٩,٨٥٤٨	١٤,١١٢٩٥	٦٠	١١,٠٧٨	٢	دالة

ويمكن تفسير نتيجة الهدف الأول في ظل الإطار النظري للبحث بان سبب ارتفاع تطبيق نظم الحوكمة في اقسام رياض الاطفال، هو ان عملية النهوض بالتعليم العالي ترغب في نيل منظومة علمية متكاملة للحوكمة، بحيث تتضمن كافة أطراف ليتم اتخاذ القرار بشكل سليم، سواء على مستوى القطاع ككل أو الجامعات، وتُعد الحوكمة مفتاح الوصول إلى تعليم عالي رفيع القيمة والمستوى والمضمون، فان تطبيق نظم الحوكمة في الجامعات يعد مفتاح نجاح مؤسساتها كافة.

الهدف الثاني: (التعرف على مستوى تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كليات التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية في اقسام رياض الأطفال).

بعد أن تم تطبيق فقرات مقياس نظم الحوكمة في اقسام رياض الأطفال من وجهة أعضاء الهيئة التدريسية البالغ عددهم (٦٢) تدريسيا وتدريسية، تحقق هذا الهدف عن طريق معالجة البيانات إحصائيا لإجابات افراد العينة تبعا للمجالات الأربعة للكشف عن مستوى تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كلياتهم، إذ بلغ المتوسط الحسابي والانحراف المعياري للعينة لكل مجال من مبادئ نظم الحوكمة، كما هو مبين في الجدول (٧).

الجدول (٧)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمبادئ تطبيق نظم الحوكمة

حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الفرضي	القيمة الجدولية الثانية		مستوى الدلالة عند (٠,٠٥)
				المحسوبة	الجدولية	
٦٢	٢٠,٣٠٦٥	٣,٤٠٤٨٦	١٥	١٢,٢٧٢	٢	دالة
٦٢	١٩,١٢٩٠	٣,٩٤٠٠٦	١٥	٨,٢٥٢	٢	دالة
٦٢	٢٠,٦١٢٩	٣,٢٩٦٠٧	١٥	١٣,٤٠٩	٢	دالة
٦٢	١٩,٨٠٦٥	٣,٥٤٢٨٩	١٥	١٠,٦٨٢	٢	دالة

ومن ملاحظتنا للجدول أعلاه، وعند مقارنة المتوسطات الحسابية لكل مجال مع متوسط الفرضي والبالغ (١٥) درجة، وبعد استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة تبين أن القيمة التائية المحسوبة لإجابة أفراد العينة كانت أكبر من القيمة التائية الجدولية عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (٦١) البالغة (٢)، مما يعني وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط العينة والمتوسط الفرضي، وهذا يشير إلى أن اقسام رياض الاطفال يتمتعون بمستوى مرتفع من تطبيق نظم الحوكمة في كلياتهم.

ويمكن تفسير نتيجة الهدف الثاني في ظل الإطار النظري للبحث بان سبب ارتفاع تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كليات التربية يعود الى ان للحوكمة الجامعية أهمية كبيرة وفوائد متعددة؛ لأنها توفر الهيكل التنظيمي الذي يمكن عن طريق تحقيق أهداف الجامعات، ووسائل بلوغ تلك الأهداف ورقابة الأداء، وهنالك فوائد عدة منها، انها تسهم في إيجاد مؤسسات مستقلة، لها مجالس وهيئات حاكمة مسؤولة عن تحرير الاتجاه الاستراتيجي لهذه المؤسسات، والتأكد من فعالية إدارتها، وأيضا مساعدة الجامعات في تحقيق أهدافها بأفضل السبل الممكنة، فضلا عن انها تفيد في الكشف عن أوجه القصور في الأداء وضعف المخرجات، وغيرها من الفوائد.

الاستنتاجات:

١-إن اقسام رياض الأطفال تتمتع بمستوى مرتفع في تطبيق نظم الحوكمة في كلياتهم.

٢- إن اقسام رياض الأطفال تتمتع بمستوى مرتفع في تطبيق مبادئ نظم الحوكمة في كلياتهم.

التوصيات:

وبعد التوصل إلى نتائج البحث توصي الباحثة بما يلي:

١-ضرورة العمل التكاملي بين أعضاء الهيئات التدريسية لأجل تحقيق مبادئ نظم الحوكة الرشيدة.

٢- اعتماد معايير واضحة، ومعلنة لإجراءات التعيين لأعضاء الهيئة التدريسية في رياض الاطفال، مع تحديد الترقيات العلمية للمناصب الإدارية داخل القسم.

٣- العمل على تنسيق بين إدارة اقسام رياض الأطفال والكادر التدريسي عن طريق زيادة مجال اتخاذ القرارات المتعلقة في تحقيق مبادئ نظم الحوكمة.

٤- بناء هيكل تنظيمي فاعل يحقق التوازن الموضوعي بين المسؤوليات، والصلاحيات لجميع أعضاء الهيئتين الإدارية والأكاديمية في اقسام رياض الأطفال.

المقترحات:

كما قدمت الباحثة المقترحات الآتية:

١-بناء برنامج تدريبي لأعضاء الهيئات التدريسية في اقسام رياض الأطفال لتطوير تطبيق نظم الحوكمة في كلياتهم.

٢-اجراء دراسة تهدف الى معرفة علاقة مستوى تطبيق نظم الحوكمة بنمط التدريس لدى أعضاء الهيئات التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

٣-اجراء دراسة تهدف الى معرفة علاقة مستوى تطبيق نظم الحوكمة بالكفاءات التدريسية لدى أعضاء الهيئات التدريسية في اقسام رياض الأطفال.

المصادر:

المصادر العربية:

- أبو عرب، هبة حمادة (٢٠١٧): دور تطبيق قواعد الحوكمة في زيادة القدرة التنافسية لمؤسسات التعليم العالي دراسة تطبيقية على الكليات التقنية بمحافظات غزة، بحث مقدم الى المؤتمر العلمي الثاني تحت عنوان (الاستدامة وتعزيز البيئة الإبداعية للقطاع التقني)، للمدة بين (٢٢ -٢٣) تموز عام (٢٠١٧)، كلية التقنية، غزة، فلسطين.

- الأنصاري، بدر محمد (٢٠٠٠): قياس الشخصية، الناشر: دار الكتاب الجامعي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الكويت.

- بن عمار، نوال جمعة (٢٠٢٠): حوكمة مؤسسات التعليم العالي كمدخل لإصلاح الجامعات، مجلة تنميّة الموارد البشريّة للدّراسات والأبحاث، المركز الديمقراطي العربي، العدد الثامن، برلين، المانيا، ص (٢٨٨ -٣١٣).

- حاجي، العلجة (٢٠١٣): جودة الخدمة التعليمية في قطاع التعليم العالي في الجزائر بين الواقع والافاق - دراسة تحليلية تقييمية للإصلاحات الجديدة، مجلة الدراسات الاجتماعية والانسانية، المجلد العاشر، العدد الثامن، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ال -خيضر، بسكرة، الجزائر.

- الحداد، منى عبد الله (٢٠١٨): مفهوم الحوكمة الرشيدة ودورها في ضمان جودة التعليم العالي، مجلة الدراسات العليا، المجلد (١٠)، العدد (٣٨)، كلية التربية، جامعة النيلين، الخرطوم، السودان، ص (١٧٠ -١٨٥).

- حسام الدين، غضبان (٢٠١٥): محاضرات في نظرية الحوكمة، الناشر: دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، الأردن.

- خورشيد، معتز ويوسف، محسن (٢٠٠٩): حوكمة الجامعات وتعزيز قدرات منظومة التعليم العالي والبحث العلمي في مصر، الناشر: مكتبة الإسكندرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الإسكندرية، مصر.

- رجب، لقاء عبد (٢٠٢١): دراسة مقارنة لمعايير اعتماد المجلس الوطني لتحسين جودة التعليم لكليات المجموعة التربوية العراقية ومجلس الاعتماد الأكاديمي العالمي ومقترحات تطويرها، أطروحة دكتوراه، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، بابل، العراق.

- شتات، خالد عبد الرحمن؛ والبياتي، عبد الجبار توفيق (٢٠١٨): درجة ممارسة رؤساء الأقسام الأكاديمية في الجامعات الأردنية للحوكمة في العاصمة عمان من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد (١٨)، العدد الثاني، كلية التربية، جامعة الشرق الأوسط، عمان، الأردن، ص (٢٤٥ -٢٦٠).

– الشناق، راضي محمد (٢٠٠٩): مفهوم الحاكمية ودرجة ممارستها في الجامعات الأردنية الخاصة. اطروحة دكتوراه، كلية الإدارة والاقتصاد، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
– عبد الحفيظ، مقدم (٢٠١١): الإحصاء والقياس النفسي والتربوي، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، بسكرة، الجزائر.
– عجرود، سارة (٢٠١٦): رؤية مستقبلية للجامعة في ظل منظومة الحوكمة –دراسة ميدانية، مجلة مركز جيل البحث العلمي، المجلد الأول، العدد (٢٦)، كلية التربية، جامعة محمد بوضياف، بسكرة، الجزائر، ص (٢٨٩ –٣٠٥).
– العريني، منال بنت عبد العزيز (٢٠١٤): واقع تطبيق الحوكمة من وجهة نظر أعضاء الهيئتين الإدارية والأكاديمية العاملين في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، المجلد الثالث، العدد (١٢)، كلية التربية، جامعة الامام محمد بن مسعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص (١١٤ –١٤٨).
– عطوة، محمد (٢٠١١): حوكمة النظام التعليمي مدخل لتحقيق الجودة في التعليم. مجلة كلية التربية في جامعة المنصورة، المجلد الثاني، العدد (٧٩)، كلية التربية، جامعة المنصورة، المنصورة، مصر، ص (٤٤٩ –٥٣٢).
– عليمات، صالح ناصر (٢٠٠٤): إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية التطبيق ومقترحات التطوير، الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، الأردن.
– عودة، أحمد سلمان (٢٠٠٠): القياس والتقويم في العملية التربوية، الناشر: المطبعة الوطنية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، عمان، الأردن.
– الفرا، ماجد محمد (٢٠١٣): تحديات الحوكمة في مؤسسات التعليم العالي في فلسطين: حالة دراسية لكليات العلوم الاقتصادية والادارية في قطاع غزة، بحث مقدم الى المؤتمر الدولي الثالث لضمان جودة التعليم العالي، كلية التربية، جامعة الزيتونة، عمان، الأردن، بتاريخ (٢ –٤ / ٤ / ٢٠١٣)، ص (١ –٢٢).
– فيركسون، جورج (١٩٩١): التحليل الإحصائي في التربية وعلم النفس، ترجمة هناء محسن العكيلي، الناشر: دار الحكمة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بغداد، العراق.
– قندلجي، عامر إبراهيم (١٩٩٣): البحث العلمي واستعمال المعلومات، الناشر: الجامعة المستنصرية، الطبعة الأولى، بغداد، العراق.
– كايد، زهير عبد الكريم (٢٠٠٣): الحكمانية قضايا وتطبيقات، الناشر: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر.
– محمد، حاكم محسن (٢٠٠٨): ضوابط وآليات الحوكمة في المؤسسات الجامعية، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر العربي الثاني للجامعات العربية، تحت عنوان (نظم الحوكمة الرشيدة تحديات وطموح)، للمدة (٢١ – ٢٤ / ١١ / ٢٠٠٨)، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، مراكش، المغرب العربي.
– محمود، ربى سمير محمود (٢٠١٨): درجة ممارسة رؤساء الأقسام الاكاديمية في الجامعات الأردنية في محافظة عمان لمبادئ الحوكمة التربوية وعلاقتها بدرجة ممارسة الحرية الاكاديمية لأعضاء هيئة التدريس من وجهة نظرهم، رسالة ماجستير، كلية العلوم التربوية، جامعة الشرق الأقصى، عمان، الأردن.
– مرزوق، فاروق جعفر (٢٠١٢): حوكمة التعليم المفتوح منظور إستراتيجي، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر.
– المليجي، رضا ابراهيم (٢٠١١): دراسة مقارنة لنظم الحوكمة المؤسسية للجامعات في كل من جنوب افريقيا وزمبابوي، بحث مقدم الى المؤتمر السنوي التاسع عشر، تحت عنوان (التعليم والتنمية البشرية في دول قارة افريقيا)، مجلة الجمعية المصرية للتربية المقارنة، كلية التربية، جامعة عين شمس، مصر، ص (٤١ –١١٧).
– نافع، عبد المنعم عبد المنعم؛ واخرون (٢٠١٨): تصور مستقبلي لمعايير ومؤشرات ضمان جودة رياض الأطفال بدولة الكويت، مجلة العلوم التربوية، المجلد الثاني، العدد الأول، كلية التربية بالغردقة، جامعة جنوب الوادي، الغردقة، الكويت، ص (٣٢١ –٣٦١).

المصادر الأجنبية:

– Jaramillo, Adriana (2012): « Benchmarking university governance », The World Bank MENA region OECD–IMHE General Conference, Paris, September, 17, p. 02 –12.
– Olsen, M.I. 1955. «The development of play schools and kindergartens and an analysis of a sampling of these institutions in Alberta. Master's thesis, University of Alberta.»
–Stanley, Julian C. and Kenneth D. Hopkins (1972): Educational and Psychological Measurement and Evaluation, Englew6od Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
– Anastasi, A & Urbina, S. (1977): psychological Testing, 7th ed. New York: prentice Hall.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الظواهر الأسلوبية عند سيبويه في كتابه دراسة نحوية لسانية

م. م. عماد علي عباس الحلبوسي
الكلية التربوية المفتوحة / مركز الفلوجة الدراسي / قسم اللغة العربية

المستخلص:
إن الباحث في اللسانيات يلتمس التطور في الدراسات اللغوية، وظواهرها الصوتية ، والتركيبية ، والدلالية، وربطها بعوامل اجتماعية، ونفسية ، وعضوية لبناء نظريات لسانية حديثة ، فبدأت اللسانيات مع دي سوسير عبر نظرياته ، ومنه تطورت اللسانيات حتى انتقلت من الغرب إلى العرب، فهنا نجد سيبويه الذي أثار بنظرياته اللسانية والنحوية التي تحمل، كما هائلا من الدراسات اللغوية الحديثة التي اعتمدت عليها اللسانيات الحديثة في الدراسات اللغوية عبر أبرز النظريات الأسلوبية في كتابه ، ولهذا جاء البحث بعنوان (الظواهر الأسلوبية عند سيبويه في كتابه دراسة نحوية لسانية)، فإن مجال الدراسة ليس بتحديد فضل التقدم والسبق لسيبويه، وإنما هو الكشف عن الملامح المشتركة بين ما جاء به في الكتاب منذ قرون، وبين الاتجاهات الغربية الحديثة، كعلم اللغة الاجتماعي، والأنثروبولوجيا اللغوية اعتمادا على السياق الاجتماعي عند سيبويه بالإضافة إلى الفلسفة ، وعلم النفس ، والتداولية في الكشف عن مقاصد المتكلمين. إن كتاب سيبويه هو الذي يقدم الوصف الأشمل للغة في كل مستويات التحليل، إذ يعد كتاب سيبويه (الكتاب) منطلق التحليل النحوي العربي في تاريخ الدراسات النحوية التركيبية، ولو استطاع العرب فهم كتاب سيبويه فهم رواية ودراية، وعمق لنبشوا حقائق نحوية من هذا الكتاب لا تقل أهمية عن الحقائق النحوية التي أتى بها عالم اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي، ولكن هذا يحتاج إلى جهد كبير جدا .

الكلمات المفتاحية: اللسانيات، التحليل النحوي، الحقائق النحوية، دراسة نحوية.

Abstract:

he researcher in linguistics seeks development in linguistic studies, its phonological, syntactic, and semantic phenomena, and linking them to social, psychological, and organic factors to build modern linguistic theories. Linguistics began with de Saussure through his theories, and from there linguistics developed until it moved from the West to the Arabs. Here we find Sibawayh. Which affected with his linguistic and grammatical theories, which contain a huge amount of modern linguistic studies on which modern linguistics relied in linguistic studies through the most prominent stylistic theories in his book, and for this reason the research was entitled (Stylistical phenomena according to Sibawayh in his book A linguistic Grammatical Study). The field of study is not to determine the virtue of progress and precedence. For Sibawayh, it is rather revealing the common features between what he stated in the book centuries ago and modern Western trends such as sociolinguistics and linguistic anthropology based on the social context according to Sibawayh, in addition to philosophy, psychology, and pragmatics in revealing the intentions of speakers. Sibawayh's book is the one that provides the most comprehensive description of the language at all levels of analysis. Sibawayh's book (the book) is considered the starting point for Arabic grammatical analysis in

the history of syntactic grammatical studies. If the Arabs were able to understand Sibawayh's book with an understanding of novelty, knowledge, and depth, they would have uncovered grammatical facts from this book that are no less important. About the grammatical facts brought by the American linguist Noam Chomsky, but this requires a very great effort.

Keywords:linguistics,grammaticalanalysis,grammaticalfacts, grammatical study.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة، وأتم التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم. أمّا بعد: فإنّ مجال الدراسة ليس بتحديد فضل التقدم والسبق لسيبويه ، وإنّما هو الكشف عن الملامح المشتركة بين ما جاء به في الكتاب منذ قرون، وبين الاتجاهات الغربية الحديثة، كعلم اللغة الاجتماعي، والأنثروبولوجيا اللغوية اعتمادا على السياق الاجتماعي عند سيبويه، بالإضافة إلى الفلسفة ،وعلم النفس، والتداولية التي تمثل علاقة وطيدة بالتبليغ، ودورها الفعّال في الكشف عن مقاصد المتكلمين، ودراسة الأسلوب من حيث التأويل والاتساع والحذف وغيرها. فهناك الكثير من الدراسات حول الأسلوبية التي غزت عقول بعض طلاب العلم سواء كانوا في النحو أو الأدب، ممّا جعلهم يبتعدون كل البعد عن اللغة العربية القديمة، ومالوا إلى أسلوب الحداثة في اللغة ،وبعضهم ممّن قام يتكلم، ويتهجم على علوم العربية القديمة ، مادحاً وحاثا طلاب العلم على دراسة الأسلوب، والأسلوبية في جميع فنونها سواء كانت في الدراسات النحوية أو البلاغية أو النقدية أو الشعرية أو غيرها ،فعلينا أن نتصدى لمن يقول بهذا الكلام، ونحثهُ أن يعود إلى صوابه، ونقول إنّ هذه المصطلحات ما هي إلاّ تسميات حديثة فقط .أمّا حقيقته فله جذور تاريخية في لغتنا العربية، ووقع الاختيار على ما جاء به سيبويه من نظريات لسانية التي اعتمدت عليها اللسانيات الحديثة في الدراسات اللغوية ،ولهذا وقع اختياري على كتاب سيبويه لدراسته ،وقد ترك لنا سيبويه مصنف كبير بعنوان (الكتاب) الذي يُعدّ أصل من الأصول في علم النحو واللسانيات ، معتمدا على المنهج الوصفي التحليلي لهذا البحث ، واعتمدت على المصادر والدراسات السابقة منها : منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي، ، واللغة والابداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، وسيبويه إمام النحاة، والبنى النحوية ، والحذف النحوي عند سيبويه في ضوء النظرية الخليلية الحديثة ، والتداولية ،وغيرها، وأمّا خطة البحث، فقد احتوى البحث على مقدمة، وتمهيد ، ومبحثين تناولت في المبحث الأول المصطلح النحوي عند سيبويه، وتكلمت فيه عن حذف المفردات ، والاتجاه اللغوي، والتأويل في كتاب سيبويه، وسياقات التعريف والتنكير، والانحراف، واخيراً أوجه التشابه بين نظريات اللسانية الحديثة والقديمة . وأمّا المبحث الثاني، فتكلمت فيه عن خصائص جمالية اللغة عند سيبويه، وتناولت فيه القياس، والإبداع اللغوي، والأمثلة والاستعمالات في اللغة العربية ، والاتساع في الكلام، ومنهجية كتابه ، والحكاية، واخيراً الحِجاج. ثم أهم نتائج البحث التي توصلت إليها، وثم قائمة المصادر، والمراجع.

التمهيد:

قد احتوى هذا التمهيد على نقطتين هما:

١- التعريف بسيبويه : هو عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر ، وهو من الموالي، وأصله فارسي ، ولد في منتصف القرن الثاني للهجرة في قرية البيضاء قرب شيراز بإيران ، وكنيته أبو بشر، وأبو الحسين، وأبو عثمان، ولكن اشتهر بكنيته الأولى. أمّا لقبه سيبويه، فقد اختلف في تفسيره فقيل: معناه رائحة التفاح، وأنّ أمه كانت ترقصه بذلك في صغره، وقيل: كان من يلقاه لا يزال يشم منه رائحة الطيب، فسمي بذلك، وقيل: كان يعتاد شم التفاح، وقيل:

لقب بذلك للطافته؛ لأنّ التفاح من أطيب الفواكه (١). ولو أنّ اسمه عمرو، وكنيته أبو بشر ، وقد علل الاستاذ علي النجدي هذه الأسماء بقوله :«كل هذه الأسماء تشير إلى أنّ، والده كان عربيا، بدليل تسمية ولده بعمرو، وبدليل أنّ جده اسمه قنبر ، وهو اسم عربي ، فربما لم تأتِ هذه التسمية عفوا ، بل ربما كانت ظاهرة من ظواهر الرغبة في التعرّب، والزلفى إلى الدولة القائمة الأموية كدأب الأقليّات مع الأكثريات ، والمغلوبين مع الغالبين ، أو من ظواهر الرغبة في التودد، والسالمة للدولة العربية التي غلبت عليها العصبية القومية ، وعرفت بإيثار العرب، والانتصار لها»(٢).

قدم البصرة في حداثته، وفيها كانت نشأته وتحصيله العلمي، أكبَّ سيبويه، بصورة خاصة على علوم اللغة، والنحو، وراح يأخذها من أعلام عصره، كالخليل، ويونس ،وعيسى بن عمر، ارتحل إلى بغداد في خلافة الرشيد طلباً للشهرة والجاه، وقد حصلت مناظرة بينهُ ،وبين الكسائي مؤدّب الأمين غُلب فيها سيبويه، فعاد غاضباً إلى موطنه في قرية البيضاء حيث وافاه أجلهُ سنة ١٨٠هـ على أرجح الأقوال، اشتهر سيبويه بمصنفه (الكتاب) الذي جمع فيه قواعد مدرسة البصرة، وهذا الكتاب يعدُّ أقدم مُؤلف في النحو العربي، ولم يضف المتأخرون على ما قاله سيبويه إلا قليلاً يقول المبرّد في الكتاب: لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه، وقال أبو عثمان المازني، وهو من أئمة النحو واللغة : من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو بعد سيبويه فليستح، ويحتوي الكتاب على سبعمائة وعشرين فصلاً تتناول جميع أقسام الكلام (٣).

٢- تعريف بعنوان البحث :إن كتاب سيبويه هو الذي يقدم الوصف الأشمل للغة في كل مستويات التحليل، إذ يعد كتاب سيبويه (الكتاب) منطلق التحليل النحوي العربي في تاريخ الدراسات النحوية التركيبية، ولو استطاع العرب فهم كتاب سيبويه فهم رواية، ودراية، وعمق، لنبشوا حقائق لحوية من هذا الكتاب لا تقل أهمية عن الحقائق النحوية التي أتى بها عالم اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي، ولكن هذا يحتاج إلى جهد كبير جدا(٤).

- تعريف الأسلوبية لغة : وَيُقَالُ للسَّطْرِ مِنَ النَّخِيلِ:«أُسْلُوبٌ. وكلُّ طريقٍ ممتدٍّ، فَهُوَ أُسلوبٌ. قَالَ: والأُسْلُوبُ الطَّرِيقُ، والوجهُ، والمَذْهَبُ؛ يُقَالُ: أنتم فِي أُسْلُوبِ سُوءٍ، ويُجمَعُ أَساليبَ. والأُسْلُوبُ: الطريقُ تأْخذ فِيهِ. والأُسْلوبُ، بِالضَّمِّ: الفَنُّ؛ يُقَالُ: أَخَذ فلانٌ فِي أَساليبَ مِنَ الْقَوْلِ أَي أَفانِينَ مِنْهُ؛ وإِنَّ أَنْفَه لَفِي أُسْلُوبٍ إِذا كَانَ مُتكبِّراً»(٥).

- تعريق الأسلوب اصطلاحاً : لاحظ ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) أنّ دراسة الأساليب الكلامية في لغة العرب ضرورة لفهم الأسلوب القرآني حيث يقول :» وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه ، وفهم مذاهب العرب ،وافتنانها في الاساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات ، فإنّه ليس في الامم أمة أوتيت من العارضة، والبيان ، واتساع المجال ما أوتيته العرب» (٦)، وعرّفه توفيق الحكيم حيث قال : إنّ الأسلوب السليم لم يزل في عرفنا مرادفا للغة المصنعة المنمقة، وقليل من فطن إلى أنّ الأسلوب روح، وشخصية(٧)، ويرى بوفون :أن الأسلوب هو الرجل ذاته(٨).

- الأسلوبية بين القدامى والمحدثين : ظهرت بوادر الأسلوبية عند العرب القدماء بما يعرف (بالأسلوبي)، وعرّفهُ بعضهم بأنّه طريقة التعبير ، وقد تطورت اللفظة فعرّفها النقاد، والبلاغيون، فهي طريقة العرب في أداء المعنى ، وقد يرتبط مفهوم الأسلوب بالغرض أو الموضوع عند نقاد آخرين، إضافة إلى أنّ بعضهم عده دال على النوع الأدبي، وطرق صياغته(٩). تطور مفهوم الأسلوب إلى ما أطلق عليه النقاد المحدثين بالأسلوبية ، وهي عندهم تختلف عن الأسلوب ، فقد عرفوها بأنّها مجموعة الصيغ اللغوية التي يعمل الأديب من خلالها على إثراء القول، وتكثيف الخطاب في العمل الأدبي ، وما يتبع ذلك من بسط لذات المتكلم، وبيان شخصيته في العمل ، وبيان مدى التأثير على السامع ، والمتلقي(١٠).

- علاقة الأسلوبية بعلم اللغة : ارتبطت نشأة الأسلوبية بعلم اللغة ارتباطا واضحا ، وجاءوا من خلال الإدراك التام بدراسة النص الأدبي، وتحليليه نفسياً، واجتماعياً ، وأدبياً تبعا للمنهج المتبع في التحليل ، وعلم اللغة

كما عرّفه (سوسير) :هو نظام متعارف عليه من الرموز التي يتفق عليها مجموعة من الأفراد، يتفاهمون فيما بينهم من خلالها، فعلم اللغة يختص بدراسة الكلام، ومكوناته ، فاللغة تزود الأديب بالأدوات اللازمة لبناء عمله الأدبي من ألفاظ، وتراكيب، وتعابير(١١). أمّا عن الأسلوبية، فهي تدرس كيفية قول هذا الكلام في الواقع ، وهي مكونة من عدة مستويات في التحليل هي كالآتي: المستوى الصوتي، والدلالي ، والبلاغي، والتركيبي(١٢).

المبحث الأول:

المصطلح النحوي عند سيبويه:

لقد حفل الدرس النحوي بمصطلح وافٍ اشتمل على مواد كثيرة، ودلالات كبيرة وصغيرة، وهو المصطلح الذي نستعمله في عصرنا، والذي ورثناه من أقدم عصور العربية. إنّ هذا المصطلح هو المصطلح القديم الذي لم نضف إليه في عصرنا هذا شيئاً جديداً، وقد يكون لنا أن ندعوه بـ (مصطلح النحويين البصريين) لالتزام أولئك القوم به من أقدم العصور؛ لأنّه شمل أبواب العربية نحواً، وصرفاً ،وفوائد أخرى(١٣)، فإنّ حال المصطلح النحوي عند سيبويه هو نفسه عند الخليل؛ لأنّ الكتاب صورة صادقة لجهود سيبويه، وجهود الطبقات السابقة، وقد نظمها بعد أن جمعها على الأسلوب الذي أرتأهُ، فعبر عن مصطلحات الخليل بالطريقة التي صدرت من الخليل، تلك الطريقة التي كان الخليل ينثر المصطلح نثراً في ثنايا الحديث على المسائل النحوية، دون أن يقصد المصطلح لذاته، حيث أضاف سيبويه عليها من ذكائه ،وفطنته ،وقدرته على التحليل ،والاستنتاج، فحاول أن يجعل أبواب كتابه ،واضحة سهلة المنال، ووضع المصطلحات النحوية ،وضعاً أشرف على الاستقرار، وفسر بعض المصطلحات ببعض، أو قد عبر عن بعضها بأكثر من تعبير، وحاول صناعة المصطلح النحوي، ليستقر في صورته النهائية، وما لم يسعفه جهده بالظفر به لجأ إلى وصفه، وتصويره بالأمثلة الكثيرة الموضحة(١٤)، والمتتبع لمصطلحات الكتاب يواجه صعوبة كبيرة في تحديد أطرها، وجمع المتشابه منها إلى بعضه، وذلك للأساليب التي كان سيبويه يسلكها في التعبير عن هذه المصطلحات، فهو إمّا أن يحوم حول المصطلح بالوصف، والتصوير، والتمثيل بالنظير، وذكر النقيض، وإمّا أن يورد المصطلح بصورة وأشكال مختلفة من التعبير، وقد يشير إلى المصطلح أو يذكره عوضاً، كما فعل في (الأسماء الستة) (١٥). أو في الحذف عند توالي الأمثال(١٦). أو الإشارة إلى ضمير الشأن(١٧). أو أن يعبر عن المصطلح تعبيراً غير صريح، كما فعل في التعبير عن (نزع الخافض)(١٨). حيث قال مثلاً :«ومن العرب من يقول: (اللهِ أفعَلنَّ) وذلك أنّه أراد حرف الجر، وإياه نوى، فجاز حيث كثر في كلامهم، وحذفوه تخفيفاً وهم ينوونه(١٩)، وقد يعبر عن المصطلح بغير ما هو مألوف لدينا اليوم، ممّا يجعلنا نعده من المصطلحات الميتة(٢٠). كأن يقول عن (اسم المرة):«هذا باب نظائر ضربته ضربة ورميته رمية»(٢١). أمّا عن البحث عن المصطلحات التي استقرت على يدي سيبويه، وثبتت على مر هذه العصور ،فسنقف بإزاء حقيقة، ألا وهي كون هذه الجمهرة من مصطلحات النحو التي بين أيدينا اليوم هي متضمنة في كتاب سيبويه، وأنّ النحاة جميعاً عاشوا عالة على كتابه فضلاً عن ذلك. الزخم الهائل من المصطلحات التي لا تزال تستعمل حتى يومنا هذا، كما استعملها سيبويه(٢٢)، ومن ذلك مثلاً: مصطلحات المعارف(٢٣)، والمعرفة والنكرة (٢٤)، وما ينصرف، وما لا ينصرف(٢٥)، والفاعل(٢٦)، وغيرها. وقد يتحرز سيبوي من استعمال مصطلح بلفظ واحد، بل تراه يطلق عليه تسمية في موضع ، وتسمية أخرى في موضع آخر، وهنا أقف وأستلهم فكرة أسلوبه عند المحدثين؛ لأنّ المحدثين لا يلتزمون بتسمية واحدة للموضوع، وإنّما هي سمة عندهم في تغيير المواضيع على حسب ما يروق المؤلف في التسمية، وهذا ما يسمى بالمتغيرات التعبيرية على أن يكون المعنى واحد(٢٧)، وفيه:

أولاً: حذف المفردات عند سيبويه وفيه النقاط الآتية:

١- حذف المستثنى استخفافاً: يقول سيبويه :«وذلك قولك ليس غير، وليس إلاّ، كأنّه قال:» ليس إلاّ ذاك وليس غيرُ ذاك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفاً ، واكتفاءً بعلم المخاطب، وما يعني»(٢٨).

٢- حذف المفعول : يحذف المفعول لدلالة الحال عليه أو لعلم المخاطب به، كما ذهب إلى ذلك النحاة(٢٩).

٣- حذف المعطوف : ذكر سيبويه في كتابه :«هذا من أفصح الكلام ايجازا واختصارا؛ ولأنّ الله تعالى أراد تشبيه شيئين بشيئين الراعي والكفار، بالراعي والغنم، فاختصر وذكر المشبه في الغنم بالظرف الأول، فدل ما أبقى على ما ألقى» (٣٠).

ثانياً: الاتجاه اللغوي:

كان للاتجاه اللغوي أثره في دراسة أسلوب القرآن عند سيبويه، ومثال ذلك قوله في كلامه عن قوله تعالى:((وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ))سورة المطففين: (الآية١)، فقال سيبويه (ت ١٨٠ هـ) : فإنه لا ينبغي أن تقول إنه دعاء هاهنا؛ لأنّ الكلام بذلك قبيح، واللفظ به قبيح، ولكن العباد إنما كلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم، وعلى ما يفتون(٣١)، فهو يشير إلى نزول القرآن بلغة العرب، وتطابق أساليبه مع أساليبهم في الكلام، وكلام سيبويه يشير مفارقة تنتج عن عربية الأسلوب القرآني نفسها، وهي أنه إذا كان القرآن الكريم عربياً فيه ما في الكلام العربي من أساليب، فهل يتطابق الكلامان في المقاصد؟ أي : أيكون الدعاء من الله سبحانه، كما يكون من البشر؟ وفي الدعاء كما هو معروف يتنزل القائل منزلة دنيا من منزلة المخاطب، هنا يلجأ سيبويه، وسائر النحاة في مثل هذه المفارقة إلى تأويل ينتهي إلى تطابق الكلامين عن النهج العربي(٣٢)، وجاء عن سيبويه:«فكأنه والله أعلم قيل لهم: (ويل للمطففين) ((وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ)) سورة المطففين: (الآية١٠) أي: هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم؛ لأنّ هذا الكلام إنّما يقال لصاحب الشر، والهلكة، فقيل: هؤلاء ممن دخل في الشر، والهلكة ، ووجب لهم هذا»(٣٣).

وتعتمد العلاقة بين عناصر البنية اللغوية في النحو العربي على تحكم هذه العناصر بعضها ببعض، وهو ما يسمى في علم اللغة الحديث «بالتبعية أو التحكم، وقد سماه العرب بالعامل، والمعمول، ويقول الرأي الحديث الشائع عن هذه العلاقة : إنّ كل عنصر من البنية يعمل في العنصر الآخر، سوى عنصر واحد فقط يكون مستقلاً، ولا يمكن لأيّ عنصر أن يعتمد على أكثر من عنصر واحد ، أي: يكون معمولاً لأكثر من عامل واحد، فتكون بنية الجملة (زار الأولاد صديق علي) مثلاً كالآتي: (زار) عنصر مستقل لم تتحكم فيه أية أداة ، و(الأولاد) تابع للعنصر (زار) فاعل، و(صديق) تابع للفعل (زار) مفعول به، وقع عليه العمل ،وتابع العنصر الصديق مضاف إليه مجرور»(٣٤).

هذا الكلام له نظير في العلم الحديث يسمى (القواعد التوليدية) التي تصف مقدرة المتكلم اللغوية إلى ثلاثة مكونات رئيسية، وهي:

١- المكون التركيبي: الذي يحدد عدداً غير محدد من العناصر الشكلية التي يختص أيّ منها بمعلومات تتصل بتأويل واحد، بجملة معينة، يتألف من سلاسل متعاقبة من المشكلات، وليس من سلاسل صوتية، ويعين هذا المكون، وكذلك المقولات، مجموعة الوظائف المرتبطة بها، وهو يعدُ هذا المكون مركزياً في النظام النحوي.

٢- المكون الفونولوجي: وهو مكون تفسيري يحول سلسلة المشكلات في بنية خاصة التي تمثل الصوتي.

٣- المكون الدلالي: وهو المكون التفسيري الآخر الذي يجد ،لكل جملة تأويلاً دلالياً أي: يسند الدلالة للبنية التي ولدها المكون التركيبي .

إذن فالمكون التركيبي، هو المكون الذاتي يعين بكل جملة بنية عميقة تحدد بدورها التأويل الدلالي للجملة ، وبنية سطحية تحدد التأويل الصوتي لها(٣٥)، وأمّا حروف المعاني فتعني الحروف التي تدخل على الأسماء، والأفعال، لتغيير معنى ما تدخل عليه أو استحداث معنى جديد لم يكن فيه، فإذا انفردت وحدها لم تدل على ذلك، قال سيبويه في معرض حديثه عن الحروف: «ما جاء لمعنى ، وليس باسم، ولا فعل فنحو: ثم، وسوف، وواو القسم، ولام الإضافة، ونحوها»(٣٦).

ومن الطرائف المهمة في الدراسة الأسلوبية التي يرصدها عالم اللغة، لا تكون ذات قيمة أو معنى إلاّ بمقارنتها بغيرها من الخصائص المستعملة في خارج النص، فإنّ علم الأسلوب اللغوي أو الدرس اللغوي للأسلوب، هو في الأساس دراسة مقارنة، وإلى جانب ذلك نجد أن البحث اللغوي في الأسلوب، يعتمد على رصد عدد المرات التي يتكرر فيها

ورود الخصائص اللغوية المتغيرة، وأنّ النتائج ينبغي أن تمثل بالطرق الإحصائية أو على الأقل بالأعداد، والأرقام(٣٧).

ثالثاً: سياقات التعريف والتنكير :

لقد تناول سيبويه مسألة التعريف ، والتنكير من خلال مقولة الأصل، والفرع، حيث عدّ النكرة أشد تمكناً من المعرفة؛ لأنّ الأشياء تكون نكرة في الأصل ثم تعرف في الأول، ثم يدخل عليها ما تعرف به، فمن ثم أكثر الكلام ينصرف إلى النكرة، وقد حاول الرجل أيضاً أن يربط بين التعريف والتنكير، وطبيعة المخاطب، ما زال يحتاج إلى الفهم؛ لأنّ الالغاز ، والتعمية عليه تضع الغائب عن الكلام، حيث يقول في باب الأخبار عن النكرة بالنكرة :»وذلك قولك ما كان أحد قبلك، وما كان أحد خير منك، وما كان أحد مجزئاً عليك ، وإنما حَسُن الأخبار ههنا عن النكرة حيث أردت أن تنفي أن يكون في مثل حاله شيء أو فوقه»(٣٨)، واعتبر الأسلوب صفة لازمة لكل إبداع فني، وإنّه يتدرج في منازل الجودة من أديب لآخر حسب إمكاناته الفنية، ومقدرته على الخلق والابتكار، ومتى تم الاتفاق على هذا الوجود ،فإنّ الأسلوبية في ميدان التعليل، ومباحثها هي وسيلة آراء للوصول إلى العبارة اللغوية(٣٩).

إذن نستنتج بأنّ سياقات التعريف، والتنكير تدور في كتاب سيبويه، ممّا يدل على أنّ الأسلوبية، وسياقاتها تدور في التصور اللغوي، والنحوي، من خلال تنظيم، وترتيب القاعدة النحوية، أو من خلال التغيير في سياقات العبارات وتقديمها، وتأخيرها ، ممّا تجعل سياقات التعريف، والتنكير من أحد الصيغ التي يستخدمها الأديب، أو المؤلف في كتابة رواية أو تأليف كتاب نحوي ، ولهذا لابدّ من استخدام التعريف، والتنكير في سياقاتها التعبيرية التي يستخدمها المؤلف.

رابعاً: التأويل في كتاب سيبويه :

إنّ التأويل هو :»صرف الكلام عن ظاهره إلى وجوه خفية لتقدير وتدبر ، وأنّ النحاة قد أولوا الكلام وصرفوه عن ظاهره ، لكي يوافق قوانين النحو وأحكامه»(٤٠)، والتأويل كثير في ثنايا اللغة ، والتراث النحوي ، ولذلك قال سيبويه :»وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجها»(٤١)، فقدّم سيبويه من خلال كتابه (الكتاب) رؤية عامة ،واسعة، وشاملة للنظام اللغوي الذي يتصرف من خلاله المتكلم ،وعملية اكتشاف هذا النظام إنّما تتم عبر اكتشاف عناصر التشابه، وعناصر الاختلاف سواء على المستوى التركيبي أو حتى على المستويين المعجمي ،والدلالي، وتعتبر عمليات وطرائق التأويل من صميم النظام اللغوي الطبيعي المنعقد(٤٢). غير أن الوصفيين تجرأوا على التأمل في علل صنائع الكون ، ومنها اللغة التي أجهد النحاة فيها بالتأويل، فوقعوا في أمرين هما :

١- المعنى الشكلي المستند إلى أحكام، وتخريجات لقواعد مضبوطة بشكل تام .

٢- والمعنى الفلسفي الذي أدى بهم إلى الظنون، والفروض، والمتاهات .

وأنّ أول من استخدم لفظة التأويل هو محمد بن جرير الطبري صاحب جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،وهو المصطلح الأمثل للتعبير عن العمليات الذهنية العميقة التي تستدعيها الظواهر النصية المعقدة ،وبعيداً عن المنظور الأيديولوجي الذي اجتذب هذا المفهوم عند المفسرين في مواجهة الظاهريين، فإنّ استخدامه هو عودة لمقارعة قضايا مثيرة للجدل والنقاش، في بناء علم العربية حتى طفت على السطح مفاهيم تحليلية ذات طابع تأويلي محض، ومنها مفهوم العامل النحوي الذي به اختبر سيبويه نسق اللغة(٤٣). حاول أحد المتأخرين من نحاة الغرب الإسلامي صاحب الرد على النحاة ابن مضاء القرطبي أن يتعقب مسائل سيبويه الكثيرة ، ومنها : باب الفاعلين، والمفعولين الذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل: (ضربتُ وضَربَنَى زيدٌ، وضربَنى وضربتُ زيداً) تحمل الاسم على الفعل الذي يليه ، فالعامل في اللفظ أحد الفعلين، وأمّا في المعنى، فقد يعلم أنّ الأول قد وقع إلاّ أنّه لا يعمل في اسم واحد نصب ورفع ، وإنّما كان الي يليه أولى لقرب جواره ،وأنّه لا ينقض معنى، وأنّ المخاطب، قد عرف أنّ الأول قد وقع بزيد(٤٤). يتصور سيبويه على أنّ اللفظ يؤثر في لفظ آخر يتجاور معه، وهذا هو معنى العامل، فقد يأتي الاسم بعد فعلين ، ويصح أن يقع فاعلا لاحد الفعلين كما يقع مفعولا لفعل آخر. إنّ مفهوم العامل النحوي هو مجرد تصور ذهني تأويلي عند سيبويه يظهر هذا انطلاقا من باب الاشتغال ففي مثال (زيد مررت به) يرى أنّ

الرفع في زيد هو الأوجه، وذلك على العكس في مثال زيد ضربته، فالنصب في هذا المثال الأخير أمثل، لكن ذلك لا يمنع أن يقال: (زيدا مررت به)، وذلك على تأويل فعل مضمر نصب (زيدا) لا على أنه منصوب بالفعل التالي له الذي تعدى إلى ضميره ضمير زيد بحرف الجر، فهذا التأويل ضروري(٤٥)، ولهذا قال أبو حيان الاندلسي (ت٧٤٥هـ):»إنّ التأويل الذي لجأ إليه سيبويه لم يكن كله من النوع المرذول المتكلف، بل كان منه ما هو مقبول ،ومنه ما هو متكلف مرذول، وسترى ألواناً من هذا أو ذاك. قال تعالى: ((الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)) سورة النور: الآية (٢). الإعراب الفطري الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، هو أن تعرب (الزانية) مبتدأ وخبره جملة (فاجلدوه)»(٤٦). وبه قال بعض العلماء الأجلاء من المدرستين معاً مدرسة الكوفة، ومدرسة البصرة على السواء، ومن هؤلاء أبو زكريا الفراء ، والمبرد، والزجاج(٤٧). غير أنّ سيبويه رحمه الله لجأ إلى التأويل البعيد ،حينما تمكن من الصنعة النحوية فقال: إنّ خبر (الزانية) محذوف تقديره :(فيما يتلى عليكم الزانية والزنى) (٤٨)، أو (فيما يتلى عليكم حكم الزانية والزاني)(٤٩). أمّا جملة (فاجلدوا) فإعرابها مستأنفة(٥٠)، ولا يصح أن تكون خبراً في نظره لا لشيء إلاّ لأنّها خالفت القاعدة النحوية التي وضعوها بأيديهم، فانظر إليه رحمه الله كيف تتحكم فيه الصنعة ، فيرفض الإعراب الذي يساير الفطرة، كما يساير طبيعة اللغة العربية، فماذا عليه لو أجاز هذا الإعراب، كما أجازه الزمخشري (ت٥٣٨هـ)(٥١)، وأمّا قوله عزّوجلّ:((الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ))(سورة النور :الآية٢) ، وقوله تعالى: ((وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا))(سورة المائدة:الآية ٣٨)، فإنّ هذا لم يبنَ على الفعل، ولكنّه جاء على مثل قوله تعالى: ((مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ))(سورة محمد: الآية١٥)، ثم قال بعد فيها كذا وكذا، وما كان من أمر سيبويه إزاء هذه القاعدة التي وضعها ، وطفق يدافع عنها دفاعاً طويلاً يحتاج إلى تلخيص وتركيز، وقد أعطانا العلامة ابن مَكْتُوم (ت٧٤٩هـ) حيث قام بهذه المهمة فقال :«وتلخيص ما تقدم من كلام سيبويه أن الجملة الواقعة أمراً بغير فاء بعد اسم يختار فيه النصب، ويجوز فيه الابتداء ، وجملة الأمر خبره، فإن دخلت الفاء ،فإما أن تقدرها الفاء الداخلة على الخبر أو عاطفة، فإن قدرتها الداخلة على الخبر فلا يجوز أن يكون ذلك الاسم مبتدأ، والجملة الأمرية خبره إلاّ إذا كان المبتدأ أجرى مجرى اسم الشرط لشبهه به، ولهُ شروط ذكرت في النحو، وإن كانت عاطفة كان ذلك الاسم مرفوعاً. إمّا مبتدأ كما تأول سيبويه في قوله :(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) ،وإمّا خبر مبتدأ محذوف كما في (قال القمر والله فأنظر إليه)، والنصب على هذا المعنى دون الرفع، ثم قال سيبويه إنّما أختار هذا التخريج؛ لأنّه أقل كلفةً من النصب، مع وجود الفاء ، وليست الفاء الداخلة في خبر المبتدأ؛ لأنّ سيبويه لا يجيز ذلك في (أل) الموصولة، فالآيتان عنده من باب (زيدٌ فأضربه) فكما أنّ المختار في هذا الرفع، فكذلك في الآيتين، ويجوز في ((وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ))(سورة النساء: الآية ١٦) أن يرتفع على الابتداء ،والجملة التي فيها الفاء خبر؛ لأنّه موصول مسبوق بشروط الموصول الذي يجوز دخول الفاء في خبره، لشبهه باسم الشرط بخلاف قوله :(والسارق والسارقة)، فإنّه لا يجوز عند سيبويه دخول الفاء في خبره؛ لأنّه لا يجري مجرى اسم الشرط، فلا يشبه به في دخول (الفاء)» (٥٢)، وقال أبو حيان : وقد تجاسر الرازي على سيبويه وقال عنه مالم يقله فقال : الذي ذهب إليه سيبويه ليس بشيء قلت : هذا تقول على سيبويه، وقلة فهم عنه(٥٣)، ويجب أن نتحدث عن ظاهرة التعليل عند سيبويه يعني في كتابه تشديده بتعليل الظواهر الإعرابية ، والصرفية، وعامة الظواهر اللغوية، وكانت هذه التعليلات في بدأ أمرها بالابتعاد عن التفلسف، والاقتراب من روح اللغة، وحسها الذي يتغير من القبح ، والثقل ،والتنافر اللفظي، كما كانت تتصف بأنّها تلتزم موافقة الإعراب للمعنى، ولذا وردت بأسلوب أقرب إلى الجزم ،والتقرير منهُ إلى الفرض ، والتخيل، والجدل(٥٤).

وأمّا لو نظرنا إلى أصول النظرية اللسانية الحديثة في كتاب سيبويه، فقد قسمه إلى : الاستدلال النحوي، والتأويل التداولي، والاستدلالُ كما يقول السيوطي (ت٩١١هـ) معرفا له :»هو البحث والنظر، وقيل مسألة السّائل عن الدليل»(٥٥)، ويقصد بالاستدلال كعملية عقلية يقوم بها المستدل ؛لأنّه عرف المستدل بقوله الناظر الطالب للعلم

؛لأنّ النظر يطلق على جولان العين في المحسوسات، وعلى جولان الفكر في المفعولات، ويقصد الاستدلال كاستفسار يقوم به المستدل ؛لأنّه عرف بقول السائل نصب الدليل(٥٦)، واستعمل سيبويه مصطلح (الدليل) في مواضع كثيرة من كتابه، وتم ترتيبها حسب نوع الدليل ،فمنها السماع ، والقياس، والموضع، والنظير، والمعنى، والاعراب .سوف اتطرق إلى الإعراب(٥٧)، ودليله عند سيبويه إذ قال هذا :« باب الإضافة إلى اسم كان على أربعة أحرف فصاعداً، إذا كان آخره ياءً ما قبلها حرفٌ منكسر، فإذا كان الاسم في هذه الصفة أذهبت الياء إذا جئت بياءي الإضافة؛ لأنّه لا يلتقي حرفان ساكنان، ولا تحرّك الياء إذا كانت في هذه الصفة لم كسر، ولم تنجر ، ولا تجد الحرف الذي قبل ياء الإضافة إلاّ مكسورا»(٥٨).

وأمّا التأويل التداولي، فمن الصعب وضع تعريف جامع مانع للتداولية ،لكثرة التعريفات، وعدم اتفاقهم على مصطلح واحد حول التداولية، ولهذا نعرّفها : بأنه مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمله ، وطرق استعمال العلامات اللغوية، والسياقات، والخطاب التواصلي بنجاح(٥٩)، وعرّفها جورج يول في كتابه : هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم ، ودراسة المعنى السياقي، و كيفية ايصال أكثر مما يقال، ودراسة التعبير عن التباعد النسبي(٦٠)، وتستلهم التداولية وجودها من البحوث المتصلة بفلسفة اللغة ، وما يتصل منها بتحليل الحوار على وجه الخصوص ، وتنسب إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس، وهي إحدى مكونات علم العلامات أو علم الرموز اللغوية الذي يتكون من : المكون النحوي، ويشمل الجوانب الصوتية ،والصرفية، والمكون الدلالي، والمكون التداولي، ومن أخص مباحث التداولية اللسانية البحث في كيفية وصول المخاطب إلى المعنى الضمني الذي يقصده المتكلم ، وتجاوزه المعنى السطحي المباشر للكلام المنطوق. أي تتعامل مع الوظيفة التواصلية للغة بين المتكلم والمخاطب وليس مع الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية في حالة التكلم المنفرد(٦١)، وما ذهب إليه الدكتور سمير شريف استيتيه في تعريفه للتأويل هو :«مصدر الفعل أولَ إذا أرجع الشي إلى ما كان عليه، فالتأويل على هذا إرجاع النص أو الرسالة اللغوية إلى دائرة الفهم ، وقد خرجت عنه ، لدواع لم يكن المستقبل قد وقف عليها عند استقبال الرسالة أو عند النظر فيها. وهذا هو الفرق الأساسي بين التفسير والتأويل، فالتفسير هو إظهار دلالات النص، بما تقتضيه ألفاظها ،دون وجود عوامل تخفيها عن المفسر ، فهو بذلك يظهر المعنى المباشر، في حين أنّ التأويل إنّما هو إظهار للإيحاءات التي يتضمنها النص أو الرسالة ، والتأويل والتفسير عاملان أساسيان في إتمام عملية التواصل اللغوي»(٦٢)، وورد التأويل عند سيبويه في كتابه بباب المبدل من المبدل منه، في قولِ:« مررتُ برجلٍ حمارٍ ، فهو على وجه محالٌ ، وعلى وجه حسنٌ»(٦٣)، فإن تحديد المعاني ترتبط بمعرفة قصد المتكلم، فيعود المستمع إلى التأويل التداولي عبر رسالته، حيث اعتمد سيبويه، وسائل التأويل التداولي التي لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه التداولين، وعبر هذا المنطلق سنأخذ شاهدا من هذه الوسائل في كتاب سيبويه، ومن وسائل التأويل في كتاب سيبويه التخطئة (الإحالة) التخطئة عملية نهائية لحكم المتلقي، فلا تكون بعد المرور على جميع وسائل التأويل التداولي(التكميل، والتوسيع، والتضمين ، والتأويل المجازي) بحيث يشترط على المتلقي الحكم بتخطئته ، وقد قسم سيبويه الكلام إلى قسمين هما: مستقيم .أي: الكلام العادي، أو المحال .أي: هو أن تنقض كلامك بآخر(٦٤). كما ورد في كتاب سيبويه في باب الاستقامة من الكلام ، والإحالة :« فمنه مستقيم حسنٌ ، ومحال ،ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب ، فأمّا المستقيم الحسن فقولك : آتيتك أمسِ ، وسآتيك غدا، وسآتيك أمس»(٦٥).

خامساً: الانحراف :

ليس بين المعجمات العربية خلاف حول مدلول لفظة الانحراف ، فهي متفقة على معان عدة ، يقول ابن فارس (ت٣٩٥ هـ) الحاء، والراء، والفاء ثلاثة أصول : حدُّ الشيء ، والعدول ، وتقدير الشيء . والأصل الثاني الانحراف عن الشيء . يقال : انحرف عنه ينحرف انحرافاً. وحرفتهُ أنا عنه أي عدلتُ به عنه، ولذلك يقال مُحارفٌ ، وهو الذي لا يصيب خيراً من وجه توجه له، وذلك كتحريف الكلام، وهو عدله عن جهته(٦٦). قال تعالى:((يُحَرِّفُونَ

الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ))(سورة النساء: الآية٤٦). أمّا في الاصطلاح :فقيل :« في اللغة الميل إلى الحرف أي الطرف» (٦٧)،ولمّا كانت أكثر الأمثلة الاستعمالية في كتاب سيبويه من الشعر طبيعيا أن يكون ورود الانحراف فيها أكثر من وروده، والمثال الشعري ذو سمات نحوية أخص من سمات المثال النثري تبعا لضيق دائرة الدرجة النحوية التي يقدمها التلاؤم المعنوي ، ثم إنّ الشعراء يعيشون في عالم يختلف عن العالم الذي يعيش فيه الناس ، فهم يخلقون لأنفسهم آفاقا تكثر فيها الأصوات ، والأشكال، والألوان ، وهي آفاق محسوسة ليس فيها شيء من التجريد الذي يستوجب جهد الذهن في الحقيقة وجورها، ولهم في عالمهم لغة خاصة(٦٨). إذا كتب كاتب اليوم(خالداً جلستُ في الدارِ) بتقديم الحال على الفعل إلاّ يعد تركيب كهذا انحرافاً ؟ أظن أن معظم القرّاء ينتهون إلى أنّ الكاتب ابتدأ بهذا الاسم المنصوب، ليثير اهتماماً لا سيما وأنّ الاسم وصف، فهو لا يصلح مفعولاً به ، وتقديم المفعول به قد لا يلاحظ بنفس القوة، فالقاعدة في الجملة العربية التي(تبنى) على الاسم حسب تعبير سيبويه ،هي أن يكون الاسم في أولها مرفوعاً، وملاحظة هذا الاختلاف تعني أن هنا انحرافاً، والانحراف بمعنى (العدول عن الأصل) (٦٩)، وإنّ أنظمة القواعد تتألف من ثلاثة أجزاء طبيعية، فنظام القواعد له على مستوى بنية العبارة متوالية من القواعد من نوع س/ ص/ وعلى المستويات التي دون ذلك. ولهُ مجموعة من القواعد المورفوينمية (الصرفية الصوتية) التي لها الشكل الأساس س– ص أيضاً ،ويربط بين هاتين المتواليتين كيفية العبارة، والمورفوينمية مجموعة من القواعد التحويلية ، وإذا أردنا أن ننتج جملة باستخدام هذا النوع من نظام القواعد قمنا ببناء اشتقاق موسع نبدأ فيه بالجملة ثم ننتقل إلى القواعد، فنحصل على خيط الانتهاء الذي هو متوالية عن المورفيمات، ولا يشترط فيها أن تكون مرتبة ترتيباً صحيحاً، ثم ننتقل إلى متوالية التحويلات، ثم ننتقل إلى القواعد الصرفية(٧٠)، وهذه بعض الأمثلة : أقنعت اختصاصياً أن يفحص محمداً ، فاختصاص هنا مفعول للجملة الكبرى، وفاعل مستتر للجملة المكثفة، وعلى هذا فسيكون هناك فرق في تأويل الجمل حين نبني الجملة المكثفة إلى المحصول(٧١).

سادساً : أوجه التشابه بين نظريات اللسانية الحديثة والقديمة عند سيبويه :

لا يخفى على أي باحث مثل هكذا موضوع يحتاج إلى الكلام الكثير، ولكن اكتفيت بالإشارة بين النظريات اللسانية الحديثة والقديمة عند سيبويه ،لعلّ يأتي باحثاً ويدرسها بالتفصيل. فإنّ الباحث في اللسانيات يلتمس التطور في الدراسات اللغوية وظواهرها الصوتية ،والتركيبية ،والدلالية، وربطها بعوامل اجتماعية ،ونفسية، وعضوية لبناء نظريات لسانية حديثة ، فبدأت اللسانيات مع دي سوسير عبر نظرياته ، ومنه تطورت اللسانيات حتى انتقلت من الغرب إلى العرب، فهنا نجد سيبويه الذي آثار بنظرياته اللسانية ،والنحوية التي تحمل كما هائلا من الدراسات اللغوية الحديثة التي اعتمدت عليها اللسانيات الحديثة في الدراسات اللغوية عبر أبرز النظريات الأسلوبية في كتابه (٧٢)، وظهرت العديد من النظريات في اللسانيات الحديثة التي شهدها القرن العشرون، ومن أهمها (٧٣):

١– النظرية البنيوية التي بنت ملامحها عند سوسير .

٢– النظرية التولدية التي ظهرت مبادئها عند مدرسة براغ اللسانية .

٣– النظرية التولدية التعوزيعية التي أرسيت أسسها عند بلو مفيد .

٤– النظرية التولدية التحويلية التي ظهرت عند نعوم تشومسكي .

ولقد جحد كثير من علماء الغرب سيبويه حقه، ومكانته في التراث اللغوي الإنساني ، ولكنّ هذا لا يمنع وجود بعض المنصفين الذين يعترفون بفضل سيبويه على اللغة، وآرائه في تطور الدرس اللساني العربي الحديث وغيره، فقد صرح تشومسكي بنفسه بأنه درس العربية في المستوى الأول في جامعة بنسيلفانيا على أيدي مستشرقين معروفين هما : جورجيو دي لا فيدا ، و فرانز روزنتال . ونوه تشومسكي في معرض رده على استفسار وجّه إليه في سنة ١٩٨٩م بأنّ تأثيرات النحو العربي كبيرة على نظريته ، وأنّه قرأ كتاب سيبويه كمرجع له(٧٤).

وأوجه التشابه بين سيبويه، وأبرز الأعلام الغربي في طروحاتهم حول اللغة واللسانيات نلخصها كالآتي:

١- سيبويه ودي سوسير :تحدث سوسير عن علم اللسان الخارجي الذي يعني بدراسة تاريخ الشعوب وحضاراتها، لفهم البيئة اللسانية الداخلية الخاصة بكل منها ، ولقد استطاع أن يخرج الدرس اللغوي من التصورات الفلسفية ، والأحكام المسبقة التي سادت في أوربا، وما نادى به دي سوسير في الغرب، قد سبقه إليه سيبويه، وأسلافه من النحاة . لقد ألمح سيبويه في مواطن كثيرة من كتابه إلى أهمية دراسة بعض التراكيب العربية من خلال التراكيب المتداولة في بيئتهم، وإلاّ قوبلت بالرفض، وإن كانت منسجمة نحويا، وفضلاً عن وعيه بضرورة إشراك العوامل الخارجية غير اللغوية في تحليل اللغة وتفقدها، خاصة ما تتعلق بسياق الموقف، فالمنطق العام أو السليقة الفطرية الطبيعية للناطقين الأصليين هي مقياس الصحة أو عدمها(٧٥)، وكما جاء في كتاب سيبويه :«هذا باب الاستقامة من الكلام ، والإحالة»(٧٦).

٢- سيبويه وبلوم فيلد : حيث تبنى المذهب السلوكي في تحليل الكلام، الذي يقوم على اكتشاف ما سوف يفعله الفرد في موقف معين ، وينظر إلى الحدث الكلامي على أنه صورة من صور السلوك الجسماني، ولهذا يتطلب الفهم ، وتحليل الأحداث ، وأفضل نموذج قدمه بلوم فيلد هو سيناريو (جاك وجيل وتفاحة) ، وما ورد في كتاب سيبويه من شواهد كثيرة يصور فيها الاحداث الكلامية التي نتجت عن مثيرات لغوية، وغير لغوية(٧٧) مثل :« رأيتُ رجلاً يضربُ أو يشتم أو يقتل ، فاكتفيت بما هو فيه من عمله أن تلفظ له بعمله فقلت : زيداً أي : أوقع عملك بزيدٍ أو رأيتُ رجلاً يقول : أضربُ شرَّ الناس، فقلت: زيداً»(٧٨). يلاحظ صاحب النظر الثاقب أنّ عنصر الاستجابة مغيب ، وكذلك الأحداث التي تلي الحدث الكلامي ، ولذلك ما يبرره عن صاحب الكتاب، وهو توقعات المتكلم، وهذا ما يعرف في علم النفس اللغوي بـ (تداعي المعاني)(٧٩).

٣- سيبويه وبول غرايس : اهتمّ غرايس بموضوع التخاطب، والحوار، وعمل على إيجاد نظام لهما، فحدد هذا النظام في مبادئ أو قواعد جمعها في مبدأ سماه (مبدأ التعاون والاقتصار على الجانب التبليغ)، وبالعودة إلى هذه القواعد يتجلى لنا أنّها تنطبق تماما على قواعد التبليغ، وتقنياته التي وردت في كتاب سيبويه، يدلنا على ذلك اتخاذ سيبويه كلام العرب الفيصل في صحة، وسلامة كل التراكيب اللغوية الرامية إلى التبليغ، نريدُ من خلال هذه المقارنة التي بين سيبويه، وغرايس أن نثبت فكر سيبويه التداولي ، ومدى اتفاقه مع بول غرايس، وذلك من خلال قواعد التخاطب ، والحوار عند غرايس، وهذه القواعد هي(٨٠):

١- قاعدة الكم: مثل إخبار السامع بالقدر الذي يحتاجه دون زيادة توافر القدر المطلوب من المعلومات، توافق هذه القاعدة (تقنية الحذف، والاختصار، والاتساع) عند سيبويه .

٢- قاعدة الكيف: عدم إعطاء المتكلم معلومة لا يملك الدليل على صدقها أو صحتها (الألغاز).

- لا تقل للمخاطب ما تعلم كذبة (باب الاستقامة) .

- لا تقل شيئا تعوزك في إثبات الحجّة أي: ما ليست لك عليه بينة ، لذا لا يأتي سيبويه بقواعد نحوية عشوائية، وإنّما يحتكم إلى فصاحة العرب، وسننها معتمدا في ذلك على شيخه الخليل أو بالقياس على كلام فصحاء العرب .

٣- قاعدة الكيفية : وتشتمل على آداب الخطاب ، وطريقة أدائه ، كن واضحاً دعوة سيبويه وحرصه على التوضيح ، وعدم الألغاز تجنب الغموض، تجنب الالتباس ، ليكن خطابك مركزاً ، كن منظماً، كن مؤدباً، ومثال ذلك قول سيبويه:«فقف على هذه الاشياء حيث وقفوا ثم فسر»(٨١)، وهو الاتفاق نفسه مع باحث مشهور في التداولات، وهو(ديكرو)الذي أشار إلى قوانين التواصل والتبليغ، وهي : قانون الاهتمام ، قانون الاخبارية ، قانون الاستقصاء ، قانون التلطيف .

وإذا كانت هذه القواعد، والقوانين متعلقة بالمتكلم, فللمخاطب كذلك حظ من الاهتمام نفسه عند كل من سيبويه، وغرايس ، وديكرو، وكل الباحثين القدامى، والمحدثين ، ومن أمثلة قواعد الاهتمام ما يلي: حسن سلامة السمع ، حسن الانتباه ، الرصيد اللغوي الكافي ، الرغبة في التواصل، القدرة على الربط ، والاستنتاج والتأويل ،

والقدرة على الاعتراض، والمناقشة ، والتأييد(٨٢).

المبحث الثاني:

خصائص جمالية اللغة عند سيبويه:

عندما نقرأ في كتاب سيبويه ونتصفح فيه ، فنرى العجاب من أسلوبه الرائع في تأليفه هذا الكتاب الذي جمع جميع القواعد النحوية، والصرفية في طياته، ولكن استعمل أسلوبه ، وأسلوب الوقت الزمني الذي عاش فيه؛ لأنّهم كانوا تسري فيهم اللغة الفصيحة على عكس اليوم الذي ابتعدنا عن النطق باللغة الفصيحة، كما كانوا ينطقون بها، ويفهمون معناها ممّا جعل الكتاب غامض علينا؛ لأنّ فيه شيء من الفلسفة النحوية التي تصعب على المحدثين فهمها. وإنّ شأن اللغة كشأن الأدب الشعبي، فلغة قوم ما هي إلاّ إبداع جماعي، كأدبهم الشعبي الذي يتناقل مشافهة، ولا ينسب إلى واضع بعينه (إلاّ أن يقال إنّ واضعها هو الله تعالى بديع السماوات والأرض)، وكما ندرس الأدب الشعبي على أنّه إبداع فني، فكذلك ندرس اللغة الطبيعية على أنّها إبداع لغوي، وإذا لم نذهب إلى حد التسوية بين (اللغة) و(الفن) كما يقول كروتشي: فلا مجال للشك في أنّ اللغة جانبها الفني والمبدع، الفرد يستمد من لغته القومية ما يشاء، ويضع عليه ما يسميه، فيصبح هذا (أسلوبه)، كما يستمد من تراث الأدب الشعبي لموضوعاته، وصوره ورموزه، فيصوغ منها أشكاله الفنية(٨٣). على أنّ رجوعنا إلى هذه الأصول القديمة لا يدخل في باب التقليد والتقيد للقديم، فنحن أولاً، نظيف إلى هذه القراءات خبرتنا باللغة العربية العصرية أو بتعبير أدق إننا نقرأ ما نقرأه في كتب النحو القديمة، وفي عقلنا مراتب مكون من صور اللغة التي نكتبها ، وثم إننا ثانياً لا نرى الإعجاب بالنحو القديم، والانتفاع بذخائره مانعاً لمجدد ظهر أن يعيد النظر في هذا النحو في فروعه أو أصوله(٨٤)، وفيه الأمور التالية:

أولاً: القياس والإبداع الفني:

علماً أن التمييز بين لغة الحياة والنموذج العقلي المجرد للغة ليس إلاّ خطوة واحدة في طريق الكشف عمّا يمكن أن يسمى (عبقرية اللغة العربية) ، فهذه العبقرية إنّما تظهر في بناء اللغة نفسها، أي في العملية العقلية التي تحول الوعي المبهم إلى صورة مجسدة أو تنشئ طريقة جديدة في التعبير بالاعتماد على الطرق القديمة. هذه العملية هي (القياس) الذي يقوم به أصحاب اللغة أنفسهم ، ولا يزيد عمل النحويين عن كشفه وتوضيحه، فربما اختلف قياس النحويين عن قياس أصحاب اللغة في أحوال قليلة ، ومن الطريف أنّ سيبويه يشير إلى قياس النحويين بهذا الاسم، وكأنّه يخرج نفسه من زمرتهم، حين يخالفون أصحاب اللغة، بل نجده يحتج لأصحاب اللغة مبيناً أنّ قياسهم ، وإن لم يصرحوا به أسلم من قياس النحويين ، فيقول: إنّ النحويين أجازوا مثل: (أعطاكني) أو (أعطاهوني)، ثم يقول إنّه قبيح لا تتكلم به العرب ، ولكنّ النحويين قاسوه ، ويضيف إنّما قبح عند العرب كراهية أن يبدأ المتكلم في هذا الموضع بالأبعد قبل الأقرب، ولكن تقول أعطاك إيايّ ، وأعطاه إيايّ ، فهذا كلام العرب(٨٥)، وليس هنا مجال القول المفصل في القياس عموماً أو في القياس عند النحويين جملة ، ويمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب (الأصول) للدكتور تمام حسان(٨٦). إنّما أردنا أن نبين بعض ملامح القياس عند سيبويه بالذات على اعتبار أنّ العرب هم الذين يقيسون، وإنّما عمل النحوي شرح أقيستهم ، فيما دعا القياس عند سيبويه إذن ترجمة لسمات الإبداع اللغوي عند الناطقين بالعربية، والعلة التي ذكرت في المسألة السابقة (تقديم الأقرب على الأبعد) علة (طبيعية) بمعنى أنّها مأخوذة من القياس على الواقع المشاهد، وهذا يظهر لي هو مقصود ابن جني(ت٣٩٢هـ) بقوله : إنّ علل النحاة أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل الفقهاء، ومن هذا القبيل مجيء المثنى بالألف في حالة الرفع ، وبالياء المفتوح ما قبلها في حالتي النصب والجر، فتعليله عند سيبويه الفصل بينه وبين الجمع، وكل ما هو من قبيل الفصل أو التعويض أو التخفيف أو الإبانة ، فهي علل طبيعية على أنّ العرب كثيراً ما قاسوا بعض الكلام على بعض، فقاسوا جمع المؤنث السالم على جمع المذكر السالم، في الجمع بين حالتي النصب والجر، إذ لم يكن ثمة سبب صوتي أو غير صوتي يمنعهم من إعرابه بالحركات الثلاث لو أرادوا ذلك(٨٧)، فاللغة ليست نظاماً هندسياً محكماً ، ولو كانت كذلك لتوقفت عن الحياة، وخلت من الإبداع، وما من لغة إلاّ ومنها

فجواب ومخالفات أي : اختبارات باصطلاح علم الأسلوب أيمكن أن يسميها النحاة حين يتغلب الطابع التعليمي للنحو على الطابع العلمي شذوذاً ؟، ولكنّها عند سيبويه، والنحو غصن في بداية نضجه تسجل مع التنبيه إلى أنّها حالات خاصة لا ينبغي تجاوزها، فإذا قال العرب:(لدن غدوةً) فليس لنا أن ننصب الاسم بعد (لدن) في غير هذا المثال(٨٨)، والقياس النحوي ثلاثة أنواع : قياس علة، وقياس طرد، وقياس شبه : ذلك أنّ القياس إمّا أن تراعي فيه العلة، وأمّا ألاّ تراعي، فإذا لم تراع فيه العلة سمي قياس الشبه ، وذلك كإعراب المضارع لشبهه باسم الفاعل دون علة تذكر إلاّ مجرد هذا الشبه . أمّا إذا روعيت العلة ، فإمّا أن تكون مناسبة أو غير مناسبة ، فإذا كانت العلة مناسبة سمي القياس (قياس علة)، كقياس رفع نائب الفاعل على الفاعل بعلة الإسناد في كل منهما ، وإذا كانت العلة غير مناسبة سمي القياس (قياس الطرد)، كقول النحاة إنّ (ليس) مبنية لا طراد البناء في كل فعل غير متصرف ، والأصل في الافعال البناء، والقياس على الأصل علة مقبولة(٨٩).

ثانياً: الأمثلة والاستعمالات في العربية:

يظهر أنّ النحو بدأ بتجريد الأمثلة من المفردات والجمل ، وهو ما يقودنا أن نسميه حسب اصطلاح النحويين المتأخرين (الصيغ) في الأولى، و(المواقع الإعرابية) في الثانية، فالمثال هو المصطلح الذي يستخدمه سيبويه باطراد في الجزء الثاني من كتابه حيث عالج أبواب الصرف، وأقلّ من ذلك في القسم الأول (النحوي) حيث نجده أميل إلى استعمال اصطلاح (الحد) في المعنى نفسه، ولكن كلمة (التمثيل) تتردد مرات كثيرة في هذا القسم لتدل على ما يصفه النحوي بالتراكيب التي ترد على خلاف (المثال) أو (الحد) ليردها إليه، ففكرة (القاعدة) و(الشذوذ) لم تكن قد دخلت النحو العربي في زمن سيبويه، وإنّما نجد عنده طائفتين من المصطلحات طائفة تتعلق باستقراء كلام العرب ، ومنها مطرد كثير عربي كثير حسن قوي، وعكسها جائز قليل قبيح لا تتكلم به العرب، ضعيف خبيث .

والطائفة الثانية من المصطلحات تتعلق بالنظام الذي استقراه النحويون من كلام العرب ، ومنها الحد ،والقياس، والوجه، والمثال. وهناك عبارة تترد كثيراً في كتابه، وهي قول سيبويه:«فهذا تمثيل وإن لم يتكلم به» (٩٠)، وقد وقف نصر حامد أبو زيد عند هذه العبارة في بحث له بعنوان (التأويل عند سيبويه) ، ولكن اهتمامه كله كان منصرفاً إلى المواضيع التي يقدر فيها حذف العامل، إذ إن قضية العامل إن كانت هدفاً لهجوم شديد من طائفة من المعاصرين، هي محور بحثه، وقد نجح بفضل تمسكه بالمنظور التاريخي، ومعرفته الوثيقة بتوازي أنظمة الدلالة في الثقافة الواحدة، مع تجلية يصير العالم ورأيه، تجمع في إظهار أنّ فكرة (العامل) تبعث من سعي النحاة ، لإقامة نظام دلالي ذهني قادر على أن يفسر اللغة ، كما أنّ اللغة بدورها نظام دلالي اجتماعي يقيمه أصحاب اللغة، لتفسير العامل، أنّ فكرة (العامل) كانت محور التفكير النحوي في زمن سيبويه إلى جانب أنّها كانت فكرة نظرية محضة، لم يظهر أثرها إلاّ في تقدير العوامل المحذوفة، والحقيقية أن سيبويه يستخدم فكرة العامل استخداماً وظيفياً، لتفسير ارتباط أجزاء الجملة بعضها ببعض، فنقول إنّ عبارة (هذا تمثيل، وإن لم يتكلم به) عند سيبويه لا تنصب على تقدير العامل فقط، ولكنّها تشير دائماً إلى اختلاف بين الاستعمال والمثال، وأكثر من هذا أنّ قوله: (وإن لم يتكلم به) لا يعني في أكثر الأحيان أنّ الترجمة التي يقدمها للتعبير الجاري غير مستعملة إطلاقاً أو غير جائزة، بل إنّها لم تستعمل في هذه الحالة بالذات، فإذا أراد أنّها لا تستعمل صرح بذلك كأن يقول: (فهذا لا يتكلم به) أو(لا يستعمل في الكلام)، ويتبين ذلك من المثال التالي :«هذا باب ما ينتصب من المصادر، لأنّه حال وقع فيه الأمر، فانتصب، لأنّه موقوعٌ فيه الأمر» (٩١)، وذلك قوله قتلته صبراً، ولقيته فجاءة ، ومفاجأة ، وكفاحاً، ومكافحة، ولقيته عياناً، وكلمتهُ مشافهة ، وأثبته ركضاً، وعدواً، ومشياً، وأخذت ذلك عنه سمعاً، وسماعاً، وليس كل مصدر وإن كان في القياس مثل ما معنى من هذا الباب يوضح هذا الموضع؛ لأنَّ المصدر هنا في موضع فاعل إذا كانت حالاً، ومثل ذلك قول الشاعر، وهو زهير بن أبي سلمى (٩٢):

فلأياً بلأيٍ ما حملنا وليدنا على ظهرِ محبوكٍ ظماءٍ مَفاصِلُهْ

والشاهد فيه:نصب الشاعر(لأياً)على المصدر الواقع موقع الحال(٩٣) كأنه يقول:«حملنا وليدنا لأيا بلاي كأنه

يقول: حملناه جهداً بعد جهد ،هذا لا يتكلم به، ولكنّه تمثيل» (٩٤)، ولعلّها معنى (التمثيل) عند سيبويه يزداد وضوحاً إذا قلنا إنّ العبارة المستعملة، والتي أتى سيبويه بالتمثيل من أجلها تناظر (البينة السطحية) عند تشومسكي في حين أنّ التمثيل يناظر (البينة العميقة)، وليكن ثمّة فرقاً مهماً يجب التنبيه إليه، وهو أنّ سيبويه لا يستخدم هذا الإجراء إلاّ في العبارات التي خالفت الأصل النحوي، في حين تشومسكي يستخدمه في جميع العمليات (التحويلية) الكثيرة(٩٥)، والتمثيل عند سيبويه أنواع ثلاثة(٩٦) :

١– عبارة تشبه العبارة المستعملة من حيث القياس، ولكنّها لا تستعمل كما في المثال السابق.

٢– عبارة تستقيم مع القياس بخلاف العبارة المستعملة ،ويمكن استعمال العبارة القياسية ،وإن لم تستعمل في هذه الحالة بالذات.

٣– عبارة أقيس من العبارات المستعملة ،وهي مع ذلك لا تستعمل من النوع الثاني. أورد سيبويه بيت الشماخ(٩٧).

أتتني سليمٌ قضّها بقَضِيضها تُمسّحُ حَولي بالبقيعِ سبالها

بنصبه (قض) قال سيبويه كأنه قال: انقضاضهم أي: انقضاضاً، وهذا تمثيل، وأن لم يتكلم به(٩٨)، والشاهد فيه : « نصب(قضها) على الحالية مع أنه معرفة ، والذي سوغ ذلك أنّ معناه التنكير»(٩٩)، وكثير من هذه الأمثلة في كتابه، وإنّ لهذه الوقفات، والتعليقات دلالة أسلوبية مهمة ، فمع أن سيبويه لا يبين فرقاً معنوياً بين العبارة المستعملة، والتمثيل النحوي ، فإن مجرد النص على أنّ هذا التمثيل لا يتكلم به أو يقبح في الكلام ، يعني الشعور بأنّ الفعل اللغوي في ذاته نشاط إبداعي، يمكن أن يتجاوز الحدود الأكثر منطقية، والتي يدل عليها النحوي بالتمثيل(١٠٠).

ثالثاً: الاتساع في الكلام :

الاتساع افتعال من السعة التي هي نقيض الضيق ، والافتعال هنا للمطاوعة، يقال وسعته فاتسع ، ويستعمل الاتساع ،والتوسع، والسعة بمفهوم واحد لدى النحويين(١٠١)، وأول من استخدم مصطلح الاتساع هو سيبويه في الباب الذي ترجم له بقوله هذا :« باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى»(١٠٢)، لاتساعهم في الكلام، والإيجاز ، والاختصار، ثم أورد بعد ذلك أمثلة لتوضيح هذه الترجمة فقال :» فمن ذلك أن تقول على قول السائل : كم صيد عليه ؟ و (كم) غير ظرف لما ذكرت لك من الاتساع والايجاز ، فتقول : صيد عليه يومان ، وإنّما المعنى : صيد عليه الوحش في يومين ، ولكنّه اتسع واختصر ، ولذلك وضع السائل (كم) غير ظرف ، ومن ذلك أن تقول : كم ولد له ؟ فيقول : ستون عاماً ، فالمعنى : ولد له الأولاد ، وولد له الولد ستين عاماً ، ولكنّه اتسع وأوجز» (١٠٣)، وتلخيص كلام سيبويه أن المتكلم له أن يتسع في استعمال تراكيب اللغة ، فبدلاً من أن يقول: كم يوماً صيد عليه؟و(كم) في هذا المثال ظرف ؛ لأنّه مُيّز بظرف ، يجوز أن يُخرج (كم) من الظرفية، ويجعله مبتدأ فيقول : كم صيدٌ عليه ؟ ولذلك قيل في الجواب : صيدٌ عليه يومان، فجُعل الزمان مصيدا في ظاهر اللفظ ، والمعنى المراد : صيد عليه الوحش في يومين ، أو يومين دون (في) لكنّ المتكلم كما يقول سيبويه اتسع، واختصر(١٠٤)، ويشير سيبويه إشارات متعددة إلى ما يسميه (الاتساع في الكلام) في كثير من صفحات الكتاب ، ويعني به الخروج عن حدود العلاقات المنطقية العادية التي هي قوام النحو، فمن ذلك إضافة المصدر إلى زمنه، فكأنّ زمن الفعل أجرى مجرى فاعله ، وذلك مثل قوله تعالى:

((بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ))(سورة سبأ: الآية٣٣) ، فالليل والنهار لا يمكران، ولكنّ المكر فيهما(١٠٥)، فقد قدر أنّ المعنى : بل مكركم في الليل والنهار ، وقد ذكر سيبويه (في) للإشارة إلى أنّ (الليل) في الأصل ظرف زمان إذا أسقطنا الجار فقلنا : مكركم الليل والنهار، وقد صار في الاتساع حيث جعل الليل مفعولاً به، وأضيف إليه المصدر بعد أن أضمر الفاعل الذي كان المصدر مضافا إليه ، فقد انتقل الليل من الظرفية إلى المفعولية ، وتم الانتقال بدون حذف إلاّ إذا جعلنا الظرف في الأصل منصوباً بإسقاط حرف الجر(في) ، وأمّا انتقال الليل من المفعولية إلى الإضافة،

فتم عن طريق حذف التنوين ، ؛لأنّ الأصل أن يقال بعد اضمار الفاعل : بل مكرّ الليلَ والنهارَ ، على أنّ الليل مفعول به للمصدر ، فحذف التنوين ، وأضيف المصدر إلى مفعوله(١٠٦)، وإيقاع العلم لفظاً على غير من حوله في المعنى، مثل قوله تعالى: ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا))(سورة يوسف: الآية٨٢)، إنّما يريدُ أهل القرية فاختصر، وعمل الفعل في القرية ،كما كان عاملاً في الأصل ، لو كان هاهنا . وأكثر أمثلة (الاتساع) تدخل في باب المجاز عند البلاغيين، ولكنّ سيبويه يكتفي بإثبات علة واحدة ، وهي الاختصار، والحذف هو أحد العوامل الطبيعية التي تؤثر في اللغة ،كما أشرنا فيما سبق، وأكثر المجازات فيها الحذف والاختصار، ويمكن أن تعد منه كما عدها سيبويه، وشأن المجاز عظيم في الإبداع اللغوي، ولكنّ الحذف أوسع كثيراً ، وقد نظر سيبويه في آخر الأمثلة التي أوردناها إلى الحذف، وهو مجاز أيضاً من جهة الإعراب. ولكنّ للحذف تأثيرٌ عميق في المعنى يتجاوز مبدأ (توفير الطاقة) ، وحذف ما شأنه الذكر يبرز المذكور إلى جانب الاستغناء عن العلاقة النحوية العادية التي لا تحتاج إلى إظهار(١٠٧)، وجملة القول أنّ الاتساع عند سيبويه يعني التصرف في العبارة بتغيير المعنى النحوي، لبعض الكلمات بحذف أو دون حذف، بغية الإيجاز والاختصار، اعتماداً على أن المعنى الأصلي للعبارة مفهوم عند المخاطب، ولا يحدث إشكالاً في المعنى النحوي ، ويؤكد هذا أنّه جعل من باب الاتساع قولهم :«أدخل فوه الحجرَ، وأدخلتُ في رأسي القلنسوةَ»(١٠٨) ؛ لأنّ المخاطب لا يلتبس عليه الأمر، فهو يعلم أن المراد : أدخل الحجرُ فاه ، وأدخلت رأسي في القلنسوة(١٠٩)، ويؤكد النحاة على كثرة الاتساع عند العرب فـ «الاتساع في كلامهم أكثر من أن يحاط بهم» (١١٠).

رابعاً: منهجية كتاب سيبويه:

يعد منهج سيبويه في عرض مادة كتابه هو منهج الفطرة والطبع ، يدرس أساليب الكلام في الأمثلة والنصوص ، ليكشف عن الرأي فيها صحة وخطأ، أو حسناً وقبحاً ، أو كثرة وقلة ، وكما يقول عنه الدكتور صلاح روّاي :» لا يكاد يعرّف مُعرَّفا ، أو يلتزم مصطلحاً، أو يفرع فروعاً ، أو يشترط شروطاً على نحو ما نرى في الكتب التي صنفت لعهد ازدهار الفلسفة .هو في جملة الأمر يقدم مادة النحو الأولى موفورة العناصر كاملة الأطراف ، لا يكاد يعوزها إلاّ استخلاص الضوابط ، وتصنيع للأصول على ما تقتضي الفلسفة المدروسة، والمنطق الموضوع»(١١١). سلك سيبويه طريقة التحليل في أول باب من أبواب الكتاب حيث يقول :» هذا باب علم ما الكلم من العربية، فالكلم اسم ، وفعل ، وحرف» (١١٢)، وقد جرى على ذلك في تحليل وجوه الاسناد لتحديد أنواع الكلم الوظيفية . أي: وظيفة الكلمة في التركيب اللغوي ، وأنّ قسمة الكلم إلى الاسم ، والفعل، والحرف إنّما هي قسمة منطقية لتحديد أنواع الكلم باعتبار ذاته ، وتقابلها أقسام الكلم الوظيفية باعتبار ما يعرض على الكلم من التغيير الوظيفي في مواقع التركيب اللغوي ، فالاسم مثلا يكون ظرفا إذا كان من الأماكن والاوقات ، وقد بني على المبتدأ نحو : القتالُ اليومَ ، ولكن (اليوم) يعود إلى أصله اسما في مثل : الدهر يومان : يومٌ لنا ويومٌ علينا ، ولذلك لم يجعل النحاة الظرف أو الوصف أو الضمير أقساما تقابل الاسم(١١٣)، ولا يخفى أنّ هذا الأسلوب لدى سيبويه يعكس في واقعه الصورة الأولى التي ابتدأت بها الدراسات النحوية، والطريقة التي كان يسلكها النحاة الأوائل لتقرير الأحكام النحوية، وتوجيه ظواهر الإعراب مستخلصين ذلك من تحليل النصوص، والتعابير التي سمعوها عن العرب أو قاسوها على استعمالاتهم. وهي كما ترى صورة يمتزج فيها المبحث النحوي بالمبحث البياني الأمر الذي لم يبق على حاله عند المتأخرين، بل اتجه نحو الفصل بين المباحث النحوية، والمباحث البيانية، فحسر الدرس النحوي بذلك كثيراً من طرافته ، وكثيراً من جماله ولذته، وإن معرفة منهج الكتاب في التقويم النحوي إنما تتوقف على طريقة سيبويه في البحث النحوي، وقد سلك في دراسة أساليب الكلام طريقة التحليل والتركيب معاً؛ لأنّه استطاع أن يكشف لنا عن الوحدات، والعلاقات الأساسية أي أنواع الكلم ، والمعاني النحوية كما استطاع أن يكشف عن النظام النحوي للغة، ولا يتم ذلك إلاّ بطريقة البحث التي تتسم بالتحليل ، والتركيب جاد في منطق اللغة، هذه الطريقة التي سنسعى

في تطويرها في هذه المقالة تجمع بين التركيب، والتحليل معاً، فهي تكشف لنا عن الوحدات والعلاقات الأساسية بتحليل تركيب اللغة في أجزائه ، وتبين لنا أنظمة مكونة من أفكار ومبادئ ، ومقاييس علمية دقيقة(١١٤) إذن هنالك مستويان من الكفاءة نستطيع عن طريقهما تبرير النماذج النحوية المختلفة(١١٥):

١– مستوى الكفاءة الوصفية : وفيه تبرر القواعد النحوية على اساس الدرجة التي يمكنها فيها أن تصف موضوعها بشكل صحيح ، ونعني بالموضوع الفطرة اللغوية . أي: المعرفة الضمنية للمتكلم الأصيل .

٢– مستوى الكفاءة التفسيرية : وهو اعمق من المستوى الأول، وفيه تبرر القواعد النحوية على اساس الدرجة التي تكون فيها نظاما ذا كفاءة وصفية محددة المبادئ، فالكفاءة التفسيرية اساسا هي فرضية نبني بموجبها نظرية عن اكتساب اللغة. أي: النظام النحوي للغة من اللغات .

إنّ الذي يطالع كتاب سيبويه، ويمعن النظر في معطياته يلاحظ ضربا من عدم الانسجام ، ولربما اختلال التوازن بينها ، فليس في الكتاب طريقة واحدة لتصنيف المسائل وتقديمها ، وتوضيح المواضيع ، وتعليل الاحكام ، وتسمية المفاهيم ، والشعور الذي يحصل له أنّه تارة أمام عمل تأليفي يغلب عليه الايجاز والاحكام العامة الجامعة لشتات المعطيات، وقد ذكر أمثلة من الأبواب التي يرى أنّ سيبويه قد سلك فيها طريقة التقعيد ، وينبغي أن يغلب عليها الايجاز ، والاحكام العامة(١١٦).

خامساً: الحكاية عند سيبويه :

حدّ الحكاية هو إيراد المرء لفظ المتكلم على حسب ما أورده في الكلام. بأن يأتي باللفظ على الوجه الذي أتى به المتكلم من غير تقديم، ولا تأخير، فيقال من زيداً ، لمن قال : رأيتُ زيداً، ومن زيدٍ، لمن قال : مررتُ بزيدٍ، مراعاة للفظه ، فزيداً عند الجمهور في محل رفع على أنه مبتدأ مؤخر، و(من) خبر مقدم ، وعند سيبويه بالعكس(١١٧). حيث ثمة سمة لغوية أخرى تنبه لها سيبويه ،وشغلت حيزاً صغيراً في النحو من بعده، ولم يلتفت إليها البلاغيون رغم صلتها الوثيقة بعملهم تلك هي أسلوب الحكاية، وقد اقتصر النحويون على جانب صغير منها، وهو ما يسمى الإعراب، فقد يحدث في الجوار أن يعيد السائل لفظ المخيرون أن يغير حالته الإعرابية يقول قائل مثلاً :(رأيتُ زيداً)، فيسأله المخاطب (من زيداً) ينصب زيد كما كانت في الخبر، ونسب سيبويه ذلك الأسلوب إلى أهل الحجاز، وقال:« إنّ بعض العرب جاؤوا لبنية في غير الإعلام كما قال بعضهم: (دعنا من تمرتان) رداً على من قال:(ما عنده تمرتان)»(١١٨) قال :«وإذا سميت رجلاً (بعاقلةٍ لبيبةٍ) أو (عاقل لبيبٍ) صرفته. قال أبو علي:(عاقلةُ لبيبةٌ) يبعد من أن يحكى كما حكي(زيدٌ منطلقٌ) ؛لأنّه ليس بجملة ، كما أنّ قولهم : (زيدٌ منطلقٌ) جملة ، فأعرب، ولم يحذف التنوين من وسطه، ولا من آخره ؛لأنّه سمي المسمى بهذين الاسمين في حال تنكيرهما فحكيا كما كانا يكونان في النكرة ، فلذلك يثبت التنوين فيهما جميعا اسم رجل كان أو اسم امرأة قال:فإن قلت:ما بالي إن سميت(بعاقلة) لم أنون ، فإنّك إن أردت حكاية النكرة جاز ، ولكنّ الوجه ترك الصرف»(١١٩). قال سيبويه :«وسمعتُ عربياً مرة يقول لرجل سأله فقال : أليس قرشيا ؟ فقال : ليس بقرشيا ، حكاية لقوله»(١٢٠)، والأكثر في هذه الحالات على حسب موقعها في السؤال أو الجواب، وأمّا أوسع أبواب الحكاية، وهو ما يجب بعد لفظ القول، والنحاة يذكرون هذا الأسلوب في مواضع كسر همزة إنَّ فقال حكاية مثل قوله عزّ وجلّ: ((وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ)) سورة البقرة:(الآية٦٧) ، وقال أيضا:((قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ))(سورة المائدة: الآية١١٥) ، وكذلك جميع ما جاء في القرآن من ذا(١٢١)، والأصل هنا هو أسلوب الحكاية، وليس لفظ (إنَّ)، ولا لفظ (القول)، ففي القرآن الكريم كثيراً ما يقدم معنى القول لا لفظه بـ(أنَّ) أو (أنْ) المخففة إذا ذكر قبلها فعل يفيد معنى القول، مثل: نادى أو أوصى أو قضى، ومع ذلك لا يحول الكلام من أسلوب الحكاية إلى الأخبار بتغيير الضمائر، كذلك تختفي (إنَّ) غالباً حيث يخرج الأسلوب من القصص إلى الحوار، هذا التداخل بين الكلام المباشر، والكلام المحكي سمح لسيبويه أن يحمل قوله سبحانه وتعالى: ((وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ)) سورة المرسلات:(الآية٤٧)، وقوله تعالى:((وَيْلٌ

لِلْمُطَفِّفِينَ))(سورة المطففين: الآية١) على أنّه نوع من الحكاية(١٢٢) قال :»لأنّ الكلام بذلك قبيح، واللفظ به قبيحٌ، ولكن العباد إنّما كلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم ، وعلى ما يعنون، فكأنّه والله أعلم قيل لهم: (ويلٌ للمطففين) و(ويل يومئذ للمكذبين) أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم؛ لأنّ هذا الكلام إنما يقال لصاحب الشر والهلكة فقيل: هؤلاء ممن دخل في الشر والهلكة، ووجب لهم هذا» (١٢٣).

سادساً: الحِجاج عند سيبويه :

عرّف الجرجاني(ت٤٧١هـ) الحجّة فقال :»الحجة ما دل به على صحة الدعوى ،وقيل الحجة والدليل واحد»(١٢٤). هو مصطلح يدل على نوع الاستدلال الخاص باللغة الطبيعية، ومتميز عن الاستدلال الصوري في اللغة الاصطناعية الذي يسمى البرهان . فالحجاج هو التبادل الخطابي للحُجَج جمع حُجَّة، طلبا للإقناع عن طريق ما يُتيحه اللسان الطبيعي المستعمل ككفاءة لغوية محددة من الناحيتين اللسانية، والتداولية ، وتتعلق دراسة الحجاج بعدة مجالات تشمل المنطق ،والبلاغة ،وفلسفة اللغة، واللسانيات ، والتداوليات، وتحليل الخطاب ، وفن المناظرة، والحوار(١٢٥)، ويدلي سيبويه بحججه حتى لا يشك شاك في استنباطه للقواعد ، والخروج بالأحكام مدعما أقواله بالشواهد المختلفة التي استقاها من البيئة العربية، أي: من واقع المخاطب، فهو إمّا يثبت له أمرا (قاعدة)، أو يزيل عنه الشك في قضية ،أو يذكره بشيء لم ينتبه إليه في لغته ،أو يوضح له سلامة تركيب أو خروجه عن كلام العرب، أو أنّ العرب لم تتكلم به، ومن أنواع الحجج في كتاب سيبويه هي(١٢٦) :

١– البصر بالحجة : قلنا بأن سيبويه لا يترك الفرصة ليعترض عليه معترضا في استنباط قواعده وأحكامه، لذلك فهو يهرع إلى سد السبيل على المتلقي، حتى لا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة، أو الخروج عن دائرة فعلها

٢– ترتيب الحجج : من الواضح أن ترتيب أبواب سيبويه بدءا بالنحو، وانتهاءً بالأصوات ،كان له ما يبرره ،وهو أننا نرتب أفكارنا أولاً في الذهن من حيث الدلالة، ومن حيث السلامة اللغوية ،ثم ننطقها أصواتا ، وما جاء في كتابه ما يبين ذلك مثل : هذا باب علم الكَلِمُ من العربية فالكَلِم: اسمٌ، وفعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنًى ليس باسم ، ولا فعل. فالاسمُ: رجلٌ، وأما الفعل فأمثلة أُخذتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيتْ لما مضى، ولما يكون ، ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأمّا بناء ما مضى فذَهَبَ، وأمّا بناء ما لم يقع فإنّه قولك آمِراً: اضرِبْ، ومخبراً: يَضرِبُ ، وكذلك بناء ما لم يَنقطع، وهو كائن إذا أخبرتَ، وأمّا ما جاء لمعنًى، وليس باسم، ولا فعلٍ فنحو: ثُمَّ، وسَوْف، ونحوها (١٢٧)، فالملاحظ أنّه قد ذكر الاسماء، ثم الافعال، ثم الحروف مرتبا إياها حسب القوة ، والضعف ، وحيث الثبوت ، والتحول ، وحسب البناء والإعراب، ثم الأمر شارحا محللا معللا كل ضرب من ضروب الكلم(١٢٨).

ولو نظرنا إلى الحجاج عند ديكرو لقد وضع ديكرو أسساً لغوية لنظرية الحجاج، وهي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم ، وذلك بقصد توجيه خطابه، وجهة ما تمكنه من تحقيق بعض الاهداف الحجاجية، ثم إنّها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤادها (أننا نتكلم عامة بقصد التأثير)، وهذه النظرية تريد أن تبين أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية ، وجوهرية ، وهي وظيفة حجاجية، ينقسم العمل الحجاجي عند ديكرو في حصر دلالة الملفوظ في التوجيه الناتج عنه ، ويحصل هذا التوجيه في مستويين : مستوى السامع، ومستوى الخطاب نفسه(١٢٩)، ويركز برلمان وتيتيكاه في تعريفهما للحجاج على تقنيات الحجاج وآلياته، فموضوع الحجاج عندهما:»هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»(١٣٠). الحجاج في اللغة العربية موجودة منذ الزمن القديم مع وجود مصطلحات أخرى عند الأصوليين ، وعلماء العربية التي تدل عليه. إذ أنّهم لم يوحدوا المصطلح حول هذه الظاهرة ، والمصطلح الشائع كان (الجدل)، وكان معروفا عند علماء الكلام ، والأصوليين، فهذا أبو الوليد الباجي ألف كتابا سماه (المنهاج في ترتيب الحجاج) ، وهو كتاب أصولي موضوعه المناقشات والمناظرات التي تكون بين المذاهب في طرق الاستدلال، ويقول مؤلفه: أمّا بعد: فإنّي لما رأيتُ بعض أهل عصرنا من سبيل المناظرة ناكبين،

وعن سنن المجادلة عادلين ، وأزعمت على أن أجمع كتابا في الجدل ، وهذا يدل على أنّ الجدل عندهم مرادف للحجاج(١٣١).

نتائج البحث:

لقد توصل الباحث إلى أهم وابرز النتائج التي في البحث وهي :

١– إنّ منهج سيبويه في عرض مادة كتابه فهو منهج الفطرة ،والطبع، يدرس أساليب الكلام في الأمثلة والنصوص، ليكشف عن الرأي فيها صحةً وخطأ، أو حسناً وقبحاً، أو كثرة وقلة. فلا يكاد يعرّف مُعرّفاً ،أو يلتزم مصطلحاً، أو يفرع فروعاً، أو يشترط شروطاً على نحو ما نرى في الكتب التي صُنعت لعهد ازدهار الفلسفة .هو في جملة الأمر يقدم مادة النحو الأولى موفورة العناصر كاملة الأطراف، لا يكاد يعوزها إلاّ استخلاص الضوابط وتصنيع الأصول .

٢– وقد تمخض عن إمعانِ النظر في الكتاب ، والانتقال فيه من باب إلى باب ، استقراء، وبحثاً، واستقصاءً في تحديد الأسس المنهجية التي بني عليها كتاب العربية ، وقد بلغت تسعة أسس هي : الاستناد في وضع القواعد اللغوية إلى لهجات القبائل المختارة ، والتأكد من فصاحة العرب ، والتحقق من ثقة الراوي اللغوي، وتقصي حال القبائل العربية لتحديد البيئة الجغرافية لجمع المادة اللغوية ، والاسناد في وضع اللغوية إلى السماع ، والاحتفاء بالقياس ، والاعتماد في وضع القواعد على الكثير الغالب مما ورد عن العرب ، وأقوال أئمة العربية السابقين وشيوخه الأجلاء، ، ووضوح شخصية سيبويه في الكتاب . فقد تكلمت عن بعضها في البحث، والباقي تم حذفه مع المبحث الذي حذفته بسبب شروط النشر؛ لأنّه تجاوز العدد المقرر للنشر. ولكن الحذف لم يخل في البحث ؛لأنّه كان عن الاشارات البلاغية عند سيبويه .

٣– التزم سيبويه بالمنهج الوصفي: ومن مظاهر ذلك النقل عن العرب ، ومن أمثلة ذلك قول سيبويه: وسمعنا العرب الفصحاء يقولون: (انطلقتُ الصّيفَ). الكتاب: ١/٢١٩.

٤– الاقتصار والإيجاز والاتساع: مصطلحات درستها المدرسة التحويلية، وقد سبقهم سيبويه بدراستها ، ومن ذلك قوله: «وممّا جاء على اتساع الكلام، والاختصارات قوله تعالى((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا)) سورة يوسف:(الآية٨٢). إنّما يريد: أهل القرية فاختصر»الكتاب: ١/٢١٢.

٥– يبدو لي من الطبيعي أن يكون للشعر أثره البارز في التقعيد، لاسيما أنّ النحاة قد جعلوه مصدرا هاماً من مصادر الاستعمال اللغوي ، لكثرتها ، فقد فرضت على النحاة ما وقعت فيه من الخرافات، ودفعتهم إلى البحث عن تخريج يسوّي أمرها مع القاعدة النحوية التي لم ترضَ بتسرد هذه الأمثلة عليها .

٦– استخدم سيبويه المثال الاستعمالي ،وعدّه من علامات الفكر النحوي ، ولعلّ ما يعزز هذا أنّه كان يبدأ بالمثال المصنوع ؛ لأنّه أسهل على المتعلم، ثم إنّه كان يكثر من الأمثلة رغبة في تعزيز ما يذهب إليه من آراء نحوية ٧– اتضح للباحث أن ما يحيط بالكتاب من الغموض غالبا إنّما يرتد إلى عدم تبين منهجه، وبناء أبوابه، التي أوضح البحث بعضها، ونبهت على مواضع الاستدراك والاستطراد، حيث تلتبس بالأبواب الرئيسة، فتورثها اللبس والغموض .

٨– يضع سيبويه أمام المتلقي أحياناً فرصة لتأويل الكلام تأويلا آخر على غير الإحالة ، وهذا يؤكد تلك الفكرة التي أوردناها من أنّ المتلقي لا يلجأ إلى التخطئة إلاّ بعد أن يستنفذ جميع وسائل التأويل التداولي الأخرى .

٩– قد توصل البحث إلى نتيجة مفادها بأن كتاب سيبويه ذو طبيعة حجاجية بارزة، فمظاهر الحجاج فيه جلّية من روابط حجاجية، وأفعال كلامية ، كما أنّه يهتم اهتماما بالغا بمحاورة المخاطب ثم التضييق عليه حتى يقتنع تماما .

الهوامش:

(١) ينظر : إنباه الرواة على أنباه النحاة ،لأبي الحسن القفطي: ٢/ ٣٤٦–٣٤٩ ،وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة: ١٤٢٦–١٤٢٧، والمعجم المفصل في اللغويين العرب، لأميل بديع يعقوب: ١/ ٥١٠–٥١١.

(٢) سيبويه إمام النحاة ، لعلي النجدي ناصف : ٩٩.

(٣) ينظر: أخبار النحويين البصريين، لأبي سعيد السيرافي: ٤٨-٥٠ ، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي: ٢/ ٢٢٩-٢٣٠، وسيبويه إمام النحاة، لكوركيس عواد: ١٨-١٩، والأدب العربي، د. عناد غزوان وآخرون : ٤٠٧-٤٠٨.

(٤) ينظر: صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات، د. مازن الوعر: ٨٨.

(٥) لسان العرب ،لابن منظور: ١/ ٤٧٣.

(٦) تأويل مشكل القران، لابن قتيبة: ١٧ .

(٧) اللغة والابداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، شكري محمد عياد : ١٥ .

(٨) المصدر نفسه : ١٦ .

(٩) نظرة في الاسلوب والاسلوبية ، محمد حسين المهداوي : ١٤٨

(١٠) ينظر : الأسلوبية مبادئ واتجاهات ، د. سهام علي طالب :٣٥ .

(١١) دراسة الأسلوب والأسلوبية في النقد العربي ، حبيب الله علي ابراهيم : ٤٧ .

(١٢) المصدر نفسه : ٤٧ .

(١٣) ينظر: المدارس النحوية أسطورة وواقع، د. إبراهيم السامرائي: ٩٧.

(١٤) ينظر: المصطلح النحوي، د. عوض حمد القوزي : ١٢٩.

(١٥) ينظر : الكتاب، لسيبويه : ٢/ ٨٠، ١٠٤.

(١٦) ينظر : المصدر نفسه : ٣/ ١٥٤.

(١٧) ينظر : المصدر نفسه: ٤/ ٣٥-٣٦، ٣٠٠، ٤٣٩.

(١٨) ينظر : المصدر نفسه: ١/ ١٧، ٧٩، ٤٣٩.

(١٩) ينظر : المصدر نفسه : ٢/ ١٤٤.

(٢٠) ينظر: المصطلح النحوي، د. عوض بن حمد القوزي: ١٤٧-١٤٨.

(٢١) ينظر : الكتاب لسيبويه: ٢/ ٢٤٦.

(٢٢) ينظر: المصطلح النحوي، د. عوض بن حمد القوزي: ١٤٩.

(٢٣) ينظر : الكتاب، لسيبويه: ٢/ ٥.

(٢٤) ينظر : المصدر نفسه: ١/ ٢٢.

(٢٥) ينظر :المصدر نفسه: ٣/ ١٩٣.

(٢٦) ينظر : المصدر نفسه: ١/ ٣٣.

(٢٧) ينظر : الرجل سيبويه ، د. عصام مصطفى آل واحد : ٢٥ .

(٢٨) الكتاب لسيبويه : ٢ / ٣٤٥ . : ٢/ ٣٤٥.

(٢٩) ينظر : الكتاب لسيبويه : ٢ / ٣٩١ . ودلائل الاعجاز في علم المعاني، للجرجاني : ١٥٥

(٣٠) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٢١٢ .

(٣١) ينظر : المصدر نفسه : ١/ ٣٣١.

(٣٢) ينظر : الكتاب ، لسيبويه : ١ / ٣٣١ .

(٣٣) المصدر نفسه : ١/ ٣٣٢.

(٣٤) البنى النحوية، لنعوم تشومسكي : ٦-٧.

(٣٥) ينظر : اتجاهات الشعرية الحديثة- الأصول والمقولات- يوسف إسكندر: ١٢١-١٢٢.

(٣٦) الكتاب، لسيبويه : ١/ ١٢، وينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضي، د. ماجد كاظم عباس.:٢٦٩.

(٣٧) ينظر: الأسلوب والنحو، د. محمد عبد الله جبر: ١٠-١١.

(٣٨) الكتاب، لسيبويه : ١/ ٥٤ .

(٣٩) ينظر : فن الأسلوبية، د. حسين حمزة الجبوري : ٨.

(٤٠) أصول النحو ، د. محمد عيد : ١٨٥ .

(٤١) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٣٢ .

(٤٢) ينظر : مستويات التأويل في التراث من خلال الكتاب لسيبويه ، عز الدين غازي مقال على الحوار المتمدن .
(٤٣) ينظر : التأويل في كتاب سيبويه الهرمينوطيقا والتأويل ، نصر حامد أبو زيد : ٨٨ .
(٤٤) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٧٣ – ٧٤ .
(٤٥) ينظر : التأويل في كتاب سيبويه الهرمينوطيقا والتأويل ، نصر حامد أبو زيد : ٩٢ .
(٤٦) تفسير البحر المحيط ،لأبي حيان الأندلسي: ٦/ ٤٢٧.
(٤٧) ينظر : المصدر نفسه : ٤٢٧/٦.
(٤٨) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جمع القرآن، للعكبري: ٨٣/٢.
(٤٩) تفسير البحر المحيط ، لأبي حيان الاندلسي : ٤٢٧/٦.
(٥٠) إملاء ما من به الرحمن ، للعكبري : ٢/ ٨٣.
(٥١) تفسير البحر المحيط ، لابي حيان الاندلسي : ٤٢٧/٦.
(٥٢) الدر اللقيط من البحر المحيط،، لأحمد بن عبد القادر: ٣/ ٤٧٨.
(٥٣) ينظر : تفسير البحر المحيط ، لأبي حيان : ٢٤٧/٤.
(٥٤) ينظر : اتجاهات الشعرية الحديثة–الأصول والمقولات– يوسف إسكندر: ٢٢–٢٣.
(٥٥) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، للسيوطي : ٧٧ .
(٥٦) ينظر : الاستدلال في كتاب سيبويه طبيعته وأنواعه ، محمد بن حجر : ٢٤ .
(٥٧) ينظر : أصول النظرية اللسانية الحديثة في كتاب الكتاب لسيبويه : أسامة حمو ، وصابرين مزيني :١٨ .
(٥٨) الكتاب ، لسيبويه : ٣/ ٣٤٠ .
(٥٩) ينظر : التداولية عند علماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، مسعود صحراوي : ٣٧ .
(٦٠) ينظر : التداولية ، جورج يول : ١٩ – ٢٠ .
(٦١) ينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، د. محروس السيد بُريك : ١٠٤٤ .
(٦٢) اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج ، د. سمير شريف استيتيه : ٧١٤ .
(٦٣) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٤٣٩ .
(٦٤) ينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، بريك محروس السيد : ٩١ . وأصول النظرية اللسانية الحديثة في كتاب الكتاب لسيبويه ، أسامة حمو، و صابرين مزيني : ٢٤ .
(٦٥) الكتاب ، لسيبويه: ١/ ٢٥ .
(٦٦) معجم مقايس اللغة ، لابن فارس : ٢/ ٤٢ – ٤٣ . (حرف) .
(٦٧) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، محمد علي التهانوي : ١/ ٢٧٦ .
(٦٨) ينظر : بناء لغة الشعر ، محمد بدوي المختون : ٧٦ .
(٦٩) ينظر : اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، لشكري محمد عياد : ٨٥.
(٧٠) ينظر : البنى النحوية ، لنعوم تشومسكي : ٦٤.
(٧١) ينظر : جوانب من نظرية النحو. لنعوم تشومسكي: ٨٤.
(٧٢) ينظر : أصول النظرية اللسانية الحديثة في كتاب الكتاب لسيبويه ، أسامة حمو ، وصابرين مزيني : ١ .
(٧٣) المصدر نفسه : ٩ .
(٧٤) ينظر : شهادات الغربين حول سيبويه وتأثير النحو العربي في اللسانيات ،د. عبدالله أحمد جاد الكريم : مقال على شبكة الالوكة . ٢٠١٦م.
(٧٥) ينظر : اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم :٦٩ – ٧٠ .
(٧٦) الكتاب ، لسيبويه : ١/٢٥ .
(٧٧) ينظر: اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم : ٧٠ – ٧١ .
(٧٨) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٢٥٣ .
(٧٩) ينظر: اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم : ٧٠ – ٧١ .

(٨٠) ينظر : المصدر نفسه : ٧٧ .
(٨١) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٢٦٦ .
(٨٢) ينظر :اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات العربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم:٧٧ .
(٨٣) ينظر: اللغة والإبداع مبادئ علم الاسلوب العربي، لشكري محمد عياد :١٠٠.
(٨٤) ينظر : المصدر نفسه : ١٠٣.
(٨٥) ينظر : الكتاب، لسيبويه : ٢ / ٣٦٣ –٣٦٤ .
(٨٦) ينظر : الأصول دراسة أبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو – فقه اللغة – البلاغة ، د. تمام حسان : ١٥١ – ١٦٠ .
(٨٧) ينظر: الخصائص ،لابن جني : ١ / ٥٣ ، واللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي، لشكري محمد عياد : ١٠٧.
(٨٨) ينظر : الكتاب، لسيبويه ١/ ٢١٠.
(٨٩) ينظر : الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو – فقه اللغة – البلاغة ، د. تمام حسان : ١٥٤ – ١٥٥ .
(٩٠) الكتاب، لسيبويه: ١/٣٧٥.
(٩١) المصدر نفسه: ١/٣٧٠.
(٩٢) البيت من البحر الطويل وقائله زهير بن أبي سلمى ، في وصف فرسه. و ينظر : في ديوانه : ٥٣ . مكتوب بلفظ : فلأياً بلأي قد حملنا غلامنا . والكتاب لسيبويه : ١/ ٣٧١ . والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ، لابي حيان الاندلسي : ٩ / ٨٥ .
(٩٣) ينظر : في هامش : شرح التسهيل المسمى(تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد) ، لناظر الجيش : ٥/ ٢٢٦٧ .
(٩٤) الكتاب، لسيبويه: ١/٣٧١.
(٩٥) ينظر : اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، لشكري محمد عياد : ١٠٤– ١٠٥.
(٩٦) ينظر : المصر نفسه : ١٠٥– ١٠٦ .
(٩٧) البيت من البحر الطويل وهو : للشماخ بن ضرار في ديوانه: ٢٩٠، وخزانة الأدب، للبغدادي: ٣/١٩٤، وشرح المفصل، لابن يعيش : ٢/١٩. ولسان العرب، لابن منظور : ٧ / ٢٢١ (قضض) .
(٩٨) ينظر: الكتاب ، لسيبويه: ١/٣٧٤.
(٩٩) شرح المفصل، لابن يعيش في هامشه : ٢ / ٢٠ .
(١٠٠) ينظر : اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، لشكري محمد عياد : ١٠٦.
(١٠١) ينظر : أساس البلاغة ، للزمخشري : ٢ / ٣٣٣ مادة (وسع) ، ولسان العرب ، لابن منظور : ٨/ ٣٩٣ مادة (وسع)
(١٠٢) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ٢١١.
(١٠٣) المصدر نفسه : ١/ ٢١١ .
(١٠٤) ينظر : مفهوم الاتساع وضوابطه في علم النحو ، د. بهاء الدين عبد الوهاب : ١٣ .
(١٠٥) ينظر : الكتاب، لسيبويه : ١/١٧٦ .
(١٠٦) ينظر : مفهوم الاتساع وضوابطه في علم النحو ، د. بهاء الدين عبد الوهاب : ١٦ – ١٧ .
(١٠٧) ينظر : اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، لشكري محمد عياد : ١١١.
(١٠٨) الكتاب ، لسيبويه : ١ / ١٨١ .
(١٠٩) ينظر : مفهوم الاتساع وضوابطه في علم النحو ، د. بهاء الدين عبد الوهاب : ٢١ .
(١١٠) الاشباه والنظائر ، للسيوطي : ١/ ٣٥ .
(١١١) النحو العربي ، د. صلاح رؤاي : ٢٥٨ .
(١١٢) الكتاب ، لسيبويه : ١/ ١٢ .
(١١٣) ينظر : منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي ، د. محمد كاظم البكاء : ١٤٠ .
(١١٤) ينظر : منطق اللغة نظرية عامة في التحليل اللغوي. د. ياسين خليل: ٥–٦.
(١١٥) ينظر : اتجاهات الشعرية الحديثة –الأصول والمقولات – يوسف اسكندر : ١٢٠ – ١٢١ .

(١١٦) ينظر : كتاب سيبويه بين التقعيد والوصف ، عبد القادر المهيري : ١٢٧ .
(١١٧) ينظر : شرح كتاب الحدود في النحو ، لجمال الدين الفاكهي : ٣٠٠ .
(١١٨) الكتاب ، لسيبويه : ٤١٣/٢.
(١١٩) التعليقة على كتاب سيبويه ، لأبي علي الفارسي : ٣/ ١٣٨ .
(١٢٠) الكتاب ، لسيبويه : ٢ / ٤١٣ .
(١٢١) ينظر: الكتاب، لسيبويه :: ٣/ ١٤٢ ، واللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي ، لشكري محمد عياد : ١١٤.
(١٢٢) ينظر : اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي، لشكري محمد عياد : ١١٤.
(١٢٣) الكتاب ، لسيبويه : ٣٣١/١.
(١٢٤) التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني : ١١٢.
(١٢٥) ينظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، ٦٧ ، والمعجم الفلسفي ، وهبة مراد : ٢٦٦ .
(١٢٦) ينظر : اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم : ٧٨ .
(١٢٧) ينظر : الكتاب ، لسيبويه : ١/ ١٢ .
(١٢٨) ينظر : اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة دراسة مقارنة ، عمارية حاكم : ٧٩ .
(١٢٩) ينظر : اللغة والحجاج ، لأبي بكر العزاوي : ١٤، و في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، عبد الله صولة : ٣٤ – ٣٦
(١٣٠) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، د. عبدالله صولة : ١٣.
(١٣١) ينظر : المنهاج في ترتيب الحجاج ، لأبي الوليد الباجي : ٧ .

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم :
١- إتجاهات الشعرية الحديثة- الأصول والمقولات- يوسف إسكندر- دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ط١، ٢٠٠٤ م .
٢- أخبار أبي القاسم الزجاجي ، لعبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي أبو القاسم (ت٣٣٧هـ) ، تحقيق : عبد الحسين المبارك ، دار الرشيد ، بغداد ، ١٩٨٠م
٣- أخبار النحويين البصريين ومراتبهم، لأبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام القاهرة، ط١، ١٤٠٥هـ.
٤- الأدب العربي ، د. عناد غزوان اسماعيل ، واخرون ، مطبعة وزارة التربية ، بغداد ، ط١ ، ١٩٦٨م .
٥- أساس البلاغة، الزمخشري: جار الله محمود بن عمر، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت. وطبعة دار صادر، بيروت ، ١٩٨٢م .
٦- الاستدلال في كتاب سيبويه طبيعية وأنواعه ، محمد بن حجر ، اطروحة دكتوراه ، جامعة سعد دحلب البليدة ،الجزائر ، ٢٠١٣م.
٧- الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية في علاقة الخصائص الأسلوبية ببعض الظواهر النحوية، د. محمد عبد الله جبر، دار الدعوة للطباعة والنشر، مصر، ط١، ١٩٨٨م.
٨- الأسلوبية مبادئ واتجاهات ، د. سهام علي طالب ، أوراق ثقافية ، مجلة الآداب والعلوم الانسانية ،لبنان ، السنة الأولى ، العدد الرابع ، لسنة ٢٠١٩م .
٩- الاشباه والنظائر في النحو ، لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق : عبد الاله نبهان ، وغازي مختار طليمات ، و إبراهيم محمد ، و أحمد مختار ، مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٨٧م.
١٠- أصول النحو ، محمد عبد ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٢م .
١١- أصول النظريات اللسانية في كتاب الكتاب لسيبويه ، أسامة حمو، وصابرين مزيني ، بحث تخرج في قسم اللغة والآداب العربية ،كلية الآداب واللغات ، جامعة أكلي محند أو لحاج البويرة ، الجزائر، ٢٠١٨م .
١٢- الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو – فقه اللغة – البلاغة ، للدكتور تمام حسان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .
١٣- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، لأبي البقاء عبد الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٩٩هـ.
١٤- إنباه الرواة على أنباء النحاة: القفطي (علي بن يوسف) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
١٥- البحر المحيط (التفسير الكبير)- أبو حيان الأندلسي أثير الدين أبو عبد الله محمد يوسف بن علي (ت ٧٤٥هـ) مطابع

النصر الحديثة، الرياض. (د. ت).
١٦- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، لعبد الرحمن بن أبي بكر ، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية، صيدا ، لبنان ، (د- ت)
١٧- البنى النحوية، نعوم تشومسكي، ترجمة: ديؤيل يوسف عزيز- مراجعة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ١٩٨٧م.
١٨- التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، د. محروس السيد بُريك ، بحث منشور في كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف، سيبويه إمام العربية ،كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، الجزء الثاني . ٢٠١٠م .
١٩- التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، د. محروس السيد بُريْك ، بحث منشور في المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف سيبويه إمام العربية ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة . ٢٠١٠م.
٢٠- التأويل في كتاب سيبويه للهرمينوطيقا والتأويل ، لأبي زيد نصر حامد ، بحث منشور في مجلة ألف الناشر الجامعة الامريكية، قسم الأدب الانكليزي والمقارن ، العدد : ٨٤ .(د – ت)
٢١- تأويل مشكل القرآن ، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان . (د – ت).
٢٢- التداولية ، جورج يول ، ترجمة د. قصي العتابي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١٠م
٢٣- التداولية عند علماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، د. مسعود صحراوي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٥م .
٢٤- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ودار الكنوز إشبيليا، ط١. (د –ت) .
٢٥- التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٤٧١هـ) ، تحقيق: إبراهيم الانباري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥هـ .
٢٦- التعليقة على كتاب سيبويه ، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي (ت٣٧٧هـ) تحقيق وتعليق : الدكتور عوض بن حمد القوزي ، جامعة الملك سعود ، السعودية ، ط١ ، ١٩٩٠م .
٢٧- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي(ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م.
٢٨- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٧م.
٢٩- الدر اللقيط من البحر المحيط، لأحمد بن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم (ت ٧٤٩ هـ) تحقيق ودراسة: علاء أحمد رأفت السيد، البحث العلمي في دار العلوم ، ١٩٨٩م .
٣٠- دراسة الأسلوب والأسلوبية في النقد العربي ، حبيب الله علي إبراهيم ، بحث منشور في مجلة كيرالا ، جامعة كيرالا ، قسم اللغة العربية ، العدد ٥، ٢٠١٥م.
٣١- الدلالة القرآنية عند الشريف الرضي، د. حامد كاظم عباس، دار النشر الثقافية العامة، بغداد ، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٢- دلائل الإعجاز في علم المعاني، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد ، الجرجاني (ت ٤٧١هـ) تحقيق : محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ،دار المدني بجدة ، ط٣ ، ١٩٩٢م .
٣٣- ديوان الشماخ بن ضرار، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٨م.
٣٤- ديوان زهير بن أبي سلمى ، اعتنى به وشرحه : حمدو طماس ، دار المعرفة ى، بيروت ، لبنان . (د – ت) .
٣٥- الرجل سيبويه ، د. عصام مصطفى آل واحد ، محاضرات ألقاها على طلبة المرحلة الرابعة، قسم اللغة العربية، كلية التربية للعلوم الانسانية ،جامعة الانبار ، ٢٠٠٣م .
٣٦- سيبويه إمام النحاة في آثار الدارسين خلال اثني عشر قرناً، كوركيس عواد، مطبعة المجمع العلمي، العراق، ١٩٧٨م.
٣٧- سيبويه إمام النحاة، لعلي النجدي ناصيف، مكتبة نهضة، مصر، ١٩٥٣م.
٣٨- شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد) ،محمد بن يوسف بن أحمد، المعروف بناظر الجيش (ت٧٧٨هـ) دراسة وتحقيق : د. علي محمد فاخر وآخرون ، دار السلام للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، ط١ ، ١٤٢٨هـ .
٣٩- شرح المفصل للزمخشري ، لأبن يعيش بن علي بن يعيش أبن أبي السرايا أبو البقاء موفق الدين الاسدي المعروف بابن يعيش، وابن الصانع (ت ٦٤٣هـ) قدم له د. إميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١م .
٤٠- شرح كتاب الحدود في النحو ، عبد الله بن أحمد الفاكهي (ت ٩٧٢هـ) ، تحقيق : د. المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٣م .

٤١- شهادات الغربيين حول سيبويه وتأثر النحو العربي في اللسانيات ، د. عبدالله أحمد جاد الكريم مقالة منشورة على شبكة الالوكة ، ٢٠١٦م .
٤٢- صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات، د. مازن الوعر، بحث منشور في مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد٤٨، السنة ١٢، ١٩٩٢م.
٤٣- فن الأسلوبية، د. حسين حمزة الجبوري، محاضرات ألقاها على طلبة الماجستير في قسم اللغة العربية ، كلية التربية للعلوم الانسانية ،جامعة الانبار، ٢٠٠٥م.
٤٤- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، د. عبدالله صولة ، مسكيلياني للنشر والتوزيع ، تونس ، ط١ ، ٢٠١١م .
٤٥- كتاب سيبويه بين التعقيد والوصف ، عبد القادر المهيري ، بحث منشور في حوليات الجامعة التونسية ، تونس ، العدد الحادي عشر ، ١٩٧٤م .
٤٦- الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه (ت ١٨٠هـ) ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار القلم، بيروت، ط١ ، ١٩٦٦- ط٢- القاهرة سنة ١٩٧٧م.
٤٧- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) (ت ١٠٦٧هـ) منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٧٩م.
٤٨- لسان العرب، محمد بن مكرم، بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الافريقي (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت، (د – ت).
٤٩- اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة – دراسة مقارنة – ، عمارية حاكم ،بحث منشور في مجلة أنساق ،جامعة قطر، المجلد ٣ ، العدد١ ، ٢٠١٩م .
٥٠- اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج ، د. سمير شريف استيتية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد ، الاردن ، ط٢ ، ٢٠٠٨م
٥١- اللغة والإبداع مبادئ علم الأسلوب العربي، لشكري محمد عياد، ط١، ١٩٨٨م.
٥٢- اللغة والحجاج ، لأبي بكر العزاوي ، دار البيضاء ، المغرب ، ط١ ،٢٠٠٦م .
٥٣- مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمرية . (د –ت)
٥٤- المدارس النحوية أسطورة وواقع، للدكتور : إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ط١، ١٩٨٧م.
٥٥- مستويات التأويل في التراث من خلال الكتاب لسيبويه، موقع الحوار المتمدن على تويتر، العدد ١٦٧٧، لسنة ٢٠٠٦م.
٥٦- المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عوض حمد القوزي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، السعودية، ط١، ١٩٨١م.
٥٧- المعجم الفلسفي ، وهبه مراد ، دار القباء الحديثة ، ٢٠٠٧ م .
٥٨- المعجم المفصل في اللغويين العرب، لإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٥٩- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق : د. محمد إبراهيم عبادة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، مصر ، ط١ ، ٢٠٠٤م .
٦٠- معجم مقاييس اللغة ،لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، ط٢ ، ١٩٩٧م .
٦١- مفهوم الاتساع وضوابطه في علم النحو ، د. بهاء الدين عبد الوهاب عبد الرحمن ، شبكة الالوكة ، مكة المكرمة ، السعودية ، ٢٠١٥م .
٦٢- المنهاج في ترتيب الحجاج ، لأبي الوليد الباجي ، دار الغرب الإسلامي ، ط٢ ،١٩٨٧م .
٦٣- منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي ، للدكتور: محمد كاظم البكاء ، دار الشؤون الثقافية العامة ، آفاق عربية ، العراق ، ط١ ، ١٩٨٩م .
٦٤- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، محمد علي التهانوي ، تحقيق : علي دحروج وآخرون ، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٦م .
٦٥- النحو العربي ،نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله ، د. صلاح رواي ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٣م .
٦٦- نظرة في الأسلوب والأسلوبية – محاولة في التنظير لمنهج اسلوبي عربي ، محمد حسين المهداوي، بحث منشور في مجلة أهل البيت (عليهم السلام) ، العدد ٢ ، ٢٠٠٥م.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



دلالة فعل النبي(صلى الله عليه وآله) عند مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ومدرسة الصحابة

محمد كريم هاني م.د. رضا اسلامي
جامعة المذاهب والأديان/ كلية المذاهب

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

المستخلص:
في هذا البحث نتناول من الاستنباطات المهمة في تاريخ التشريع الإسلامي والذي يبتنى عليها جملة كثيرة من الاحكام التشريعية التكليفية منها والوضعية وهذه الاستنباطات المختلفة في الملاكات والاعتبارات بحسب فهم المستنبط الى الإرادة الصادرة من الشارع المقدس والذي فهمها المستنبط حسب ظهور الدلالة واصطيادها وهذا بالنتيجة ينعكس على الفتوى في تقسيم الحكم الشرعي وكذلك الامر الذي يظهر من غير الترتب الواقعي للحكم الشرعي المفتى به من قبل المستنبط وهذا ما قد يؤدي الى نشوء تعارض بين اقوال الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) وافعاله وكذلك ينطبق على الامضاء في تقريراته (صلى الله عليه وآله) وهذا ما نتناوله في البحث ان شاء الله العليم الخبير في مباحث ومطالب.

الكلمات الافتتاحية: فعل النبي، سكوت النبي، تقرير النبي، تعارض القول وفعل النبي.

Abstract:

In this research, we discuss some of the important deductions in the history of Islamic legislation, on which a large number of legislative provisions, both obligatory and positive, are based. These various deductions in terms of duties and considerations according to the understanding of the deducer, to the will issued by the Holy Law, which the deducer understood according to the appearance of the evidence and its capture, and this, as a result, is reflected in the fatwa. In dividing the legal ruling, as well as the matter that appears from other than the realistic arrangement of the legal ruling issued by the deducer, and this is what may lead to the emergence of a conflict between the words of the Noble Messenger (salaa allah ealayh walah) and his actions, and this also applies to the signatures in his reports (salaa allah ealayh walah) and this. What we will discuss in the research, God willing, the All-Knowing, the All-Aware In investigations and demands.

Keywords: the action of the Prophet, the silence of the Prophet, the report of the Prophet, the conflict between the words and the actions of the Prophet.

المبحث الأول: احكام فعل النبي (صلى الله عليه وآله). عند مدرسة الصحابة ومدرسة اهل البيت (عليهم السلام):

في هذا المبحث نتناول ماهي الدلالات التي اثمرها فعل النبي صلى الله عليه وآله ونحن نعلم ان التبليغ النبوي يكون بالقول كما في النصوص التي وردت الينا من خلال كلمات الائمة الطاهرين والصحابة المنتجبين الناقلين لنا قول الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). حسب ماورد اليهم من المصدر التشريعي المتمثل بالرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). بداية أي في قرن رسول الله (صلى الله عليه وآله). الناقل الينا هم هؤلاء فنعرف ما يريده منا او يوضحه لنا من خلال أقواله صلى الله عليه وآله المنقولة للأمة وهذا ما نسميه بالسنة والمستكشف من هذا اللفظ نطلق عليه الدليل الشرعي، والشرعي أي ان هذا الدليل ورد الينا من الشارع المقدس، لذا نطلق عليه الدليل الشرعي اللفظي لأنه ورد الينا من المشرع لفظيا، والسنة هنا لا تقتصر على دليل الشرعي اللفظي بل هناك قسم آخر من الاستفادة من المشرع لكن بصورة أخرى وهي فعل المشرع أي الحركات البيانية لبيان مراده الجدي لبيان حكم

شرعي وهذا تطلق عليه الدليل الشرعي غير اللفظي، وهذا أي الدليل الشرعي غير اللفظي يكون من مصدرين ورد من المشرع الا وهو الفعل والثاني هو سكوت المشرع وهو المسمى بالتقرير او الامضاء، وفي هذا المقام وهذا البيان سوف نتناول القسم الأول من الدليل الشرعي غير اللفظي وهو ما نطلق عليه بفعل النبي (صلى الله عليه وآله)، وبيان دلالات هذا الفعل ان شاء المولى العليم، وهذا في مطالب المطلب الأول دلالات فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). عند مدرسة الصحابة والمطلب الثاني عند مدرسة أهل البيت .

المطلب الاول: دلالة فعل النبي عند علماء مدرسة الصحابة:

ورد في دلالة فعل الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله). استنباطات ثلاث وردت في اقوال علماء مدرسة الصحابة: القول الأول: ورد فيما كتبه محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) (١) في ارشاد الفحول: من دلالة فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وقد أصبح من مصادر الاستنباط لأفعال الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله). في كثير من الاستنباطات التي سار عليها جمع كثير من علماء مدرسة الصحابة وكانت اقواله في تخصيص الدلالات التي تظهر من فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وما ينتج منها من آثار حكمية حيث قال هي:

اعلم أن أفعاله (صلى الله عليه وآله). تنقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة وليس فيه أسوة ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح(٢).

وهذا ما يطلق عليه من الحركات الجسدية غير الارادية او بالأحرى ما نقول ان هذه الاعمال ما ليس دخل القربة لله تعالى.

القسم الثاني: ما لا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به اقتداء ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في المنخول، وقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه يتتبع مثل هذا ويقتدي به كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة المطهرة(٣).

وهذا القسم وان كان بإرادة ولكنها لا تقع ضمن سور القربة المطلقة والاقتداء وهو تصرف وتبعية شخصية.

القسم الثالث : ما احتمل أن يخرج عن الجبلة إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالأجل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه إلا مجرد الفعل ، وأما إذا وقع منه (صلى الله عليه وآله). الإرشاد إلى بعض الهيئات كما ورد عنه الإرشاد إلى هيئة من هيئات الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتي ، وفي هذا القسم قولان للشافعي ومن معه يرجع فيه إلى الأصل وهو عدم التشريع أو إلى الظاهر وهو التشريع والراجح الثاني ، وقد حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أكثر المحدثين فيكون مندوباً(٤) .

وهذا الاحتمال اخذه علماء مدرسة الصحابة على تقديرين الاول منها احتمال مراد التشريع من اظهاره ولكن بدون قرينة مؤيدة لهذا الغرض او صارفه عنه.

القسم الرابع: ما علم اختصاصه به (صلى الله عليه وآله) كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمنع التأسي به أم لا؟ وقال ليس عندنا نقل لفظي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يقتدون به (صلى الله عليه وآله). في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك فهذا محل التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسي في كتابه في الأفعال بين المباح والواجب، فقال ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الأربع ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالضحى والوتر، وكذا فيما هو محرم عليه كآكل ذي الرائحة الكريهة وطلاق من تكره صحبته. والحق أنه لا يقتدي به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائناً ما كان إلا بشرع يخصنا ، فإذا قال مثلاً هذا واجب علي مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوباً لنا لا لكونه واجباً عليه ، وإن

قال هذا مباح لي أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما يثبت أنه(صلى الله عليه وآله)، واصل أياماً تنكيلاً لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير ، وأما لو قال هذا حرام علي وحدي ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء أما لو قال حرام علي حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء فليس في ترك الحلال وره»(٥) .

« وهذا القسم لم يكن الاختلاف الا بالنتيجة اما من ناحية الاستنباط من الفعل فهو ان ثبت الاختصاص فقالوا التوقف ومنهم امام الحرمين وغيره بعد ثبوت الاختصاص.

القسم الخامس: ما أبهمه (صلى الله عليه وآله). لانتظار الوحي كعدم تعيين نوع الحج مثلاً، فقيل يقتدي به في ذلك وقيل لا. قال إمام الحرمين في النهاية وهذا عندي هفوة ظاهرة، فإن إبهام رسول الله (صلى الله عليه وآله). محمول على انتظار الوحي قطعاً فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة» (٦).

وهذا القسم لم يكن قسما بارزا بالآثار حيث قالوا على مبدأ انتظار الوحي وهذا مردود ففي البحث والتدقيق سيظهر الكاشف لهذا الفعل حيث ورد في اية الكمال في قوله تعالى: اليوم) اي كل ما هو مطلوب في الشريعة موجود بين ثنيات القرآن الكريم او السنة.

القسم السادس: ما يفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدي به فيه أم لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالإجماع موقوف على معرفة السبب، وهذا هو الحق فإن وضح لنا السبب الذي فعله لأجله كان لنا أن نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وإن لم يظهر السبب لم يجز، وأما إذا فعله بين شخصين متداعين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به(٧).

ذهب علماء مدرسة الصحابة الى التوقف قسما منهم واضافه الى قسم الاختصاص به (صلى الله عليه وآله)، وقسم قالوا بالتحقيق والتحري فإن العام يدل على الاقتداء به قضاءاً كان ام موضوع حكم.

القسم السابع: الفعل المجرد عما سبق. فإن ورد بياناً كقوله(صلى الله عليه وآله).صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وكالقطع من الكوع بياناً لآية السرقة فلا خلاف أنه دليل في حقنا وواجب علينا، وإن ورد بيان لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف، وإن لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فإن علمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلفوا في ذلك على أقوال: الأول أن أمته مثله في ذلك الفعل إلا أن يدل عليه اختصاصه وهذا هو الحق. والثاني أن أمته مثله في العبادات دون غيرها. والثالث الوقف. والرابع لا يكون شرعاً لنا إلا بدليل، وإن لم تعلم صفته في حقه وظهر فيه قصد القربة فاختلفوا فيه على أقوال(٨).

في هذا القسم كما هو المختار عند الكثير من علماء مدرسة الصحابة هو الاقتران بقرينة لفظية دالة على الوجوب من آية او رواية فهو المتعين كما في موارد وردت فيها الاختلافات والحاسم التعين كما في قوله صلوا كما رأيتموني أصلي وغير ذلك فهذا يستدعي الاقتداء والتبعية في الحكم ولكن هل التبعية الحكمية في الوجوب اولى او الندب أولى حسب الأصل أو من ذهب إلى التوقف.

وعلل هذا القسم الاخير بأقوال بعض العلماء والاقتداء بهم فقال:

القول الأول: أنه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الأصطخري وابن خيران وابن أبي هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول: أما القرآن فبقوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}(٩)، وقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (١٠)، وقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ

عَذَابٌ أَلِيمٌ} (١١)، وقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} (١٢)، وقول تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} (١٣)(١٤).

اعتبر الشوكاني هذه المجموعة من الادلة القرآنية دالة على حسن الاتباع بل الواجب بالاتباع اسوة برسول الله (صلى الله عليه وآله)، واطاعة لأمره وحسن متابعة وعدم المعصية بالخلاف وقد أكمل الادلة بقوله.

وأما الإجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله، وكانوا يرجعون إلى رواية من يروى لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة منهم أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة: فعلته أنه ورسول الل(صلى الله عليه وآله)، فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا عليه(١٥).

ألا كان من الاجدر بالشوكاني ان ينقل رواية غير رواية الحياء هذه، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ادعاء الاجماع غير تام لان بعض علماء مدرسة الصحابة ذهبوا الى الندب وهنا خرم الاجماع وهو مدعى غير تام. ومن الادلة التي تعلق بها علماء مدرسة الصحابة بدليل العقل بعد الدليل اللفظي والاجماع فقال الشوكاني في ارشاد الفحول:

وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه. وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله وما آتاكم الرسول للأفعال بوجهين الأول أن قوله وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم(١٦).

ومن ذهب الى الندب في اقوالهم من علماء مدرسة الصحابة حاكوا الدليل اللفظي بما ورد فقالوا انه دال على الندب لا على الوجوب لوجود قرينة دالة على الندب فقال الشوكاني نقلا عن اعلام مدرسة الصحابة القائلين بالقول الثاني وهو الندب فقال:

القول الثاني: أنه للندب، وقد حكاه الجويني في البرهان عن الشافعي، فقال وفي كلام الشافعي ما يدل عليه، وقال الرازي في المحصول إن هذا القول نسب إلى الشافعي، وذكر الزركشي في البحر أنه حكاه عن القفال وأبي حامد المروزي واستدلوا بالقرآن والإجماع والمعقول(١٧).

عمد اصحاب حكم الندب بالتأسي بأفعال رسول الله (صلى الله عليه وآله). بنفس الادلة وبتوجيه فيه ترخيص دال على الندب لا الوجوب حيث قالوا.

أما القرآن فقوله تعالى:{لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} (١٨)

ولو كان التأسي واجباً لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أتت الأسوة دلَّ على رجحان جانب الفعل على الترك وإن يكن مباحاً.

اعتبرت هذه الثلة من العلماء الذين ذهبوا الى الندب الى قرينة لفظية اعتبروها ندبا اساسا وليس ترخيص فضلا عن الوجوب. واما الدليل الثاني من قسم ادلة القائلين بالوجوب فانهم قالوا بالإجماع.

وأما الإجماع فهو أنا رأينا أهل الأمصار متطابقين على الاقتداء بالنبي(صلى الله عليه وآله)، وذلك يدل على انعقاد الإجماع على أنه يفيد الندب لأنه أقل ما يفيده جانب الرجحان(١٩).

نقول هذا الدليل الثاني باطل فكما بطل الاجماع في القول الاول القائلين بالوجوب والمدعى هو الاجماع هنا نفس الكيل والميزان فان الاجماع مخروم لوجود ثلة قائلة بالوجوب.

وأما الدليل الثالث فقالوا فيه على لسان الشوكاني ما اورده في قوله.

وأما المعقول فهو أن فعله إما أن يكون راجحاً على العدم أو مساوياً له أو دونه، والأول متعين، لأن الثاني والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثاً وهو باطل وإذا تعين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجباً وقد يكون مندوباً والمتيقن هو الندب(٢٠).

وهنا القول الثالث وهو الاباحة القائل به عدة من علماء مدرسة الصحابة كما بينه الشوكاني في قوله ولكن لم يبين هذه الاباحة اقتضائية او غير اقتضائية والحق هو بين بينوه ولم يحددوا الاقتضائية او غيرها فقال.

القول الثالث: الإباحة. قال الرازي في المحصول: وهو قول مالك ولم يحك الجويني قول الإباحة هاهنا لأن قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازي وكذلك حكاه ابن السمعاني والآمدي وابن الحاجب حملاً على أقل الأحوال. واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أن فعله (صلى الله عليه وآله). لا يجوز أن يكون صادراً على وجه يقتضي الإثم لعصمته فثبت أنه لا بد أن يكون إما مباحاً أو مندوباً أو واجباً ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل ، فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله كما أنه لا رجحان في فعله فكان مباحاً وهو المتيقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ما ليس بمتيقن ويجاب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة وظهورها ينافي مجرد الإباحة وإلا لزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به (٢١) .

والقول الرابع هو من قال بالتوقف وحقيقة لا وجه لهذا التوقف حيث ان فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). لا يخلوا من معنى وغرض ولو كان دون المعنى والغرض لكان هو اي فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). للغلو أقرب الى الفائدة والمراد الجدي المتوخى من اداء هذه الافعال، ونحن على معرفة بان السنة مشتملة على القول والفعل والسكوت وهو الامضاء والتقرير فكيف يرجى من هذا ان يكون مسكوتا عنه اي عن الفعل. فذكر الشوكاني ذلك بقوله.

القول الرابع: الوقف. قال الرازي في المحصول: وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة وهو المختار انتهى. وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحاب الشافعي، وحكاه أيضاً عن الدقاق واختاره القاضي أبو الطيب الطبري، وحكاه في اللمع عن الصيرفي وأكثر المتكلمين. وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القربة فإن قصد القربة يخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب. وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجرداً مطلقاً فقد اختلفوا فيه بالنسبة إلينا على أقوال(٢٢).

ما نقلناه كان نموذجا لمبنى علماء الأصول في مدرسة الصحابة وهذا القول العام بالنسبة لهذه المدرسة وهذا لا يعني عدم وجود مخالف، ولكن السياق العام بالنسبة لهذه المدرسة هو ما نقلناه عن علم الأصول للشوكاني.

المطلب الثاني: دلالة فعل النبي(صلى الله عليه وآله). عند مدرسة اهل البيت (عليهم السلام) :

وما ورد في احكام فعل النبي (صلى الله عليه وآله). في مدرسة أهل البيت كما صرح بها العلامة محمد جواد مغنية (١٤٠٠هـ)حيث قال:واتفق المسلمون قولا واحدا على أن السنّة النبوية هي قول النبي (صلى الله عليه وآله)،و فعله و تقريره أي أن الثاني و الثالث كالأول في إفادة الأحكام على التفصيل الآتي. و هنا سؤال لا بد و أن يطرح، و هو هل فعل النبي بيان للواجب أو للمندوب أو للمباح و عدم الحظر؟ و الجواب ليس للفعل صيغة تدل على الوجوب أو على غيره من الأحكام سواء أصدر عن المعصوم أم عن غير المعصوم، و إنما يختلف نوع الفعل تبعا للوجوه و الاعتبارات، أجل إن فعل المعصوم قد يكون بيانا للحكم الشرعي و قد لا يكون»(٢٣).

و إليك التفصيل كما ورد في مبنى محمد جواد مغنية حيث قال :

١- أن يفعل النبي كإنسان لا كمبلغ للوحي كالأكل و المشي في الأسواق. و هذا النوع ليس من السنّة و بيان الشريعة في شيء.

٢- أن يفعل ما نعلم أنه من خصائصه دون أمته كالزواج الدائم بأكثر من أربع. و هذا ليس شرعا لنا كي نسن به.

٣- أن يفعل و نحن نعلم أنه يهدف من جملة ما يهدف من فعله هذا الى بيان واجب مجمل نجهل كيفيته و شروطه و أجزاءه كالصلاة، و الحج، فيصلي الفريضة، و يؤدي المناسك و يقول:«صلّوا كما رأيتموني أصلي، خذوا عني مناسككم»، و ليس من شك ان هذا النوع شرع و سنّة على الوجوب في حق الجميع، و كذلك لو علمنا بوجه الندب كالدعاء عند رؤية الهلال، و جلسة الاستراحة بعد السجدة الثانية و قبل القيام للركعة التالية، وبكلمة ان فعل النبي يدل على الوجوب إن كان تفسيرا لواجب، و على الندب ان كان تفسير لمندوب.

٤- أن يفعل النبي ما نجهل وجه الفعل و صفته، و هل هو واجب أو مندوب أو مباح؟ و ليس من شك ان هذا الفعل إن كان عبادة فهو على الندب و مجرد الرجحان، لأن عبادة الله سبحانه شكر و طاعة، و ان لم يكن عبادة يخرج عن الحظر و كفى، فيجوز فعله لأن النبي (صلى الله عليه وآله). فعله كما هو الفرض، و يجوز تركه حيث لا دليل على الوجوب و الإلزام بعد أن افترضنا ان حكم الفعل متردد بين الوجوب و الندب و الإباحة. و يأتي في باب البراءة ان شاء الله أن أية واقعة ترد حكمها بين الوجوب و غير الحرمة فالأصل فيها الإباحة بإجماع الأصوليين و كبار الإخباريين»(٢٤)، وهناك مبنى ثان يستند على موضوع الاسوة كما في قوله تعالى { لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ}(٢٥)

و قيل: بل حكم فعله(صلى الله عليه وآله). الذي نجهل وجهه هو الندب و ان لم يكن من نوع العبادة لقوله تعالى: {لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ}(٢١ الأحزاب)(٢٦).

ولكن هذا المبنى المستند على الاية الشريفة ربما اخطأ في تفسير الإسوة من ناحية جهل المقصد عند الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). حيث ربما يخالف التبعية في القصد من حيث الواجب لم يكن ندبا او مباحا ولم يكن كما هو متأتي به على وجهه، ويبطل هذا القيل بأن المراد من حسن التأسي هنا أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه الرسول، إن واجبا فواجب، أو ندبا فمثله، أو مباحا فكذلك. و من حمل فعل الرسول على وجه لا يعرفه فهو غير متأس به، بل مفتر عليه إلا مع الشبهة(٢٧).

فعل الرسول (صلى الله عليه وآله). حجّة كقوله، أمّا في معرض البيان فللإجماع، وأمّا في غيره فلقوله تعالى: { لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ}(٢٨)، وما شابهه، وللضرورةَ أيضا؛ لأنّه (صلى الله عليه وآله). مبعوث للاقتداء به لا للمخالفة، فإن عرف وجوبه فواجب، أو ندبه فمندوب، أو إباحته أو عدم شيء فمباح في حقّنا حتّى يدلّ دليل على الاختصاص، ولكن مخالفة مطلق فعله(صلى الله عليه وآله). رغبة إلى الغير وبدعة حرام(٢٩).

الثاني: البيان الفعلي، و هو فعل الرسول(صلى الله عليه وآله). أو الإمام(عليه السلام) الكاشف عن حكم شرعي، كما إذا جمع النبي أو الإمام بين صلاتي الظهر و العصر أو المغرب و العشاء، فإن ذلك يكشف عن جواز الجمع بينهما.

الثالث:تقرير النبي(صلى الله عليه وآله). أو الإمام(عليه السلام)، بمعنى سكوته عن وضع يكشف عن جواز الفعل، كما إذا التزم العقلاء بالعمل على طبق أخبار الثقة (أي الشخص الموثق في الحديث)، ولم يمنع عن ذلك، فسكوته عن ذلك يكشف عن صحة الاعتماد على أخبار الشخص الموثق، و هذا ما يسمى في عرف الفقهاء و الأصوليين بعدم الردع(٣٠).

وهذا ما صرح به علم الهدى بقوله:ثم له أن يسلك مثل ذلك في فعل الرسول والامام، فيعين احدى الروايتين ويقول: إذا لم أعلم أن الرسول والامام عاملان بها، قطعت على أنهما عاملان بالأخرى. و يكون بهذا القول أولى، لأن الدواعي إلى نقل ما يفعله الرسول و الامام مما فيه تبيان للدين، و ما يلزم المكلفين متوفرة، لأنهما الحجة و المفزع، و على قولهما و فعلهما المعول، و التواتر به و الحفظ به ممكن متسهل، و نقل فعل جميع من يتدين بالإمامة في مشارق الأرض و مغاربها، حتى لا يبقى منهم واحد ممتنع متعذر، و لو كان ممكنا متسهلا لم يكن الى حفظه

ونقله داع(٣١)، وما ورد في مبنى مغنية وهو مايوضح المباني العامة للطائفة حيث قال:ويبطل هذا القيل بأن المراد من حسن التأسي هنا أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه الرسول، إن واجبا فواجب، أو ندبا فمثله، أو مباحا فكذلك. و من حمل فعل الرسول على وجه لا يعرفه فهو غير متأس به، بل مفتر عليه إلا مع الشبهة(٣٢).

يبين العلامة مغنية وبصيغة السؤال والجواب كيف يكون السكوت وهو عدمي كيف يدل على الامضاء والاستفادة منه بالتقرير المستنبط منه حكما شرعيا. إذا حدث أمر من قول أو فعل بمرأى المعصوم و مسمعه، و سكت عنه حيث لا حاجز و لا مانع من الإنكار و الردع، إذا كانت هذه هي الحال، كان سكوته دليلا على الرضى و التقرير. و تسأل:

كيف يكون السكوت بيانا؟ أ لم يتفق الفقهاء على انه لا ينسب لساكت قول و لا رضى؟ و أي فقيه يقول بأن سكوت المدعى عليه اعتراف منه بالدعوى؟.

الجواب:

إن حكم السكوت يختلف تبعا لحال الساكت و وظيفته، فإن كانت وظيفته الكلام و البيان، و النهي عن المنكر كان سكوته دليلا على رضاه، ما في ذلك ريب، و إلا لزم التقرير على الحرام، و تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو محال في حق المعصوم. أجل، يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة أي وقت امتثال التكليف، أما عنها فلا. و بديهي ان وظيفة النبي هي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر(٣٣)، كما في العديد من الآيات، و منها الآية ١٥٧ من سورة آل عمران.

ويعاود المحاولة وبنفس الاسلوب حول احوال السكوت فقال:وهناك دلالات كثيرة غير لفظية، و لكنها تلحق باللفظية حجة و اعتبارا، منها الدلالة العقلية كدلالة الحدوث على المحدث، و المعلول على علته، و منها دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة، و منها دلالة الضد على ضده، كما قال المتنبي: «و بضدها تتبين الأشياء»، وقيل للإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): صف لنا العاقل. قال: هو الذي يضع الشيء في موضعه. فقيل له: صف لنا الجاهل. فقال: قد فعلت، ومنها دلالة الشيء المذكور على حكم مسكوت عنه، لأنه ملازم حتما للمذكور(٣٤).

استدل العلامة مغنية حول مفهوم الموافقة والملازمة الحتمية في اثبات حجية السكوت فقال: «مثال ذلك قوله تعالى: { فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ}(٣٥).

فالمذكور في الآية سهم الأم فقط و هو الثلث، و المسكوت عنه سهم الأب، و لكن السامع أو القارئ يمكن أن يعرف سهم الأب و انه الثلثان، من ثلث الأم لأنه لازم طبيعي لحصر الارث بهما. و هذه هي طريقة القرآن الكريم في الإيجاز، فإنه يحذف من الآية أو القصة كل ما يمكن فهمه بالملازمة الحتمية.

و منها دلالة مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب مثل(فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍ) (٣٦). حيث دل النهي المذكور على النهي المسكوت عنه، و هو الشتم و الضرب» (٣٧).

كذلك حاول الاثبات بدلالة الاقتضاء على مطلوبه:

ومنها دلالة الاقتضاء، و ذلك اذا توقفت صحة الكلام على التقدير مثل «إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان مع العلم بأن أمة محمد(صلى الله عليه وآله).كغيرها في عدم العصمة من الخطأ والنسيان، واذن فلا مناص من تقدير محذوف به يصح الكلام، و هو إثم الخطأ، والنسيان أو حكمهما. احفظ هذا فإنه مفتاح لفهم بعض الدروس الآتية، وحل لطلاسمها»(٣٨).

المبحث الثاني: التعارض بين فعل الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله)، وقوله وتقريره والعقل :

قبل الخوض في مبحث التعارض بين أفعال الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). فيما بينها او بين فعله (صلى الله عليه وآله)، وقوله او التعارض بين فعله(صلى الله عليه وآله)، والقران الكريم في موارد بعض الآيات الكريمة لابد لنا من التوقف وحزم الامر في مبحث مهم وهو الايمان والاعتقاد التام بعصمة الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). وعدمها او الاعتقاد ببعض أقواله وافعاله وتقريراته وعليه قدما بحث العصمة وما يترتب عليها من الاعتقاد حتى يكون الموقف الحازم من قبول التعارض في الأفول والافعال والتقريرات الصادرة من الدوحة النبوية. بعد بيان ذلك نخط القلم في بحث التعارض في مطالب.

المطلب الأول: التعارض لغة واصطلاحاً:

أولاً: التعارض لغة: مصدر للفعل تعارض، يقال تعارض تعارضاً فهو متعارض وهو يدل على المشاركة بين اثنين فأكثر واصله راجع لمادة عرض. ورد التعارض في الصحاح للجوهري(ت-٣٩٣هـ): « ان يكون كل منهما في

عرض صاحبه» (٣٩). التعارض مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين. ولا يقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول (تعارض الدليل) وتسكت وعليه فلابد من فرض دليلين كل منهما يعارض الاخر(٤٠).

ثانياً: تعريف التعارض في الاصطلاح:

أكثر من تناول تعريف التعارض في الاصطلاح هم الأصوليون، ولم نجد في كتابات المتقدمين ممن ألف في مشكل الحديث تعريفاً للتعارض بعينه، وإنْ كانوا يعبرون عنه في بعض كتاباتهم، فقد ذكر الحاكم النيسابوري في النوع التاسع والعشرين من معرفة علوم الحديث أنَّ من هذا النوع: معرفة سُنن لرسول الله (صلى الله عليه وآله). يُعارضها مثلها(٤١)، وأفرد الخطيب البغدادي (ت-٤٦٣هـ) في كتابه الكفاية باباً للتعارض قال فيه:باب القول في تعارض الأخبار، وما يصح التعارض فيه وما لا يصح (٤٢).

قال الشاطبي (ت-٧٩٠هـ) في الاعتصام: « التعارض إذا ظهر لبادي الرأي في المقولات الشرعية، فإما ألا يمكن الجمع بينهما أصلا، وإما أن يمكن. فإن لم يمكن فهذا الفرض: بين قطعي وظني، أو بين ظنين. فأما بين قطعيين: فلا يقع في الشريعة ولا يمكن وقوعه، لأن تعارض القطعيين محال. فإن وقع بين قطعي وظني بطل الظني. وإن وقع بين ظنيين فهنا للعلماء فيه الترجيح؛ والعمل بالأرجح متعين، وإن أمكن الجمع: فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع، وإن كان وجه الجمع ضعيفا، فإن الجمع أولى عندهم، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها»(٤٣)، وقد ورد في كلمات محمد رضا المظفر(ت-١٣٨٨هـ) في اصوله في باب التعارض: « الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما إما من ناحيةٍ تكوينية أو من ناحيةٍ تشريعية. او يقال في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر»(٤٤).

ويصف الآخوند صاحب الكفاية (ت-١٣٢٨هـ) التعارض بقوله: « التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات»(٤٥).

فصاحب الكفاية جعل التعارض في عالم الاثبات والدلالة لا عالم الثبوت. فماذا يترتب على هذا التعارض بعد تبين حجية كل منهما، أي بمعنى لو ترك الدليل -أي دليل منهم- وسبيله لكان هو الحجة في المنجزية او المعذرية، وعليه في مبحث التعارض بين المتكافئين هو السقوط جميعا،«إن القاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزيةٍ في أحدهما تقتضي الترجيح»(٤٦).

السؤال هنا: أفعال الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). من أي نوع من الأدلة وإذا كانت متعارضة بينها او بين الاقوال الواردة منه (صلى الله عليه وآله). أو مع تقريراته (صلى الله عليه وآله). فأي قاعدة أصولية هي حاكمة الجمع العرفي او التعادل والتراجيح او التعارض فالتساقط لتكافئ الأدلة.

مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) هذه الشبهة وهكذا قواعد لم تكن حاكمة او عامله لانها سالبة بإنتفاء الموضوع للإعتقاد والتسليم بالضرورة لحاكمية نظرية العصمة في اقوال الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وافعاله وتقريراته امضاءاً واستنباطا تشريعيا لضرورة نظرية العصمة فما نطق به مسدد لا يكون هوى وكذلك الفعل والتقرير في عرض واحد من مصداق قوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾(٤٧).

ورد في سؤال الى الشيخ صالح الطائي صاحب تفسير معالم الايمان في تفسير القران بخصوص التعارض بين قول الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وفعله فورد في جوابه: « ليس من تعارض بين قول وفعل رسول الله (صلى الله عليه وآله). نعم اذا وجد مع صحة السند في كل منهما فهو من الناسخ والمنسوخ، فيقدم آخرهما إلا مع القرينة انه قضية في واقعة وبشرط عدم معارضته مع القرآن ولا تضرب السنة ببعضها. وورد عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال:(إن في اخبارنا متشابها كمتشابه القرآن، ومحكما كمحكم القرآن، فردوا متشابهها دون محكمها»(٤٨)(٤٩).

المطلب الثاني: أثر التعارض بين قول النبي(صلى الله عليه وآله)، وفعله:

في مدرسة الصحابة هناك قاعدة في التعارض بتقديم القول على الفعل وإن صح القول بعد دراسة هذه القاعدة

عند القوم يتبين انها اصل، والاصل اعم من القاعدة ولشرح القاعدة وهي: القول مقدم على الفعل عند التعارض. ولبيان هذه القاعدة ناتي بمثال على شكل سؤال وجواب:

منقول عن سؤال: « عن عائشة زوج الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) :« أن رسول الله (صلى الله عليه وآله). كان جالساً كاشفاً عن فخذه، فاستأذن أبو بكر فأذن له وهو على حاله، ثم استأذن عمر فأذن له وهو على حاله، ثم استأذن عثمان فأرخى عليه ثيابه، فلما قاموا قلت : يا رسول الله! استأذن أبو بكر وعمر فأذنت لهما وأنت على حالك، فلما استأذن عثمان أرخيت عليك ثيابك، فقال: يا عائشة! ألا أستحي من رجل والله إن الملائكة لتستحي منه) رواه أحمد وذكره البخاري تعليقا» (٥٠).

«وعن محمد بن جحش قال: (مر رسول الله (صلى الله عليه وآله). على معمر وفخذاه مكشوفتان فقال: يا معمر! غط فخذيك؛ فإن الفخذين عورة)(٥١) «رواه أحمد، والحاكم والبخاري في تاريخه وعلقه في صحيحه.

فهل هناك تعارض بين الحديثين؟ أو هل يُفهم من الحديث الأول أن الفخذ ليس بعورة؛ لأنه لو كان عورة ما كشفه الرسول (صلى الله عليه وآله)؟

الجواب؟

لو لم يكن في الباب الحديث الثاني لكان الحديث الأول يدل على أن فخذ الرجل بالنسبة للرجل ليس بعورة، ولكن ما دام أنه قد جاء هذا الحديث الثاني وأحاديث في معناه كثيرة تصرح بأن الفخذ عورة؛ فحينذاك لا يؤخذ الحكم من الحديث الأول الذي فيه أن الرسول كشف عن فخذه في حضرة أبي بكر وعمر، وإنما يؤخذ الحكم من

الحديث الثاني:

والسبب: أن القاعدة الفقهية تقول: إذا تعارض حديثان، وكان أحدهما من قوله (عليه السلام) كحديث معمر هذا، والآخر حاكي عن فعله عليه الصلاة والسلام كحديث عائشة المتقدم ، يقدم القول على الفعل لان هذه القاعدة حاكمة هنا بتقدم الدليل الشرعي اللفظي على الدليل الشرعي غير اللفظي حسب قاعدة مدرسة الصحابة بالتقدم مطلقا.

نقول قبل الحكم بالتعارض لابد من التحقق في الحديث الأول الدال على القول وكذلك الحديث الدال على الفعل او التقرير والنظر في المرجحات والحكم وفق تحكم المرجحات والترجيح، التعارض هو تنافي الدليين او الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات وعلى وجه التناقض او التضاد حقيقية او عرضا (٥٢).

وما ورد في التعارض عن السرخي في اصوله: « فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل منهما ضد ما توجبه الاخرى، كالحل والحرام والنفي والاثبات؛لأن ركن الشيء مايقوم به ذلك الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوي»(٥٣).

التعارض هو تكاذب او تعطيل الدليل للآخر في الاطاعة والامتثال وهذا ناشيء عن قوة الدليين وتجاههما عرضا اي في عرض واحد ولا يكون كذلك اذا كانا في طول واحد فان المزاحمة والتعطيل لايتم التعارض بين فعليين: اجمع العلماء على ان التعارض بين الفعلين انما هو خارج القطعيه اي ان يكون الدليلان قطعيا فهذا محال لترتب الاثر على الفاعل بل هو ربما ان يكون دليلا قطعيا والاخر ظني او كلاهما ضنيان ودخول الاشباه فيهما من التاريخ في التقدم والتاخر لاحدهما وكذلك في دلالة الناسخ والمنسوخ ، وما ورد في التعارض بن الفعل وقول المعصوم حسب مبنى علماء مدرسة اهل البيت (عليهم السلام) ناخذ ماكتبه احد اعلام هذه المدرسة .

المطلب الثالث:القول في بيان وقوع التعارض بين الفعل و القول في مقام التأسي:

يقسم الطباطبائي صاحب مفاتيح الاصول فى التعارض بين القول والفعل من قبل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله). على فرض فيقول في تقسيمات ثلاث ووجوه وافتراض القول به اي شخصي واخرى بالامة اي نوعي :

وأمّا التعارض بين قوله و فعله فممكن فعلى هذا إذا ورد منه قول و فعل في ملاحظة تكرير الفعل و دليل تأسّي الأمة

ينقسم إلى أربعة أقسام:وفي كلّ قسم فالقول إما أن يختص به أو بالأمة أو يعمها وعلى التقديرات إما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل.

القسم الأول: إن لا يدل دليل على تكرار و لا على تأس و أصنافه ثلاثة :

الصنف الأول: أن يكون القول مختصّا به، ففيه صور فاته

أولاً:يفعل ثم يقول الأول كأن يفعل ثمّ يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلّق القول بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده و لا في المستقبل إذ لا حكم فيه إذ الفرض عدم التكرار.

ثانياً: كأن يقول يجب علي الكف عن هذا الفعل أبدا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم و إن فعل عقيب ذلك القول فنسخ أيضا عند من تجوزه قبل التمكن من العمل و محال عند من منعه.

ثالثاً: ففيه إشكال من عدم معلوميّة أحد الأمرين في المسألة المستلزم للتوقف في البين و من إمكان ترجيح الفعل للزوم عكسه النسخ دونه و عدمه أولى و رجح الأخير في شرح المختصر و قد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن» (٥٤).

ماورد في القول للعلامة الطباطبائي في مفاتيحه في القسم الاول ومنه اولاوثانيا وثالثا صور في حالة لا دليل يدل على تكرار الفعل والاختصاص بالقول دون الفعل ولا كذلك على قرينة او مايدل على التاسي الشخصي او النوعي.

الصنف الثاني: أن يكون مختصا بأمته : فلا يخلو أيضا من الصور الثلاث السّابقة و الحكم فيها أجمع أنه لا يعارض الفعل إذ المفروض عدم التأسي و اختصاص القول بالأمة فلا تعلّق للفعل بالأمة و لا للقول فلم يتواردا على محلّ واحد، واما في الثالث منه وهو ان يشمل القول في الاختصاص الشخصي وكذلك في النوعي:

الصنف الثالث: أن يشملهما : فلا يخلو عنها و لا يخلو إما أن يكون شمول القول لهم بالنصية أو الظهور فإن كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الأمة مطلقا و الحكم بالنسخ في حقه إن تأخر الفعل و عدمه إن تقدم و التوقف إن جهله و إن كان بالظهور فإن تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه و لا في حق الأمة و إن تأخر فلا تعارض في حق الأمة أما في حقه (صلى الله عليه وآله). فيحكم بالتخصيص إن لم يتراخ مطلقا و إن قلنا بجواز النسخ لأغلبيته و أنه أهون و أما إذا تراخى و كان بعد التمكن من العمل فنسخ و إن جهل فإن تعلّق بالتقدم و التأخر فالتوقف على احتمال و إن تعلق بالفور و التراخي بالتخصيص إن تقدم القول لأنه أولى من النسخ اللازم على التراخي» (٥٥).

ورد في قول الطباطبائي في القسم الاول بافتراض عدم العثور على دليل التكرار للفعل لا شخصيا ولا نوعيا.

القسم الثاني: إن يدل الدليل على التكرار في حقه و التأسي في حق الأمة فلا يخلو إما أن يكون القول خاصا به أو بأمته أو عاما لهما، الأول فلا معارضة في حق الأمة بحال و أما في حقه فالمتأخر من الفعل و القول ناسخ و إن جهل التاريخ فقيل فيه مذاهب الأخذ بالقول و الأخذ بالفعل والتوقف، الثاني فلا معارضة في حقه(صلى الله عليه وآله). مطلقا و أما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا وإن جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلاثة(٥٦).

الثالث فالمتأخر ناسخ مطلقا و إن جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل وما ورد في القسم الثاني تختلف انحاء الصور بورود التكرار للفعل والتأسي النوعي في حق امته.

القسم الثالث: أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون التأسّي فأمّا أن يختص القول به(صلى الله عليه وآله)، أو بأمته أو يعمّهما فإن كان الثاني فلا تعارض أصلاً في حقّهم و كذا إن كان عامّا لهما و إن كان الأول فالمتأخر ناسخ و كذا إن كان عاما لهما و مع جهل التاريخ فقيل المذاهب القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه فأما أن يختص القول به أو بالأمة أو يعمّهما فإن كان الأوّل فلا تعارض في حق الأمة مطلقا و أما في حقه فلا تعارض إن تقدم الفعل و إن تأخر فناسخ و إن جهل فقيل التوقف و فيه نظر لإمكان ترجيح تقديم الفعل فإن في خلافه لزوم النسخ و هو مرجوح بالنسبة إلى عدمه كما تقدم و إن كان الثاني فلا تعارض في حقه(صلى الله عليه وآله).إن تقدم

الفعل و إن تأخر فناسخ و إن جهل» (٥٧).

وماورد في التقسيم الثالث من ان الدليل دل على وجود التكرار الشخصي دون النوعي.

« فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل و أما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ و مع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل و اعلم أنه مما ذكرنا يتخرج صور أخرى لا يخفى على المندوب و بالجملة إذا علم التاريخ فالحكم واضح و أما إذا جهل و كان اللازم نسخ أحدهما بالآخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة و العلامة في التهذيب و المبادي و ابنه في شرحه و الحاجبي في مختصره و البيضاوي في منهاجه كما عن المحصول و مختصراته إلى تقديم القول لوجوه»(٥٨).

ومن اراد التفصيل فيما يخص بحث التعارض فالرجوع الى اصحاب الاختصاص في تعيين العناوين الخاصة باحوال الفعل وكذلك القول والتاسي.

المطلب الرابع: التعارض بين فعل الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله)، والعقل:

المدرسة السلفية القديمة متمثلة برمزها ابن تيمية (٥٩). ورد عن ابن تيمية في الرسالة العرشية قوله: « أن ماجاء عَنْ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله). فِي هَذَا الْبَابِ وَغَيْرِهِ كُلُّهُ حَقٌّ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَهُوَ مُوَافِقٌ لِفِطْرَةِ الْخَلَائِقِ، وَمَا جُعِلَ فِيهِمْ مِنْ الْعُقُولِ الصَّرِيحَةِ، والقصود الصَّحِيحَةِ، لَا يُخَالِفُ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ، وَلَا الْقَصْدَ الصَّحِيحَ، وَلَا الْفِطْرَةَ الْمُسْتَقِيمَةَ، وَلَا النَّقْلَ الصَّحِيحَ الثَّابِتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله)وَإِنَّمَا يَظُنُّ تعَارُضَهَا مَنْ صَدَّقَ بِبَاطِلِ مِنْ النَّقُولِ، أَوْ فَهِمَ مِنْهُ مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ، أَوْ اعْتَقَدَ شَيْئًا ظَنَّهُ مِنْ الْعَقْلِيَّاتِ وَهُوَ مِنْ الجهليات، أَوْ مِنْ الْكُشُوفَاتِ وَهُوَ مِنْ الكسوفات إنْ كَانَ ذَلِكَ مُعَارِضًا لِمَنْقُولِ صَحِيحٍ وَإِلَّا عَارَضَ بِالْعَقْلِ الصَّرِيحِ، أَوْ الْكَشْفِ الصَّحِيحِ، مَا يَظُنُّهُ مَنْقُولًا عَنْ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله)، وَيَكُونُ كَذِبًا عَلَيْهِ، أَوْ مَا يَظُنُّهُ لَفْظًا دَالًّا عَلَى شَيْءٍ وَلَا يَكُونُ دَالًّا عَلَيْهِ، كَمَا ذَكَرُوهُ فِي قَوْلِهِ(صلى الله عليه وآله):«الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبَّلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللهَ وقبل فكأنما صافح اللَّهَ وَقَبَّلَ يَمِينَهِ»(٦٠). ما خالف العقل الصريح فهو باطلٌ . وليس في الكتاب والسنَّةِ والإجماع باطل، ولكن فيه ألفاظ قد لا يفهمها بعضُ النَّاس ، أو يفهمون منها معنى باطلاً ، فالآفةُ منهم، لا من الكتاب والسُّنَّة(٦١).« وقال تلميذ ابن تيمية ابن القيم الجوزية (٦٢). في الصواعق المرسلة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بما تحيله العقول وتقطع باستحالته ، بل أخبارهم قسمان :

أحدهما : ما تشهد به العقول والفطر .

الثاني: ما لا تدركه العقول بمجردها ، كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ واليوم الآخر وتفاصيل الثواب والعقاب ، ولا يكون خبرهم محالا في العقول أصلا ، وكل خبر يظن أن العقل يحيله ، فلا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون الخبر كذبا عليهم ، أو يكون ذلك العقل فاسدًا ، وهو شبهة خيالية ، يظن صاحبها أنها معقول صريح (٦٣). ولكن في صحة التعارض في الفرض يقدم العقل على الوحي عند ابن القيم الجوزية بقوله:

« إذا تعارض العقل ونصوص الوحي أخذنا بالعقل ولم نلتفت إلى الوحي»(٦٤).

تعارض فعل الرسول الاكرم ص مع القرآن عند مدرسة أهل البيت (عليهم السلام):

لا تعارض في الجملة لان الضابطة في الموضوع هو القران الكريم وهو اخص من الوحي ومن فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وذلك لانتفاء صحة نقل موضوع الفعل وصوره فضلا عن قوله (صلى الله عليه وآله) أي ان الضابطة هو كلام الله المنزل وما ورد في عرضه معارضا فهو منتفي أصلا ان صدق عليه التعارض وكما ورد في مباني مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) لا تعارض بين السنة القولية والفعلية والتقريرية أي لا تضرب السنة بعضها لانها من مورد واحد حكيم عليم قدير محيط بكل الأمورفكيف نجوز لأنفسنا ان نفترض تعارض تام بين مراحل الوحي والتنزيل، وما يؤيد هذا المبنى في طي السؤال المقدم لأحد الاعلام البارزين المعاصرين ومن علماء مدرسة أهل البيت(عليهم السلام) من العلماء الذين خاضوا غمار التفسير واجادوا به الشيخ الطائي صاحب تفسير

معالم الايمان، وطيا صورة الجواب الوارد في مفترض التعارض بين فعل الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله)، وقوله وقد أورد عبارته (السنة لا تضرب بعضها بعض) وقوله (بشرط عدم معارضته للقران) أي الضابطة في الصحة والقبول هو كلام الله المنزل.

الخاتمة:

بعد ان بينا مكانة فعل الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله)، وفي تقسيماته في مسميات للفرق بينها وان صدرت من موجود واحد مامور من واجب الوجود بالتبليغ وماكان من مباني علماء الامة الإسلامية من علماء مدرسة الصحابة في تفسير الفعل الصادر من الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله). على ضوء مبانيهم الكلامية والعقدية والاثار الفقهية المترتبة عليها، ففي هذا التقسيم ترتب الأثر من حيث التبعية والتأسي وقد تقدم التقسيم من الأفعال منه ما لايُقتدى به على انه من أفعال الانسان الجبلية وهذه يفعلها الانسان بضرورة او عاكسة لطبيعة الانسان وهكذا موارد بمعنى ان الانسان في هذه الأفعال مسير حسب الطبع والخصوصية البشرية ولا فرق بينه وبين شخص آخر، في حين نرى ان علماء مدرسة أهل البيت لهم مبنى يختلف وذلك بدخول الاختيار لشخص الخاتم (صلى الله عليه وآله) واصطفاءه من لدن حكيم عليم قدير وثانيا دوره في الرسالة والبعثة وثالثا تحكم العصمة في مجريات الأقوال والافعال والامضاء للرسول المبعوث رحمة للعالمين، فلا يحتمل عليه الخطأ او النسيان او حتى التلهي بامور حياتية ليس لها من الحكمة والإرشاد مورد وهذا خلاف ثمرة بعث الرسل والانبياء.

الهوامش:

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الملقب ببدر الدين الشوكاني، أحد أبرز علماء أهل السنة والجماعة وفقهائها، ومن كبار علماء اليمن ولد في هجرة شوكان في اليمن ١١٧٣ هـ ونشأ بصنعاء، وولي قضائها سنة ١٢٢٩ هـ ومات حاكمًا بها في سنة ١٢٥٠ هـ.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي (دمشق-١٤١٩هـ)، ج١ ص١٣٨

(٣) المصدر السابق، ج١ ص١٣٧

(٤) المصدر نفسه، ج١ ص١٣٨

(٥) المصدر نفسه، ج١ ص١٣٨

(٦) المصدر نفسه، ج١ ص١٣٨

(٧) المصدر السابق، ج١ ص١٣٨

(٨) المصدر السابق، ج١ ص١٣٩

(٩) سورة الحشر الاية ٧

(١٠) سورة آل عمران الاية ٣٢

(١١) سورة النور الاية ٦٣

(١٢) سورة الاحزاب الاية ٢١

(١٣) سورة محمد الاية ٣٣

(١٤) الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج١ ص١٣٨

(١٥) المصدر نفسه، ج١ ص١٣٩

(١٦) المصدر السابق، ج١ ص١٣٩

(١٧) المصدر السابق، ج١ ص١٤٠

(١٨) سورة الاحزاب الاية ٢١

(١٩) المصدر السابق، ج١ ص١٤٠

(٢٠) المصدر السابق، ج١ ص١٤٠
(٢١) المصدر السابق، ج١ ص١٣٨
(٢٢) المصدر السابق، ج١ ص١٤٠
(٢٣) محمد جواد مغنية: علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، (بيروت–١٩٧٥م)، ص٢٠
(٢٤) المصدر نفسه، ص٢١
(٢٥) سورة الاحزاب الاية ٢١
(٢٦) المصدر السابق ص٢٠
(٢٧) المصدر السابق، ص٢٢
(٢٨) سورة الأحزاب الاية ٢١.
(٢٩) محمد حسين مهدي درايتي مهريزي : تراث الشيعة الفقهي والأصولي (المختص بأصول الفقه)، المكتبة المختصة بالفقه والأصول، (قم–١٤٢٩هـ)، ج١ ص٩٤
(٣٠) محمد محسن آغا بزرگ الطهراني (١٣٨٩هـ): توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد، مطبعة خيام، (قم–١٤٠١هـ)، ص٥٣
(٣١) علي بن الحسين علم الهدى: رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، (قم–١٤٠٥هـ) ج١ ص١٠
(٣٢) محمد جواد مغنية: علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢١
(٣٣) المصدر نفسه، ص٢٢
(٣٤) المصدر السابق، ص٢٢
(٣٥) سورة النساء الاية ١١
(٣٦) سورة الاسراء الاية ٢٣
(٣٧) المصدر السابق، ص٢٢
(٣٨) المصدر السابق، ص٢٢
(٣٩) الجوهري: الصحاح ج٣ ص١٠٩٠
(٤٠) محمد حسن المظفر: أصول الفقه ج٤ ص٢١١
(٤١) محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث، دار آفاق الجديدة،(بيروت–١٤٠٠هـ)، ج١ ص١٢٢ .
(٤٢) أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ ثَابِتٍ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي (بيروت–١٤٠٥هـ)،ج١ص٤٧٣.
(٤٣) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام تحقيق محمد رشيد رضا ،ص١٨٦
(٤٤) المظفر: أصول الفقه ج٣ ص٢١٤
(٤٥) محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول ص٤٩٦
(٤٦) المظفر: أصول الفقه ج٣ ص٢٢٩
(٤٧) سورة النجم الاية ٢–٣–٤
(٤٨) محمد باقر المجلسي: بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الطاهرة، مؤسسة الوفاء، (بيروت–١٤٠٣هـ)،ج٢ ص١٨٥
(٤٩) ينظر صورة السؤال طيا.
(٥٠) بن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدمشقي(ت–٧٧٤هـ):البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار احياء التراث العربي، (١٤٠٨هـ)، ج٧ ص٢٢٧
(٥١) السابق، السيد: فقه السنة، دار الكتاب العربي،(بيروت)، ج١ ص١٣١
(٥٢) الاخوند الخراساني،محمد كاظم: كفاية الاصول،مؤسسة آل البيت، المقصد الثامن ج٢ ص٤٣٧
(٥٣) السرخي،ابو بكر محمد بن احمد بن ابي سهل(ت–٤٩٠هـ): اصول السرخي، تحقيق ابو الوفاء الافغاني،احياء المعارف(حيدر آباد) ج٢ ص١٢
(٥٤)– الطباطبائي، محمد بن علي(ت–١٤٤٢هـ): مفاتيح الأصول، موسسة آل البيت عليهم السلام، (قم–) ص٢٨٣

(٥٥)– الطباطبائي: مفاتيح الاصول :٢٨٣

(٥٦)– الطباطبائي: مفاتيح الاصول :٢٨٣

(٥٧)– الطباطبائي: مفاتيح الاصول، ٢٨٣

(٥٨)– الطباطبائي: مفاتيح الأصول، ص: ٢٨٤

(٥٩)– تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو العَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الحَلِيمِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ النُّمَيْرِيُّ الحَرَّانِيُّ المشهور باسم ابْنُ تَيْمِيَّةَ. هو فقيه ومحدث ومفسر وعالم مسلم مجتهد من علماء أهل السنة والجماعة. وهو أحد العلماء المسلمين خلال النصف الثاني من القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن الهجري. ،تولد ١٢٦٣هـ)، tفي حران، تركيا تولد في ١٢٦٣هـ وتوفى ١٣٢٨هـ في قلعة دمشق بسوريا ، تأثر ب احمد بن حنبل ومالك بن انس زابن حزم الاندلسي وابن قدامه وتأثر به ابن القيم الجوزية

(٦٠) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨ هـ): الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، (القاهرة–١٣٩٩هـ)، ص٣٥

(٦١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج١١ص٤٩٠.

(٦٢) ابو عبدِ الله شَمْسُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرِ بنِ أَيُّوبَ بنِ سَعْدِ بنِ حَرِيْزٍ الزُّرَعِيُّ الدِّمَشْقِيُّ الحَنبَلِيُّ المعروف باسم «ابنِ قَيِّمِ الجَوْزِيَّة» أو «ابنِ القَيِّم». هو فقيه ومحدّث ومفسّر وعالمٌ مسلم مجتهد وإمام من أبرز أئمّة المذهب الحنبلي في النصف الأول من القرن الثامن الهجري.. ولد في حوران ٦ صفر ٦٩١هـ ، تأثر بكتابات ابن تيمية واحمد بن حنبل وابن عبد البر توفى ١١ رجب ٧٥١هـ

(٦٣)محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ): الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، (الرياض–١٤٠٨هـ)،ج٣ ص٨٢٩ .

(٦٤) المصدر نفسه، ج٤ ص٢٠٧

المصادر:

– القران الكريم

– إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام تحقيق محمد رشيد رضا.

– أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ ثَابِتٍ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي (بيروت–١٤٠٥هـ).

– ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨ هـ): الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، (القاهرة–١٣٩٩هـ)

– آغا بزرگ الطهراني، محمد محسن(١٣٨٩هـ): توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد، مطبعة خيام، (قم–١٤٠١هـ).

– علم الهدى، علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، (قم–١٤٠٥هـ).

– الجوهري: الصحاح

– الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي (دمشق–١٤١٩هـ).

– محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) : الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، (الرياض–١٤٠٨هـ)

– مهريزي، مهدي درايتي، محمد حسين: تراث الشيعة الفقهي والأصولي (المختص بأصول الفقه)، المكتبة المختصة بالفقه والأصول، (قم–١٤٢٩هـ).

– مغنية، محمد جواد(١٤٠٠هـ): علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين(بيروت–١٩٧٥هـ).

– محمد حسن المظفر: أصول الفقه

– محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري: معرفة علوم الحديث، دار آفاق الجديدة، (بيروت–١٤٠٠هـ)، ج١ ص١٢٢ .

– – محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول

– محمد باقر المجلسي: بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الطاهرة، مؤسسة الوفاء، (بيروت–١٤٠٣هـ).

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



التأثير القانوني للشخصيَّة الرقمية في التعاقد

م.م. غفران فيصل كريم
وزارة الاتصالات

المستخلص:
إن التطور المستمر في عالم التكنولوجيا ساهم في ظهور العديد من الافكار و التطبيقات التي تجد بيئتها الملائمة في الواقع الافتراضي الرقمي و من بين هذه الافكار ما يطلق عليه بالشخصية الرقمية و هي جزء من الهوية الفردية التي امتدت إلى مجال الانترنت ، ترتبط بمجتمع الواقع الافتراضي الرقمي لها جوانب شخصية و اجتماعية و مؤسسية و قانونية و عملية ، و قد تمثل الشخصية الرقمية شركة أو علامة تجارية أو منتجات معينة ، و يعد التمثيل القانوني للشركة أو العلامة التجارية أو منتج معين من خلال شخصية رقمية أمر ضروري لبناء الثقة مع العملاء عبر الانترنت ، و لفهم النظام الإلكتروني المتمثل بالشخصية الرقمية لابد من تناول المشرع العراقي و التشريعات المقارنة بالتنظيم القانوني و تطوير أدوات تسد الثغرات القانونية بصددها ، إذ أن الشخصية الرقمية متعددة الاختصاصات و ترتبط بها العديد من المشاكل و المخاطر وهي تفتقر إلى أطار عمل قانوني شامل.

الكلمات المفتاحية : الشخصية الرقمية ، الذكاء الاصطناعي ، العقد الذكي ، إدارة الشخصية الرقمية.

Abstract:

The continuous development in the world of technology has contributed to the emergence of many ideas and applications that find their appropriate، environment in digital virtual reality ،and among these ideas is what is called the digital personality which is part of the individual identity that extended to the field of the internet ، and is linked to the digital virtual reality community that has personal، social institutional ، legal and practical aspects And the digital personality may represent a company ، brand or specific products ، and the legal representation of the company brand ،or a specific product through a digital personality is necessary to build trust with customers via the internet and to understand the electronic system represented the electronic system represented by the digital personality ،it is necessary to address the Iraqi legislation compared to legal regulation and develop tools to fill the legal gaps in this regard ،as the digital personality is mulit-jurisdictional and associated whit many problems and risks and it lacks a comprehensive legal framework.

Keywords: digital personality، artificial intelligence، smart contract، digital personality management.

المقدمة:

إن التطور الحاصل في التجارة الرقمية أدى إلى زيادة حجم التعاقدات المبرمة وفق صيغ إلكترونية سواء من حيث أن أحد أطراف العقد شخصية معينة بالذات ابرم العقد الرقمي بمقتضى شخصيته القانونية المادية و الطرف الاخر ابرم العقد بمقتضى الشخصية الرقمية و كانت تمثل شركة أو فندق أو مستشفى ، أو من حيث وسائل إبرام العقد الرقمي كتوفر شبكة انترنت و اجهزة كمبيوتر و الاوراق النقدية الرقمية أو بطاقة مصرفية رقمية...الخ .

وإبرام العقد الرقمي في البيئة الرقمية بتوسط شخصيات رقمية يعني أن الارادة العقدية بطبيعتها التقليدية تتحول

من إرادة مادية إلى إرادة رقمية يعبر عنها بإسلوب رقمي من خلال الضغط على زر إلكتروني أو رموز تفيد الموافقة على التعاقد أو البحث عن خدمة معينة أو سلع أو بضائع.

وللشخصية الرقمية شروط معينة يجب أن تتوافر فيها حتى يمكن اعتبارها شخصية رقمية منها استقلاليتها و المبادرة بالعمل الايجابي و القدرة على فهم البيئة الرقمية الموجودة فيها و الاستجابة لكل التغييرات التي تحصل فيها ، زد على ذلك عقلانية و دقة الشخصية الرقمية و التنفيذ الصحيح للعقد من دون تعارض مع المطلوب.

ومن الجدير بالذكر أن للشخصية الرقمية إدارة تحاول ضمان حقوق الاطراف المتعاقدة في البيئة الرقمية من التضليل والتدليس ؛ و محاولة تقديم خدمة أفضل.

أما الطبيعة القانونية للشخصية الرقمية ؛ فالبعض يذهب إلى عدم الاعتراف بالصفة القانونية للشخصية الرقمية و من ثم عدم أهليتها لإبرام التصرفات العقدية ، و البعض الاخر ذهب إلى اضفاء الصفة القانونية للشخصية الرقمية و من ثم فأن الاخيرة شأنها شأن الهوية الشخصية للفرد و يحق لها إبرام كافة التصرفات القانونية.

وعليه إرتاينا أن تشتمل المقدمة على ما يأتي :

أولاً: مشكلة البحث :

مع الانتشار الواسع لشبكة الانترنت و استغلالها في أنشطة عديدة كأبرام مختلف العقود ،عرض البضائع ، حجز الفنادق ، ترويج الخدمات نجد أن المشرع العراقي لم يتطرق إلى فكرة الشخصية الرقمية بالتنظيم القانوني و بيان دورها و تأثيرها في التعاقد عامة على الرغم من الاهمية التي تحيط بهكذا موضوع من الناحية القانونية إذ يرتبط بها العديد من المخاطر و ربما الضرر يلحق بالطرف المتعاقد معها الذي قد لا يقتصر على الواقع الافتراضي بل يمتد إلى الواقع العملي ، و من ثم تبرز التساؤلات الاتية :

ما هو المفهوم القانوني للشخصية الرقمية ، و مدى أمكانية الوثوق بها، و ما هو موقف التشريعات العراقية و المقارنة منها ؟.

ثانياً: أهمية البحث :

تأتي أهمية البحث من أن الوسائل التقنية هي من أهم الموضوعات التي تشغل العالم و تدخل في جوانب حياتهم المهمة يوم بعد يوم ، و من أهم هذه الوسائل هي الشخصية الرقمية ، و الحاجة إلى الشخصية الرقمية ظهرت مع الثورة في عالم التكنولوجيا و الزيادة في توظفيها دون اعتبار للزمان و المكان ، و وجود الشخصية الرقمية ضروري سواء للأشخاص الطبيعة أو المعنوية إذ تساهم في خلق علاقة على درجة من الانتظام بين الاشخاص و المعلومات.

ثالثاً:هدف البحث :

يهدف البحث إلى بيان مقدرة الشخصية الرقمية على إتمام العقد و الاثار المترتبة عليه من غير ضياع لحقوق الطرفين المتعاقدين و مدى إيجابية تلك العقود و أثرها على حركة التجارة الإلكترونية من بيع و شراء للخدمات و السلع ، فضلا عن الميزات التي يحققها التعاقد بالشخصية الرقمية.

رابعاً:منهجية البحث :

يعتمد البحث على منهج البحث العلمي التحليلي و المقارن إذا نتناول بالتحليل النصوص القانونية و أراء الفقهاء و العمل على المقارنة بين نصوص التشريعات العراقية و التشريعات الاخرى .

خامساً : هيكلية البحث :

تنطوي هيكلية البحث على مبحثين على النحو الاتي:

المبحث الأول : ماهية الشخصية الرقمية

المطلب الأول : مفهوم الشخصية الرقمية

الفرع الأول : التعريف بالشخصية الرقمية

الفرع الثاني : الشخصية الرقمية و تميزها عما يشتبها بها
المطلب الثاني: أثر الشخصية الرقمية على التعاقد
الفرع الاول : إلية تعاقد الشخصية الرقمية
الفرع الثاني : إدارة الشخصية الرقمية
المبحث الثاني : الطبيعة القانونية للشخصية الرقمية
المطلب الاول : الشخصية الرقمية آليه للإتصال
المطلب الثاني: الشخصية الرقمية تمتع بالاهلية القانونية

المبحث الاول:

ماهية الشخصية الرقمية:

لا يخفى على الجميع التقدم العلمي و التقني الذي تم الوصول إليه في عالم التكنولوجيا في الوقت الحاضر و مع هذا التطور في التقنيات و البرامج الإلكترونية في المجالات كافة بات من الضرورة التطرق إلى موضوع الشخصية الرقمية للمستخدم الإلكتروني و تمييزها عن كل ما يشتبه بها من أدوات و برامج موجودة في البيئة الرقمية ، فضلا عن التطرق إلى الالية التي تعتمدها الشخصية الرقمية في التعاقد و هل أن تلك الشخصية تدار من قبل جهة معينة ؛ ومن أجل ذلك سنقسم المبحث الاول على ما يأتي :

المطلب الأول:

مفهوم الشخصية الرقمية:

إن الشخصية الرقمية كفكرة جديدة ظهرت مع التقدم المستمر في عالم الانترنت و أصبحت أداة من أدوات البيئة الرقمية يستخدمها الافراد للتعبير هويته في العالم الرقمي يتطلب تناولها بالتعريف و تمييزها عما يشتبه معها على النحو الاتي:

الفرع الاول:

التعريف بالشخصية الرقمية

عرفت الشخصية الرقمية بتعريفات عديدة منها «هي مجموعة من الصفات و الرموز و الدلالات التي يوظفها الفرد للتعريف بنفسه في الفضاء الافتراضي ليتفاعل و يتواصل بها مع الاخرين» ،و عرفت أيضا بأنها « اثار كتابات ، مضامين سمعية ، أو بصرية أو فيديوهات ، رسائل على المنتديات ، معرفات روابط و كل ما نتركه خلفنا بوعي أو غير وعي على مدى إبحارنا على النت و انعكاس جملة الاثار من لدن محركات البحث» .

و يصف آخر الشخصية الرقمية بأنها «السمات و المواصفات التي يقدمها الفرد الطبيعي للأخرين عبر الانترنت فتتم عملية الاتصال بين ثلاثة أطراف و ليس طرفين : الشخص العادي ،الشخصية الرقمية ، الاشخاص الاخرين» .

وتعرف الشخصية الرقمية «برنامج إلكتروني معد للأستجابة كلياً أو جزئياً لاجراء ما أو من أجل تنفيذ إجراء ما دون تدخل شخص طبيعي»

نلحظ من التعاريف أعلاه أن الشخصية الرقمية أي وسيلة أو أداة اتصال تستخدم في الواقع الافتراضي بين شخصين و بغض النظر عن موقعهم الجغرافي و هي تعكس صفات و سمات أو سمعة أو كتابات و معتقدات ذاتية في شخص بالنسبة لأشخاص آخرين.

و يمكن تعريف الشخصية الرقمية بالاستناد إلى ما تقدم بأنها كل وسيلة أو أداة إلكترونية تمثل شخص طبيعي أو معنوي على شبكة الانترنت يستخدمها للتواصل في الواقع الافتراضي مع الاشخاص الاخرين عامة .

ومن الجدير بالذكر أن هوية الشخص الرقمية شأنها شأن الهوية بشكل عام ترتبط مع مؤثرات أخرى منها البيئة المجتمعية و الاشخاص التي ينتمي لها صاحب الشخصية الرقمية ، و فضلا عن هذه الارتباط هناك ارتباط آخر وثيق مع بعض

التطبيقات منها «وسائل الاتصال الرقمي» و التي تعرف بأنها « الاتصال الرقمي القدرة على الاتصال الفعال مع مختلف الوسائل الرقمية»، وعرف ايضا «التبادل الالكتروني للمعلومات حيث إدراك وسائل الاتصال الرقمية المختلفة و توظيفه لدعم البحوث و الدراسات و الاستخدام الواعي لها في أي وقت و أي مكان دون أن تتأثر بطول المسافة أو حجم المعلومات» .

فضلا عن ذلك هناك ارتباط بين الشخصية الرقمية و المواطنة الرقمية و التي تعني «مجموعة من المهارات التي تمكن المواطنين من الوصول إلى المعلومات و الوسائط و استعادتها و فهمها و تقييمها و استخدامها و تبادلها و ذلك باستخدام العديد من الادوات بأسلوب اخلاقي و فعال للمشاركة في الانشطة الشخصية و المهنية و الاجتماعية» .

ومن خلال التعريف أعلاه يمكن القول أن الشخصية الرقمية و الوسائل المرتبطة بها لها الدور الاكبر في تطوير مهارة الاشخاص في العالم الرقمي، بحيث لا تقصر مهارتهم على الوصول إلى المعلومات فحسب بل تمتد إلى اكثر من ذلك من التبادل للمعلومات و الاستعادة و الفهم الجيد و القدرة على تقييمها و المشاركة في العديد من الانشطة سواء تعليمة أو صحية أو خدمية.

كما أن الشخصية الرقمية تعد وسيلة تعريفية لحاملها لدى الدولة أو جهات آخرى في الواقع الرقمي ، و تأتي مقبولية الشخصية الرقمية في الدول من رغبة الاخيرة في الاستجابة لرغبات المواطنين في الحصول على خدمات في مجالات تعلمية و صحية و حكومية بسهولة من خلال التقنيات المطورة .

ومن أنواع الشخصية الرقمية في عالم الرقمنة ما يسمى بالبطاقة الالكترونية(nearfield communication) وهي:«عبارة عن واجهة برمجيات خاصة لقراءة البيانات من الشريحة الذكية في بطاقة الهوية و القيام ببعض العمليات المحوسبة لتأكيد هوية المستخدم الرقمي» .

و ينبني أساس تكوين الشخصية الرقمية و وجودها في العالم الافتراضي من خلال توافر النقاط الاتية:

١-بروز المستخدم كفاعل أو متفاعل أثناء عملية التواصل عبر الشبكة من خلال المشاركة و التعليق و التعقيب و ليس مجرد مترقب أو ناقل للمعلومة .

٢- وتيرة استخدام التواصل المتزامن الفوري و غير المتزامن على الشبكة ذلك أن طبيعة التواصل عبر الشبكة تستلزم الردود و الاستجابات الفورية على الشبكة و التي تغير منطق التواصل.

٣- طبيعة الاثار التي يخلفها وراءه على صفحته بعد لحظة التواصل .

٤- حجم الاطلاع و الاستجابة و الردود التي تحظى بها صفحته على الشبكة .

٥- درجة ارتباط المستخدم بهويته الافتراضية من خلال التحديثات التي يجريها على الصفحة و يتقاسمها مع أصدقاء الصفحة و علاقة ذلك بممارساته الواقعية» .

وبصدد موقف التشريعات من تعريف الشخصية الرقمية نشير إلى أن المشرع العراقي لم يتطرق إلى تعريفها ضمن قانون «التوقيع الالكتروني و المعاملات الالكترونية رقم ٧٨لسنة ٢٠١٢» ، و أن التشريعات العراقية اقتصرت على وضع تعريف للشخص الطبيعي و الشخص المعنوي و لم تتطرق إلى تعريف شخص ثالث كالشخص الرقمي ، على خلاف المشرع المصري الذي عرف هوية الشخص الرقمية «أي بيانات معالجة تقنياً تتعلق بشخص طبيعي أو اعتباري محدد أو يمكن تحديده بشكل مباشر أو غير مباشر عن طريق الربط بين هذه البيانات و أي بيانات اخرى كالاسم أو الصورة أو رقم تعريفي أو محدد للهوية عبر الانترنت على أن تسمح هذه البيانات بالتقييم أو المصادقة على المعاملات التي تتم من خلال المنصات الرقمية» .

أما المشرع الفرنسي عرف هوية الشخص الرقمية «يعتبر بياناً شخصياً أي معلومة تتعلق بشخص طبيعي و حدد هويته أو من الممكن تحديد هويته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة سواء تم تحديد بالرجوع إلى رقمه الشخصي أو بالرجوع إلى أي شيء يخصه» .

الفرع الثاني:

الشخصية الرقمية و تميزها عما يشتبها بها:

قد تختلط الشخصية الرقمية مع غيرها من المصطلحات المستخدمة في الواقع الرقمي و من بين تلك المصطلحات الشخصية الافتراضية .

و عليه يثور التساؤل بهذا الصدد هل هناك فرق بين مصطلح « الهوية الشخصية الرقمية» و « الهوية الافتراضية» ، أو أن المصطلحين يقصدان معنى واحد؟.

للإجابة على التساؤل نشير إلى هناك اتفاق بين في الفقه و القضاء على أن التمييز بين المصطلحين ضروري ، إذ يقصد بالأولى «التمثيل التقني للشخص و تصرفاته في الفضاء الافتراضي و هي أقرب ما تكون إلى شخص حقيقي يترجم تصرفاته في هيئة بيانات رقمية» بينما «الهوية الافتراضية ينشئها الشخص فقط من أجل العالم الافتراضي و ليس لها أي علاقة بالواقع» .

يتضح مما ذكر أعلاه أن هوية الشخص الرقمية تكون تمثيل حقيقي لشخصه ليس في الواقع الافتراضي فحسب بل تمتد إلى العالم المادي يستطيع من خلالها إبرام تعاقدات مع اشخاص اخرين و يتم الاعتراف بهذه العقود بشكل رسمي من الحكومات ، أما الشخصية الافتراضية تقتصر على علاقات داخل البيئة الرقمية حصراً .

فضلاً عن ذلك هناك نقاط اختلاف اخرى بين المصطلحين و ذلك من حيث البيانات التي يجب أن تشمل عليها كل منها ، إذ أن هوية الشخص الرقمية يجب أن تتضمن صورة لصاحبها و توقيعه و الاسم و رقم الهوية في العالم المادي و تاريخ الميلاد و مكانه وجنسية الدولة التي ينتمي إليها زد على ذلك تحتوي البطاقة الرقمية للشخص على (رقم التحقق الشخصي – تاريخ إصدار – تاريخ نفاذ– مفتاحين و شهادتين واحدة للتوثيق و اخرى للتوقيع الالكتروني) .

أما البيانات التي يتكون من مجموعها الشخصية الافتراضية هي «عنوان الآي بي و البريد الالكتروني و اسم المستخدم» فقط و ممكن أن تشتمل على بعض البيانات الاخرى مثل رقم هاتف –عنوان السكن .

كما و تتميز الشخصية الرقمية المستخدمة كمعرف رقمي وحيد لأحد الاشخاص الطبيعيون يتفاعل به مع الاخرين على شبكة الانترنت عن الذكاء الاصطناعي (الروبوت) ، وعرف شراح القانون الذكاء الاصطناعي بتعريفات مختلفة بأنه «جزء من علوم الحاسب الالي يهدف إلى تصميم أنظمة ذكية ، تعمل على جعل الحاسب الالي يمثل و يحاكي التفكير الإنساني و بعض قدرات السلوك الانساني و يعطيها ذات الخصائص التي نعرفها بالذكاء في السلوك البشري».

وعرف أيضا«الذكاء الاصطناعي عبارة عن العلم الذي يهدف إلى تصميم أنظمة ذكية ، من شأنها أن تجعل الحاسب الالي يحاكي التفكير البشري و يتعامل بذات القدرات البشرية و ذلك من خلال تغذيته بالبيانات و المعلومات الضخمة أو من خلال التعلم الذاتي».

كما عرف البعض الاخر الذكاء الاصطناعي بالنظر إلى الجانب التقني منه «تكنولوجيا متطورة تهدف إلى محاكاة السلوك البشري المتسم بالذكاء ، و ذلك لإنتاج برمجيات أو آلات ذكية لها القدرة على التفكير و اتخاذ القرار بصورة مستقلة عن الانسان».

و يمكن تعريف الذكاء الاصطناعي عبارة عن برامج و تطبيقات منصبة في الحاسوب تتسم بالحداثة و التطور فضلا عن التعقيد ، تهدف إلى القيام بأنشطة و مهارات و قدرات تنافس الذكاء البشري و تتفوق عليه كاتخاذ القرارات أو التعليم أو وضع حلول للمشكلات.

ونستنتج من التعاريف أعلاه أن الفرق بين الشخصية الرقمية و الذكاء الاصطناعي هو أن الاخير نظام إلكتروني ذكي يقوم بمختلف الانشطة الرقمية على شبكة الانترنت و التواصل مع المواقع الإلكترونية دون تحكم و سيطرة أي انسان على نشاطه، بينما الشخصية الرقمية استعمالها سواء في المجتمع الافتراضي فقط أم تمتد إلى العالم الواقعي تبقى تحت سيطرة الشخص الطبيعي و تحكمه .

المطلب الثاني:

أثر الشخصية الرقمية على التعاقد:

أن المجتمع الرقمي الذي ينشأ عبر شبكات الانترنت غير المقيدة بالزمان و المكان يعبر عن الهيكل الجديد للمجتمعات البشرية و من خلال أدوات العالم الرقمي يتم إبرام أشكال مختلفة من التعاقدات و بناء على ذلك سنقسم المطلب على ما يأتي :

الفرع الأول:

إلية تعاقد الشخصية الرقمية:

أن العالم الرقمي يعد البيئة المثالية لممارسة الشخصية الرقمية دورها في إبرام العقود و بداية لابد من التطرق إلى المقصود بالمجتمع الرقمي بشكل دقيق ، إذ عرف المجتمع الرقمي بتعريفات عدة منها «تجمعات اجتماعية تجمع بين أصحاب الاهتمامات المشتركة و أهل التخصص الواحد و أصحاب الرأي و جماعات السمر و الدردشة و تبادل المعلومات كأساس لها ،و يمكن لأي عضو في هذه الجماعات أن يبث حديثه لجميع الاعضاء دون استثناء أو يخص فريقاً منهم و يمكن للعضو أن يقدم نفسه تحت أسماء مستعارة و يتنكر في عدة شخصيات افتراضية» ، و يعرف أيضا «عبارة عن جمهور من شتى أنحاء العالم جالسون أمام شاشة الكمبيوتر للتواصل فيما بينهم و إبرام العقود» .

و يتم التعاقد بين حامل الهوية الرقمية و الشركة التجارية في المواقع الالكترونية من خلال ما يعرف «بالكوكيز» هذه الاداة يتم من خلالها إرسال كل بيانات حامل الهوية الرقمية إلى أي موقع إلكتروني تصفحه الاخير و من ثم يعرض الموقع الالكتروني على الشخص التعاقد عبر البريد الإلكتروني ، و يسمى العقد المبرم على هذا النحو بالعقد الذكي «و هو عبارة عن مجموعة من الوعود التي تكون محددة في نمط رقمي على شكل أكواد و لا يتم التعبير عنه في صورة كتابية بل في شكل أكواد رقمية بما في ذلك البروتوكولات التي بموجبها يؤدي أطراف العقد الوعود و الالتزامات محل التعاقد الذكي لغرض إنشاء سلسلة من الارشادات القابلة للتنفيذ و المعالجة حاسوبياً ، و هذه الإرشادات غالبا ما تنطوي على إرادات الاطراف المتعاقدة فعلا عند الترتيب للتعاقد» .

و قد أشار المشرع الاماراتي في قانون المعاملات و التجارة الإلكترونية إلى صحة العقد الذكي و إبرام العقد عن طريق الشخصية الرقمية و ترتيب اثار قانونية صحيحة شأنه شأن العقد العادي إذ نصت المادة (١٢) على:

١- يجوز أن يتم التعاقد بين وسائط إلكترونية مؤتمتة متضمنة نظامي معلومات إلكترونية أو أكثر معدة و مبرمجة مسبقاً للقيام بذلك و يكون التعاقد صحيحاً و نافذاً و منتجاً لأثاره القانونية حتى في حالة عدم التدخل الشخصي أو المباشر لأي شخص طبيعي في عملية إبرام العقد في هذه الانظمة .

٢- يجوز أن يتم التعاقد بين نظام معلومات إلكتروني مؤتمت بحوزة شخص طبيعي أو معنوي و بين شخص طبيعي آخر إذا كان الاخير يعلم أو من المفترض أن يعلم أن ذلك النظام سيتولى إبرام العقد أو تنفيذه تلقائياً) أما المشرع العراقي على الرغم من أنه جوز ابرام العقود الإلكترونية إلا أن انه لم يتطرق إلى إبرامها عبر الشخصية الرقمية سواء كانت شخص طبيعي أو معنوي.

والتعاقد عبر هوية الشخص الرقمية يحقق العديد من الميزات و يقلل من استخدام البطاقة الورقية و يقود الامر نحو نشأة الدولة الرقمية تتخلص ميزاتها .

١- تطوير وصول رقمي متكامل للمعلومات و الخدمات الحكومية .

٢- تسهيل عملية دفع الرسوم المختلفة عبر الشبكة العالمية .

٣-تحقق الهوية الرقمية الاتصال الفعال بين العديد من الخدمات إذ يقتصر الامر على ضغط زر للوصول إلى الخدمات .

٤- مرونة وسهولة التواصل و ربط العلاقات و بناء التعاقدات مع شخصين كان من الصعب أو المستحيل الوصول إليهم في الفضاء الحقيقي.

الفرع الثاني:

إدارة الشخصية الرقمية:

إدارة الشخصية الرقمية تتحقق عندما يرمي حامل الهوية الرقمية التعاقد فإن الموقع الالكتروني يتحقق من هويته (عادة ما تكون صادرة من الحكومة) مقابل مقياس بيولوجي ، و يتم إنشاء بيانات اعتماد له من قبل جهة إصدار بيانات الاعتماد و التي تكون عادة شركة إدارة الهوية و الوصول ، يمكن بعد ذلك تطبيق بيانات الاعتماد على سلسلة من الاصول الرقمية معظمها عقود للتحقق من توقيع شخص حي على مستند ، قد تتضمن بيانات الاعتماد هذه أذونات اخرى مثل المصادقة من مصدرين إضافيين استناداً إلى سلسلة من سمات الموقع (على سبيل المثال المسمى الوظيفي – التعيين المهني– الحالة التعليمية) .

و بالنظر إلى أن أنواع العقود المهمة بدأت تتحول إلى رقمية أصبح موضوع الادارة الرقمية من التأكيدات الضرورية لمواجهة محاولات الاحتيال على الهوية الرقمية ، إذ في العقد المبرم بين أكثر من طرف على شبكة الانترنت قد يوافق عميل و وكيل طرف ثالث على التعاقد لكن الممول غير موجود في الغرفة ، فالإدارة الرقمية تحمي جميع الاطراف في هذه الحالات فالممول يمكن له التحقق من كل جانب من جوانب العقد من دون الحاجة إلى مقابلة العميل و لدى الاخير مستند يمكن من خلاله التحقق منه و إثباته بسهولة في حالة حدوث أي خطأ .

وتجدر الاشارة إلى أن أهمية الادارة الرقمية بالنسبة للشركات تتمثل في خلق أسواق جديدة و خطوط الاعمال و تحسين تجارب العملاء و أداة ضد الاحتيال ، أما الحكومة تعد الادارة الرقمية للهويات طريقة جديدة للحكم يمكن من خلالها تقديم أفضل الخدمات و أداة لمكافحة الفساد و الجريمة ، بالنسبة للإفراد يفتحون أو يغلقون العالم الرقمي مع وظائفها وأنشطتها السياسية و التعليم و الخدمات المالية و الرعاية الصحية .

المبحث الثاني:

الطبيعة القانونية للشخصية الرقمية:

إن الطبيعة القانونية للشخصية الرقمية أثارت جدلاً كبيراً بصددها ؛ فهناك من عدّ الشخصية الرقمية مجرد وسيلة من وسائل الاتصال الإلكترونية و لا يحق لها مباشرة التصرفات القانونية ، و بعضهم الآخر عد الشخصية الرقمية شخصية قانونية شأنها شأن هوية الفرد الشخصية و هو ما يجعلها قادرة على التعاقد و تنفيذ الالتزامات المترتبة على ذلك و للإحاطة بكل ذلك يستلزم الامر تقسيم المبحث الثاني على مطلبين على النحو الاتي :

المطلب الاول: الشخصية الرقمية تمتع بالاهلية القانونية

المطلب الثاني: الشخصية الرقمية آليه للإتصال

المطلب الأول:

الشخصية الرقمية تمتع بالاهلية القانونية:

إن العقود المبرمة بالشخصية الرقمية هي عقود ذكية و بصرف النظر عما إذا كان الطرفين إبرموا العقد في الواقع المادي أولاً و التنفيذ للإلتزامات المترتبة على التعاقد بالشخصية الرقمية ؛ أو أن إبرام العقد و تنفيذه تم بصورة كاملة بتوسط الشخصية الرقمية للطرفين المتعاقدين .

والذي يهم الباحث هنا و هو أساس محور هذه الدراسة العقد الذي ينعقد و ينفذ و تترتب كافة الاثار القانونية عليه بالإرادة الصادرة عن الشخصية الرقمية عبر شبكة الانترنت ، و نتسائل هنا هل أن الشخصية الرقمية تتمتع بالصفة القانونية في العقود الذكية ؟ و هل يمكن سريان القواعد العامة على العقود الذكية أو لا ؟.

يرى البعض من الفقة القانوني أن الشخصية الرقمية يجب الاعتراف لها بالصفة القانونية لان الصفة الاخيرة ليس من شروط التمتع بها الصفة البشرية ، كما هو الحال في الاشخاص المعنويين (شركات– منظمات– جمعيات)؛ حيث أن القانون اعترف بالشخصية القانونية للاخيرة على الرغم من غياب الصفة البشرية والوجود المادي و التعبير

عن الرضا الحر المستنير، فلماذا لا يعترف بها للشخصية الرقمية التي تستطيع التعبير عن رضا حقيقي و موجود نظراً للمميزات التي تشتمل عليها و التي تجعل منها أقرب إلى البشر من الشخص المعنوي ، و يتحمل بالمقابل مستخدم الشخصية الرقمية الاخطاء كافة التي تقع عند إبرام العقد الرقمي سواء في إدخال البيانات أو الاخطاء التقنية المتعلقة بشبكة (البلوك تشين) من الناحية القانونية.

و تعرض هذا الرأي إلى الانتقاد من ناحية أن الشخصية القانونية يجب أن تكون لكل شخص يتمتع بالذمة المالية و الشخصية الرقمية ليس لها ذمة مالية ، و من ثم فإن الاخيرة لا تعدو أن تكون سوى وسيلة للاتصال إلكترونيا شأنها شأن التيلفون و الفاكس و الارادة التي يتم التعبير عنها عبر الشخصية الرقمية هي إرادة مستخدمها و رغبته في التعاقد و ليس إرادة ذاتية و هي تنقل المعلومات و البيانات داخل الواقع الافتراضي و لا يجوز منحها بالتالي شخصية قانونية مستقلة عن مستخدمها.

و يرى الباحث أنه طالما أن القانون لا يقتصر في منح الشخصية القانونية على الاشخاص الطبيعية بل يمنح هذه الشخصية أيضا لشركة أو مجموعة أموال بحيث تمتع الاخيرة بالاستقلالية عن الاشخاص التي أنشات هذه الكيانات، فأن الشخصية الرقمية شأنها شأن الاخيرة من الضرورة تمتعها بالشخصية القانونية و يمكنها أبرام كافة التصرفات القانونية على شبكة الانترنت ، أما من حيث الانتقاد الذي يرى أن الشخصية الرقمية أداة تعبر عن إرادة مستخدمها ؛ نقول أن الشخصية الرقمية استعمالها سواء في المجتمع الافتراضي فقط أم تمتد إلى العالم الواقعي و أن كانت تبقى تحت سيطرة الشخص الطبيعي و تحكمه فهي بحاجة إلى الاعتراف القانوني بها لكي يستطيع مستخدمها الحصول على الحماية من الاخطاء التعاقدية على شبكة الانترنت أو الاخطاء الفنية التي لم يتسبب في حدوثها بل الشخصية الرقمية مما يزيد الثقة في استخدام الاخيرة .

و يمكننا الاستناد إلى نص المادة و التي يفهم منها أن الشخصية الرقمية من الممكن أن تقام مقام الشخص الطبيعي في إبرام التصرفات القانونية الإلكترونية و ترتيب الالتزامات (الوكالة عقد يقيم به شخص غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم) ؛ فهذا النص جاء عام و لم يحصر الشخص الذي يحل محله شخص اخر في التعاقدات القانونية بالشخص الطبيعي و من ثم يجوز أن يكون شخص رقمي.

كما نصت المادة على (اولا:-يجوز أن يتم الايجاب و القبول في العقد بوسيلة إلكترونية) ،بالاستنتاج من عمومية هذا النص يتضح أن المشرع العراقي اجاز إبرام التعاقد إلكترونيا بالوسائل الرقمية و من بين تلك الوسائل الشخصية الرقمية للمستخدم طالما كانت مخولة من الاخير بالتعاقد إلكترونيا.

وقد نص المشرع الاماراتي على ما يفهم منه جواز التعاقد بتوسط الشخصية الرقمية وترتيب كافة الاثار القانونية التي تترتب عن إبرام العقد في الواقع المادي إذ نصت المادة على (يجوز أن يتم التعاقد بين وسائط إلكترونية مؤتمتة متضمنة معلومات إلكترونية أو أكثر تكون معدة و مبرمجة مسبقاً للقيام بمثل هذه المهات ، و يتم التعاقد صحيحاً و منتجاً آثاره القانونية على الرغم من عدم التدخل الشخصي المباشر لأي شخص طبيعي في عملية إبرام العقد) ، و نصت مادة آخرى على (كما يجوز أن يتم التعاقد بين نظام معلومات إلكتروني مؤتمت يعود إلى شخص طبيعي إذا كان الاخير يعلم أو من المفترض أن يعلم أن ذلك النظام سيتولى مهمة إبرام العقد أو تنفيذه) .

المطلب الثاني:

الشخصية الرقمية آليه للإتصال:

ذهب بعض من شراح القانون إلى أن الشخصية الرقمية لا تمتلك أي صفة قانونية خاصة و لا تمتلك الحق في إبرام

التعاقدات الألكترونية و ترتيب الآثار القانونية عليها بمقتضى إرادة ذاتية تعبر عنها على شبكة الانترنت ، بل هي تقنية إلكترونية شأنها شأن (الهاتف– البريد الإلكتروني –الفاكس) يتم التعاقد إلكترونيا من خلالها بناء على رغبة مستخدمها و التصرف الصادر من الشخصية الرقمية في المواقع الالكترونية هي تصرف صادر من شخص طبيعي و كل الاثار القانونية تنصرف الى الاخير ، و من ثم فإن الشخصية الرقمية تفقد ميزة الاستقلالية .

بالرجوع إلى قانون التوقيع الالكتروني العراقي نجد أنه نص على (تعد المستندات الالكترونية صادرة عن الموقع سواء صدرت عنه أو نيابة عنه أو بواسطة وسيط إلكتروني معد للعمل أوتوماتيكياً بواسطة الموقع أو النيابة عنه) .

نستنتج من النص أعلاه أن المشرع العراقي لم يفرق في صحة العقود المبرمة إلكترونيا و جوازها بين ما إذا كانت الوسيلة الالكترونية تعبر عن إرادة مستخدمها بشكل مباشر بالنقر على زر الموافقة في الموقع الالكتروني المعروض ،أو هي نائب عنه تلقائياً في إبرام التعاقد و من ثم ترتيب الاثار القانونية، وعليه أن الشخصية الرقمية من الممكن أن تكون مجرد وسيلة تعاقد إلكترونية تعبر عن إرادة المستخدم و من الممكن أن تعبر عن إرادة ذاتية في التعاقد متى كانت منظمة إلكترونياً على هذا الاساس و ليس من الصحيح الاطلاق بصددها و اعتبارها فقط وسيلة اتصال .

و قد نص المشرع الاماراتي كما ذكرنا سابقاً على ما يمكن معه القول أن الشخصية الرقمية ليست مجرد أداة اتصال إلكترونية كالهاتف أو البريد الالكتروني بل هي وكيل عن الشخص و العقود التي تبرم منها على شبكة الانترنت تلقائيا صحيحة و مرتبة لاثارها القانونية .

الخاتمة:

و في نهاية البحث توصلنا إلى النتائج و المقترحات الآتية :

النتائج

١– إن المشرع العراقي على خلاف التشريع المصري و الاماراتي و الفرنسي لم يتطرق إلى تعريف للشخصية الرقمية و كل ما يتعلق بها من أمور مثل جواز الحصول عليها ، أو مدى الاعتراف بها لدى الجهات الرسمية .

٢– تتميز هوية الشخص الرقمية عن الهوية الافتراضية من حيث البيانات التي تشتمل عليها كل منهما ،كما و تتميز الهوية الرقمية عن الذكاء الاصطناعي من حيث أن الاولى تبقى تحت تصرف شخصي في أي نشاط تستخدم فيه أما الذكاء الاصطناعي يمارس كل الانشطة في الواقع الرقمي من دون تحكم بشري في ذلك .

٣– العقد الذي يبرمه الشخص في الواقع الرقمي بواسطة هويته الرقمية يسمى بالعقد الذكي بالنظر إلى البيئة التي يبرم بها العقد و الادوات الرقمية المستخدمة في إبرامه إذ أن التعبير عن الايجاب و القبول يتم من خلال اكواد رقمية .

٤– إن لهوية الشخص الرقمية قبول و اعتراف من لدن الحكومة الرسمية التي نظمت موضوعها في نصوص تشريعية و لهذا القبول اثاره الايجابية التي تتمثل في تسهيل الحصول على خدمات ضمن مجالات عدة تعلمية و صحية ...الخ.

المقترحات

١– ندعو المشرع العراقي إلى صياغة مادة قانونية ضمن قواعد و نصوص قانون التوقيع و المعاملات الالكترونية العراقي توضح المقصود بهوية الشخص الرقمية على النحو الاتي (الشخصية الرقمية كل وسيلة أو أداة إلكترونية تمثل شخص طبيعي أو معنوي على شبكة الانترنت يستخدمها للتواصل في الواقع الافتراضي مع الاشخاص الاخرين عامة).

٢– ندعو المشرع العراقي إلى تطبيق نظام التعاقد الذكي عبر الهوية الرقمية و التخويل بإبرام كافة التصرفات

القانونية بما فيها بيع العقار إلكترونيا للحاجة الماسة إلية و التسهيل في إبرام التصرفات من بيع و إيجار.

٣- نقترح على المشرع العراقي وضع نصوص قانونية تتم من خلالها تنظيم هوية الشخص الرقمية و توضح كيفية إدارتها و التعامل مع الاعتداء الحاصل عليها على اعتبار حق الحصول على هوية رقمية للشخص من الحقوق الخاصة و اللصيقة بشخصه.

المصادر:

أولاً: الكتب:

١- د. أشرف جمال محمود عبد العاطي – الإدارة الالكترونية للمرافق العامة – بلا طبعة – دار النهضة العربية – القاهرة – مصر – ٢٠١٦.

٢- د. خالد ممدوح إبراهيم – الإثبات الالكتروني في المواد الجنائية و المدنية – بلا طبعة – دار الفكر الجامعي – الاسكندرية – مصر – ٢٠٢٠ .

٣- خالد ممدوح إبراهيم – حماية المستهلك في المعاملات الالكترونية – بلا طبعة – دار الفكر الجامعي – الإسكندرية – مصر – ٢٠٠٩.

٤- عبد الحميد بسيوني – التعليم الإلكتروني و التعليم الجوال – بلا طبعة – دار الكتب للنشر و التوزيع – مصر – القاهرة – ٢٠٠٧.

٥- محمد سعد خليفة – مشكلات البيع عبر الانترنت – بلا طبعة – دار النهضة العربية – القاهرة – مصر – ٢٠٠٤.

ثانياً: رسائل الماجستير:

١- أمال عساسي – الثنوغرافيا مستخدمي الفايسبوك في المجتمع الجزائري – رسالة ماجستير في وسائل الاعلام و المجتمع مقدمة إلى جامعة باتنة – ٢٠١٥.

ثالثاً: البحوث المنشورة:

١- د. الصاحين محمد العيش – التنظيم القانوني لأستخدام البيانات الشخصية في الإعلام الجديد – بحث منشور في مجلة الحقوق – العدد الثاني – المجلد ١٣.

٢- إيهاب خليفة (البلوك تشين) الثورة التكنولوجية القادمة في عالم الاعمال و الادارة –بحث منشور في مركز المستقبل للإبحاث و الدراسات المتقدمة – أبوظبي – العدد ٣- مارس ٢٠١٨.

٣- الكرار حبيب جهلول – حسام عبيس عودة – المسؤولية عن الاضرار التي يسببها الروبوت – بحث منشور في مجلة كلية الامام الكاظم(عليه السلام) – العدد السادس – ٢٠١٩ – ص ٧٤١، د. أيمن محمد سيد مصطفى الاسيوطي – حماية التصرفات القانونية عبر تطبيق الذكاء الاصطناعي – بحث منشور في مجلة الباحث العربي مجلة دورية تصدر من المركز العربي للبحوث القانونية و القضائية مجلس وزراء العدل العرب – جامعة الدول العربية – العدد الاول – ٢٠٩.

٤- –حسين عباس حميد – الحماية الجزائية للهوية الرقمية – بحث منشور في مجلة رسالة الحقوق – السنة الرابعة عشرة – العدد الرابع – ٢٠٢٢.

٥- د. سامح عبد الواحد التهامي – الحماية القانونية للبيانات الشخصية – بحث منشور في مجلة الحقوق الكويتية – دار المنظومة – المجلد ٣٥- العدد الثالث – ٢٠١١.

٦- د. علي نابتي – الهوية الرقمية واقع تكنولوجي و شكل جديد لحضور الفرد المعاصر – بحث منشور في مجلة كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية – جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة – المجلد الثامن – العدد الرابع – ٢٠١٧.

٧- علاء مصطفى – المواطنة الرقمية – بحث منشور في مجلة اليوم السابع – ٢٠٢٠.

٨- فاطمة الزهراء رحي تبوب – الوكيل الذكي في إبرام العقود – بحث مقدم في الملتقى الدولي (الذكاء الاصطناعي تحد جديد للقانون) – نوفمبر ٢٠١٨ –جامعة الجزائر .

٩- د. مسعودة طلحة – الهوية الرقمية مأزق الاستخدام و الخصوصية – مداخلة مقدمة لأعمال المؤتمر الدولي الظاهرة الإعلامية و الاتصالية في ظل البيئة الرقمية- ٢٠١٨-.

١٠- مصطفى يوسف كافي – الحكومة الالكترونية في ظل الثورة العلمية التكنولوجية المعاصرة – بلا طبعة– دار رسلان – سوريا – ٢٠٠٩– ص ٢٧،مريم خالص – الحكومة الالكترونية – بحث منشور في مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة – العدد الرابع – ٢٠١٣.

١١- د. محمد فتحي محمد إبراهيم – التنظيم التشريعي لتطبيقات الذكاء الاصطناعي – بحث منشور في مجلة البحوث القانونية و الاقتصادية – العدد ٨١ – ٢٠٢٢.

١٢- كلثوم بميمون – الياقات الثقافية الموجهة للهوية الرقمية في ضوء تحديات المجتمع الشبكي من التداول الافتراضي إلى الممارسة الواقعية – ٢٠١٦

١٣- لامية طاله – الإعلام الجديد و الفضاء الافتراضي مقاربة مفاهيمية و نظرية – بحث منشور في مجلة الرسالة للدراسات الاعلامية – المجلد الثاني – العدد الثامن – ٢٠١٨.

١٤- د. هالة صلاح الحديثي – عقود التكنولوجيا المغيرة – بحث منشور في مجلة كلية القانون و العلوم السياسية – جامعة كركوك.

١٥- نورة جبارة – التعاقد بواسطة الوكيل الالكتروني – بحث منشور في المجلة الشاملة للحقوق –٢٠٢١– ص ١٤١ ،محمد سعد خليفة – مشكلات البيع عبر الانترنت – بلا طبعة – دار النهضة العربية – القاهرة – مصر – ٢٠٠٤.

١٦- د.ناجي العراك – الوسيط الإلكتروني في التجارة الإلكترونية في القانون العراقي – بحث منشور في مجلة الباحث العلمي – مجلد الثاني – العدد الثاني – ٢٠٢١.

رابعاً: المواقع الالكترونية

١- Meyer Mechanic- Research published on the website- https://diacc-ca.trans- late.goog/2022/07/ 21.

٢- Derek O Halloran –identity in a Digital World A new World Economic fo— rum –2018- https://www3.weforum.org/docs- p10.

٣- thechapter In social contrac

خامساً: القوانين

١- قانون اتحادي رقم ١ لسنة ٢٠٠٦.

٢- القانون المدني العراقي رقم ٤٠لسنة ١٩٥١

٣- قانون المعاملات الإلكترونية العراقي لسنة ٢٠١٢ .

٤- قانون رقم ٥ لسنة ٢٠٢٢ الخاص بتنظيم و تنمية استخدام التكنولوجيا المالية في الانشطة المالية غير المصرفية في مصر.

٥- قانون حماية البيانات الشخصية الفرنسي رقم ٨٠١ لسنة ٢٠٠٤.

٦- قانون المعاملات و التجارة الإلكترونية الاماراتي رقم ٢ لسنة ٢٠٠٢.

سادساً: المصادر الاجنبية

1-Anthony Casey- Anthony Niblett-. Self-Driving Laws (University of Toron- to Law Journal Fall 2016) 429- 442- at:441

-saimr chopra and Laurence fredric white –Artificial Agentspersohood in Law and philosophy-Conference paper –proceedings of the 16th European Confer- ence on Artificial Intelligence –ECAL2004-including prestigious Applicants of Intelligent systems-PAIS2004 –valencia-spain-August 22-27-2004-p35.

2- Eugene Charniak – Drew McDermott – Introduction to Artificail intelli- gence- A ddison-wesley publishing company- Canada-1985-p.6.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الخصائص الكمية لتصاريف نهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠م–٢٠٢٠م)

م.م رقية حسن عبدالأمير
الجامعة المستنصرية / كلية التربية

المستخلص:
يعد الماء الركيزة الاساسية لمختلف الانشطة البشرية والاقتصادية وهو أول الحاجات الضرورية للانسان، ويعد نهر دجلة المصدر الرئيسي للمياه في منطقة الدراسة لذا تناولت الدراسة التحليلات الكمية لتصاريف نهر دجلة السنوية والفصلية والشهرية في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠) مقسمة الدراسة بين مدتين لغرض المقارنة بين اختلافها في كمية التصاريف نظراً لما يواجهه العراق بشكل عام ومن ضمنها منطقة الدراسة من انخفاض في كميات الايرادات المائية. وقد اعطت الدراسة صورة واضحة عن التباين الحاصل في خصائص تصاريف نهر دجلة فقد شهدت التصاريف السنوية انخفاضاً في كمياتها اذ بلغت (٥٣٠,٨٩)م٣/ثا في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وانخفضت إلى (٤٩٢,٥)م٣/ثا في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

Abstract:

Water is the basic foundation for various human and economic activities and is the first necessary human need. The Tigris River is the main source of water in the study area. Therefore, the study dealt with quantitative analyzes of the annual, seasonal and monthly discharges of the Tigris River in the city of Baghdad for the period (2000–2020). The study was divided between two periods for the purpose of comparison between The difference in the amount of expenditures due to the decline in the amount of water revenues that Iraq in general, including the study area, is facing. The study gave a clear picture of the variation in the characteristics of the Tigris River discharges. Annual discharges witnessed a decrease in their quantities, reaching (530.89) m3/s in the period (2000–2010) and decreasing to (492.5) m3/s in the period (2011–2020).

المقدمة:

يهدف البحث إلى بيان خصائص كميات التصاريف السنوية والفصلية والشهرية لنهر دجلة للمدة من (٢٠٠٠-٢٠٢٠) مقسمة الدراسة إلى مدتين لغرض المقارنة بين اختلافها في كميات التصاريف، نظراً لما يواجهه العراق بشكل عام ومن ضمنها منطقة الدراسة من انخفاض في كميات الايرادات المائية، اذ ان الخصائص الكمية لتصاريف نهر دجلة تختلف من سنة إلى اخرى ويعزى ذلك إلى تباين معدلات الامطار المتساقطة فهي متذبذبة وغير مستقرة فضلاً عن استثمار المياه في اعالي حوض نهر دجلة.

مشكلة البحث:- تتلخص مشكلة البحث بما يلي:

هل هناك تباين في كميات التصاريف السنوية والفصلية والشهرية لنهر دجلة في مدينة بغداد بين المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) والمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

فرضية البحث: ينطلق البحث من فرضية مفادها:

هناك تباين في كميات التصاريف السنوية والفصلية والشهرية لنهر دجلة في مدينة بغداد بين المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) والمدة (٢٠١١-٢٠٢٠) كما ان هناك تباين في كميات التصريف من سنة إلى أخرى وهي متجهة نحو الانخفاض.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى تحديد كميات التصاريف السنوية والفصلية والشهرية لنهر دجلة في مدينة بغداد وتباينها للمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١-٢٠٢٠) وما هي احتمالية العودة للتصاريف السنوية.

منهجية البحث:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، إستناداً إلى المعلومات والبيانات من وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لإدارة الموارد المائية فضلا عن المصادر المكتبية.

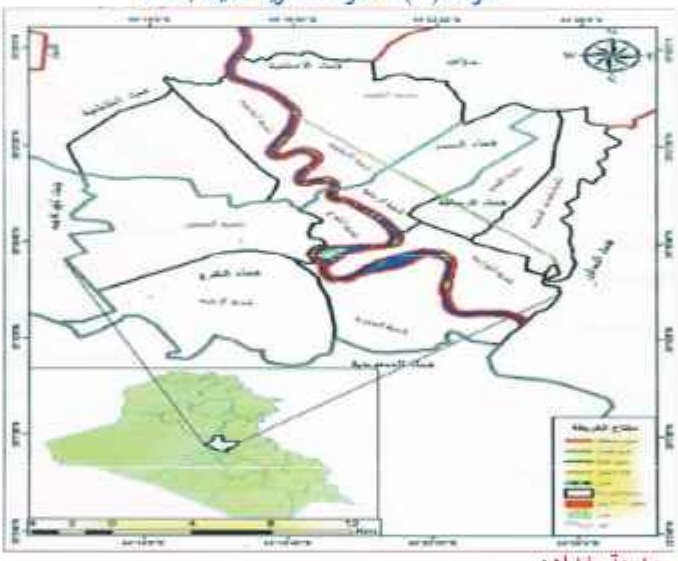
حدود المنطقة الدراسة:

الحدود المكانية:

اشتملت منطقة الدراسة على مدينة بغداد ضمن حدودها الادارية والتي تبلغ مساحتها (٨٦٩,٠٣١)كم٢إذ شملت مدينة بغداد على احدى عشر بلدية موزعة على جانبي الكرخ والرصافة كما في الخارطة (١).

الحدود الزمانية:- تمثلت بدراسة كميات التصاريف السنوية والفصلية والشهرية لنهر دجلة للمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١-٢٠٢٠).

خارطة (١) الحدود الادارية لمدينة بغداد



صفات نهر دجلة في مدينة بغداد:

يدخل نهر دجلة مدينة بغداد عند نقطة تبعد ٥كم من الجزيرة السياحية ويغادرها بمسافة ٣كم إلى الجنوب من التقائه بنهر ديالى ويبلغ طوله بين تلك المنطقتين ٥٨كم اما عرضه فيتراوح ما بين ١٦٠م في اجزائه المستقيمة واكثر من ٤٠٠م في اجزائه الملتوية ويبلغ انحدار المجرى ٦,٩سم /كم ،يجري نهر دجلة في مدينة بغداد من الشمال الغربي نحو الجنوب الشرقي يبدء بالثنيات ابتداءاً من ثنية الكريعات والاعظمية والكاظمية والعطيفية وباب المعظم ثم يستقيم بعد ذلك حتى بداية الكرادة مكون التواء الجادرية مشكلاً بذلك عدداً من الالتواءات والجزر وذلك بسبب تباطؤ سرعته وزيادة ترسباته. (العكام، ٢٠١٣)

خصائص التصريف المائي وهي كمية المياه الموجودة في وقت معين او لحظة معينة ويمكن قياسها بوحدة م٣/ثا. (محسن و صالح، ٢٠١٤) إن معرفة كميات التصريف المائي مهمة في الدراسات الهيدرولوجية سواء أكان هذا التصريف سنوياً ام فصلياً او شهرياً لما يوفره من بيانات عن الجريان المائي وتباينه زمانياً ومكانياً ويمكن تحليل ومعرفة خصائص كميات التصريف المائي والسنوي والفصلي والشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد وهي تقسم إلى الى الآتي:

خصائص التصريف المائي السنوي:

يقصد بالتصريف السنوي هو معدل مايمر في النهر من المياه بالامتار المكعبة في الثانية الواحدة خلال فترة طويلة من السنين وفيها يحدد متوسط التصريف العام. (اللامي، ٢٠١٥) ان دراسة متوسط التصريف لمدة زمنية معينة من السنوات المائية له اهمية كبيرة في الدراسات المائية وذلك من خلال تحديد متوسط التصريف العام ومقارنته بالتصاريف السنوية وتحديد السنوات الرطبة والمعتدلة والجافة، كما ان دراسة متوسط التصريف السنوي يفيد في تحديد مقدار الاختلاف في كميات التصريف المائي وهذا الاختلاف إما يكون إيجابياً نتيجة ارتفاع كميات التساقط او حدوث تغذية اضافية للنهر او سلبياً عند انخفاض التساقط وارتفاع الفاقد المائي بالتبخر او الاستثمار في اعالي النهر. ومن خلال تحليل الجدول (١) والشكل (١) و (٢) يتبين ان متوسط التصريف السنوي تناقص من المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) إلى (٢٠١١-٢٠٢٠) اذ بلغ (٥٣٠,٨٩)م٣/ثا في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وانخفض إلى (٤٩٢,٥)م٣/ثا في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) وهذا يدل على انخفاض في كمية التصاريف نتيجة انخفاض كمية التساقط وارتفاع نسبة الفاقد المائي بالتبخر او الاستثمار.

إن انموذج التصريف يمثل العلاقة بين متوسط التصريف ومساحة المنطقة اذ تكون العلاقة عكسية بينهما كلما ازدادت المساحة انخفض انموذج التصريف (مهدي، ٢٠٢٢)، اذ يلاحظ من الجدول المذكور سابقاً

انموذج التصريف بلغ (٤٨,٤١) لتر/ثا /كم٢ في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) بينما بلغ (٤٤,٩١) لتر/ثا /كم٢.

كما يظهر ان هناك علاقة طردية بين انموذج التصريف ومتوسط ارتفاع الماء في الحوض , فكلما قلت قيمة متوسط ارتفاع الماء في الحوض لت قيمة انموذج التصريف اذبلغ متوسط ارتفاع الماء في الحوض للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) (١٥٢٧,١٣)ملم / سنة بينما بلغ (١٤١٦,٨٩) ملم / سنة.

جدول (١) متوسط التصريف وانموذج التصريف والايراد السنوي وارتفاع الماء في الحوض لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١-٢٠٢٠)المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)

المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)					المدة (٢٠١١-٢٠٢٠)				
السنة	متوسط التصريف م٣/ثا	الايراد السنوي* مليون م٣/ ثا	انموذج التصريف**	متوسط ارتفاع الماء في الحوض*** (ملم / سنة)	السنة	متوسط التصريف م٣/ثا	الايراد السنوي مليون م٣/ ثا	انموذج التصريف	متوسط ارتفاع الماء في الحوض (ملم / سنة)
٢٠٠٠	٤٠٧	١٢٨٣٦,٧٨	37.12	١١٧٠,٩١	٢٠١١	٤٤٨	14129.92	٤٠,٨٦	1288.87
٢٠٠١	٣٩٢	12363.68	35.75	1127.76	٢٠١٢	٤٨٣	15233.82	٤٤,٠٥	1389.56
٢٠٠٢	٤٠٧	12836.78	37.12	1170.91	٢٠١٣	٥٢٩	16684.66	٤٨,٢٥	1521.90
٢٠٠٣	٤٩٢	15517.68	44.87	1415.45	٢٠١٤	٤٨٩	15423.06	٤٤,٦٠	1406.82
٢٠٠٤	٦٧٣	21226.42	61.38	1936.18	٢٠١٥	٤٥٦	14382.24	٤١,٥٩	1311.88
٢٠٠٥	٧١١	22424.94	64.85	2045.51	٢٠١٦	٥٠٧	15990.78	٤٦,٢٤	1458.61
٢٠٠٦	٧٠٠	22078	63.85	2013.86	٢٠١٧	٥٠٤	15896.16	٤٥,٩٧	1449.98
٢٠٠٧	٦٣٩	20154.06	58.28	1838.37	٢٠١٨	٤١٠	12931.4	٣٧,٣٩	1179.54
٢٠٠٨	٥٣٦	16905.44	48.89	1542.04	٢٠١٩	٤٩٥	15612.3	٤٥,١٥	1424.09
٢٠٠٩	٤١٢	12994.48	37.58	1185.30	٢٠٢٠	٦٠٤	19050.16	٥٥,٠٩	1737.67
٢٠١٠	٤٧٠	14823.8	42.87	1352.16	المعدل	٤٩٢,٥	15533.45	٤٤,٩١	1416.89
المعدل	٥٣٠,٨	16742.0	48.41	1527.13					

*الايراد السنوي ويستخرج وفق القانون الاتي:

$$Q \times ٣١,٥٤٠$$

**انموذج التصريف يستخرج على وفق القانون الاتي:

$$M= Q\times 1000 \setminus F$$

انموذج التصريف =M متوسط التصريف =Q مساحةالحوض =F

***متوسط ارتفاع الماء في الحوض ويستخرج وفق المعادلة الاتية:

$$Y= W\setminus F \times 1000$$

الايراد المائي السنوي مليون / م٣ =W متوسط ارتفاع الماء في الحوض =Y المساحة =F

شكل (١) كميات التصريف السنوي في محطة بغداد للمدة (٢٠٠٠- ٢٠١٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (١).

شكل (٢) كميات التصريف السنوي في محطة بغداد للمدة (٢٠١١- ٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (١).

جدول (٢) السنوات المتميزة بأعلى و اوطأ تصريف مائي سنوي م٣ / ثا لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١-٢٠٢٠)

المدة	التصريف العالي		التصريف الواطئ		مدى التغير* م٣/ ثا	معدل التغير** %
	السنة	متوسط التصريف م٣/ثا	السنة	متوسط التصريف م٣/ثا		
2000-2010	2005	711	2001	392	1.18	60.09
2011-2020	2020	604	2018	410	1.47	39.39

الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

ومن خلال تحليل سير التصاريف السنوية الموضحة في الجدول (٢) يتضح مدى الفارق بين اعلى وأوطأ التصاريف السنوية وهذا ما يطلق عليه مدى الجريان اذ بلغ اعلى متوسط تصريف سنوي للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) (٧١١) م٣/ثا عام (٢٠٠٥) وأوطأ تصريف سنوي بلغ (٣٩٢)م٣/ثا عام (٢٠٠١) ومدى جريان بلغ (١,٨١)م٣/ثا، اما في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) فقد سجل اعلى متوسط تصريف سنوي عام ٢٠٢٠ اذ بلغ (٦٠٤)م٣ / ثا وأوطأ تصريف سنوي بلغ (٤١٠)م٣/ثا ومدى جريان* بلغ (١,٤٧) م٣/ثا. اما معامل التغيير** ويقصد به نسبة تغيير كمية التصاريف، فقد بلغ (٦٠,٠٩)٪ للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وبلغ (٣٩,٣٩)٪ للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

يتضح من خلال تحليل الجدول (٣) ان هناك تذبذباً واضحاً في متوسط التصريف السنوي لنهر دجلة في مدينة بغداد اذ يظهر في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) ان سنة (٢٠٠٥) هي السنة الرطبة ارتفع فيها متوسط التصريف إلى (٧١١) م٣/ثا وبفارق(١٨٠,٢)م٣/ثا عن متوسط التصريف العام مما ادى إلى ارتفاع الماء في الحوض بحدود (٢٠٤٥,٥١) م٣/سنة وبلغ انموذج التصريف (٦٤,٨٥) لتر/ ثا/كم٢.

في حين تعد سنة (٢٠٠١) سنة جافة لانخفاض متوسط التصريف السنوي إلى (٣٩٢) م٣/ثا وبفارق سلبي مقداره (١٣٨,٨-)م٣/ثا عن معدل التصريف العام مما ادى إلى انخفاض الماء في الحوض اذ بلغ (١١٢٧,٧٦)م٣/سنة وبلغ انموذج التصريف (٣٥,٧٥) لتر/ ثا/كم٢.

اما في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) تعد سنة (٢٠٢٠) هي السنة الرطبة اذ بلغ متوسط التصريف السنوي (٦٠٤) م٣/ثا وبفارق(١١١,٥)م٣/ثا عن متوسط التصريف العام مما ادى إلى ارتفاع الماء في الحوض بحدود (١٧٣٧,٦٧) م٣/سنة وبلغ انموذج التصريف (٥٥,٠٩) لتر/ثا /كم٢ ، في حين تعد سنة (٢٠١٨) سنة جافة لانخفاض متوسط التصريف السنوي إلى (٤١٠) م٣/ثا وبفارق سلبي مقداره (٨٢,٥-)م٣/ ثا عن معدل التصريف العام مما ادى إلى انخفاض الماء في الحوض اذ بلغ (١١٧٩,٥٤)م٣/سنة وبلغ انموذج التصريف (٣٧,٣٩) لتر/ ثا/كم٢.

*يستخرج مدى الجريان وفق المعادلة الاتي:

$$\text{مدى الجريان} = \frac{\text{متوسط التصريف العالي لسنة معينة}}{\text{متوسط التصريف الواطئ لسنة اخرى}}$$

**يستخرج معامل التغير وفق المعادلة الاتية:

$$\text{معامل التغير} = \frac{\text{اعلى كمية تصريف} - \text{اقل كمية تصريف}}{\text{متوسط التصريف}} \times 100$$

جدول (٣) خصائص متوسط التصريف السنوي لنهر دجلة في مدينة بغداد ولسنوات (رطبة ، معتدلة ، جافة) للمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١- ٢٠٢٠)

السنة	مميزاتها	متوسط التصريف	الايراد السنوي مليون م٣/سنة	إنموذج التصريف لتر / ثا / كم٢	متوسط ارتفاع الماء بالحوض م٣ / سنة
٢٠٠٠-٢٠١٠	عامة	530.8	16742.0	48.41	1527.13
٢٠٠٥	رطبة	711	22424.94	64.85	2045.51
٢٠١٠	معتدلة	470	14823.80	42.87	1352.16
٢٠٠١	جافة	392	12363.68	35.75	1127.76
٢٠١١-٢٠٢٠	عامة	492.5	15533.45	44.91	1416.89
٢٠٢٠	رطبة	604	19050.16	55.09	1737.67
٢٠١١	معتدلة	448	14129.92	40.86	1288.87
٢٠١٨	جافة	410	12931.40	37.39	1179.54

الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

جدول (٤) احتمالية العودة ومدة الرجوع لمتوسط التصريف (م٣ / سنة) للسنوات (الرطبة ، المعتدلة ، الجافة) للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) لنهر دجلة في مدينة بغداد

السنة	متوسط التصريف م٣/ثا	خصائص السنة الهيدرولوجية	احتمالية العودة	مدة الرجوع (سنة)
٢٠٠٥	٧١١	رطبة	٠,٠٨	١٢,٥
٢٠١٠	٤٧٠	معتدلة	٠,٩١	١,٠٩
٢٠٠١	٣٩٢	جافة	٠,٥٨	١,٧٢

المصدر:من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

جدول (٥) احتمالية العودة ومدة الرجوع لمتوسط التصريف (م٣ / سنة) للسنوات (الرطبة ، المعتدلة ، الجافة) للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠) لنهر دجلة في مدينة بغداد

السنة	متوسط التصريف م٣/ثا	خصائص السنة الهيدرولوجية	احتمالية العودة	مدة الرجوع (سنة)
٢٠٢٠	٦٠٤	رطبة	٠,٠٩	١١,١١
٢٠١١	٤٤٨	معتدلة	٠,٨١	١١,٨٣
٢٠١٨	٤١٠	جافة	٠,٩٠	١,١١

المصدر: من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لإدارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

يلاحظ من خلال الجدولين (٤) و (٥) ان أعلى كمية تصريفية للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وصلت إلى (٧١١) م٣/ثا وباحتمال عودة (٠,٠٨) وبمدة رجوع (١٢,٠٥) سنة بينما في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) بلغت (٦٠٤) م٣/ثا وباحتمال عودة (٠,٠٩) وبمدة رجوع (١١,١١) اما اقل كمية تصريفية فقد قدرت بـ(٣٩٢) م٣/ثا وباحتمال عودة (٠,٥٨) وبمدة رجوع (١,٧٢) سنة للمدة الاولى وفي المدة الثانية بلغت (٤١٠) م٣/ثا وباحتمال عودة (٠,٩٠) وبمدة رجوع (١,١١) مما يعني ان كميات التصاريف لنهر دجلة في منطقة الدراسة متجهة نحو

الجفاف اقرب منه الرطبة.

خصائص التصريف الفصلي:

يقصد بالنظام الفصلي للجريان : هو دراسة المميزات العامة للمياه الجارية في كل فصل من فصول السنة (الصحاف، ١٩٦٩) ، ان تحليل خصائص التصريف الفصلي لنهر دجلة في منطقة الدراسة يعطي صورة واضحة عن مقدار التباين في كميات المياه التي تجري في النهر من خلال كل فصل من فصول السنة المائية كما يمكن من خلالها معرفة الاحتياجات المائية للاستعمالات المختلفة وذلك لأهميتها في استثمار المياه ولاسيما الاستخدامات الزراعية (الجواري، ٢٠١٩) ولمعرفة خصائص التصريف الفصلي فقد اختيرت ثلاث سنوات متباينة في كمية التصريف الفصلي (رطبة ، معتدلة ، جافة) وللمدتين (٢٠٠٠-٢٠١٠) و (٢٠١١-٢٠٢٠) وهي كالاتي:-

من خلال الجدول (٦) والشكل (٥) للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) نلاحظ ان فصل الصيف يسهم بأكبر كمية تصريف اذ سجل أعلى معدل تصريف مائي فصل بلغ (٥٤٧,٦)م٣/ثا ويعود السبب في ارتفاع متوسط الصرف في فصل الصيف إلى اطلاق المياه المخزونة بواسطة السدود والنواظم، كما تباين الايراد المائي بحسب سنوات الدراسة اذ سجلت سنة (٢٠٠٥) اعلى متوسط تصريف بلغ (٨٢٣,٣) م٣/ثا كونها سنة رطبة بينما بلغ متوسط التصريف (٣٧٢,٣) م٣/ثا لسنة (٢٠٠١) كونها سنة جافة اما سنة (٢٠١٠) فقد بلغ (٤٣٤,٠) م٣/ثا كونها سنة معتدلة.

يأتي فصل الربيع بالدرجة الثانية بإسهامه في الجريان الفصلي اذ كمعدل عام (٥٤٥,٢) م٣/ثا ويرجع سبب ذلك إلى سقوط الامطارفضلاً عن ذوبان الثلوج في منابع نهر دجلة وتتفاوت كميات التصريف بين (٧٢٠,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة و(٤٠٦,٧) م٣/ثا للسنة الجافة كما بلغ (٤٩٩,٣) م٣/ثا للسنة المعتدلة.

يأتي فصل الخريف بالمرتبة الثالثة اذ بلغ متوسط التصريف (٥٣٦,٠) م٣/ثا كمعدل عام وارتفع إلى (٧٥١,٧) م٣/ثا كونها سنة رطبة، بينما انخفض منوسط التصريف إلى (٣٩٤,٣) م٣/ثا كونها سنة جافة.

سجل فصل الشتاء اقل إيراد مائي فصلي بلغ (٤٩٣,٦) م٣/ثا كمعدل عام ، وتفاوت بين (٦٠٦,٧) م٣/ثا للسنة الرطبة، و(٣٨٣,٣) م٣/ثا للسنة الجافة.

ومن خلال الجدول (٧) والشكل (٩) للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠) يتبين ان فصل الصيف يسهم بأكبر كمية تصريف اذ سجل أعلى معدل تصريف مائي فصل بلغ (٥٠٩,٤)م٣/ثا كما سجلت سنة (٢٠٢٠) اعلى متوسط تصريف بلغ (٦٨٣,٧) م٣/ثا كونها سنة رطبة في حين بلغ متوسط التصريف (٣٧٩,٧) م٣/ثا لسنة (٢٠١٨) كونها سنة جافة اما سنة (٢٠١١) فقد بلغ (٤٦٦,٧) م٣/ثا كونها سنة معتدلة.

يأتي فصل الخريف بالمرتبة الثانية اذ بلغ متوسط التصريف (٥٠٣,٣) م٣/ثا كمعدل عام وارتفع إلى (٦٤٩,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة، بينما انخفض منوسط التصريف إلى (٤١٦,٣) م٣/ثا للسنة جافة.

يأتي فصل الربيع بالدرجة الثالثة بإسهامه في الجريان الفصلي اذ كمعدل عام (٤٨٦,٦) م٣/ثا وتتفاوت كميات التصريف بين (٥٠١,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة و(٤١٠,٠) م٣/ثا للسنة الجافة.

سجل فصل الشتاء اقل إيراد مائي فصلي بلغ (٤٨٣,٥) م٣/ثا كمعدل عام ، وتفاوت بين (٥٨٤,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة، و(٣٨٠,٣) م٣/ثا للسنة الجافة.

يظهر مما سبق ان هناك انخفاض في معدل التصاريف الفصلية من المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) إلى المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) اذ بلغ معدل التصريف الفصلي لفصل الربيع للمدة الاولى (٥٤٥,٢) م٣/ثا كمعدل عام في حين بلغ في المدة الثانية (٤٨٦,٦) م٣/ثا ، كما شهدت السنوات انخفاض في اتجاه كميات التصاريف الفصلية اذ بلغ في فصل الربيع (٧٢٠,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة (٢٠٠٥) بينما بلغ (٥٠١,٠) م٣/ثا للسنة الرطبة (٢٠٢٠) في المدة الثانية ويرجع السبب في ذلك إلى انخفاض في كميات الامطار وارتفاع درجات الحرارة بالتالي ارتفاع نسبة الفاقد نتيجة التبخر.

جدول (٦) خصائص التصريف الفصلي لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)

الفصل	الشتاء			الربيع			الصيف			الخريف		
السنة	متوسط التصريف م³/ثا	النموذج التصريف لتر / ثا / كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	النموذج التصريف لتر / ثا / كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	النموذج التصريف لتر / ثا / كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	النموذج التصريف لتر / ثا / كم²	نسبة الجريان الفصلي%
٢٠٠٠	375.0	٣٢,٥	٢٣,٩	410.3	٣٧,٤	٢٦,٢	390.0	٣٥,٦	٢٤,٦	411	٣٧,٥	٢٦,٢
٢٠٠١	383.3	٣٥	24.6	406.7	٣٧,١	26.1	372.3	٣٤	23.9	394.3	٣٦	25.3
٢٠٠٢	379.0	٣٤,٦	22.7	392.7	٣٥,٨	23.9	449.7	٤١	27	443.3	٤٠,٤	26.6
٢٠٠٣	434.0	٣٩,٦	21.3	547.7	٥٠	26.8	519.7	٤٧,٤	25.5	536	٤٨,٩	26.3
٢٠٠٤	540.0	٤٩,٣	19.4	758.3	٦٩,١	27.3	765.0	٦٩,٨	27.5	710	٦٤,٨	25.6
٢٠٠٥	606.7	٥٥,٣	20.9	720.0	٦٥,٧	24.8	823.3	٧٥,٢	28.3	751.7	٦٨,٦	25.9
٢٠٠٦	653.3	٥٩,٦	23.8	673.3	٦١,٤	24.5	708.3	٦٤,٦	25.8	710.0	٦٤,٨	25.8
٢٠٠٧	573.3	٥٢,٣	23	636.7	٥٨,١	25.5	686.7	٦٢,٦	27.5	588.3	٥٣,٧	23.6
٢٠٠٨	578.3	٥٢,٨	28.1	526.7	٤٨	25.6	480.0	٤٣,٨	23.3	468.3	٤٢,٧	22.8
٢٠٠٩	391.7	٣٥,٧	23.8	425.0	٣٨,٨	25.8	395.0	٣٦	24	430.0	٣٩,٢	26.1
٢٠١٠	515.0	٤٧	27	499.3	٤٥,٥	26.2	434.0	٣٩,٦	22.8	453.3	٤١,٣	23.8
المعدل	١٩٣,٦	44.9	23.5	49.7	٤٥,٣	25.6	٤٤٧,٦	49.9	25.5	٥٣٦	٤٨,٩	٢٥,٣

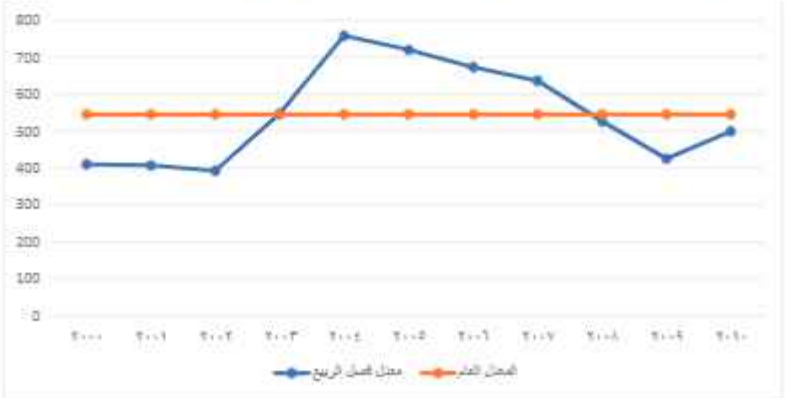
الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لإدارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

شكل (٣) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الشتاء للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٦).

شكل (٤) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الربيع للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٦).

شكل (٥) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الصيف للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٦).

شكل (٦) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الخريف للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٦).

جدول (٧) خصائص التصريف الفصلي لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)

الفصل	الشتاء			الربيع			الصيف			الخريف		
السنة	متوسط التصريف م³/ثا	انموذج التصريف لتر/ثا/كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	انموذج التصريف لتر/ثا/كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	انموذج التصريف لتر/ثا/كم²	نسبة الجريان الفصلي%	متوسط التصريف م³/ثا	انموذج التصريف لتر/ثا/كم²	نسبة الجريان الفصلي%
٢٠١١	416.7	٣٨	٢٣,١	439.3	40	٢٤,٣	466.7	42.5	٢٥,٩	481.0	43.8	٢٦,٧
٢٠١٢	496.7	٤٥,٣	٢٥,٣	481.0	43.8	٢٥,٥	477.0	43.5	٢٤,٦	479.0	43.6	٢٤,٦
٢٠١٣	552.7	٥٠,٤	25.9	547.0	49.8	25.6	521.7	47.5	24.4	509.3	46.4	23.9
٢٠١٤	502.0	٤٥,٨	25.9	523.3	47.7	27	454.7	41.4	23.5	451.0	41.1	23.3
٢٠١٥	481.7	٤٣,٩	26.6	451.3	41.1	24.9	426.3	38.8	23.5	449.0	40.9	24.8
٢٠١٦	518.3	٤٧,٣	25	530.7	48.4	25.6	521.7	47.5	25.1	502.3	45.8	24.2
٢٠١٧	483.0	٤٤,١	24.4	556.3	50.7	28.1	492.0	44.8	24.9	443.0	40.4	22.4
٢٠١٨	420.0	٣٨,٣	25.8	410.0	37.3	25.2	379.7	34.6	23.3	416.3	37.9	25.6
٢٠١٩	380.3	٣٤,٧	17.8	426.3	38.8	20	671.0	61.2	31.4	653.3	59.5	30.6
٢٠٢٠	584.0	٥٣,٣	24.1	501.0	45.6	20.7	683.7	62.3	28.2	649.0	59.1	26.8
المعدل	٤٨٣,٥	39.5	24.4	٤٨٦,٦	44.4	42.7	٥٠٦,٤	46.4	25.5	٥٠٣,٣	45.9	25.3

الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

شكل (٧) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الشتاء للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٧).

شكل (٨) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الربيع للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٧).

شكل (٩) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الصيف للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٧).

شكل(١٠) التصريف الفصلي والمعدل العام لفصل الصيف للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٧).

خصائص التصريف الشهري:

تهدف دراسة التصريف الشهري إلى معرفة التفاوت الحاصل في كمية التصريف بين الأشهر من أجل وضع تخطيط سليم لتنظيم عملية الجريان الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد، اذ تتميز بعض الاشهر بارتفاع معدلاتها في حين تنخفض غلى الحدود الدنيا في بعض الاشهر ومن خلال الاطلاع على على الجدولين (٨) و(٩) والشكلين (١١) و (١٢) يتضح وجود اختلافات في كميات التصاريف الشهرية والذي يؤدي إلى اختلاف زماني في كميات المياه الجارية وهي كالآتي:

من خلال تحليل الجدول (٨) والشكل (١١) للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) يتبين ان اعلى تصريف شهري سجل في اذار اذ بلغ (٥٨٠,٥)م٣/ثا كمعدل عام، في حين بلغت اعلى متوسط تصريف للسنة الرطبة (٢٠٠٥) في شهر حزيران (٨٣٠) م٣/ثا اما في السنة المعتدلة (٢٠١٠) سجل شهر شباط اعلى متوسط تصريف بلغ (٥٩٠) م٣/ ثا، وفي السنة الجافة (٢٠٠١) بلغ منوسط التصريف (٤٧٠) م٣/ثا في شهر تشرين الثاني.

يلاحظ من خلال الجدول (٩) والشكل (١٢) للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠) ان شهر اذار سجل اعلى متوسط تصريف شهري بلغ (٥٢١,٢) م٣/ثا وان اقل الاشهر اسهاماً في متوسط التصريف سجل في شهر ايار اذ بلغ (٤٩٤,٦) م٣/ثا، كما تبين ان اعلى متوسط تصريف للسنة الرطبة (٢٠٢٠) سجل في شهرتشرين الثاني اذ بلغ (٧٦٧) م٣/ثا وأوطأ تصريف شهري سجل في شهر ايار اذ بلغ (٤٦٢) م٣/ثا لنفس السنة، اما في سنة (٢٠١٨) سجل أعلى متوسط تصريف شهري في شهر كانون الاول اذ بلغ (٤٥٠) م٣/ثا وسجل أوطأ تصريف شهري بلغ (٣٧٧) م٣/ثا في شهر ايار.

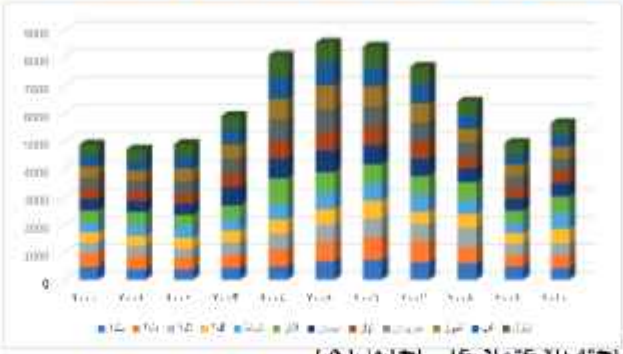
تبين من خلال التحليل والمقارنة بين المدتين ان هناك انخفاض في متوسط التصريف الشهري اذ بلغ التصريف الشهري في شهر تشرين الاول (٥١٢,٤) م٣/ثا كمعدل عام للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وانخفض إلى (٤٥٩,٨) م٣/ثا كمعدل عام للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

جدول (٨) خصائص التصريف الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)

2000	460	500	390	370	365	415	425	391	380	395	395	395	406.8
2001	368	470	387	355	408	460	400	360	360	367	390	383	392.3
2002	370	430	330	390	417	413	400	365	444	453	452	425	407.4
2003	438	467	447	429	426	482	667	494	511	519	529	493	491.8
2004	490	625	540	530	550	930	715	630	760	755	780	765	672.5
2005	665	700	625	570	625	715	770	675	830	825	815	720	711.3
2006	720	815	675	650	635	680	670	670	730	725	670	755	699.6
2007	635	740	640	435	645	660	640	610	645	710	705	600	638.8
2008	590	575	710	505	520	630	500	450	465	495	480	505	535.4
2009	480	420	400	395	380	425	430	420	400	400	385	405	411.7
2010	420	465	440	515	590	575	485	438	427	440	435	420	470.8
المعدل	512.4	564.3	507.6	467.6	505.5	580.5	554.7	500.3	541.1	553.1	548.7	533.3	530.8

الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

شكل (١١) خصائص الجريان الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)



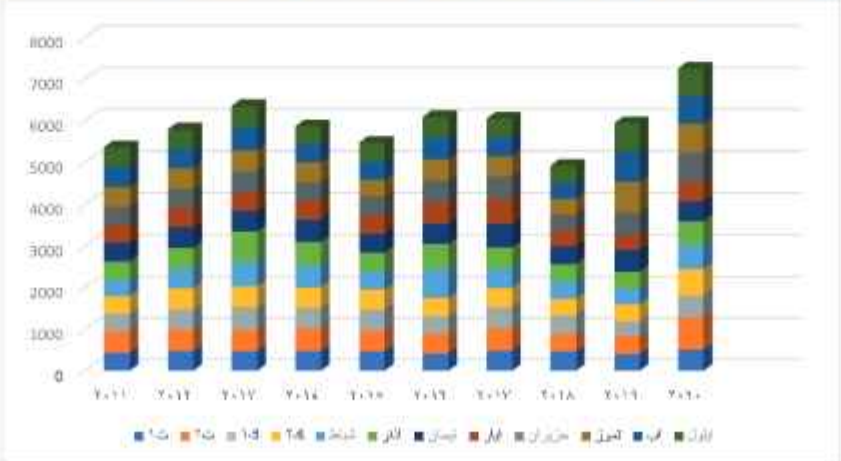
المصدر : من عمل الباحثه بالاعتماد على الجدول(٨).

جدول (٩) خصائص التصريف الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)

السنة	ت١	ت٢	ك١	ك٢	كانون الثاني	شباط	آذار	نيسان	أيار	حزيران	تموز	آب	أيلول	مجموع
2011	430	510	440	425	385	445	450	423	437	468	495	463	447.6	
2012	480	500	503	507	480	490	495	458	450	510	471	454	483.2	
2013	466	517	560	490	608	708	500	433	498	507	560	510	529.8	
2014	475	543	507	490	509	581	524	465	439	470	455	410	489.0	
2015	466	477	534	474	437	463	453	438	448	400	431	456	456.4	
2016	418	473	417	444	694	611	482	499	528	519	518	490	507.8	
2017	485	532	521	461	467	506	562	601	530	483	463	444	504.6	
2018	460	425	450	404	406	426	427	377	386	375	378	415	410.8	
2019	403	431	358	411	372	415	524	340	549	738	726	678	495.4	
2020	515	767	544	630	578	567	474	462	708	681	662	663	604.3	
المعدل	459.8	517.5	483.4	473.6	493.6	521.2	489.1	449.6	497.3	515.1	515.9	498.3	492.9	

الجدول من عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات وزارة الموارد المائية ، المركز الوطني لادارة الموارد المائية ، قسم السيطرة على المياه والتحليلات الهيدرولوجية، سجلات تصاريف نهر دجلة في محطة بغداد، للمدة (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، سجلات غير منشورة.

شكل (١٢) خصائص الجريان الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)



المصدر : من عمل الباحثة بالاعتماد على الجدول (٩).

النتائج:

يلاحظ ان متوسط التصريف السنوي تناقص من المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) إلى (٢٠١١-٢٠٢٠) اذ بلغ (٥٣٠,٨٩)م٣/ثا في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وانخفض إلى (٤٩٢,٥)م٣/ثا في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠)

تبين في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) ان سنة (٢٠٠٥) هي السنة الرطبة ارتفع فيها متوسط التصريف إلى (٧١١) م٣/ثا في حين تعد سنة (٢٠٠١) سنة جافة لانخفاض متوسط التصريف السنوي إلى (٣٩٢)م٣/ثا ، اما في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠) تعد سنة (٢٠٢٠) هي السنة الرطبة اذ بلغ متوسط التصريف السنوي (٦٠٤)م٣/ثا في حين تعد سنة (٢٠١٨) سنة جافة لانخفاض متوسط التصريف السنوي إلى (٤١٠) م٣/ثا.

نلاحظ ان فصل الصيف يسهم بأكبر كمية تصريف اذ سجل أعلى معدل تصريف مائي فصلي بلغ (٥٤٧,٦) م٣/ثا للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) بينما بلغ (٥٠٩,٤)م٣/ثا للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

سجل فصل الشتاء اقل إيراد مائي فصلي بلغ (٤٩٣,٦) م٣/ثا للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) بينما بلغ (٤٨٣,٥) م٣/ثا للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

تبين ان هناك انخفاض في معدل التصاريف الفصلية اذ بلغ معدل التصريف الفصلي لفصل الربيع في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) (٥٤٥,٢) م٣/ثا كمعدل عام بينما بلغ (٤٨٦,٦) م٣/ثا في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

ان اعلى تصريف شهري سجل في اذار اذ بلغ (٥٨٠,٥)م٣/ثا في المدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) بينما بلغ (٥٢١,٢) م٣/ثا في المدة (٢٠١١-٢٠٢٠)

من خلال التحليل والمقارنة بين المدتين ان هناك انخفاض في متوسط التصريف الشهري اذ بلغ التصريف الشهري في شهر تشرين الاول (٥١٢,٤) م٣/ثا كمعدل عام للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠) وانخفض إلى (٤٥٩,٨) م٣/ثا كمعدل عام للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠).

المصادر:

- اسباهية يونس محسن، و قاسم جمعة صالح. (اذار، ٢٠١٤). تحليل هيدرولوجي لتصاريف نهر الزاب الكبير واثرها على المقالع. اداب الفراهيدي، ١٩، صفحة ٧.
- اسحق صالح العكام. (٢٠١٣). الدلائل الجيومورفولوجية والبيئية لدخول نهر دجلة مرحلة الشيخوخة في مدينة بغداد. مجلة كلية التربية للبنات، ٢٤، صفحة ٨٥٢.
- انس حميد الجواري. (٢٠١٩). رسالة ماجستير غ.م. التحليل الهيدرولوجي لتصاريف نهر دجلة ما بين قضاء سامراء ومصب نهر العظيم، ٨٧. كلية التربية للعلوم الانسانية - جامعة تكريت.
- رافد صالح مهدي. (اب، ٢٠٢٢). الخصائص الكمية لتصاريف نهر دجلة في مدينة العمارة للمدة (١٩٩٠-٢٠١٩). مجلة كلية التربية، (٣) (٤٨)، صفحة ٣٠٤.
- زينب صباح اللامي. (٢٠١٥). رسالة ماجستير غ.م. هايرولوجية شط الحلة، ٥١. كلية الاداب - جامعة بغداد.
- مهدي صالح الصحاف. (١٩٦٩). التوزيع الفصلي لجريان انهار العراق وعلاقته بمشاريع الري والاعمال. مجلة الاستاذ، ١٥، صفحة ٣٥٥.

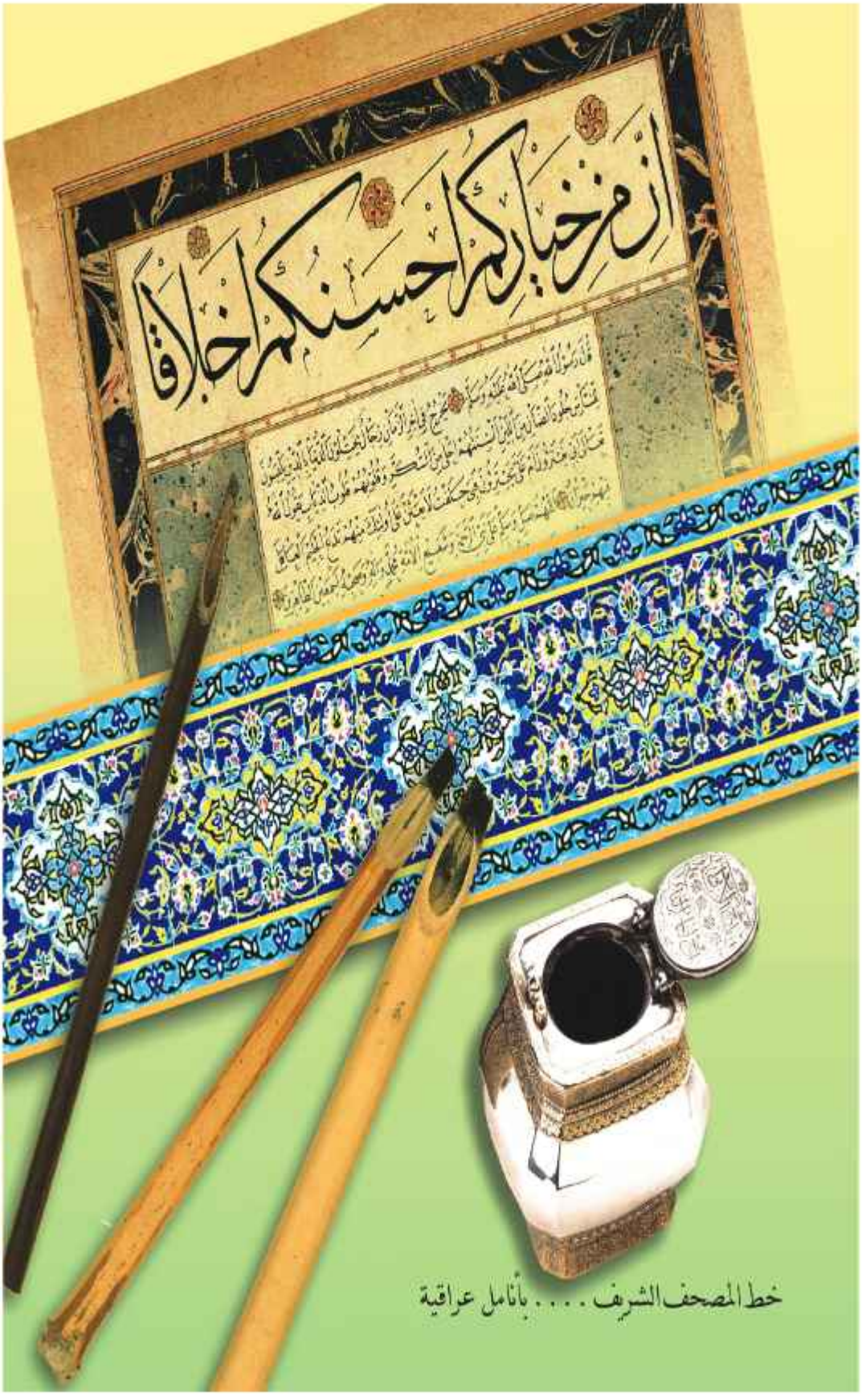
ملحق (١) النسبة المئوية للتصريف الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠٠٠-٢٠١٠)

السنة	ت١	ت٢	ك١	ك٢	شباط	اذار	نيسان	ايار	حزيران	تموز	اب	ايلول
2000	8%	8%	%٧	%٧	%٧	%٦	%٧	%٧	%٦	%٦	%٦	%٧
2001	7%	8%	%٧	%٧	%٧	%٧	%٧	%٦	%٦	%٦	%٦	%٦
2002	7%	7%	%٦	%٨	%٧	%٦	%٧	%٦	%٧	%٧	%٧	%٧
2003	8%	8%	%٨	%٨	%٨	%٨	%١١	%٩	%٨	%٨	%٩	%٨
2004	9%	10%	%١٠	%١٠	%١٠	%١٥	%١٢	%١١	%١٣	%١٣	%١٣	%١٣
2005	12%	11%	%١١	%١١	%١١	%١١	%١٣	%١٢	%١٤	%١٣	%١٤	%١٢
2006	13%	13%	%١٢	%١٣	%١١	%١١	%١١	%١٢	%١٣	%١٢	%١١	%١٣
2007	11%	12%	%١١	%٨	%١٢	%١٠	%١٠	%١١	%١١	%١٢	%١٢	%١٠
2008	10%	9%	%١٣	%١٠	%٩	%١٠	%٨	%٨	%٩	%٨	%٧	%٧
2009	9%	7%	%٧	%٨	%٧	%٧	%٧	%٨	%٧	%٦	%٦	%٧
2010	7%	8%	%٧	%١٠	%٧	%٩	%٨	%٨	%٧	%٧	%٧	%٧

ملحق (٢) النسبة المئوية للتصريف الشهري لنهر دجلة في مدينة بغداد للمدة (٢٠١١-٢٠٢٠)

السنة	ت١	ت٢	ك١	ك٢	شباط	اذار	نيسان	ايار	حزيران	تموز	اب	ايلول
2011	%٩	%١٠	%٩	%٩	%٨	%٩	%٩	%٩	%٩	%٩	%١٠	%٩
2012	%١٠	%١٠	%١٠	%١١	%١٠	%٩	%١٠	%١٠	%٩	%١٠	%٩	%٩
2013	%١٠	%١٠	%١٢	%١٠	%١٠	%١٤	%١٠	%١٠	%١٠	%١٠	%١١	%١٠
2014	%١٠	%١٠	%١٠	%١٠	%١٠	%١١	%١١	%١٠	%٩	%٩	%٩	%٨
2015	%١٠	%٩	%١١	%١٠	%٩	%٩	%٩	%١٠	%٩	%٨	%٨	%٩
2016	%٩	%٩	%٩	%٩	%١٣	%١٢	%١٠	%١١	%١١	%١٠	%١٠	%١٠
2017	%١١	%١٠	%١١	%١٠	%٩	%١٠	%١١	%١٣	%١١	%٩	%٩	%٩
2018	%١٠	%٨	%٩	%٩	%٨	%٨	%٨	%٨	%٨	%٧	%٧	%٨
2019	%٩	%٨	%٧	%٩	%٨	%٨	%١١	%٨	%١١	%١٤	%١٤	%١٤
2020	%١١	%١٥	%١١	%١٣	%١١	%١١	%١٠	%١٠	%١٤	%١٣	%١٣	%١٣

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



خط المصحف الشريف . . . . بأنامل عراقية

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الدولة ومشروعيتها في الفقهِ الإسلامي(دراسة مقارنة)

م. م. سحر فرحان كاظم أ.د. بتول فاروق
جامعة الكوفة / كلية الفقه

المستخلص :
يحاول البحث بيان الاتجاهات في تعريف الدولة ، ومشروعيتها، وحدود صلاحيتها، والنظريات التي وردت فيها ، عند مختلف المذاهب الإسلامية.
وقد اشتمل البحث على ثلاثة مباحث : تناولنا في المبحث الأول : تعريف الدولة وأقسامها ، وكان المبحث الثاني : حول حدود صلاحية الدولة ، أما المبحث الثالث : فقدكان حول نظريات الدولة.
الكلمات المفتاحية: الآراء الفقهية، المذاهب الإسلامية، موقف الفقهاء.

Abstract:
The research attempts to clarify the trends in defining the state, its legitimacy, the limits of its authority, and the theories contained within it, according to various Islamic schools of thought.
The research included three sections: In the first section, we dealt with: defining the state and its divisions. The second section was about the limits of the state's authority. The third section was about the theories of the state.
Keywords: jurisprudential opinions, Islamic schools of thought, the position of jurists.

المقدمة:
الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .
تأتي أهمية موضوع الدولة والنظريات الواردة فيه من خلال ما تشكلة الدولة من موقع يلامس الكثير من جوانب حياة الفرد والمجتمع ؛ والتي لها التأثير الكبير في مجريات الاحداث المهمة ، ومتوقفة عليها أيضاً ، كالجانب الأمني و الاقتصادي و غير ذلك ، ومن هنا نجد أهتمام الكثير من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين في موضوع الدولة ، حيث تعددت الأقوال والنظريات في تعريفها ومشروعيتها ، وشهدت البحوث في هذا الموضوع كثيراً من الاختلافات ، لذلك نحاول في هذا البحث عرض أهم الآراء الفقهية والقانونية حول الدولة ، وبيان وظائفها ، وحدود صلاحيتها ، ومدى مشروعيتها ، في ضوء قراءة مقارنة بين كل من الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الوضعي.
أما مشكلة البحث فهي تعدد النظريات والرؤى المفسرة لأصل شرعية الدولة في الفقهِ الإسلامي ،وما يترتب عليها من آثار تنعكس بالضرورة على الواقع ، وعلى رأسها أسباب نشأة الدولة في الفقه الإسلامي و النظريات الواردة فيها عند مختلف المذاهب الإسلامية ، أي البحث عن مشروعية قيام الدولة وجواز التعامل معها ، سواء في الجانب السياسي أم الاقتصادي ، لذا سوف يعرض آراء مجموعة من الفقهاء في مختلف المذاهب الإسلامية، مع مقاربات نظرية حول موضوع الدولة، إضافةً إلى القضايا البارزة المتنازع عليها في هذا الموضوع ، والأشكال الجديدة للحكم ، ومواكبة البحث التطورات المستمرة في فقهِ الدولة ، فضلاً عن تعريفها ومفهومها والتطورات الأخيرة التي طرأت عليها ؛ من أجل توضيح التساؤلات المطروحة على قيام الدولة و إشكالية التعامل معها، وكذلك الاطلاع على موقف الفقهاء وأقوالهم ، ومما دعى أيضاً لهذا البحث أهمية الموضوع ، ومساسه في أغلب جوانب الحياة اليومية .
أما أهم محاور البحث في :
١-تعريف الدولة في اللغة الاصطلاح والقانون
٢-بيان حدود صلاحيتها في الفقه الإسلامي وفي القانون الوضعي
٣-بيان أنواع الدولة في الفكر السياسي
٤-عرض نظريات الدولة في الفقه الإسلامي

المبحث الأول : تعريف الدولة وأقسامها

اشتمل المبحث الأول على مطلبين : تناول المطلب الأول منه على تعريف الدولة ، أمّا المطلب الثاني : فقد دارَ حول أنواع الدولة في الفكر السياسي.

المطلب الأول : تعريف الدولة

أنتظم المطلب الأول في ثلاثة فروع : أشتمل الفرع الأول : تعريف الدولة في الإصطلاح اللغوي ، والفرع الثاني : تعريف الدولة في الإصطلاح الفقهي ، أمّا الفرع الثالث فتناولَ : تعريف الدولة في الإصطلاح القانوني.

الفرع الأول : الدولة في الإصطلاح اللغوي

اشتقت كلمة (الدولة) من الفعلِ (دال) بمعنى تغير وتقلب الزمان ، كما وردت في القرآن الكريم:

{وتِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ}(١)، وكذلك وردت كلمة (الدولة) بمعنى انتقال المال من يدٍ إلى أخرى، و المراد بها التغير والانتقال والتحول(٢).

وبهذا يتضحُ أنَّ كلمة (الدولة) في اللغةِ تعني التداول ، ولم تستعملْ في معاجمِ اللغة العربية بمعناها السياسي والقانوني الحالي، والذي سنبحثهُ عندَ بيان المعنى الاصطلاحي .

الفرع الثاني : الدولة في الإصطلاح الفقهي

إنَّ مصطلح الدولة يطلق على معنيين، المعنى الأول: الحكومة أو الجهاز السياسي الحاكم ، والمعنى الثاني: يشمل الأمة ذات الكيان السياسي ، المكون من الأمةِ وجهاز الحكم (٣).

ولم يستعمل الفقهاء الأوائل مصطلح الدولة في كتاباتهم ، ففي مسألة صلاة الجمعة وغيرها استعمل الفقهاء تعبير (المصرا)، وفي المجال السياسي استعملوا تعبير (دار الإسلام)، وفيما يخص الهيئات السياسية استعملوا تعبيرات (الخلافة) و(الإمامة) و(الولاية) ، وتوقف الميراث الفقهي السياسي عند حدود الخلافة أو الإمامة، ولم ينشأ اهتمام خاص بالكتابة في الفقه السياسي إلا في سياقين، وهما التعليم والتدريس، ثم أدخل مصطلح (الدولة) لاحقاً في سياق الحديث عن السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي سيطرة على مؤسسات السلطة، بدءاً بالبيت الأموي ثم العباسي، ثم الدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية، وغيرها»(٤).

وعَبرت النصوص الإسلامية عن الدولة بالولاية تارة وأخرى بالإمامة ، وأشارت إلى ضرورة وجودها ، والدولة في نظرِ الإسلام تدبير إلهي نشأ على يد الانبياء لتنظيم شؤون المجتمع لتصبح – وكما عرفها محمد باقر الصدر – ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الانسان ، قائمة على أساس الحق والعدل ، تستهدف الحفاظ على وحدة البشرية ، وتطوير نموها في مسارها الصحيح(٥).

الفرع الثالث : الدولة في الإصطلاح القانوني

أولاً : تعريف الدولة في القانون الوضعي

ينتظم البحث حول تحديد الصلاحيات العامة في ضوء القوانين الوضعية التي تدار في كل دولة عن قانونها.

وقدّ اختلفت كلمات فقهاء القانون في تحديد مفهوم الدولة اصطلاحاً على ثلاثة أتجاهات كالآتي:

الاتجاه الأول:الانطلاق من مفهوم القوة ، وقد عرفت بناءً على هذا الاتجاه بأنها: « ظاهرة من ظواهر القوة التي تسيطر بها الهيئة الحاكمة على ناحية من الأمور في الجماعة التي تحكمها والوسيلة التي تحقق بها تطور ونمو هذه الجماعة»(٦).

الاتجاه الثاني: عبر أصحاب الاتجاه الثاني عن الدولة بالشخصية القانونية التي لها الحق في ممارسة القانون والحكم على أساس حق السيادة (٧).

الاتجاه الثالث: تعريف الدولة من منطلق وجود مشتركات بين أفراد الاقليم الواحد كالموقع الجغرافي (٨).

ويستنتج بأنَّ الدولة كيان معقد لا يمكن لفرد واحد أدارته والتحكم بمصير الشعب ، بل لابد من التشريك بين

كل الاتجاهات والأطراف.

ثانياً : الفرق بين الدولة والحكومة

تمثل الحكومة التنظيم السياسي للدولة، والأداة التي تمارس الدولة من طريقها سيادتها على الشعب وعلى إقليم معين. وعلى هذا فإن الحكومة جزء من الدولة ، والدولة صاحبة السلطة ومالكتها، والحكومة هي التي تمارس السلطة بالنيابة عن الدولة(٩).

ويمكن أن يفهم من الحكومة معانٍ أخر ، فهي يمكن أن تشير إلى الأشخاص الذين يقومون بالقيادة الفعلية ، كما يمكن أن تكون بمعنى المناصب أو الوظائف الحكومية المسؤولة عن ضمان تطبيق القوانين المعلنة.

المطلب الثاني : أقسام الدولة في الفكر السياسي

وفيما يأتي نتعرض إلى أقسام الدولة في الفكر السياسي، ومن ثم نتطرق إلى التقسيمات الشائعة لها(١٠)، وتنقسم الدولة انطلاقاً من الفلسفة السياسية على أقسام عدة، نذكر منها:

الدولة القومية، والدولة العلمانية، والدولة الدينية ، والدولة التعددية.

وقدّ تتصف الدولة بأكثر من صفة من هذه الصفات، كأن تكون قومية وعلمانية وتعددية في آن واحد، وقد لا يمكن أن يجتمع بعض الصفات مع بعضها في آن واحد، كالدولة الدينية والعلمانية مثلاً.

١- الدولة القومية

المقصود بـ « الدولة القومية»: تلك الدولة القائمة على الوحدة القومية في كيانها القانوني، والملتزمة بمبدأ القومية اتجاهاً سياسياً فلسفياً ، و فكرة « القومية» ذات منشأ غربي(١١).

إنَّ القومية تؤدي أدواراً ثلاثة: فهي تفسّر الأصل المشترك لجماعة معينة ، وتزود بإحساس من الهوية للجماعة وتضفي الشرعية على السلطة الحاكمة(١٢).

واختلف في تحديد العناصر المكونة للوحدة القومية، هل هي الوحدة الجغرافية؟ أم الوحدة العرقية؟ أو وحدة الدين؟ أو المصالح الاقتصادية ؟ أم وحدة اللغة؟ أو الإرادة الشعبية ؟ وما إلى ذلك من آراء.

في حين الوحدة التي يدعو إليها الإسلام هي « الوحدة الفكرية»(١٣) دون الوحدة القومية والوحدة الإقليمية وما إلى ذلك ، كما في قوله تعالى : {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}(١٤) .

٢-الدولة العلمانية

وهي تلك الدولة التي يتولى قيادتها رجال لا يستمدون أساليبهم في الحكم والإدارة والتشريع من الدين، وإنَّما يستمدون ذلك من خبرتهم البشرية فقط (١٥).

وظهرت فكرة العلمانية في أوروبا منذ القرون الوسطى، وأدت إلى فصل الدين عن الدولة» (١٦)، وتنقسم العلمانية إلى صنفين:

(١) العلمانية المعتدلة: التي قد يسمح فيها إلى إدخال نص في دستور الدولة للتصريح بأن للدولة ديناً.

(٢) العلمانية المتشددة: كالماركسية التي ترفض أي نشاط متصور للدين حتى على صعيد الطقوس الدينية البحتة(١٧).

فيظهر مما تقدم أنّ الموقف العلماني هو موقف فلسفي اتجاه الإنسان، والدين، والحياة. انطلاقاً من مفاهيم سادت المجتمع الغربي، ويرجع في جوهره إلى أن انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان بالله تعالى ، و انتزع من ذهنه أي فكرة عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى.

٣-الدولة الدينية:إنَّ مصطلح « الدولة الدينية» يرد ذكره في الفكر السياسي الغربي في موردين: أولاً: عند الحديث عن « الدولة العلمانية « كفكرة مختلفة عن مفهوم الدولة الدينية التي تدعو إلى التزاوج بين الأمر الديني والدنيوي ولا ترى الفصل بينهما.

وثانياً: عند البحث عن مصدر السيادة في الدولة ، أي تلك الدولة التي ترى أن السلطة السياسية تتسم بـ (الشرعية) حينما تستمد قدرتها من السماء ، وهذا ما اصطلح عليه بـ (نظرية الحق الإلهي)، أو (النظرية الثيوقراطية) في أساس السلطة(١٨).

٤-الدّولة التعدّدية

وهي الدولة التي يكون نظامها السياسي تعددي ، و التعددية السياسية ترى الحياة الاجتماعية في ضوء الجماعات، نقابات، واتحادات عمالية، واحزاب سياسية وغيرها ، و(التعددية السياسية) تعتمد على مبدأ الحرية والدعوة إلى توزيع السلطة على الجماعات(١٩).

إنَّ التعددية السياسية بمعنى نفي الاحتكار عن السلطة ، فهي مما يتوافق مع جوهر الفكر الديني بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص المرتبط بـ«مركزية الفكر التوحيدي»، ولا مركزية الفكر الإنساني والبشري. شريطة أن لا تتحول هذه اللامركزية إلى الفوضى واللانظام، وأن لا تتعارض مع المصالح العامة للأمة ووحدتها ، وأن لا تصطدم مع المبادئ والقيم الدينية.

المبحث الثاني : مشروعية الدولة

اشتمل المبحث على مطلبين : كان المطلب الأول منه في مشروعية الدولة في الفقهِ الإسلامي ، وتناول المطلب الثاني : حدودها حدود صلاحية الدولة.

المطلب الأول: مشروعية الدولة في الفقهِ الإسلامي

إنَّ الدولة في الفكر الإسلامي ضرورة فطرية للفرد والمجتمع ، وضرورة حضارية ، حيثُ من طريقها يرتقي الإنسان في مسيرته، وضرورة دينية استناداً إلى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فهي واجبة لغيرها(٢٠)، وقد استدل بأدلة عديدة، نقلية وعقلية، على ضرورة إقامة الدولة، منها :

١-إنَّ تنفيذ الأحكام يحتاج إلى قوة وقدرة ، وتمثل تلك القوة بالدولة، فالقضاء وتنفيذ أحكامه، والجهاد وإعداد القوة ، وأحكام إقامة الحدود كقوله تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ.. }(٢١)، وقوله تعالى: ،{ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا.. } (٢٢)، أي لابدَّ من وجود دولة تقوم بتطبيق الحدود والاحكام الشرعية ، وهذا ما يعبر عنه اليوم بوزارة الداخلية ، وغيرها من الآيات الكريمة ، التي يستلزم تنفيذها في الواقع إلى سلطة تتمتع بالقوة .

وقدّ وردت جملة من الروايات الدالة على إقامة الدولة ، منها :

١-ما ورد عن عبدالله بن عمر قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله): ((ألا كلكم راعٍ ، وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام الذي على الناس راعٍ ، وهو مسؤول عن رعيته)) (٢٣).

٢-٣-قال الإمام الصادق (عليه السلام) لعلي بن يقطين:((كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان))(٢٤).

ومنه يفهم أنَّ إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي شيء بديهي ومفروغ من إثباته حيث بين النبي(صلى الله عليه وآله) المسؤولية التكاملية بين الراعي والرعية دون أن يسبقها ببيان حكم إقامة الدولة، وما ذلك إلا لأنه شيء ثابت لا اختلاف فيه(٢٥).

لذلك قال السيد البروجردي(٢٦):((يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدبر أمور المسلمين، بل هو من ضروريات الإسلام وإن اختلفوا في شرائطه خصوصياته وأن تعينه من قبل رسول الله(صلى الله عليه وآله) أو بالانتخاب العمومي))، وذكر أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ): « اختلفوا في وجوب الإمامة فقال الناس كلهم إلا الأصَم: لا بد من إمام»(٢٧)، وإنَّ النصوص الإسلامية لم تكتف بالتأكيد على الحكومة الصالحة الشرعية -الأصل الاولي في المسألة - بل ذهبت إلى أبعد من ذلك في حالات الضرورة واختلال النظام، فوجود الدولة غير الشرعية أفضل من حالة الفوضى(٢٨)، ولو لم تأتِ النصوص في ضرورة إقامة الدولة فيكفي بالاستدلال العقلي عليها،

فالإنسان بفطرته يميل إلى تنظيم حياته وترتيب أموره، فالإنسان يستشعر بحاجته إلى دولة حاكمة عادلة توفر له الأمن والعدل ، وتنظم أمور الحياة، ، وهذا ما قامت عليه سيرة العقلاء.

إذاً إقامة الدولة في المجتمع من ضروريات الشريعة الإسلامية ، ولم ينكر ضرورة وجودها إلا الفرد الشاذ النادر.

المطلب الثاني : حدودها حدود صلاحية الدولة

الفرع الأول : حدود صلاحية الدولة في الفقه الإسلامي

إنَّ الكلام حول تحديد مدى صلاحيات الدولة إنما هو في خصوص الدولة الإسلامية الشرعية .

ترى الإمامية أن للإمام المعصوم (عليه السلام) صلاحية واسعة في ممارسة ما يراه صالحاً في إدارة شؤون المجتمع أو الدولة، سواء على مستوى النظام العام للدولة، أم مستوى الأمة ، أم الأفراد بنحو خاص، فللإمام ما للرسول (صلى الله عليه وآله). من الصلاحية المطلقة(٢٩)، إستناداً إلى مجموعة من النصوص القرآنية والأخبار الروائية الثابتة، كما في قوله تعالى:

{ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ.. } (٣٠)، وقوله : {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ } (٣١)، أي الولاية السلطة للنبي ((صلى الله عليه وآله)) وتنفيذ الأحكام وإدارة شؤون الأمة.

ومن السنة الشريفة فحديث الغدير وأشباهه تنص على ثبوت هذه الصلاحية للإمام (عليه السلام) في زمن الحضور (٣٢)، هذا في فرض وجود المعصوم (عليه السلام) ، وإما بعد انقطاع الوحي وغيبة الإمام (عليه السلام) فالكلام بحسب المباني الفقهية التي سيأتي بيانها.

و يرى بعض من الفقهاء (٣٣). أنَّ صلاحيات الفقيه في عصر الغيبة مقتصرة فقط على الأمور الحسبية – وهي تلك الأمور التي لا تقبل الشريعة الإسلامية بتركها في أية ظروف – وهذه الولاية متفق في أصلها لكنها تتسع وتضيق بحسب مبنى كل الفقيه ، فهناك من يرى أنَّ الحسبة تقتصر على رعاية شؤون القاصرين والمجانين(٣٤) ،وقد اعتمد على هذه النظرية أكثر فقهاء القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي في ممارسة صلاحياتهم الولائية (٣٥).

وولاية الفقيه فسوف يأتي الحديث عنها مفصلاً.

إما غالبية أهل السنة والجماعة فقدّ ذكروا وجوب طاعة الحاكم أو ولي الأمر ، إذ قالّ الماوردي : ((جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال الله عزوجل :{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ}. ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمّرون علينا)) (٣٦)، أي أمرهم نافذ على المسلمين.

وذكر بعض منهم بأنَّه لا يجوز الخروج على ولاة الأمر مالم يصل ظلمهم وجورهم إلى حد الكفر ، أو ترك الصلاة أو قيادة الأمة بغير كتاب الله تعالى (٣٧).

إنّ ظلمَ الخليفة وجورَه هو نقيضُ المقصودِ الشرعي من نصبه، و يوجب عزله، ولو اقتضى الأمر الخروج عليه.

الفرع الثاني : حدود صلاحية الدولة في القانون الوضعي

من المعلوم أنَّ الدولة تكتسب شرعية نفوذ قوانينها وأحكامها ، ولكن لا يعني ذلك أنها مطلقة العنان من هذه الجهة، بل هي مقيدة بحفظ حقوق مواطنيها وحرياتهم وعدم ممارسة الظلم ازائهم، فمباشرة الدولة للسيادة ليس بإطلاقها دون حدود، بل هي مقيدة باحترام الحقوق والحريات العامة وسيادة القانون ، وكذلك خارجياً فالسيادة ليست مطلقة ، بل ضمن اطار القانون الدولي الذي يلزمها باحترام القوانين الدولية في حفظ الحدود وعدم التعدي على الدول الأخرى(٣٨).

ويظهر مما تقدم أنَّ سلطة الدولة في القانون الوضعي مقيدة وغير مطلقة ، لأنه صفة الشخصية التي ثبتت لها ،كما متعتها بالسيادة و الحقوق ، إلا أنَّها بالوقتِ نفسه ألزمتها وحددتها بواجبات.

المبحث الثالث : نظريّات الدولة في النظام السياسي الإسلامي

توطئة:

إنَّ النظام الإسلامي له مسميات مختلفة يمكن أن تدخل في عنوان البحث ، ولكل اتجاه أدلته على حسب تطور مفهوم

الدولة في النظام الإسلامي من نشأته إلى الان ، والبحث لا يمكنه الخوض والتفصيل في الإطروحات التي ذكرت للدولة الإسلامية وما يدخل في شؤونها في كل هذه المراحل المختلفة ، ولذا أختارت الباحثة ثلاثة مباني معاصرة لمفهوم الدولة لقربها إلى الفقه التطبيقي المعاصر دون الخوض في غيرها.

وينتظم هذا المبحث في ثلاثة مطلب : يتناول المطلب الأول: ولاية أهل الحل والعقد ، والمطلب الثاني : ولاية الأمة ، إما المطلب الثالث : فيتناول ولاية الفقيه .

وقدّ اختلف في أساس شرعية الدولة في الإسلام، نتيجة الإختلافهم في الأسس والمبادئ العامة لقضية السلطة ، وأنّ مسألة الحكم والولاية تشكّل النقطة الجوهرية التي تفسّر على ضوئها الخلاف التاريخي بين الاتجاه السنّي والإمامي. إلا أنّ البحث سيركز على النظريات الأساسية في هذا المجال من خلال الفقه والفكر الإسلاميين، وهما الاتي:

المطلب الأول : نظرية ولاية أهل الحل والعقد. المطلب الثاني : نظرية ولاية الأمة. المطلب الثالث : ولاية الفقيه.

المطلب الأول : ولاية أهل الحل والعقد

نتحدث في هذا المطلب عن موقف أهل السنة من الدولة والحكم:

اختلف علماء السنة في تحديد المفهوم السياسي لأهل الحل والعقد وتحديد أشخاصهم، إذ يرى بعضهم أن أهل الحل والعقد هم الفقهاء المجتهدون، فيما يرى بعضهم الآخر بان المراد من أهل الحل والعقد هم أهل الخبرة في شؤون العامة وفي أحوال الأمة ، وعدّهم جماعة ثالثة بانهم الاشخاص الذين لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كشيوخ القبائل ، أما بالنسبة إلى العقد : فهل هم ولاة الأمصار أو قوّاد الجيش، أو أعيان الأمة؟ كل ذلك لم يفصل(٣٩).

و ذكر الفخر الرازي بأن أهل الحل والعقد هم أولي الأمر أنفسهم (٤٠)، كما في قوله تعالى:{يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ }(٤١).

لذلك عدّ بعضهم أن بأهل الحل والعقد، هم الذين يملكون بحكم ما لهم من مؤهلات ومعايير عقد وإبرام أمور الأمة وإحكامها وإنفاذها بما يعنيهم ذلك من القدرة على التدبير والفهم لمصالح الأمة في ضوء مقاصد الشريعة (٤٢).

ويبدوا أنه فقهاء أهل السنة لم يتفقوا على مفهوم محدد لأهل الحل والعقد ، ولم يحسم أمره فيما بينهم .

وذكروا أيضاً أنّ الأختيار والترشيح للإمام هو واجب الخاصة لا العامة، وطريقة تمييز «العامة» ليست معتمدة على أصل عرفي أو قبلي أو طبقي ، وإنما هي شروط تتصل بالفكر والخبرة والمعرفة(٤٣).

هذا هو الرأي الغالب لدى علماء أهل السنة، وهناك من يخالف هذا الاتجاه في اختيار رئيس الدولة وهم بعض المعاصرين ؛ لأنه إذا تعلق الأمر بالمشاركة السياسية في تدبير أمر الجماعة؛ فإن الشورى يجب أن لا تقتصر على أهل الحل والعقد فقط ، بل تمتد لتشمل سائر المواطنين في الدولة بغير استثناء.

أمّا بناءً على رأي الأغلبية فأنّ المهمة الأساسية لأهل الحل والعقد هو إنتخاب رئيس الدولة الإسلامية، ولكنهم اختلفوا في عدد هؤلاء كالاختلاف الذي سبق في مواصفتهم(٤٤).

أنّ مصطلح (أهل الحل والعقد) مصطلح قديم ، أمّا في العصر الحاضر فاصبح يعبر عن أهل الحل والعقد بمجلس الشورى ، أو الشيوخ ، أو النواب ، أو الوزراء ، وغيرها من المصطلحات الحديثة. وأمّا متعلق أهل الحل والعقد فهو حل أو عقد أمور الدولة و المعاهدات بين الدول وغيرها من الأمور.

المطلب الثاني: ولاية الأمة على نفسها

إنّ نظرية« ولاية الأمة» لها تاريخ في كتابات علماء السنة(٤٥)، انطلاقاً من بعض الآيات القرانية (٤٦) ، والأحاديث النبوية، مثلما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) (٤٧). كما أنهم تمسكوا بقول النبي(صلى الله عليه وآله):((عليكم بالجماعة فإنّ يد الله مع الجماعة))(٤٨).

واختلف فقهاء وكتاب السنة في تحديد المركز القانوني للخليفة ورئيس الدولة في الحكم الإسلامي على مذاهب ثلاثة :(٤٩).

الأول: إنَّ الحاكم الإسلامي يمارس الحكم في الدولة الإسلامية نيابة عن «الله»، وقد ذهب إلى هذا الرأي جمع من علماء السنة، ك الفخر الرازي (ت٦٠٦ هـ.) (٥٠)، والقرافي (٦٨٤هـ) (٥١) ، من القدماء، وأبو الأعلى المودودي من المعاصرين(٥٢).

الثاني: إنَّ الحاكم الإسلامي يمارس الحكم نيابة عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)، واختار هذا الرأي جمع آخر علماء السنة مثل الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) (٥٣)، وابن خلدون (ت ٨٢٨) (٥٤).

الثالث: إنَّ الحاكم الإسلامي يمارس الحكم نيابة عن الأمة ، وذهب إلى هذا الرأي علماء السنة ، مثل عزّ الدين بن عبد السلام (ت٦٦٠. هـ.)(٥٥)، والشافعي (ت. ٢٠٤ هـ).كما نسب إليه(٥٦).

إما بالنسبةِ إلى الإمامية فأنَّ تحديد شرعية الحكم في عصر الغيبة يمثل نقطة جوهرية ، والرأي السائد لدى جمهور علماء الإمامية هو أن الشرعيّة أمر إلهي وليس للأمة أي دور في إضفاء الشرعية على الحكم (٥٧)، وقد ذهب بعض من الفقهاء خاصة من متأخريهم القول (بنظرية ولاية الأمة) (٥٨).

والفكر السياسي الشيعي يعتقد بنوعين من الولاية:

الأولى : هي الولاية الذاتية (الحقيقية)،وهي خاصة بالذات المقدسة (الله جل جلاله)

والثانية: الولاية العرضية (الجعلية) وهي الولاية التي منحها تعالى لأشخاص معينين ، وهم الرسل والأئمة (عليهم السلام) ، وهؤلاء من تثبت لهم الولاية والحكومة بنحو الجعل والتفويض من قبل الله تعالى(٥٩)، ومن هنا يعتقد الفكر السياسي الإمامي انه في الاصل ليس لأي شخص ولاية على شخص آخر إلا (بالنص الشرعي) كما هو للنبي والإمام، و(بالوصف الموضوعي) كالفقاهة والعدالة(٦٠)، وعلى هذا الأساس تكون السلطة عهد الهي وليس عقد اجتماعي كما في الأنظمة الوضعية (٦١).

إلا أنَّ هذا التفكير لم يكن ليستمر واستطاع الفقهاء إنتاج نظريات عدة عالجت إشكالية السلطة في الفكر السياسي الشيعي ، وقد اختلف الفقهاء حول انتقال هذا الحق في عصر الغيبة إلى شخص الفقيه بعينه أم إلى عموم الأمة الإسلامية في حدود أهداف الدين وأحكام الشريعة (٦٢)، لذا انقسم الفقهاء إلى اتجاهين ، ولكل اتجاه نظريات عدة ، أمّا الاتجاه الأول: فيرى إنَّ الشرعية الولائية التي أعطت للفقيه النائب عن الإمام المعصوم (عليه السلام) إدارة المجتمع ، وعلى المجتمع إطاعته ، وهذا النوع من الولاية يسمى (ولاية الفقيه) أو (المشروعية الإلهية بلا واسطة) –كما عبر عنها محسن كديفر(٦٣)، أي بلا دخل للناس في مشروعية السلطة.

الاتجاه الثاني: ما يسمى (ولاية الامة) أو (المشروعية الإلهية الشعبية) أي تفويض الأمة إدارة أمورها السياسية وفق الحدود الشرعية ، ويصف الأستاذ مطهري هذه النظرية باصطلاح (النظرية الديموقراطية)(٦٤)، وبذلك يكون الشعب حاكماً على مصيره الاجتماعي ، والأمة هي التي تنتخب الحاكم على أساس الدستور وبإشراف المرجع والفقيه.

ووجدت ثلاثة تقريبات لهذه النظرية :(٦٥).

التقريب الأول: انطلاقاً من سلطة الإنسان على نفسه

يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين – أحد المنظرين القائلين بولاية الأمة على نفسها–: « أنّ الأصل الأولي، العقلي والنقليّ، في قضيّة السّلطة على البشر، من قبل أي شخص كان هو عدم المشروعيّة، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على جماعة أو مجتمع ولا ولاية لجماعة أو مجتمع، على أحد»(٦٦).

نعم، تمّ تقييد الأصل الاولي بثبوت الولاية المطلقة لله تعالى ، بحكم العقل والنقل وثبوت الولاية للنبي والإمام المعصوم بالنص (٦٧).

ملخص التقريب الأول:إنَّ الأصل الأولي عدم ولاية أحد على أحد ، وفي عصر غيبة الإمام (عج) يرجع إلى الإصل الأولي وهو أنَّ الإنسان مسلط على نفسه، وله حق أختيار كيفية شكل الحكم والحاكم الذي ينوب عنهم.

التقريب الثاني : انطلاقا من مبدأ الشورى

إذ يذكرُ السيد محمد باقر الصدر (٦٨) : « الشّورى في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعيّة ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الأساس فأنَّ أي شكل شوري من الحكم يعدُّ شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية»

أي للأمة حق أختيار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم بشرط مراعاة الحدود الشرعية.

التقريب الثالث : إنطلاقاً من أركانها(٦٩):

إنَّ لنظرية ولاية الأمة أركان ثلاثة :

الركن الأول: السلطة الخاصة المشاعة للمواطنين.

الركن الثاني: وكالة الدولة من قبل المواطنين.

الركن الثالث : صلة الدين والفقه بالسياسة والسلطة.

وحسب هذه الأركان ، فإنّ الحكم يعدُّ من فروع الحكمة والعقل العملي، ويخضع للقوانين التجريبية، ويعدُّ من الحقوق التكوينية للإنسان، وإن أصحاب السلطة الخاصة والمشاعة (المواطنين) يوكلون إلى جهة معينة مهام التنظيم الاجتماعي والسياسي مقابل منح أجرة لهم، وإنّ الجهة الموكلة من قبل المواطنين ملزمة برعاية مصلحة المواطنين، كما أنّ المواطنين ملزمون حسب الاتفاق المسبق بقبول التدابير في سياسة وإدارة البلاد.

ونتجت نظريات عدة على مبنى ولاية الأمة ، ومن أهم تلك النظريات(٧٠):

النظرية الأولى : نظرية الدولة المشروطة بإذن وإشراف الفقهاء

حاول النائيني (ت١٣٥٥هـ) في كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) في أوائل القرن الرابع عشر الهجري إلتوفيق بين الوظيفة الإلهية وحق الشعب، والقول بضرورة وجود الدولة الدستورية للتخلص من ظلم الدولة الإستبدادية، بواسطة أيجاد دستور يوضح وظائف الحاكم، وحقوق الأمة (٧١).

النظرية الثانية : نظرية خلافة الأمة وإشراف المرجعية

برزت هذه النظرية (٧٢). من قبل السيد محمد باقر الصدر ، في المجموعة المختصرة (الاسلام يقود الحياة)، والتي قال بها الشيخ محمد مهدي شمس الدين(٧٣)، التي بنيت على إعطاء الشعب صلاحية الاختيار مع حفظ دور التشريع والإشراف للفقهاء(٧٤).

النظرية الثالثة: الولاية الانتخابية المقيدة للفقيه

التي قال بها الشيخ مطهري(٧٥)، وطرحها الشيخ منتظري (٧٦). الذي حاول الجمع بين التكاليف الإلهية والحقوق الشعبية . وقدّ تناول شرح هذه النظرية الشيخ جعفر السبحاني(٧٧).

النظرية الرابعة: الدولة الانتخابية الاسلامية

إنَّ المراد من هذه النظرية هو أعطاء الشعب ادارة وتدبير أموره السياسية والاجتماعية...،في زمن غيبة الإمام (عجل الله فرجه) ، بمراعاة الأحكام الشرعية الثابتة والمتغيرة(٧٨).

النظرية الخامسة: وكالة مالكي المشاع الشخصيين

إنَّ آخر نظرية وجدت على مبنى المشروعية الإلهية الشعبية هي نظرية (وكالة مالكي المشاع الشخصيين)، التي طرحها الشيخ مهدي الحائري اليزدي في كتاب الحكمة والحكومة(٧٩).

وتقوم هذه النظرية على أساس: ملكية الأفراد الشخصية للمشاع – والمراد به المكان الذي يختاره المواطنون للعيش فيه، و لكل فرد منهم حق الاختصاص والملكية فيه – ووكالة الدولة من قبل المواطنين لضرورة وجود نظام حكومي ، بناءً على عقد الوكالة الذي بينهما.

المطلب الثالث : ولاية الفقيه

لا يوجد تأليف مستقل في مجال الحقوق السياسية وولاية الفقيه حتى منتصف القرن الثالث عشر الهجري، وإن وجدت رسائل متعددة خراجية (٨٠)، وفي صلاة الجمعة(٨١)، ورسائل جهادية في العصر القاجاري (٨٢). التي كانت بمثابة مقدمة للكتابة بشكل مستقل في ولاية الفقيه (٨٣).

إنَّ أول فقيه بحث ولاية الفقيه تفصيلاً، وتعامل معها كمسألة فقهية مستقلة، وأستدل عليها بالادلة النقلية والعقلية هو الملا أحمد النراقي (ت ١٢٤٨هـ) في كتابه عوائد الأيام ، إذ يرى النراقي أن تنظيم أمور الدنيا للناس من وظائف الفقهاء (٨٤)، وهو أول تصريح بالوظيفة السياسية للفقهاء، وعلى هذا الأساس يمكن عده من القائلين بالولاية السياسية للفقهاء ، ويظهر من مقدمة المحقق النراقي على بحث ولاية الفقيه في العوائد أن هذه المسألة كانت مطروحة في زمانه بقوة، ولذا فقد كتب بحثاً في إصلاح وتصحيح أداء فقهاء زمانه؛ وإن رأي المحقق النراقي – الولاية التعيينية العامة للفقهاء – كان محلاً للعناية والبحث والنقد من قبل معاصريه وتلامذته والفقهاء من بعده (٨٥)، ومن زمان الشيخ الأنصاري(٨٦). تتابع طرح بحث ولاية الفقيه في كتاب البيع من قبل الفقهاء (٨٧).

وبعد أن اتضح ضرورة الحكومة الدينية تحت إشراف الفقهاء، والتي يعبر عنها بولاية الفقيه ، نشير الآن إلى أبرز أدلتها (٨٨):

أولاً : الروايات

١– روي عن الكليني عن عمر بن حنظلة :

((من كان منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله)) (٨٩).

أي إن الإمام (عليه السلام) جعل الحكم لمن كانت له معرفة بإحاديث أهل البيت (عليهم السلام) وحلالهم وحرامهم وهو الفقيه.

٢– التوقيع الشريف نقلاً عن الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه): ((وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم))(٩٠).

ووجه الاستدل بهذه الرواية : إنَّ الإمام أمر الناس بالرجوع إلى رواة الحديث وهم الفقهاء.

ثانياً : الدليل العقلي

وملخص هذا الدليل أنَّ : « وربما يستدل لعموم ولاية الفقيه بوجه عقلي ومحصله : إن ما ثبت للإمام (عليه السلام) من حيث رئاسته الكبري ، وهي الأمور التي يرجع فيها المرؤوسون من كل ملة ونحلة إلي رئيسهم إتقاناً للنظام ، فهي ثابته للفقيه ؛ إذ فرض هذا الموضوع فرض نصب الرئيس ، لئلا يلزم الخلف من إيكال أمره إلي آحاد الناس ، فيدور الأمر في الرئيس المنصوب بين أن يكون هو الفقيه أو شخص خاص آخر ، والأخير باطل قطعاً ، فتعين الأول»(٩١).

وتوضيح هذا الاستدلال بالقول: إنَّ هناك أموراً عامة يرجع الناس فيها إلى الإمام أو الحاكم ، بلا فرق بين زمان وآخر ، وتوليها من قبل الأفراد إما علي خلاف السيرة القطعية ، أو علي خلاف المصلحة ، وفي زمان الغيبة أما أنْ ترجع هذه الأمور العامة إلى الفقيه أو غيره ، والثاني باطل ، فيتعين الأول .

وإنَّ من أبرز النظريات التي تبتني على مبنى ولاية الفقيه (٩٢).(المشروعية الإلهية بلا واسطة) هي:

النظرية الأولى: نظرية السلطنة المشروعة

التي قال بها المحقق الكركي(٩٤٠هـ) ، فهو وأن آمن بالولاية العامة للفقهاء، إلا إنَّ السائد في تلك المدة هو التفكيك بين الأمور الشرعية من قبيل الإفتاء والقضاء، والأمور العرفية التي هي من وظائف المسلمين (٩٣)، من

قبيل الأمور السياسة وحفظ الأمن والنظام(٩٤).

النظرية الثانية: ولاية الفقيه العامة

يعدُّ أحمد النراقي(١٢٤٨هـ) الفقيه الأول الذي بحث ولاية الفقيه بشكل تفصيلي في القرن الثالث عشر الهجري، باعطاء الفقيه الصلاحيات التي أعطيت للنبي والإمام (عليهما السلام)»(٩٥).

النظرية الثالثة : شورى المراجع

المقصود بها الدولة القائمة على حكم شورى المراجع الذين يديرون الأمور السياسية والاجتماعية العامة والتقييد بمصلحتها، ضمن دائرة الاحكام الأولية والثانوية(٩٦)، والعمل بها بحسب رأي الأكثرية(٩٧).

النظرية الرابعة : الولاية المطلقة للفقهاء

استطاع السيد روح الله الموسوي الخميني (١٤١٠ هـ) بثورته في ايران أن ينشئ نظاماً قائماً على مبدأ الولاية المطلقة للفقيه ، وأنَّ الفقيه في ظل ولاية الفقيه نائب عن الأمام (عليه السلام) في الأمور جميعها(٩٨).

الهوامش:

(١) (سورة آل عمران، الآية: ١٤٠) . / القمي ، علي بن إبراهيم القمي : تفسير القمي ، المصحح: السيد طيب الجزائري ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ، ط٣ ، قم – إيران ، ١٤٠٤ ، ١ : ١٢٥ .

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين ، ٨: ٧٠.

(٣) ينظر : عبد الرزاق، صلاح : الشهيد الصدر واشكالية نشوء الدولة، مجلة مدارك، مركز مدارك للدراسات والبحوث، العدد الخامس.

(٤) مجدي حماد وآخرون : الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، سلسلة الكتب المستقبل العربي ، ط ٢ ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠١م ١١٧– ١١٨ ، ص ٢١ . ؛ جمال الدين، مهند : الدولة في المنظور الفقهي ، مجلة مركز دراسات الكوفة ، العدد ٤٠، سنة ٢٠١٦م ؛ الخطيب ، معتز : لوسطية الإسلامية وفقه الدولة قراءة نقدية ، مجلة تبين ، العدد : ٣، المجلد الأول ، ٢٠١٣م ، ص١٧١.

(٥) ينظر : الصدر، محمد باقر : الإسلام يقود الحياة ، ط ٢ ، وزارة الإرشاد الإسلامية ، إيران ، ١٩٨٣، ص ١٧.

(٦) عطية ، رؤى علي : الموضوع :كيف نشأت الدولة وتطورت، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية، العدد ٧، السنة ٢٠١٠م ، المجلد ١، ص٢٣٧.

(٧) ينظر : عودة، ستار عبد : هيكلية الدولة في الشريعة والقانون، مجلة الجامعة العراقية، الجامعة العراقية ، كلية القانون والعلوم السياسية ، العدد ٣٨ ، المجلد : ٣ ، السنة ٢٠١١م ، ص٥٣٥.

(٨) ينظر : عبود، حسين وحيد، و رخيص، ثامر محمد : مفهوم الدولة في القانون الدستوري، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية، جامعة الكوفة ، العدد ١٢، المجلد ١، السنة ٢٠١١م ، ص١٢٩.

(٩) ينظر : الترابي ، حسن : المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠٠ م ، ص ٣٣. ، نظريات الحكم والدولة ، مصطفوي ، محمد ، تصحيح : سمير خير الدين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط٢ ، بيروت ، ٢٠٠٢م ، ص٢١.

(١٠) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، تصحيح: سمير خير الدين
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط٢ ، بيروت ، ٢٠٠٢م ، ٩٧ وما بعدها.

(١١) ينظر : أدمون ، رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام ، ط٣ ، الناشر: دار العلم ، ١٩٨٣م ، ص٩٢.

(١٢) ينظر : اندرو فنسنت : نظريات الدولة ،الناشر: دار الجيل للطبع والنشر ، ١٩٩٧ م، ص ٤٨.

(١٣) ينظر : عالية ، سمير : نظرية الدولة وآدابها في الإسلام المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،ط١ ، ١٩٨٨ م ،بيروت ، ص ٣٤.

(١٤) (الحجرات :الآية ١٣).

(١٥) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٠١. ؛ شمس الدين ، محمد مهدي: العلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ، ط ٣، ١٩٩٦، ص١٠٣– ١٠٤ وما بعدها. ؛ العيسمي ، شبلي : العلمانية والدولة الدينية ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ، ١٩٨٦م ، ص ٩١. نقلاً عن: ضاهر ، عادل : الأسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقي ، لندن ، ١٩٩٨م ، ص ٤٠٠.

(١٦) رباط ، إدمون : الوسيط في القانون الدستوري العام ، دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٣م ، ص٩٠-٩١.
(١٧) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٠١. ؛ شمس الدين ، محمد مهدي : العلمانية ، ص١٠٣.
(١٨)ينظر : الخطيب ، أنور : الدولة والنظم السياسية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٠م ، ص١٤٧. أندروفنسنت : نظريات الدولة ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٧ م ، ص٦٩. ؛ ناندي ، آشيش: قاموس التنمية ، مفهوم الدولة. ، المعهد العالمي للفكر الإسلامين القاهرة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م ، ٢ : ١٠٩. ؛ مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٠٥.
(١٩) ينظر : أندروفنسنت ، نظريات الدولة ، ص٢٢٩ .؛ مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١١٢.
(٢٠) ينظر : بتول حسين علوان : مجلة العلوم السياسية ، مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص١٥٣.
(٢١) (سورة النساء : الآية ١٠٥) / القمي : تفسير القمي ، مصدر سابق ، ١ : ١٥٠ .
(٢٢) (سورة المائدة : ١٨) / الطباطبائي : تفسير الميزان ، ٥ : ٣٢٦ . / الأردبيلي ، أحمد بن محمد (٩٩٣): زبدة البيان في أحكام القرآن ، حققه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، المطبعة الحيدرية ، طهران ، ٦٦٣ .
(٢٣) البخاري ، محمد بن أسماعيل بن إبراهيم : صحيح البخاري ،١٠٤:٨.
(٢٤) الحر العاملي : وسائل الشيعة ، ١٧:١٩٢.
(٢٥) ينظر : الفضلي، عبد الهادي (٢٠١٣م) : الدولة الإسلامية، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ . ١٩٧٩م، ط١، ص٢٢.
(٢٦) البروجردي ، حسين (ت: ١٩٦١م) .: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، مكتب آية الله العظمي المنتظري ، ١٤١٦هـ ، ط٣ ، ص ٥٢.
(٢٧) ينظر : الأشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ذكتب حواشيه نعيم زرزور ، بيروت : المكتبة العصرية ، ٢٠٠٥م ، ٢ : ١٤٣.
(٢٨) ينظر : البحراني، ميثم (ت:٦٧٩هـ) : شرح نهج البلاغة، مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم ، إيران، ١٣٦٢ش، ط١، ٢ : ١٠٣. ؛ عبده، محمد (ت:١٩٠٥ م) : شرح نهج البلاغة، دار الذخائر، قم ، ايران، ط١، ١٤١٢هـ . ١٣٧٠ش، ١:٩١. ؛ الكراجكي، أبو الفتح (ت: ٤٤٩هـ) : كنز الفوائد ، مكتبة المصطفوي، قم ، إيران، ط٢، ١٣٦٩هـ، ص٥٧.
(٢٩) ينظر : الطوسي ، محمد بن الحسن (٩٩٥-١٠٦٧) : تلخيص الشافي ، الكاتب: شريف المرتضى، ٩٦٦) ، دار الكتب الاسلامية، ١٩٧٤ ، قم ، ١ : ١٣٣ -١٣٤ . صبحي ، أحمد : نظرية الإمامة ، دار النهضة العربية ط١ ، ، ١٩٩١م ، بيروت ، ص ٧٩-٨٠ .
(٣٠) (سورة الأحزاب، الآية : ٦) . / الطباطبائي : تفسير الميزان - السيد ، ١٦ : ٢٧٦ . / الحويزي ، عبد علي بن جمعة العروسي : تفسير نور الثقلين ١١١٢ ،تصحيح وتعليق : السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر ، ط٤ ، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش ، قم - إيران ، ٤ : ٢٣٧ . /العياشي ، محمد بن مسعود ٣٢٠ : ،تفسير العياشي ، المكتبة العلمية الاسلامية، ط١ ، ١٣٨٠ ق. ، طهران ، ١: ٢٣٧ .
(٣١) (سورة الأحزاب، الآية : ٣٦). / الشيرازي : الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ١٣ : ٢٥١ . / القميص : تفسير القمي ، ٢ : ١٩٤ . / الفيض الكاشاني : التفسير الصافي ، ط٢ ، المطبعة: مؤسسة الهادي - قم المقدسة ، الناشر: مكتبة الصدر ، ١٤٢٦ ، ٦ : ٤٦ .
(٣٢) * ورد عن النبي (ﷺ) أنه قال: ((أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثم أخي علي بن أبي طالب أولى بالمؤمنين من أنفسهم...)) ؛ الكليني، (٣٢٩هـ) ، الكافي : ج١، ، ٥٢٩ . وفي الخصال مناشدة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) للصحابة: ((ألا وإني اشهدكم أني أشهد أن الله مولاي، وأنا مولى كل مسلم ، وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فهل تقرون لي بذلك ، وتشهدون لي به ؟ فقالوا : نعم نشهد لك بذلك)) ؛ الصدوق ،أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى ٣٨١ . ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة ، ط٢ ، ص٦٦.
؛ مطهري : مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ٢ : ٢٨٧ . ؛ الإسلام ومقتضيات الزمان ، مجمع البحوث الاسلامية ، ط١ ، ١٤١١ ، إيران ، ١ : ١٦٩.
(٣٣) ينظر : الخوئي ، أبو القاسم١٤١١ ، مباني تكملة المنهاج ، ط٢ ، : ١٣٩ ، ١: ٢٢٥ . ؛ الاصفى ، محمد مهدي : الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، قم، ٢٠٠٦ ، ص١٩٨. ؛ أركان مهدي عبد الله : مجلة المديرية العامة للتربية في محافظة ذي قار : (المرجعية ودورها في بناء الدولة - فقه الدولة إشكالية السلطة وبناء الدولة في الفكر السياسي الشيعي) ، ٢٠٢١.

(٣٤) ينظر : الخوئي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد ، تقريرات الميرزا علي الغروي التبريزي ، قم ، ١٤١٠ق ، ط٣ ، ٤٢٤ .

(٣٥) ينظر : الخوئي ، أبو القاسم (١٤١١)، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب ، ط٢ ، ١٣٩٦، النجف الأشرف ، ١: ٢٢٥ . ؛ الاصفى ، محمد مهدي : الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، قم، ٢٠٠٦ ، ص١٩٨ . ؛ كديفر ، محسن : نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية، العدد : ٦ ، ١٩٩٨ م ، ص٤٦ ؛ الطباطبائي ، محمد كاظم : العروة الوثقى ، باب الاجتهاد والتقليد ، طهران ، ١٣٩٩ق ، ١ : ١٦– ١٧ . ؛ آل بحر العلوم ، محمد : بلغة الفقيه ، تحقيق: شرح وتعليق : السيد محمد تقي آل بحر العلوم ، ط٤ مكتبة العلمين العامة ، النجف الأشرف ، ١٩٨٤ م – ١٣٦٢ ش – ١٤٠٣ ، ٣: ١٢٩٠ .

(٣٦) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (ت: ٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية أو الولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الناشر: مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، ص٤. ؛ للأطلاع أكثر : ينظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ : ٢٤ وما بعدها ، مجلة الواعي ، العدد : ٤٢٩ ، السنة السابعة والثلاثين ، شوال ١٤٤٣هـ الموافق أيار ٢٠٢٢م ، في أحكام الخروج على الحكام .

(٣٧) ينظر : ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) : البداية والنهاية ، ط١ ، مطبعة السعادة – القاهرة ، ٩: ١٣٥.

(٣٨) ينظر : خيص، ثامر محمد : مفهوم الدولة في القانون الدستوري، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية ، العدد : ١٢، المجلد١، ٢٠١١م ، ص ١٦٠ ، للأطلاع أكثر ينظر : سميرة سلام، مفهوم السيادة في ضوء تطور حقوق الإنسان، مذكرة ماجستير في القانون الدولي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة ، ٢٠١٠–٢٠١١، الجزائر ، ص ٣٣ .

(٣٩) ينظر : البنا ، حسن : مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي ، دار الكتاب العربي ، مصر ، ص ٣٢ وما بعدها . ؛ عثمان ، فتحي : من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ١٤ . ؛ مصطفوي : نظريات الحكم والدولة : ، ص١٥٩.

(٤٠) ينظر : الرازي ، حمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب ، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٤٨ – ١٥٠ . ؛ التفتازاني : سعد الدين، مسعود بن عمر : شرح المقاصد ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٩م ، ٥ : ٢٣٤. ؛ إبن قيم الجوزية ، محمد (ت ٧٥١ هـ) : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الحديث ، القاهرة ، ص ١٧٥. ؛ حسب الله ، علي : أصول التشريع الإسلامي ، دار العارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ص ٣١.

(٤١) النساء : ٥٩ . / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ٣ : ٢٨٤. ؛ القمي : تفسير القمي ، ١٤١:١.

(٤٢) ينظر : فوزي ، خليل : دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٦ م ، القاهرة ، ص ٩٧.

(٤٣) ينظر : المبارك ، محمد : نظام الإسلام الحكم والدّولة ، دار الفكر،ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ٩٧. ؛ محمد رشيد (١٣٥٤هـ) : تفسير المنار ، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠ م ، مصر ، ٣ : ١١ . ؛ بسيوني ، عبد الغني: نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص ١٣٨. ؛ أبو زيد فهمي ، مصطفى : فن الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث ، ط١ ، القاهرة ، ص٢١٣ . ؛ مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٦٤.

(٤٤) ينظر : الأندلسي ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣ : ١٦٧ . ؛ موسوعة الفقه الإسلامي ، وزارة الأوقاف الكويتية ، الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٤٠٤ – ١٩٨٣ ، الكويت ، ٩: ٢٧٩. ؛ إبن قيم الجوزية ، محمد (ت ٧٥١ هـ) : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الحديث ، ط ١ ، القاهرة ، ص ١٧٥. ؛ حسب الله ، علي : أصول التشريع الإسلامي ، دار العارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ص ٣١. ؛ مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٦٥.

(٤٥) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٧١.

(٤٦) ينظر : (سورة النساء : ١١٥) ، (سورة آل عمران : ١٠٣).

(٤٧) ينظر : الحافظ القزويني (ابن ماجة)، محمد بن يزيد : سنن ابن ماجة ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الحديث ٣٩٥٠، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.د ، ٢: ١٠ وما بعدها.

(٤٨) الترمذي ، محمد بن عيس (ت ٢٧٩ هـ) : سنن الترمذي ، تحقيق : أحمد شكر، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.

(٤٩) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٧٢ وما بعدها

(٥٠) ينظر : الفخر الرازي ، محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) : التفسير الكبير ، دار الفكر ، ط١ ، ١٩٨١م ، بيروت– لبنان ، ٢: ١٧٠.

(٥١) ينظر : القرافي ، شهاب الدين : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام ، المطبعة الإسلامية ، حلب، ١٩٦٧، ص ٨٤ وما بعدها.

(٥٢) ينظر : المودودي ، أبو الأعلى (١٩٧٩م) : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر ، ١٩٦٤ ، دمشق ، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٥٣) ينظر : الأحكام السلطانية ، ص ١١.

(٥٤) ينظر : ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : مقدمة ابن خلدون ، الناشر : مؤسسة الرسالة ، مصطفى الشيخ مصطفى ، ١٣٣٧ ، ص ١٤٥.

(٥٥) ينظر : بين عبد السلام ، عز الدين (ت ٦٦٠ هـ) : قواعد الأحكام في مصالح الأنام، شرح بداية المبتدئ ،مطبعة الإستقامة، ط١ ، القاهرة ، ٣ : ١٦٥.

(٥٦) ينظر : الميرغيناني ، علي بن بكر(٥٩٣هـ) : الهداية شرح بداية المبتدئ ، مطبعة مصطفى محمد ، ط١ ، مصر، ٢ : ١١٨.

(٥٧) النراقي : عوائد الأيام ، قم ، ١٤٠٨هـ ، (طباعة حجرية)، ص ١٨٥ – ٢٠٦ . ؛ الكركي : جامع المقاصد في شرح القواعد تح مؤسسة آل البيت ، قم ، ١٤٠٩ ، ١١ : ٢٦٦ .؛ الخميني : كتاب البيع ، ٢: ٤٦٠ وما بعدها. ؛ الحائري ، كاظم : أساس الحكومة الإسلامية ، دارالبشير ، ط٤ ، ١٤٣٣هـ.ق ، قم ، ص١٤ وما بعدها .

(٥٨) ينظر : النائيني ، محمد حسين تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، ص ١١٢ . ؛ مغنية ، محمد جواد : الخميني والدّولة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧٩م ، ص ٦٥–٦٨٨. ؛ شمس الدين ، محمد مهدي : نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ص ٤٤٥ . ؛ في الاجتماع السياسي الإسلامي المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٩٢ م ، بيروت ، ص ٤٢ وما بعدها.

(٥٩) ينظر : الصفار ، فاضل : فقه الدولة ، دار الأنصار، إيران ، ٢٠٠٥، ١: ١٥٤ – ١٥٥ . ؛ زكرياء ، براق : الدولة والشريعة في الفكر الغربي المعاصر ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط١ ، بيروت ، ٢٠١٣، ص ٢٦٣ – ص ٢٦٤ .

(٦٠) ينظر : آل بحر العلوم ، محمد : بلغة الفقيه ، شرح وتعليق محمد آل بحر العلوم ، ط٧ ، منشورات مكتبة الصدوق ، إيران ، ١٩٨٤ ، ٣:٢١١.

(٦١) ينظر : المصري ، أيمن : معالم النظام السياسي ، منشورات المين ، بيروت ، ٢٠١٢م ، ص ١١٠– ص ١١١

(٦٢) ينظر : كديفر ، محسن : نظريات الدولة في الفقه الشيعي : مجلة قضايا إسلامية ، العدد : ٦ ، سنة ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٦٣) ينظر :فياض ، علي : نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي ، ط ٢ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص ١٣٢، ص١٣٥ وما بعدها.

(٦٤) ينظر : مطهري : آفاق الفكر السياسي عند الأستاذ الشهيد مطهري ، ص٢٢٦.

(٦٥) ينظر : مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، ص١٧٥ وما بعدها. ؛ لمزيد من التفصيل حول هذه النظرية ومناقشتها راجع : مصطفوي ، محمد : الفكر السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين : مجلة (الحياة الطيبة) الفكرية ، العدد ٦ ، ٢٠٠١. ؛ وخلاصة عنها في جريدة (السفير) اللبنانية، العدد : ٨٨٣٧ ، في ٢٣/٢/ ٢٠٠١ ، تحت عنوان: الفكر السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين .

(٦٦) شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ص ٤٣١

(٦٧) ينظر : شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ٤٥٢.

(٦٨) الأسس الإسلامية ، محمد الحسيني ، ص ٤٢–٤٣. ؛ الملاط ، شبلي : تجديد الفقه الإسلامي: محمّد باقر الصّدر بين النّجف وشيعة العالم ، دار النهار للنشر، ط١ ، ١٩٩٨م ، بيروت ، ص٣٣ ،٤٨ ص٣٣٥ – ٣٥٩ .

(٦٩) ينظر : الحائري ، مهدي : الحكمة والحكومة باللغة الفرنسية ، ص ٤٥ وما بعدها نقلاً عن كديور (محسن): نظريات الدولة الفقه الشيعي ، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٧٠) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٤٠٩ و ٤١٠. ؛ كديور، محسن: نظريات الدولة الفقه الشيعي ١٣١ وما بعدها. فيّاض، علي: نظريات السلطة في الفقه السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط٢، بيروت، ٢٠١٠م، ص١٧./ الربيعي، مقداد: (الدولة في الفقه الشيعي، تسع نظريات للحكم ودور رجال الدين فيها)، ٠٨/١١/٢٠١٨، موقع النجف بوست: https://www.najafpost.com/articles/view/details?id

(٧١) ينظر: تنبيه الإمة وتنزيه الملة، تقديم: الشيماء العاقلي ، تح : عبد الكريم آل النجف ، الناشر : مكتبة الإسكندرية ط١ ، ١٤٣٤هـ/٢٠١٢م ، مصر ، ص ١١٠ وما بعدها.

(٧٢) " وقد قدم الشهيد الصدر في حياته المباركة ثلاث نظريات سياسية :

النظرية الأولى: الحكومة الانتخابية على أساس الشورى وقد الإسلامية ، و قال بهذه النظرية سنة ١٣٧٨هـ . ينظر : الحسيني ، محمد

: الإمام الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر: دراسة في سيرته ومنهجه ، دار الفرات ، ط١ ، ١٩٨٩م، ١٤١٠هـ ، بيروت: ،ص ٣٣٦ وما بعدها .

النظرية الثانية : ولاية الفقهاء التعيينية العامة وقد عرض هذه النظرية عامي ١٣٩٥ و ١٣٩٦هـ . ق في الرسائل العملية حاشية منهاج الصالحين والفتاوى الواضحة . ينظر : منهاج الصالحين، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، وبهامشه التعليق عليه السيد محمد باقر الصدر ، دار التعارف ، ط٢ ، ،بيروت ، ١٤١٠ ، ، قسم العبادات ذيل المسألة ٢٥ ؛ الفتاوى الواضحة ، دار التعارف ، بيروت ، ١٤١٠ ، ط٧ ،١: ١١٥ و ١٣٤ .

النظرية الثالثة : خلافة الأمة وأشراف المرجعية : وقد كتب الشهيد الصدر هذه النظرية قبل سنة من شهادته عند انتصار الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٣٩٩هـ ، في مقام توضيحه لمباني الجمهورية الإسلامية في (المجموعة المختصرة الإسلام يقود الحياة) ، ينظر : طبعت مجموعة الإسلام يقود الحياة في ستة أجزاء ، دار التعارف ، ١٣٩٩ ق ، بيروت .

(٧٣) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٤٨٢-٤٨٣.

(٧٤) * لقد تم شرح هذه النظرية ونقدها أثنان من طلاب السيد الشهيد : الحائري ،كاظم: ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤٣٣ هـ ص ١٢٨ – ١٦٦ ؛ الحكيم، محمد باقر : الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق ، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم ، مطبعة النخيل ، ط٣ ، ص ٨٣ – ٩٥ .

(٧٥) آفاق الفكر السياسي عند الأستاذ الشهيد مطهري ، ترجمة: وليد محسن ، مراجعة وتنقيح: عدنان علي الحسيني ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ، ط١ ، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م ، ص٢٤٥ وما بعدها ؛ مطهري : مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ،١ : ٥٥٤ ؛ مطهري، الدوافع نحو المادية ، مجموعة الآثار، ٤٥٤:١ .

(٧٦) ينظر : منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، المركز العلمي للدراسات الإسلامية ، قم ، ١٤٠٨ – ١٤١١هـ. ق، ٤ مجلدات.

(٧٧) ينظر: السبحاني، جعفر: مفاهيم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٠م ، ٢٢٤:٢ .

(٧٨) ينظر : مغنية ، محمد جواد : تجارب محمد جواد مغنية، تح: رياض الدباغ، انوار الهدى، ط١، قم، ١٤٢٥م، ص١٨١. ؛ مغنية ، محمد جواد : الخميني والدولة الاسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م ، ص ٥١ – ٧٥ . ؛ شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٤٨٢ وما بعدها ؛ الحسيني ، محمد : الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه ، دار الفرار الملحق الأول ، بيروت ، ١٤١٠ق ، ٣٣٥ – ٣٥٩ .

(٧٩) * اخبر آية الله د مهدي حائري يزدي عن قرب نشره لهذا الكتاب في طهران في حوار مع مجلتي رسالة الثقافة، العدد ١٧ ، ص ١١٣ . إن هذا الكتاب قد طبع في لندن سنة ١٣٧٤هـ . ش . وقد ذكرت خلاصة رأيه في حوار مع جريدة همشهري ١٥ تير ١٣٧٤ ص ٦ ، نقلا عن محسن ،كديور : نظريات الدولة الفقه الشيعي ص ١٨٠ .

(٨٠) ينظر : المحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والفاضل القطيفي والفاضل الشيباني : الخراجيات ، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ ، قم .

(٨١) ينظر : جعفريان ، رسول : علم المصادر لرسائل صلاة الجمعة والسياسة في المرحلة الصفوية ، قم ، انصاريان، ١٣٧٠ش ، ص ١٥٢ – ١٨٢ . ومن أهم تلك الرسائل: رسالة في صلاة الجمعة في رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون مكتبة آية الله المرعشي ، ط١ ، قم ، ١٤٠٩هـ ، ص ١٣٧ – ١٧٢ ؛ الفيض الكاشاني ، محمد محسن بن مرتضى بن محمود (١٠٩١) : الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيني ، مؤسسة الأعلمي ، ط١، بيروت – لبنان .

(٨٢) ينظر : الأردبيلي ، أحمد بن محمد ٩٩٣ : مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان ، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية،١٩٨٢ ، قم ، ٨: ١٦٠. ؛ الكركي ٩٤٠ هـ – ١٥٣٤ م : جامع المقاصد في شرح القواعد ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،١٤٠٨– ١٩٨٧ م ، قم المقدسة .؛ افندي الأصفهاني ، عبد الله بن عيسى ١٧١٨ : رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تح : أحمد الحسيني ، مطبعة الخيام ، ١٩٨٠ م ، قم ، ٣: ٤٥٣. ؛ الأمين ، محسن ١٣٧١ هـ س ١٩٥٢ م : أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، بيروت ، ٢٠٩. ؛ حائري ، عبد الهادي) ١٣٥٨) : نظرة عابرة إلى الأدب الجهادي في كتاب أول مواجهات المفكرين الإيرانيين مع رؤيتي الحضارة البرجوازية الغربية ، أمير كبير ، ١٣٦٧ش، طهران ، ص ٣٧٤ . ؛

(٨٣) ينظر : كديفر ، محسن : نظريات الدولة في الفقه الشيعي : ترجمة : محمد شقير ، دار الهادي ، ط١ ، ٢٠٠٤م ، ص٢١ .

(٨٤) ينظر : النراقي : عوائد الأيام ، ص ١٨٥ – ٢٠٦ إن قسم ولاية الفقيه من هذا الكتاب صحح مرتين : الأول : تصحيح وتعليق ياسين الموسوي في بيروت . ثمّ صحح وطبع أخيراً من قبل منظمة الأعلام الإسلامي في قم.

(٨٥) ينظر : الأردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان المحقق ٨: ١٦٠. ؛ كديفر ، محسن : نظريات الدولة في

الفقه الشيعي : ترجمة محمد شقير ، دار الهادي ، ط١ ، ٢٠٠٤م ، ص٢١ .

(٨٦) ينظر : الأنصاري ، مرتضى (١٢٨١): المكاسب ، اعداد لجنة تراث الشيخ الأعظم ،دار الحكمة ١٤١٦هـ/١٣٧٣ش ، إيران ، ، ص ١٥٣ – ١٥٥ ، مسألة من جملة أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله الحاكم .

(٨٧) ينظر : كديفر ، محسن : نظريات الدولة في الفقه الشيعي : ترجمة محمد شقير ، ٢٥. ؛ ينظر: الخميني : كتاب البيع، ٢: ٤٦١ – ٤٧٢.

(٨٨) ينظر : آفاق الفكر السياسي عند الأستاذ الشهيد مطهري ، ترجمة : وليد محسن ، مراجعة وتنقيح : عدنان علي الحسيني ، الناشر : وليد محسن ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ، ط١ ، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م .

(٨٩) الحر العاملي ، محمد بن الحسن : وسائل الشيعة ، ١٨: ٩٧. ؛ مطهري، مرتضى ،الإسلام ومقتضيات الزمان ،مجمع البحوث الاسلامية، ١٩٩١ م ، مشهد – ايران ، ١: ١٧٥.

(٩٠) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه (٣٨١) : كمال الدين وتمام النعمة ، صححه وعلق عليه على أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ١٤٠٥ ، قم المقدسة ،١: ٤٨٣ . ، عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) ، وأما محمد ابن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي. ورواه الشيخ محمد رضا الجعفري في كتاب (الغيبة) عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما، كلهم عن محمد بن يعقوب . ورواه الطبرسي في (الاحتجاج) مثله . ؛ ينظر : الحر العاملي ، محمد بن الحسن : وسائل الشيعة ، ٢٧ : ١٤٠.

(٩١) الأصفهاني : حاشية كتاب المكاسب ، ص ٢١٤ . ؛ ينظر : الخميني :كتاب البيع ، ٢ : ٤٦١؛

(٩٢) " للتعرف على أدلة الولاية التعيينية للفقهاء أنظر : النراقي ، أحمد : عوائد الأيام ، ص١٨٥ – ١٩١. ؛ الخميني :كتاب البيع، ٢: ٤٥٥ – ٤٨٨ . ؛ وللتعرف على نفي توسط الشعب في تفويض الولاية من الله تعالى للفقهاء ينظر : جوادي آملي : الولاية والإمامة في كتاب حول الوحي والقيادة ، ص ١٦٠ – ١٧٨ ، طهران ١٣٦٨هـ . ش . ؛ شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ص٤٠٩ و٤١٠.

(٩٣) ينظر : جامع المقاصد، تح: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)لإحياء التراث، المطبعة المهدية ، ط١، قم، ١٤٠٨ هـ ، ٣:٣٧ وما بعدها.

(٩٤) * من الفقهاء القائلين بهذه النظرية : المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول تح هاشم رسولي، طهران،١: ١٤٩ – ١٥٠ و ٢٢١ – ٢٢٧ – ٢٤ : ٢٧٤ و ٢٧٥ . ؛ المجلسي ، محمد باقر : ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تح : مهدي رجائي، قم، ١٤٠٦هـ. ق ، ١٠: ١١ .

(٩٥) ينظر : النراقي : عوائد الأيام: ص٥٣٦. ؛ الخميني :كتاب البيع ، ٢: ٤٥٥ – ٤٨٨ . ؛ للتعرف على نفي توسط الأمة في تفويض الولاية من الله تعالى للفقهاء أنظر : جوادي آملي، الولاية والإمامة في كتاب حول الوحي والقيادة، ص ١٦٠ – ١٧٨ ، طهران ١٣٢٨هـ . ش . ؛ للاطلاع أكثر : البروجردي البدر الزاهر ، ص ٥٧ ؛ الگلبايگاني ، الهداية إلى من له الولاية ، ص ٤٦ و ٤٧ ؛ الخميني، كتاب البيع، ٢: ٤٧٢ ، ٤٨٣ ٤٨٨ ٤٨٩ ١٩٥، ٤٩٦ ، ١٤٩٧ الخميني، الرسائل، ٢: ١١٩ ؛ الخميني، تهذيب الأصول، ٢: ١٤٩.

(٩٦) ينظر: الشيرازي، محمد الحسيني : الاجتهاد والتقليد ، ص٢٢١ وما بعدها. ؛ الگلبايگاني : الهداية إلى من له الولاية ، ص ٤٦ – ٤٤٧ . ؛ الخميني كتاب البيع ، ٢: ٤٨٨ – ٤٨٩ و ٤٧٢ و ٤٩٥ . ؛ الخميني : تحرير الوسلة ، النجف ، ١٣٩٠هـ.ق ، ٢: ص٤٨٢ . ؛ القمي ، محمد المؤمن : كلمات سديدة في مسائل جديدة ، ص٢٢.

١٩٧الجديدة ، قم ، ١٤٠٥هـ . ق ، ص ٣٢٧ ؛ كتاب الواجبات والمحرمات بيروت ١٤٠٩، ج ٩٢، ص ٢٨٤ ؛ كتاب الحقوق ، بيروت ١٤١٠هـ. ق، ج ١٠٠، ص ١١٢٦ . ؛ كتاب البيع، جه ، قم ، ١٤١٤هـ . ق ، بقلم آية الله السيد محمد حسيني الشيرازي ؛ الحكم في الإسلام، قم ؛ السبيل إلى انهاض المسلمين ، قم ، ١٤٠٣هـ . ق : الفقه السياسة ، قم ، ١٤٠٣هـ . ق ؛ الدولة الإسلامية ، بيروت ١٤١٠هـ. ق، بقلم آية الله السيد محمد حسيني الشيرازي .

(٩٨) ينظر : الخميني ، صحيفة النور، ٢١ : ٤٦ . ؛ للإطلاع على رؤى الإمام (قدس سره) الرسائل، ص ٥٠ ؛ ولاية الفقيه : ص ٩٠ ؛كتاب البيع، ٢: ٤١٦ . ، نظر: الربيعي، مقداد: (الدولة في الفقه الشيعي، تسع نظريات للحكم ودور رجال الدين فيها)، ٠٨/١١/٢٠١٨، موقع النجف بوست: https://www.najafpost.com/articles/view/details?id

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم :

١. ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مجلة الواعي ، العدد : ٤٢٩ ، السنة السابعة والثلاثين ، شوال ١٤٤٣هـ الموافق أيار ٢٠٢٢م .

٢. ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : مقدمة ابن خلدون ، الناشر : مؤسسة الرسالة ، مصطفى الشيخ مصطفى ، ١٣٣٧ .

٣. إبن قيم الجوزية ، محمد (ت ٧٥١ هـ) : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الحديث ، القاهرة .

٤. ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) : البداية والنهاية ، ط١ ، مطبعة السعادة – القاهرة .

٥. أبو زيد فهمي ، مصطفى : فن الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث ، ط١ ، القاهرة .

٦. أدمون ، رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام ، ط٣ ، الناشر: دار العلم ، ١٩٨٣م .

٧. الأردبيلي ، أحمد بن محمد (٩٩٣) : مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان ، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية،١٩٨٢ ، قم . ؛ زبدة البيان في أحكام القرآن ، حققه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، المطبعة الحيدرية ، طهران .

٨. أركان مهدي عبد الله : مجلة المديرية العامة للتربية في محافظة ذي قار : (المرجعية ودورها في بناء الدولة – فقه الدولة إشكالية السلطة وبناء الدولة في الفكر السياسي الشيعي) ، ٢٠٢١ .

٩. الأشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ذكتب حواشيه نعيم زرزور ، بيروت : المكتبة العصرية ، ٢٠٠٥م .

١٠. الاصفى ، محمد مهدي : الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحياته ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، قم، ٢٠٠٦ .

١١. افندي الأصفهاني ، عبد الله بن عيسى (١٧١٨): رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تح : أحمد الحسيني ، مطبعة الخيام ، ١٩٨٠ م ، قم .

١٢. آل بحر العلوم ، محمد : بلغة الفقيه ، شرح وتعليق محمد آل بحر العلوم ، ط٧ ، منشورات مكتبة الصدوق ، إيران ، ١٩٨٤ .

١٣. الأمين ، محسن (١٣٧١ هـ س ١٩٥٢ م) : أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ، بيروت .

١٤. أندروفنسنت : نظريات الدولة ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٧ م .

١٥. بتول حسين علوان : مجلة العلوم السياسية ، مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر.

١٦. البحراني، ميثم (ت:٦٧٩هـ) : شرح نهج البلاغة، مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم ، إيران، ١٣٦٢ش، ط١.

١٧. البروجردي ، حسين (ت: ١٩٦١م) :. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير بحث البروجردي للشيخ المنتظري، مكتب آية الله العظمي المنتظري ، ١٤١٦هـ ، ط٣ .

١٨. بسيوني ، عبد الغني: نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية، ط١ ، ١٩٨٦.

١٩. بن عبد السلام ، عز الدين (ت ٦٦٠ هـ) : قواعد الأحكام في مصالح الأنام، شرح بداية المبتدئ ،مطبعة الإستقامة، ط١ ، القاهرة .

٢٠. البنا ، حسن : مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي ، دار الكتاب العربي ، مصر .

٢١. الترابي ، حسن : المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠٠ م .

٢٢. الترمذي ، محمد بن عيس (ت ٢٧٩ هـ) : سنن الترمذي ، تحقيق : أحمد شكر، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.

٢٣. التفتازاني : سعد الدين، مسعود بن عمر : شرح المقاصد ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٩م .

٢٤. جعفريان ، رسول : علم المصادر لرسائل صلاة الجمعة والسياسة في المرحلة الصفوية ، قم ، انصاريان، ١٣٧٠ش .

٢٥. جمال الدين، مهند : الدولة في المنظور الفقهي ، مجلة مركز دراسات الكوفة ، العدد ٤٠، سنة ٢٠١٦م .

٢٦. الحافظ القزويني (ابن ماجة)، محمد بن يزيد : سنن ابن ماجة ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الحديث ٣٩٥٠، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.د .

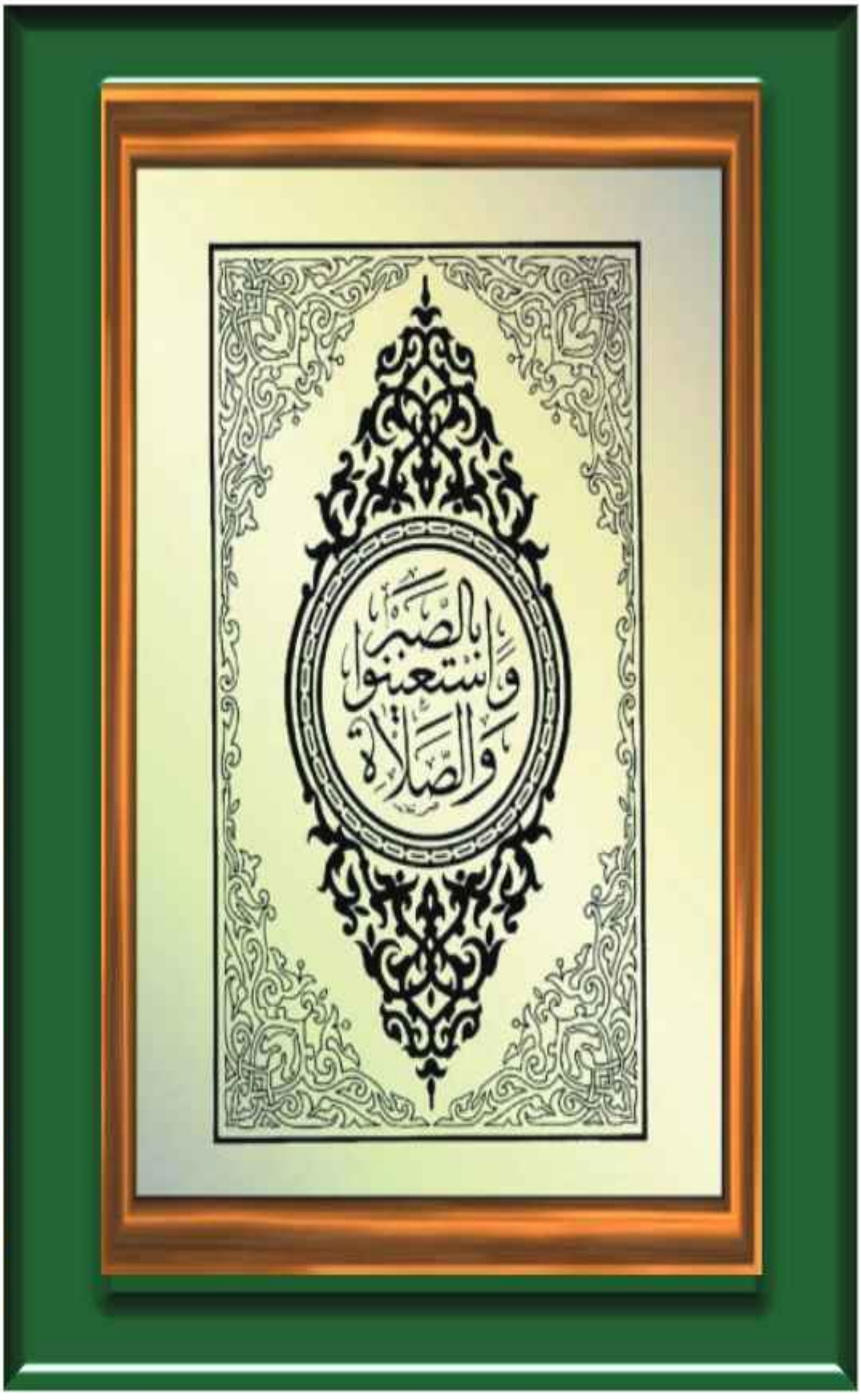
٢٧. حائري ، عبد الهادي (١٣٥٨) : نظرة عابرة إلى الأدب الجهادي في كتاب أول مواجهات المفكرين الإيرانيين مع رؤيتي الحضارة البرجوازية الغربية ، أمير كبير ، ١٣٦٧ش، طهران .

٢٨. الحائري ، كاظم : أساس الحكومة الإسلامية ، دارالبشير ، ط٤ ، ١٤٣٣هـ.ق ، قم .

٢٩. الحائري ، كاظم: ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤٣٣ هـ .
٣٠. حسب الله ، علي : أصول التشريع الإسلامي ، دار العارف ، القاهرة ، ط ٤ .
٣١. الحسيني ، محمد : الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه ، دار الفرار الملحق الأول ، بيروت ، ١٤١٠ق
٣٢. الحكيم، محمد باقر : الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق ، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم ، مطبعة النخيل ، ط٣ .
٣٣. الحويزي ، عبد علي بن جمعة العروسي : تفسير نور الثقلين (١١١٢) ،تصحيح وتعليق : السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر ، ط٤ ، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش ، قم - إيران
٣٤. الخطيب ، أنور : الدولة والنظم السياسية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٠م .
٣٥. الخطيب ، معتز : الوسطية الإسلامية وفقه الدولة قراءة نقدية ، مجلة تبين ، العدد : ٣ ، المجلد الأول ، ٢٠١٣م .
٣٦. الخوئي ، أبو القاسم (١٤١١)، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب ، ط٢ ، ١٣٩٦ ، النجف الأشرف.
٣٧. الخوئي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الاجتهاد والتقليد ، تقريرات الميرزا علي الغروي التبريزي ، قم ، ١٤١٠ق ، ط٣ .
٣٨. خيص، ثامر محمد : مفهوم الدولة في القانون الدستوري، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية ، العدد : ١٢، المجلد١، ٢٠١١م .
٣٩. الرازي ، حمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب ، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٨٥.
٤٠. رباط ، إدمون : الوسيط في القانون الدستوري العام ، دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٣م .
٤١. زكرياء ، براق : الدولة والشريعة في الفكر الغربي المعاصر ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط١ ، بيروت ، ٢٠١٣م.
٤٢. السبحاني، جعفر: مفاهيم القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٠م .
٤٣. سميرة سلام، مفهوم السيادة في ضوء تطور حقوق الإنسان، مذكرة ماجستير في القانون الدولي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة ، ٢٠١٠-٢٠١١، الجزائر .
٤٤. الشيرازي، محمد: الدولة الاسلامية، دار العلوم، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.
٤٥. صبحي ، أحمد : نظرية الإمامة ، دار النهضة العربية ط١ ، ، ١٩٩١م ، بيروت.
٤٦. الصدر، محمد باقر : الإسلام يقود الحياة ، ط ٢ ، وزارة الإرشاد الإسلامية ، إيران .
٤٧. الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه (٣٨١) : كمال الدين وتمام النعمة ، صححه وعلق عليه على أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ١٤٠٥ ، قم المقدسة .
٤٨. الصفار ، فاضل : فقه الدولة ، دار الأنصار، إيران ، ٢٠٠٥م.
٤٩. الطباطبائي ، محمد كاظم : العروة الوثقى ، باب الاجتهاد والتقليد ، طهران ، ١٣٩٩ق .
٥٠. الطوسي ، محمد بن الحسن (٩٩٥-١٠٦٧) : تلخيص الشافي ، الكاتب: شريف المرتضى، (٩٦٦) ، دار الكتب الاسلامية، ١٩٧٤ ، قم .
٥١. عالية ، سمير : نظرية الدولة وآدابها في الإسلام المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،ط١ ، ١٩٨٨ م ،بيروت .
٥٢. عبد الرزاق، صلاح : الشهيد الصدر واشكالية نشوء الدولة، مجلة مدارك، مركز مدارك للدراسات والبحوث، العدد الخامس.
٥٣. عبده، محمد (ت:١٩٠٥ م) : شرح نهج البلاغة، دار الذخائر، قم . ايران، ط١، ١٤١٢هـ . ١٣٧٠ش.
٥٤. عبود، حسين وحيد، و رخيص، ثامر محمد : مفهوم الدولة في القانون الدستوري، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية، جامعة الكوفة ، العدد ١٢، المجلد ١، السنة ٢٠١١م .
٥٥. عثمان ، فتحي : من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٤ .
٥٦. عطية ، رؤى علي : الموضوع :كيف نشأت الدولة وتطورت، مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية، العدد ٧، السنة ٢٠١٠م ، المجلد ١.
٥٧. عودة، ستار عبد : هيكلية الدولة في الشريعة والقانون، مجلة الجامعة العراقية، الجامعة العراقية ،كلية القانون والعلوم السياسية ، العدد ٣٨ ، المجلد : ٣ ، السنة ٢٠١١م .
٥٨. العياشي ، محمد بن مسعود (٣٢٠) : ،تفسير العياشي ، المكتبة العلمية الاسلامية، ط١ ، ١٣٨٠ ق. ، طهران.
٥٩. العيسمي ، شبلي : العلمانية والدولة الدينية ، وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ، ١٩٨٦م ، ص ٩١. نقلاً عن: ضاهر ، عادل : الأسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقي ، لندن ، ١٩٩٨م .
٦٠. الفخر الرازي ، محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) : التفسير الكبير ، دار الفكر ، ط١ ، ١٩٨١م ، بيروت- لبنان.

٦١. الفضلي، عبد الهادي (٢٠١٣م) : الدولة الإسلامية، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ . ١٩٧٩م، ط١.
٦٢. فوزي ، خليل : دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٦ م ، القاهرة .
٦٣. فياض ، علي : نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي ، ط ٢ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ٢٠١٠ م.
٦٤. الفيض الكاشاني : التفسير الصافي ، ط٢ ، المطبعة: مؤسسة الهادي – قم المقدسة ، الناشر: مكتبة الصدر ، ١٤٢٦
٦٥. الفيض الكاشاني ، محمد محسن بن مرتضى بن محمود (١٠٩١) : الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيني ، مؤسسة الأعلمي ، ط١، بيروت – لبنان .
٦٦. القرافي ، شهاب الدين : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام ، المطبعة الإسلامية ، حلب، ١٩٦٧.
٦٧. القمي ، علي بن إبراهيم القمي : تفسير القمي ، المصحح: السيد طيب الجزائري ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ، ط٣ ، قم – إيران .
٦٨. كديفر ، محسن : نظريات الدولة في الفقه الشيعي : ترجمة : محمد شقير ، دار الهادي ، ط١ ، ٢٠٠٤م.
٦٩. الكراجكي، أبو الفتح (ت: ٤٩٩هـ) :كنز الفوائد ، مكتبة المصطفوي، قم ، إيران، ط٢، ١٣٦٩هـ.
٧٠. الكركي (٩٤٠ هـ – ١٥٣٤ م) : جامع المقاصد في شرح القواعد ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،١٤٠٨– ١٩٨٧ م ، قم المقدسة .
٧١. الكركي : جامع المقاصد في شرح القواعد تح مؤسسة آل البيت ، قم ، ١٤٠٩ .
٧٢. الكركي : رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون مكتبة آية الله المرعشي ، ط١ ، قم ، ١٤٠٩هـ ، ص ١٣٧ – ١٧٢
٧٣. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (ت: ٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية أو الولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الناشر: مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ . ١٩٨٩م.
٧٤. المبارك ، محمد : نظام الإسلام الحكم والدّولة ، دار الفكر،ط١ ، ١٩٨٠ .
٧٥. مجدي حماد وآخرون : الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، سلسلة الكتب المستقبل العربي ، ط ٢ ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠١م .
٧٦. المحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والفاضل القطيفي والفاضل الشيباني : الحراجيات ، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ ، قم .
٧٧. محمد : بلغة الفقيه ، تحقيق: شرح وتعليق : السيد محمد تقي آل بحر العلوم ، ط٤ مكتبة العلمين العامة ، النجف الأشرف ، ١٩٨٤ م – ١٣٦٢ ش – ١٤٠٣ .
٧٨. محمد رشيد (١٣٥٤هـ) : تفسير المنار ، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠ م ، مصر.
٧٩. المصري ، أيمن : معالم النظام السياسي ، منشورات المبين ، بيروت ، ٢٠١٢م .
٨٠. مصطفوي ، محمد : نظريات الحكم والدولة ، تصحيح: سمير خير الدين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط٢ ، بيروت ، ٢٠٠٢م .
٨١. مطهري : آفاق الفكر السياسي عند الأستاذ الشهيد مطهري ، ترجمة : وليد محسن ، مراجعة وتنقيح : عدنان علي الحسيني ، الناشر : وليد محسن ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ، ط١ ، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م .
٨٢. مطهري : الإسلام ومقتضيات الزمان ، مجمع البحوث الاسلامية ، ط١ ، ١٤١١ ، إيران .
٨٣. مغنية ، محمد حواد : الخميني والدولة الاسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م ،.
٨٤. مغنية ، محمد حواد : تجارب محمد جواد مغنية، تح: رياض الدباغ، انوار الهدى، ط١، قم، ١٤٢٥م،
٨٥. الملاط ، شبلي : تجديد الفقه الإسلامي: محمّد باقر الصّدر بين النّجف وشيعة العالم ، دار النهار للنشر، ط١ ، ١٩٩٨م ، بيروت ، ص ٣٣ . ٤٨ .
٨٦. منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، المركز العلمي للدراسات الإسلامية ، قم ، ١٤٠٨ – ١٤١١هـ. ق، ٤ مجلدات.
٨٧. المودودي ، أبو الأعلى (١٩٧٩م) : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر ، ١٩٦٤ ، دمشق .
٨٨. موسوعة الفقه الإسلامي ، وزارة الأوقاف الكويتية ، الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٤٠٤ – ١٩٨٣ ، الكويت .
٨٩. الميرغيناني ، علي بن بكر(٥٩٣هـ) : الهداية شرح بداية المبتدئ ، مطبعة مصطفى محمد ، ط١ ، مصر.
٩٠. ناندي ، آشيش: قاموس التنمية ، مفهوم الدولة. ، المعهد العالمي للفكر الإسلامين القاهرة، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.
٩١. النائيني : تنبيه الإمة وتنزيه الملة، تقديم: الشيماء العاقلي ، تح : عبد الكريم آل النجف ، الناشر : مكتبة الإسكندرية ط١ ، ١٤٣٤هـ/٢٠١٢م ، مصر .

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



منهج القاضي النعمان (٣٦٣هـ/٩٧٤م) في عرض المادة التاريخية في كتاب المجالس والمسايرات

م.م. حنان ابراهيم خليل
وزارة التربية/ مديرية تربية بغداد الكرخ الثانية

المستخلص :

ان المؤرخين في الدولة الإسلامية لهم دور في حياة الامة كون كتاباتهم تعد من الوثائق التي من خلالها يمكن متابعة لأحداث الامة سياسياً، وتاريخياً، واقتصادياً، واجتماعيا، وثقافياً لذا فقد اكتسبت مدوناتهم أهمية ومكانة في تسجيل تلك الاحداث المختلفة، وبالتالي فان دراسة حياة مؤرخي تلك العصور تغني طلاب العلم لمعرفة تطور التاريخي والفكري الذي مرت به الامة الإسلامية عبر المراحل المتعاقبة.

من بين هؤلاء المؤرخين ولما له من أهمية خاصة في تاريخ الدولة الفاطمية في افريقيا تم اختيار القاضي النعمان ليكون موضوع بحثنا إذ يعد هذا المؤرخ المغربي واحدا من أبرز المفكرين العرب المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين برع في مختلف المجالات العلمية اهمها علوم القران الكريم والحديث النبوي الشريف والفقه فضلا عن النحو والآدب والحساب وعلم التاريخ في ظل الدولة الفاطمية وكان خير سند لها في نشر المذهب الإسماعيلي في افريقيا لاسيما البلاد المصرية

والمتأمل لحياة القاضي محمد بن النعمان وطبيعة موضوعات هذا المؤلف يلمس بوضوح الجهد الكبير الذي بذله القاض النعمان في تسجيل وتدوين المعلومات ومادة الكتاب.

الكلمات المفتاحية: القاضي النعمان ، الدولة الفاطمية ، المذهب الاسماعيلي ، أهل البيت «عليهم السلام».

Abstract:

Historians in the Islamic State have a role in the life of the nation because their writings are among the documents through which the events of the nation can be followed politically, historically, economically, socially and culturally. Therefore, their blogs have gained importance and status in recording these various events, and therefore studying the lives of historians of those eras is enriching. Students of knowledge to know the historical and intellectual development that the Islamic nation has gone through through successive stages. Among these historians, and because of his special importance in the history of the Fatimid state in Africa, Judge Al-Numan was chosen to be the subject of our research, as this Moroccan historian is considered one of the most prominent Arab Muslim thinkers in the third and fourth centuries AH / ninth and tenth centuries AD. He excelled in various scientific fields, the most important of which are the sciences of the Qur'an. The Holy Prophet, the Noble Prophetic Hadith, jurisprudence, as well as grammar, literature, arithmetic, and history under the Fatimid state, and it was the best support for it in spreading the Ismaili doctrine in Africa, especially the Egyptian countries.

Anyone who contemplates the life of Judge Muhammad bin Al-Numan and the nature of the topics of this book clearly senses the

great effort that Judge Al-Numan made in recording and codifying the information and material of the book.

Keywords:Judge Al-Numan, the Fatimid state, the Ismaili sect, the people of the House, peace be upon them.

المقدمة:

يعد القاضي النعمان من المؤرخين الذي اكتسب أهمية خاصة في تاريخ الدولة الفاطمية في افريقيا إذ يعد هذا المؤرخ المغربي واحدا من أبرز المفكرين العرب المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين برع في مختلف المجالات العلمية اهمها علوم القران الكريم والحديث النبوي الشريف والفقه فضلا عن النحو والآدب والحساب وعلم التاريخ في ظل الدولة الفاطمية وكان خير سند لها في نشر المذهب الإسماعيلي في افريقيا لاسيما البلاد المصرية

والمتأمل لحياة القاضي محمد بن النعمان وطبيعة موضوعات هذا المؤلف يلمس بوضوح الجهد الكبير الذي بذله القاض النعمان في تسجيل وتدوين المعلومات ومادة الكتاب.

قسم البحث الى مبحثين تسبقهم مقدمة وتتبعهم خاتمة إضافة الى قائمة بالمصادر الأولية والمراجع الحديثة التي اعتمد عليها البحث

المبحث الأول: خصص لدراسة الحياة الشخصية للقاضي النعمان اذ تناول اسمه ونسبه، ثم مولده، ونشأته واسرته، ومذهبه، ومعاصرته للخلفاء الفاطميين، واخيرا وفاته.

في حين تناول المبحث الثاني: حياته العلمية بدءا من نشأته الأولى وتحصيله العلمي، والوظائف التي شغلها، واهم مؤلفاته التاريخية وخاصة في التاريخ الاسلامي وعلوم فقه المذهب الإسماعيلي، بالاضافة الى اهمية الكتاب من الناحية التاريخية، ومنهجه في كتاب المجالس والمسايرات.

المبحث الأول : سيرته الشخصية

أولا: اسمه ونسبه:

ذكر المؤرخ ابن خلكان اسمه باختصار قائلاً: «مُحَمَّد بن النُّعْمَان بن مُحَمَّد بن مَنْصُور أَبُو عبد الله المعزي»(١). الا ان القاضي النعمان أورد اسمه في مؤلفاته(٢). بنفس الصورة التي أوردتها بعض كتب التراجم والسير ممن تناول حياته على النحو الاتي: ابو حنيفة النعمان بن محمد منصور بن حيون(٣)، التميمي المغربي القيرواني(٤). الا ان لقب « القاضي النعمان» غلبَ عليه ، يدل على منصبه الإداري الذي تقلده ويتمثل في القضاء وهناك من يضيف الى لقبه هذا القاب أخرى هي: القيرواني(٥)، وسيدنا القاضي وسيدنا الأجل ، وابو حنيفة الشيعي(٦)، وابن محمد الداعي(٧)، وابن الفياض(٨)، والمشرع الإسماعيلي(٩)، وقاضي قضاة الدولة الفاطمية(١٠).اما نسبه فلقبه « التميمي القيرواني « ترجح عروبته(١١)، فيما يرى ابن تغري بردي (ت ٨٧٤ هـ / ١٤٦٩ م) انه بربري من قبيله كتامة(١٢)، في حين يشير النعمان الى نفسه على صدر كتبه انه تميمي الاصل(١٣)، غير ان المصادر التاريخية لا تؤكد ادعائه رغم اتفاقها على ذكر نسبه الى حيون كجد أعلى لأسرته ، ولابد ان يكون له شأن في القبيلة حيث عرف بها المؤلف(١٤).

ثانيا : مولده :

اما مولده لم ينص أحد من المؤرخين على تاريخ ولادته ، مما أدى إلى أعمال مجرد الظن والحدس في نص ذكره المؤلف في كتابه (المجالس) الذي يعتبر حافلا بالتواريخ الهامة في الدعوة الإسماعيلية، فقد قال:» وخدمت المهدي بالله من أواخر عمره تسع سنين وشهورا وأياما» (١٥)، وحيث إن المهدي هو أول الخلفاء الفاطميين توفي في (٣٢٢ هـ

/٩٣٤م) فيكون تاريخ خدمة المؤلف إياه في أواخر عام (٣١٢ هـ/٩٢٤م) في عمر تؤهله للخدمة ، ويصعب تحديد ذلك ، وإذا قدرنا عمره آنذاك انه كان في العشرين من العمر فتكون ولادته(١٦) حدود منه (٢٩٢ هـ/٩٠٤م)، وقد ناقش (محمد كامل حسين) (١٧)، ولادة النعمان قائلاً : «والحقيقة ان اغلب المؤرخين ذهبوا في تحديد تاريخ ولادة القاضي النعمان الى ولادته في اواخر القرن الثالث الهجري دون تحديد السنة».

ثالثاً: نشأته:

اما عن نشأته فقد كانت الأجواء الاسرية لها الدور الفعال في تنشئة القاضي النعمان تنشئة علمية فقد أورد المؤرخون ومن بينهم ابن خلكان اهم الشخصيات العلمية في اسرته العريقة بالعلم والمعرفة فضلا عن منزلتها في الدولة الفاطمية قائلا: «قَاضِي مصر وَابْن قاضيها وأخو قاضيها لبني عبيد»(١٨)، فقد حظي بعائلة من العلماء والمفكرين فقد عرفت أسرة القاضي محمد بن النعمان بخدمة العلم والتعلم وبإثرائها الحياة العلمية في جميع البلدان التي سيطرت عليها لاسيما مصر، فوالده كما يذكر ابن خلكان(١٩): «كان والده أبو عبد الله محمد قد عمر، ويحكي أخباراً كثيرة نفيسة حفظها وعمره أربع سنين، وتوفي في رجب سنة إحدى وخمسين وثلثمائة، وصلى عليه ولده أبو حنيفة ... ودفن في باب سلم، وهو أحد أبواب القيروان، وكان عمره مائة وأربع سنين»، ولعل والده كان داعية من دعاة الفاطميين حسب ما تنص عليه عبارة (ابن خلكان) (٢٠) بقوله:((ابو حنيفه النعمان بن محمد الداعي)) .اما رجال عائلته المشهورين وابرزهم على النحو الاتي:

أ- عمه ابو الحسين علي بن النعمان(٢١) (ت ٣٢٨-٣٧٤هـ/٩٤٠-٩٨٤م): الذي كان قاضيا،واصبح الخليفة المعز يرقيه حتى تولى القضاء على مصر واعمالها وكذلك الخطابة والإمامة ، والقيام في الذهب والفضة والمواريث والمكاييل(٢٢)، كما لقب بـ (قاضي مصر) اي انه استلم منصب قاضي القضاة في الديار المصرية بسبب سجله الذي ضم جميع الاعمال داخل ولايته(٢٣)، وكان القاضي علي بن النعمان فقيهاً عالماً بفنون الشعر والنحو الادب(٢٤)، واختصه العزيز(٢٥) (ت ٣٨٦هـ /٩٩٦ م) لنفسه كاختصاص ابيه النعمان بالخليفة المعز(ت ٣٦٥هـ/٩٧٥ م) . اما عن مدة ولايته فهي تسعة سنين وخمسة اشهر واربعة ايام(٢٦)، وهذا يعني انه ظل في قضاء مصر حتى وفاته سنة (٣٧٤هـ/٩٨٥ م)(٢٧).

ب-ابو عبد الله محمد بن النعمان(٢٨) (٣٤٠-٣٨٩هـ/٩٥١-٩٩٨ م): وكان خبير بالأحكام حسن الادب والمعرفة بأيام الناس ، وفي رواية ابن خلكان(٢٩):«كان المعز أبو تميم معد والد العزيز المذكور قد تقدم وهو بالمغرب إلى القاضي أبي حنيفة النعمان المذكور في أول الترجمة بعمل اسطرلاب فضة، وأن يجلس مع الصائغ أحد ثقاته، فأجلس أبو حنيفة ولده المذكور محمداً، فلما فرغ الاسطرلاب حمله أبو حنيفة إلى المعز، فقال له: من أجلست معه فقال: ولدي محمداً، فقال: هو قاضي مصر»، فكان كما قال: «كان المعز دائم التكريم لمحمد واحتضانه حتى اوصى العزيز بان يجعله قاضياً له»(٣٠)، وفي رواية (ابن خلكان) نقلاً عن ابن زولاق (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧ م) صاحب كتاب اخبار قضاة مصر قوله: «ولم نشاهد بمصر لقاض من القضاة من الرياسة ما شاهدناه لمحمد بن النعمان، ولا بلغنا ذلك عن قاض بالعراق، ووافق ذلك استحقاقاً، لما فيه من العلم والصيانة والتحفظ وإقامة الحق والهيبة»(٣١).

ت- الحسين بن علي بن النعمان(٣٢) (٣٥٣_٣٩٤هـ/٩٦٤-١٠٠٤ م): لما مات القاضي محمد أبو عبد الله أقامت مصر بغير قاض أكثر من شهر، حتى قلد الخليفة الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م) أبا عبد الله الحسين بن علي بن النعمان الذي كان ينوب عن عمه القاضي محمد، منصب قاضي القضاة وداعي الدعاة ، وفي عهد الحاكم (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠ م) اضيفت له ارزاق عمه واقطاعاته وفوض الخطابة والامامة بالمساجد الجامعة ، ثم ولاه الدعوة وقراءة مجالس الحكم التأويلية (الخاصة بالدعوة الفاطمية)(٣٣)، الا

ان الخليفة الحاكم بامر الله امر بقتله لاحقاً سنة (٣٩٥هـ/١٠٠٤ م) وحرق جثته، والظاهر انه بلغه عنه اموراً لا يرضاها تحدث عنها (ابن زولاق) بقوله : « وقتل الحاكم قاضيه الحسين بن علي بن النعمان فاحرقه بالنار ، وكان من اسباب قتله ان الحاكم قد ملأ عينه ويده وشرط عليه العفةَ عن اموال الناس» (٣٤).

ج- عبد العزيز بن محمد بن النعمان(٣٥) (٣٥٤-٤٠١هـ/٩٦٥-١٠١٠م): بعد مقتل الحسين بن علي ولي منصب نائب عن أبيه في القضاء، وعرف بكون عالماً من علماء الدعوة وهو الذي ينسب اليه كتاب (البلاغة الاكبر والقاموس الاعظم في اصول الدين) ، وقيل ان هذا الكتاب من تصنيف عمّه علي بن النعمان(٣٦)، ازدهر في عهد الخليفة الحاكم بامر الله اذ أصعده معه على المنبر يوم عيد الفطر بعد قائد القواد، وكذلك في عيد النحر، الا انه عرف عنه تصلبه في الأحكام، وتشدده على رؤساء الدولة (٣٧)، وعلى الرغم ان الحاكم بأمر الله قربه وخصه بمجالسه ومسايراته الا انه عاد وعزله عن القضاة سنة(٣٩٨هـ/١٠٠٧م) ثم اعتقله في السنة الثانية، وفي سنة (٤٠١هـ/١٠١٠م) استطاع القاضي عبد العزيز الهرب من سجنه فصودرت دوره ثم عفا عنه الحاكم ورد ما اخذ منه) وسرعان ما أمر الخليفة الحاكم بأمر الله الاتراك بقتله في نفس السنة(٣٨) .

ح-القاسم بن عبد العزيز(٣٩) (٤١٨-٤٥٠هـ/١٠٢٧-١٠٥٨ م): اخر من تسلم القضاء من عائلة القاضي النعمان ، ولي القضاء سنة (٤١٨هـ/١٠٢٧م)، كما وصفه (المويد الداعي)(ت ٤٧٠هـ/١٧٧ م) بقوله:

« توجهت الى المرسوم بالقضاء والدعوة وهو يوم ذاك القاسم بن العزيز بن محمد بن النعمان فرأيته رجل يصول بلسانه نسبه في الصناعة الى رسم بها دون لسان نسبه بارعاً»(٤٠)، غير انه عزل سنة (٤٤١هـ /١٠٤٩م) ، لكنه اعيد للخدمة بمنصب ادنى حيث عين نائباً للقاضي(٤١) ،واستمر في مرتبة الدعوة حتى ابعده المرض فناب عنه ابنه محمد بن القاسم واستمر نائباً عن والده في نيابة الدعوة حتى سنة وفاته (٤٢) (٤٥٠هـ/١٠٥٨ م).

رابعاً: مذهبه:

في بداية الامر كان مذهب القاضي محمد بن النعمان هو المذهب المالكي الذي نشأ عليه منذ بداية حياته وحتى نهاية العقد الثاني من عمره اذ تحول الى المذهب الاسماعيلي، وبالنسبة لهذه المسألة ترد أشارة عند ابن خلكان يذكر فيها : « وكان مالكي ، المذهب ثم انتقل الى مذهب الامامية وصنف كتاب ابتداء الدعوة للعبيديين»(٤٣)، يشير ابن خلكان الى تحول النعمان الى مذهب الامامية الاثنا عشرية والمعروف عن القاضي النعمان وطبيعة مؤلفاته انها كانت اسماعيلية وعند الرجوع الى مؤرخي الاثنا عشرية نجدهم يذكرون ان النعمان كان مالكي المذهب ثم تحول الى الشيعة الاثنى عشرية، ثم انتقل الى المذهب الإسماعيلي للدولة الفاطمية، في حين يرى البعض الاخر منهم انه كان حنفي المذهب قبل ان يعتنق المذهب الإسماعيلي ، ولكن اذا أمعنا النظر في هذه الخلافات وجدنا الارجح ما ذكره ابن خلكان ، اذ ان المذهب المالكي هو المذهب الذي كان يسود المناطق من شمال افريقية والأندلس في حين المذهب الحنفي كان قليل الانتشار بين المسلمين وطلاب العلم هناك، وعن مصر انتقل المذهب المالكي الى شمال افريقية ومنها الى الأندلس حيث ساد تلك البلاد وبالتالي ان النعمان كان على مذهب اهل بلاده(٤٤)، وكان اثر التحول المذهبي عند القاضي النعمان على تحصيله العلمي ومؤلفاته فلا بد وان رافق ذلك دراسة مقارنة بين المذهبين وهو ما تطلب بطبيعة الحال الاستزادة في طلب العلوم ولاسيما في مذهبه الامامي حتى وصفه ابن خلكان(٤٥): «كان ... في نهاية الفضل من اهل القرآن والعلم بمعانيه وعالماً بوجوه الفقه وعام اختلاف الفقهاء ، و اللغة والشعر الفحل والمعرفة بأيام الناس مع عقل»

خامساً: معاصرته للخفاء الفاطميين:

عاصر خلفاء الدولة الفاطمية في إفريقية وأول من خدم منهم هو الخليفة عبيد الله الفاطمي حوالي سنة (٣١٣هـ/٩٣٠م) ثم استمر عمله في بلاط الخلافة أيام الخليفة عبيد الله أبو محمد المهدي (٢٩٧-٣٢٢/

٩٠٩-٩٣٤م) ، ومن بعده الخليفة القائم بأمر الله أبو القاسم محمد (٣٢٢-٣٣٤/٩٣٤-٩٤٥م) ، واستمر أيضا في خدمته زمن الخليفة أبو الطاهر إسماعيل بن محمد المنصور (٣٣٤-٣٤١هـ/ ٩٤٥-٩٥٢م) والخليفة المعزّ لدين الله أبو تميم معد بن إسماعيل (٣٤١-٣٥٢هـ/٩٥٢-٩٧٢م) ،عمل على حفظ تراث مذهب الدولة الفاطمية وهو المذهب الاسماعيلي ونشره.

سادسا: وفاته:

اتفق المؤرخون على وفاة القاضي النعمان في سنة (٣٦٣ هـ/٩٧٣م) اتفق المؤرخون القدامى والمحدثون ان النعمان ابا حنيفية القيرواني توفي سنة (٣٦٣هـ /٩٧٣ م) وكان قد توفي عن عمر يناهز الـ (١٠٤) عام(٤٦) .

المبحث الثاني: حياته العلمية والعملية:

اولاً: الوظائف التي شغلها:

احتل القاضي محمد بن النعمان مكانة علمية بسبب طول باعه في التأليف والتصنيف وبالتالي جعلته محط أنظار أصحاب المذهب الإسماعيلي فصاروا طلاب هذا العلم يرحلون اليه من كل حدب وصوب ، ولم يكن القاضي محمد بن النعمان بمعزل عن إحداث عصره التي جرت في الدولة الفاطمية بل شارك فيها ومن اهمها المناصب الإدارية العلمية والدينية العديدة سواء في المغرب ام في مصر ، فقد تولى منصب القضاء وقد أورد ابن ايبك الدوداري أحدى قضاياه عندما زار مصر ضمن حوادث سنة (٣٥٩هـ/٩٧٠م) قائلا: «وفيها في الثامن من شهر جمادى الأولى يوم الجمعة حضر القاضي النعمان المغربي والقائد جوهر إلى جامع ابن طولون وأمّر آن يؤذّن بحيّ على خير العمل. وهو أوّل يوم أذّن بذلك في مصر» (٤٧)، كذلك عمل قاضيا في أيّام الخليفة القائم في مدينة طرابلس سنة (٣٧١هـ/٩٨١م) واستمر بالعمل فيه لغاية أيّام الخليفة المنصور وايام الخليفة المعزّ في مدينة القيروان قبل انتقال مقر خلافة الدولة الفاطمية إلى بلاد مصر ثم تولى منصب قاضي القضاة في سنة (٣٨٠هـ/٩٩٠م): «في سنة ثلاثٍ وثمانين لتسع سنين مضت من ولايته القضاء استخلف عَلَى القضاء بمصر والقاهرة ابنه أبا القاسم عَبْد العزيز عَلَى الدوام، وارتفعت رتبة قاضي القضاة مُحَمَّد»(٤٨).

وفي مهارته بالعمل واتقانه وما عرف عنه بالعدل في قضائه أورد الذهبي عنه رواية قائلا: «قَالَ ابن زُولاق(٤٩): لم نُشاهِد بمصر لقاض من الرياسة ما شاهدنا لمحمد بْن النُّعْمَان، ولا بلغنا ذَلِكَ عَنْ قاضٍ بالعراق، قَالَ: ووافق ذَلِكَ استحقاقًا لِما فِيهِ من العِلْم والصيانة والتحفُّظ والهَيْبَة وإقامة الحقّ» (٥٠) كما انه ذكر المناصب التي استلمها قائلا: «لما أرحلني المنصور بالله عن مدينة طرابلس الى الحضرة المرضية وافق وصولي اليها غداة يوم الجمعة فخلع علي، يوم وصولي وقلدني وأمرني بالسير من يومي الى المسجد الجامع بالقيروان واقامة صلاة الجمعة فيه والخطبة اذ لم يكن يومئذ بالمنصورية جامع، وامر بجماعة من بواب القصر الاعظم بالمشي بين يدي بالسلاح الى ان صليت وانصرفت ، ثم خرج توقيعه من غد الى ديوان الرسائل بان يكتبوا لي عهداً بالقضاء بمدن المنصورية والقيروان والمهدية وسائر مدن افريقيا واعمالها»(٥١).

ثانيا : مؤلفاته :

كانت حياة القاضي النعمان غزيرة بالمصنفات الفقهية والتاريخية التي اغنت المكتبة التأريخية الإسلامية وللباحثين فيها شتى أنواع المواضيع الحيوي والمهمة في تلك الحقبة الزمنية، وان دل على شيء يدل على مدى علمية القاضي النعمان وفكره الواسع في العلوم الفقهية، ومن أهم مؤلفات القاضي النعمان(٥٢) هي: كتاب الايضاح في مائتين وعشرين كرّاسا، وكتاب الينبوع ، وكتاب مختصر الاثار، وكتاب الطهارة، ومختصر الايضاح، وكتاب كيفيّة الصلاة، وكتاب منهاج الفرائض، وكتاب اختلاف أصول المذاهب، وكتاب أساس التأويل، وكتاب العقيدة المختارة، وكتاب وشرح الأخبار وغيرها من الكتب.

ثالثا: أهمية الكتاب:

بالإضافة الى أهمية الكتاب من الناحية التاريخية وما تضمنه من معلومات عن الدولة الفاطمية في المغرب ومن ثم الديار المصرية بإيضاح جميع جوانبها وافكارها وتقاليدها وشرائعها ، فان هذا الكتاب يُعد وثيقة تأريخية مهمة معلنة عن ما وثقه القاضي النعمان عن الخليفة الفاطمي المعز ، اذ ان القاضي النعمان كان حريصا على تسجيل ما دونه بعد كل مجلس مباشرتاً والتأكد من الالفاظ والتعابير التي وردت عن الخليفة المعز والتحري عنها دون زيادة او نقصان ، ولا يوقفه عن ذلك الجهد والوقت الذي يبذله في سبيل الوصول الى ادق الالفاظ التي جرت على لسان الخليفة، فقد كان النعمان يراجع الخليفة المعز للتأكد مما دونه فيقول فيه :«إن ما اثبته هذا الكتاب كأنه هو لفظه، وان لم يكن هو بحقيقته ، لما اجاز على المعنى وسقط عن تهمة التحريف والاحالة، وإن سقط منه فضيلة الفصاحة الجزالة، ومعجز الالفاظ في المقالة، ولكنه صار من اصدق الحديث وأصح النقل»(٥٣).

كما ان هذا الكتاب تضمن تأريخ ادبي ومذهبي وعقائدي للحقبة الزمنية المؤرخ لها فضلا عن كونه كتاب لتأريخ الحوادث السياسية التي مرت بها الدولة الفاطمية خلال حكمها في افريقيا، ولم يكتفِ النعمان بتدوين تلك الجوانب المهمة بل دون فيه أيضا الجوانب العملية من حياته في وظائف الدولة التي شغلها والمناصب الحكومية بمختلف اصنافها السياسية، والديوانية، والقضائية، والمذهبية ، فضلا عن الفصل الذي تحدث عن نسب الدولة الفاطمية ومدى صحة انتسابهم الى فاطمة الزهراء (عليها السلام) ، والصعوبات التي واجهت الخلفاء الفاطميين في محاولتهم لنشر مذهبهم في الجانب الافريقي من الامة الإسلامية، ومما يميز المعلومات المدونة في هذا الكتاب انها كانت من مذكرات كلا من الخليفة المعز والقاضي النعمان وما شاهدوه وعاصروه (٥٤).

رابعاً: منهج القاضي النعمان في كتابه المجالس والمسايرات:

عند تتبع كتاب المجالس والمسايرات للقاضي النعمان نجد تميزه عن غيره في عدم اتباع منهج واحد من بداية الكتاب لغاية نهايته وهذه الأمور ورد ذكرها في الكتاب على النحو الاتي:

١- اتبع القاضي محمد بن النعمان منهج السرد القصصي فيما أورده ودونه من تلك المواضيع التي تم مناقشتها في مجالس الخلفاء وجعل كتابه في أجزاء آخذ بنصيحة الخليفة المعز حسب قوله: «اخذت بنصيحة المعزّ اذ أشار علي بتجزئة كتابه لتكون اقرب واسهل عل السامع لأنه لا يبدئ البادئ في جزء منه الا وقد اشتهى النظر فيه، وان طال عليه ملّه»(٥٥).

٢- تميز منهجه في عرض المواضيع الخاصة بالأئمة ويقصد بهم أئمة الاثنا عشرية هو ربطهم بخلفاء الدولة الفاطمية الذي ينعتهم القاضي النعمان بالأئمة ايضا مبينا سوء عاقبة الابتعاد عن مجالس الائمة والاتعاظ بوصاياهم وارشاداتهم.

٣- بين القاضي النعمان في منهجه مسألة الترغيب والترهيب ، فقد استعمل الترغيب في اتباع المذهب الإسماعيلي والترهيب تارة أخرى عند الركون الى غيره من المذاهب، معززا نظرياته بآيات قرآنيه ، ومن ثم احاديث نبوية شريفة، مثال قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «انما الاعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى»(٥٦).

٤- أورد في منهجه روايات عن العصر الراشدي لاسيما روايات عن ابي بكر وعثمان بن عفان ، ومن ثم روايات عن الدولة الاموية والتي وصفها بانها: «الشجرة الملعونة في الأصول والفروع»(٥٧) .

٥- لم يوحد القاضي النعمان مواضيع الكتاب بل كانت مواضيعه مختلفة ومتنوعة فقد ذكر فصلا للإمامة(٥٨) وما ورد في المغالاة فيها وبهذا يكون موضوعه عقائدي ، واخرا للروايات التاريخية والسياسية(٥٩) –السياسة الداخلية والخارجية – في عهد الخليفة المهدي والقائم والمنصور والمعز على حدا سواء ، وفي صفحات أخرى من الكتاب يذكر فنون وادأب الخلفاء الفاطميين كالخليفة المعز، والخليفة المنصور(٦٠)، كما يتناول في أوراق أخرى مواعظ

وحكم كلا من الخليفتين المعز والمنصور(٦١).

٦- استخدم القاضي النعمان الاسهاب في بعض المواضيع الى درجة ان يكون في الصفحة الواحدة موضوعان او ثلاثة على سبيل المثال: موضوع ثم وجوب الإخلاص في العمل، وموضوع النعمان يوصي القضاة بالإخلاص والأمانة، وموضوع مثل الصائغ الفقير يفي بالمال العظيم كلها في صفحة واحدة(٦٢)، في حين نجده يسهب ويطيل في موضوعاً اخر الى صفحات عدة ومثال ذلك موضوع منع البكاء على الائمة (٦٣).

٧- لم يتبع القاضي محمد بن النعمان نظام الحوليات في كتابته لمواضيع مصنفه هذا بل اعتمد على نوع الموضوع في الجلسة او المجلس المنعقد، وعلى أساسه يتم اختيار الموضوع ان كان عقائدي او سياسي ، او ادبي ، ام وعظي وهكذا كان الكتاب من بدايته الى نهايته.

٨- الامر الذي تم التركيز عليه في منهجية الكتاب ان لا يخرج عن أطار الائمة الاثني عشرية لغاية الامام جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام)، ومن ثم ينقل الامامة الى الخلفاء الفاطميين من نسل إسماعيل حفيد الامام جعفر الصادق (عليه السلام)، ولا يتعدى هذا الكتاب عنه، فهو وان كان يحتوي على مواضيع سياسية او ادبية او تاريخية فالقاضي النعمان يربطها في بداية حديثه او في نهايته الى حادثة في زمن الائمة او الى حادثة مقاربة في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (٦٤)، وغايته في ذلك واضحة هي الدعاية الى شرعية حكم الدولة الفاطمية على البلاد الإسلامية

٩- اعتنى القاضي النعمان عناية خاصة في اعداد الفهارس وبشكل تفصيلي وكان حريصا على ذكر اهم مفردات الكتاب فشملت الفهارس التي ذكرها في نهاية كتابه على النحو الاتي:

أ- منهجه في القرآن الكريم(٦٥) : كان منهجه في تدوين الايآت القرآنية حسب تسلسل الاحرف الابجدية للغة العربية ولم يعتمد على تسلسلها ضمن صفحات الكتاب ، ولا حسب تسلسلها في القرآن الكريم، بل كانت تعتمد على الاحرف الأولى من السورة التي استعان بها على سبيل المثال في قوله تعالى: «إأله مع الله ...» (٦٦) بعدها دون قوله تعالى: «إأمنتم له قبل أن أذن لكم...»(٦٧) ، أي ان حرف الالف والهاء قبل حرف الالف الميم كهذا بقية السور التي وردت في الكتاب.

ب- منهجه في الحديث النبوي الشريف(٦٨): حرص القاضي النعمان على ان يعزز اقوال واراء الخلفاء الفاطميين بذكر احاديث الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فدونها بنفس الطريقة التي دون فيها الايات المباركة أي حسب التسلسل الابجدي لاحرف اللغة العربية على سبيل المثال قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اذا تمنى احدكم فليكثر...»(٦٩) ، ثم أورد قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اذا معتم داعي آل بيتي...» (٧٠).

ت- فهرس الاعلام والمشاهير(٧١) : وقد اسماه القاضي النعمان بفهرس الاعلام والمفاهيم، متبعا التسلسل الابجدي للاحرف العربية ، ابتدأ الكلام عن آدم (عليه السلام) وذكر الصفحات التي ورد فيها الروايات عنه(٧٢) ثم النبي إبراهيم (عليه السلام) (٧٣).

ث- فهرس الأماكن(٧٤): التي وردت في طيات الكتاب وحسب الحاجة الى ذكرها، فهي كذلك حسب الاحرف الابجدية مثال ذكر مدينة تونس(٧٥)، ومن ثم ذكر الحجاز(٧٦).

ج- فهرس القوافي: والمقصود به جميع الابيات الشعرية التي وردت في الكتاب ولم تختلف منهجية ذكر الابيات عن الفهارس السابقة من حيث التسلسل بالأحرف الابجدية، الا انه أضاف الى الجداول حقلين احدهما يحوي الاوزان الشعرية والحقل الاخر اسم قائله مثال: «أخذنا بآفاق السماء عليكم... طوالع... طويل، الفرزدق، ص٨٥»(٧٧) ، وفي السطر الثاني قوله: «بلينا وما تبلى النجوم الطوالع... والمصانع ...طويل»(٧٨) .

ح- فهرس الامثال: فالأمثال العربية القديمة لا غنى عنها وبالتالي لم يهملها القاضي النعمان، وقد أورد حصرها في

جدول مرتبا ذكرها على الاحرف الابجدية ولم تتعدى عن الست امثلة وردت في كتابه بالكامل مثال: «كل مفتون ملقن حجة»(٧٩)، وقوله للمثال: «من جهل شيئا عاداه»(٨٠).

خ- فهرس تفصيلي(٨١): وهو أطول الفهارس فقد اسهب فيه القاضي النعمان في المواضيع الواردة، وفي هذا الفهرس لم يعتمد على بل اعتمد في فهرسته على ترتيب الموضوعات حسب ارقام الصفحات فكان شاملا لكل المجالسات والمسايرات التي تم تدوين مواضيعها ومناقشتها مبتدأ بتخريج اول الكلمات التي سمعها من الخلفية المعز والخليفة المنصور(٨٢)، ومن ثم وجوب الإخلاص في العمل(٨٣)، النعمان يوصي القضاة بالإخلاص والامانة(٨٤).

د- فهارس المصادر والمراجع: والتي تم الرجوع اليها في توثيق المعلومات الواردة في الكتاب(٨٥).

الخاتمة :

عند دراسة شخصية المؤرخ والقاضي محمد بن النعمان يتضح من الصفحات السابقة عدة امور أهمها :

– ان الدولة الفاطمية قامت جراء الدعاية الإعلان عن مذهبها عن طريق الدعاة العلماء اهمهم القاضي محمد النعمان واسرته التي اخذت على عاتقها هذا المشروع ولا سيما ما تميزوا به من المعرفة العلمية بالشرائع والعقائد الإسلامية كل ذلك تم توظيفه في سبيل إنجاح الدعاية للمذهب الإسماعيلي.

– قرب القاضي محمد بن النعمان من البلاط الفاطمي، الامر الذي جعله ينقل صورة قريبة الى الواقع ، رغم الهالة والفخامة التي مارسها القاضي في كتاباته عن الخلفاء الفاطميين، الا انه اتسم بالموضوعية والعلمية في الكثير من الأحيان، مما جعله يعد وثيقة لمعتقدات المذهب الإسماعيلي بطريق غير مباشرة.

– لم يعتمد القاضي النعمان على منهجية محددة في تأليفه هذا الكتاب بل انتهج عدة طرق أبرزها الطريقة السردية القصصية، ومن ثم طريقة الوعظ والاعتبار.

– لم يكن النظام الحولي سمة بارزة في التأليف وترتيب المواضيع بل كان يستخدمه ويلجئ اليه بصورة غير مباشرة عندما يذكر الخلفاء يبتدأ بأولهم ومن ثم يرجع الى التالي منه ، ولكن ليس كل مرة .

– عزز القاضي النعمان ارائه بالآيات المباركة متخذا من التفسيرات ما هو اقرب لمبتغاه وغايته لاقناع القارئ بارائه، فضلا عن الاحاديث النبوية الشريفة، ولم يكن بعيدا عن الابيات الشعرية القريبة من الموضوع او ما قيل فيه ولشعراء معروفين مثل الفرزدق ولبيد وغيرهم.

– استعان القاضي النعمان بالامثال العربية الاصيلة والتي تساهم في إيضاح زبدة الموضوع او ما يشير اليه.

– جاء القاضي النعمان على ذكر احداث تاريخية وسياسية عن الحقب الزمنية البعيدة عنه فتم ذكر كلا من الخلفاء الراشدين وبني امية والدولة العباسية فيما يراه مناسبا لعقيدته، ومعززا لموقف مظلومية اهل البيت منهم.

– دأب القاضي النعمان على ربط الاحداث التاريخية في زمن الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) مع الاحداث التي تجري على الخلفاء الفاطميين لزيادة شرعيتهم في الحكم.

– دون القاضي النعمان في مؤلفه «المجالس والمسايرات» كل إرشادات الخليفة المعز له ومواعظه كما تم ذكر مواعظ الخليفة المنصور أيضا. والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) ابن خلكان،ابو العباس شمس الدين احمد بن ابي بكر(ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)،وفيات الاعيان تحقيق:احسان عباس، (بيروت، دار الثقافة، د.ت)، ج٣ ،ص٢٦٠

(٢) القاضي النعمان : ابو حنيفة النعمان بن منصور بن احمد بن حيون (ت ٣٦٣هـ/٩٧٣ م) ، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار، تحقيق: محمد حسين الجلالي، (بيروت، منشورات الاعلامي، ٢٠٠٦)،ج ١، ص ١٧ ؛ والمجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وآخرون، (تونس، المطبعة الحيدرية، ١٩٧٨م) ص ٨ .

(٣) الكندي : أبو يوسف محمد (ت٣٥٠هـ/٩٦١ م) ،الولاة والقضاة ، تحقيق : فست كوست ، (بيروت ، مطبعة الاباء اليسوعيين ،١٩٠٨) ، ص ٥٨٦ ؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ص ٢٠٦ ؛ ابن حجر العسقلاني : ابو الفضل احمد بن علي

(ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م) ، رفع الاصر عن قضاة مصر ، تحقيق : حامد عبد المجيد وأخرون ، (القاهرة ،المطبعة الاميرية ، د.ت)، ج ٢ ، ص ٤٠٦.

(٤) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٥٨٦.

(٥) سمي بذلك نسبة الى مدينة القيروان التي ولد بها القاضي النعمان وكانت القيروان من مدن افريقيا المهمة التي اختطها عقبة بن نافع سنة (٥٥هـ / ٦٧٥م).ينظر: ياقوت الحموي: شهاب الدين ابو عبدا لله ياقوت (ت٦٢٣هـ/١٢٢٣م) ، معجم البلدان ، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠ م) ج ٤ ،ص ٤٢٠.

(٦) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ ؛ حسن ابراهيم حسن وأخرون ، المعز لدين الله ، (القاهرة ، مطبعة النهضة المصرية ، ١٩٦٣)، ص ٢٥٨.

(٧)وسبب تسميته بالداعي لأنه كان يجلس لقراءة كتب الحكمة التأويلية. للمزيد ينظر: ابن خلكان ، وفيات الاعيان، ج ٣ ، ص ٢٠٨ ؛ حسين ، محمد كامل ، أدب مصر الفاطمية ، (القاهرة ، دار النهضة ، ١٩٧٠) ، ص ٦٦.

(٨) وسبب تسميته بالفياض : « ان والد النعمان قد عمر طويلاً ويحكي اخبار كثيرة نفسية ولهذا لقب بالفياض وابنه لقب ابن الفياض «. ينظر: ابن شهر أشوب: محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ/ ١١٩٣م)، معالم العلماء، (النجف، المطبعة الحيدرية ،١٩٦١م)، ص ٢٦؛ابن خلكان، وفيات الاعيان،ج٣، ص ٢٠٧.

(٩) الكاظمي: عبد النبي، تكملة الرجال ، تحقيق : السيد صادق بحر العلوم، (النجف ، ١٩٢٥م)،ج٢، ص٥٦٣.

(١٠) القاضي النعمان ، الهمة في اداب اتباع الائمة ، تحقيق : محمد كامل حسين ، ص ٥ .

(١١) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص ٨.

(١٢) ابن تغري بردي : جمال الدين ابو المحاسن (ت٨٧٤هـ/١٤٦٩م)، النجوم الزاهرة في اخبار ملوك مصر والقاهرة ، (القاهرة ، دار الكتب المصرية) ج ٤ ، ص ١١٦.

(١٣) القاضي النعمان : المجالس والمسايرات ، ج ١ ، ص ٦.

(١٤) القاضي النعمان : المجالس والمسايرات ، ج ١ ، ص ٨.

(١٥) القاضي النعمان : شرح الاخبار ، ج١ ، ص ٢٠.

(١٦) القاضي النعمان ، الهمة في اداب اتباع الائمة ، ص ٥.

(١٧) القاضي النعمان ، الهمة في اداب اتباع الائمة ، ص ٥.

(١٨) الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج٥، ص٨٩.

(١٩) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ١٦٦.

(٢٠) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٦.

(٢١) ابو الحسن علي بن النعمان: هو ابو الحسين علي بن النعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حيون ، القيرواني الاسماعيلي المغربي ، قاضي معظم وصدر متمكن يقضي بفقه العبديين ، ولد في سنة (٣٢٨هـ / ٩٤٠ م) وقدم مع الخليفة المعز من المغرب، فاشركه بالنظر في الحكم مع أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الله بن نصر الذهلي قاضي مصر ، ظل في قضاء مصر حتى وفاته سنة (٣٧٤هـ/٩٨٥ م)، .للمزيد ينظر: ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ ؛ الذهبي : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ/ ١٣٥٨ م) ، سير اعلام النبلاء ، تحقيق : شعيب الارنؤوط وابراهيم محمد موسى ، (بيروت ، مؤسسة الرسالة ،١٤١٣) ج ١ ، ص ٢٠٥؛ الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٥٨٩ ؛ ابن حجر ، رفع الاصر ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ .

(٢٢) ابن حجر ، رفع الاصر ، ج ٢ ، ص ٤٠٨.

(٢٣) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٥٩٠.

(٢٤) ابن حجر ، رفع الاصر ، ج ٢ ، ص.

(٢٥) ابن حجر ، رفع الاصر ، ج ٢ ، ص.

(٢٦) السبحاني ، موسوعة الفقهاء ، ج ٤ ، ص ٤٩٣.

(٢٧) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ ، الصفدي : صلاح الدين خليل بن ايبك (ت ٧٦٤هـ /١٣٦٢م) ، الوافي بالوفيات ، تحقيق : محمد بن الحسين بن عبدالله الشبلي ، (بيروت ، دار احياء التراث العربي ، ٢٠٠٠ م) ، ج ٢٢ ، ص ٦٧٥ ؛ ابن العماد الحنبلي : عبد الحي ابو الفلاح بن عماد (ت ١٠٨٩ هـ/ ١٦٧٨م) ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، (د.م ، دار احياء التراث العربي، د.ت) ج ٣ ، ص٨٤.

(٢٨) ابو عبد الله محمد بن النعمان: هو محمد بن النعمان بن محمد بن حيون، المغربي القيرواني الاسماعيلي، ولد سنة (٣٤٠هـ/٩٥١ م) في بلاد المغرب، وقدم الى مصر مع ابيه بصحبة الخليفة المعز(٣٦٥هـ/٩٧٥ م)، وبعد وفاة اخيه علي بن النعمان ظلت مصر بغير قاضي ينظر فيها ، حتى تولى المنصب محمد بن النعمان ، وقد مرض محمد في اواخر ايامه حتى مات بالقاهرة سنة (٣٨٩هـ/٩٩٨ م) عن عمر يلغ ٤٩ سنة وصلى عليه ودفن عند ابيه النعمان بن محمد واخيه علي بن النعمان في القرافة الكبرى. للمزيد ينظر: المقريزي ، المقفى الكبير ، تحقيق : محمد اليعلاوي (بيروت ، دار الغرب الاسلامي ،١٩٩١م)، ج١ ، ص ٦٥٥ ؛ الكندي، الولاة والقضاة

، ص ٥٩٢ ؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٣، ص ٢٠٨.
(٢٩) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ج ٣ ، ص ٢٠٨ ؛ المقريزي ، المقفى الكبير،ج ١، ص ٣٤٧.
(٣٠) المقريزي ، المقفى الكبير ، ج ١ ، ص ٣٤٧.
(٣١) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ؛ الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ج ١ ، ص ٣٠٦ ؛ ابن عماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، ج ٣ ، ص ١٣٢ .
(٣٢) الحسين بن علي بن النعمان : كان الحسين قد ولد في المغرب سنة (٣٥٣ هـ/٩٦٤ م) ، في حين يذهب البعض الى ان ولادته كانت سنة (٣٥٨هـ/٩٦٨م) ، وقدم مع افراد اسرته الى القاهرة المعزية سنة (٣٦٢هـ /٩٧٢ م) ، ومهر في علوم الفقه حتى اصبح احد علماء المذهب الفاطمي، ولي الحسين القضاء بالقاهرة والاسكندرية والشام والحرمين والمغرب وأضيفت اليه الصلاة والحسبة بعد وفاة عمه جعفر (٣٨٩هـ/٩٩٨م). للمزيد ينظر: ابن حجر العسقلاني ، رفع الاصر ، ج ١ ، ص ٢٠٧ ؛ المقريزي ، المقفى الكبير ، ج ٣ ، ص ٦٢٠ ؛ الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٣٨٦، ٥٩٦ .
(٣٣) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٥٩٦ ؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ، الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ج ١٧ ، ص ١٤٥ ؛ ابن حجر العسقلاني ، رفع الاصر ، ج ١ ، ص ٢٠٧ ؛ السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، (مصر ، ادارة الوطن للمطبوعات ،١٤٩٩ هـ) ج٢ ، ص ١٤٧.
(٣٤) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص٥٩٩.
(٣٥) عبد العزيز بن محمد بن النعمان : هو ابو القاسم عبد العزيز بن محمد بن النعمان بن حيون المغربي الاسماعيلي القضاء في عهد الخليفة الحاكم بأمر الله. وكان قد ولد بالمغرب سنة (٣٥٤هـ/٩٦٥ م) كان القاضي عبدالعزيز اول من ولي النظر في دار العلم وهي الدار التي انشأها الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ، واستقل في الأحكام. للمزيد ينظر: القاضي النعمان ، الهمة في اداب اتباع الائمة ، ص ١٨ ؛ الكندي ، الولاة والقضاة ، ص٥٩٩؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج ١٨ ، ص ٥٣٨.
(٣٦) القاضي النعمان ، الهمة في ادأب اتباع الائمة ، ص ١٨.
(٣٧) القاضي النعمان ، الهمة في ادأب اتباع الائمة ، ص ٦٠٢.
(٣٨) القاضي النعمان ، الهمة في ادأب اتباع الائمة ، ص ١٨ ؛ الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٦٠٢؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠١ ؛ ابن حجر العسقلاني ، رفع الاصر ، ج ١ ، ص ٢٠٦ ؛ ابن تغري بردي ، النجوم الزاهدة ، ج ٤، ص ١٥٨ ؛ ابن عماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، ص ١١٦.
(٣٩) القاسم بن عبد العزيز: هو القاسم بن عبدا لعزيز بن محمد بن النعمان المغربي القيرواني، من المئة الخامسة، ولقب قاضي قضاة ، ثقة الدولة ، امين الائمة ، شرف الاحكام ، جلال الاسلام. لكنه لم يمكث في هذه المرتبة سوى عام وشهرين واعيد مرة اخرى سنة (٤٢٧هـ/١٠٣٥م) . للمزيد ينظر: الكندي، الولاة والقضاة ، ص ٦١٣؛ ابن حجر العسقلاني ، رفع الاصر، ج ٣ ، ص ٩٣ .
(٤٠) المؤيد في الدين الشيرازي : هبه الله بن ابو عمران موسى بن داود (ت٤٧٠ هـ/١٠٧٧ م) سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تحقيق محمد كامل حسين ، (القاهرة ، دار الكتاب المصري ، ١٩٤٩) ، ص ١١٦ .
(٤١) القاضي النعمان ، الهمة في ادأب اتباع الائمة ، ص ؛الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٦١٣ .
(٤٢) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٦١٣.
(٤٣) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٢٠٦.
(٤٤) الامين : حسين ، مستدركات أعيان الشيعة (بيروت ، دار التعارف ، ١٩٩٧)، ج ٢ ، ص ٣٣٩.
(٤٥) ابن خلكان ، وفيات الاعيان (طبقة دار الثقافة) ، ج٥ ، ص ٤١٥.
(٤٦) الكندي ، الولاة والقضاة ، ص ٥٨٦ ؛ ابن اشهر اشوب ، معالم العلماء ، ص ١١٦ ؛ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص٢٠٦، ٢٠٧ ؛ الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .
(٤٧) أبو بكر بن عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (الناشر: عيسى البابي الحلبي ،١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م) ، ج٦، ص١٢٤ .
(٤٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، ط١، (دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م) ، ج٨ ، ص٦٥٤.
(٤٩) ابن زولاق: هو الْحُسَنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ خَلَفِ بْنِ رَاشِدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ زُولاقٍ، أَبُو مُحَمَّدٍ الْمِصْرِيُّ الْحَافِظُ .صَنَّفَ كِتَابًا فِي قُضَاةِ مِصْرَ، ذَيَّلَ بِهِ عَلَى كِتَابِ أَبِي عُمَرَ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ الْكِنْدِيِّ فِي ذَلِكَ، انْتَهَى الْكِنْدِيُّ إِلَى سَنَةِ (٢٤٦هـ/ ٨٦٠ م)، وَذَيَّلَ ابْنُ زُولاقٍ مِنَ الْقَاضِي بَكَّارٍ إِلَى سَنَةِ (٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، مُبَلِّغًا بِهِ أَيَّامَ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ قَاضِي الْعُبَيْدِيِّينَ، وَكَانَتْ وَفَاةُ ابْنِ زُولاقٍ فِي أَوَاخِرِ ذِي الْقَعْدَةِ مِنْ سَنَةِ (٣٨٧هـ/٩٩٧م) . للمزيد ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٤م)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م) ، ج٥، ص٤٧٢.
(٥٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٨، ص ٦٥٣.

(٥١) القاضي النعمان ، الهمة في اداب اتباع الائمة ، ص ٣.
(٥٢) الدشراوي : فرحات ، كيف صار القاضي النعمان فقيه الدولة الفاطمية بالمغرب (المهدية ، منشورات الحياة الثقافية ، ١٩٧٩) ، ص ٢٥٦ ؛ الداعي ادريس : عماد الدين ، عيون الاخبار و فنون الاثار فيها روي عن الائمة والاطهار.
(٥٣) القاضي النعمان: ابو حنيفه النعمان بن محمد بن حيون (ت٣٦٣هـ/٩٧٣ م) ،المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي، وابراهيم شبوح واحمد اليعلاوي،(تونس، المطبعة الرسمية، للجمهورية التونسية، د.ت)، ص٣٠٢.
(٥٤) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص٨.
(٥٥) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص٣٦.
(٥٦) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص٣٠٢ .
(٥٧) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص١١٦.
(٥٨) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٤٠١–٤٠٥.
(٥٩) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٢٠٩، ٢١٨.
(٦٠) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٤٢٣–٤٢٦.
(٦١) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٢٢٢، ٢٤١ .
(٦٢) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٥٣.
(٦٣) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص١٠٢–١٠٤.
(٦٤) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٤٠٢، ٤٣١، ٤٤٣، ٤٦٧، ٤٩٨.
(٦٥) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص٥٦٩–٥٨٥ .
(٦٦) سورة النمل، الآية: ٦٢ .
(٦٧) سورة طه، الآية: ٧١ .
(٦٨) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٥٨٧–٥٩٠ .
(٦٩) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، ص٢٠٨.
(٧٠) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٤٥٨ .
(٧١) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٥٩١–٥٩٨.
(٧٢) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص١٣٩، ١٤٠، ١٤٨، ٢١٠، ٢٤٠.
(٧٣) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ١٩٢، ٥٢٢، ٥٥٨.
(٧٤) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٥٩٩–٦٠٢ .
(٧٥) القاضي النعمان ،المجالس والمسايرات، ص٢٠١، ١٣٣ .
(٧٦) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٤١٣.
(٧٧) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٦٠٣.
(٧٨) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٦٠٣ .
(٧٩) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٦٠٦.
(٨٠) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٦٠٦.
(٨١) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٦٠٧–٦٤٠ .
(٨٢) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٢–٥١ .
(٨٣) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٥٣.
(٨٤) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص٥٣ .
(٨٥) القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات، ص ٦٤٢–٦٤٨.

المصادر والمراجع:

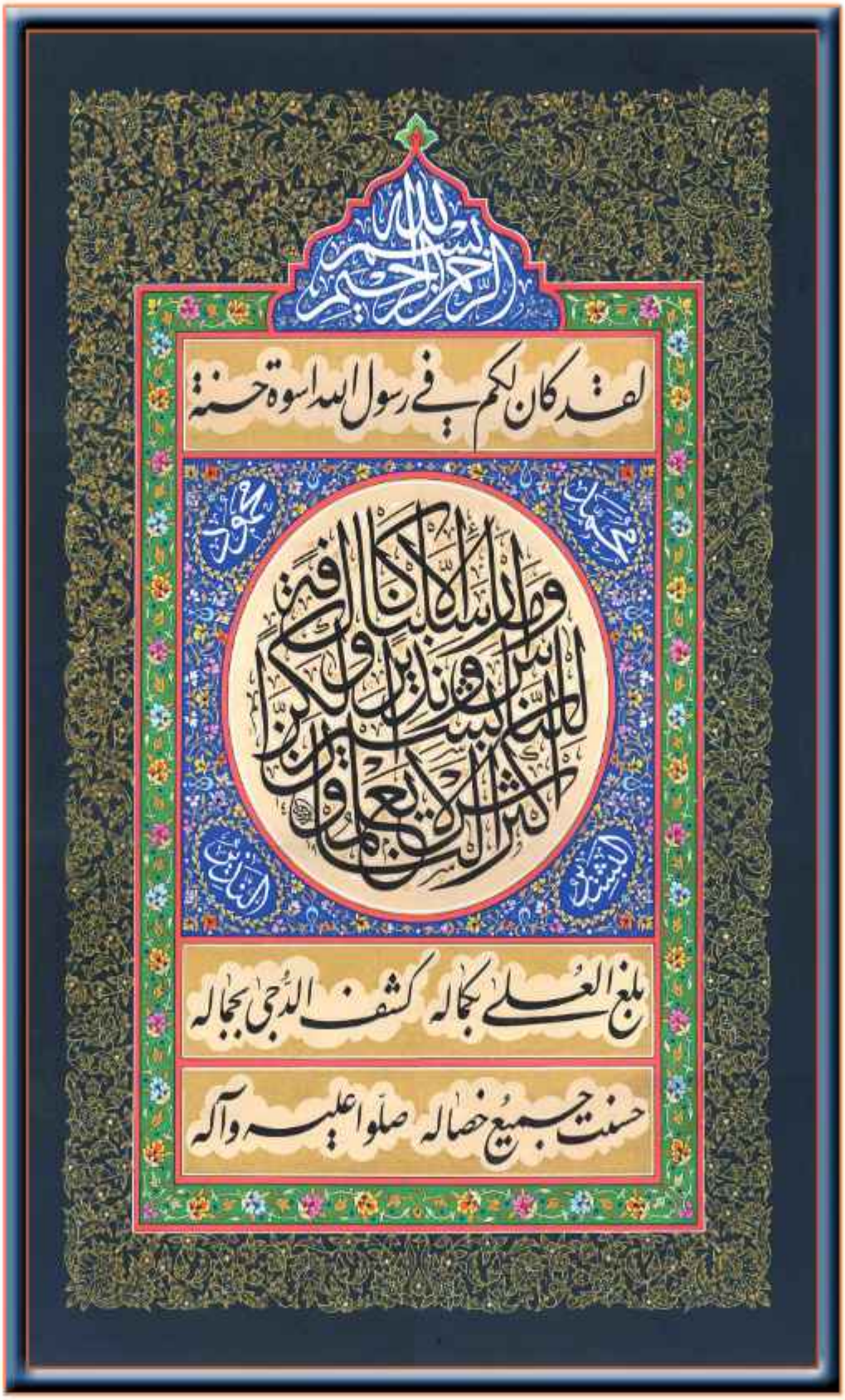
أولا: القران الكريم.
ثانيا: المصادر الأولية:
– أبو بكر بن عبد الله بن أيبك الدواداري.
١–كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (الناشر: عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٠ هـ – ١٩٦١م).
– ابن تغري بردي : جمال الدين ابو المحاسن.
٢– النجوم الزاهرة في اخبار ملوك مصر والقاهرة ، (القاهرة ، دار الكتب المصرية).
– ابن حجر العسقلاني : ابو الفضل احمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

٣- رفع الاصر عن قضاة مصر ، تحقيق : حامد عبد المجيد وأخرون ، (القاهرة ،المطبعة الاميرية ، د، ن).
ابن خلكان : ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد (ت ٦٨١هـ/١٢٨٢ م).
٤-وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، تقديم عبد الرحمن المرعشي ، (بيروت ، دار احياء التراث العربي) ،وفيات الاعيان (طبقة دار الثقافة).
- الداعي ادريس ، عماد الدين القريشي (ت٨٧٢هـ/١٤٦٧ م).
٥-عيون الاخبار وفنون الاثار تحقيق : مصطفى غالب ،(دار الاندالس ،١٩٧٥) .
٦-تاريخ الدولة الفاطمية بالمغرب ، من كتاب عيون الاخبار وفنون الاثار ،اعده للنشر فرحات الدستراوي (تونس :مطبعة الاتحاد التونسي ، ١٩٢٨ م) .
- الذهبي : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ/ ١٣٥٨ م) .
٧- سير اعلام النبلاء ، تحقيق : شعيب الارنؤوط وابراهيم محمد موسى العرقسوسي ، (بيروت ، مؤسسة الرسالة ،١٤١٣).
٨- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، ط١، (دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م).
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي.
٩- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، (مصر ، ادارة الوطن للمطبوعات ،١٤٩٩ هـ).
- ابن شهر أشوب: محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ/ ١١٩٣م).
١٠- معالم العلماء، (النجف، المطبعة الحيدرية ،١٩٦١م)
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٤م)
١١-الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م).
- ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي ابو الفلاح بن عماد (ت ١٠٨٩ هـ/ ١٦٧٨م) .
١٢- شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، (د.ن ، دار احياء التراث العربي، د.ت).
القاضي النعمان : ابو حنيفة النعمان بن منصور بن احمد بن حيون (ت ٣٦٣هـ/٩٧٣ م).
١٣-شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار، تحقيق: محمد حسين الجلالي، (بيروت، منشورات الاعلامي، ٢٠٠٦ - والمجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وأخرون، (تونس، المطبعة الحيدرية، ١٩٧٨م) .
١٤-الهمة في اتباع ادأب اتباع الائمة ، تحقيق : محمد كامل حسين
-ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٤م).
١٥- البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- الكندي : أبو يوسف محمد (ت٣٥٠هـ/٩٦١ م) .
١٦-كتاب الولاة والقضاة ، تحقيق : فست كوست ، (بيروت ، مطبعة الاباء اليسوعيين ،١٩٠٨)
- المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي (ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) .
١٧- التاريخ المقفى الكبير ، تحقيق : محمد اليعلاوي (بيروت ، دار الغرب الاسلامي ،١٩٩١م)
- المؤيد في الدين الشيرازي : هبه الله بن ابو عمران موسى بن داود (ت٤٧٠ هـ/١٠٧٧ م)
١٨- سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تحقيق محمد كامل حسين ، (القاهرة ، دار الكتاب المصري ، ١٩٤٩).
ياقوت الحموي: شهاب الدين ابو عبدا لله ياقوت (ت٦٢٣هـ/١٢٢٣م).
١٩- معجم البلدان ، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي ، (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠ م).

المراجع الحديثة:

الامين : حسين.
١-مستدركات أعيان الشيعة (بيروت ، دار التعارف ، ١٩٩٧)
- الدشراوي : فرحات .
٢-كيف صار القاضي النعمان فقيه الدولة الفاطمية بالمغرب (المهدية، منشورات الحياة الثقافية ، ١٩٧٩) .
- السبحاني، جعفر
٣- موسوعة طبقات الفقهاء (قم :مطبعة الاعتماج ، ١٤١٨ هـ).
- الكاظمي: عبد النبي.
٤-تكملة الرجال ، تحقيق : السيد صادق بحر العلوم، (النجف ، ١٩٢٥م)
- حسن ابراهيم حسن وأخرون
٥-المعز لدين الله ، (القاهرة ، مطبعة النهضة المصرية ، ١٩٦٣).

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



التأصيل اللغوي في كتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية لبدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)

م.م. فرقان مهدي صاحب الفتلاوي
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:

يهتم هذا البحث بدراسة قضية التأصيل اللغوي ضمن مستويات اللغة الأربعة (الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية) وبيان آراء بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ) وترجيحاته فيها. في كتابه المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية. إذ بيّن البحث أهمية التأصيل اللغوي في اثبات تميز اللغة العربية بمرونتها وكثرة مفرداتها وتعدد تراكيبها و أنّ لكل تركيب من تراكيبها اللغوية أصل أو جذر واحد ترجع إليه الاستعمالات الخاصة بهذا التركيب وهذا يؤكد انضباط اللغة لقواعدها و إتقانها لأحكامها، ويكشف البحث عن اهتمام عالم من علماء القرن التاسع الهجري بقضية التأصيل اللغوي والعناية بها لما لها من أهمية في اللغة، إذ اتبعها في بيان وتوضيح مسائل كتابه المقاصد النحوية.

الكلمات الافتتاحية: بدر الدين العيني، المقاصد النحوية، التأصيل اللغوي، الأصل الواحد، الألفاظ، التراكيب.

Abstract:

This research is concerned with studying the issue of linguistic rooting within the four levels of language (phonological, morphological, syntactic, and semantic) and explaining the opinions of Badr al-Din al-Aini (d. 855 AH) and his preferences regarding them. In his book, Al-Maqasid Al-Nahwiyya fi Sharh Al-Shahid Al-Millin-iyah. The research showed the importance of linguistic rooting in proving the distinction of the Arabic language with its flexibility, the abundance of its vocabulary, and the multiplicity of its structures, and that each of its linguistic structures has a single origin or root to which the uses specific to this structure are attributed. This confirms the language discipline to its rules and its mastery of its provisions, and the research reveals the interest of a scholar of the century. Ninth AH, he addressed the issue of linguistic rooting and taking care of it due to its importance in the language, as he followed it in explaining and clarifying the issues of his book Al-Maqasid Al-Nahwiya

Keywords: Badr al-Din al-Aini,Al-Maqasid Al-Nahwiyya al,›asil al-lughui, ab›asl alwahidi, al›alfazi, altarakib.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، وعلى أهل بيته الميامين وصحبه المنتجبين، أما بعدُ:

فإنَّ قضية التأصيل اللغوي من أهم القضايا اللغوية التي أولاها علماؤنا قديمًا وحديثًا جُلّ اهتمامهم؛ لقيمتها اللغوية وتشعب مسائلها، وقد سلك فيها علماؤنا منهجًا يتوافق مع طبيعة اللغة العربية من كونها لغة اشتقاقية مرنة، تنحور مفرداتها إلى أصل لغوي واحد، فبذلوا في ذلك جهدًا كبيرًا محتكمين لقواعدها وأقيستها، ومعتمدين على حذاقتهم اللغوية.

وتأتي أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على عالمٍ فذٍ أدرك أهمية التأصيل اللغوي وسار على نهج علماء اللغة من حيث اعتنائه باللغة وقواعدها ، فوقفت على بعض المواضع في كتابه، وتحليل مسائله ومعرفة تفصيلاتها وبيان آرائه عبر عرض آراء العلماء ومن ثم عرض رأي العيني وترجيحاته، وقد جاء البحث بعنوان: (التأصيل اللغوي في كتاب

المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية).

واقتضت خطة البحث أن تقسّم على تمهيد وأربعة مباحث، أما التمهيد ففيه مطلبان: الأول: كان بعنوان: مؤلّف كتاب المقاصد النحوية والمؤلّف في سطور، والثاني: مفهوم التأصيل اللغوي عند اللغويين العرب، أما المبحث الأول: فقد خصصته للتأصيل الصوتي، والثاني: التأصيل الصرفي أما الثالث فكان للتأصيل التركيبي أما الرابع: فجاء للتأصيل الدلالي، ثمّ أقفلنا البحث بخاتمة ذكرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، متبوعة بقائمة المصادر والمراجع، وقد الزمتنا طبيعة البحث أن نسلك المنهج الوصفي التحليلي الذي عن طريقه تتبعت مسائل التأصيل اللغوي في كتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، والوقوف عليها وكيفية معالجتها. وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين.

التمهيد: وفيه مطلبان:

الأول: مؤلّف كتاب المقاصد النحوية والمؤلّف في سطور:

هو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن يوسف بن محمود العينتابي الحنفي قاضي القضاة بدر الدين المعروف بالعيني(١)، ويكنّى بـ (أبي الثناء) حلبي الأصل ولد في عنتاب، في السابع عشر من شهر رمضان سنة اثنتين وستين وسبعمائة في درب كيكن، ونشأ بها وهو من أسرة معروفة بالعلم والدين والصلاح، فكان والده قاضيًا وإليه يعود الفضل في تنشئته، فقد وجهه إلى حفظ القرآن الكريم وطلب العلم(٢)، كعادة علماء عصره.

ويُعدّ العيني موسوعة علمية متنوعة فقد كان عالمًا بعلوم العربية الصرف واللغة،كثير الاستعمال لها، مشاركًا في الفنون، حافظًا للتأريخ، وهو من كبار المحدثين(٣)، وولي في القاهرة الحِسْبَة وقضاء الحنفية، ونظر السّجون(٤)، ثمّ صُرِف عن وظائفه، وعكف على التدريس والتصنيف إلى أن توفيّ(٥).

للعيني مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم منها مطبوع ومنها ما هو مخطوط، موزّعة بين الفقه والحديث ومنها في اللغة والنحو، ومنها في التأريخ، وعلوم القرآن وغير ذلك من المؤلفات التي لا يقارن بها مع علماء عصره لكثرتها. توفي في ذي الحجة سنة خمس وخمسين وثمانمئة في القاهرة، ودفن بمدرسته التي بقرب داره(٦).

أما كتابه (المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية) المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى) فيُعدُّ من أشهر شروح الألفية، إذ تناول فيه بالشّرح وبيان الشواهد النحويّة التي وردت في شروح الألفية، وهي: (شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك) لابن الناظم، و(توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك)للمرادي(ت٧٩٤هـ)، و(أوضح المسالك على ألفية ابن مالك) لابن هشام الأنصاري، و(شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك) لابن عقيل، فقد تناول الأبيات التي استشهد بها ، وبيّن ما فيها من المعاني واللغات والإعراب، وزالَ ما فيها من المبهمات التي تتصحف على الطّلاب، وكشف الألفاظ التي تشتبه عليهم مع توضيح ما فيها من الأوزان والأبحر، وذكر أيضًا ما نقص من كل بيت صدره أوعجزه، وذكر قائله عند الظفر والوجدان، هذا منهج العيني في كتابه المقاصد النحوية(٧).

الثاني: مفهوم التأصيل اللغوي عند اللغويين العرب:

التأصيل لغة:

قال ابن فارس(ت٣٩٥هـ) : «الهمزة والصّاد واللّام، ثلاثةُ أُصُولٍ مُتباعدٍ بَعضُها مِن بَعضٍ، أحدُها: أَسَاسُ الشَّيْءِ...»(٨)، وقيل: هو«أَسْفَلُ كلِّ شيْءٍ»(٩). مصدر الفعل أَصَلَ يأْصُلُ أصلًا(١٠)، وجمعه أُصول، ويقال «أَصْلٌ مُؤصَّلٌ»(١١)، وجاء « أصل الشيء: أسفله، وأساس الحائط: أصله، واستأصل الشيء ثبت أصله وقوي،... وأصّلته تأصيلًا: جعلت له أصلًا ثابتًا يبنى عليه»(١٢)، وهو الأساس الذي يقوم عليه، وتأصيل الشيء: جعله ذا أصل ثابت، وتأصيل النسب: تبيان أصله وأصالته(١٣)، ويمكن القول إنَّ التأصيل هو: تعقب ما تفرع من كل فعلٍ وقولٍ ومعرفة حقيقته وإرجاعه إلى أساسٍ وأصلٍ يُبنى عليه ويقوم به.

التأصيل اصطلاحًا:

هو بمثابة : « دوران المادة عند علماء اللغة هو وجود معنى عام يربط بين معاني المادة الأصلية ويحقق الصلة بينها» (١٤). أي: ربط كل استعمالات الأصل الواحد بمعنى عام تدور عليه وترجع إليه، وقد سمّي تأصيلًا بتصور أنّ المعنى هو المعنى الأصلي ، أي: المعنى الأول للأصل، أي: لتصور أن أقدم لفظ وجد من هذا الأصل كان يعبّر عن هذا المعنى (١٥)، وقيل: هو (علم تأصيل الكلمات أو علم تأريخ الكلمات) (١٦)، فهو يهتم في « البحث في تاريخ الصيغ اللغوية من أوّل نشأتها، مع تحديد التطورات المختلفة التي مرّت بها تأصيلًا ساميًا»(١٧)، وبذا فالتأصيل علم ميداني يبحث ما طرأ على الألفاظ تأريخيًا ضمن العملية اللغوية على مختلف مستوياتها الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية وكذا السياقية في اللغة الواحدة أو بين لغتين فأكثر(١٨)، فهو يقوم في اللغة على أساسين هما الأصل والاستعمال أو الوضع والتطور

(١٩). لذلك عُبّر عنه بأنّه «ظاهرة شائعة في كل اللغات يلمسها كل دارس لمراحل نمو اللغة و أطوارها التارخية»(٢٠). التأصيل هو مصطلح يشير إلى رَدِّ الشيء إلى أصله، أو رَدِّ استعمالات اللفظ إلى الأصل وإلى معنى لغوي واحد تدور عليه. وإنَّ رَدَّ جميع استعمالات اللفظ اللغوي إلى معنى واحد أمرٌ ليس بالسهل؛ لما يحتاج إلى دقة فهم ولطف نظر ،لأنّ طبيعة التأصيل تختلف باختلاف مسافاتها من الأصل، فمنها ما هو قريب، ومنها ماهو بعيدٌ يحتاج إلى مزيد من الجهد في فهم دلالته واستحضار المعنى الأصلي، وإن بعُدت المسافة بينهما(٢١). لذا « تتجلّى قيمة التأصيل في سعة دلالته، وعموم ربطه ألفاظ اللغة بعضها ببعض، فهو أعم وأشمل من تعليل التسمية والاشتقاق في الربط بين الألفاظ وإيجاد الصلة بين المعاني، فكل من الاشتقاق وتعليل التسمية يعد صورة جزئية من صور هذا الربط، بينما يعد التأصيل صورة للربط الكلي بين ألفاظ اللغة»(٢٢).

وقد نظر علماء اللغة قديمًا إلى هذه القيمة العظيمة للتأصيل اللغوي، ونال عنايتهم؛ لما له من أهمية كبيرة في تراثنا العربي الثر. إذ نجد أنّ أول إشارات التمهيد للتأصيل اللغوي كانت في القرن الثاني الهجري على يد الخليل (١٧٥هـ)، وابن قتبة (٢٧٦هـ)،و الزجاج(٣١١هـ)،وابن دريد(٣٢١هـ)، وابن جني(٣٩٢هـ)، وغيرهم(٢٣)،لكنها تطبيقات جزئية، فقد كانوا يكتفون ببيان أصل المعنى الذي اشتُقّت منه اللفظة، أو بيان المعنى العام للتركيب، وقد يربطونه ببعض استعمالاته المختلفة(٢٤)، وكانت أقدم محاولة لتطبيق فكرة التأصيل بمنهج متكامل في القرن الرابع الهجري على يد أحمد ابن فارس(٣٩٥هـ) في معجمه المقاييس، ويقصد بالمقاييس المعاني المحورية التي تدور عليها استعمالات التراكيب(٢٥)،وممن كان يربط بين معاني استعمالات التركيب على غرار ابن فارس الراغب الأصفهاني(٥٠٢هـ) بمعجمه الذي خصصه لألفاظ غريب القرآن، وكذلك الحسن بن محمد الصاغاني(٦٥٠هـ) بمعجمه (العباب الزّاخر) الذي اعتمد على ابن فارس اعتمادًا كليًا (٢٦)، ولم تقف قضية التأصيل هنا بل امتدت إلى بدر الدين العينيّ في القرن التاسع الهجري (٨٥٥هـ) فكان منهجه البحث في أصول المفردات والمعالجة اللفظية لها عند شرحه لشواهد الألفية وما طرأ عليها من التغيير اللغوي صوتيًا كان أم صرفيًا أم تركيبيًا أم معجميًا، كما سيبينه البحث.

المبحث الأول: التأصيل الصوتي

يعُد التأصيل الصوتي للألفاظ خير معين في معرفة أصولها وتأصيلها، لاسيما إذا استندت في ذلك على دراسات تاريخية تبين أصل استعمال اللفظ، والمعنى الذي يؤديه منذ النشأة الأولى له في اللغة(٢٧)؛ إذ البحث في أصول اللفظ وبيان ما يطرأ عليها من تغيّر عبر تتبع وملاحقة استعمالاتها التأريخية؛ ليصبح لدينا تصوّر كامل عن كل ظاهرة لغوية تصيب اللفظ، وتفسير التغيرات اللغوية التي تصاحبها، ومن المسائل الصوتية التي سنتطرق لمباحثتها ما يأتي:

المسألة الأولى: الإبدال

الإبدال لغة: مصدر (أبدل يُبدِل) مأخوذ من مادّة (بدل) «الباء والدّال واللّام أَصْلٌ وَاحِدٌ، وهوَ قِيامُ الشَّيء

مَقامَ الشَّيء الذَّاهب. يُقال: هذا بَدلُ الشَّيء وبَديلُهُ»(٢٨).

واصطلاحًا: «أن يقام حرف مقام حرف، إما ضرورةً، وإما استحسانًا وصنعةً»(٢٩)، فالإبدال ظاهرة صوتية مركبة تختص في العربية بوضع صوت موضع صوت آخر تخفيفًا، ودفعا للثقل النطقي، وطلبًا للسهولة واليسر في نطق تلك الأصوات(٣٠)، ومنه ماهو(قياسي) يقع في تسعة أحرف يجمعها قوله:(هدأت موطيًا)، ويأتي لأغراض تصريفية موجبة(٣١)،ومنه (سماعي) وهو كثير، استحسانًا وصنعة، ويقصد به ما وقع بين لهجات العرب ويختلف باختلاف القبائل، فقبيلة تقول: مدح بالحاء وأخرى تقول: مَدَه بالهاء(٣٢)، وكثيرًا ما يقع في جميع حروف المعجم؛ لذا قيل: «قلما تجدُ حرفا إلا وقد جاء فيه البدلُ ولو نادرًا»(٣٣)، واشترط بعض اللغويين(٣٤)، أن يكون تقارب بين الصوتين المتبادلين في اللهجات(٣٥)، و ذهب أبو الطيب اللغوي إلى أنّ الإبدال يقع أيضا بين الأصوات المتباعدة في المخرج والصفة وهذا الشائع والمطّرد من كلام العرب(٣٦).

أ:إبدال الياء جيما:

نسب إلى بعض القبائل إبدال الياء جيما، واشتهرت قبيلة قضاعة بهذه الظاهرة الصوتية التي أطلق عليها(العجعجة) أو عجعجة قضاعة) (٣٧)، ويرى أحد الباحثين أن الذي يبدل من قضاعة قبيلتين هما: جهينة و جرم ؛ لأن هاتين القبيلتين بدويتان، والخمس الأخرى من قضاعة حضرية(٣٨)، ويبدو أن العجعجة ليست محصورة في قضاعة، إذ يقول البغدادي في شرح شواهد الشافية: بعد أن شرح الشاهد الخامس بعد المائة: وهو من شواهد سيبويه:

خَالِي عُوَيفٌ وأبو عَلِجَ المُطْعِمان اللَّحْمَ بِالْعَشِجِ
وبالغداة فِلَقَ البَرْنِجِ يُقْلَعُ بالوَدِّ وبالصَيْصَجِ

«على أن بعض بني سعد يبدلون الياء، شديدة كانت أو خفيفة، جيما في الوقف، كما في قوافي هذه الأبيات. فإن الجيم في أواخر ما عدا الأخير بدل من ياء مشددة، وأما الأخير فالجيم فيه بدل من ياء خفيفة»(٣٩)، ومن العلماء قد اشترط في هذا الإبدال شرطين هما التشديد والوقف(٤٠)،وروي أنّ ابدال الياء جيما هي لغة بني حنظلة (٤١)، وروي عن الفراء قوله: إنها لغة لطيء(٤٢)، وقد اشترط السيوطي على تشديد الياء، فقال: «ومن ذلك: العجعجة في لغة قضاعة، يجعلون الياء المشددة جيما، يقولون في تميميّ: تميميجّ»(٤٣). وهو مطرد في الوقف، ومسوغ ذلك إن الجيم صوت شديد وهي أنسب بالياء المشددة، فإذا شددت الياء صارت قريبة منها، والجيم أبين بالوقف من الياء(٤٤).

وربما أبدلت فيها من دون وقف ومن دون تشديد كما نجد ذلك في كتب اللغة، ومن أمثلة ما وردت من دون وقف قولهم في:(الإيّل والأجّل) (٤٥)، وما وردت من دون تشديد قول ثعلب: «أبدلت من الياء الجيم في التشديد؛ لقرب مخرجها، ولا بأس أن تجيء في الياء المخففة، مثل: حجتي، وأنشد:

يا ربِّ إنْ كُنْتَ قَبِلْتَ حَجَّتِجْ فلا يَزالُ شاحِجٌ يأتيك بِجْ (٤٦).

أي: يريد بها حجتي، ويأتيك بي، وهذه ياء غير مشددة لأنها ياء المتكلم وقيل: ممن يقلبون الياء الخفيفة جيما بني دبير من بني أسد خاصة(٤٧)، و هذا ما أورده العيني في المقاصد النحوية الشاهد ذي الرقم(١٢٤٧) وهو قول الراجز:

يا ربِّ إنْ كُنْتَ قَبِلْتَ حَجَّتِجْ فلا يَزالُ شَاحِجٌ يأتيك بِجْ
أَقْمَرُ نَهَّاتٌ تنزي وفرتِجْ

قال العيني: «في قوله:(حجتج، وبج، ووفرتج) فإن أصلها: حجتي، وبي، ووفرتي، فأبدل من الياءات جيمًا، وقوله: (بج) بتخفيف الجيم، ومن شدده فقط غلط»(٤٨).

وكذلك ما أورده في الشاهد ذي الرقم (١٢٦٦) وهو قول الشاعر:

خالي عُوَيفٌ وأبو عَلِجَ المُطْعِمان اللَّحْمَ بِالْعَشِجَ
وبالغداة فِلَقِ البَرْنِجَ يَقْلَعُ بالوَدِّ وبالصَيْصِجَ

قال العيني: «في قوله: (أبو علج) فإن أصله: (أبو علي) فأبدل الجيم من الياء المشدّدة، وكذا الكلام في (العشج والبرنج وبالصيصيج) فإن أصله: العشي والبرني والصيصي»(٤٩).

نلحظ أنّ العيني يذهب مع إبدال الياء جيما سواء كانت مخففة وعند الوقف كما في الشاهد الأول أم كانت الياء مشددة كما في الشاهد الثاني ففي الحالتين تبدل الياء جيما عنده.

ب:إبدال الواو تاء:

ويكون إبدال الواو تاءً عند العرب على أمرين: الأول غير مطّرد: في (فَعَال) نحو، تُجاه من الوِجْه، وفي (فَعِيلَة) نحو: تَقِيَّة من وقَيْتُ، وفي (فَعْلى) نحو: تَقْوى من وَقَيْتُ والأصل وَقْوى، وفي(فَعَلة) نحو: تُقَاة من وَقَيْتُ والأصل وُقَاة، وفي(فَوعَلة) نحو: تَوْراة وأصلها وَوْرَاة، وفي(فَوْعَل) نحو، تَوْلَج من الوُلُوج، وفي(فَيْعُول) نحو: تَيْقُور من الوقار والأصل وَيْقُور(٥٠).

والثاني: إبدال مطّرد : إذا وقعت الواو فاء لفعل على زنة (افتعل) أبدلت تاءً وتُدغم في التاء فقيل:«أُبدلت باطِّراد من الواو في «افتَعَلَ» وما تَصرَّف منه، إذا كانت فاؤه واوًا، نحو: اتَّعَدَ واتَّزَنَ واتَّلَجَ، فهو مُتَّعِدٌ ومُتَّزِنٌ ومُتَّلِجٌ، ويتَّعِدُ ويتَّزِنُ ويتَّلِجُ، واتِّعادٌ واتِّزانٌ واتِّلاجٌ»(٥١)، والمسوغ لذلك أن «التاء قريبة من الواو في المخرج، لكون التاء من أصول الثنايا، والواو من الشفتين، ويجمعهما الهَمْسُ، فتقع التاء بدلا منها كثيرا، لكنه مع ذلك غير مطرد، إلا في باب افتَعَل»(٥٢).

والسبب في إبدال هذه الواو هنا تاءً أنهم لو لم يقلبوها لوجب أن يقلبوها إذا انكسر ما قبلها ياء، فيقولون: ايتزن ايتعد ايتلج، فإذا انضم ما قبلها رُدّت إلى الواو فيقولون: مُوتَعِدٌ، ومُوتَزِن، ومُوتَلِجٌ. وإذا انفتح ما قبلها قُلبت ألفًا فيقولون: ياتَعِدُ، وياتَزِنُ، وياتَلِجُ، فأبدلوا منها التاء؛ لأنها حرف جلدٌ لا يَتغيَّر لِما قبله(٥٣)، وهذا ما أورده العيني في شرحه الشاهد ذي الرقم (١٢٦٠) وهو قول الأعشى(٥٤):

فإنْ تتَّعِدْنِي أتَّعِدْكَ بِمِثْلِهَا وسَوْفَ أَزِيدُ البَاقِيَاتِ القَوَارِصَا

قال العيني: «في قوله: (فإن تتعدني) وفي قوله: (أتعدك) فإن أصلهما: توتعدني، وأوتعدك؛ لأنه من الفعل الواوي الفاء، فأبدلت الواو تاء، وأدغمت التاء في التاء كما علم في موضعه»(٥٥). فالعيني في هذا الموضع يرجع هذا للإبدال المطّرد فهو يوافق العلماء بما ذهبوا إليه، وهو إبدال الواو تاءً إذا وقعت فاء لفعل على زنة افتعل.

وأيضًا أورده في الشاهد ذي الرقم(١٢٦٢) وهو قول طرفة بن العبد(٥٦):

فإنَّ القوافي يتَّلِجْنَ مواليا تَضايَقَ عنها أنْ تَوَلِّجَها الإبَرْ

قال العيني: « في قوله:(يتلجن) فإن أصله يَوْتَلِجْن لأنه من ولج، فأبدلت الواو تاء، وأدغمت التاء في التاء»(٥٧). و أمثلة الإبدال كثيرة في كتاب المقاصد النحوية كإبدال النون ميمًا كما في الشاهد ذي الرقم(١٢٦١) وهو قول رؤبة بن العجاج(٥٨).

يا هالَ ذاتَ المنطقِ التمتامِ وكَفِّكِ المُخَضَّبِ البنامِ

قال العيني : «في قوله:(البنام) فإن أصله: البنان، فأبدل الميم من النون؛ كما يقال في عنبر: وعمبر، وفي حنظل: وحمظل، وغير ذلك»(٥٩)، وتبدل الميم من النون الساكنة باطّراد عند الباء في نحو:شمباء؛ وذلك لأن النون أُخت الميم

وقد أدغمت في الميم، فأرادوا إعلالها أيضًا مع الباء كما أعلُّوها بالإدغام، وكذلك أُبدلت بالشاهد من النون(٦٠).

المسألة الثانية: الهمز

الهمز لغة: قال ابن فارس: «الهاء والميم والزَّاء كلمةٌ تدلُّ عَلى ضَغطٍ و عصرٍ، وهَمزتُ الشَّيْء في كَفِّي، وَمنهُ الهَمزُ في الكَلام، كأَنَّهُ يَضغَط الحرف»(٦١) .

وأما اصطلاحًا: فهو الصوت المجهور الشديد الذي يخرج من أقصى الحلق(٦٢)، ووصفه سيبويه بالنبر فقال: «واعلم أنَّ الهمزة ...نبرةٌ في الصدْر تخرج باجتهادٍ، وهي أبعد الحروف مخرجاً»(٦٣).

وقال فيه الخليل: «النَّبْر بالكلام: الهَمزُ، وفي الحديث: أنَّ رجلًا قال: يا نَبِيءَ الله، فقال النبي : لا تَنبِرْ باسمي، إنَّما أَنَا نَبِيُّ اللهِ »(٦٤)، أي: لا تَهمِزْ(٦٥)، والهمزة لها ثلاث حالات: التحقيق والتخفيف والبدل، يقول سيبويه: «اعلم أنّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء التحقيق والتخفيف والبدل، فالتحقيق قولك قرآن ورأس وسأل ولؤم و بئس وأشباه ذلك، وأمّا التخفيف فتصير الهمزة فيه بين بين وتبدل وتحذف»(٦٦).

واختلفت القبائل العربية فيما بينها في نطق الهمزة فمنهم من يحقق الهمز وهو الأصل، ومنهم من يجنح إلى التخفيف وهو فرع عليه، فالتحقيق من خصائص القبائل البدوية: نجد، وقيس، وتميم،وأسد، وهو: «أن تُعْطِي الْهَمزَة حَقَّهَا من الإشباع، فإذا أردْت أن تعرف إشباع الْهمزَة فَاجْعَلْ (العَين) في موضعهَا، كَقَوْلِك من الخبء: قد خبأت لَك، بِوَزْن: خبعت»(٦٧)، أمّا التخفيف فإنّه خصيصة لهجية عند الحواضر كأهل المدينة، وقريش، وأكثر أهل الحجاز(٦٨)، وقد عبّر عنه بقولهم: «وأما التخفيف فتصير الهمزة فيه بين بين»(٦٩)، أي: «بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها»(٧٠)، وهذا سواء أكانت الهمزة مفردة أو مزدوجة، وقد اختصّت الهمزة بالتخفيف دون سائر الحروف لأسباب ثلاثة، وهي: ثقل الهمزة، وكثرتها في الكلام، وتخفيفها لا يخلّ باللفظ(٧١).

تحقيق الهمزة: هو النطق بالهمزة من مخرجه دون تغيير، والأصل في حرف الهمزة التحقيق، ولمّا كانت الهمزة ثقيلة ، خففها العرب خاصة إذا اجتمعت همزتان بحذف الهمزة الثانية. كما هو الحال في (أفعَلَ) الماضي حذفت همزته من المضارع وهو من الحذف المطرد وذلك لاجتماع همزتين بقولهم: «إذا كان الماضي على أفعَلَ حذفت همزته في المضارع، قلت: أكرمت أكرم والأصل: أأكرم، فحذفت الهمزة الثانية لاجتماع الهمزتين»(٧٢)، ومثل (يعد)قولهم: (أنا أُكرِم)، فحذفوا الهمزة التي كانت في (أكرم)؛ لئلا تلتقي همزتان؛ لأنه كان يلزم: (أنا أؤكرم)، فحذفوا الثانية كراهة اجتماع همزتين،ثم قالوا: (نكرم، وتكرم، ويكرم)،فحذفوا الهمزة، وإن كانوا لو جاؤوا بها لما اجتمعت همزتان، ولكنهم أرادوا المماثلة، وكرهوا أن يختلف المضارع فيكون مرة بهمزة وأخرى بغير همزة، محافظة على التجنيس في كلامهم، وإذا كانوا قد حذفوا الهمزة الأصلية المفردة في نحو: (خُذْ، وكُلْ) بأن يحذفوا الزائدة إذا كانت معها أخرى زائدة أجدر، وقد جاء في كلامهم مثل: (يُؤْفَعَل)، أنشدوا:

..... فإنه أهل لأن يؤكرما (٧٣).

والملاحظ أن الحذف جارٍ هنا على صوت صامت هو الهمزة ، ويبدو أن الحذف في صيغة(أفعل) مقتصر على كون الزيادة في أولها في صورة الهمزة(٧٤). وهناك من يرجع هذا الحذف إلى الثقل وقانون التردد النسبي؛ لثقل نطق الهمزة الواقعة في بداية مقطع متوسط مغلق (ص ح ص)، والهمزة زائدة ، فضلا عن كون هذه الصيغ يكثر ورودها في الكلام، الأمر الذي أدى إلى سقوطها من البنية وفقا لقانون التردد النسبي(٧٥)، ولم يستعمل الأصل إلا في الضرورة كما جاء في الشاهد ذي الرقم (١٢٥٦) وهو قول الراجز:

..... فإنه أهْلٌ لأنْ يُؤكرَمَا

قال العيني: « في قوله: (يؤكرما) حيث أخرجه على الأصل للضرورة، والقياس فيه: (يكرما) بحذف الهمزة»(٧٦). فالعيني خرّج تحقيق الهمزة في هذا الشاهد للضرورة الشعرية فهو بذلك يوافق العلماء بما ذهبوا إليه.

وكذلك تحذف الهمزة وإلقاء حركتها على الساكن قبلها، بقولهم: « وذلك أنَّ الحرف الذي كان قبل الهمزة ساكن، فحذفت الهمزة وحرّك الحرف الذي قبلها بحركتها كما تقول: مَن بوك» (٧٧)، وهذا الحذف قياسيٌّ، والآخر: من قبيل اللهجات وهو حذفها وحذف حركتها (٧٨).

تحذف الهمزة إذا كانت متحركة وساكنا ما قبلها ولا يكون ابتداء بل بسلب حركتها ؛ليكون التخفيف على التدريج (للين عريكتها بمجاورة الساكن)، ثم بعد ذلك تحذف الهمزة لاجتماع الساكنين ؛ وإنما تعين الحذف ح؛ لأنه لا مجال للقلب لعدم حركة ما قبلها حتى تقلب لما يوافقها ولا لبين بين؛ لأن الهمزة قريبة من الساكن فيلزم كما قال (لاجتماع الساكنين)فتعين الحذف مع أنه أبلغ في التخفيف، ثم أعطى حركتها لما قبلها إبقاء لأثرها؛حتى لا يؤدي ذلك إلى الإخلال بإسقاط حرف مع حركته مجانا من غير حاجة تضطر إلى ذلك(٧٩).

كما هو الحال في لفظ (ملك) «أصله ملاك مشتق من الألوكة وهي الرسالة وإنما قال: من الألوكة إشارة إلى أن الأصل ملاك مألك فقدمت اللام فصار ملاك فحذفت الهمزة كما في مسلة وقيل ملك، ويقال في الجمع ملائك وملائكة»(٨٠).

ذهب الجمهور إلى أن أصله (مَلأَكٌ) من (ل أك)؛ لأنه مشتق من قولهم: لأَكَلَه؛ أي: أرسله، فحذفت همزة (مَلأَك) لكثرة الاستعمال وألقيت حركتها على اللام، أو خفف تخفيفا بطرح الفتحة على اللام؛ كما تقول في (مسألة) : مسلة،واستدلوا على أنه من هذا الأصل بقول الشاعر:

أَلِكْنِي إلى قَوْمِي السَّلامَ رِسالَةً بآيَةِ ما كانُوا ضِعافًا ولا عُزّلا

فأصله (ألئكني) فخففت الهمزة بأن طرحت كسرتها على اللام، ورده الآخر إلى أصله؛ فقال:

فلسْتَ لإنْسِيٍّ ولَكِنْ لِمَلأَكٍ تنزَّلَ من جَوِّ السَّماءِ يَصُوبُ

ولما جمعوه ردوه إلى أصله بقولهم: مَلائِك ومَلائكة(٨١)، وورد: أنّه مشتق من (أل ك) وأصله (مَأْلَك) من الأَلُوكة؛ وهي الرسالة، ثم قدّمت اللّام ، فقيل: مَلأَك، وحذفت الهمزة لكثرة الاستعمال؛ فقالوا: مَلَك(٨٢)، وقيل: أنه من (م ل ك) ووزنه (فَعَل) والهمزة زائدة في (مَلأَك) ، ووزنه (فَعَأل) والملائكة عندهم (فَعَائِلة) (٨٣).

ووردت هذه اللفظة على أصلها في الشاهد ذي الرقم (١٢٠٩) وهو قول علقمة الفحل(٨٤):

ولستُ لإنسيّ ولكن لِمَلأكٍ تنزّلَ من جَوِّ السَّماءِ يَصُوبُ

قال العيني: في قوله: « (لملأك) بالهمز، لأن الشاعر أخرجه على الأصل، لأن أصل ملك ملأك، حذفت منه الهمزة للتخفيف، ولكن الهمزة كانت قبل اللام، لأنه من الألوكة وهي الرسالة، فأخرت بعد اللام، ليكون طريقاً إلى حذفها، لأن الهمزة متى سكن ما قبلها جاز حذفها، وإلقاء حركتها على ما قبلها»(٨٥).نلحظ أن العيني لم يختلف في تأصيل هذه اللفظة وإنما ذهب بما ذهب إليه الجمهور.

والصواب أن الأصل: أنه لا قلب فيه، فهو من (ل أك) ولو كان من (أل ك) لظهر في بعض تصاريفه، ولقالوا في جمعه (مَآلكة) ولما جمعوه ردوه على الأصل (ل أك) وهو (ملائكة)، وأيضًا لظهور الهمزة في المفرد في قولهم: (ملأك) (٨٦)، ويُعَضِّد ذلك وجود نظيره في بعض اللغات السامية الأخرى من العبرية والفينيقية والآرامية والسريانية والحبشية، ولا زال فعله الثلاثي (لأَكَ) يستعمل في بعضها بمعنى إرسال الرسول؛ فهي المادة الأصلية، أما (ألك) فهو مقلوب من (لأك) (٨٧).

المبحث الثاني:التأصيل الصرفي

يعد الغوص في أعماق البنية الصرفية وتحليلها، والنظر في كنهها وتحديد الهيئة الأساسية لبنية الكلمة ، أي تحليلها ومعالجتها، وإرجاعها إلى شكلهاالأساسي والذي يسمى بالأصل أو الجذر، أي الأصل الذي يُحمل الاستعمال عليه وهوالمجرد من أصوات العلة والتضعيف ومن اللواصق اللفظية الأخرى وهذا التأصيل مهم في فهم أصل الألفاظ

وعلاقاتها وكيفية استعمالها في سياقات مختلفة، ومن الموضوعات الصرفية التي سنتطرق لمباحثتها ما يأتي:

الإعلال

لغة: «علّ أصول ثلاثة صحيحة أحدها تكرّر أو تكرير والآخر عائق يعوق الثالث ضعفا في الشيء. فالأوّل العلل: وهو الشربة الثانية، ويقال علل بعد نهل، والفعل يعلوّن علّا وعللا؛ والإبل نفسها تحلّ عللا»(٨٨).

أما اصطلاحا: فهو حذف حرف العلة أو قلبه أو تسكينه،أو تغيير حرف العلة، وحروف العلة في العربية ثلاثة، هي: «الألف، والواو، والياء، وتجري الهمزة مجراها لتقاربها منها، أو مشاركتها لها في كثرة التغيير» (٨٩)، فالاعتلال: «التغيير، والعلّةُ تغيرُ المعلول عمّا هو عليه، وسُمّيت هذه الحروف حروفَ علّة لكثرة تغيّرها»(٩٠)، ومصطلح الإعلال من مصطلحات سيبويه، وقد استعمله بمعنى الإبدال بين أصوات العلة(وهي حروف المد)(٩١)، ومن ذلك:

قلب الواو ياء:

وذلك في بناء ما لم يسم فاعله من الماضي الثلاثي المعتل العين بالواو، تقلب الواو كما في: (قيل)، أصله: (قُول)، فاستثقلت الكسرة مع الواو بعد الضمة، لذا نقلت الكسرة إلى فاء الفعل وإسكان العين، ثمّ تقلب الواو إلى ياء؛ لانكسار ما قبلها و لتناسب الياء مع الكسرة (٩٢)، وقيل في ذلك ثلاث لغات: إحداهما: إنّ (قيل) أصله: (قوِل)، فنُقِلت الكسرة من العين إلى الفاء فانقلبت ياء، وهو الكثير، والثانية: إشمام الفاء شيئا من الضمّة؛ نظرًا إلى الأصل، كما هي عند قيس وعقيل وأسد، وبهذه اللغة قرأ الكسائي وهشام، والثالثة: لغة هذيل وبني دبير، وهي إخلاص ضم الفاء، فيقولون: قُول، و بُوع، وهذه أقلّها استعمالًا(٩٣). فـ (قيل) أصله: (قُول) فعل ماضٍ لم يسم فاعله معتل العين سُكنت الواو للخفة، و أعطى كسرة الواو إلى القاف بعد سلب حركتها، ثم قلبت الواو إلى ياء، لتناسب الكسرة التي قبلها(٩٤)، ووردت هذه اللفظة في الشاهد ذي الرقم (٢١٠) وهو قول الشاعر:

قَدْ قِيلَ إنْ صِدْقًا وَإنْ كَذِبًا فَمَا اعْتِذَارُكَ مِنْ قَوْلٍ إذَا قِيلا

قال العيني: « (قد قيل)، وأصله: قول، بقلب حركة الواو إلى القاف بعد سلب حركتها، فصار: قِوْل بكسر القاف وسكون الواو، فقلبت الواو ياء لتحركها في الأصل وانكسار ما قبلها فصار: قيل»(٩٥).

نلحظ أن العيني قد أصّل للفظة كما أصّل لها العلماء فلا خلاف في ذلك.

وكذلك تقلب الواو ياءً إذا بني مَفْعُول من فعل معتلّ اللام وكان معتلًا بالواو، ومن (فَعَلَ) مفتوح العين، فإنَّ الأجود التصحيح وهو الغالب في الاستعمال، مثل: مغزُوٌّ، ومَعْدُوٌّ، وإعلاله شاذٌّ. ومنهم من يُعِلّ، فيقول: مَعْديّ(٩٦). فمن جوّز التصحيح حملا على فعل الفاعل، فتقول: معدُوٌّ كما صحّ فعل الفاعل، ومن جوّز الإعلال حملا على فعل المفعول، فتقول: مَعْديّ، كما أعلّ فعل المفعول، والتصحيح أولى؛ لأن الحمل على فعل الفاعل أولى(٩٧). فـ (مَعْدِيّ) أصله: (معدُوٌّ) فقلبت الواو الأخيرة ياء؛ استثقالًا لاجتماع واوين في أخر الكلمة مع ضمّة قبلها، ثمّ قلبت الواو الثانية ياء؛ لاجتماعها مع الياء وسبقت إحداهما بالسكون، ثمّ قلبت الضمة كسرة لتناسب الياء(٩٨)، وأشار إلى جواز الوجهين ابن مالك(٩٩)، وقد وردت مُعلّةً في الشاهد ذي الرقم (١٢٧٤) وهو قول الشاعر:

وقد علمتْ عِرْسِي مُلَيْكَةُ أنّني أنا اللّيْثُ مَعْدِيًّا عليّ وعادِيا

قال العيني: «في قوله: (معديا) حيث جاء على الإعلال، فإن أصله مَعْدُوٌّ، على وزن مفعول، قلبت الواو الأخيرة ياء استثقالًا، فصار: مَعْدُوي، فاجتمعت الواو والياء، وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء، فصار(معدُيًا) بضم الدال، ثم أبدلت ضمة الدال كسرة للتناسب، فصار(معدِيا) بكسر الدال. ويروى:(معدوًا) على الأصل» (١٠٠)، وبذا نلحظ أن العيني لم يذهب بعيدًا عمّا قاله العلماء في هذه المسألة.

قلب الياء همزة:

تقلب الياء همزة إذا وقعت بعد ألف باب: مساجد وقبل الألف ياء، نحو: بوائع ، جمع بائعة، أصلها: وبَوايع،

قلبت الياء التي هي العين همزة (١٠١). أما إذا اكتنفها العكس، أي: ياءان، و وليت الثانية الطرف، فوجب قلبها همزة، نحو: عيائل، وخيائر، وسيائد، في جمع عيل، وخير، وسيد(١٠٢)، ففي جمع عَيِّل: عيائل فتهمز الياء الثانية؛ لثقل البناء مع ثقل اجتماع حروف العلة وهي الياءان والألف مع قرب الياء من محل التغيير وهو الطرف، ولو جمُع اضطرارًا على عَيائيل بزيادة ياء لهُمزت؛ لأن الياء في النيّةتلي الطرف ولا يعتدُّ بها؛ لأنّها زائدة وعارضة في الجمع، وإذا زالت من محل الضرورة حذفت(١٠٣)، وقد ورد هذا الاعلال في الشاهد ذي الرقم (١٢٦٧) وهو قول الشاعر:

..... فيها عيائيلٌ أُسُودٌ و نُمْرُ

قال العيني: «في قوله: (عيائيل) حيث أبدلت الهمزة من ياء فعاييل، قال ابن هشام: لأن أصله فعايل، لأن عيائيل جمع عَيِّل بكسر الياء واحد العيال، والياء زائدة للإشباع»(١٠٤). فهمزت الياء في قوله: عيائيل، وبهذا لا يختلف العيني عمّا ذهب إليه العلماء.

المبحث الثالث:التأصيل التركيبي (النحوي)

معرفة أدلّة النحو التي تفرعت منها فروعه وأصوله كما أن أصول الفقه أدلّة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله (١٠٥)، فهو « علم يبحث فيه أدلّة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل» (١٠٦). من هذا التعريف يتبيّن لنا أن التأصيل النحوي يهتم بثلاثة أمور وهي: البحث عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته، ثم البحث عن كيفية الاستدلال بهذه الأدلة، وأيضا البحث عن حال المستدل بها، فالتأصيل النحوي هو ردّ القضايا النحوية إلى أصولها بعد التعمّق في مسائلها بغية تقعيد أحكامها وضبطها(١٠٧).

ولتبيان التأصيل التركيبي فيما أورده العيني في كتابه المقاصد النحوية نورد ثلاث مسائل لأجل التمثيل لا الحصر وعلى النحو الآتي:

المسألة الأولى: حذف عامل الظرف إذا وقع خبرًا

يرد الخبر ظرفًا أو مجرورًا، نحو: زيدٌ عندك أو في الدار، وكلاهما متعلقان بعامل محذوف وجوبًا، وهما في موضع الخبر الأصلي؛ لأن الأصل في الخبر أن يكون مفردًا مرفوعًا،فالظرف حلّ محل ذلك الأصل، وقام مقامه وصار هو الخبر؛ لذا لا يجوز إظهار ذلك المحذوف؛ لأنه صار أصلًا مرفوضًا(١٠٨)، والعامل إما أن يكون اسمًا أو فعلًا، نحو كائن أو استقر، واختلف النحويون في هذا ومنهم الأخفش إلى أن كلا منهما متعلق بمحذوف وذلك المحذوف اسم فاعل والتقدير: زيد كائن عندك أو مستقر عندك أو في الدار وقد نسب هذا لسيبويه، وذهب جمهور البصريين إلى أن كلا منهما متعلق بمحذوف فعل والتقدير: زيد استقر أو يستقر عندك أو في الدار(١٠٩).

وقيل جواز تعليق الظرف باسم الفاعل، وإن تقدير اسم الفاعل أولى؛ وذلك لورود اجتماع اسم الفاعل والظرف في قول الشاعر، ولم يرد اجتماع الفعل والظرف في كلام يستشهد به، وفي الشاهد دليل على أن العامل في الظرف اسم فاعل، وقد ظهر في البيت (١١٠)، ومنهم من لم يجز إظهاره لأنه صار أصلًا مرفوضًا، وعدّوا إظهاره غريبًا ، ومنهم من صرّح بجواز إظهاره؛ لكونه أصلًا ومنهم ابن جني(١١١)، ومن نحو ذا ما ورد في الشاهد ذي الرقم (١٦٦) وهو قول الشاعر:

لَكَ العِزُّ إنْ مَولاكَ عَزَّ وإنْ يُهَنْ فأنتَ لدى بُحْبُوحَةِ الهُوْنِ كائنُ

قال العيني: «في قوله: (كائن) حيث صرّح بذكره وهو خبر شذوذًا، وذلك لأن الأصل أن الخبر إذا كان ظرفًا أو مجرورًا يكون كلّ منهما متعلقًا بمحذوف واجب الحذف، نحو: زيدٌ عندك، و زيدٌ في الدار، والأصل: زيدٌ استقرّ عندك أو استقرّ في الدار، أو مُستقرٌ، على الوجهين، وإبرازه كما في البيت المذكور شاذ، وصرّح ابن جني بجواز إظهاره لكونه أصلا»(١١٢). نلحظ أن العيني بهذا ذهب إلى ما ذهب إليه جمهور البصريين في أن العامل المحذوف

إما أن يكون اسمًا أو فعلًا ويكون واجب الحذف وإظهاره شذوذًا أو نادرًا.

المسألة الثانية: حذف حرف الجر وبقاء عمله:

إنّ الأصل في ذلك بقاء حرف الجر ولا يجوز حذفه اختيارًا، إلا إذا دلَّ عليه دليل وتحقق غرض من أغراض حذفه ومن هذه الأغراض: التخفيف، والإيجاز والاختصار، والاتساع، والمبالغة حينئذ يحذف حرف الجر(١١٣)، ويكون ذلك على أربعة ضروب: الأول: يحذف وينصب بعده الاسم، والمحل منصوب على نزع الخافض، والثاني: يحذف حرف الجر وينصب بعده الاسم على اعتباره مفعولًا به مباشرةً وبهذا يجوز التوسع فيه(١١٤)، والثالث: يحذف حرف الجر وبقاء عمله في الاسم بعده ويطرد هذا في مواضع عدّها البعض قياسية أشهرها أربعة عشر موضعًا، والرابع: يحذف حرف الجر مع بقاء عمله في الاسم بعده وهذا النوع مقصور على السماع، وقد وصفه العلماء بأنه: قليل ، و شاذ،ولا يجوز القياس عليه، و قبيح، أو نادر(١١٥)؛«فلا يجوز التوسع فيه بجر كلمات غير الكلمات التي وردت عن العرب كقولهم: (لاه ابن عمك،أي: لله ابن عمك)، قد حذفت اللام وبقي مجرورها؛ فلا يجوز عند حذفها وضع مجرور آخر؛ كأن يقال: المجد أنت ، العمل النافع أخوك ، أي: للمجد أنت، للعمل النافع أخوك، فهذا – وأشباهه – مما لا يصح»(١١٦).

ومن هذا حذف (الباء أوعلى)، مع بقاء مجرورها، كما في قول أعرابي سئل: كيف أصبحت؟ فأجاب: (خير والحمد لله) أي: بخير، أو: على خير، وحذف (إلى) (١١٧)، كما ورد في الشاهد ذي الرقم (٤٢١) وهو قول الفرزدق(١١٨) :

إذا قِيلَ أيُّ النّاسِ شرُّ قَبيلَةٍ أشارَتْ كُلَيْبٍ بالأَكُفِّ الأصابعُ

قال العيني: «في قوله: (كُلَيْبٍ)، حيث جاء بالجرّ، وأصله: إلى كُلَيْب، فأسقط الجار وأبقى عمله، والأصل نصب المجرور بعد حذف الجار توسُّعًا، كقولك في: شكرتُ لزيدٍ، ونصحتُ لعُمرٍ، و شكرتُ زيدًا ، و نصحتُ عَمْرًا، ولكن الشاعر ههنا أسقط الجار وأبقى عمله»(١١٩). أي: إلى كليب ، وهذا النوع لا يطرد فيه الجر، وإنما يقتصر على المسموع.ونلحظ أن العيني يذهب مع الجمهور في نصب المجرور بعد حذف الجر ويعدّه الأصل ، والعدول عن الأصل هو للضرورة في هذا الشاهد.

وما ورد على الأصل ما جاء في الشاهد ذي الرقم (٤٢٣) وهو قول المتلمس(١٢٠):

آليْتُ حُبَّ العراقِ الدّهرِ أطْعَمُهُ والحَبُّ يأكُلُه في القريةِ السُّوسُ

قال العيني: «في قوله: (حُبَّ العراقِ) حيث حذف منه حرف الجر، أعني حرف (على)، إذ أصله: على حبِّ العراقِ، كما قلنا، ولما حذفها للضرورة نصب ما بعدها بالفعل»(١٢١).إذ ورد على الأصل فنصب الاسم المجرور بعد حذف حرف الجر.

المسألة الثالثة: حذف حرف النداء مع اسم الإشارة:

الأصل عند جمهور النحويين منع حذف حرف النداء مع اسم الإشارة ،فمنع البصريون حذف حرف النداء إلا في شذوذ أو ضرورة، ولذلك لحنوا أبا الطيب في قوله:

هذي برَزتِ لنا فهجت رَسيسا ثم الثنيت وما شفيت نسيسا

إذ حذف حرف النداء مع اسم الإشارة (هذي) ، وهذا لا يجوز عند البصريين(١٢٢).فالحذف مع اسم الإشارة قليل وقد منعه أغلب النحويين(١٢٣)، ومذهب الكوفيين جواز الحذف مع اسم الإشارة، ويقيسون عليه، وجعلوا منه قوله تعالى:(ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ)[سورة البقرة: من آية٨٥]، أي: يا هؤلاء، وقول ذي الرمة(١٢٤):

إذا هَمَلَتْ عَيني لها قال صاحبي بمثلك هذا لوعةٌ وغرامُ

أي: يا هذا، وإلى هذا يذهب ابن مالك أيضًا(١٢٥). قال المرادي: «الانصاف القياس مع اسم الجنس لكثرته نظمًا ونثرًا، و قصر اسم الإشارة على السماع لأنه لم يرد إلا في الشعر، وأما نحو :(ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ) ، فمتأول على أن (أنتم) مبتدأ، و (هؤلاء) خبر، أو بالعكس، وجملة تقولون حال»(١٢٦). ومن نحو ذلك ما

ورد في الشاهد ذي الرقم (٩٣٥) وهو قول الشاعر:

ذا ارْعِواءٍ فليسَ بعدَ اشْتعالِ الر أس شيبًا إلى الصِّبا من سَبيلِ

قال العيني: «في قوله: (ذا ارعواء) حيث حذف منه حرف النداء والمنادى اسم الإشارة، وأصله (يا ذا ارعواء) كما ذكرنا. ونص البصريون على أن حذف حرف النداء مع اسم الإشارة لا يجوز، وقال الكوفيون: يجوز ذلك، واستدلوا عليه بالبيت المذكور، وهو اختيار ابن مالك أيضًا»(١٢٧)،وعليه أن العيني ذهب مع ما ذهب إليه البصريون في تأصيل ذلك.

المبحث الرابع:التأصيل الدلالي

الدلالة هي: « قوام اللغة ووظيفتها ومقياس ارتقائها» (١٢٨). فهو علم يهتم بدراسة معنى الألفاظ ومصادرها، واختلافها بين اللغات واللهجات على مر التأريخ؛ فيموت معنى ويولد معنى آخر، وكذلك البحث في اشتقاقات الألفاظ وتصريفاتها وتغيّر أبنيتها بتغيّر المعنى(١٢٩)، فيعالج تأصيل الألفاظ من حيث دلالتها وما يرتبط بها كالاشتقاق، والتباين والتطور الدلالي ، والتضاد والمشترك اللفظي وغيرها، وكذلك السياق الذي يضفي عليها معنى آخر فيخرجها عن معناها الأصلي، ومن هذه الألفاظ التي أصّل لها العيني في كتابه محل البحث ما يأتي:

اولًا:عرين، و زعنفة:

وقد وردتا في الشاهد ذي الرقم (٣٢) وهو قول جرير(١٣٠):

عرِينٌ مِنْ عُرَيْنَةَ لَيْسَ مِنَّا بَرِئْتُ إِلَى عُرَيْنَةَ مِنْ عَرِينِ
عَرَفْنا جَعْفَرًا وَبَنِي أَبِيهِ وَأَنْكَرْنَا زَعَانِفَ آخَرِينَ

قال العيني: «العرين والعُرَيْنة في الأصل: مأوى الأسد الذي يألفه، يقال: ليثُ عُرينةٍ وليثُ غابةٍ، وأصل العرين: جماعة الشجر ، والمراد من العرين ههنا: رجل مُسمّى به. وقوله: (زعانف) بفتح الزاي المعجمة والعين المهملة وبعد الألف نون وفي آخره فاء: وهو جمع زِعْنِفَة، بكسر الزاي والنون: وهو القصير، وأصل الزعانف: أطراف الأديم وأكارعُه، والمراد من الزعانف ههنا: الأدعياء الذين ليس أصلهم واحد، وقيل: هم الفرق بمنزلة زعانف الأديم، وهي أطرافه كما قلنا. والمعنى: وأنكرنا الأدعياء من جماعة آخرين» (١٣١).

وعند الرجوع إلى أقوال العلماء في هذا التأصيل نجد توافقهم على جعل العرين أصلًا لمأوى الأسد، وجعل زعانف أصلًا لأطراف الأديم. إذ جاءت لفظة العرين في اللغة أصل واحد : « العين والراء والنون أصلٌ صحيحٌ واحد يدلُّ على ثباتٍ وإثباتِ شيء، كالشّيء المركب. ومن الباب العَرين: مَأوى الأسد؛ لأنّه مكانُه الذي يثبُتُ فيه» (١٣٢). وقيل: « (عَرِين) بفتح العين وكسر الراء : عرين بن ثعلبة بن يَرْبُوع» (١٣٣)، و«أصلُ الزَعانِفِ أطرافُ الأديمِ وأكارعُه» (١٣٤)، وقيل: هي أجنحة السمك وكلُّ جماعةٍ ليس أصلهم واحد(١٣٥)، وقيل: «من زعانف الثَّوب: أهدابه الّتي تنوس مِنْهُ، وكذلك لئام النَّاس ورذالهم إنما هو من أطراف الأديم وأخبثه» (١٣٦). نلحظ أن العيني لم يخرج بما جاء به العلماء في تأصيل لفظتي العرين والزعانف، وأيضًا وافقهم في دلالتها التي خرجت إليه في الشاهد.

ثانيا: هالك

ورد في الشاهد ذي الرقم (٨٦) وهو قول الشاعر:

وما اهْتزَّ عَرْشُ اللهِ مِنْ أجْلِ هالكٍ سَمِعْنا به إلّا لِسَعْدِ أبِي عَمْرِو

قال العيني: «قوله: (هالك) أي مَيّت، وأصلُ الهَلاك السُّقوط، يقال: هلك الشيء يَهْلِكُ هَلاكًا وهُلوكا ومَهْلَكًا ومَهْلِكًا ومَهْلَكًا وتَهْلُكَةً، والاسم الهُلْكُ بالضم» (١٣٧).

وعند الرجوع إلى أقوال العلماء في هذا التأصيل نجد توافقهم على جعل هالك أصلًا للهلالك والسقوط ، وجاء في اللغة «الهاء واللام والكاف: يدلُّ على كَسْرٍ وسُقوط. منه الهلاك: السُّقوط، ولذلك يقال للميت هَلَكَ» (١٣٨). وكذلك

قال آخرون: إن الهلاك الشيء الذي يسقط ويهوي(١٣٩)، وجاء في هذا الشاهد بمعنى: ميّت(١٤٠)، وبذلك أن العيني لم يختلف مع العلماء في تأصيل المعنى للفظة (هالك) وكذلك في دلالتها التي خرجت إليها في الشاهد.

ثالثًا: واجفات

وقد جاء في الشاهد ذي الرقم (٣٥٥) وهو قول الشاعر:

علمتُك البَاذِلَ المَعرُوف فانبَعَثت إليكَ بي واجِفاتُ الشَّوقِ والأمَلِ

قال العيني: «قوله: (واجفات الشوق) أراد بها دواعي الشَّوق والأمل وأسبابها التي شوَّقته إلى الانبعاث إليه، لأجل معروفه، وأصله من الوَجيف، وهو ضربٌ من سير الإبل والخيل» (١٤١).

وعند مطالعة أقوال العلماء في هذا التأصيل نجد توافقهم على جعل سير الخيل والإبل السريع أصلًا للوجيف، فيقال: وَجَفَ الشَّيْءُ يَجِفُ: اضْطَرَبَ وقَلْبٌ واجِفٌ : مُضْطَرِبٌ خافِقٌ قالَ اللهُ تعَالَى : « قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ « أي: شَدِيدَةُ الاضْطِرابِ، والوَجْفُ والوَجِيفُ : ضَرْبٌ من سَيْرِ الخَيْلِ والإبِلِ سَرِيعٌ وهو دُونَ التَّقْرِيبِ . وقد وَجَفَ الفَرَسُ والبَعِيرُ، أي : أَسْرَعَ(١٤٢)، وأكد آخر أن: الوَجِيفُ يصلح للبعير والفرس(١٤٣).وقيل: بمعنى المسرعات(١٤٤)، وهو السير السريع. وهو هنا بمعنى دواعي الشوق التي بعثته على الذهاب إليه(١٤٥). نلحظ من هذا أن العيني قد اتفق مع ماذهب إليه شراح الشواهد في تأصيل(الواجفات) ودلالتها التي خرجت إليها في الشاهد والذي فرضها السياق.

ثالثا: ذرعًا

ورد في الشاهد ذي الرقم (٥٤٢) وهو قول الشاعر:

ولستُ إذا ذَرْعًا أضِيقُ بضارِعٍ ولا يائِس عند التَّعَسُّرِ من يُسْرِ

قال العيني: «قوله: (ذرعا) يقال: ضقتُ بالأمر ذرعًا إذا لم تُطِقْه ولم تقْوَ عليه. وأصل الذَّرْع إنما هو بسط اليد، فكأنك تريد: مددتُ يدي إليه فلم تنله. وربما قالوا: ضقت به ذِراعًا» (١٤٦).

وهذا ما نقله عن الصحاح قال الجوهري: «وأصلُ الذَرْعِ إنَّما هو بسطُ اليدِ» (١٤٧) ، أمّا ما ورد في المقاييس فله تأصيل آخر وهو: الامتداد والتحرك : « (ذرع) الذال والراء والعين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على امتدادٍ وتحرُّك إلى قُدُم، ثم ترجع الفروعُ إلى هذا الأصل، فالذِّراع ذِراع الإنسان» (١٤٨)،وقيل: ضاق ذَرْعي، أو ضقتُ ذرعًا وذِراعًا عن كذا وكذا، إذا لم أُطِقْه(١٤٩)، وبذلك العيني اختلف عن غيره في تأصيل اللفظة ، وجاءت اللفظة بمعنى: ضاق بالأمر ولم يطقه.

رابعا: جَلَدٌ و جبر

وقد ورد في الشاهد ذي الرقم (٦١٢) وهو قول الشاعر:

ما لِمُحِبٍّ جَلَدٌ أنْ يهجُرَا ولا حَبِيبٍ رَأفَةٌ فَيجْبُرَا

قال العيني: «قوله: (جلد) بفتح اللام: أي قوّة. وأصل الجلد الصّلابة، والجلادة. تقول منه: جَلُدَ الرجل، بالضم: فهو جَلْدٌ و جَليدٌ بيّن الجَلَد والجَلادَة والجَلودة. وأصل الجبر أن تُغني الرجل من فقر، أو تصلح عظمه من كسر» (١٥٠).

وعند الرجوع إلى أقوال العلماء في هذا التأصيل نجد توافقهم على جعل جلد أصلًا للصلابة والقوة، وأكد ذلك ابن فارس بقوله:« (جلد) الجيم واللام والدال أصلٌ واحد وهو يدلُّ على قوّةٍ وصلابة. فالجِلْدُ معروفٌ، وهو أقوى وأصلَبُ ممّا تحته من اللحم، والجَلَد صلابة الجلد. والأجلاد: الجسم؛ يقال لجِسم الرَّجُل: أجلادُهُ وتجاليده» (١٥١).

وأما لفظة :(جبر) فقد نقل في تأصيلها عن الجوهري إذ قال: «الجَبْرُ: أن تُغْني الرجل من فقر، أو تُصلح عَظمهُ مِنْ كَسْر يقال: جَبَرْتُ العظم جَبْراً. وَجَبَرَ العظمُ بنفسه جُبوراً، أي انْجَبَرَ. واجْتَبَرَ العظْمُ مثل انْجَبَرَ» (١٥٢). في حين أكد ابن فارس أن للفظة الجبر أصلًا واحدًا بقوله:« الجيم والباء والراء أصلٌ واحد، وهو جِنْسٌ من العظْمة والعُلوّ والاستقامة» (١٥٣)، وبذلك نلحظ أن العيني اختلف في تأصيل لفظة (جبر) عما ذهب إليه غيره.

الخاتمة:

بعد هذا التطواف العلمي الممتع في حقل التأصيل اللغوي، تبيّن لنا نتائج عديدة نذكر منها:

١. التأصيل اللغوي من القضايا اللغوية التي تعد أساسا للتقعيد اللغوي لمستوياته الأربعة (الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والمعجمية).
٢. تبيّن من خلال البحث أن العيني عالم لغوي أجاد في التأصيل اللغوي، والاعتناء في التقعيد اللغوي فضلا عن متابعته العلماء الذين سبقوه.
٣. أكد البحث أن العيني اهتم اهتمامًا كبيرًا في قضية التأصيل اللغوي؛إذ نجده يأصّل لكل مستويات اللغة التي أوردها في كتابه، وكان يصرّح بقوله: (والأصل كذا، وأصله كذا أو أصلها كذا).
٤. بيّن البحث أن العيني توافق مع غيره من العلماء في أغلب المسائل التي تناولها في كتابه بالشرح والتوضيح.
٥. أكد البحث وجود اختلاف بين ما ذكره العيني وما ذكره العلماء في التأصيل الدلالي إذ أنه يعتمد على معجم الصحاح وتاج اللغة في ذلك، وقد بيّنا ذلك في محلّه.

الهوامش:
(١) ينظر: بغية الوعاة ٢/٢٧٥، والأعلام ٧/١٦٣، و النجوم الزاهرة ١٦/٨.
(٢) ينظر: النجوم الزاهرة ١٦/٨.
(٣) ينظر: الضوء اللامع ١٠/١٣٣.
(٤) ينظر: الأعلام ٧/١٦٣.
(٥) ينظر: شذرات الذهب٩/١٦٥.
(٦) ينظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة١٦/٨، وشذرات الذهب٩/٤٢٠.
(٧) ينظر: المقاصد النحوية١/١٠٧-١٠٨، وشرح شواهد شرح ابن الناظم على الألفية١/٢٧٤.
(٨) مقاييس اللغة ١/١٠٩.
(٩) العين: ٧/١٥٦، تهذيب اللغة: ١٢/١٦٩، لسان العرب: ١١/١٦، تاج العروس: ٢٧/٤٤٧.
(١٠) أساس البلاغة: ١/٢٩، وتاج العروس: ٢٧/٤٥١
(١١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤/١٦٢٣، ولسان العرب ١١/١٦.
(١٢) المصباح المنير ٦.
(١٣) ينظر: المعجم الوسيط ١/٢٠.
(١٤) من تراثنا اللغوي ١٧.
(١٥) ينظر: علم الإشتقاق نظريا وتطبيقيا ٦٩.
(١٦) ينظر: تأسيس القضية الإصطلاحية ٢٤٣، ومعجم المصطلحات العربية والأدب ٤٤٤.
(١٧) معجم اللغة العربية المعاصرة ١/١٠١.
(١٨) ينظر: صناعة المعجم العربي التأريخي للغة العربية ٧٦.
(١٩) ينظر: التأصيل اللغوي في كتب معاني القرآن حتى نهاية القرن الرابع الهجري١٠.
(٢٠) دلالة الألفاظ١٢٣ .
(٢١) ينظر: التأصيل عند الراغب الأصفهاني في تفسيره على ضوء ما ذكره ابن فارس٢١٨٦ .
(٢٢) المرجع نفسه ٢١٨٧ .
(٢٣) ينظر: علم الإشتقاق نظريا وتطبيقا ٢٠٠،٢٠١ .
(٢٤) ينظر: من قضايا فقه اللسان ٦٥ .
(٢٥) ينظر: المرجع نفسه ٦٨ .
(٢٦) ينظر: المرجع نفسه ٨٠،٨١ .
(٢٧) ينظر: علم الدلالة التطبيقي٦٥.
(٢٨) مقاييس اللغة: ١/٢١٠.
(٢٩) سر صناعة الإعراب: ١/٨٣، وينظر: شرح المفصل: ٥/٣٤٧.
(٣٠) ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف ٣٦.
(٣١) ينظر: الخصائص١/٢٦٣، ٢/ ٣٥١، و شرح ابن عقيل ٤/٢٢٧.
(٣٢) ينظر: فقه اللغة وسر العربية ٢٦٣.
(٣٣) المزهر ١/٣٥٦.
(٣٤)ينظر: معاني القرآن للفرّاء ٣/٢٤١، ومعاني القرآن للزجاج٥/٢٩١، وسر صناعة الإعراب ١/١٩٣، و المخصص٤/١٨٤.
(٣٥) ينظر: التأصيل اللغوي في كتب معاني القرآن حتى نهاية القرن الرابع الهجري ٨١.
(٣٦) ينظر: الإبدال ١/٥، و التأصيل اللغوي في كتب معاني القرآن ٨١.

(٣٧) ينظر: إبدال ابن السكيت ٩٥، وسرصناعة الإعراب ١٩٢/١.
(٣٨) ينظر: في اللهجات العربية ١٢٨.
(٣٩) شرح شواهد شافية ابن الحاجب ، عبد القادر البغدادي ٢١٢/٤.
(٤٠) ينظر: المفصل لابن يعيش٩/٦٦.
(٤١) ينظر: الإبدال لأبي الطيب اللغوي٢٥٩/١.
(٤٢) ينظر: المصدر نفسه٢٥٨/١.
(٤٣) المزهر٢٢٢/١، والاقتراح ٤٢٦.
(٤٤) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب٢٢٩/٣، ٢٣٠، و الكتاب ١٨٢/٤.
(٤٥) ينظر:شرح الكافية الشافية٢٠٧٨، الممتع ٢٣٤.
(٤٦) مجالس ثعلب١١٧/١.
(٤٧) الإبدال أبو الطيب اللغوي٢٠٦/١.
(٤٨)المقاصد النحوية ٣ /٥٢٨.
(٤٩)المقاصد النحوية ٣ /٥٤٣.
(٥٠) ينظر:الكتاب٣٣٢/٤،و سر صناعة الإعراب١٥٥/١،والممتع ٢٥٤.
(٥١) الممتع ٢٥٥.
(٥٢) شرح شافية ابن الحاجب٨٠/٣.
(٥٣) ينظر: سر صناعة الإعراب١٠٦/٣، والممتع ٢٥٦.
(٥٤) ديوانه ١٠٢.
(٥٥) المقاصد النحوية ٥٣٨/٣.
(٥٦) ديوانه٤٧.
(٥٧) المقاصد النحوية ٥٣٩/٣.
(٥٨) ديوانه١٨٣.
(٥٩) المقاصد النحوية ٥٣٨/٣.
(٦٠) ينظر: الممتع ٢٥٩.
(٦١) مقاييس اللغة: ٦٥/٦.
(٦٢) ينظر: الكتاب ٤٣٤/٤، والعين: ٢٦٩/٨ .
(٦٣) الكتاب: ٥٤٨/٣، و ينظر: معاني القرآن للزّجّاج: ١/ ٧٣.
(٦٤) النهاية في غريب الحديث والأثر:٥/٣ .
(٦٥) العين: ٢٦٩/٨، وينظر: المحرر الوجيز: ١٥٥/١، والدرّ المصون: ٤٠٠/١– ٤٠١، ولسان العرب: ١٦٢/١، ١٨٩/٥.
(٦٦) الكتاب ٥٤١/٣ .
(٦٧) تهذيب اللغة: ٤٩٣/١٥.
(٦٨) ينظر: شرح المفصل ابن يعيش ١٠٧/٩، و اللهجات العربية في القرآت القرآنية ١٤،١٩ .
(٦٩) الكتاب: ٥٤٢/٣.
(٧٠) معاني القرآن للزّجّاج: ٧٨/١.
(٧١) ينظر: ظاهرة حذف الهمزة بنقل حركتها إلى الساكن قبلها في رواية ورش عن نافع من منظور علم اللغة الحديث، ٢٢٦.
(٧٢) التصريف الملوكي ٣٥، وينظر: نزهة الطرف في علم الصرف١٦٧.
(٧٣) المنصف ١٩١/١–١٩٢.
(٧٤) ينظر: القواعد الصرف صوتية ٢٤٢.
(٧٥) ينظر: التصريف الملوكي٥٠–٥٢.
(٧٦) المقاصد النحوية ٥٣٦/٣.
(٧٧) معاني القرآن للأخفش: ١٠٧/١، وينظر: الكتاب: ٥٤٥/٣.
(٧٨) ينظر: التأصيل اللغوي في كتب معاني القرآن ١١٢.
(٧٩) ينظر: شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف ١٠١.
(٨٠) شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف١٠١.
(٨١) ينظر: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم ٥٠٥/١.
(٨٢) ينظر: الصحاح وتاج اللغة ١٦١١/٤.
(٨٣) ينظر: مجاز القرآن ٣٥/١.
(٨٤) ديوانه ١١٨.

(٨٥) المقاصد النحوية ٤٩٢/٣-٤٩٣.
(٨٦) ينظر: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم ٥٠٦/١.
(٨٧) ينظر: مفردات القرآن للفراهي ٣٨٠، و تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم ٥٠٦/١.
(٨٨) مقاييس اللغة ١٢/٤.
(٨٩) شرح الملوكي في التصريف: ٢١٤.
(٩٠) شرح المفصّل: ٥/ ٤١٨.
(٩١) ينظر: الكتاب ٣٥٨/٤.
(٩٢) ينظر: الممتع ٣٠٦،
(٩٣) ينظر:البديع في علم العربية ٥٨٣/٢، الكتاب ٣٦٠/٢، المنصف ٢٤٨/١-٢٤٩،شرح شافية ابن الحاجب ٨٠٦/٢.
(٩٤) ينظر:شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف ١٣٥.
(٩٥) المقاصد النحوية ٤٣٧/١.
(٩٦) ينظر: شرح الشافية لابن الحاجب١٦١/٣، و شرح ابن عقيل ٢٠٥/٣.
(٩٧) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١٦١٤/٣.
(٩٨) ينظر: الأصول في النحو٢٥٦/٣، و شرح التصريف للثمانيني ٣٨٩، شرح ابن عقيل٢٠٤/٤.
(٩٩) ينظر: شرح ابن عقيل٢٠٤/٤.
(١٠٠) المقاصد النحوية ٥٥٠/٣.
(١٠١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب ٧٧٣/٢.
(١٠٢) ينظر: ارتشاف الضرب ٢٦٠/١.
(١٠٣) ينظر: الممتع في التصريف٢٢٧.
(١٠٤) المقاصد النحوية٥٤٣/٣ .
(١٠٥) ينظر: الإغراب في جدول الإعراب ٨٠.
(١٠٦) الاقتراح في علم الأصول ١١.
(١٠٧) ينظر: جهود القدامى في تأصيل النحو العربي ٤٢.
(١٠٨) ينظر: شرح التسهيل ٣١٧/١، والتذييل والتكميل ٥٨/٤، و مغني اللبيب ٥٨٢، و النحو الوافي ٤٧٦/١.
(١٠٩) ينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ١٠٠٠/٢، و شرح ابن عقيل ٢١١/١.
(١١٠) ينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ١٠٠٠/٢، و شرح ابن عقيل ٢١١/١.
(١١١) ينظر:مغني اللبيب ٥٨٢، و شرح ابن عقيل ٢١١/١، والنحو الوافي ٤٧٦/١.
(١١٢) المقاصد النحوية ٣٥٣/١-٥٥٤.
(١١٣) ينظر: الأصول في النحو١٨٠/١، وشرح الكافية ٦٣٣/٢، و مغني اللبيب ٨٣٨.
(١١٤) ينظر: الكتاب١٦٠/٢، و الخصائص٢٨٥/١،و شرح المفصل٥/٨-٥٢، وشرح الكافية ٤٣/٢.
(١١٥) ينظر: الكتاب١٦٣/٢، و سر صناعة الإعراب ١٣٢/١،و شرح المفصل٤٩/٨، و الأمالي النحوية ٣٥/٤.
(١١٦) النحو الوافي ١٦٣/٢.
(١١٧)النحو الوافي ١٦٣/٢.
(١١٨) ديوانه ٤٢٠/١.
(١١٩) المقاصد النحوية ٢٦٤/٢-٢٦٥.
(١٢٠) ديوانه ٩٥.
(١٢١) المقاصد النحوية ٢٦٧/٢-٢٦٩.
(١٢٢)ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١٠٥٤/٢-١٠٥٥.
(١٢٣)ينظر: شرح ابن عقيل ٢٥٧/٣.
(١٢٤) ديوانه ١٠٠.
(١٢٥) ينظر: شرح التصريح ٢٠٩/٢، و شرح الكافية الشافية ١٢٩١/٣.
(١٢٦) شرح التصريح ٢١٠/٢.
(١٢٧) المقاصد النحوية ٢٣٢/٣-٢٣٣.
(١٢٨) أشتات مجتمعات في اللغة والأدب ٥٥.
(١٢٩) علم اللغة ٨ .
(١٣٠) ديوانه ٤٢٩/١ .
(١٣١) المقاصد النحوية ١١٤/١-١١٥.
(١٣٢) مقاييس اللغة ٢٩٤/٤، ينظر: الصحاح في اللغة ٤٦٦/١.

(١٣٣) خزانة الأدب ٨ .
(١٣٤) الصحاح في اللغة ٢٨٧/١.
(١٣٥) القاموس المحيط .
(١٣٦) خزانة الأدب ٩ ، ينظر: أوضح المسالك ٨٥/١.
(١٣٧) المقاصد النحوية ٢٢١/١.
(١٣٨) مقاييس اللغة ٦٢/٦.
(١٣٩) ينظر:الصحاح في اللغة ١٦١٦/٤، والقاموس المحيط٤٦/٣، وتاج العروس٦٨١٧/١.
(١٤٠) شرح الأشموني لألفية ابن مالك ٢١٢/١.
(١٤١) المقاصد النحوية ١٧٠/٢.
(١٤٢) تاج العروس ٦١٥٦/١.
(١٤٣) تهذيب اللغة ٥٥/٤.
(١٤٤) شرح الأشموني ٣٥١/١.
(١٤٥) شرح ابن عقيل ٤١٨/١.
(١٤٦) المقاصد النحوية ٤٢٠/٢.
(١٤٧) الصحاح وتاج اللغة ٢٢٥/١.
(١٤٨) مقاييس اللغة ٣٥٠/٢.
(١٤٩) جمهرة اللغة ٣٧٤/١.
(١٥٠) المقاصد النحوية ٥٠٠/٢.
(١٥١) مقاييس اللغة ٤٧١/١.
(١٥٢) الصحاح وتاج اللغة ٧٨/١.
(١٥٣) مقاييس اللغة ٥٠١/١.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
– الإبدال: أبو الطيب عبدالواحد بن علي اللغوي الحلبي ت(٣٥١هـ)، تحقيق: عبدالعزيز التنوخي، مطبوعات المجمع العلمي العربي– دمشق، (د.ط)، ١٣٨٠ هـ – ١٩٦١م.
– الإبدال: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (٢٤٤هـ)، تحقيق: حسن محمد شرف، د.ط، القاهرة، ١٣١٨هـ – ١٩٧٨م.
– ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيان أثير الدين الأندلسي(٧٤٥هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤١٨هـ –١٩٩٨م.
– أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله ت(٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م.
– أشتات مجتمعات في اللغة والأدب: عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
– أصول في النحو: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ت(٣١٦هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت،(د.ط)، (د.ت).
– الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ت(١٣٩٦هـ)، (د.ت)، دار العلم للملايين، بيروت –لبنان– ط١٥، ٢٠٠٢م.
– الإغراب في جدول الإعراب: عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري(ت٥٧٧هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر،ط٢، ١٣٩١هـ –١٩٧١م.
– الاقتراح في علم أصول النحو: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ) ، تح: محمد حسن محمد حسن الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ١٤١٨هـ _١٩٩٨م.
– الأمالي النحوية: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب المالكي(ت٦٤٦هـ)، تحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، د.ط، الأردن، ١٤٠٩هـ –١٩٨٩م.
– أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف،ابن هشام(٧٦١هـ)، تحقيق: يوسيف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر،د.ط، د.ت.
– البديع في علم العربية: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير(ت٦٠٦هـ)، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين،جامعة أم القرى،ط١، مكة المكرمة، ١٤٢٠هـ .
– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت(٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – لبنان / صيدا، (د.ط)، (د.ت).

– تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ت(١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، المكتبة المركزية – غزة – (د.ط)، (د.ت).
– تأسيس القضية الاصطلاحية: عبدالسلام المسدي وآخرون، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة – تونس، (د.ط)، ١٩٨٩م.
– تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.
– التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)، تحقيق: د.حسن هنداوي، دار القلم،ط١، دمشق، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
– تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: محمد بن يوسف بن أحمد محب الدين الحلبي ثم المصري المعروف بناظر الجيش(ت٧٧٨هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د. علي محمد فاخر وآخرون، دار السلام، ط١، القاهرة – مصر، ١٤٢٨هـ
– تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت(٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
– توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي ت(٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م.
– التوقيف على مهمات التعاريف: عبد الرءوف بن المناوي (ت ١٠٣١هـ)، تح: عبد الحميد صالح حمدان، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ_ ١٩٩٠م .
– جمهرة اللغة : محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ) ، علق عليه: ابراهيم شمس الدين ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت_ لبنان، ١٤٢٦هـ_ ٢٠٠٥م .
– خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي ت(١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
– الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي ت(٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، (د.ت)
– الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون: أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي ت(٧٥٦هـ)، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ط)، (د. ت).
– دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٨٤م.
– ديوان الأعشى الكبير : ميمون بن قيس ، شرحه وقدّم له: مهدي محمد ناصر الدين، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ١٤٢٤هـ_٢٠٠٣م.
– ديوان جرير: جرير بن عطية الخطفي ت (١١٤هـ)، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، (د.ط)، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م
– ديوان ذي الرمة: غيلان بن عقبة، شرح أحمد بن حاتم الباهلي، رواية أبي العباس ثعلب، تحقيق: عبد القدوس أبي صالح، مؤسسة الإيمان،ط١، بيروت – لبنان،١٩٨٢م.
– ديوان رؤبة بن العجاج: تحقيق: وليم بن الورد البروسيّ، دار الآفاق الجديدة، ط٢، بيروت،١٩٨٠م.
– ديوان ديوان طرفة: شرح الأعلم الشنتمريّ، تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقّال، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان،٢٠٠٠م.
– ديوان علقمة بن عبدة الفحل: تحقيق: لطفي الصقال ودرية الخطيب، راجعه فخر الدين قباوة، دار الكتاب العربي، ط١، حلب، ١٩٦٩م.
– ديوان الفرزدق: عُني بجمعه وطبعه والتعليق عليه: عبد الله الصّاويّ، مطبعة الصّاويّ، مصر.
– ديوان المتلمس الضبعي: جرير بن عبد المسيح، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات،المجلد ١٤، القاهرة، ١٩٦٨م.
– سرّ صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي ت(٣٩٢هـ)، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ط١، ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م.
– شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري ت(٧٦٩هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار، ط٢٠، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م.
– شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: علي بن محمد بن عيسى أبو الحسن، نور الدين الأشموني(ت٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية،ط١، بيروت – لبنان، ١٤١٩–١٩٩٨م.
– شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهري

زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد(ت٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت – لبنان، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
– شرح التصريف: أبو القاسم عمر بن ثابت الثمانيني(ت٤٤٢هـ)، تحقيق: د. ابراهيم بن سليمان البعيمي، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.
– شرح الكافية الشافية: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني، حققه وقدّم: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى،ط١، مكة المكرمة، ١٣٠٢هـ –١٩٨٢م.
– 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)، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.
– شرح الملوكي في التصريف : صنعه ابن يعيش، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية – حلب– ط١، ١٣٩٣هـ– ١٩٧٣م.
– شرح تسهيل الفوائد: محمد بن عبد الله ، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين(ت٦٧٢هـ)، تحقيق:د. عبد الرحمن السيد،د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.
– شرح شافية ابن الحاجب: حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني الإستراباذي، ركن الدين ت(٧١٥هـ)، المحقق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر–، ط١، ١٤٢٥ هـ– ٢٠٠٤م.
– شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب ت(١٠٩٣هـ): محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين ت(٦٨٦هـ)، حقّقهما، وضبط غريبهما، وشرح مبهمهما، الأساتذة: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف ، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، (د.ط)،١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م.
– شرح شواهد شرح ابن النّاظم على الألفيّة: السيد محمد بن علي بن محيي الدين العاملي (١٠٠٩هـ)، تحقيق:الدكتور محمد علي هوني الربيعي، ط١،كربلاء–العراق، ١٤٤٠هـ–٢٠١٨م.
– شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف: شمس الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (ت٨٥٥هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، مصر، ١٣٧٩هـ –١٩٥٩م.
– الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت(٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م
– صناعة المعجم التاريخي للغة العربية: علي القاسمي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠١٤ م.
– الضوء الامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي(٩٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة، د.ط، بيروت،د.ت.
– علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا: د. محمد حسن جبل، مكتبة الآداب،القاهرة، ط٣، ٢٠١٢م.
– علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي: الدكتور هادي نهر ، دار الأمل للنشروالتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٢٧هـ.
– علم اللغة: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، د.ت.
– العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ت(١٧٥هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)
– فقه اللغة وسرُّ العربية: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي ت(٤٢٩هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.
– في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ط٤، د.ت.
– القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى ت(٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط٨، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.
– الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه ت(١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي– القاهرة، ط٣، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.
– لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقى ت(٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ
– اللهجات العربية في القراءات القرآنية: عبد الرحمن الراجحي، الأزاريطة– دار المعرفة الجامعية، د.ط،د.ت.
– مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري ت(٢٠٩هـ) المحقق: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجى – القاهرة، (د. ط)، ١٣٨١ هـ
– مجالس ثعلب: أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء أبو العباس، المعروف بثعلب(ت٢٩١)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف ،ط٢، مصر، ١٩٦٠م.
– المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي ت(٥٤٢هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

– المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت(٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
– المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت(٩١١هـ) المحقق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ– ١٩٩٨م.
– المصباح المنير في غريب الشرح الكبير : أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ) ، ط٥، الأميرية، القاهرة، ١٩٢٢م .
– معاني القرآن: أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط ت(٢١٥هـ) ، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة . مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط١، ١٤١١ هـ – ١٩٩٠ م. وتحقيق عبد الأمير الورد، عالم الكتب– بيروت، (د.ط)، ١٩٨٥م.
– معاني القرآن : يحيى بن زياد بن عبد الله الفرّاء(ت٢٠٧هـ)، قدّم له: ابراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ١٤٢٣هـ_٢٠٠٢م.
– معاني القرآن واعرابه : أبو اسحاق ابراهيم بن السّري الزجاج (ت ٣١١هـ) ، تح: د. عبد الجليل عبده شلبي، ط١، عالم الكتب ، بيروت، ١٤٠٨هـ_ ١٩٨٨م .
– معجم اللغة العربية المعاصرة: د أحمد مختار عبد الحميد عمر ت(١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م
– معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة لبنان– بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.
– المعجم الوسيط: د. ابراهيم أنيس وآخرون، ط٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامي، ١٤١٤هـ.
– معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ت(٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، (د.ط)، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.
– مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام ت(٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط٦، ١٩٨٥م.
– مفردات القرآن نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية: عبد الحميد الفراهي الهندي، تحقيق:د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامية، ط٢٠٠٢،١م.
– المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية: بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني(٨٥٥هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية،ط٢، بيروت – لبنان،٢٠١٣م.
– الممتع الكبير في التصريف: علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور ت(٦٦٩هـ)، مكتبة لبنان ط١، ١٩٩٦م.
–من تراثنا اللغوي: د. ناجح عبد الحافظ مبروك، مطبعة الأمانة، د.ط، ١٩٨١م.
– من قضايا فقه اللسان : د. الموافي الرفاعي البيلي، مكتبة المنصورة، ط١، ١٤٣٨هـ – ٢٠١٧م.
– المنصف شرح لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي ت(٣٩٢هـ)، دار إحياء التراث القديم، بيروت –لبنان– ط١، ١٣٧٣هـ – ١٩٥٤م.
– النحو الوافي: عباس حسن ، دار المعارف ، ط١٥، د.ت.
– النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين(ت٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دار الكتب، مصر، د.ت.
– نزهة الطرف في علم الصرف: عبد الله بن يوسف ، ابن هشام النحوي المصري الأنصاري(ت٧٦١هـ)، تحقيق: د. أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الزهراء،ط١، القاهرة،١٤١٠هـ–١٩٩٠م.
– النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير ت(٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية – بيروت، (د.ط)، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.
الرسائل والأطاريح:
– التأصيل اللغوي في كتب معاني القرآن حتى نهاية القرن الرابع للهجرة: ليث زهير خليبص فيصل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت،– العراق، ١٤٤٢هـ–٢٠٢١م.
– القواعد الصرف صوتية بين القدماء والمحدثين: سعيد محمد اسماعيل علي، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، نيسان ٢٠٠٦م.
البحوث والدوريات:
– التأصيل عند الراغب الأصفهاني في تفسيره على ضوء ما ذكره ابن فارس، د. السيد عبد ربه محمد رجب، دراسة موازنة، جامعة الأزهر، حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا، العدد.١٨–١٤٣٥هـ، ج/٣، دار الكتب المصرية .
– جهود القدامى في تأصيل النحو العربي،آدم عبد الرحمن ، أ.م.د صالحة يعقوب،مجلة اللغة العربية للأبحاث التخصصية، المجلد ٥/ العدد١ ،مارس٢٠١٩م.
– ظاهرة حذف الهمزة بنقل حركتها إلى الساكن قبلها في رواية ورش عن نافع من منظور علم اللغة الحديث،د. خالد خالدي، مجلة الصوتيات،المجلد ١٨/ العدد ٢، ١٤٤٤هـ–٢٠٢٢م.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الحداثة من وجهة نظر كانطيه

م. م. آيات محمد خلف محمد
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

المستخلص:
تهدف هذه الدراسة الموسومة (الحداثة من وجهة نظر كانطية) الكشف عن مسألة تأسيس الحداثة العقلانية والذاتية التي انبثقت عن منهج كانط النقدي للعقل البشري؛ إذ تناول البحث بدايةً مفهوم الحداثة، وأصل المصطلح، ودلالته اللغوية، والفلسفية، ثم تحدثنا عن نشاءة الحداثة، وعن صيغتها التعريفية عن سماتها المهمة وهويتها أيضاً. في بحثنا هذا شرحنا مقولات الحداثة، وقد سلطت الضوء على اهم المقولات ألا وهو مفهوم (العقلانية والذاتية)، وقد تناولنا مفهوم الحداثة من وجهة نظر كانط بما حملته من تأثيرات على فلسفته. وكيفية انعكاسها المنهج الفلسفي على مفاهيم الحداثة.

الكلمات المفتاحية:الحداثة؛ الذاتية؛ الفلسفة؛ العقلانية؛ العلموية؛ كانط؛ نقد العقل

Abstract:

This study، titled "Modernity from a Kantian Point of View،" aims to reveal the issue of establishing a rational and subjective modernity that emerged from Kant's critical approach to reason. It initially dealt with the concept of modernity، the origin of the term، and its linguistic and philosophical connotations. Then we talked about the emergence of modernity، its definitional formula، its important features، and its identity as well. In our research، we explained the categories of modernity، and we highlighted the most important categories،the concept of (rationality and subjectivity).

We discussed the concept of modernity from Kant›s point of view، with the influence it had on his philosophy، and how the philosophical approach reflects the concepts of modernity.

keywords:modernity;Subjectivity;Philosophy;rationality;Scientism; Kant; Criticism of reason

المقدمة :

يحتل مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر مكانة بارزة خاصة في القرن الثامن عشر، فهو يشير بوجه عام الى سيرورة الأشياء بعد أن كان يشير الى جوهرها. من خلال فرضه صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية. تتناقض جذرياً مع ما كان سائد في العصور الوسطى. وبالرغم من أهمية مفهوم الحداثة لكنه يعتبر من أكثر المفاهيم تعقيداً والتباساً. بسبب ارتباطه بحقول معرفية متعددة واستخدامه في مجالات مختلفة وتوازي معناه مع معنى وميزه الحضارة الغربية الحديثة، التي أنتجت معها الكثير من الإشكاليات التي رافقت الحداثة وصولاً الى ما بعد الحداثة.

إن مفهوم الحداثة ظهر بشكل واضح مع هيجل، حيث استخدمه في سياقات تاريخية للدلالة على حقبة زمنية معينة. وإذا أردنا أن نحدد متى بدأت الحداثة يمكننا القول إنها ظهرت مع عصر التنوير الذي يمثل (عصر العقلنة). لكن نجد أن ديكارت هو أول من أسس فكرة الحداثة بشكل فلسفي ذاتي، من خلال قوله بمبدأ الذاتية الكوجيتو (أنا أفكر ادن أنا موجود). حيث مثلت عنده أساس الحقيقة والقيمة المطلقة بين عالم الإلهة القديم وعالم الإنسان، حيث من خلال هذا المبدأ جعل الإنسان هو مركز الكون.

أما من أسس مفهوم الحداثة الفلسفية بطريقة عقلانية، هو لايبنتز من خلال مقولته (لكل شيء سبب معقول)، فتح أبواب العالم الحديث التي ساعدت على استخدام العقل في معرفة أسرار الكون والحياة والموجودات وكونت بديل

عقلاني لسلطة الدين (الميتافيزيقية) القديمة.

أما كانط فقد مثلت الحداثة عنده مشروع هدفه اخرج العقل الإنساني من حاله العزلة التي عاشها في العصور الوسطى، التي جعلت العقل مقيد ومقتصراً على الأفكار الدينية فقط. فجاء كانط واعطى مكانه بارزه للعقل، وجعله هو مصدر المعرفة والثقافة والعلم. فهو يرى ان الإنسان لا يستطيع أن يحقق تقدماً إلا من خلال تحرير عقله واخراجه من الظلمة، وان ما يمنع الإنسان من ذلك هو الخوف من معرفة الحقيقة، واعتمادهم المتوارث على عقول رجال الكنيسة التي تفكر بما تهوى.

يعد مفهوم الحداثة حقيقة تاريخية ثقافية فلسفية، حيث تعتبر هي حصيلة ونتاج ما خرج به الإنسان من عصر النهضة، فمنذ القرن الثامن عشر وما قبله حققت الحداثة إنجازات كبرى في الفكر بجميع جوانبه؛ الفلسفية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، العلمية، الفنية، النفسية، فتمثل الحداثة الفكرة المتقدمة والجديدة التي استقبلتها البشرية جمعاء والتي كانت لها جذوراً فلسفية واضحة ومترسخة في جميع مفاهيمها التي شرحت الكون والحياة البشرية. إذ أن هنالك ثوابت فلسفية مهمة كانت بمثابة الأسس التي اعتمدت عليها كل فكرة فلسفية محدثة. لكن مع ذلك فالحداثة لا تمثل منهج فلسفي واحد ولا مذهب يلتف حوله جميع المفكرين والفلاسفة، بل كانت تضم مجموعة اتجاهات وفلسفات ومذاهب مختلفة ومتنوعة، لكن جمعها أساس واحد إلا وهو الفلسفة.

تعد الحداثة نقيض القديم، والأفكار التقليدية فهي ليست مذهباً سياسياً أو تربوياً أو نظاماً ثقافياً واجتماعياً فحسب، بل هي حركة نهوض وتطوير وإبداع هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، وهي حركة تنويرية عقلانية مستمرة، هدفها تبديل النظرة الجامدة الى الأشياء والكون والحياة الى نظرة أكثر تفاؤلاً وحيوية وعقلانية.

ومن هنا نعرج الى الخوض في الحداثة ومعاني الحداثة وفهم جميع جوانبها.

أولاً: الدلالة اللغوية والفلسفية للحداثة

المقدمة:

من المعروف أن أي موضوع يعرض للبحث، فلسفياً كان أم علمياً يجب أن نستعرض جميع مفرداته ودلالاته ومضامينه من اشتقاق لفظي واصطلاحي كموضوع بحثنا المتواضع عن الحداثة، وان الغاية من ذلك ليس فقط مجرد تطرق عام بل هو الكشف عن ما وراء هذه الدلالات من إشكاليات لها صلة مباشرة في تكوين موضوع الحداثة، حيث سأسلط الضوء على أهم الجوانب المؤثرة بها من لغوي واصطلاحي وفلسفي.

«فمن المعروف أن دلالة أي لفظ أو أي كلمة تتبين ابتداءً من ناحيتها اللغوية، أو ما يعرف عادة في عرف علماء اللغة واللسانيات والمعجميين والفيلولوجيين بالناحية الاشتقاقية.» (جديدي، ٢٠٠٨، صفحة ١١٥).

وسنعرض بدايتاً مضمون اللفظة في اللغة العربية ثم الأجنبية والفلسفية.

١- في اللغة العربية:

إن مصدر كلمة الحداثة من فعل: حدث، حدث الشيء حدوثاً وحداثة، وأحداثه هو، فهو محدث وحديث، وأيضاً يأتي بمعنى الحديث فالحديث من حدث، وتحدث حديثاً أي بمعنى تكلم كلاماً ولغة معينة. وأيضاً نجد يشتق لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثاً أي حدث بعد إن لم يكن.

إذن نستنتج من ما سبق ذكره باننا نستطيع إن نحصر ابرز مضامين لفظة الحداثة في اللغة العربية بثلاث معاني:

١) مضمون الحداثة : الزمن: هو نقيض للقدم.

٢) مضمون الحداثة: الخطاب: أي الحديث والتحدث أي التكلم بخطابات متنوعة فلسفية كانت أو اجتماعية، سياسية ...الخ.

٣) مضمون الحداثة /الوجود: هو ما تدل علية كلمات كالحدوث والحدث والحادث(جديدي، ٢٠٠٨، صفحة ١١٥).

٢ _ في اللغات الأجنبية:

(يرجع لالاند استعمال هذا اللفظ بكثرة في القرن العاشر ميلادي، لاسيما في الأوساط الفلسفية والدينية، وأيضاً استعمل مع التاريخ الحديث الذي بدأ مع سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٣ م، وأيضاً مع بداية الفلسفة الحديثة في القرن السادس عشر ميلادي) (لالاند، ٢٠٠١، صفحة ٨٢٢/٢)

وإن لفظ الحداثة في اللغات {الفرنسية والإنكليزية} يأخذ دلالته من الأصل اللاتيني لكلمة [Mode]، وتعد اللغة الفرنسية _تاريخياً_ هي من استقبل ميلاد ونشأ لفظ الحداثة في صيغة لصفة [Moderne_ حديث]، ويمكننا أن نحصر ابرز دلالات لفظ الحداثة في اللغات الغربية بست أنواع: الزمانية، التاريخية، الاكسيولوجية، الديناميكية، البنائية، الإنسانية (جديدي، ٢٠٠٨، صفحة ١١٦)

٣_ المنظور الفلسفي للحداثة:

يختلف معنى الحداثة من الناحية الفلسفية من فيلسوف الى آخر، حيث نجد ان لكل مفكر رؤية فلسفية للحداثة تختلف عن غيرة، فمثلا هناك من يعتبرها فلسفة كاملة كما هو الحال عند التريكي، أو معتبر إياها مجرد خطاب فلسفي كان أو اجتماعي أو سياسي بحسب كاريلو، وأيضاً هناك من وصفها بالضجر والقلق مثل تايلور، والى آخر تفسيرات الفلاسفة والمفكرين لمفهوم الحداثة.

اذاً نتوصل من ما قد ذكر أعلاه أن معنى ومضمون الحداثة يختلف بحسب القالب الفلسفي الذي تصب فيه، إن كان في مجال الفلسفة الاجتماعية أو السياسية أو الطبيعية (جديدي، ٢٠٠٨، صفحة ١٢٨).

ووفقا لما سبق « نجد إن المنظور الفلسفي للحداثة يحصر بين بعدين، وهما اللذان يشكلان ماهية الحداثة، البعد الأول هو البعد التاريخي ذو دلالة حاسمه في تحديد مسارات البشرية وتعيين الحقب التي تميزت بالتطور والتقدم في مختلف المجالات» (عزيز، ٢٠١٨، صفحة ٤٢).

أما البعد الثاني هو البعد المعياري، وهو عبارة عن خطاب حداثي متوجه نحو المستقبل، وهو خطاب ساهم في نشره كلاً من علم الاجتماع والفلسفة في خطابهم (جديدي، ٢٠٠٨، صفحة ١٢٩).

ثانياً: الحداثة، نشأتها، تعريفها، سماتها:

١_ نشأتها:

اختلف الباحثون في الوصول إلى رأي موحد عن نشأت الحداثة، (فبعضهم ارجع بداية ظهور ملامح الحداثة الى العهد الروماني، واليوناني، وهذا ما نجدة مع بداية الأفكار المثالية، والمادية ثم عبر الحقب أصبحت تظهر وتختفي الى إن ظهرت بصورتها الفلسفية المتكاملة في القرن التاسع عشر، واستكملت صورتها النهائية مع بداية القرن العشرين. أما البعض الأخر فيرجعون بداية الحداثة في فرنسا وخاصة مع بواكير الثورة الفرنسية، التي تضمنت أهدافها على سيادة العقل والعقلانية) (خمريط، ٢٠١٥، صفحة ١٠).

وبناءً على ذلك انقسم المؤرخون في تحديد نشأت الحداثة الى اتجاهين، الاتجاه الأول مثله (غروندان* ،الذي ربط ظهور الحداثة بديكارت ، لتأسيسه فكرة المنهج ،خاصة مع الكوجيتو الديكارتي .وذلك لان المشروع العلمي في العصر الحديث وكذلك الحداثة، اعتمد بشكل مباشر على فكره المنهج) (عزيز، ٢٠١٨، صفحة ٤٢).

أما الاتجاه الأخر فيتمثل(بهابرماس حيث رأى أن ظهور الحداثة تجسد مع كانط إلا انه يرى أيضاً أن كانط تأثر بالكوجيتو الديكارتي، إذ يقول هابرماس (أن بنية الذاتية مدركة في الفلسفة كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا موجود، حيث لدى كانط صورة الوعي المطلق الذاتية، تكون من خلال علاقة بين الأنا بذات عارفة تنكب على نفسها ،باعتبارها موضوعاً بغية ادراك ذاتها، ويتم ذلك بطريقة تأملية) (هابرماس، صفحة ٤٤). لا شك في أننا اذا اعتبرنا كانط هو مؤسساً للحداثة كما يرى الفيلسوف هايدغر والفيلسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار فلا بد ان يوعز السبب بكون فلسفته كان لها الصدى العميق في مفاهيم الحداثة. قال جان فرانسوا ليوتار(إن كانط يمثل بداية الحداثة ونهاية ما بعد الحداثة أيضاً).

«وترتبط نشأة الحداثة بسؤال كانط حول ماهي الأنوار؟ ويجيب كانط عن هذا السؤال بأن الأنوار هي «خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل ،بل في الافتقار الى القرار الشجاعة في استعماله دون اشراف الغير ،تجرأ على استعمال عقلك أنت :هو شعار الأنوار «. وفي الواقع إن فلسفة كانط التنويرية هي حصيله نتاج فلسفي امتد لمدة ثلاث أجيال، بدأت من فلسفة (مونتسكيو) واختتمت بفلسفة كانط من خلال مقاله (ما هو التنوير) هذه المقال ركز على خروج العقل البشري من مرحلة الطفولة مرحلة الإفهام لهذا العالم. إي أن التنوير هو تحرر الفرد من القيود التي فرضها على نفسه، هذه القيود التي تعتبر بكونها الظلام الأبدي الذي غيب العقل فيه عن إدراك الحقائق، مما دفع الإنسان الى تخويل أفراد يتسلطون عليه من جميع الجوانب فمثلاً هو لا يدرك الواقع السياسي فيقع في زيف الأكاذيب السلطوية، وكيف يفكر ويوجد كتاب يفكرون عنه، وقسيس دين يؤنبه بدلاً منه،.. وهكذا الى أن يصل لمرحلة كسل العقل واعتماده على وصايا من حوله، وهنا يبرز انتقاد كانط للكسل العقلي ومناداته بالتنوير فالتنوير ما هو إلا حرية العقل واستيقاظه، إي أن يكون الفرد حراً لاستخدام عقله الخاص علنياً في كل الأمور.

لكن هنالك رأي في نشأة الحداثة مضاف الى الاتجاهين السابقين وهو رأي «أدورنو، وهو فيلسوف ألماني، قد رآى أن مفهوم الحداثة ،لم يسبق أن استخدم، كلفظ بشكله الحالي، (modernity) إلا مع الفن الطليعي الفرنسي، وخاصة مع بودلير، في منتصف القرن التاسع عشر، إذ أن بودلير، ومن خلال نصه (رسام الحياة الحديثة)، حيث عرف الحداثة بكونها ذلك العابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعا مؤقت والزائل» (الفيصلي و محمد حسن)

في الحقيقة إن اختلاف الآراء حول نشأة الحداثة ما هو إلا اختلاف تاريخي، لكن الاختلاف الحقيقي يكمن في تنوع زوايا النظر لصورة ماهية الحداثة، وهذا يعود إلى اختلاف التفكير الإنساني بالوجود وبالعالم من وجهات نظر متعددة، فمن يراها مرآة للتجديد وتطور واقع الأنسان فهذه الرؤية تعود أسبابها إلى الفطرة السليمة لدى البشرية التي سعت دائماً نحو التقدم بما يتناسب مع حاجة الإنسان في تطور الحضارة.

ومن يعتقد من وجهة نظر أخرى أن ماهية الحداثة وهدفها يكمنان في فهم حقيقة كينونة الإنسان من خلال تجاربه الفردية ومواجهته للعالم الواقعي بأساليبه المعرفية المتعارف عليها، إلا وهي الحس والعقل. وهذه وجه النظر تعود إلى ما شاع من نزعات ذاتية في الفترة الغربية المعاصرة للحداثة.

وأيضاً هناك من يربط ماهية الحداثة بالنزعات القومية والدينية التي سادت آنذاك مع بداية انتشار مفاهيم الحداثة في الأوساط الغربية وحتى الإسلامية. فالكل أراد أن يستخدمها حتى يثبت أن جذورها امتدت من أسس أفكاره وحضارته. (الفاتحي، ٢٠١٠، صفحة ٢٧)

٢- تعريفها:

لقد تبين مما سبق ذكره انه لا يوجد رأي أساسي وموحد لنشأت الحداثة، بل تعددت الآراء عند الفلاسفة، (حيث مثلت الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال والمنابع، تحاول ان تفلت من أي إرادة تريد ان تحددها بأطر ونسق فكري معين، لأنها متغيرة ومتحولة على الدوام، تلهث وراء الجديد وتتطلع الى اكتشاف فضاءات جديدة وعوالم مختلفة.) (افاية، ١٩٩٨، صفحة ١٢٠)، فنجد أيضاً الباحثون والفلاسفة مختلفين في تعريفها.

حيث يرى «بورديار أن الحداثة تعبر عن مجال ثقافي وأخلاقي، وذلك بتمجيدها العميق للذاتية والأهواء التفرد والصدق الذاتي، وما هو عابر وما لا يمكن إدراكه، كما تعبر عن نفسها بتحكيمها للقواعد وإبراز الشخصية الذاتية الواعية بنفسها» (عزيز، ٢٠١٨، صفحة ٤٤). فالحداثة ليست مفهوماً سوسيولوجيا ولا مفهوماً سياسياً ولا مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري يتعارض من النمط التقليدي المعتاد، أي أن الحداثة تفرض نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالمياً انطلاقاً من الغرب. ومع ذلك تبقى الحداثة تمثل مدلولاً ملتبساً يشير إلى تغير تاريخي في الذهنية البشرية.

إن الحداثة، من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه فكرة الأسطورة بالواقع الموضوعي، الذي يتميز في كل المجالات: دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية، على هيأة مقولة عامة وضرورة ثقافية. (جان بوديار، ٢٠٠٦، صفحة ٧)

أما د.علي عبود المحمداوي يعرفها بانها عبارة عن «سيرورة في علاقة الحاضر بالماضي والمستقبل ،والتي تحاول ان تتجدد باستمرار. وحينما نعكس هذه التصورات على واقع زمني معين فأنه سينتج مقولات خاصة بحداثة خاصة، لحقبة تاريخية معينة» (المحمداوي، صفحة ٣٨).

وأيضاً تعرف الحداثة (بانها مدة تتماهى مع الحقبة التاريخية التي بدأت في الغرب مع عصر النهضة في القرن الخامس عشر، حيث تميزت هذه المرحلة التاريخية الجديدة بتحولات كبرى أثرت على البنى الاجتماعية والحياة المدنية وأيضاً برزت أنماط مختلفة للحياة، فظهرت المساواة في الحقوق، وبرز الفكر العقلاني في المجال السياسي خاصة مع الديمقراطية، حيث مثلت الحداثة انقلاب اجتماعي كبير يقوم على التعارض بين مجتمع تقليدي ومجتمع حديث) (زيد و مطلب، صفحة ١٢٣).

٣- سماتها:

يضع هايدغر خمس سمات أساسية للحداثة وهي:

١. العلم. من خلال اتكاءها على قدرات العلم والعقل الإنساني بهدف معالجة القضايا الاجتماعية.

٢. التقنية الميكانيكية، حيث ان ظهور الحداثة وتأثيرها الفكري على جميع مجالات الحياة وخاصة الفيزياء أدى الى الكشف عن قوانين مختلفة تفسر ميكانيكية الطبيعة. (سبيلا، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٨).

٣. سيرورة دخول الفن أفق الأستيطيقا، الشيء الذي يعني انه قد صار موضوعاً لما يسمى بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك الى تعبير عن الحياة الإنسانية.

٤. التأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني.

٥. التأكيد على مفاهيم (التقدم، والطبيعة، والتجارب المباشرة، والتطور).

٦. أفول وانحسار تأثير المواضيع الميتافيزيقيا في العالم، فمع الحداثة والتقدم ابتعد الإنسان عن كل ما هو لا يمد للواقع الموضوعي بصلة، واكتفى بالجوانب الحسية والواقعية التي يدركها بحواسه. فكما نعرف أن الميتافيزيقا او ما بعد الطبيعة تبنى على مجموعة أفكار ما ورائيه غير مستدلاً على صحتها بالتجربة، بل تكتفي بالإيمان العاطفي الشعوري لدى الفرد. فتصديقها وتكذيبها مبنى على أحاسيس فردية لدى الإنسان. وأيضاً شعور الفرد باكتفاء التفكير حول تلك المواضيع الميتافيزيقية بعد أن شغلت جزءاً كبيراً من الذهنية البشرية منذ بداية الخليقة. فتحول التفكير الإنساني من سؤال عن كيف خلق هذا العالم؟ الى سؤالاً مهم وهو كيف ندرك معرفتنا في هذا العالم؟ وبدأ الإنسان يبحث عن السبل والأدوات والأساليب المعرية وأهمل الأفكار الميتافيزيقية.

٧. الدفاع عن الحقوق الطبيعية والإنسانية بواسطة القانون وتعزيز الثقة بسلطة الحكومة في الاستفادة من السلطة لترسيخ وتطبيق تلك القوانين.

٨. انتشار بعض الآراء المعارضة للدين (الدين المسيحي)، ففي إطار الحداثة الدين يفتقد مركزيته التي كان يتمتع بها في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية، وينعكس ذلك بصورة قوانين وتعاليم شخصية وأخلاقية وتربوية، إذ أن نظرة الحداثة للدين هي نظرة أكثر ما يقال عنها بأنها برغماتية نفعية، ينتفع رجالات الدين من ما يقدمه المجتمع من احتراماً ورضوخاً لهم، لكن وجود الدين يجب أن يتعلق بالعبادة الشخصية بما يكون وفق إطار الأحكام الفردية. فلا يتدخل الدين ويكون مركز ثقل في الحياة الاجتماعية والسياسية. استبعاد عن كل ما هو مقدس والانسلاخ منه، أي عدم تدخل الدين في جميع جوانب حياة الفرد (مثل ما كان يحدث في العصور الوسطى)، خاصة في مجال السياسة فظهر ما يسمى بالعلموية.) (الفيصلي و محمد حسن).

٤- مجالاتها:

ارتبطت الحداثة بمجالات متعددة منها مجالات السياسة والأخلاق والمجتمع والاقتصاد والتكنولوجيا والأدب والفن وغيرها من المجالات التي تمحورت حولها حياة الفرد ونشاطاته في الفترة الحديثة. وبالرغم من تعدد مجالات الحداثة إلا ان هذا لا يعني ان هوية الحداثة متعددة وإنما جميع ما سبق من مجالات هي مرتبطة بجوهر الحداثة الواحد. أي ان انبثاق نشاطات الفرد المحدث تستند على ماهية مشروع الحداثة، والتي بنيت أساسات هذه المشروع على مفاهيم فلسفية وفكرية تمحورت حول جميع جوانب حياة الفرد واحتياجاته. (الفاتحي، ٢٠١٠، صفحة ٢٥)

ثالثاً: مقولات الحداثة

تمتلك الحداثة مجموعة من المقولات تنقسم الى قسمين: أولاً الرئيسية التمركز حول الذات والعقلانية، ويعتبران من أهم المقولات لانهما يشكلان الدلالات الأساسية للحداثة، وأيضاً العلموية. أما المقولات الفرعية فهي تعتمد على المقولتين الأساسيتين السابق ذكرهما. (المحمداوي، صفحة ٤١).

١ـ التمركز حول الذات:

تُعدّ هذه المقولة هي البنية الأساسية للحداثة، من حيث أنها اهتمت بإثبات الذات الإنسانية، وأيضاً سعت لكشف الحقائق لها.

فالمرحلة التي سبقت ظهور الحداثة، تمثلت بفترة انعزال عن فهم الذات وعدم الاهتمام بمتطلباتها. لكن مع الحداثة ترسخ مفهوم الذاتية التي تعبر عن موقف الإنسان الفردي من هذا العالم الخارجي (الموضوعي)، الذي يعيش فيه والذي تربطه به علاقة منذ الأزل، فالإنسان قديما أول ما فكر به، هو حقيقة وجودة في هذا العالم.

فالحداثة تحاول تحقيق مطالب الإنسان الذاتية مع مواجهته، الأطر والحدود التي كان يعتقد أنها تفوق إرادته وتتحكم به، فجعلته مسيراً غير مخير، جاءت الحداثة وأصبحت معها جميع جوانب حياة الإنسان تجسد مبدا الذاتية. (المحمداوي، صفحة ١٠٣) « فشكلت الحداثة أولى تجليتها مع ديكارت. بمقولته: (أنا أفكر إذن أنا موجود) والتي كونت فكراً متمركز حول الذات، باحثاً من خلالها عن المعنى النهائي والأخير للعالم والذات سوياً، من منطق ذاتي صرف.

«أي أصبح الإنسان متواجد داخل النظام المعرفي، ومكن ذاته من ان تعقل تصوراتها بنفسها، على اعتبارها تمثل الأنا العاقلة. لكن هذه الذات لا تبني المعرفة العلمية، فقط هي تدرك المعقولات، لأنها تعتمد في تكوين أفكارها على فكرة الله، وهي الفكرة الضامنة التي يستند عليها ديكارت في تبيين فكرة معقولية الذات. وما دام الله ((الكائن الذي هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كمالًا منه، لزم اذًا من وضع في داخل الذات فكرة وجود خالق (الله)، هو كائن متناهٍ وكامل وبهذا يكون أول من دعا بوضوح لاعتماد الذات الإنسانية باعتبارها المصدر الأول للمعرفة والحقيقة الأولى. حيث يقول إن الكون يخضع لغايات إلهية، ولكن هذه الغايات تخفى علينا لأن عقولنا البشرية عاجزة عن استيعابها، ومن ثم فلابد من أن نعامل الطبيعة كما لو كانت خالية من الغايات)، وإن العالم قد خلق على أكمل صورة ممكنة لكنه يود ان يبحث في احتمال إن تكون الصورة الراهنة للعالم قد تطورت من حالة أخرى أقل كمالاً. فيقول في أحد رسائلهِ (في رأيي ان من الواجب الا يقال عن اي شيء انه مستحيل على الله. ذلك لأنه لما كان كل ما هو حق وخير معتمداً على قدرته الشاملة، فأنني لا أتجاسر حتى على القول أن الله يعجز عن صنع جبل بغير واد، أو عن جعل الواحد والاثنين لا يساويان ثلاثة. وكل ما أقوله هو أن الله أعطاني عقلاً تقتضي طبيعته إلا يكون في إمكاني تصور جبل بغير واد، أو تصور الواحد والاثنين بغير ان يكون مجموعهما ثلاثة). وحين أراد ديكارت ان يعبر عن موقفه من فكرة الغائية، لم يقدم هذا الموقف بطريقه مباشرة، وإنما عرضه من خلال تعبيرات ذات مظهر لاهوتي وان كانت النتيجة المستخلصة منها علمية الى حد بعيد. فهو لا ينكر الغائية إنكاراً مباشراً، بل يؤكد على عكس ذلك من خلال اعتقاده إن العالم يسير وفق غايات. وبذلك يعد ديكارت أبو الفلسفة الحديثة وهو الحد الفاصل بين الفلسفة والفكر القديم وبين الفلسفة والفكر الجديد المحدث.) (زكريا، ١٩٨٨، صفحة ١٤٣)

إذن نتوصل الى ان الذاتية ما هي الا كل ما يمثل نظرية او فلسفة تتخذ من الذات الإنسانية محوراً لتفكيرها وغايتها

وقيمها. إذ عرف هايدغر الذاتية بأنها (تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود في إمكانية تحرير قدراته وتأمين حياته والاطمئنان إلى مصيره) (عبد الرزاق، ٢٠٠٠، صفحة ٤٣)

أما هابرماس حاول تفصيل ما يعنيه هذا المفهوم بشكل أوسع فشرحه في أربع دلالات تبعاً لهيجل:

١. الفردانية وتعني إن الفرادة الخاصة جداً هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعائها.

٢. الحق في النقد ويعني ان مبدأ العالم الحديث يتطلب ان على الفرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقنعاً.

٣. استقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

٤. الفلسفة التأملية ذاتها، فمن خصائص العصور الحديثة أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تحتاز وعياً بذاتها.

يرى هيجل أن مبدأ الذاتية هذا بدلالاته المختلفة والمتنوعة قد فرضته الأحداث التاريخية الكبرى، والإصلاح الديني، والأنوار، والثورة الفرنسية. فمع الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر (الفاتحي، ٢٠١٠، صفحة ٤٣)، أصبح الإيمان الديني مرتبطاً بالتفكير الشخصي وكأن العالم المقدس قد أصبح واقعاً مرتبطاً بقرارنا الشخصي، فهذا الإصلاح الديني قائم على التأكيد بسيادة وسلطة الذات البشرية. وما تمتلكه من قدرات تمييزيه وحرية اختيار باعتبار ان الاختيار هو اهم حق من حقوقها. في حين ان الإيمان التقليدي كان قائماً على ضرورة الاتباع الأعمى والخضوع للقوة الآمره للذات. (الفاتحي، ٢٠١٠، صفحة ٤١)

وهكذا(أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محوراً في كل مجالات الفعل، ومحوراً في كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق اصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، في حين إنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد، كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، والطبيعة تصبح جملة قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات. وعلى وجه العموم فان الحياة الدينية، والدولة والمجتمع وكذلك العلم والأخلاق والفن تبدو جميعاً كتجسيد لمبدأ الذاتية) (الفاتحي، ٢٠١٠، صفحة ٤٣)

٢_ العقلانية:

ترتبط مقولة العقلانية بالمقولة السابقة (التمركز حول الذات)، و تعد مكملة للذات وداعمه لها، حيث دفعت الإنسان الحديث للتغلب على الفكر الديني (أفكار الكنيسة) الذي كان سائداً أن ذاك، بطريقة الاعتماد على العقل (المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة، ٢٠١١، صفحة ١٠٦) فنجد «بقدر ما مثلت الذاتية الركن الأول للحداثة، مثلت العقلانية ركنها الثاني، فالذات الإنسانية قد اكتفت بقدرتها العقلية المستقلة عن العوامل الخارجية الميتافيزيقية (بشأن المعرفة الذاتية والاجتماعية والطبيعية)،وذلك من معاني العقلانية بل جوهرها، وهكذا أسست العقلنة على الذاتية الإنسانية.» (المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة، ٢٠١١، صفحة ١٠٦).

(ويعد لايبنتز هو من أسس للحداثة الفلسفية مقولة العقلانية، حيث تمثلت بداية جذور العقلانية معه، بسبب ما قدمه من رؤى فكرية عملت على تفسير الذات والعالم، حسب منهج عقلي. حيث قال: ان لكل شيء سبب معقول، وان على الإنسان ان ينتقل من كونه متأملا في العالم ومتعجباً به، الى منقب فيه وكاشف لأسراره) (المحمداوي، بقايا اللوغوس، صفحة ٤٣٩) .

اذاً يمكننا ان نعرف العقل بوصفه فعل يرتبط بالممارسات العقلية. فهو يمثل فاعلية للتمييز والتجريد والتأمل والإدراك والاستدلال والاستنتاج، وغيرها من الفعاليات المرتبطة بالعقل، فالعقل يفرض نظاماً عقلانياً في الشؤون البشرية، وبما ان العقل شرط للمعرفة الإنسانية، فالعقلانية هي الممارسة الإنسانية التي تنظم حياة الإنسان، وعلى هذا الأساس تنقسم العقلانية الى عقلانية طبيعية (هي التصالح بين الذات والعالم الخارجي)، والعقلانية الاجتماعي (المحمداوي، بقايا اللوغوس، صفحة ٤٢) .

يرى العقليون أن العقل هو الأداة التي توصلنا إلى المعرفة اليقينية الحقة، وقد شكو بجميع المعارف التي نتلقاها عن طريق الحواس، إذْ إنَّ الخبرة الحسية لديهم غير يقينية، بل أنها قد تكون أحد العوائق التي تمنعنا من إدراك الحقيقة،

فكلًا منهم حاول أن يتثبت من صحة المعارف الذاتية الموضوعية بفلسفته ومنهجه الخاص، فديكارت (رى و وج، صفحة ١٣٩) العقلاني يبدأ من خلال منهج الشك اليقيني، بالتشكيك بيقينية جميع المعارف التي عند الإنسان، والتي كانت تُعدَّ من قبل حقيقةً لا يرقى إليها الشك. والمعرفة اليقينية، عنده، لا تأتي عن طريق الحواس، حتى ولا عن طريق العقل. فهو يعتقد أننا يجب ان نشك في التجربة الحسية لأنها تخدعنا أحيانًا، بل ولعلها تخدعنا طول العمر، مُنذ نشأتنا وإلى الممات. وكما أن أخطاء الاستدلالات العقلية تجعلنا نشك في صحة استنتاجات العقل. ولذا يتوجب علينا الانطلاق من الشك، الشك المطلق، الكلي والراديكالي. فالشك عنده، ما هو إلاَّ السبيل الوحيد لاختبار معارف الإنسان وقدراته المعرفية على إدراك الواقع، أي عن طريق استعمال الشك يتمكن من الوصول إلى منهجًا منظمًا يهديه للوصول إلى المعرفة اليقينية الدقيقة (اليقين) (ف، ١٩٨٩، صفحة ١٦١) « إذْ انَّ هدفه يتمحور حول «البحث عن قاعدة أمينة يقيم عليها صرح العلم، أي إيجاد مبدأ ضروري لا يقبل الشك» (ديكارت، ١٩٦٨، صفحة ٨٢).

٣ – العلموية:

وهي المقولة الثالثة من مقولات الحداثة، بدأت جذور العلموية لدى كانط في معظم مؤلفاته الفلسفية ولاسيما مؤلفاته المتعلقة بالآراء العلمية الحديثة كما في كتابه (الدين في دائرة العقل المجرد). ويقصد كانط بالعلموية أنها إيمان العلم بنفسه، أي انه لم يعد يعتبر العلم كأحد أنواع المعرفة، بل اعتبار العلم والمعرفة شيء واحد أي أن العلموية تشير الى إيمان الإنسان المطلق بالعلم بحيث اعتبره هو المعيار الوحيد للحقيقة وما عدا قضايا غير صحيحة (عزيز، صفحة ٤٦). لكن هذا لا يعني إن كانط يقصد أن جميع القضايا في العالم هي كاذبه وغير حقيقية مثل قضايا الأخلاق والدين بل هو يميز العلم الحقيقي من العلم المزيف من خلال الاستدلال العقلي على العلم الحقيقي. والذي يهدف فيه الى دراسة مصادر معرفتنا ومقدار توجهها نحو ما هو حقيقي. إي ان العقل يبحث عن القضايا التي تتوافق مع شروط البناء العقلي الكانطي الذي ذكرناه سابقاً.

ويمكن القول ان «العلموية: نظرة متماسكة أو اتجاه متماسك يهدفان الى جعل العلم (بمفهومه التجريبي) الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة، والقادر على حل المشاكل بالواقع العملي وبالعقل الإنساني، والذي بإمكانه إرضاء حاجات الإنسان » (المحمداوي، ٢٠١١، صفحة ١١٣).

اذا العقل الإنساني اصبح يتصف بالعلموية ، وبما ان العقل في تلك الفترة هو مصدر العلم وهو له الدور الريادي مثلما عول علية ديكارت والعقليون ، اذا فهو الذي سيطر على العلم والتقنية. (المسيري و التريكي، ٢٠٠٣، صفحة ٢٢٨).

«وبذلك قد ساهمت العلموية وبإعتمادها على العقلانية في استمرار فاعلية إزالة الوهم والخرافة عن العالم. ومن هنا نرى ان الحداثة قد حلت فكرة العلم محل فكرة الله، وبذلك لقلب المجتمع وأن تقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد فقط « (الفيصلي و محمد حسن)، ترتبط العلموية لدى كانط بتعريفه للدين والأيمان فعرف الدين على انه (معرفة جميع التكاليف بوصفها من الأوامر الإلهية).

رابعاً: كانط فيلسوف محدث

بعد أن استعرضنا مفهوم الحداثة وما تضمنه من دلالات ومقولات، سوف نتحدث عن الحداثة من منظور الفيلسوف ألماني والمفكر الغربي عمانوئيل كانط *. حيث يعتبر من أبرز المفكرين الذين وضعوا نظريات فسرت المنظومات الفكرية التي سادت في العصر الحديث، من يقرأ مؤلفات كانط يجد العديد من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية قد نشأت من فلسفته مثل مفهوم الأحكام القبلية والأحكام البعدية والبناء القبلي التراسندنتالي ووحده الإدراك الحسي. وهنا يتبلور لنا الدور المهم المطروح من قبل فلسفة كانط في تزيد الفلسفة الحديثة بأفكار الغير معروفه سابقاً في عصره. ففلسفة كانط ما هي الا جزء من الصورة التاريخية الكبرى أو هي احد أهم اجزاء الفلسفة الحديثة التي غيرت العالم، فهو لم يهتم فقط بالأسس الحداثية ،بل اهتم باهيكلية الحقيقة التي كونت الحداثة ،حيث

طرح راياً تفسيرياً لبيان ماهية التجدد والحداثة ، فأستخدم المنهج النقدي في التعامل مع مبادئ التنوير الفكري التي انتجت الحداثة ،حيث اعتبر ان المنهج النقدي جوهراً للفكر المتجدد ،بمعنى ان الحداثة «عبارة عن قدرة تنتشل فكر الانسان من وحل التحجر عبر النقد العقلاني ، وتمنحه حرية اكثر لاختبار جميع الآراء من حوله التي تتعلق بشتى المعارف. فكانط أعتبر أن الحداثة يجب أن تنعكس على ما في عقولنا من حيث كسر القيود التي قيدت العقل البشري بمجموعة من الافكار القبلية المتوارثة التي حجبت عن العقل النور الفكري السليم وجعلت منه اداة يستقبل كلما يطرح عليه من دون تحليل او نقد، وهذا هو جوهر فكرة التنوير الفكري. (أحمدي، ٢٠١٧، صفحة ١٨) (ارتبطت الحداثة بشكل أساسي مع كانط بسؤاله عن ماهي الأنوار ؟،اذ أن فلسفة كانط تدعو الى بناء نسقاً فلسفياً، وأيضاً أرادت إعادة للعقل مكانته الأساسية في تكوين المعارف، لان فلسفته نظرت الى العقل من داخلة، فكانط قد عمل ثورة فكرية في الفلسفة، لأنه نقل مركز البحث عن الماهيات والجواهر من العالم الخارجي الى الذات الإنسانية إلى عقل الإنسان، فأصبح عقل العقل الإنساني هو مركز المعرفة. (الفيصلي و محمد حسن، بلا تاريخ) تحدث كانط عن موضوع التنوير وعن قيام نهضة عقلية في الفترة الزمنية التي عاصرها أنذاك في كتابه (نقد العقل الخالص) الذي دونه قبل مقالة القسيس البروتستانتي في عام ١٧٨١م، «ومن جمله ما قاله « عصرنا الراهن هو عصر واقعٍ نقدي يعم كل شيء على نحو الإلزام ، وأما الدين فهو من منطلق حقيقتة القدسية وتعاليمه الشرعية يعد امراً عظيماً منبثقاً من عظمة الربّ، لذا عادةً ما يسعى لأن ينأى بنفسه بعيداً عن النقد، ولكن رغم كل ذلك هناك مؤاخذات عقلية تطرح عليه، لذا ليس من شأنه أن يكون منزهاً بالكامل لأن العقل لا يذعن بأي أمرٍ إلا إذا بقي راسخاً وصامداً أمام كل اختبار ومؤاخذةٍ». (أحمدي، ٢٠١٧، صفحة ٣٧)

(غير ان كانط في الكثير من كتاباته يصر على ان الفعل لابد ان يستخدم كفعل غير متعد ،أي ان التصور نفسه هو الذي يفعل ذلك .وبذلك راينا ان كانط يصر على ان الأفكار هي بذاتها مجردة وليس الفرد هو من يجردها ،أي ان كانط اعطى للعقل أهمية كبرى ، واصبحت الجواهر يتم الاستدلال عنها بالعقل وليس بالعالم الخارجي .ونجد ان هذه الأفكار قد تجسدت بمقولتي الحداثة ،التمركز حول الذات والعقلانية (الفيصلي و محمد حسن)

ان سبب اهتمام كانط بالعقل، لأنه لاحظ في عصره ابتعاد الفلسفة عن مجالات الحياة، والاقتصار على المعرفة العلمية، فاعتبرت ان المعرفة التي ينتجها العلم، هي الوحيدة التي تعتبر معرفة حقيقية، جاء كانط ووضع العقل ومعارفه تحت المجهر، وفسره بصورة دقيقة، فأعطى للعقل الدور المنظم للمعرفة التي يتلقاها الإنسان من العالم الخارجي. وجعله أيضاً مصدراً لها، فشكل نظام معرفي يوحي لنا بأن ثمة في العالم الخارجي (نسقاً) ينبغي للعقل ان يكتشفه. (الفيصلي و محمد حسن)

اذن نستنتج من ما سبق ان اهتمام كانط بالعقل وتفسيره، مرتبط بسؤاله عن ماهي الأنوار؟.» ففي إجابته لهذا السؤال بخروج العقل عن نكوصه، هو ما عمله كانط، لأنه حاول أن يخرج العقل من نكوصه بوضعه فلسفة حداثية متكاملة، والتي يسميها بـ((الفلسفة المثالية النقدية)) (الفيصلي و محمد حسن).

اذا نتيجة لاهتمام كانط بالعقل وبمركزية الذات وتأكيده على الرجوع الى الذات الإنسانية (الذاتية) ، اعتبر هو اول من فتح باب للحداثة .ويرى كانط ان الكسل والجبن هما السببان اللذان يرجع لهما القصور الفكري لدى الناس ،حيث يقول كانط :»التخاذل والخوف يتسببان في عدم نضوج شخصيات كثير من البشر برغبةٍ منهم رغم أنّ الطبيعة قد ساعدتهم على بلوغ هذه الدرجة من النضوج بحيث جعلتهم مستغنين عن اللجوء إلى قابليات غيرهم «. (أحمدي، ٢٠١٧، صفحة ٣٨)

فالأنسان الكسول لا يبالي في البحث عن ما حوله من معارف، فهو يعتمد بذلك على غيره فنرى من السهل على البعض أن ينصبوا أنفسهم أوصياء عليهم. ويعمل هؤلاء الأوصياء على تكريس كل قوتهم لمنع الناس من الخروج عن طاعتهم. وهذا ما تجسد في العصور الوسطى مع كهنة الكنيسة، فالكهنة يفرضون وصايتهم على الناس العوام، على اعتبار انهم يدبرون شؤونهم ويفكرون بدلاً عنهم .(وهذا ما نلمسه من خلال كلام كانط في سؤاله عن ما هي الأنوار

؟ إذ يقول « من الصعب على كل فرد أن يخرج بمفردة من القصور الذي كاد أن يصبح له طبعاً. فالأنسان على هذا الأساس يصبح عاجزاً عن استعمال عقله هو . (الفيصلي و محمد حسن)

يقول كانط «أسمع من كل جانبٍ حولي أصواتاً تتعالى وتنادي: يا أيها الناس لا تتعقلوا! نعم، إنه النظم الاجتماعي الذي يقول لنا: لا تتعقلوا، وفقط أطيعوا، وأما رجل الدين فهو يقول: لا تتعقلوا، وفقط آمنو «. (أحمدي، ٢٠١٧، صفحة ٤٢) تلك هي القيود التي كبلت عقل الأنسان من التفكير، فكانط قد لمس القصور الفكري في مجتمعه، ونبه على أن عقل الأنسان تابع للكهنوت فعمل على تحريره ،ورفعه الى مرتبة عليا ،وأيضاً ميز بين الحقيقة و اللاحقيقة، فجعل العقل هو من ينظم المعارف الطبيعية وجعلها معارف حقيقية، أما المعرفة الميتافيزيقية والتي لا تمتلك مظهر خارجي يدركه الأنسان بحواسه اعتبرها أنها مسلمه أخلاقية ، ففكرة الله هي فكرة ميتافيزيقية لا يمكن التثبت منها ،لكنها في نفس الوقت تلبي حاجه الأنسان الفكرية باعتقاده بوجود آلة . وبذلك نلمس أن ظهور الحداثة قد بدأ مع كانط، لأنه من خلال فلسفة النقدية جعل الذات هي مركز المعرفة والحقيقة. (الفيصلي و محمد حسن)

– نتائج الحداثة

عرفنا سابقاً ان الحداثة مثلت ثورة التقنية والعقلانية والتفتح .في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية او الأوربية ،التي مكنت المجتمعات ان تصل الى مستوى عال من التطور البارز في الجانب العلمي والصناعي ،مما جعلها تكون هي المتحكم بجميع جوانب المنظومات الاجتماعية (المجتمع). ((فالحداثة تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة وتفجر دينامية التحول بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات ،ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار .)) (سبيلا، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٤) هذا ما نجده في المجتمعات التي تلقت الحداثة وهي لم تنتجها في ذاتها. أي لم تولد من رحمها، بل تأثرت فيها بفعل عوامل خارجية، مما جعلها تصاب بحالة من الصدمة، أطلق عليها تسميه صدمة الحداثة. (سبيلا، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٤)

فأصبحت السمة الأساسية لهذه المجتمعات هي العقلانية. وكما ذكرنا سابقاً كانط اهتم بالمعرفة العقلية (العقل)، وجعلها من المقولات الرئيسية للحداثة، فخطاب الحداثة هو خطاب عقلاني، علمي، مطلق، كلي، شامل، ذاتي الذي فسر العالم والمجتمعات على أساس رؤية الذات المستقلة عن الموضوع . ((حيث بدأ الإنسان الحديث يدرك نفسه كذات مستقلة ، بحيث يستطيع أن يروض العالم ويجعله مقياساً بالمقياس الإنساني ...وبهذا أراد الإنسان من الطبيعة أن تكون تحت سلطته ، ولكن ما ثبت هو عكس ذلك ،فقد كانت نتيجة الفكر الحداثي هو ان العلم قد هيمن على الإنسان وجعل منه بائساً مغترباً مشرداً بسبب ما قام به من حروب أدت إلى قتل ملايين من البشرية (الفيصلي و محمد حسن).

حيث مثل تحديث الأسلحة ووسائل الحرب واحد من اهم ملامح المهمة للحداثة، فنجد ان الجميع أصبح يريد امتلاك أدوات العنف والحرب ذات ميزة اعلى من غيره.

كان كانط احد المتفائلين بتحقيق السلام في المستقبل من خلال الحداثة والف كتابه المعروف بـ(مشروع السلام الدائم)، حيث أراد القضاء على القصور الفكري الذي ساد في عصره ،باستخدام العقل والعلم .لكن ما لبث أن حصل عكس ذلك (الفيصلي و محمد حسن)، ((إذ أصبحت النزعة الفردية والذاتية طاغية على ملامح المجتمع الأوربي ، ولم تنتهي الحرب بل بالعكس قد زادت وأصبحت أكثر دموية)) (الفيصلي و محمد حسن) فاختلف هدف العلم والعقل من دور تنوير وإصلاح الى دور ابادة وعنف وحرب ، وهذا ما نجده متجسد في الحروب التي ادت بمقتل الالاف من البشر .مثل حرب الاستقلال الأمريكية ضد الوطن الام ، وايضا الحروب النابليونية ، وحرب بروسيا ضد النمسا ...الخ (تيرياكيان، ٢٠٠٦، صفحة ٣٤)

ونتيجة لهذه الحروب ظهر في أوربا ما يعرف بالحركات الرومانسية ،التي جاءت كرد فعل على حركة التنوير وسمات الحداثة (العقلانية) والمذهب العلمي المادي . حيث ركزت الحركة الرومانسية بشكل اساسي على المشاعر الفردية للإنسان ،وعلى الاهتمام بالجانب العاطفي والوجداني ،واعتمدت على الرؤية الجمالية الخيالية التي تكون معاكسة

للواقع العنيف الذي يعيشه الفرد. تمثلت اهداف هذه الحركة على التخلص من الهيمنة العقلانية على جميع جوانب الحياة الإنسانية .

وبهذا نجد ان مشروع كانط الذي هدف فيه الى ترسيخ العقلنة قد توج بالفشل ، وان اهم سبب لفشل مشروع الحداثة هو اعتماد الإنسان على التقنية والعلم ،واهماله الجانب الوجداني والعاطفي والاخلاقي .

سعى كانط دائماً على إيجاد توافق بين العقلانية والتجريبية عن طريق البناء القبلي الذي قام بتأسيسه والذي يعتمد على اختبار المعارف البشرية وتعريضها لسؤال :هل هي معارف وجودها حقيقي؟ أم زائف؟، وبذلك أصر كانط على تعريض كافة المعارف للبناء القبلي واختبارها من خلال الملكات العقلية التي يمتلكها الإنسان في ذهنه ومطابقتها مع المواضيع الحسية التي في العالم الحسي وبذلك تكون معرفة الإنسان خالية من الزيف، فلا تبقى قضايا أخلاقية ودينية وسلطوية مشكوكاً في مصداقيتها ما دام لها واقع حقيقي يدركه الإنسان بذهنه. (الفيصلي و محمد حسن)

المصادر والمراجع:

المراجع:

١. اسموس ف. (١٩٨٩). موجز تاريخ الفلسفة (المجلد الاولى). (توفيق سلوم، المترجمون) بيروت– لبنان: دار الفارابي.

٢. الداوي عبد الرزاق. (٢٠٠٠). موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (المجلد الأولى). بيروت– لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

٣. السيد صدر الدين الفاتحي. (٢٠١٠). الاسس الفلسفية للحداثة. دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والاسلام.

٤. الفيصلي، و محمد حسن. (بلا تاريخ). الحداثة عند كانط. تم الاسترداد من شبكة النبأ المعلوماتية.

٥. اندريه لالاند. (٢٠٠١). الموسوعة الفلسفية (المجلد الثانية). (احمد خليل خليل، المحرر) بيروت– لبنان: منشورات عويدات.

٦. تيرياكيان. (٢٠٠٦). الحداثة والعنف ، ضمن كتاب الحداثة وانتقاداتها ، سلسة دفاتر فلسفية. (محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، المترجمون) المغرب: دار توبقال.

٧. جان بودبار. (٢٠٠٦). دفاتر فلسفية، الحداثة وانتقاداتها_ نقد الحداثة من من منصور غربي، الحداثة (المجلد الاولى). (محمد سبيلا– عبد السلام بنعبد العالي، المحرر) المغرب: دار توبقال للنشر.

٨. جوناثان ري، و أوزارمسون وج. (بلا تاريخ). الموسوعة الفلسفية المختصرة.

٩. ريمة خمريط. (٢٠١٥). الحداثة وما بعد الحداثة. المسيلة– الجزائر: جامعة محمد بوضياف.

١٠. رينيه ديكارت. (١٩٦٨). مقال عن المنهج (المجلد الثانية). (محمود محمد الخضيري، المترجمون) القاهرة– مصر: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

١١. زيد عامر عبد، و مطلب راند عبيد. (بلا تاريخ). الحداثة وما بعد الحداثة عند هابرماس.

١٢. سيلا كجك. (٢٠٠٩). مدارات الحداثة (المجلد الاولى). بيروت: الشبكة العربية للابحاث.

١٣. عبد الوهاب المسيري، و فتحي التريكي. (٢٠٠٣). الحداثة وما بعد الحداثة. سوريا: دار الفكر.

١٤. علي اكبر أحمدي. (٢٠١٧). لحداثة عند كانط في رحاب اراء الشيخ مرتضى المطهري (المجلد الأولى). (آسعد مندي الكعبي، المترجمون) دار المركز الأسلامي للدراسات /العتبة العباسية المقدسة.

١٥. علي عبود المحمداوي. (٢٠١١). الاشكالية السياسية للحداثة (المجلد الاولى). الجزائر: دار الأمان.

١٦. علي عبود المحمداوي. (بلا تاريخ). بقايا اللوغوس.

١٧. فؤاد زكريا. (١٩٨٨). أفاق الفلسفة (المجلد الاولى). بيروت– لبنان: دار التنوير.

١٨. محمد جديدي. (٢٠٠٨). لحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي (المجلد الاولى). الجزائر: منشورات الاختلاف عويدات.

١٩. محمد حسن فيصل عزيز. (٢٠١٨). الفلسفة السياسية الامريكية المعاصرة لتيار ما بعد الحداثة. بغداد: جامعة بغداد– كلية الآداب.

٢٠. محمد حسن فيصل عزيز. (بلا تاريخ). الفلسفة السياسية الامريكية المعاصرة لتيار ما بعد الحداثة.

٢١. محمد نور الدين افاية. (١٩٩٨). الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (المجلد الثانية). الدار البيضاء– المغرب.

٢٢. هابرماس. (بلا تاريخ). فلسفة كانط مرآة الحداثة ضمن كتاب (الحداثة وأنتقاداتها).

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



الإعجاز الإلهي في المخلوقات الحركية

م .م. زينب كاظم حميد
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

المستخلص :
ان هذا البحث عني ببيان الإعجاز الإلهي للمخلوقات الحركية حيث يقف على تبيان حقائق الإعجاز من خلال الآيات القرآنية و تفسيرها ثم بيان الموقف العلمي منها ، فقد ظهرت حقائق القرآن و إعجازه منذ ١٤٠٠ عام فقد سبق العلم الحديث الحالي في هذا الزمن حيث بين بدائع خلق الله للإنسان و كيفية حركته ، و كذلك تبيان بدائع خلقه تعالى للمخلوقات الماشية و الطائرة و الزاحفة ،و المخلوقات الصغيرة الحشرات ، حيث خلقها الله تعالى في أحسن تقويم كل بما يلائم البيئة التي يعيش بها و نوعه الخاص و بما يتلائم مع حياته فسبحان الله أحسن الخالقين .
الكلمات المفتاحية : الإعجاز الإلهي،المخلوقات،الحركية

Abstract:
This research aims to explain the divine miracle of animate creatures , it focuses on explaining the facts of the miracle through Quranic verses , and its interpretation and then a statement of the sciennntific position on it The facts of, the Qur'an and its miracles appeared 1400 years ago, predating current modern science , In this time, where he explained the marvels of god's creation of man and how he moves, as well as explaining the marvels of god almighty's creation of livestock, flying, crawling, and small creatures, insects, as god almighty created them in the best manner, each in a way that suits the environment in which he lives and his own type and in a way that suits his life. glory be to god, the best of creators.
keywords: Divine miracle, kinetic, creatures

المقدمة:
ان القرآن الكريم و هو كتاب الله المنزل على أشرف الخلق محمد{صلى الله عليه و آله و سلم}، و هو المعجزة الخالدة على مر الدهور .
ان سبب العناية بموضوع الإعجاز الإلهي في المخلوقات الحركية هو لبيان القدرة الإلهية في عظيم خلقه في المخلوقات التي خلقها البارئ و بيان قدرتها الحركية والخلقية التي خلقها الله تعالى بأفضل و أدق صورها ليكون الإنسان عاجز أمام القدرة الإلهية العظيمة حيث ان كل عضو و كل خلية متحركة في الكائنات تدل على عظمة الله تعالى .
خطة البحث: فقد قسمت بحثي إلى ثلاث مباحث حيث اشتمل:
المبحث الأول: على الإعجاز في الإنسان و حركته : حركة الإنسان في المشي ، وحركة الانسان في الركوع والسجود أثناء الصلاة ، وحركة العينين واللسان والشفتين .
أما المبحث الثاني: اختص بدراسة الحيوانات و تضمن : الحيوانات الماشية :الإبل ، والحيوانات الطائرة :الغراب، والحيوانات الزاحفة : الثعبان.
والمبحث الثالث: فقد اشتمل على دراسة الحشرات و تضمن ثلاث مطالب :(النمل ، والنحل ، والبعوض).
وأعقبها خاتمة بأهم النتائج ، ثم ذكر أهم المصادر المستخدمة في البحث .

التمهيد:
١. مفهوم الإعجاز :
الإعجاز لغة:
الإعْجاز الفَوْتُ والسَّبْقُ، يُقَالُ: أَعْجَزَنِي فُلَانٌ أي فَاتَنِي ، وَيُقَالُ: عَجَزَ يَعْجِزُ عَنِ الأَمر إذا قَصَرَ عَنْهُ. والمُعْجِزَةُ:

وَاحِدَةُ مُعْجِزات الأنبياء (عَلَيْهِمُ السَّلامُ)، وأَعْجاز الأُمور: أَواخِرُها، وعَجْزُ الشَّيْءِ وعِجْزُه وعُجْزُه وعَجُزُه وعَجِزُه: آخِرُهُ، يُذَكَّرُ وَيُؤَنَّثُ ، العَجُز: مَا بَعْدُ الظَّهْرِ مِنْهُ ، وَالجَمْعُ أعجاز (١).

و العَجْزُ نقيض الحزم (٢) .

والعَجْزُ: الضَّعْفُ ، والمَعْجِزَةُ، بِفَتْحِ الجِيمِ وَكَسْرِهَا، مَفْعِلَةٌ مِنَ العَجْزِ: عَدَمُ الْقُدْرَةِ (٣).

الإعجاز في الإصطلاح :

أَنَّ الْمُعْجِزَةَ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مقرون بالتحدي سالم عن الْمُعَارَضَةِ (٤).

–أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي سالم من المعارضة يظهره الله على يد رسله (٥).

–وإعجاز القرآن: يقصد به إعجاز القرآن الناس أن يأتوا بمثله، أي نسبة العجز إلى الناس بسبب عدم قدرتهم على الإتيان بمثله (٦).

٢. مفهوم المخلوقات:

خلق اللَّهُ الشَّيْءَ يَخلُقه خلْقًا أحدثه بَعْدَ أَن لَمْ يَكُنْ، والخَلْقُ يَكُونُ الْمَصْدَرَ وَيَكُونُ المَخْلُوقَ (٧) .

خلق: الْخلق : مصدر خلق الله الْخلق يخلقهم خلقا ثمّ سموا(خلق) بِالْمَصْدَر (٨).

خلَقَ يَخلُق، خَلْقًا، فهو خالِق، والمفعول مَخْلوق ،خلَق الشَّيءَ: أبدعه على غير مثالٍ سابقٍ، وأوجده من العدَم، اخترعه خلقَ الله الكونَ ، { هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا } (٩)(١٠).

مخلوقات [جمع]: مفرده مخلوق: كل ما في الكون كل المخلوقات تسبّح لله– إنه من عجائب المخلوقات .

المخلوقات البشـريّـة: أبناء آدم(عليه السلام) الذين يعيشون على وجه الكرة الأرضيّة، الجنس البشريّ (١١).

مفهوم الحركية :

حرك: حَرَكَ الشيء يحرُكُ حَرْكاً وحركةً وكذلك يتَحَرَّك. تقول: حَرَكْتُ بالسيف مَحْرَكه حَرْكاً أي ضَرَبْتُه (١٢).

[حرك] الحَرَكَةُ: ضدُّ السكون: وحَرَّكْتُهُ فَتَحَرَّكَ، ما به حَرَاكٌ، أي حَرَكَةٌ (١٣) .

حَرَكِيَّة [مفرد]اسم مؤنّث منسوب إلى حَرَكة (١٤) .

(الحَرَكَة) (في الْعرف الْعَام) انْتِقَال الْجِسْم من مَكَان إِلَى مَكَان آخر أَو انْتِقَال أَجْزَائِهِ كَمَا فِي حَرَكَة الرَّحَى (١٥).

المبحث الأول:

الإنسان و حركته:

هنالك أمثلة كثيرة على الإعجاز الحركي للكائنات الحية في تركيبها الخلقي منها حركة الجسم و كذلك حركة العين و غيرها مما يخص الإنسان فهي قائمة على أنظمة معينة خلقها الله تعالى بدقة متناهية التي لا يستطيع ان يتخيلها العقل البشري في الماضي و نتيجة للتطور الحاصل في التكنولوجيا بدأ البشر يـدركون هـذه الأنظمـة و الآلية الخاصة بحركة الانسان منها ما ورد في قوله تعالى:(فامشـوا فـي مناكبها)، فهذه الآية دليل حي على ان للإنسان القدرة على الحركة.

المطلب الأول : حركة الإنسان في المشي:ورد في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ} (١٦).

مشي: المَشي: مَعْرُوفٌ، مَشى يَمْشي مَشْياً، والاسْمُ المِشْيَة؛ عَنِ اللِّحْيَانِي، وتَمَشَّى ومَشَّى تَمْشِيَةً (١٧).

(قَالَ الراغبُ) : المَشْيُ الانْتِقالُ من مَكانٍ إلى مَكانٍ بإرادَةٍ (١٨).ففي تفسير الآية: ((هُوَ الذي جَعَلَ لَكُمُ الأرض ذَلُولاً} أي الله جل وعلا جعل لكم الأرض ليِّنةً سهلة المسالك)) (١٩).

{ فامشوا فِي مَنَاكِبِهَا} قَالَ الْمشي فِي مناكبها مثل لفرط التَذليل، سَمَيَت الْجِبال مناكب، لأَن مناكب الْإِنسان شاخصة وَالْجِبال أَيضًا شاخصة، والْمعنى أَني سهلت عليكم المشي في مناكبها (٢٠).

أي فاسلكوا أيها الناس في جوانبها وأطرافها قال ابن كثير: أي فسافروا حيث شئتم من أقطارها، وتردّدوا في

أقاليمها وأرجائها للمكاسب والتجارات ،{كُلُواْ مِن رِّزْقِهِ} أي وانتفعوا بما أنعم به جل وعلا عليكم من أنواع الكسب والرزق قال الألوسي: كثيراً ما يُعبر عن وجوه الانتفاع بالأكل لأنه الأهم الأعم، وفي الآية دليل على ندب التسبب والكسب، وهو لا ينافي التوكل، فقد مرَّ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْه بقومٍ فقال: من أنتم؟ فقالوا: المتوكلون فقال: بل أنتم المتواكلون، إنما المتوكل رجلٌ ألقى حبه في بطن الأرض وتوكل على ربه عَزَّ وَجَلَّ {وَإِلَيْهِ النشور} أي وإليه تعالى المرجع بعد الموت والفناء، للحساب والجزاء (٢١).

إن الذي يعين الإنسان في عملية المشي هو الهيكل العظمي مع العضلات ، حيث سبق القرآن العلم بمئات السنين في تقرير حيوية العظام و أهميتها في وظائف الإنسان ، فقد كانت العلوم تعتبر عظام الإنسان إنما هي دعامات صلبة لا حياة فيها قامت لحفظ توازن الإنسان و تركيب باقي مكونات الجسم عليه ، في حين يقرر القران أنها أخطر من ذلك ففي سورة مريم ذكر سيدنا زكريا أن يهبه غلام بالرغم من أن امراته عاقر وأنه وهن العظم منه: { قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا } (٢٢) .

فقد قرر العلم الحديث أخيراً أن للعظام وظائف مهمة تتوقف عليها حياة الإنسان فهي تحتوي على كل ما يحتاج اليه الجسم من الفسفور والكالسيوم و تنظم عملية توزيعه تنظيماً يحفظ ضربات القلب و حركة العضلات ، و كذلك فإن العظام تنتج كريات الدم الحمراء و البيضاء طوال حياة الانسان بلا انقطاع ، كما ان حالة العظام تؤثر تأثيراً مباشراً على الجهاز العصبي ، و أنها لذلك تتدخل تدخلا مباشر على الجهاز العصبي ، و انها لذلك تتدخل تدخلا مباشرا في قدرة الإنسان على التوالد و إنجاب الأطفال و هذا ما قاله القرآن الكريم (٢٣).

المطلب الثاني : حركة الانسان في الركوع و السجود أثناء الصلاة :

ورد في قوله تعالى:{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (٢٤).

ان الرُّكُوع: الخضوع، ورَكَعَ يَرْكَعُ رُكْعا ورُكُوعا: طأطأ رأسه، وكل قومة فِي الصَّلَاة رَكْعَة وَجمع الرَّاكِع: رُكَّع ورُكُوع. ورَكَع الشَّيْخ انحنى(٢٥).

(الرُّكُوع) فِي الصَّلَاة أَن يخْفض الْمُصلي رَأسه بعد قومه القرَاءَة حَتَّى تنَال راحتاه رُكْبَتَيْهِ ويطمئن ظَهره وَيَسْتَوي (٢٦) .

أما السجود: سَجَدَ يَسْجُدُ سُجُودًا وَضَعَ جَبْهَتَهُ بالأَرض، وَقَوْمٌ سُجَّدٌ وَسُجُودٌ، وقوله عزوَجل:{وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا} (٢٧)هَذَا سجود إِعظام لَا سجود عِبادَةٍ لأَن بَنِي يَعْقُوبَ لَمْ يَكونوا يسجدونَ لغير اللَّهِ عزّ وَجلّ (٢٨) .

((في الآية دلالة أن الإيمان هو شيء خاص وشيء واحد، لا اسم جميع الخيرات، وهو التصديق؛ لأنه أثبت لهم اسم الإيمان، ثم أمرهم بالركوع والسجود وفعل الخيرات)) (٢٩).

فقد كانوا أول ما أسلموا يصلون بلا ركوع وسجود فأمروا أن تكون صلاتهم بركوع وسجود وفيه دليل على أن الأعمال ليست من الإيمان وأن هذه السجدة للصلاة لا للتلاوة {وَاعْبُدُواْ رَبَّكُمْ} واقصدوا بركوعكم وسجودكم وجه الله لا الصنم {وافعلوا الخير} قيل لما كان للذكر مزية على غيره من الطاعات دعا المؤمنين أولاً إلى الصلاة التي هي ذكر خالص لقوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى ثم إلى العبادة بغير الصلاة كالصوم والحج وغيرهما ثم عم الحث على سائر الخيرات وقيل أريد به صلة الأرحام ومكارم الأخلاق {لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} أي كي تفوزوا وافعلوا هذا كله وأنتم راجون للفلاح غير مستيقنين ولا تتكلوا على أعمالكم (٣٠).

إلى جانب ما تخص عليه الآية من أمر الصلاة و العبادة لله وحده و هي صلة بين العبد وربه فهي تتضمن حقائق علمية كشفها الطب الحديث و سجلها في أحدث دراسة ، حيث ان حركة السجود والركوع من أروع الممارسات العملية لتنشيط شرايين المخ ، و تقوية جدران الحجر الدماغية ، بتقلص وانقباض تلك الجدران تندفع الكتل الدموية في الشرايين المخية و الغازات المذابة الحيوية في المراكز العصبية فتنشط الدورة الدموية في المخ ، و يساعد ذلك على قوة القابليات الذهنية و ضروب التفكير العميق ، هذا إلى أن ما في الركوع و السجود و الإنتصاب و القيام و ما يصاحب ذلك من سكون ما يساعد على قوة التركيز ، و الحصيلة قوة التفكير و عمقه ، و تركيز ، و قوة ذاكرة

وجو عقلي يساعد على التأمل و الابداع الفكري (٣١).

المطلب الثالث حركة : حركة العينين و اللسان و الشفتين:

ورد في قوله تعالى : {أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ (٨) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩) }(٣٢)

أي ألَمْ نجعل له عينين يبصر بهما(٣٣).

{ولساناً} يترجم به عن ضمائره {وشفتين}يطبقهما على فيه ويستعين بهما على النطق والأكل والشرب والنفخ وغير ذلك (٣٤) .

عين: العَيْنُ: حَاسَّةُ الْبَصَرِ وَالرُّؤْيَةِ، أُنثى، تَكُونُ للإنسان وَغَيْرِه مِنَ الْحَيَوَانِ. قَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: العَيْنُ الَّتِي يُبْصِرُ بِهَا النَّاظِرُ، وَالْجَمْعُ أَعْيان وأَعْيُن وأَعْيُنات، الأَخيرة جَمْعُ الْجَمْعِ وَالْكَثِيرُ عُيون، وَتَصْغِيرُ الْعَيْنِ عُيَيْنةٌ(٣٥) .

إن من حسن تقويم الإنسان ، أن لعينيه جفنا يحميهما من الأذى ، و للجفن شعر يعكس الشمس عنها (٣٦) وان العين تحتوي على (٥٠٠) مليون خلية بصرية تسمى (العصيات و المخاريط) في طبقة واحدة من طبقات شبكة العين ، و لها دور في نقل الألوان التي يتكون منها طيف الضوء ثم تحويلها إلى سيالة عصبية ينقلها عصب البصر المؤلف من نصف مليون ليف عصبي إلى مركز البصر في الدماغ الذي بدوره يحولها إلى صور مرئية ، و يحدث هذا بسرعة لدرجة أن الانسان يستطيع قراءة ٥٠٠ كلمة في دقيقة واحدة و العين تحتوي على الغدد الدمعية التي تحفظ العين من الجفاف و تطهرها من الجراثيم ،كما تزيل الأجسام الغريبة التي تدخل اليها من الخارج (٣٧) .

وان جهاز البصر مخلوق بدقة متناهية ، و من اعجاز العين ، ان البشرية و حتى الساعة لم تستطع أن تصنع عدسة ترى أكثر مما ترى العين رغم صغر العين .

فانظر امامك فإنك ترى أن العينين تستطيعان أن تريا حتى جوانبك بينما إذا قمت بعملية تصوير من كاميرا واسعة العدسة فانظر إلى المساحة الضيقة التي تستطيعها العدسة الصناعية أمام عدسة العين .

و لو أن العين لا تستطيع أن ترى إلا كما ترى العدسة لتعرض الإنسان إلى عشرات الإشكالات كل يوم (٣٨).

أما اللسان: اللسان : (المِقْوَلُ) ، أي آلَةُ القَوْلِ(٣٩)، و اللِّسَانُ العضو يذكر ويؤنث فمن ذكر جمعه عَلَى أَلْسِنةٍ ومن أَنَّث جمعه على أَلْسُنٍ(٤٠)، و اللسان: الجارحة و قوتها ، و قوله تعالى :{ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي}(٤١) يعني من قوة لسانه(٤٢).

وهو جارحة في فم الحيوان مركب من لحم رخو ينفذ فيه عروق و عضل و هو في الانسان آلة الذوق و النطق و في سائر الحيوانات آلة الذوق و البلع أو تناول الغذاء (٤٣).

يوجد في اللسان (٩٠٠٠) خليـــة ذوقية تستطيع أن تميز مختلف أنواع الطعام من ما لح وحلو ومر وحامض وغير ذلك .

فاللسان هو يشمل آلة للذوق وآلة للمضغ والبلع والهضم وآلة للحس واللمس وآلة للتكلم .

إن حليمات الذوق في اللسان لا تمتص الطعوم إلا إذا كان ذائباً أي عندما يكون اللسان رطباً ، من هنا جاءت فائدة الغدد و الغشاء المخاطي المزود باللسان المسؤول عن إفراز اللعاب و لو لا ذلك لما استطاع اللسان أن يتذوق الطعوم ،مثال إلى ذلك عندما يكون اللسان جافاً أو مصاباً بالزكام فإنه لا يتذوق الطعوم و لو كانت مذابة .

ويحتوي اللسان على (١٧). عضلة متحركة إلى كافة الجهات لذلك فهو يلاعب اللقمة و يعجنها باللعاب ثم يضغطها بين سطحه و سقف الحلق ثم يدفعها إلى المريء فيكون البلع .

كما أن حركة اللسان في جميع الاتجاهات تساعد على إنتاج الأحرف الضرورية للنطق و الفصاحة (٤٤).

ومنها معجزة الشفتين:ان شفه: الشَّفَتانِ مِنَ الإنسان: طَبَقا الفم،الواحدةُ شَفَةٌ، منقوصةُ لامِ الفعلِ ولامُها هاءٌ(٤٥)، والشَّفَةُ أَصلها شَفَهةٌ لأَن تَصْغِيرَها شُفَيْهة، وَالْجَمْعُ شِفاه، بِالْهَاءِ (٤٦).

إن المقدر المبدع الحكيم الخبير ، جعل هاتين الشفتين في أجمل شكل ، و في أفضل موقع ، يسمحان بفتح الفم عند الحاجة ،و إغلاقه عند الحاجة ، تلك كلها وظائف جمالية و سطحية لهاتين الشفتين .

وإن للشفتين وظيفة جوهرية و هامة في عملية النطق و التكلم ، فبهما مع اللسان و الاسنان يتم صدور الحروف الهجائية المختلفة ، ، فلو قطعت من الشخص الشفتان، فإنه سيفقد القدرة على نطق الكثير من الحروف ، ولا تظهر عنده بقية الحروف بالشكل الواضح الصحيح (٤٧)، وقد جعلت زينة للإنسان و ستراً للفم و حاجز اً يمنع سيلان اللعاب و مانعاً من دخول الغبار إلى الرئة (٤٨) .

المبحث الثاني:

الحيوانات:

المطلب الأول: الحيوانات الماشية :الإبل:

ورد في قوله تعالى: {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} (٤٩)

الإبـــل : لغة : (الإبل) الجُمال والنوق لا وَاحِد لَهُ من لَفظه (مؤنث) الجمع آبال وَيُقَال إبلان للقطيعين (٥٠).

وَإِبِلٌ مُؤَبَّلَةٌ جُعِلَتْ قَطِيعًا قَطِيعًا، وَذَلِكَ نَعْتٌ فِي الْإِبِلِ خَاصَّةً (٥١).

(أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) وهو في الباطن أمر للمؤمنين بالتذلل والافتقار إليه، فقال: انظروا إلى الإبل كيف خلقت، مع خلقتها وقوتها كيف تنقاد لصبي يقودها فلا يكون لها تحير ولا لها دونها اختيار، فلا تعجز أن تكون لربك كالإبل لصاحبها، ولهذا قال الرسول{صلّى الله عليه و آله وسلّم}: «كن لربك كالجمل الأنف» ، يعني المطاوع (٥٢) .

((وكانت الإبل عيشًا من عيشهم، يقول: أفلا ينظرون إليها، وما يخرج الله من ضروعها، من بين فرث ودم لبنًا خالصًا، سائغًا للشاربين)) (٥٣).

وتخصيص الإبل لتيسر قودها ورعيها وسقيها، وشدّ الأحمال ، فهي مرة تجر، ومرة تمر ، لحومها طعام، وألبانها شراب، ورعاؤها عناء، وأوبارها وطاء وكساء وخباء، وأبوالها لقوم دواء، وأبعارها وقود ،و فيها غناء (٥٤).

ان الله تعالى خـلق الجمـل وهيـأه لتحمل الصحراء ، فالجمـل هو دابـة الصحراء ، تحمل الرجال ، وتحمل الأثقال ، وتهيأ الجمل لذلك بخفه ، فهو لا يغرز في الرمل ، و تهيأ الجمل بقوائمه الطويلة القوية ، فهي صلبة صلدة ، تحمل جسدا ضخما ، فوقه ستام.

وأعان ارتفاع قوائم الجمل على تخطي ما يعترضه في الصحراء من أرض قليلة الاستواء .

و تصل سرعتها إلى(١٦) كليو متراً في الساعة،والجمل عندما يسير يرفع رجليه اليمنيين معا، ثم اليسُرين معا ، ثم اليمينين ، و هكذا.

وعينا الجمل عليهما رموش ثقيلة ، وهي لمنع الرمال أن تدخل إلى عينيه عندما يغمضهما و أُذنا الجمل كثيرة الشعر، و لعل هذا لمنع دخول الرمل فيهما .

وأنف الجمل ، انما هو شقان ضيقان ، يسهل اغلاقهما عند الحاجة، و الجمل يغلقهما حبسا للرمل ان يدخلهما ،و كل شيء في خلق الجمل يهدف إلى الرمل يتوقاه من الخف إلى الرأس(٥٥).

وللإبل منافع أخرى غير الانتقال و حمل الاثقال ، فهم ينالون من ألبانها و لحومها و ينسجون الكساء من أوبارها ، و يبني البدوي خباءه من جلودها ،هذه بعض أوجه الاعجاز في خلق الإبل (٥٦).

المطلب الثاني: الحيوانات الطائرة :طائر الغراب :

ومن حركة الحيوانات ما ورد في ذكره سبحانه و تعالى في قصة الغراب و عملية دفنه لغراب آخر التي تم ذكرها بقصة سيدنا هابيل الذي قتله أخوه قابيل :

في قوله تعالى:{فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ} (٥٧).

الغرابُ: هَذَا الطائرُ الأسودُ، وأسود غرَابِيٌّ وغربيبٌ (٥٨) ، يسمى الأسود منه بالحاتم يتشاءمون به و يسمى الأبقع

بغراب البين ، جمعه اَغْرُب و اَغْرِبة (٥٩)، وجمعه أيضا غربان (٦٠).
روي أنه لما قتله تحير في أمره ولم يدر ما يصنع به إذ كان أول ميت من بني آدم (٦١)، فبعث الله غرابين فاقتتلا فقتل أحدهما الآخر، فحفر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة، فتعلم قابيل ذلك من الغراب (٦٢).
ووجه ذلك أنه ما من صنعة يتعاطاها الإنسان بالتعلم إلا وقد سخر الله لمثل ذلك الصنعة حيواناً يتعاطاه، وجعل الله تعالى ذلك سبباً لتعلم الناس ذلك منه، فمن الحيوان ما يسبح ومنها ما يمشي ومن عادة الغراب دفن الأشياء فلما رأى قابيل ذلك تنبه لما يجب أن يفعل فاستصغر نفسه لقصوره عن معرفة ما اهتدى إليه الغراب (٦٣).
أن الغراب طائر شديد الذكاء ، شديد الحذر ، حاد الذاكرة ، قوي الملاحظة ، له قدرات على الاتصال بغيره، و على حل مشكلاته ، و بناء مجتمعاته ، و على التحايل لاختطاف الطعام ، و لإخفائه ، و تجهيزه ، و على مهاجمة كل من الإنسان و الحيوان و النبات (٦٤).
ومن هنا تتضح روعة الإشارة القرآنية إلى الغراب ، معلن الإنسان الأول كيفية الدفن الصحيح للموتى ، و يأتي العلم في قمة من عطائه ليؤكد لنا أن الغراب قد وهبه الله تعالى من المواهب الحسية و المعنوية ما جعله أذكى الطيور على الإطلاق ، و أقدرها على التحايل ، و أنه يملك أكبر حجم لنصفي المخ بالنسبة إلى حجم الجسم في جميع الطيور المعروفة لنا ، و أنه له من حدة البصر ما يمكنه من التقاط التفصيلات من الارتفاعات الشاهقة على مساحات تقدر بمئات الكيلومترات المربعة و بتفاصيل تفوق قدرة الإنسان بثلاث إلى أربع مرات (٦٥) .

المطلب الثالث: الحيوانات الزاحفة :الثعبان:

الثعبان لغةً: ضربٌ من الحيَّاتِ طوالٌ، والجمع ثعابينٌ. والثُعْبَةُ: ضربٌ من الوَزَغ(٦٦)
والثُعبانُ: الحيَّة الضخم الطَّويل الذَّكر خاصَّة، وَقيل كل حيَّةٍ ثعبانٌ، وَقَوله تَعالى :{فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ} (٦٧)قَالَ الزّجاج: أَرَادَ الْكَبِير من الحيَّات(٦٨) .
تبيان قوله تعالى : {فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ} فَألْقى عصاه {فَأَلْقَى} موسى(عليه السلام){عَصَاهُ} من يده (٦٩)، {فَإِذا هي ثعبان مبين} حيَّة صفراء ذكر أعظم الحَيَّات (٧٠) أي : ظاهر أمره، لا يشك في أنه ثعبان، وهي الحية العظيم ، رُوِي أنه لما ألقاها صار ثعباناً أشعر، فاغراً فاه، بين لَحْيَيْه ثمانون ذراعًا، وضع لحيه الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر، ثم توجه نحو فرعون، فهرب منه وأحدَثَ، وانهزم الناسُ مُزدحمين، فمات منهم خمسة وعشرون ألفًا، وصاح فرعون: يا موسى، أُنشدك الذي أرسلك خذه، وأنا أُومن بك، وأرسل معك بني إسرائيل، فأخذه فعاد عصًا (٧١) .
إذا نظرنا إلى الثعبان ، فهو قد خلق على اسلوب غريب بديع ، بلا يدين و لا رجلين، و جسم طال ، و انبرم ، و دق ، و ينساب على الأرض كما ينساب الماء خفة .
و لا تسمع لخطو الثعبان صوتاً، و الحق انه في حركته أشد الخلائق صمتاً (٧٢).
والثعبان يمشي على بطنه كما ورد بقوله تعالى:{ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ..} (٧٣).
معلوم ان الثعبان لا يمشي و إنما يزحف على بطنه معتمدا في ذلك على أضلاعه اذ تقوم مقام الارجل ، و يضم كل ضلعين من أضلاعه في بطنه عضلة تعرف باسم (صفيحة) مستعرضة في البطن و عليها يكون الزحف ، أما لسان الثعبان يحركه كلما احتاج و خاصة عند فحص أو امتحان شيء ما ، و أنه في الحس يعتمد على هذا اللسان اعتماداً كبيراً .
أمّا عيون الثعبان فهي نافذة لا أجفان لها فهي لا تغطي أبدا و لكن عليها غشاء يحميها (٧٤).
والثعابين فيها فوائد منها ان سم الثعبان يعتبر ترياق و ان طريقة صنع الترياق هي تحصن الخيل ضد السم بإعطائها السم قليلا قليلا حتى يتم تحصينها ثم يؤخذ المصل من دمها ، و يعقم ، و تتخذ منه مـادة للحقن ، و هي ترياق لهذا السم الذي أنشأها ،و هي ترياق لهذا السم بالذات، و هذه السموم تختلف ،واذن تختلف ترياقاتها (٧٥).

المبحث الثالث:

الحشرات:

المطلب الأول : النمل

وورد ايضا في حركة عجيبة و دؤوبة لأحد المخلوقات الصغيرة و العجيبة التي خلقها الله تعالى هي النمل فقد ورد في قوله تعالى : { حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } (٧٦) .

ان النَّمْلُ واحدته نَمْلَةٌ و نَمْلَة (٧٧) ، للذكر و الانثى والجمع نِمَال، ومن النمل ما يسمى الذرّ(٧٨) ، وان النَّمل: مَا كَانَ لَهَا قَوَائِم (٧٩) ، وسميت النملة نملة لتنملها وهو كثرة حركتها وقلة قرارها(٨٠) ، وكان للنملة جناحان فعلم منطقها سيدنا سليمان (عليه السلام) لأنها من الطير و لو لا ذلك لما علمه (٨١).

وان ظاهر هذه الآية أن سليمان وجنوده كانوا مشاة في الأرض، وبذلك يتفق حطم النمل، ويحتمل أنهم كانوا في الكرسي المحمول بالريح وأحست النمل بنزولهم في وادِ النَّمْلِ (٨٢) .

فجاء في تفسير الآية(حَتَّى إذا أتوْا عَلى وادِ النَّمْل) من أرض الشام (قالَتْ نَمْلَةٌ)(واسمها الجرمي) يا أَيُّها النَّمْلُ ادْخُلُوا(وهن خارجات فقالت ادخلوا(مَساكِنَكُمْ) يعني بيوتكم (لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ) يعني لا يهلكنكم سليمان (وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ) بهلاككم فسمع سليمان قولها من ثلاثة أميال فانتهى إليها سليمان حين قالت«وهم لا يشعرون» (٨٣)

وأمة النمل هي أكثر الأمم الحية عدداً ، و أوسعها انتشاراً، ان الأسراب من النمل تبني ملايين البيوت (الأعشاش) و تقضي على بلايين الحشرات سنوياً، و التي لو تركت لدمرت الكساء الخضري للأرض ، وعلى ذلك فإن اسراب النمل تلعب دوراً رئيسيا في عملية الاتزان البيئي للأرض ، و تمثل حلقة هامة منها ، وبالإضافة إلى ذلك فإن النمل بحفره المستمر في الأرض يقوم بدور هام في تهوية التربة ، و تسميدها ، و تعقيمها ، وتطهيرها من العديد من الآفات ، و بحركته وسط النباتات يقوم بدور في تلقيح بعض الزهور ، و نشر عدد من البذور عبر مساحات متباعدة من الأرض (٨٤) .

وإن النمل هي حشرة اجتماعية راقية ، فإذا عزلت عن أخواتها ماتت ، إذن منظمة النمل كمملكة النحل تمتاز دقة في التنظيم و تنوع في الوظائف ، و تأدية للواجبات لصالح الجماعة بنظام عجيب ، فالنمل يقوم في بناء المدن ، و شق الطرق ، و حفر الأنفاق ، و خزن الطعام في مخازن أو صوامع ، أو مستودعات خاصة به ، و بكل نوع من الطعام ، و كذلك يبني النمل حجرات خاصة لحشرات المن كزرائب أبقار الإنسان و غنمه(٨٥).

وإن النمل من أذكى الحشرات و هي ترى بموجات ضوئية لا يراها الإنسان ، و لغة النمل كيمياوية لها وظيفتان التواصل و الإنذار(٨٦) .

ومن الملاحظ أن النملة عندما تكتشف مكاناً فيه الطعام تعود إلى بيتها ثم لا تلبث أن ترى أسراباً من النمل قد توجهوا إلى هذا المكان مما يدل على وجود لغة يتخاطبون بها، فقد اكتشف أحد العلماء إن النملة التي اكتشفت مكان الطعام عندما تقابل نملة أخرى يحدث بينهما لمسات بأطراف الأيدي و بما يتم نقل المعلومات ، علاوة على ذلك فإن النملة المكتشفة للمكان تفرز من غددها الشرجية مادة في صورة خيوط لها رائحة تمتد مباشرة من المكان الذي فيه الطعام و حتى العش الذي فيه مجموعات النمل (٨٧).

إن النمل كأمة من الأمم تحيا في جماعات منظمة ، لها لغتها الخاصة بها مع قدر من الذكاء و الوعي و الإدراك و الشعور و حسن الإرادة و التنظيم ، و توزيع المسؤوليات و معرفة الله تعالى و المداومة على تسبيحه و معرفة أنبيائه و توقيرهم (٨٨).

المطلب الثاني : النحل:

ان احد أعجب المخلوقات التي خلقها الله تعالى هي النحلة فقد ورد ذكرها في قوله تعالى :

{ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ }(٨٩) ، النَّحْل: ذُباب الْعَسَل، وَاحدتهُ نَحْلَة، وفي حديث ابن عبّاس: أن النبي{صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَسَلَّم}، نَهى عَن قتل النَّحلَة والنَّملة والصُّرَد والهُدْهُد. النَّحْل والنحْلة الدّبْر. يَقَعُ عَلَى الذَّكَرِ والأُنثى حَتَّى تَقُولَ يَعْسُوب(٩٠).

((قَوْله تعَالَى {وَأوحى رَبك إِلَى النَّحْل} الْآيَة، وَأوحى رَبك أَي: ألهم رَبك، وَالوحي فِي اللغَة هُوَ إِعلَام الشَّيْء فِي السترة، وَقد يكون ذَلِك بالكتابة، وَقد يكون بالإشارة وَقد يكون بالإلهام، وَقد يكون بالكلام الخفي))(٩١).

(((اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَال بُيُوتًا) تَأْوِينَ إِلَيْهَا (وَمِنْ الشَّجَر) بُيُوتًا)) (٩٢)،

المراد من الوحي الإلهام والهداية إلى بنائها تلك البيوت العجيبة المسدسة، من أضلاع متساوية لا يزيد بعضها على بعض، مما لا يمكن مثله للبشر إلا بأدوات وآلات، وقد أرشدها تعالى إلى بنائها بيوتا تأوي إليها في ثلاثة أمكنة: الجبال، والشجر، وبيوت الناس ،حيث يعرشون أي يبنون العروش (٩٣).

((وتأمل كيف كانت أكثر بيوتها في الجبال، وهي المتقدمة في الآية ثم الأشجار وهي دون ذلك، ثم فيما يعرش الناس وهي أقل بيوتها. فانظر كيف أداها حسن الامتثال إلى أن اتخذت البيوت قبل المرعى، فهي تتخذها أولا، فإذا استقر لها بيت خرجت منه فرعت وأكلت من الثمرات، ثم أوت إلى بيوتها ، لأن ربها سبحانه وتعالى أمرها بإتخاذ البيوت أولاً)) (٩٤).

ان النحل عبارة عن مملكة عجيبة ان هندسة النحل في بناء البيوت بارعة حيث ان الشغالة تشكل من الشمع خلايا بها عشرات الالوف من بيوت ، كل بيت صغير منها له أركان ستة و أضلاع ستة .

تبنيه بيتا مسدس الشكل ، وما تعلمت الشغالة في مدرسة ما المثلث و لا المربع ، وما المسدس وفي اوسط هذه البيوت بيت الملك ، وفيه تعيش الملكة ويعيش ما يقوم على خدمتها من أعوان وأتباع(٩٥).

وتقوم جماعة بإستكشاف غذاء النحل ثم تعود للخلية مهتدية بمعالم كالبيوت والشجر والشمس ،يهتدون بحاسة فيهم و برائحة تفرزها النحل في مقدمة كل خلية فإذا كان مكان الغذاء قريبا رقصت جماعة المستكشفين رقصة دائرية ، وان كانت الأمكنة بعيدة رقصت رقصة اهتزازية ، وان كان المكان بعيدا جدا تمهلت في رقصتها ، وفي كل حالة ينطلق الشغالة مع جماعة المستكشفين لجمع الغذاء وحبوب اللقاح ، وتقوم جماعة أخرى من النحل بتنظيف الخلايا من النحل الميت و من الغبار و بسد الشقوق بمادة الراتنج (٩٦) .

ومن فوائد النحل هو ان لها أهميتها الكبرى للأزهار ، لأنها تؤدي إلى التلقيح الصحيح ، اذ يعتمد التلقيح في كثير من الازهار على النحل (٩٧).

صناعته للعسل : حيث ورد في قوله تعالى:{ يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ } (٩٨) حيث ان فيه شفاء .

إن كافة الابحاث الحديثة أجمعت على اعتبار عسل النحل من أهم الأغذية فاعلية في علاج الأنواع المختلفة من الأمراض وأن فيه شفاء للناس كما ذكر في كتاب الله الكريم منذ أكثر من (١٤٠٠) سنة قمرية و فيما يلي مجموعة من تلك الأمراض :

- فقر الدم و الكساح عند الاطفال الرضع .
- علاج التبول اللاإرادي في الفراش .
- علاج الجروح المتقيحة والحروق .
- علاج قرحة المعدة و الاثني عشر .
- علاج البرد و الزكام و التهاب الحلق.

• علاج لحالات إلتهاب الكبد المزمن .
• شفاء لإلتهابات العيون .
• علاج للأرق و مهدئ للأعصاب .
• علاج للتسمم الكحولي .
• علاج للسعال.
• العسل في مستحضرات تجميل البشرة .
• علاج لتشنجات العضلات (٩٩) .

وكذلك يستعمل العسل للتسمم الناشئ من مواد خارجية مثل : الزرنيخ ،و الزئبق و كذلك من التسمم الناشئ من أمراض أعضاء في الجسم مثل : التسمم البولي (١٠٠).

وأيضا اكتشف الكيميائي الفرنسي (الن كاياس) كميات الراديوم في عسل النحل ،و هذا العسل المشع يداوي الكثير من الأورام الخبيثة (١٠١) .

وكذلك فوائد عسل النحل لمرضى القلب كانت معروفة منذ القدم ، فقد كان ابن سينا يعتبر العسل علاجاً ممتازا لأمراض القلب(١٠٢) .

وأيضا هنالك فوائد لسم النحل في علاج إلتهاب المفاصل الروماتيزمي ، والإلتهاب العظمي المفصلي و في تسكين الآلام الناتجة عنها ، و أمراض الانسجة الضامة ، و أمراض أخرى مثل الربو و ذات القولون التقرحي ، والجروح الحادة المزمنة(١٠٣) .

المطلب الثالث : البعوض :

ورد في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ} (١٠٤).

البعوض لغة :والبَعُوض: ضَرْبٌ مِنَ الذُّبَابِ مَعْرُوفٌ، الْوَاحِدَةُ بَعُوضة؛ قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: هُوَ البَقّ(١٠٥)، ويقال بعضه البعوض ، عضه و آذاه، و لا يقال في غير البعوض(١٠٦) .

تفسير قوله تعالى:{إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي} الآية لمَّا ضرب الله سبحانه المَثل للمشركين بالذُّباب والعنكبوت في كتابه ضحكت اليهود وقالوا: ما يشبه هذا كلام الله سبحانه فأنزل الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي} لا يترك ولا يخشى {أَن يضرب مثلاً} أَنْ يُبيّنَ شبهاً {ما بعوضةً} ما زائدة مؤكّدة والبعوض: صغار البق الواحدة: بعوضة {فما فوقها} يعني: فما هو أكبر منها والمعنى: إنَّ الله تعالى لا يترك ضرب المثل ببعوضةٍ فما فوقها إذا علم أنَّ فِيهِ عبرةً لمن اعتبر وحجةً على مَنْ جحد (واستكبر) {فأمّا الذين آمنوا فيعلمون} أنَّ المثل وقع في حقّه {وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذا مثلاً} أَيْ: أَيُّ شيء أراد الله بهذا من الأمثال؟ والمعنى أنهم يقولون: أَيُّ فائدةٍ في ضرب الله المثل بهذا؟ فأجابهم الله سبحانه فقال {يضلُّ به كثيراً} أَيْ: أراد الله بهذا المثل أن يضلَّ به كثيراً من الكافرين وذلك أنَّهم يُنكرونه ويُكذِّبونه {ويهدي به كثيراً} من المؤمنين لأنَّهم يعرفونه ويصدِّقونه {وما يضلُّ به إلاَّ الفاسقين} الكافرين الخارجين عن طاعته (١٠٧).

والبعوضة في الاصطلاح العلمي : حشرة ضئيلة من ثنائيات الاجنحة لا يتغذى ذكرها إلا على رحيق الأزهار فحسب،وانثى فمها مصمم على ثقب جلد الانسان و الحيوانات ذات الدماء الحارة لتتغذى عليها كذلك بإعتبارها مصدراً غنياً بالبروتين اللازم لإنتاج البيض (١٠٨)

إن البعوضة حشرة برمائية ، تقضي بعض حياتها في الماء، و بعضها في الارض اليابسة ، و ان البعوضة تضع بيضها على سطوح المياه الراكدة (١٠٩) .

وتتكون حشرة البعوض من رأس و صدر و بطن .و لها ثلاثة أزواج من الأرجل الطويلة النحيلة ، و لها زوج من الاجنحة و عضوين بجوارهما في موضع زوج آخر ضامر من الاجنحة يستخدمان كأعضاء توازن و توجد قشور عديدة على اوردة الجناحين تزيد من قدرة الجناح على الطيران (١١٠).

ويستخدم البعوض قرونه كأدوات للاستشعار ، و ان قرون الاستشعار عند البعوض في غاية الحساسية و الكفاءة ،كأدوات استقبال صوتي تماثل الآذان (١١١).

ويقول العلماء أن للبعوضة قرون استشعار فيها نهايات تتحسس بالأشعة تحت الحمراء (١١٢).

فقد تسبب لسعة البعوضة حكة موضعية ، نتيجة لإستدعاء الجسم لآليات التخلص من المواد التي تفرزها البعوضة أثناء الوخز ، لكن خطرها الحقيقي يتمثل في نقل الكائنات الدقيقة المسببة للأمراض ، فمن الممكن أن تنقل فيروسات قد تغزو الجهاز العصبي للإنسان ، و تسبب الالتهاب السحائي أو المخي ، و الحمى الصفراء ، و حمى الوادي المتصدع ينقلها البعوض(١١٣) وكذلك ينقل أمراض أخرى .

وهكذا فإن تحدي القرآن الكريم البشر ببعوضة ضئيلة و يفوقها ضآلة من كائنات دقيقة ، آية على علم الله المحيط ،و ان الإنسان لو تيقظ حق التيقظ إلى أن البعوضة و كل ذرة من ذرات الكون تقدس الله تعالى و تنزهه ، و تشهد بجلاله و كبريائه و قهره (١١٤) .

الخاتمة :

بعد رحلة البحث الممتعة في الإطلاع على الإعجاز الإلهي في المخلوقات الحركية ندرج أهم النتائج التي توصلت إليها :

١. إن الإنسان لو لا خلق الله له أعضاء التحرك من هيكل عضمي و عليه العضلات و كذلك بقية الأعضاء الأخرى المساعدة لها لما كان له القدرة على التحرك و المشي و القيام بأعماله اليومية .

٢. إن الأعضاء التي خلقها الله هي التي تعين الإنسان على العبادة و القيام بالصلاة من حركات الركوع و السجود و غيرها من حركات الصلاة .

٣. من أعضاء الإنسان أيضاً هي العين و اللسان و الشفتين فكل منها له مهمة معينة فالعينين تعتبران بوابة للمعرفة فمن خلالهما يتم معرفة الموجودات المحيطة و إدراك التعلم المعرفي بها ، أما اللسان يعتبر من أحد أهم الأعضاء المفيدة في عملية النطق و كذلك يفيد في عملية تحريك الطعام داخل الفم لكي يتم هضمه ، و الشفتين تعتبران زينة الوجه، ولها فائدة في الحفاظ على الفم و الأسنان من خلال عدم دخول الغبار و العوالق في الهواء لكي يبقى الفم نظيفاً .

٤. ومن الحيوانات الماشية الإبل حيث يعتبر الجمل سفينة الصحراء لما هيأهُ الخالق سبحانه و تعالى حيث خلق له أعضاء تتكيف مع بيئة الصحراء .

٥. ان من الحيوانات الطائرة ضرب الله لنا المثل في الغراب الذي علم الإنسان كيفية دفن الموتى من خلال إقتتال الغرابين و دفن أحدهما للغراب الآخر .

٦. ان الثعبان يعتبر من الحيوانات الزاحفة على بطنها من خلال منظومة عضلات و جلد قوي مهيئ لعملية الزحف ،و كذلك للثعبان فائدة من خلال أخذ سمه و عمل عقاقير منه .

٧. تعتبر مملكة النمل من الحشرات العجيبة و الغريبة حيث تقوم ببناء قرى كاملة داخل الأرض تحتوي على كل ما يلائم متطلبات حياتها .

٨. من المملكات العجيبة الأخرى هي مملكة النحل حيث تقوم ببناء مملكة كاملة من الخلايا السداسية بأضلاع متساوية و في داخلها العسل المفيد لمختلف الأمراض .

٩. أما البعوضة فهي الكائن الأكثر صغراً التي ضرب الله تعالى بها المثل : { إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا

بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا } حيث بين عظمته في خلقها ، و ان هنالك كائنات تعيش فوقها حيث أكتشفها العلم الحديث حالياً ، و ان القرآن ذكرها قبل ١٤٠٠ عام فهذا كله دال على خالق مبدع لا يستطيع أحد أن يخلق مثله فسبحانه و تعالى الخالق العظيم .

الهوامش:

١. ينظر: لسان العرب ، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ات: ٧١١هـ) ط٣، دار صادر ، بيروت،،٥/ ٣٧٠ فصل العين المهملة .

٢. ينظر:لسان العرب، ٣٦٩/٥فصل العين المهملة ، و المحكم و المحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت–لبنان ، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م، ٢٩٨/١ .

٣. ينظر:لسان العرب ٣٦٩/٥ . فصل العين المهملة.

٤. ينظر، الواضح في علوم القرآن ،د. مصطفى ديب البغا، محيى الدين ديب مستو، ط ٢، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية ، دمشق ، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م، ١٥١ .

٥. ينظر: مباحث في إعجاز القرآن،د مصطفى مسلم ، ط٢، دارالمسلم للنشر و التوزيع ، الرياض، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦م ، ١٤.

٦. ينظر: الموسوعة القرآنية المتخصصة، اشراف و تقديم : ا.د محمود حمدي زقزوق ، مطابع التجارية ، قليوب –مصر، ٦٩٢ .

٧. ينظر: لسان العرب، ١٠ /٨٥ فصل الخاء .

٨. ينظر:جمهرة اللغة ،أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق:د. رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ١٩٨٧م، ٦١٨/١باب (خ ق ل) .

٩. سورة البقرة : ٢٩.

١٠. ينظر:معجم اللغة العربية المعاصرة ، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ط١،عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، ٦٨٧/١باب (خ ل ق) .

١١. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة ٦٨٩/١ / ٦٩٠باب (خ ل ق) .

١٢. ينظر: كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٥هـ)، تحقيق : د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ٦١/٣ باب (ح ر ك) .

١٣. ينظر: الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تأليف أبي نصر إسماعيل بن حمادة الجوهري(ت ٣٩٨هـ) ، راجعه و اعتنى به د. محمد محمد تامر ،و أنس محمد الشامي ،و زكريا جابر أحمد، دار الحديث ، القاهرة ٢٤٢ باب (حرك) ، ، و مختار الصحاح،تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، اخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ،مكتبة لبنان،بيروت١٩٨٦، ٥٦.

١٤. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة ١/ ٤٨٠ باب (ح ر ك) .

١٥. ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ، قام بإخراج هذه الطبعة:(د. إبراهيم أنيس ، د.عبد الحليم منتصر ، عطية الصوالحي ، محمد خلف الله أحمد)، ط٢، مطابع دار المعارف، مصر، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م،١٦٨/١ باب الحاء.

١٦. سورة الملك :١٥.

١٧. ينظر: لسان العرب ٢٨١/١٥فصل الميم .

١٨. ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس،محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد المجيد قطامش ، راجعه: د. عبد العزيز علي سفر ،و د. خالد عبد الكريم جمعة ، ط١ ، الكويت،١٤٢٢هـ–٢٠٠١م ، ٣٩/ ٥٣٣،

١٩. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني ، ط٤ ، دار القرآن الكريم، بيروت ، ١٤٠٢هـ–١٩٨١م، ٤١٨/٣.

٢٠. ينظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ، محمد الرازي فخر الدين ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري (ت: ٦٠٤هـ)، ط١، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ١٤٠١هـ–١٩٨١م ، ٦٩/٣٠.

٢١. ينظر: صفوة التفاسير٤١٨/٣.

٢٢. سورة مريم :٤ .

٢٣. ينظر: القرآن و العلم الحديث ، عبد الرزاق نوفل ، دار الكتاب العربي ، بيروت– لبنان، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م،١٢٨–١٢٩.

٢٤. سورة الحج : ٧٧ .

٢٥. ينظر: المحكم و المحيط الأعظم ١/ ٢٧٥ مقلوبة(ر ك ع).

٢٦. ينظر: المعجم الوسيط ٣٧٠/١ باب الراء .

٢٧. سورة يوسف: ١٠٠.

٢٨. ينظر: لسان العرب ٣/ ٢٠٤ فصل السين المهملة ،و المحكم و المحيط الأعظم ٧/ ٢٦١ مقلوبة (س ج د) .

٢٩. تأويلات أهل السنة(تفسير الماتريدي) ،تأليف:أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) ،تحقيق: د. مجدي باسلوم ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت– لبنان ، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م ٧/ ٤٤٥.

٣٠. ينظر: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ،تأليف: أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٧١٠هـ)،

حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي ، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو ، ط١، دار الكلم الطيب، بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ٢ /٤٥٦.

٣١. ينظر: الإعجاز العلمي و البلاغي في القرآن الكريم ، د.فهد خليل زايد ، ط١، دار النفائس للنشر و التوزيع ، الأردن، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م ، ١٠٣.

٣٢. سورة البلد :٨-٩.

٣٣. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ،تأليف: شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي(ت: ١٢٧٠هـ)، ضبطه و صححه: علي عبد الباري عطية، ط١،دار الكتب العلمية ،بيروت-لبنان ، ١٤١٥ هـ-١٩٩٤م ، ٣٥٢/١٥ ، و غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني ،المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، (ت: ٨٩٣هـ)، تحقيق: د. الجوهرة بنت محمد العنقري ،ط١، دار الحضارة للنشر و التوزيع ، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م ، ١١٤٥/٧.

٣٤. ينظر: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)،المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت: ٧٤٣ هـ) ، تحقيق: د. يوسف عبد الله الجوارنة، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م، ٤٤٦/١٦ .

٣٥. ينظر: لسان العرب ١٣ /٣٠١ فصل العين المهملة.

٣٦. ينظر: القرآن و العلم الحديث ،١٢١.

٣٧. ينظر: الموسوعة العلمية في الإعجاز القرآني ، د. سمير عبد الحليم ، ط١، مكتبة الأحباب ، دمشق ، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م -٩٢-٩٣.

٣٨. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في خلق الإنسان و بعثه و حسابه، د. ماهر أحمد الصوفي ، قدم لها د. محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم ، د. عبد المعطي البيومي، المكتبة العصرية ، صيدا-بيروت، لبنان ،١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م /١١٣-١١٤ .

٣٩. ينظر: أقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، تأليف: العلامة السعيد سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، ١١٤١/٢.

٤٠. ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ) ، مكتبة لبنان ، بيروت-لبنان ، ٢١١باب اللام مع السين و ما يثلثهما .

٤١. سورة طه : ٢٧.

٤٢. ينظر: المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني تحقيق : مركز الدراسات و البحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ،مكتبة نزار مصطفى الباز ، ١/ ٥٨٠.

٤٣. ينظر: اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد ١١٤١/٢باب (ل س ن) .

٤٤. ينظر: الموسوعة العلمية في الإعجاز القرآني ، ٩٣ .

٤٥. ينظر: لسان العرب ٥٠٦/١٣ فصل الشين المعجمة ، والمحكم و المحيط الأعظم ١٨٩/٤باب(ش ف ه) .

٤٦. ينظر: لسان العرب ٥٠٦/١٣ فصل الشين المعجمة ، و الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، باب (شفه)٦٠٥.

٤٧. ينظر: الإعجاز العلمي في القرآن ، د. لبيب بيضون ، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت-لبنان ، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ٢١٤.

٤٨. ينظر: الموسوعة العلمية في الإعجاز القرآني ، ٩٣.

٤٩. سورة الغاشية : ١٧ .

٥٠. ينظر: المعجم الوسيط، باب الهمزة ٣/١.

٥١. ينظر: معجم مقاييس اللغة ،تأليف : أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق و ضبط : عبد السلام محمد هارون،الناشر: دار الفكرللطباعة و النشر و التوزيع ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٤٠/١.

٥٢. ينظر: تفسير القرآن العظيم ،تأليف: أبي محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري ،حققه و ضبطه :طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد علي ، ط١، دار الحرم للتراث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م ، ٣١٢.

٥٣. ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: 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، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٤٧٦/٤ .

٥٤. ينظر: دُرَرُ الدُّرر في تفسير الآي والسُّوَر، المؤلف: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) ،تحقيق: وليد بن أحمد بن صالح الحسين، و إياد عبد اللطيف القيسي ، ط١، سلسلة إصدارات الحكمة ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ١٧٢٤-١٧٢٥.

٥٥. ينظر: في سبيل موسوعة علمية ، د. أحمد زكي ، دار الشروق ، ١٩٠-١٨٩ .

٥٦. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة ،تأليف : يوسف الحاج احمد ، ط٢، مكتبة ابن حجر ، دمشق ، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣م، ٤٧٦ .

٥٧. سورة المائدة : ٣١ .

٥٨. ينظر: تهذيب اللغة، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) ،تحقيق : عبد السلام هارون ، راجعه محمد علي النجار ، باب الغين و الراء ٨ /١١٧-١١٨.
٥٩. ينظر: أقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، ٢/ ٨٦٥ .
٦٠. ينظر: الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ٨٤١.
٦١. ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ، تأليف ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي(ت٦٩١) ،اعداد و تقديم :محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار احياء التراث العربي ، و مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ١٢٤/٢ .
٦٢. ينظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ،٢١٤/١١، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ١٢٤/٢ .
٦٣. ينظر: تفسير الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق ودراسة: د. هند بنت محمد بن زاهد سردار ، ط١، الناشر: كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى ،١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٣٢٩/٤ .
٦٤. ينظر: مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة ، د. زغلول راغب محمد النجار ، ط١، دار المعرفة ، بيروت- لبنان ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م ، ٣٢٣.
٦٥. ينظر: تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم ، د.زغلول النجار، ط١، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧م ، ١/ ١٩٥-١٩٦.
٦٦. ينظر: الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية ١٤٥ باب(ثعب) ، و مختار الصحاح ٣٦ باب (ث ع ب) .
٦٧. سورة الأعراف : ١٠٧ .
٦٨. ينظر: المحكم و المحيط الاعظم ٩٥/٢.
٦٩. ينظر: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، ٥٩٢/١.
٧٠. ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان ، ١٤١٢هـ-١٩٩٢، ١٧٥.
٧١. ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ،تأليف:أبي العباس أحمد بن محمد بن عجيبة(ت: ١٢٢٤هـ)، تحقيق و تعليق: أحمد عبد الله القريشي،طبع على نفقه د. حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ٢٤٥/٢.
٧٢. ينظر: في سبيل موسوعة علمية ،١١٩، و ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في خلق الحيوانات البرية و البحرية و بعثها و حسابها، د.ماهر أحمد الصوفي ،قدم للموسوعة ، د.محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم، و د. عبد المعطي البيومي، المكتبة العصرية صيدا- بيروت -لبنان ٢٠٠٨م- ١٤٢٩هـ ، ١٩١ .
٧٣. سورة النور : ٤٥.
٧٤. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى، آيات الله في خلق الحيوانات البرية و البحرية و بعثها و حسابها ، ١٩٢ -١٩٣.
٧٥. ينظر: في سبيل موسوعة علمية ،١٢١.
٧٦. سورة النمل : ١٨.
٧٧. ينظر: المحكم و المحيط الأعظم ٣٨٩/١٠ باب (ن م ل) .
٧٨. ينظر: أقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، ٢/١٣٤٨ .
٧٩. ينظر: تهذيب اللغة ١٥ / ٣٦٧باب (ل ن م).
٨٠. ينظر:النكت والعيون(تفسير الماوردي) ،أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت: ٤٥٠هـ)، راجعه و علق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ،و مؤسسة الكتب الثقافية بيروت-لبنان، ٤/ ٢٠٠، و تفسير القرآن (وهو اختصار النكت للماوردي)،تأليف: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي (ت: ٦٦٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهيبي، ط١، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية،الإحساء-السعودية، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، ٢/٤٦٠.
٨١. ينظر: تفسير القرآن (وهو اختصار النكت للماوردي)، ٤٦٠- ٢.
٨٢. ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٦هـ)، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠١م ،٤/ ٢٥٤.
٨٣. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق : د. عبد الله محمود شحاته ، ط١،مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت-لبنان ، - ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م ، ٢٩٩/٣.
٨٤. ينظر: تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم ٣٧١/٢ ، و من آيات الإعجاز العلمي /الحيوان في القرآن الكريم ، د. زغلول راغب محمد النجار، ط١، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م ، ٦٨-٦٩ .
٨٥. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة ، ٤٩٥-٤٩٧.
٨٦. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في ممالك الطير و النحل،والنمل والحشرات ، د. ماهر أحمد الصوفي ، قدم لها : د.محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم ، د. عبد المعطي البيومي ، المكتبة العصرية ، صيدا-بيروت -لبنان ٢٠٠٨م -١٤٢٩هـ ، ١٨٦.
٨٧. ينظر: الموسوعة العلمية في الإعجاز القرآني ،بتصرف ١٢٠ .

٨٨. ينظر: مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة ، ٣١٥-٣١٦ .
٨٩. سورة النحل : ٦٨.
٩٠. ينظر: لسان العرب ٦٤٩/١١فصل النون .
٩١. تفسير القرآن، المؤلف: أبو المظفر السمعاني ، منصور بن محمد بن عبد الجبارالتميمي المروزى الشافعي السلفي (ت: ٤٨٩هـ-)، تحقيق :أبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم ، ط١، دار الوطن، الرياض ، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م ، ٣/ ١٨٥ .
٩٢. ينظر: تفسير الجلالين ، المؤلف: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي ،وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، ط٣، دار الحديث ، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م ، ٣٥٥ .
٩٣. ينظر :تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل : تأليف : محمد جمال جمال الدين القاسمي ، وقف على طبعه و تصحيحه ،و رقمه و خرج آياته و أحاديثه ، و علق عليه :محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م،١٠/٣٨٢٦ .
٩٤. حياة الحيوان الكبرى، تأليف: كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى الدميري (ت: ٨٠٨هـ)، وضع حواشيه و قدم له : أحمد حسن بسج ، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م ، ٢/٤٦٤.
٩٥. ينظر: في سبيل موسوعة علمية ١٣٣.
٩٦. ينظر: الإعجاز العلمي و البلاغي في القرآن الكريم ، ١٠٤ .
٩٧. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في ممالك الطير و النحل و النمل و الحشرات، ١٦١.
٩٨. سورة النحل : ٦٩.
٩٩. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة ، ٧٨٣-٧٨١.
١٠٠. ينظر: روائع البيان في إعجاز القرآن ،أ. د . محمد سالم محيسن، دار محيسن للطباعة و النشر و التوزيع ، ط ١، القاهرة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م ، ٨٠ .
١٠١. ينظر: الإعجاز الطبي في القرآن ، د. السيد الجميلي ، قدم له فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ١٩٩٠م ، ١٩٩ -٢٠٠.
١٠٢. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى/ آيات الله في ممالك الطير و النحل و النمل و الحشرات ،١٨٢ .
١٠٣. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القران الكريم و السنة المطهرة ، ٧١٧.
١٠٤. سورة البقرة : ٢٦.
١٠٥. ينظر: لسان العرب ٧/ ١٢٠ فصل الباء الموحدة .
١٠٦. ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، تأليف : لجنة من العلماء ، بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ط٣، مطبعة المصحف الشريف ، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ١/٥٩.
١٠٧. ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط١، دار القلم-دمشق ،و الدار الشامية - بيروت، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م ، ١/٩٧.
١٠٨. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة ، ٦٨٧.
١٠٩. ينظر: في سبيل موسوعة علمية ١٤٣ .
١١٠. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة ، ٦٨٨ .
١١١. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة ، ٦٩٠.
١١٢. ينظر: الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في ممالك الطير و النحل و النمل و الحشرات ، ٢٣٥ .
١١٣. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة ، ٦٩١.
١١٤. ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة المطهرة، ٦٩٥.

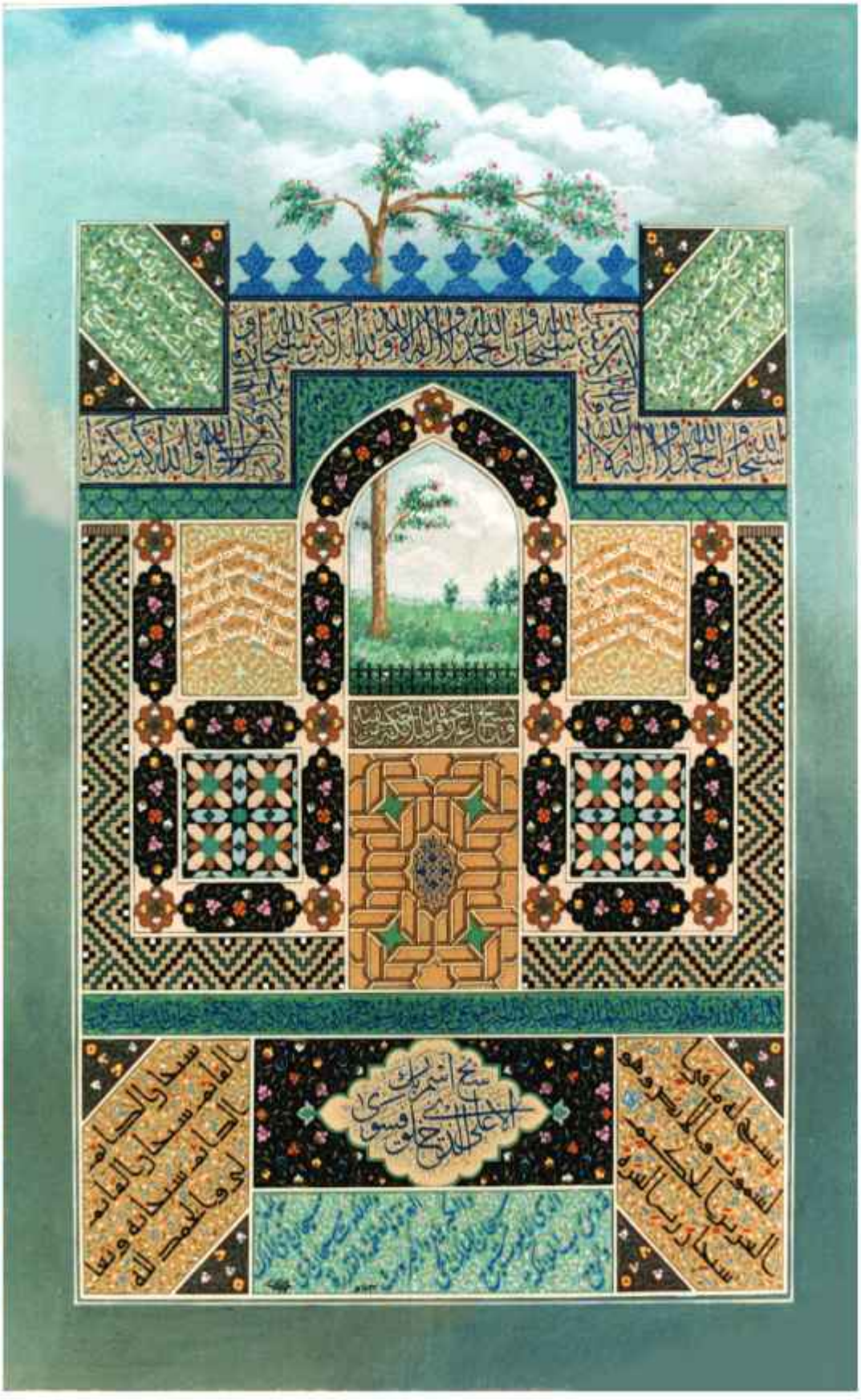
المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم.
ثانياً: الكتب:
١. الإعجاز الطبي في القرآن ، د. السيد الجميلي ، قدم له فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت١٩٩٠م .
٢. الإعجاز العلمي في القرآن ، د. لبيب بيضون ، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت-لبنان ، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
٣. الإعجاز العلمي و البلاغي في القرآن الكريم ، د.فهد خليل زايد ، ط١، دار النفائس للنشر و التوزيع ، الأردن، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م .
٤. أقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، تأليف: العلامة السعيد سعيد الخوري الشرتوني اللبناني .
٥. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ، تأليف ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي(ت :٦٩١) ،اعداد و تقديم :محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار احياء التراث العربي ، و مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان.

٦. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ،تأليف:أبي العباس أحمد بن محمد بن عجيبة(ت: ١٢٢٤هـ)، تحقيق و تعليق: أحمد عبد الله القريشي،طبع على نفقه د. حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٧. تاج العروس من جواهر القاموس،محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد المجيد قطامش ، راجعه: د. عبد العزيز علي سفر و د. خالد عبد الكريم جمعة ، ط١ ، ،الكويت ،١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٨. تأويلات أهل السنة(تفسير الماتريدي) ،تأليف:أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) ،تحقيق: د. مجدي باسلوم ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .
٩. تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم ، د.زغلول النجار، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧م.
١٠. تفسير الجلالين ، المؤلف: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي ،وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، دار الحديث ، ط ٣، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م .
١١. تفسير الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق ودراسة: د. هند بنت محمد بن زاهد سردار ، ط١، الناشر: كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى ، ١٤٢٢هـ -٢٠٠١ م.
١٢. تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل : تأليف : محمد جمال الدين القاسمي ، وقف على طبعه و تصحيحه ،و رقمه و خرج آياته و أحاديثه ، و علق عليه :محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م.
١٣. تفسير القرآن، المؤلف: أبو المظفر السمعاني ، منصور بن محمد بن عبد الجبارالتميمي المروزى الشافعي السلفي (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق :أبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم ، ط١، دار الوطن، الرياض ، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م .
١٤. تفسير القرآن (وهو اختصار النكت للماوردي)،تأليف: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي (ت: ٦٦٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهبي، ط١، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية،الاحساء-السعودية، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م .
١٥. تفسير القرآن العظيم ،تأليف: أبي محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري ،حققه و ضبطه :طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد علي ، ط١، دار الحرم للتراث، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م.
١٦. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ، محمد الرازي فخر الدين ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري (ت: ٦٠٤هـ)، ط١، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ١٤٠١هـ-١٩٨١م .
١٧. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق : د. عبد الله محمود شحاته ، ط١، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت-لبنان ، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م .
١٨. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ،تأليف: أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي ، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو ، ط١، دار الكلم الطيب، بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
١٩. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، تأليف : لجنة من العلماء ، بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ط٣، مطبعة المصحف الشريف ، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٠. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان ، ١٤١٢هـ-١٩٩٢.
٢١. تهذيب اللغة، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) ،تحقيق : عبد السلام هارون ، راجعه: محمد علي النجار.
٢٢. جمهرة اللغة ،أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: د. رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٣. حياة الحيوان الكبرى، تأليف: كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى الدميري (ت: ٨٠٨هـ)، وضع حواشيه و قدم له : أحمد حسن بسج ، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م .
٢٤. دَرْجُ الدُّرر في تفسير الآي والسُّوَر، المؤلف: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) ،تحقيق: وليد بن أحمد بن صالح الحسين، و إياد عبد اللطيف القيسي ، ط١، سلسلة إصدارات الحكمة ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٢٥. روائع البيان في إعجاز القرآن ،أ. د . محمد سالم محيسن، ط ١، دار محيسن للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م .
٢٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ،تأليف: شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي(ت: ١٢٧٠هـ)، ضبطه و صححه: علي عبد الباري عطية، ط١، دار الكتب العلمية ،بيروت-لبنان ، ١٤١٥ هـ-١٩٩٤م .
٢٧. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تأليف: أبي نصر إسماعيل بن حمادة الجوهري(ت ٣٩٨هـ) ، راجعه و اعتنى به :د. محمد محمد تامر ،و أنس محمد الشامي ،و زكريا جابر أحمد، دار الحديث ، القاهرة .
٢٨. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني ، ط٤، دار القرآن الكريم، بيروت ، ١٤٠٢هـ-١٩٨١م.
٢٩. غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني ،المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، (ت: ٨٩٣هـ)، تحقيق: د. الجوهرة بنت محمد العنقري ،ط١، دار الحضارة للنشر و التوزيع ، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م .
٣٠. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)،المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت: ٧٤٣ هـ) ، تحقيق: د. يوسف عبد الله الجوارنة، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء،

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م.
٣١. في سبيل موسوعة علمية ، د. أحمد زكي ، دار الشروق .
٣٢. القرآن و العلم الحديث ، عبد الرزاق نوفل ، دار الكتاب العربي ، بيروت– لبنان، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م
٣٣. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٥هـ)، تحقيق : د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي .
٣٤. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ات: ٧١١هـ) ، دار صادر – بيروت.
٣٥. مباحث في إعجاز القران ، ،د مصطفى مسلم ، ط٢، دار المسلم للنشر و التوزيع ، الرياض، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦م .
٣٦. المحكم و المحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت–لبنان ، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م .
٣٧. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، اخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ،مكتبة لبنان، بيروت١٩٨٦م .
٣٨. مدخل إلى دراسة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة ، د. زغلول راغب محمد النجار ، ط١، دار المعرفة ، بيروت– لبنان ، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م .
٣٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٦هـ)، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت–لبنان، ١٤٢٢ هـ –٢٠٠١م .
٤٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ) ، مكتبة لبنان ، بيروت– لبنان .
٤١. معجم اللغة العربية المعاصرة ، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ط١،عالم الكتب، ، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.
٤٢. معجم مقاييس اللغة ، تأليف : أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق و ضبط : عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.
٤٣. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ، قام بإخراج هذه الطبعة:(د. إبراهيم أنيس ، د. عبد الحليم منتصر ، عطية الصوالحي ، محمد خلف الله أحمد)، ط٢، مطابع دار المعارف، مصر، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م .
٤٤. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني، تحقيق : مركز الدراسات و البحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ،مكتبة نزار مصطفى الباز .
٤٥. من آيات الإعجاز العلمي /الحيوان في القرآن الكريم ، د. زغلول راغب محمد النجار، ط١، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ١٤٢٧هـ –٢٠٠٦م .
٤٦. موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة ،تأليف : يوسف الحاج احمد ،مكتبة ابن حجر ، ط٢، دمشق، ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م .
٤٧. الموسوعة العلمية في الإعجاز القرآني ، د. سمير عبد الحليم ، ط١، مكتبة الأحباب ، دمشق ، ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م .
٤٨. الموسوعة القرآنية المتخصصة، اشراف و تقديم : ا.د محمود حمدي زقزوق ، مطابع التجارية ، قليوب –مصر.
٤٩. الموسوعة الكونية الكبرى/ آيات الله في خلق الإنسان و بعثه و حسابه/ د. ماهر أحمد الصوفي ، قدم لها د. محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم ، د. عبد المعطي البيومي، المكتبة العصرية ، صيدا– بيروت، لبنان ١٤٢٩هـ– ٢٠٠٨م .
٥٠. الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في خلق الحيوانات البرية و البحرية و بعثها و حسابها، د.ماهر أحمد الصوفي ،قدم للموسوعة ، د.محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم، و د. عبد المعطي البيومي، المكتبة العصرية صيدا– بيروت –لبنان ٢٠٠٨م– ١٤٢٩هـ.
٥١. الموسوعة الكونية الكبرى / آيات الله في ممالك الطير و النحل والنمل و الحشرات ، د. ماهر أحمد الصوفي ، قدم لها : د. محمد سعيد رمضان البوطي ، و د. عكرمة سليم صبري ، و د. فاروق حمادة ، و د. محمد جمعة سالم ، د. عبد المعطي البيومي ، المكتبة العصرية ، صيدا–بيروت –لبنان ٢٠٠٨م –١٤٢٩هـ .
٥٢. النكت والعيون(تفسير الماوردي) ،أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت: ٤٥٠هـ)، راجعه و علق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان، ،و مؤسسة الكتب الثقافية بيروت–لبنان .
٥٣. الواضح في علوم القرآن ،د. مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، ط ٢، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية ، دمشق، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م.
٥٤. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط١، دار القلم–دمشق ،و الدار الشامية – بيروت، ١٤١٥ هـ–١٩٩٥م .
٥٥. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: 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، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



التأويل التداولي في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس لابنِ الأنباريّ «ت٣٢٨هـ»

م.م. ياسمين عدنان نعمه حسن
الجامعة العراقية / كلية العلوم الإسلامية

المستخلص :

الحمدُ للهِ ربّنا نستعينُ به، ونشكرُه ونتوبُ إليه، ونصلّي ونسلّمُ على محمّدٍ نبيّنا وعلى آله .أمّا بعدُ :

كانت غاية البحث تسليط الضوء على المواطن التي استودع فيها ابن الأنباري (ت٣٢٨هـ) في كتابه الزاهر في معاني كلمات الناس طروحات تأويلية تداولية واضحة بما يوحي للقارئ في هذا المجال أنَّ هناك قدرًا لا يستهان به من الضرورة التفاعلية، غير بعيد عمّا نتج عن الدرس التأويلي التداولي . وعلى أساس من تلك الغاية وضّحت الباحثة ما جاء في كتابه من تأويل تداولي عن طريق التوزيعات الآتية :كفاءات المرسل إليه (المؤول)، التأويل اللساني التداولي في كتاب الزاهر، الوسائل التأويلية التداولية في كتاب الزاهر:

الكلمات المفتاحية: التكميل، التوسيع، التضمين، التأويل المجازي، التخطئة .

Abstract:

We seek His help, we thank Him, we repent to Him, and We Pray and greet our prophet Muhammad blessings and peace be upon him, our Prophet, and his family .

As for what follows

The objective of the research was to highlight on the places in which Ibn al_ Anbari (d. 328 AH), in his book Al _ Zahir on the meanings of peoples words, presented clear, deliberative interpretive propositions that suggest to the reader in this field that there is a significant amount of interactive necessity, not far from what resulted from the deliberative interpretive lesson.

On the basis of that objective, the researcher clarified what was stated in his book regarding pragmatic interpretation through the following distributions :

_ Competencies of the interpreter,

_ Pragmatic linguistic interpretation in Al _ Zahir s book,

_ Pragmatic interpretive methods in Al _ Zahir s book

Keywords:Completion,Expansion,Implication,Metaphorical interpretation,Error .

توطئة :

إنَّ المنهج الذي رسم حدود هذا البحث هو إعادة قراءة للحصيلة التأويلية الواردة في كتاب ابن الأنباري (ت٣٢٨هـ) وتأويلها وفق معطيات البحث التداولي الحديث . وعلى أساس من ذلك يكون مشروع الباحثة يستند إلى فحص النتاج التأويلي الوارد في كتاب الزاهر بغية المساهمة في الكشف عن نصيب الفكر الإسلامي من إثراء الفكر التأويلي عبر الحضارات .

١– مفهوم التأويل اللساني التداولي : من الملاحظ أنَّ التأويل يقع في جذر المعرفة الإنسانية سواء كانت علمية أو عامية، إنَّه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، أي إنَّه مرتبط بعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة (١)، وعليه كان التأويل إذن، نتاجًا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه. إنَّه يمثّل الترجمة الرمزية للوجود الواقعي من جهة، وهو يمثّل من جهة ثانية، الانتقال من الوجود الرمزي للموضوعات المستقلة عن الذات، إلى وجود تعيد فيه الذات بناء

الموضوعات المستقلة، على نحو تصبح فيه هذه الموضوعات دالة وذات معنى (٢). إنَّه يمتدُّ إلى زمن أرسطو القائل بأنَّ في كلِّ كلام تأويلًا، ذلك أنَّ اللغة تمثِّل تحريفًا للأشياء والوقائع (٣)، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ التأويل لا يخلو من ذاتية المؤوِّل التي تضفي طابع النسبية على حاصل المعرفة (٤)، وقد أصبح الحديث عنه يعني أن نفترض مسبقًا أنَّ قراءة واحدة لا تكفي لفهم المعنى، وأنَّه يجب أن يكون المعنى متعددًا لكي يفوق قدر القراءة الأُحادية، ويكون التأويل مرتبطًا بالتساؤل عن معنى المعنى، ويكون عبورًا من المعنى الظاهر الذي غالبًا ما يكون متناقضًا، إلى معناه الخفي الذي يفترض أنَّه المقصود (٥)، ومن المعروف أنَّه كان مقصورًا – في البدايات (٦)– على تأويل الخطابات المقدَّسة لكنَّ الأمر لم يستمر فمع اتساع مجال التنظير وتطور الأبحاث لم يعد التأويل مقصورًا على نوع بعينه من أنواع الخطاب، بل أصبح يمثِّل الاستراتيجية التي تمتدّ إلى مختلف ضروب الأفعال والسلوكيات الإنسانية التواصلية، وعلى رأسها التواصل اللغوي سواء كان إبداعيًا فنيًا أو عاديًا يوميًا، ما دام ينطوي على درجة من الالتباس والغموض، وما دام الالتباس يمثِّل الخاصية الجوهرية للغات الطبيعية، ويمثِّل الركيزة الأساسية لكلِّ تأويل(٧).ذلك أنَّ الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ...، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الغرض(٨)، وهذا يعني أنَّ الأصل في الحاجة إلى التأويل هو نفسه مبرر إجراء التأويل، وهذا يعزى إلى مقولتين أساسيتين : أولهما : غرابة المعنى عن القيم السائدة، وثانيهما : بث قيم جديدة بتأويل جديد، في محاولة لإرجاع الغرابة إلى الملاءمة(٩)، ويبدو أنَّ المعاني قد تتعدد على الملفوظ الواحد وتكون حظوظها متكافئة في استفادتنا إيَّاها منه وتكون متساوية في إمكانيات ورودها عليه، والحالات هذه غالبًا ما ترتبط بالالتباس الناجم عن الأعراض اللغوية . هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنَّ المعاني قد تتعدد على الملفوظ الواحد، إلا أنَّ واحدًا منها يكون مرتبطًا ارتباطًا حرفيًا بهذا الملفوظ الواحد، ويمثِّل المعنى المباشر، في حين لا يكون باقي المعاني مرتبطًا بالملفوظ نفسه، وإنَّما يرتبط بالمعنى المباشر لهذا الملفوظ، وهكذا لا تكون المعاني كلّها متساوية الحظوظ في ارتباطها بالملفوظ، وتكون حالة التعدد في المعنى بهذا الاعتبار مرتبطة بالالتباس الناجم عن أعراض الاستعمال، لا بالالتباس الناجم عن أعراض اللغة (١٠)، وهذا يشير إلى أنَّ المعاني غير المباشرة هي المعاني التي تستفاد من التعابير اللغوية من غير أن يكون مصرَّحًا بها في ظاهر تلك التعابير، إلا أنَّ لها ضروبًا متعددة ومختلفة، كلّ حسب خصائصه ومميزاته . إذ إنَّ الظواهر التي تخول للتواصل قيامه على الطريقة غير المباشرة، تأتي كلّها على معاني غير مباشرة (١١).

كفاءات المرسل إليه (المؤول) : صنَّف أحد التداوليين(١٢).الكفاءات المطلوبة في عملية التأويل إلى ثلاثة أصناف : معيارية (لسانية)، ومعرفية (تداولية)، وعملية (استدلالية)(١٣).

١ــ الكفاءة المعيارية (اللسانية) : من الملاحظ أنَّ المسألة في التأويل تتعلّق بالنموذج اللساني للتواصل، وعليه تعيَّن على من يمارس مهمة التأويل أن يكون ملمًا بالقواعد التي تحكم اللغة المتداولة، وإلمامه هذا هو ما ينسحب عليه المفهوم المعبَّر عنه بمصطلح الكفاءة المعيارية (اللسانية) .

إنَّ كفاءة المؤول في هذه المرحلة تسمح بتسجيل مؤشرات التأويل اللغوية، ومن ذلك أن يثبِّت إخلالًا بالنظام اللغوي على صعيد مستوى أو أكثر من مستويات هذا النظام . مع مراعاة أنَّه كلَّما حاد كل من هذا على أصل ما له في النظام اللغوي إلا وهيَّأ مجالًا للتأويل . إنَّ هذه المعارف تعدّ معارف معيارية، ينظر إليها في معالجة كلام المنتج، حيث ينظر في ما إذا كان هذا الكلام يجسِّد للصورة المعيارية أم لا، وهذا يشير إلى أنَّ المعرفة اللغوية وحدها لا تفي بالغرض؛ إذ يجب أن يتزوَّد المؤول أيضًا بالمعارف الأساسية الأُخرى التي تمكِّنه من مقارنة الكلام بالصورة المعيارية(١٤).

٢– الكفاءة المعرفية (التداولية) : إنَّها تعني امتلاك معارف متعلِّقة بملابسات التخاطب وواقع الحال وهذه معارف موازية، ومعارف أُخرى متعلِّقة بحصيلة التجربة البشرية وهذه – بطبيعة الحال – معارف سابقة، وبه كانت هذه الكفاءة قائمة على كفائتين : حالية وأُخرى تمثِّل تراكمًا للمعطيات التي توافرت لكفاءة المؤول الحالية موسومة

بالموسوعية (١٥)، ومن مجموع الكفاءتين : اللسانية والتداولية بنوعيها يستطيع المؤول اكتشاف، وتحديد مجال التأويلات التداولية الممكنة . إلا أنَّ معارفه في تلك الحدود لا تفي بالغرض أيضًا، إنَّه يبقى في حاجة ملحة فوق هذا إلى معارف إضافية تساعده على اختيار التأويل المقصود ومباشرته . وهذا دور كفاءته الاستدلالية (١٦).

٣- الكفاءة الاستدلالية : إنَّ غاية المؤول هي التحول من حالة عدم الملاءمة إلى حالة الملاءمة ، وهذا الأمر يتمّ بموجب الاستدلال إذ تتدخل كفاءاته الاستدلالية للربط بين ما يطلقه المنتج وبين ما توفَّر لديه بموجب كفاءاته اللغوية والتداولية من أجل اختيار المعنى المقصود، وممَّا لا شكَّ فيه إنَّ إجراء عملية كهذه على كلام ما يعني تأويله، وإنَّ التمكن من هذا الإجراء يعني التمكن من الاستدلال، وهذه تمثِّل الكفاءة الموسومة بالكفاءة الاستدلالية، ومن الملاحظ أنَّها تختلف عن الكفاءتين السابقتين بوصفها كفاءة عملية (١٧)، ومن الملاحظ أنَّ إنتاج الخطاب يحتاج إلى هذه الكفاءات أيضًا، إلا أنَّه إذا كان المرسل إليه يعمل على نظام الاستدلال، فإنَّ الطرف الآخر وهو المرسل للخطاب، يعمل على نظام التدليل، وهذا يعني أنَّ كفاءة المرسل التدليلية تقابل كفاءة المرسل إليه الاستدلالية . وإذا تبيَّن أنَّ التواصل يتمّ عن طريق توازي الإرسال والتأويل، فإنَّنا ندرك حصولنا على الكفاءات التأويلية المطلوبة للتواصل اللساني غير المباشر (١٨). أمَّا عن إيقاف عملية التأويل عند نقطة بعينها في لحظة بعينها فإنَّ البحث التداولي قد وقف في هذا على ثلاث عتبات مطلوبة هي : التعاقد على التواصل اللساني، والسياق الحالي، والقصد اللغوي . فهذه العتبات تشتغل على إيقاف التأويل اللساني عند فهم معين وتحول دون استمراره إلى غير ذلك (١٩)، وأمَّا عن قواعد توجيه المرسل إليه فإنَّ البحث التداولي سجَّل قاعدة أساسية مفادها لتكون مدركًا لما قد أخلَّ به المرسل من القواعد اللغوية، ولعلَّ هذه هي القاعدة التي ستجعل من المرسل إليه مؤولًا، وحال كونه كذلك سيتوجب عليه مراعاة مجموعة من القواعد الإضافية، يمكن تجريدها فيما يلي :

١- تصرف على هدي ما تعرفه عن كفاءة المرسل الإنتاجية.

٢- تأكَّد من أنَّك حسمت بكون الرسالة تحتاج إلى تأويل.

٣- لتنظر إذن فيما يمكن للرسالة أن تستوعبه من معاني غير مباشرة.

٤- لتحسم في أي من تلك المعاني هو المقصود الفعلي.

٥- تذكر أنَّك عقدت التعاون لإتمام التواصل، وهذا إن سمح لك بتحميل المرسل أكثر ممَّا يقول، فإنَّه لن يسمح لك بتحميله أكثر ممَّا يقصد (٢٠)، فهل كانت هذه القواعد حاضرة في ذهن صاحب الزاهر وهو يمارس مهمة التأويل ويختار المعاني المقصودة من تلك الخطابات المتداولة على ألسنة أهل زمانه هذا ما سيتضح لنا عن طريق الخوض في تلك التأويلات وبحسب التوزيعات التي ارتضاها البحث .

٢ - التأويل اللساني التداولي في كتاب الزاهر : إنَّ جلاء مقاصد المخاطِبين يعتمد على معايير مهمة، منها : الصدق (ويراد به مطابقة الخطاب للواقع)، والإفادة، والوضوح والترابط، فضلًا عن الملاءمة (٢١)، فإذا لم يجد المؤول مقاصدهم واضحة وذلك نتيجة لفقدان معيار أو أكثر فعندئذ يستعين بالوسائل التأويلية (٢٢)، فما هي تلك الوسائل التي يتحقق عن طريقها التأويل التداولي ؟

التأويل اللساني التداولي : يتحقق بمجموعة من الوسائل، منها :

١- التكميل: بمعانٍ مفهومةٍ من سياق الكلام أو من سياق المقام (٢٣)، وهذا يعني أنَّ سياق المقام يمثل دعامة ضرورية وأساسية لإقامة التأويل التداولي؛ لأنَّه يعدّ أهم القرائن الدالة على قصد المرسل، ومن صرف الفكر عنه غلط في رأيه وغالط في مناظراته (٢٤). هذا من جانب ومن جانب آخر يعدّ التكميل أدنى مستوى من مستويات التأويل اللساني؛ لاعتماده على سياق الكلام أو سياق المقام أو السياقين في الوصول إلى المعنى المراد (٢٥)، فعندما يلاحظ المرسل إليه أنَّ بعض الجمل تحتاج إلى تكميل لا يصعب عليه تقدير الملفوظ المحذوف – في الغالب- ؛ لأنَّه إنَّما يتوصَّل إليه عن طريق الاستعانة بما مذكور أو بسياق المقام، وذلك بخلاف الوسيلة الأخرى وهي التوسيع التي

تعتمد – كثيرًا – على المعرفة المسبقة بالمعاني المقصودة أو على وضع افتراضات مسبقة للمعاني المقصودة، وتعتمد –أيضًا –على سياق المقام دون سياق الكلام. هذا فضلًا عن أنَّ الوسيلة الأُولى تتحقق على مستوى التركيب للوصول عن طريقها إلى مقاصد المتكلمين على مستوى الدلالة، في حين أنَّ الوسيلة الثانية تتحقق على مستوى الدلالة دون مستوى التركيب؛ إذ يحدد المحذوف دلاليًا لكنَّه لا يصرَّح به تركيبًا إلا على وجه الافتراض(٢٦)، ومن أقوال الناس التي باشر ابن الأنباري تأويل معانيها معتمدًا على هذه الوسيلة قولهم : افعل هذا إمَّا لا قال أبو بكر قال أهل النحو معناه : افعل كذا وكذا، إن كنتَ لا تفعل غيره، فدخلت (ما) صلة لإن، فاكتفى بـ (لا) من الفعل. كما تقول العرب : من سلَّمَ عليكَ فسلِّم عليه، ومن لا فلا، معناه : ومن لم يسلِّم عليك فلا تسلِّم عليه، فاكتفى بـ (لا) من الفعل، وأجاز الفراء : من أكرمني أكرمته، ومن لا لم أُكرمه، على معنى : ومن لا يكرمني لم أُكرمه، فاكتفى بـ (لا) من الفعل(٢٧)، واعتمد عليه في تأويل معنى قولهم : يا بِيَي لِمَ فعلتَ كذا وكذا(٢٨). إذ صرَّح بأنَّ أصل الكلام : بأبي أنتَ ومعناه : أفديكَ فحذف المبتدأ، لدلالة معنى الكلام عليه مع كثرة دورانه على ألسنة الناس . ووضَّح أنَّ فيه ثلاث لهجات : بيبا وبيبي وبأبي، فمن ذكر بيبا توهَّم أنَّه اسم لا غير فجعل نهايته بمنزلة نهاية سكرى وحبلى، ومن ذكر : بيبي، أبدل من الهمزة ياء، أي ليِّنها، ومن ذكر : بأبي ذكره بحسب الأصل. أمَّا قول من قال بِيَي أي من سكَّن الياء فقد نسبه إلى الخطأ(٢٩)، ومن أقواهم المؤولة أُفٍّ وتُفٍّ قال أبو بكر : فيه قولان، قال الأصمعي (ت٢١٦هـ) : الأفّ : وسخ الأُذن، والتفّ : وسخ الأظفار، ثم استعمل ذلك عند كلّ شيء يضجر منه . وقال آخرون : الأُف القلة، وقالوا : هو مأخوذ من الأفف : وهو القلة، قالوا : والتفُّ منسوق على أُفّ، ومعناه كمعناه، ، فإذا أُفردت أُفّ، ففيها عشرة أوجه : أُفَّ لكَ بفتح الفاء، وأُفٍّ لك بكسر الفاء، فمن قال : أُفَّ لكَ، جعله بمنزلة قولهم : مُدَّ يدك يا رجل، ومن قال : أُفٍّ لكَ، جعله بمنزلة : مدِّ يدك، ومن قال : أُفٌّ لكَ، جعله بمنزلة قولهم : مدٌّ يدك، ومن قال : أُفًا لك، نصبه على مذهب الدعاء، كما تقول : ويلًا للكافرين، ومن قال : أُفٌّ لك، رفعه باللام، ومن قال أُفٍّ لك، خفضه على التشبيه بالأصوات، كما تقول : صه ومه . ومن قال : أُفَةً لك، نصبه أيضا على مذهب الدعاء، ومن قال : أُفٍّ لك، أضافه إلى نفسه، ومن قال : أُفْ لك، شبهه بالأدوات، بمن وكم وبل وهل(٣٠)، فيبدو أنَّهم حذفوا (لكَ) في كلِّ الأوجه «حلفَ بالسماء»(٣١)، معناه من وجهة نظره :حلفَ بربِّ السماء(٣٢)، وكذلك كانت وجهة نظر المفسرين في قوله تعالى : {والسماءِ} (٣٣)، معناه : وربّ السماء .فضلًا عن غيره ممَّا كان ظاهره يشير إلى القسم بأشياء عظيمة من صنعه سبحانه (٣٤)، وهناك من تمسَّك بحسب (٣٥). قول صاحب الزاهر بظاهر ذلك القسم ولم يقدِّر محذوفًا وعلل ذلك بقوله إنَّما أقسم تعالى بتلك الأشياء ليعجِّب منها البشر، ويعرِّفهم ملكه وقدرته فيها؛ لعلو قدرها عندهم، ولدلالته عليه سبحانه (٣٦)، وقولهم : لكلِّ ساقطة لاقطة(٣٧). قال: معناه :لكلِّ مفردةٍ ساقطة، أي : يسقط بها ابن آدم، لاقط لها، معنى هذا : متحفِّظ لها، فكان من وجهة نظره يجب أن يقول الناس : لكلِّ ساقط لاقط، معناه : لكلِّ مفردة خطأ تحفظ لها، فألصق حرف التاء في المفردة لتزدوج المفردة الثانية مع المفردة الأُولى (٣٨)، وعن طريق التكميل باشر تأويل معنى قولهم : ما هذا بضربةِ لازبٍ قال أبو بكر : معناه : ما هذا بلازمٍ واجبٍ، أي : ما هو بضربة سيفٍ لازبٍ، وهو مثلٌ، وفيه لغتان : يقال : ما هو بضربة لازبٍ ولازمٍ(٣٩)، وقولهم : سكتَ ألفًا ونطق خلفًا(٤٠).قال : معناه : سكت ألف يوم، وتكلَّم كلامًا قبيحًا لا معنى له في الحسن والجودة، ويقال: معناه : سكت عن ألف كلمة كان ينبغي أن يتكلَّم بها ولا يسكت عنها، وتكلَّم كلامًا قبيحًا، والخلف في كلام العرب : الرديء (٤١)، وقولهم : في النداء على الباقلاء : يا باقلاء حارًّا (٤٢). إذ نفهم من تأويله أنَّ هناك من نصب المفردة الأخيرة وهناك من رفعها ومن نصبها أراد : يا هؤلاء اشتروا باقلاء حارًا فحذف الفعل لدلالة المعنى عليه ، ومن قال يا باقلاء حارٌّ، أراد : يا هؤلاء، هذا باقلاء حارٌّ، فحذف هذا لدلالة المعنى عليه (٤٣)، وزاد على ذلك توضيحًا في موضع آخر قائلًا : في الصياح بصاحب الباقلاء أيضاً: يا باقلاءُ حارٌّ(٤٤): فيه أوجه ملحوظة، الوجه الأول:« يا باقلاءُ حارٌّ»(٤٥).النداء في الظاهر

موجَّه إلى الباقلاء وهو في الواقع لصاحبها، وقد رفعت الحارّ على نية تجديد النداء، كأنَّك قلتَ:« يا باقلاءُ يا حارٌّ» (٤٦)، والنداء في اللفظ واقع على الباقلاء، وهو في الحقيقة لصاحبه، والوجه الثاني : فيه نُصِبتِ المفردتان (باقلاء) و(حار) وذلك من منطلق كلّ مفردة منصوبة نكرة إذا سبقت بحرف نداء نصبت هي ونعتها . والوجه الثالث : فيه رُفِعتِ المفردتان (باقلاء) و(حار) مراعاة لكون باقلاء منادى مفرد ولكون الحار نعته، والوجه الرابع : فيه رفعت (باقلاء) مراعاة لكونها منادى مفرد، ونصبت (حارّ) مراعاة لكونها لا يحسن فيها ياء، والوجه الخامس : فيه نصبت المفردتان أنفسهما والنصب بالنظر إلى أنَّهما اسمان أُلزما الفتح (٤٧)، وعن طريق هذه الوسيلة باشر تأويل معنى قولهم : في الجواب : بلى ونعم(٤٨). إذ أورد كلامًا نسبه إلى الفراء (ت٢٠٧هـ) يدلُّ على أنَّ (بلى) يجاب بها عن الكلام الذي سبق بنفي، فإذا قال أحدهم للآخر : ألستَ تقوم ؟ أجابه بقوله : بلى، أمَّا (نعم) فيجاب بها عن الكلام المثبت . فإذا قال أحدهم للآخر : هل تقوم ؟ أجابه بقوله : نعم . وإنَّما كانت بلى تأتي بعد الكلام المنفي؛ لأنَّها رجوع عن النفي إلى الإثبات، أي : هي بمنزلة (بل)، والأداة بل شأنها أن تأتي بعد النفي . فإذا قال أحدهم: ألا تقوم، فأجابه بقوله : بلى، معنى كلامه : بل أقوم، فأضاف الألف على الأداة بل ليحسن الوقوف عليها؛ لأنَّه لو تلفَّظ ببل صار يتوقع كلامًا متممًا بعد (بل) فأضاف الألف عليها ليزول عن المرسل إليه ذلك التوهم (٤٩)، وقولهم: ما عدا ممَّا بدا قال أبو بكر : معناه : ما صرفك عني ما ظهر لك مني . يقال : عداني عن لقائك كذا وكذا، أي : صرفني عنه(٥٠)، وقولهم : يا خيل الله اركبي وأبشري بالجنة قال أبو بكر : معناه : يا فرسان خيل الله اركبوا وأبشروا بالجنة، فحذف الفرسان، وأُقيمت الخيل مقامهم، ثم صرف الفعل إلى الخيل . العرب تقول : ركبتْ خيلٌ إلى الشام، يريدون : ركب فرسانُ الخيلِ (٥١).

٢- التوسيع : يتمُّ عن طريق المعارف المشتركة أو الافتراضات المسبقة، أو المعلومات المفهومة من سياق الحال(٥٢)، والتي توظَّف في تقدير العنصر المحذوف على مستوى الدلالة، دون مستوى التركيب، ومن الملاحظ أنَّ المؤول يلجأ إلى هذه الوسيلة في تأويل معنى نوعين من الجمل : أولهما : النوع الذي طرأ عليه حذف واجب، وثانيهما النوع الذي ضمَّ جملًا تامَّة ولكن يراد منها معان أوسع من معانيها اللغوية تسمى معان تداولية(٥٣)، وقد باشر صاحب الزاهر تأويل معنى « قولهم : جيء به من حيثُ وبِسَك(٥٤). عن طريق هذه الوسيلة؛ إذ أورد معنيين له، أحدهما نسبه إلى الأصمعي وثانيهما لغير الأصمعي الأول يشير إلى أنَّ : معناه : جيء به من حيث كان ولم يكن (٥٥)، والثاني يشير إلى أنَّ : معناه : جيء به من حيث تدركه حاسَّةٌ من حواسك، أو يدركه تصرّفٌ من تصرّفك قال الفراء : يقال : هل أحسست صاحبك، بمعنى هل وجدته، ويقال : حسست الشيء، إذا علمته وعرضته (٥٦)، ومن أقوالهم المؤولة عن طريق التوسيع قولهم : مرحبًا وأهلًا وسهلًا (٥٧) إذ ذكر تأويلًا نسبه إلى الأصمعي نفهم منه أنَّ هناك ملفوظًا مقدّرا وهو (لقيتَ) موضعه قبل كلِّ كلمة من تلك الكلمات. ثمَّ ذكر تأويلًا نسبه إلى الفراء نفهم منه أنَّ تلك الملفوظات المنصوبة منصوبة على المصدرية وفيها معنى الدعاء، كأنَّهم قالوا : رحَّبَ اللهُ بكم مرحبًا، وأهَّلكم أهلًا (٥٨)، ومنها :قولهم : مبرورًا مأجورًا(٥٩). إذ ذكر أنَّ قولهم هذا فيه وجهان : وجه نُصب على معنى الدعاء، وعلى هذا المعنى يكون هناك ملفوظات مقدَّرة تقديرها :(جعلكَ اللهُ)، ووجه آخر نُصب على معنى الحال فيكون هناكَ ملفوظ مقدَّر أيضًا ولكنَّ تقديره : (قدمتَ) مبرورًا مأجورًا . ثمَّ ذكر أنَّ النحويين أجازوا رفع الملفوظين على تقدير ضمير محذوف محله الابتداء (٦٠)، ومنها أيضًا « قولهم : لا جرمَ أنَّكَ محسنٌ(٦١).إذ ذكر قولًا للفراء مفاده أنَّ معنى (لا جرم) في الأصل : لا محالة ولا بدَّ، ثمَّ كثر دورانها على الألسنة حتى صيَّروها بمنزلة : حقًا، فيقولون : لا جرم أنَّك محسن، على معنى : حقًا أنَّك محسنٌ، وأجابوها بجوابات الأيمان، فقالوا : لا جرم لأُحسنن إليك، ... وقال بعض النحويين : (لا) ردٌّ لكلام . ومعنى جرم : كسب(٦٢)، وعن طريق التوسيع أيضًا بيَّن المراد من قولهم : أخذهُ أخذَ سبعةٍ(٦٣). إذ كان على دراية بالمعاني المفهومة من هذا النص، المعنى الأول مضمونه أخذه أخذ اللبؤة، وهذا يعني أنَّ المراد بالسبعة اللبؤة ولكنَّهم سكَّنوا حرف الباء، والمعنى الثاني مضمونه

: أخذ سبعة من العدد، وخصَّ السبعة؛ لأنَّ أكثر الأعداد استعمالًا في تخاطبهم سبع، والمعنى الثالث مضمونه : أخذه أخذ رجل اسمه سبعة من طيء، وكان معروفًا بشدته، فضرب القوم به المثل(٦٤)، وبيَّن المراد من قولهم : هو من الأبناء(٦٥). عن طريق إيراد القول الذي نسبه إلى الفراء : والذي نفهم منه أنَّهم قوم أُمهاتهم من أصل يمنيّ و آباؤهم فارسيون، سمُّوا بهذا؛ لأنَّ آبائهم من غير جنس أُمهاتهم، كما قيل لقوم كانت أُمهاتهم يرجع نسبها إلى بني إسرائيل و آباؤهم إلى القبط : ذرية ، فسمُّوا هذه التسمية، لخلاف الآباء جنس الأُمهات (٦٦).

٣- التضمين التقليدي : يراد به أن يعني المتكلم شيئًا فيما وراء معنى الجملة، دون لجوء إلى تقدير محذوف بعينه، ودون لجوء إلى التعبيرات المجازية(٦٧)، فعندما لا يلجأ المرسل إليه -؛ لفهم الجمل - إلى وسيلة التكميل على مستوى التركيب؛ لأنَّه لم يحذف منها شيء فيقدَّر، وكذلك لا يستعين بالتوسيع على مستوى الدلالة؛ لأنَّ المعاني المقصودة ليست المعاني الدلالية لها فتوسَّع . إنَّما المقصود معانٍ ردف لتلك المعان هنَّ المعاني التداولية - على ألّا تكون المعاني مجازيّة - وتحدد هذه المعاني بناء على المعلومات المستنتجة من سياق المقام(٦٨)، ومن الملاحظ أنَّ المؤلّف باشر تأويل معنى قولهم : ما فيهما حظٌّ لمختار(٦٩). عن طريق التضمين إذ قال:معناه : كلا الأمرين مذموم، والضرورة تدعو إلى الصبر على أحدهما. وأول من تكلَّم بهذا الأعشى، أعشى بني قيس بن ثعلبة (٧٠).

٤- التأويل المجازي: إنَّ كلام الناس مهما تعدد وتنوَّعت أصنافه، فإنَّه لا محالة يرجع إلى القسمة الثنائية التي تجعله يصنَّف إلى كلام حقيقي وكلام مجازي، فإن كان الكلام من الصنف الأول، فإنَّه لا يتطلَّب تأويلًا؛ لأنَّ المعنى المقصود واضح، وإن كان من الصف الثاني، فإنَّه يلزم إخضاعه لعملية التأويل حتى تتناسب دلالته اللغوية مع المعقولية الضرورية في التواصل، فتلك إذن، قسمة في الكلام بين ما يخضع للتأويل وما لا يخضع (٧١)، ونظرًا لكون الكلام المستعار يخضع إلى التأويل فممَّا يتبادر إلى الذهن كيف تعمل الاستعارة ؟ ويمكن القول إنَّ السؤال لا يجاب عنه إجابة وحيدة، وإن كانت المشابهة تؤدي دورًا فعَّالًا في الإجابة . إلا أنَّ هناك صفتين ظاهرتين تميزان عمل الاستعارة، فالاستعارات اللغوية محدودة ونسقية، فهي نسقية؛ لأنَّه يتطلَّب أن تكون متفاهم حولها من المنتج والمؤول بفضل ما يدَّخران من معارف . وهي محدودة؛ لوجود طرقٍ تسمح للملفوظات بأن تذكِّر بغيرها ولا تدخل في إطار الاستعارة . ومهما يكن، فإنَّ الاستعارات ليست إلا مظهر خاص من مظاهر التواصل اللساني حيث يلجأ إلى إيصال المعاني بشكل غير صريح، وحيث يكون التنافر ظاهرًا بين ما يريد المنتج توصيله وما تقدِّمه الملفوظات (٧٢). إنَّ التلفظ بكلام مستعار يعني أنَّ المنتجين يشتغلون على تجاوز المعاني الأصلية بهدف تحقيق مقاصدهم التواصلية، ويقترحون سيرورة التجاوز تلك على مخاطبيهم (٧٣)، ويجب أن ندرك أنَّ العلاقة بين معاني الجمل ومعاني التلفظات الاستعارية ليست من الأحكام الفردية أو أفعال الصدفة إنَّما حصيلة تفكير مشترك منهجي (٧٤)، وممَّا يدلُّ على أنَّ الاستعارات لا تعدّ إلا حالة خاصة من حالات التواصل غير الصريح أنَّنا نجد حالة تنافر المعروض والمقصود واردة في التعريض أو الكناية وفي المظهر المجازي عمومًا، والصور التي بهذه السمة متعددة ولا تعنينا حدودها بقدر ما تعنينا سمة التنافر التي توحّدها وتمنحها تأشيرة دخول حيز التأويل، وتسمح للمؤول القيام بعملية التأويل (٧٥)، وفي مؤشرات هذه العملية يمكن أن نميّز بين ما هو لغوي وما هو غير لغوي (٧٦)، ويطَّرد ورود المؤشرات اللغوية مع الخطابات الاستعارية . أمَّا المؤشرات غير اللغوية فيطَّرد ورودها مع الخطابات الكنائية والتعابير غير المباشرة، ومع كلِّ المظاهر التواصلية التي يأتي الخطاب فيها مقبول دلاليًا وغير شاذ حرفيًا، غير أنَّ ما فيها من معنى أصلي مقبول، ليس مقصودًا . وخلاصة القول : إنَّنا _ في حالة الاستعارة نحدِّد مؤشرات التأويل اللساني في خروقات الملفوظ . أمَّا في الحالات الأخرى فإنَّنا نحددها في خروقات التلفظ، ومن هذا أن يؤتى الخطاب في غير سياقه، فينتج عن ذلك عدم ملاءمة الملفوظات مقام التلفظ . وهذا هو مؤشر التأويل في هذا المستوى (٧٧)، ومن الأقوال المؤولة بوساطة هذه الوسيلة « قولهم : اللَّهمَّ إنَّا نعوذُ بكَ من وعثاء السفر وكآبة المنقلب ومن الحور بعد الكور (٧٨)، فقد أورد المؤلّف أربعة أقوال نسبها لأهل اللغة نفهم من الأول أنَّ المراد بالحور بعد الكور النقصان

بعد الزيادة، وهذا المعنى مأخوذ من حور العمامة وكورها، أي من نقصها بعد كورها، وكورها : شدّها، والمعنى بحسب هذا الاستعاذة بالله من تغير الأحوال، ونقصانها كنقص العمامة بعد شدّها ... ونفهم من القول الثاني أنَّ المعنى المقصود هو الاستعاذة بالله من الرجوع عن الجماعة؛ لأنَّ الكور : الاجتماع . أمَّا القول الثالث وهو المروي عن بعض أهل اللغة بصيغة مختلفة وهي الاستعاذة بالله من الحور بعد الكون، فهذا مأخوذ من كلام الناس : حان بعدما كان، ومعناه : كان على جميلة فرجع عنها . أمَّا القول الرابع فنفهم منه أنَّ المعنى المقصود الاستعاذة بالله من الرجوع عن الجماعة بعد الكون على الثبات والاستقامة (٧٩)، وهذا يعني أنَّ هناك تكملة للتركيب قد حذفت؛ لدلالة المعنى عليها (٨٠)، ومن مجموع هذه الأقوال نستنتج أنَّ أهل اللغة أوَّلوا معنى ذلك القول عن طريق وسيلتين من وسائل التأويل التداولي هما التأويل المجازي والتكميل .

وأوَّل معنى قولهم : رجلٌ عاقل (٨١) .عن طريق إيراد قولين يشيران إلى وجود المجاز . نفهم من القول الأول أنَّ المقصود بالعاقل : الجامع لرأيه ولأمره، وهذا المعنى مأخوذ من كلامهم عن الفرس إذا جمعت قوائمها : عقلتِ الفرسُ . ونفهم من الثاني أنَّ المقصود به : الذي يرد نفسه عن هواها ويحبسها، وهذا المعنى أُخذ من كلامهم : اعتقلَ اللسانُ، إذا منع من الكلام وحبس (٨٢). أمَّا قولهم : رجلٌ فاسقٌ (٨٣)، فيفهم منه أنَّه رجل خارج عن الطاعة إلى المعصية وعن الإيمان إلى الكفر، مأخوذ من كلامهم عن خروج الرطبة من قشرتها : فسقت الرطبةُ (٨٤). وذكر أنَّ قولهم : رجلٌ جُحامٌ(٨٥). يعني عند قوم : رجلٌ ضيّق بخيل، وهذا معنى مأخوذ من جاحم الحرب، والمراد به ضيقها وشدتها . ويعني عند قوم : الرجل الذي يتحرّق بخلًا وحرصًا، وهذا مأخوذ من الجحيم : وهي النار المتلظية المستحكمة (٨٦)، وذكر أنَّ « قولهم : فلانٌ عيَّارٌ» (٨٧). يعني عند أهل اللغة فلانٌ الذي يخلي هوى نفسه، أي : لا يزجرها ولا يدعها . وهذا أُخذ من كلامهم عن الدابّة إذا انفلتت : عارت الدابة (٨٨)، وذكر أنَّ « قولهم : فلان غُلٌّ قملٌ (٨٩). أُخذ من كونهم يغلّون أسيرهم بالقدّ، فيقمل عليه، فتصيبه شدّة ثم دار على ألسنة الناس وصار مثلًا ينعت به كلّ مؤذٍ أو كلّ ما ابتلي به ابن آدم (٩٠)، ومن التأويل المجازي تأويله لمعنى قولهم : ما يدري أيُّ طرفيه أطولُ (٩١) –إذ بيَّن أنَّ المقصود بطرفيه – بحسب ما روي عن أهل اللغة – : ذكرهُ ولسانهُ. أو والداه فيكون المعنى: ما يدري أيّ والديه أشرف (٩٢)، وتأويله لمعنى قولهم : بين الرجلين ممالحة (٩٣). إذ بيَّن أنَّ المقصود به – بحسب ما رواه الأصمعي –: بينهما رضاع، أُخذ من كلامهم – إذا أرضعت فلانة لفلانٍ –:ملحت له، وكان من عادتهم أنَّهم يعظّمون الملح : ومن الملح كلمتهم المعروفة : ملح فلانٍ على ركبتِه(٩٤)، وقد بيَّن المؤلّف أنَّ فيه معنيين : أحدهما : هو غير حافظ لحقّ الرضاع، فأبسط شيء ينسيه حقّه، كما أنَّ من يجعل الملح على ركبته أبسط أمر يبدّده . والمعنى الثاني : فلان سيّء الخلق أدنى شيء يغضبه ويصيح منه، كما أنَّ من يجعل ملحه على ركبته يتساقط من أبسط شيء(٩٥)، وتأويله لمعنى قولهم :« قد هُزِمَ القومُ»(٩٦). إذ بيَّن أنَّ المقصود به– بحسب ما رواه عن ابن السكيت (ت٢٤٤هـ) – : فُرِّقوا وكسروا، أُخذ من قولهم : تهزَّمت الأداوة والقربة، إذا تكسَّرتا من شدة يُبس (٩٧)، وقولهم : « حلفَ بالسماء والطارق (٩٨): إذ بيَّن أنَّ معناه : حلف بالمطر؛ لأنَّ السماء عندهم : المطر(٩٩)، وقولهم : لا يزايلُ سوادي بياضَكَ(١٠٠). إذ بيَّن أنَّ المقصود به : « لا يزايل شخصي شخصك(١٠١)؛ لأنَّ البياض عندهم : الشخص، وكذلك السواد(١٠٢)، وكذلك لا تجلّح علينا(١٠٣). إذ ذكر له معنيين، أحدهما : لا تكاشف، أُخذ من الجلح وهو انكشاف الشعر من بداية الرأس، والثاني : لا تقم على المخالفة والمفارقة وتشدّد عليها، أُخذ من : ناقة مجالح، إذا صبرت على البرد، وقضمت عيدان الأشجار اليابسة حتى تحافظ على لبنها(١٠٤)، وقولهم : قد وقع القوم في ورطة(١٠٥٠). إذ ذكر ثلاثة معانٍ للورطة، أحدها : أُهويّة في قمة الجبل، يتعذّر على من سقط فيها الخروج منها أُخذ هذا المعنى من كلامهم عن الماشية إذا وقعت فيها فلم تستطيع الخروج : تورّطتِ الماشية، وثانيها : الوحل أُخذ من كلامهم عن وقوع الغنم في الورطة : تورّطت الغنم . ثم صار ذلك مثلًا لكلّ ضيقٍ وشدّة يمرُّ بها الإنسانُ، وثالثها: الهلكة (١٠٦)، ومن التأويل المجازي قوله : وكانت

العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، عالي المكان، كثير الصنائع قالوا : أظلم النهار لموته، وكسفت الشمس لفقده، وبكته الرياح والبرق(١٠٧)، ومن ذلك تأويله لمعنى قولهم : قد شقَّ فلانٌ عصا المسلمين(١٠٨). إذ بيَّن أنَّ المقصود : فرَّق جماعتهم؛ لأنَّ الأصل في كلمة العصا : الائتلاف والاجتماع، من هذا كلامهم عن الرجل إذا اطمأنَّ بالمكان واجتمع له أمره فيه وأقام به : قد ألقى عصاه(١٠٩)، وقولهم : عَمِلَ فلانٌ بفلانٍ الفاقرةَ(١١٠) الذي نفهم منه أنَّ الفاقرة : الداهية، أُخذت من كلامهم عن البعير إذا قطعت فقرة أو أكثر من فقر ظهره أو طعن فيها أو رمي بسهم فيها : فقرتُ البعير . أو أُخذت من كلامهم عن البعير إذا حزز أنفه بحديدة ثم وضع الجرير على مكان الحزّ، وعليه وتر ليذل بهذا (١١١)، وقولهم : تركهُ جوفَ حمار(١١٢). الذي نفهم منه معنيين معناه – بحسب ما استنتجه من علماء اللغة –، الأول: كلُّ شيء بعُد وهلك فلم يبقَ منه شيء، ويبدو أنَّ حمار : اسم رجل من العمالقة وهو الذي يضرب بكفره المثل، فقيل: أكفر من حمار، وروي عن حاله أنَّه كان له وادٍ مخصب وأولاد وكان حسن الطريقة، فخرج أولاده في سفرة، فأصابتهم صاعقة فماتوا، فكفر بالله –سبحانه – ، فأرسل الله تعالى على واديه نارًا، فلم تترك فيه شيئًا، وقد كانت كلمة الجوف تدلّ على الوادي؛ لأنَّ أهل اليمن يسمُّونه بذلك . هذا على رواية وعلى رواية أُخرى حمار هو رجل من الأزد. أمَّا المعنى الثاني: لا يوجد شيء فيه ينتفع به، ولا خير فيه؛ وذلك لأنَّ جوف الحمار لا يؤكل منه شيء(١١٣)، وبيَّن أنَّ معنى « قولهم : قد مارى فلانٌ فلانًا(١١٤): استخرج ما عنده من القول والحجة، أُخذ من كلامهم : مريتُ الشاة والناقة، إذا مسح ضروعهما لتدرَّ . أو أُخذ من كلامهم : مرتِ الريحُ السحابَ، إذا استخرجت المطر وأنزلته منه(١١٥). أمَّا قولهم : رجلٌ بازلٌ(١١٦). فمعناه : المحكم القوة، مأخوذ من بزول البعير، وهو : أن يظهر نابه بعد تسع أعوام من مولده وهو أشدّ ما يكون (١١٧)، وهناك تأويل مجازي في الزاهر لـ قولهم : قد جلس فلانٌ في نحر فلان(١١٨). يوضّح أنَّ المقصود : جلس مقابلًا له، مأخوذ من كلامهم : نحر فلانٌ صاحبه، إذا قابله، وممَّا قيل في إطار ذلك قيل عن تقابل منازل القوم : منازلهم تتناحر أو منازلهم تتراءى، وقيل : دارك ترى داره، وقيل : الجبل يراكَ، والحائط ينظر إليك، أي : يقابلك (١١٩)، وهناك تأويل فيه لـ قولهم : قد خنس فلانٌ حقّي(١٢٠). يوضّح أنَّ المقصود : أخَّر حقي عني وغيَّبه، أُخذ من الخنس، وهو تأخُّر الأنف في الوجه، والبقر كلّها خنَّس (١٢١)، ولـ « قولهم : رجلٌ ثمَّامٌ (١٢٢). يوضّح أنَّ المقصود : الذي لا يمسك الكلام ولا يحفظه، أُخذ من كلامهم : جلود ثمَّة، إذا اتَّضح لهم أنَّها لا تمسك الماء (١٢٣). ولـ « قولهم : قد صرَّح فلانٌ بكذا وكذا (١٢٤) نفهم منه أنَّ المقصود : كشفه، ولم يخلطه بأشياء تستره وتعمّيه، مأخوذ من الصريح وهو اللبن الخالص (١٢٥)، وممَّا جاء مؤولًا تأويلًا مجازيًا « قولهم : لله درُّكَ (١٢٦)،والذي يعني : أنَّ الرجل منهم إذا كثر عطاؤه وخيره وإنالته القوم قيل : لله درّه : أي : كرمه وعطاؤه، فشبَّهوا خيره وما يمنحه لهم بدرِّ الشاة والناقة، ثم دار هذا القول على ألسنتهم حتى صاروا يتلفظون به في حالة التعجب من كلِّ متعجَّبٍ منه و ربَّما استعملوه من غير أن يذكروا : لله (١٢٧)، فقد سمع منهم : درَّ درُّ فلانٍ، ولا درَّ درُّهُ (١٢٨) ، وكذلك قولهم : فلانٌ طيَّاش (١٢٩). الذي يعني : فلانٌ غير مقتصد في كلامه وفعله، أُخذ من كلامهم عن وقوع السهم على غير قصد : طاش السهم (١٣٠)، وممَّا أوَّله المؤلِّف بهذه الوسيلة قولهم : أيَّدكَ اللهُ وأدامَ تأييدكَ(١٣١). المقصود به : قوَّاكَ اللهُ؛ لأنَّ الأيد في لغتنا : القوة، قيل : رجل ذو أيدٍ، معناه : ذو قوة (١٣٢)،وكذلك قولهم : فلانٌ نظيفُ السراويل(١٣٣). المقصود به : فلانٌ عفيف الفرج، وهذا يعني أنَّهم كنَّوا بالسراويل عن الفرج، وفي إطار هذا قيل : هو عفيف الإزار والمئزر، إذا كان معروفًا بعفة الفرج . وقيل : هو نجس السراويل، إذا كان ممن يرتكب المحرم ولم يحافظ على عفة فرجه، والعرب يكنون بالثياب عن القلب والنفس، ويكنون بالإزار عن العفاف (١٣٤)، واستعان بهذه الوسيلة لبيان معنى « قولهم : قد حرِدَ الرجل (١٣٥). المراد به : أزعجه الغضب، أُخذ من قولهم : حَرِدَ البعير، إذا أصابته علّة في جسمه مزعجة له يضرب منها بيديه الأرض (١٣٦)، وكذلك قولهم : قد لَئِمَ فلانٌ فلانًا(١٣٧). المقصود من الفعل : قبَّله أُخذ من كلامهم عن تقبيل الرجل زوجته في مكان لثامها :

لثمَ الرجل زوجته، ذلك أنَّ اللثام ما شدته المرأة على فيها(١٣٨)، واستعان بها لبيان معنى « قولهم : هو يتنغَّرُ ويتناغرُ(١٣٩). الذي يفهم منه أنَّ جوفه يغلي غمًا وغيظًا وتوقدًا، أُخذ من كلامهم : نغر القدر، معناه : فوران القدر وغليها قيل: نغَرَتِ القدرُ، إذا فارت وغلت (١٤٠)، ولبيان معنى قولهم للغلام والرجل : يا نغفة (١٤١). المقصود به احتقار الرجل أو الغلام وقد استعمل هذا من باب التشبيه بالدودة؛ لأنَّ النغفة دودة موجودة في أنف الشاة والبعير (١٤٢)، ولبيان معنى قولهم : حابى فلانٌ فلانًا (١٤٣). الذي يعني مال إلى فلانٍ واتَّصل به، مأخوذ من كلامهم عن السحاب الذي يقترب بعضه من بعض : الحيّ . هذا على وجه وهناك وجه آخر لتأويله يشير إلى أنَّ معنى القول : خصَّه بالميل، مأخوذ من الحبوة، وتعني العطية التي يخصُّ الرجل صاحبه بها (١٤٤)، ولبيان معنى قولهم : كان ذلك بيضةَ العُقرِ قال أبو بكر : معناه : كان ذلك مرة واحدة لا ثانية لها . والعقر : استعقام الرَّحِم، وهو ألَّا تحمل . ... ويقال : بيضة العقر : معناه : بيضة الديك؛ وذلك أنَّ الديك يبيض بيضة واحدة لا ثانية لها، فيضرب هذا مثلا لكلِّ من فعل فعلة واحدة، لم يضف إليها مثلها (١٤٥)، وقولهم : قد حلبَ الدهرُ أشطرَهُ (١٤٦). المقصود به – بحسب ما نسبه إلى الأصمعي –: أتت عليه جميع الأحوال من رخاء وشدَّة، كأنَّه أخرج درَّة الزمن في حلبه لعمق تجربته وطولها (١٤٧)، وقولهم : فلانٌ مِلطٌ (١٤٨). المقصود به معنيان متقاربان، الأول : المختلط النسب، كأنَّه يذهب إلى كونه لا يعرف أب له . وهو من كلامهم عن سقوط ريش الطائر: املط ريش الطائر . والثاني : ابن الزنا (١٤٩)، وقولهم : رجل أكزم البنان، أي : قصيرها، كما يقال للبخيل الممسك : قصير البنان وجعد الكفِّ (١٥٠)، ومنه تأويل معنى قولهم : هو الموتُ الأحمر (١٥١). الذي فهم منه : أن يسمدرَّ نظر الرجل من شدّة الهول، فيرى ما حوله في عينيه أحمر، ونتيجة دراية المؤلّف بقول الأصمعي ذكر معنيين لأصل المعنى : الأول : هذا الموت الأسود والأحمر، فيه تشبيه بلون الأسد، كأنَّ هناك أسد يهوي إلى أحدهم، والثاني : قد يكون هذا من كلامهم : وطأةٌ حمراء، أي طريَّة لهبة مدروسة، وعلى هذا يكون المعنى له : الموت الطريّ الجديد(١٥٢)، ومنه تأويل معنى قولهم : فلان ذريعتي إلى كذا وهذا الأمر ذريعتي(١٥٣). المقصود به ما يقرّب الإنسان من الشيء، أُخذ من الذريعة أو الدريّة وهو البعير إذ كان يرسل مع الوحش، حتى يأنس أحدهما بالآخر، فإذا همَّ الرجل بصيدها استتر به، حتى إذا دانا الوحش رماها، فصادها، ثم صارت الذريعة مثلًا مضروبًا لكلِّ شيء قرّب من شيء(١٥٤)، وقولهم : قد أطنبَ فلانٌ في كذا وكذا(١٥٥). المقصود به اجتهد وبالغ في الوصف، قيل : أطنب فلانٌ في عدوه إذا مضى فيه بمبالغة . ومعنى الإطناب : أُخذ من الطنب وهو الفرس الذي في ظهره طول(١٥٦)، وقولهم : قد رشقني فلانٌ بكلمة(١٥٧). المقصود به رماني، أُخذ من رشق السهام، قيل : رشقت إذا رميت(١٥٨)،وقولهم : فلانٌ مشعوفٌ بفلانٍ (١٥٩). المقصود به : ذهب حبُّه به كلَّ مذهب أُخذ من الشعف وهنَّ رؤوس الجبال، ومفردها شَعَفَة، فكأنَّ معنى قولهم شَعَفَ به : ارتفع حبه إلى المستوى الأعلى من قلبه، ويبدو من كلامه أنَّ هذا التأويل منسوب إلى الفراء . وهناك تأويل آخر نسبه إلى أبي عبيدة يشير إلى أنَّ معنى الشعف : الذعر، فكأنَّ معنى قولهم : فلانٌ مذعور قلق خائف . وهذا المعنى أُخذ من شعف الدابة إذا أصابها الذعر . ثم نقلته الناس من الدواب إلى البشر (١٦٠)،وقولهم : قد بلَّحَ فلانٌ في يدي(١٦١). المقصود ببلَّح : انقطع فلم يكن عنده جواب . أُخذ من قولهم : بلَّحتِ الرَّكية إذا لم يبق ماؤها، وبلَّح الفرس إذا توقف جريه(١٦٢)، وقولهم : فلانٌ جيّد القريحة قال أبو بكر : معناه : جيّد الاستخراج . من قول العرب : قد قرحتُ بئرًا واقترحتها إذا حفرتها في موضع لا يخرج منه الماء(١٦٣)، فضلًا عن تأويل معنى « قولهم : إنَّما هم أكَلةُ رأسٍ(١٦٤). الذي يعني : عددهم قليل محدود، فكأنَّهم لو توفرَ لهم أكل رأس لكان ذلك المقدار كافيًا لهم . وفي سياق هذا ذكر المؤول أنَّ بعض العرب يلحنون في ذلك، فيسكنون الكاف من كلمة (أكلة) ، والصحيح : فتح الكاف(١٦٥)، وقولهم : فلانٌ بيضةُ البلدِ(١٦٦). الذي يكون ذمًا ويكون مدحًا –بحسب قوله– ، فإذا ذُمَّ الرجل فقيل له ذلك أرادوا هو لا ناصر له منفرد بمنزلة البيضة التي يتركها الظليم منفردة لا منفعة فيها ولا خير، أمَّا إذا مدح الرجل فقيل له ذلك، أرادوا هو واحد البلد، الذي

يقبل قوله و يجتمع إليه، ويقبل قوله(١٦٧)، وقولهم : أمرٌ لا يُنادى وليدُهُ(١٦٨). إذ ذكر المؤلّف تأويلات لمعنى هذا القول نسبها إلى غيره من العلماء، التأويل الأول يشير إلى أنَّ الأمر عظيم لا ينادى فيه الأطفال الصغار، إنَّما ينادى فيه الكهول . والتأويل الثاني يشير إلى أنَّ الأمرَ تامّ، ما فيه اضطراب ولا خلل، كامل، قد نتج عن الكبار، فلم يكن هناك ما يقوم به الصغار. والتأويل الثالث يشير إلى أنَّ هذه كلمة تدور على ألسنة العرب إذا قصدت الغاية، والرأي الرابع يشير إلى كون هذا مثلا يقوله الناس إذا أخصبوا وازدادت أموالهم وكثر خصبهم، فإذا توجَّه الولد إلى شيء ليلمسه، لم ينه عن ذلك، والرأي الخامس يشير إلى أنَّ أصل ذلك، في الجدب والشدة تصيب قومًا حتى تذهل بذلك الأُمهات عن أولادهنَّ، فلا يناديهم، وبحسب هذا الرأي يكون قد جُعِل مثل لكلِّ أمرٍ شديد ولكلِّ جدب عظيم(١٦٩)، وقولهم : فلانة ظعينةُ فلانٍ قال أبو بكر : قال أهل اللغة : أصل الظعينة، المرأة في الهودج، ثمَّ كثر ذلك، حتى صارت العرب تقول : فلانة ظعينة فلان، يريدون زوجته، ... ويقال لامرأة الرجل : هي سكنه؛ لأنَّه يسكن إليها . وقال أبو عبيدة : يقال لامرأة الرجل : هي فراشه، وإزاره، ومحلُّ إزاره، ومحلُّ منزره . ... ويقال لامرأة الرجل : هي أُمُّ الحيِّ وأُمُّ العيال . ويقال : هي حتَّة فلان ... ويقال : هي طلَّتهُ أي : زوجته، ... ويقال لامرأة الرجل : هي ربضُهُ وهي عرسه، ... ويقال لامرأة الرجل : هي قعيدته، ... ويقال لامرأة الرجل : هي بيته، ... ويقال لامرأة الرجل : هي شهلتُهُ(١٧٠)، وقولهم : فلانٌ مُعَرْبِدٌ(١٧١) : المقصود بالمعربد : الذي تأتي تصرفات قبيحة منه لا يعتقد أنَّها مؤذية و لا يعتمدها . مأخوذ من العِربدّ، وهو عند العرب حيَّة تنفخ نفخًا ولا تؤذي(١٧٢)، وقولهم : قد نفَّزتَ فلانًا عنَّا(١٧٣). الذي يعني : طردته وأبعدته . مأخوذ من نفوز الظبي، وهو اضطرابه وحركته(١٧٤)، ونجد هذا النوع من التأويل في تأويله معنى قولهم : فلانٌ باقعة(١٧٥). المقصود به : حذر حاذق محتال. ذلك أنَّ الباقعة عندهم : الطائر المحتال الحذر، الذي لا يرد المياه المحضورة وإنَّما يشرب المياه من البقاع، والبقاع : أماكن تستنقع المياه فيها الماء، خوفًا من أن يراقب فيصطاد . فشبّه كلّ محتال حذر به (١٧٦)، وقولهم : الآن حمي الوطيس(١٧٧)، ويبدو أنَّه اعتمد على قول أبي عمرو في تأويل معناه؛ إذ نسب إليه أنَّ المراد بالوطيس : شبه التنور، وكان هذا القول بناءً على هذا المعنى مثلًا يضرب لشدة الحرب، فشبّه حرّها بحرّه . وبيَّن أنَّ المراد بالوطيس على غير قول أبي عمرو : التنور بعينه . أمَّا على قول الأصمعي فالمراد بالوطيس : حجارة مدوَّرة لم يستطيع أحد يقترب منها إذا حميت . وكان قولهم بناءً على هذا المعنى مثلًا يضرب للأمر إذا اشتدَّ(١٧٨)، وقولهم : فلانٌ مقذَّذٌ(١٧٩). المقصود به : الحسن اللباس الكامل المظهر، أُخذ من السهم المقذذ، وهو السهم الذي صنعت القذذ له، والقذذ : الريش . وذلك بعد أن يستوي تثقيفه وبريه، والتثقيف : هو الإصلاح . فشبّه الإنسان الحسن الزي التامّ المظهر بالسهم الذي أُصلح وحسن شكله(١٨٠)، وقولهم : بنو فلان غثاء(١٨١). إذ قال المؤوّل : الغثاء : ما يعلو الماء من الزبد و القماش ممَّا لا ينتفع به، فيشبه بالغثاء كلّ من لا منفعة عنده ولا خير فيه، بالغثاء(١٨٢)، وقولهم : فلانٌ لا يصطلى بناره قال أبو بكر : معناه : لا تقرب ناحيته ولا ساحته، ولا يطمع فيما وراء ظهره، وليس يراد أنَّه بخيل، ولكنَّه عزيز منيع(١٨٣)، وقولهم : هذا سفاحٌ غيرُ حلال قال أبو بكر : السفاح معناه في كلام العرب : الزنا، ... وقيل للزنا سفاح؛ لأنَّ سبيل الفاعل له أن يسفح عليه الماء، فجعل كناية عنه، فكان الرجل منهم في الجاهلية يقول للمرأة : سافحيني، يريد زانيني، استقباحًا للتصريح بالزنا، وتقديرًا أنَّ هذا أحسن . ويمكن أن يكون الزنا سمي سفاحًا، لما يسفحه الرجل من مائه عند الجماع، وتفعل المرأة مثله . ومعنى السفح في اللغة : الصَّبُّ، ... وشبيه بالسفاح الشِّغار، وهو على مثاله في اللفظ، ... فالشغار : تفسيره أنَّ الرجل في الجاهلية كان يقول للرجل : زوجني ابنتك، على أن أزوجك ابنتي، فلا يكون بينهما مهر سوى هذا . وكذلك : زوجني أختك، على أن أزوجك أختي، وزوّجني المرأة التي أنت وليُّها، على أن أزوجك المرأة التي أنا وليُّها، فحرَّم رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هذا . وسمّي الشغار شغارًا من قول العرب : قد شغر الكلب يشغرُ ، إذا رفع رجله وبال، فكنّي به عن هذا الجماع المحرَّم(١٨٤)، ومن الأقوال المؤولة « قولهم : نار الحباحب(١٨٥).

الذي نفهم منه أنَّ الحباحب رجل بخيل لا يوقد نارًا بليل، كراهية أن ينتفع راءٍ بضوئها، فإذا تطلَّب الأمر إيقادها، فعل، لكنَّه لا يدعها مشتعلة إن رأى من يستضيء بها؛ لذلك ضربوا المثل بها عند كلِّ نار لا ينتفع بها . وذكر تأويلين غيره الأول منهما يشير إلى أنَّ تلك النار توريها الخيل المسرعة بسنابكها من الأحجار، إذا قدحتها ووطئتها . ويشير الثاني إلى أنَّ الحباحب : هو طائر أحمر الريش يحلق في السماء بين المغرب والعشاء، يخيل إلى من شاهده أنَّ نارًا في جناحيه(١٨٦)، ومنها قولهم : ندمَ ندامة الكسعيّ(١٨٧)، وهو الندم الذي ضربت العرب به المثل لشدَّته . وقد روى المؤول الحادثة التي أدَّت إلى الندم، خلاصتها أنَّ الكسعيّ رجلٌ كان في أحد الأيام يرعى إبلًا له بوادٍ، فبينا هو كذلك بصر بنبعة في ذلك الوادي، فقال سأجعل هذه النبعة قوسًا، فكان يتعهدها في كلِّ يوم، حتى إذا أدركت اتَّخذ منها قوسًا ثمَّ خطمها بوتر، وصنع من برايتها أسهمًا، ثم أتى على موارد حمير، فنظر إلى قطيع مارٍّ، فأصاب عيرًا منها بسهم، وأمخطه السهم، فصار إلى الجبل، فظنَّ أنَّه لم يصب فأورى نارًا فيه، ثمَّ نفذ عدة محاولات وفي كلِّ محاولة من تلك المحاولات كانت النتيجة نفسها وكانت ردة فعله مثل ردة فعله الأُولى عنيفة أيضًا آخرها انتهت بكسر القوس، ثمَّ بات، فلما أصبح رأى الحمر مطرَّحة مصرَّعة حوله، وأسهمه مضرَّجة بالدماء، فأسف وقطع إبهامه ندمًا على كسره(١٨٨)، وقولهم : سبق السيف العذل قال أبو بكر : معناه : قد فرط من الفعل وسبق ما لا سبيل إلى الرجوع عنه . وأول من قال هذا وتمثَّل به : ضبَّة بن أُدٍّ . ... إنَّ ضبة بن أد ... بن مضر، كان له ابنان، يقال لأحدهما سعد، وللآخر سعيد . .. وأنَّ إبل ضبّة نفرت تحت الليل، فخرجا يطلبانها، فلحقها سعد، فجاء بها . وأما سعيد، فذهب فلم يرجع . فكان ضبة بعد ذلك إذا رأى سوادًا تحت الليل مقبلًا يقول : أسعد أم سعيد، فذهب قوله مثلا . قال أبو عبد الله ابن الأعرابي : يضرب عند الرجل تسأله عن حاله، أو تراه أقبل حاجة، فتقول : أنجحُ أم خيبةُ، أخيرٌ عندك أم شرٌّ ... ثم إنَّ ضبة بعد ذلك بينما هو يسير والحارث بن كعب في الأشهر الحرم، وهما يتحادثان؛ إذ مرَّا على سرحة بمكان، فقال الحارث : أترى هذا المكان، فإني لقيتُ فيه شابًا من صفته كذا وكذا، فقتلته – ووصف صفة سعيد – ... فقال له ضبة فما صفة السيف ؟ قال : ها هو ذا عليَّ، فقال : أرنيه، فأراه إيَّاه، فعرفه ضبة . وقال : إنَّ الحديث لذو شجون، ثم ضربه به فقتله، فذهب قوله : (إنَّ الحديث لذو شجون) مثلًا، فمعناه : إنَّ الحديث لذو شعب وتفرق، كشجون الوادي، وهي طرقة، واحدها شجن ... ثم استعملوا الشجن في الحاجة والحبّ، فصار القائل يقول بمكان كذا وكذا شجن . يريد : حبًّا وحاجة . ... وقال أبو عبد الله ابن الأعرابي : إنَّ (الحديث لذو شجون)، يضرب مثل للرجل يكون في أمر، ثم يرى أمرًا، فيشغله عنه . قال : فلامَ الناس ضبة، وقالوا : قتلت رجلًا في الشهر الحرام ! فقال : سبقَ السيفُ العذلَ، فأرسلها مثلًا، يضرب عند الرجل يأتي أمرًا قد كان ينكره، ويلزم غيره، إذا فعله ممَّا لا يحلُّ له فعله وإتيانه . فإذا ليم وعذل قال هذه المقالة (١٨٩)، وقولهم : هذهِ الغنيمة الباردة(١٩٠). المقصود به هذه الغنيمة التي أصبحت في ساحتهم بلا مقاساة عناء ولا تعب؛ وذلك أنَّ الغنيمة من شأنها أن تأتي بعد اصطلاء بحرّ الحرب، فإذا وصلت بغير منازعة ولا قتال، فهي باردة . ثم استعملوا هذا في كلِّ شيء يصير إلى البشر فيزداد عنده ويشتدّ فرحه به من غير شدّة ولا عناء(١٩١)، ومن الأقوال المؤولة عن طريق هذه الوسيلة قولهم : لأنْ تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه(١٩٢). الذي كان مثلًا يضرب عند الإنسان يبلغك عنه شيء جميل، فإذا نظرت إليه اقتحمته عينك . هذا هو معناه أمَّا ما دعى إلى قول هذا فقد زوَّدنا المؤوِّل به مبيِّنًا الآتي : عارض كُبَيس بن جابر أمة لزرارة ابن عُدُس، قيل لها : رُشَيَّة، وهي سبيَّة أصابها زرارة، فأنجبت له عمرًا، وبرغوثًا وذؤيبًا ابني كبيس، فمات كبيس، وكبرت الغلمة، فقال لها لقيط بن زرارة في أحد الأيام : يا رشيَّة من أبو بنيك ؟ قالت : كبيس . وكان ابن زرارة عدوًا لعمّ الولدين وهو ضمرة، فقال لقيط لها : اذهبي بالغلمة، فعبّسي وجه ضمرة بهم، وأعلميه من يكونون . فمضت إليه، فسألها عنهم فأجابته بقولها : هم بنو أخيك كبيس، فانتزعهم منها، فذهبت إلى أهلها، فأخبرتهم ما حدث ، وقد دارت الأحداث فلما صار أولاد ضمرة في حوزة لقيط أهانهم وأساء ولايتهم، ثمَّ أنَّ بني نهشل حدَّثوا المنذر(١٩٣)،في أن يردّ الغلمة من لقيط، فطلب من

لقيط ذلك . فأمر لقيط بإحضارهم، فأُحضروا الغلمة ودفعهم إلى المنذر، ثم إنَّ ابن ماء السماء أحضر الغلمة، وكان يسمع عن شقة ما يستحسنه ويعجبه، فلمَّا وقف أمامه اقتحمته عينه، فقال مقولته تلك، فقال شقَّة له : « أبيت اللعن أسعدكَ إلهك، إنَّ القوم ليسوا بجزر، إنَّما يعيش المرء بأصغريه، بقلبه ولسانه(١٩٤)، فاندهش المنذر واستحسن كلامه، وسمَّاه باسم أبيه وصار قوله مثلًا . يضرب عند الإنسان ذي المخبر، ولا مظهر له(١٩٥)، وقولهم : النقد عند الحافرة(١٩٦). الذي ذكر عنه تأويلات معينة منها ما نسبه إلى أبي العباس يشير إلى أنَّ المقصود به : النقد عند السبق؛ وذلك أنَّ الفرس أخذ الرهن إذا سبق . والمراد بالحافرة : الأرض التي حفرتها الخيل بقوائمها، وقيل : الأصل فيها : محفورة، ومنها ما نسبه إلى الفراء يشير إلى أنَّ معناه : عند حافر الفرس، أيضًا وأنَّ أصل هذا المثل في الخيل، ثم استعمله الناس في غيرها، ومنها ما نسبه إلى بعضهم يشير إلى أنَّ معنى القول : عند أول كلمة، أُخذ من قولهم : التقى القوم فاقتتلوا عند الحافرة، أي : عند أول كلمة ويقال : رجع فلان على حافرته، أي : في أمره الأول(١٩٧)، ونسب إلى بعضهم أيضًا أنَّ المقصود به : النقد عند التقليب والتمحيص والرضا، أُخذ من حفر الأرض، وذلك أنَّ الفلاح أو من يحفر الأرض يحفرها؛ ليعرف أطيبةٌ هي أم لا(١٩٨)، ومنها « وقولهم : فلانٌ على يدي عدلٍ قال أبو بكر : قال هشام بن محمد بن السائب الكلبي : العدل : هو العدل بن سعد العشيرة، وكان على شرط تبع، وكان تبّع إذا أراد قتل رجل دفعه إليه، فجرى المثل به في ذلك الدهر، فصار الناس يقولون لكلِّ شيء ييأسون منه : هو على يدي عدل(١٩٩). فضلًا عن قولهم : فلانٌ كاشحٌ(٢٠٠). المقصود به : فلانٌ عدوٌّ، إنَّما قيل له هذا؛ لأنَّه يوليك كشحه، ومعنى الكشحُ : الخصر، وقال أهل هذا الكلام : إنَّما ذكر الكشح؛ لأنَّ الكبد فيه، فيقصد : أنَّ العداوة في هذا العضو؛ ولذلك قيل : عدوٌّ أسود الكبد، كناية عن شدة العداوة، كأنَّ العداوة أحرقت كبده(٢٠١)، وقولهم : جلساءُ فلانٍ كأنَّما على رؤوسِهم الطيرُ قال أبو بكر : في هذا قولان، أحدهما : أن يكون المعنى أنَّهم يسكنون، فلا يتحركون ويغضون أبصارهم، والطير لا يقع إلا على ساكن . يقال للرجل إذا كان حليمًا وقورًا : إنَّه لساكن الطائر، أي : كأنَّ على رأسه طائر؛ لسكونه . ... ويقال للرجل إذا ذعر من الشيء : قد طارت عصافير رأسه، كأنَّه كان على رأسه عند سكونه طير، فلما ذعر طارت . ... والقول الثاني : أنَّ الأصل في قولهم : كأنَّما على رؤوسهم الطير، أنَّ سليمان بن داود (عليهما السلام)كان يقول للريح أقلِّينا، وللطير : أظلِّينا، فتقله وأصحابه الريح، وتظلهم الطير، وكان أصحابه يغضون أبصارهم هيبة له وإعظامًا، ويسكنون فلا يتحرَّكون، ولا يتكلَّمون بشيء إلا أن يسألهم عنه فيجيبون . فقيل للقوم إذا سكنوا : هم حلماء وقرَّاء كأنَّما على رؤوسهم الطير، تشبيهًا بأصحاب سليمان(٢٠٢)، وقولهم : أجنَّ اللهُ جباله(٢٠٣). الذي فيه ثلاثة تأويلات، الأول : يشير إلى أنَّ المراد بجباله جباله التي يسكنها، وعلى هذا يكون المقصود : أكثر اللهُ فيها الجن، والثالث يشير إلى أنَّ المراد به : أجنَّ اللهُ جبلَّته، أي : خليقته، أمَّا القول الثالث فيشير إلى أنَّ المراد به أجنَّ اللهُ ساداته الذين يفاخر بهم، فيكون الجبال : الرؤساء والسادات، وقيل : هؤلاء أنياب القوم وجبال القوم، أي : ساداتهم، وقيل : هذا علم من الجبال، إذا كان إنسانٌ عزيزًا، وعزُّه يزحم الجبال(٢٠٤)، وعن طريق هذه الوسيلة باشر في تأويل ما عرف عنهم : « يقال للرجل الفارغ الذي لا عمل له : قد جاء ينفض أزدريه وأصدريه . وقال ابن الأعرابي : جاء يضرب أزدريه وأصدريه معناه : يضرب بيديه على جنبيه . وقال مرة أُخرى : أزدراه وأصدراه : عطفاه، قال : ويقال : للرجل إذا توعَّد وتهدد : قد جاء ينفض مذرويه، وقال : المذروان : فودا الرأس، وهما جانباه(٢٠٥). فضلًا عن قولهم : جاء فلانٌ يجرُّ رجليه(٢٠٦). أي : جاء مثقلًا لا يستطيع رفع رجليه، وقيل : جاء يجرُّ عطفيه، إذا كان متبخترًا كأنَّه يجرُّ جانبي ثوبه، وقيل للرجل إذا جاء متكبِّرًا متبخترًا : جاء فلانٌ ثاني عطفه(٢٠٧).

٥- التخطئة (الإحالة) : يلجأ المؤول إلى هذه الوسيلة بعد أن يستنفد كلَّ الوسائل التأويلية السابقة . وقد جعل إمام النحويين كلام العرب على قسمين (كلام مستقيم وآخر محال) وجعل المحال على قسمين أيضًا : محال يعني به أن تنقض أول كلامك بآخره، فتقول : أتيتك غدًا وسآتيك أمسِ(٢٠٨)، ومحال كذب نحو :أن تقول سوف

أشرب ماء البحر أمس(٢٠٩)، وإنَّما جعل مثل كلّ هذا محالًا؛ لأنَّ الكلام بشكل عام لا يتمّ عن طريق المعاني النحوية المطلوبة فحسب، إنَّما يكون عن طريق المعاني المعجمية النحوية، إلا أنَّ هذا غير كافٍ أيضًا؛ لأنَّ « الكلام المنطوق لا يحتوي على المعاني النحوية المعجمية Dictionary _ grammar Meaning فحسب، بل يراعى فيه القيم الاتصالية للسياق في الاستخدام(٢١٠). لذلك لا نعجب ممَّا جاء في كتاب الزاهر من تأويلات تشير إلى لجوء المؤلِّف إلى هذه الوسيلة؛ لإدراك المعاني المقصودة من الأقوال المتداولة، ومن تلك الأقوال قولهم : دخل فلانٌ في خُمّار الناس(٢١١)إذ ذكر المؤوِّل أنَّ ذلك ممَّا يخطئ الناس فيه فينطقون بلفظ مبدوء بالغين : غُمار، والصواب : خمار، وخمار الناس : جمعهم، ومعنى قولهم : تغطَّى بهم واستتر(٢١٢)، وقولهم : رجلٌ شحَّاثٌ(٢١٣) إذ ذكر أنَّ ذلك ممَّا يخطئون فيه فينطقونه بالثاء، والصحيح شحَّاذ، ومعناه : الرجل المُلِحُّ في طلب حاجته، أُخذ من كلامهم عن إلحاح الرجل على السيف بالتحديد : شحذ الرجلُ السيفَ، فالمُلِح في طلب الحاجة مشبَّه بذلك (٢١٤)، وقولهم : طوباكَ إن فعلتَ كذا وكذا(٢١٥). إذ ذكر في كتابه أنَّ ذلك ممَّا يلحنون فيه والصحيح : طوبى لكَ ...(٢١٦). فضلًا عن قولهم : شتمَ فلانٌ عرضَ فلانٍ(٢١٧). الذي يعني – بحسب ما نسبه إلى أبي عبيدة – : ذكر آباءه وأسلافه بالقبيح ؛ لأنَّ العرض عندهم الآباء و الأسلاف . ويبدو أنَّ هناك من أنكر عليه (٢١٨). أن يكون العرض بذلك المعنى، وقال : عرض الرجل : نفس الرجل . ولم يكتفِ ابن الأنباري بإيراد هذا التأويل وإنَّما خطَّأ من أنكر على أبي عبيدة المعنى الذي ذكره ولم يقبل حجته؛ لأنَّ الأعراض عندهم : المواضع التي تصب عرقًا(٢١٩)، وقولهم : قد أدلجَ الرجلُ قال أبو بكر : العامة تخطئ في تأويله فتقول : أدلجَ الرجلُ : إذا سار من آخر الليل، والإدلاج عند العرب : سير الليل من أوله إلى أن يقرب آخره . ...، يقال : قد أدلج الرجل إذا سار من أول الليل إلى أن يقرب آخره (٢٢٠)، وقولهم : قد جاءت القافلة(٢٢١). إذ ذكر أنَّ هناك من يخطئون في معنى القافلة فيظنُّون أنَّها : الرفقة في الأسفار راجعة كانت أو ذاهبة، والصواب : القافلة هي الرفقة الراجعة من الأسفار (٢٢٢)، وكذلك وظَّف وسيلة التخطئة في تأويل قولهم : رجلٌ لئيمٌ(٢٢٣). إذ ذكر أنَّ اللئيم : المهين النفس، الخسيس الآباء، الشحيح، فإذا كان أحدهم شحيحًا، ولم يتصف ببقية الصفات قالوا له : بخيل، ولم يقولوا له لئيمًا . قالوا : لكلِّ رجلٍ لئيم : بخيل، ولم يقولوا العكس . وهناك من يخطئون في استعمالهما، فيسوون بينهما (٢٢٤)، وقولهم : حُمَّةُ العقرب قال أبو بكر : العامَّة تخطئ في لفظ الحُمَة، فتشدد الميم منه، وهي مخففة عند العرب، لا يجوز تشديدها، وهناك من يخطئ منهم في تأويل معناه، فيظنّ أنَّ الحُمَة : الشوكة التي تلسع بها، وليس هو كذلك، إنَّما الحمة : السُّمُّ، سُمُّ الحية والعقرب والزنبور، ويقال للشوكة : الإبرة(٢٢٥)، وكذلك وظَّفها في تأويل قولهم : بشَّرتُ فلانًا بكذا وكذا(٢٢٦). إذ قال : هناك من يخطئون في معنى بشَّرت، فيستعملونه في الفرح والسرور فقط . والعرب تستعمله في الفرح والشر الذي هو مدعاة للحزن، قيل : بشَّرتُ الرجلَ بالخير، وقيل : بشَّرته بالشرّ(٢٢٧)، وباشر التأويل عن طريقها في قوله : وكذلك تخطئ العامة، فيقول الرجل منهم للرجل : أوعدني موعدًا أقف عليه، وهذا خطأ في كلام العرب؛ وذلك أنَّهم يقولون : قد وعدتُ الرجل خيرًا وأوعدته شرًّا . فإذا لم يذكروا الخير قالوا : وعدته فلم يدخلوا ألفًا، وإذا لم يذكروا الشرّ قالوا : أوعدته، ولم يسقطوا الألف، ... وإذا أدخلوا الباء لم يكن إلا في الشرّ، كقولهم : أوعدته بالضرب(٢٢٨)، وباشره عن طريقها عندما ذكر قول بعضهم عن سبب تسمية يوم السبت بهذا الاسم والذي نفهم منه أنَّ الله – سبحانه – أمر بني إسرائيل بالاستراحة فيه من الأعمال، وخلق السموات والأرض في ستة أيام كان آخرها الجمعة، واستراح السبت !! . وهذا من وجهة نظره خطأ؛ لأنَّه لا يعرف في كلام أهل اللغة سبت : بمعنى استراح، إنَّما بمعنى القطع، ولا يوصف سبحانه بالاستراحة؛ لأنَّه لا يشتغل فيستريح، ولا يتعب فينتقل من التعب إلى الراحة، والمعروف أنَّ الراحة تكون بعد الشغل أو التعب، وكلاهما زائل عنه – تعالى –. وزاد على ذلك معلومة مهمة تؤكد على صحة ما ذهب إليه، المعلومة تشير إلى اتفاق أهل العلم والدراية على أنَّ الله – سبحانه – ابتدأ الخلق في ذلك اليوم، ولم يخلق سماء ولا أرضًا يوم الجمعة . أمَّا اليهود فقالوا

: استراح الله – سبحانه – يوم السبت، وفرغ يوم الجمعة، وابتدأ الخلق يوم الأحد. فعلى أساس من ذلك يكون كلام هؤلاء الناس خارج عن اللغة، ومباين لكلام المسلمين، وموافق لقول اليهود(٢٢٩)، ووظّف هذه الوسيلة في تأويل معنى قولهم : شراب سلسال قال أبو بكر : معناه : عذب، سهل الدخول في الحلق، وفيه لغات : شراب سَلْسَالٌ وسَلْسَلٌ وسلْسَبيلٌ، ... وقال الله جلّ وعلا : { عينًا فيها تسمَّى سلسبيلًا }(٢٣٠)، فيجوز أن يكون سلسبيل اسما للعين، فنوّن، وحقّه ألّا يجري، لتعريفه وتأنيثه، ليكون موافقًا رؤوس الآيات المنوَّنة، ويجوز أن يكون سلسبيل صفة للعين ونعتًا، وقال ابن عباس في تفسير قوله : تسمَّى سلسبيلًا : تنسلّ في حلوقهم انسلالًا، وقال بعض المفسرين : معنى قوله : سلسبيلًا : سلّ ربّك سبيلًا إلى هذه العين . قال : أبو بكر : وهذا عندنا خطأ؛ لأنّه لو كان كذلك لقطعت اللام من السين، ولم توصل بها، ولبقي (تسمَّى) غير واقع على منصوب، وسبيله أن يصحبه المنصوب، كقولك : المرأة تسمَّى هندًا، والجارية تسمَّى جملا، وغير جائز أن يقع على (سل)؛ لأنَّ (سل) فعلٌ معناه الأمر، ولا يقع فعل على فعل، فخلا (تسمَّى) من المنصوب، واتصال اللام بالسين أكبر دليل على غلط القوم، وأوضح برهان على أنّها حرف واحد لا ينفصل بعضه من بعض(٢٣١)، ووظّفها في تأويل معنى قولهم : عندي زوج من الحمام(٢٣٢). إذ قال : « العامة تخطئ في هذا فتظن أنَّ الزوج اثنان، وليس ذلك من مذاهب العرب؛ إذ كانوا لا يتكلّمون بالزوج موحدًا في مثل هذا الموضع، ولكنّهم يثنونه فيقولون : عندي زوجان من الحمام، يعنون : الذكر والأنثى، وعندي زوجان من الخفاف، يعنون : اليمين والشمال . ويوقعون الزوجين على الجنسين المختلفين، نحو : الأسود والأبيض والحلو والحامض . يدلُّ على هذا قول الله جلّ وعلا:{وأنَّهُ خلقَ الزوجينِ الذكرَ والأُنثى} (٢٣٣) فأوقع الزوجين على اثنين ، فدلَّ هذا على أنَّ الأزواج أفراد . ولا تقول العرب للواحد من الطير زوج، كما يقولون للاثنين زوجان، بل يقولون للذكر : فرد ، وتقول العرب في غير هذا : الرجل زوج المرأة، والمرأة زوج الرجل وزوجته(٢٣٤)، وكذلك وظّفها في تأويل معنى « قولهم : أفعل كذا وكذا إذا هلك الهُلكُ وإن هلك الهُلك(٢٣٥). إذ قال : « العامة تخطئ في هذا فتقول : إن هلك الهلك، والعرب تقول : أفعل كذا وكذا إمّا هلكت هلكٌ بالإجراء، وهلك بلا إجراء، وهلكُهُ بالإضافة . يريدون : افعله على ما خيَّلتْ . أخبرنا بذلك أبو العباس عن الفراء . ومعنى خيَّلت: أرت وشبَّهت(٢٣٦)، ومن الأقوال المؤولة عن طريق التخطئة قولهم: الحمدُ للهِ والشكرُ(٢٣٧). قال المؤوّل: بعض الناس يخطئون في تأويل الشكر والحمد، فيظنُّون أنّهما بمعنى واحد، وليس الملفوظان كذلك؛ لأنَّ الحمد : الثناء على الإنسان بأفعاله الحسنة، إذا قال أحدهم : حمدتُه، فهذا يعني: أثنى عليه، ووصفه بشجاعة أو بحسب أو بكرم . أمّا الشكر فمعناه : أن تصف أحدهم بمعروف سبق منه إليك . ويقع الحمد _ أحيانًا _ على ما يقع الشكر عليه، ولا يصحُّ عكس هذا، الدليل على هذا التأويل : قول العرب : حمدتُهُ على عقله وعلى حسن خلقه وعلى شجاعته، وامتناعهم عن قول : شكرتُهُ على عقله وعلى شجاعته وعلى حسن خلقه، فالحمد هو الأعمُّ، ولذلك افتتح الله – سبحانه – فاتحة كتابه العزيز فقال عزّ سلطانُه : {الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ}(٢٣٨) (٢٣٩).

الخاتمة:

لقد أسفر هذا البحث عن النتائج اللسانية الآتية :

–إنَّ ابن الأنباري اعتنى بدراسة لغة العوام؛ لذلك وظّف وسائل تأويلية معينة في توضيح مقاصد المخاطبين؛ لأنَّ أغلب الخطابات التي أوّل معانيها هي الخطابات التي وردت للتواصل ولم يُعتمد على ظاهرها لأجل تحقيق الفهم وإدراك تلك المقاصد .

–نسب المؤلّف أكثر التأويلات إلى أصحابها في حين كان يصرّح بما توصّل إليه بنفسه، ولم يكتفِ بذلك بل ردَّ بعض التأويلات التي أدرك ابتعادها عن الصواب .

– إنَّ الكفاءات التي ترسم ملامح التأويل هي : المعيارية (اللسانية)، والمعرفية (التداولية)، والعملية (الاستدلالية) وقد وجدنا آثارها واضحة في محتوى الكتاب .

– إنَّ كفاءة المؤلّف الموسوعية التي تندرج تحت الكفاءة المعرفية التداولية اعتمدت على حصيلة الكفاءة الحالية التي تندرج تحت الكفاءة المعرفية التداولية أيضًا .

– إنَّ الكفاءات المذكورة توافرت لدى المنتجين للخطابات أيضًا لكن مع مراعاة كون المؤول يتوجَّه إلى نظام الاستدلال أمَّا المنتجين فيتوجهون إلى نظام التدليل .

– إنَّ المؤلّف استعان _أحيانًا _ بوسيلتين أو أكثر من وسائل التأويل ليحسم في أيّ من هذه المعاني هو المعنى المقصود .

– إنَّ المؤلّف استعان بالتأويل المجازي بشكلٍ لافت للنظر ويبدو أنَّ علّة ذلك ترجع إلى نوع الكلام المتداول في ذلك الزمن . في حين كانت الاستعانة بالتضمين نادرةً جدًا .

– إنَّ المؤول العربي استعان _ سابقًا _ بالوسائل التأويلية نفسها التي صرَّح بها التداوليون في درسهم اللساني؛ لذا يمكننا القول أنَّ هذا البحث يعرب عن مدى التوافق الفكري بين النتاجين التراثي والتداولي على الرغم من اختلاف المرحلة الزمنية .

الهوامش :

(١) حول مفهوم التأويل ، عبد السلام حيمر، مجلة الملتقى، ع٦٥، ٢٠٠٠، ص٣٣، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة ، د. حافظ إسماعيلي علوي ، عالم الكتب الحديث ، ٢٠٢

(٢) التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٢

(٣) التلقي والتأويل ، محمد بن عياد ، مجلة علامات ، ع ١٠/ ١٩٩٨، ٩، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٢

(٤) النمذجة بين التأويل والتغيير، مطاع صفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٤٠، ١٩٨٦، ٧٦، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٣

(٥) حول مفهوم التأويل، عبد السلام حيمر ، مجلة الملتقى ع٦٥، ٢٠٠٠، ٣٣_٣٤، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٣

(٦) ينظر : الظاهراتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي، تيري إيجلتون، ترجمة : محمد خطابي، مجلة علامات، ع ٣، ١٩٩٥، ١٧ ، ٢٤، وهناك عرض مقتضب لذلك التطور في : التأويل والقراءة، إيان ماكلين ، مقالة ترجمتها : خالدة حامد، مجلة الملتقى، ٦٥، ٢٠٠٠، ٧٣_٩١، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٣

(٧) التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٤

(٨) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق : محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت : ٢٠٢، والتداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٥

(٩) التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ٢١٨، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٤

(١٠) التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٩_٢١٠ .

(١١) المصدر نفسه : ٢١٠

(١٢) هو الدكتور عبد السلام إسماعيلي علوي وذلك في بحثه الموسوم بـ (تداوليات التأويل) .

(١٣) ينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٦_٢١٩

(١٤) ينظر : المصدر نفسه :٢١٦_ ٢١٧

(١٥) ينظر : المصدر نفسه : ٢١٧

(١٦) ينظر : المصدر نفسه : ٢١٧_٢١٩

(١٧) ينظر : المصدر نفسه :٢١٩_ ٢٢٠

(١٨) ينظر : المصدر نفسه : ٢٢٤

(١٩) ينظر : المصدر نفسه : ٢٣٢

(٢٠) المصدر نفسه : ٢٣٦

(٢١) See: Bach, K. Speech Acts and Pragmatics, p . 155. In : Michael, D. and Richard, H(Philosophy of Language) Blackwell Publishing, USA, 2006. وينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، د . محروس بريك، كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف (سيبويه إمام العربية) (كلية

دار العلوم _ جامعة القاهرة) الجزء الثاني، ٢٠١٠م : ١٠٤٥، وينظر : قراءات تداولية في كتاب سيبويه، ياسمين عدنان و د. علاوي سادر، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد : ٦١، ع : ١، الملحق : ٢، ٢٠٢٢_ ١٤٤٣هـ : ٥٥٩

(٢٢) التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٤٥، وينظر : قراءات تداولية في كتاب سيبويه : ٥٥٩

(٢٣) ينظر : المصدر نفسه : ١٠٤٦

(٢٤) ينظر : البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق : محمد أبو الفضل، دار المعرفة: ٢/ ٢٠٠، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٧.

(٢٥) ينظر: التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٤٨

(٢٦) ينظر : المصدر نفسه : ١٠٤٩

(٢٧) الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار ابن الأنباري (ت٣٢٨هـ)، قرأه وعلّق عليه : د. يحيى مراد، منشورات : محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ_ ٢٠٠٤م : ١٢١

(٢٨) المصدر نفسه : ١٢٢

(٢٩) ينظر : المصدر نفسه : ١٢٢_١٢٣

(٣٠) المصدر نفسه : ١٣٥_١٣٧

(٣١) المصدر نفسه : ١٧٦

(٣٢) المصدر نفسه : ١٧٦

(٣٣) سورة البروج : ١، سورة الطارق : ١و ١١، سورة الشمس : ٥

(٣٤) نحو قوله تعالى : { والليل} سورة المدثر: ٣٣، وسورة التكوير ١٧، و{والضحى } سورة الضحى : ١، و{والفجر} سورة الفجر : ١، و{والنجم} سورة النجم : ١، و{والطور} سورة الطور : ١

(٣٥) هما الفراء وقطرب (رحمهما الله) . ينظر : الزاهر في معاني كلمات الناس : ١٧٦

(٣٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٣٧) المصدر نفسه : ١٨٣

(٣٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٣٩) المصدر نفسه : ٣٧٧

(٤٠) المصدر نفسه : : ٣٨٣

(٤١) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٤٢) المصدر نفسه : ٣٩٩

(٤٣) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٤٤) المصدر نفسه : ٤٠١

(٤٥) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٤٦) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٤٧) ينظر : المصدر نفسه : ٤٠١_٤٠٢

(٤٨) المصدر نفسه : ٤٣٢

(٤٩) ينظر : المصدر نفسه : ٤٣٢_٤٣٣

(٥٠) المصدر نفسه : ٤٦٥

(٥١) المصدر نفسه : ٤٦٧

(٥٢) ينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٤٦

(٥٣)ينظر : المصدر نفسه :١٠٤٦، ١٠٥٤

(٥٤) الزاهر في معاني كلمات الناس : ١٧٠

(٥٥) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٥٦) المصدر نفسه : ١٧٠_ ١٧١

(٥٧) المصدر نفسه : ١٧٣

(٥٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٥٩) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

(٦٠) ينظر : المصدر نفسه : ١٧٣_١٧٤
(٦١) المصدر نفسه : ٢٠١
(٦٢) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٦٣) المصدر نفسه : ٢٦٨
(٦٤) التأويل الأول نسبه للأصمعي، والثاني نسبه إلى ابن الأعرابي ، والثالث نسبه إلى هشام الكلبي . ينظر : المصدر نفسه : ٢٦٨-٢٦٩
(٦٥) المصدر نفسه : ٥٢١
(٦٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٦٧) Bach , K. Speech Acts and Pragmatics, P.156 ، التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٦١
(٦٨) ينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٦١
(٦٩) الزاهر في معاني كلمات الناس : ٥٢٦
(٧٠) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٧١) ينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢٠٤
(٧٢) G. Kleibe, "pragmatique de la metapbore" in Recberches Linguistiques n Xp:١٤٩ ، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١١_٢١٢
(٧٣) J. Searle, Sens et expression ,p: ١٦٤، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٢
(٧٤) ينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٢
(٧٥) ينظر : المصدر نفسه : ٢١٣
(٧٦) Voir . J. Searle, Sens et expression, p: ١٥٣ ، وينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٥
(٧٧) ينظر : التداوليات علم استعمال اللغة : ٢١٥_٢١٦
(٧٨) الزاهر في معاني كلمات الناس : ٢٣
(٧٩) ينظر : المصدر نفسه : ٢٣_٢٤
(٨٠) ينظر : المصدر نفسه : ٢٥
(٨١) المصدر نفسه : ٨٧
(٨٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٨٣) المصدر نفسه : ٩٣
(٨٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٨٥) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٨٦) ينظر : المصدر نفسه : ٩٣_ ٩٤
(٨٧) المصدر نفسه : ١١٦
(٨٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٨٩) المصدر نفسه : ٢٣٣
(٩٠) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٩١) المصدر نفسه : ١٦٢
(٩٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٩٣) المصدر نفسه : ١٦٤
(٩٤) المصدر نفسه : ١٦٥
(٩٥) ينظر : المصدر نفسه : ١٦٥_١٦٦
(٩٦) المصدر نفسه : ١٧٤
(٩٧) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٩٨) المصدر نفسه : ١٧٥
(٩٩) ينظر : المصدر نفسه : ١٧٥_١٧٦
(١٠٠) المصدر نفسه : ١٧٨

(١٠١) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٠٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٠٣) المصدر نفسه : ٢٠٠
(١٠٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٠٥) المصدر نفسه : ٢٠٢
(١٠٦) ينظر : المصدر نفسه : ٢٠٢_٢٠٣
(١٠٧) المصدر نفسه : ٢١٠
(١٠٨) المصدر نفسه : ٢٢١
(١٠٩) ينظر : المصدر نفسه : ٢٢١_٢٢٢
(١١٠) المصدر نفسه : ٢٤٠
(١١١) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١١٢) المصدر نفسه : ٢٦٥
(١١٣) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١١٤) المصدر نفسه : ٢٦٢
(١١٥) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١١٦) المصدر نفسه : ٢٦٣
(١١٧) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١١٨) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١١٩) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٢٠) المصدر نفسه : ٢٨١
(١٢١) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٢٢) المصدر نفسه : ٢٨٣
(١٢٣) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٢٤) المصدر نفسه : ٢٨٨
(١٢٥) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٢٦) المصدر نفسه : ٢٩٢
(١٢٧) ينظر : المصدر نفسه : ٢٩٢_٢٩٣
(١٢٨) المصدر نفسه : ٢٩٣
(١٢٩) المصدر نفسه : ٢٩٤
(١٣٠) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٣١) المصدر نفسه : ٣٠٠
(١٣٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٣٣) المصدر نفسه : ٣٢٥
(١٣٤) ينظر : المصدر نفسه : ٣٢٥_٣٢٦
(١٣٥) المصدر نفسه : ٣٣٥
(١٣٦) ينظر : المصدر نفسه : ٣٣٥_٣٣٦
(١٣٧) المصدر نفسه : ٣٣٧
(١٣٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٣٩) المصدر نفسه : ٣٤٠
(١٤٠) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٤١) المصدر نفسه : ٣٤٧
(١٤٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٤٣) المصدر نفسه : ٣٥١

(١٤٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٤٥) المصدر نفسه : ٣٥٨
(١٤٦) المصدر نفسه : ٣٦٣
(١٤٧) ينظر : المصدر نفسه : والصفحة نفسه
(١٤٨) المصدر نفسه : ٣٦٤
(١٤٩) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٥٠) المصدر نفسه : ٣٦٨
(١٥١) المصدر نفسه : ٣٧٦
(١٥٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٥٣) المصدر نفسه : ٣٨٠
(١٥٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٥٥) المصدر نفسه : ٣٨١
(١٥٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٥٧) المصدر نفسه : ٣٨٢
(١٥٨) ينظر : المصدر نفسه : ٣٨٢_٣٨٣
(١٥٩) المصدر نفسه : ٣٨٥
(١٦٠) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٦١) المصدر نفسه : ٣٩١
(١٦٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٦٣) المصدر نفسه : ٤٠٠
(١٦٤) المصدر نفسه : ٤٠٤
(١٦٥) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٦٦) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٦٧) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٦٨) المصدر نفسه : ٢٤٠
(١٦٩) العلماء الذين ذكر آراءهم _ بحسب ورود آراءهم في البحث _ : أبو عبيدة ، ابن الأعرابي، الفراء، الكلابي، الأصمعي ، ينظر : المصدر نفسه : ٢٤٠_٢٤١
(١٧٠) المصدر نفسه : ٤٣٨_٤٤٠
(١٧١) المصدر نفسه : ٤٤٦
(١٧٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٧٣) المصدر نفسه : ٤٦٠
(١٧٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٧٥) المصدر نفسه : ٤٦٦
(١٧٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٧٧) المصدر نفسه : ٤٦٨
(١٧٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٧٩) المصدر نفسه : ٤٦٩
(١٨٠) ينظر : المصدر نفسه : ٤٦٩_٤٧٠
(١٨١) المصدر نفسه : ٤٦٢
(١٨٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٨٣) المصدر نفسه : ٤٧٣
(١٨٤) المصدر نفسه : ٥٢١_٥٢٢
(١٨٥) المصدر نفسه : ٥٣٥

(١٨٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٨٧) المصدر نفسه : ٢٣٥
(١٨٨) ينظر : المصدر نفسه : ٢٣٥_٢٣٧
(١٨٩) المصدر نفسه : ٥٣٧_٥٣٩
(١٩٠) المصدر نفسه : ٥٤٠
(١٩١) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٩٢) المصدر نفسه : ٥٧٣
(١٩٣) هو المنذر بن ماء السماء . ينظر : المصدر نفسه : ٥٧٥
(١٩٤) المصدر نفسه : ٥٧٦
(١٩٥) ينظر : المصدر نفسه : ٥٧٣_٥٧٦
(١٩٦) المصدر نفسه : ٢٧٠
(١٩٧) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٩٨) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(١٩٩) المصدر نفسه : ٤٣٠
(٢٠٠) المصدر نفسه : ١٢٩
(٢٠١) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٠٢) المصدر نفسه : ١٤٢_١٤٣
(٢٠٣) المصدر نفسه : ١٦٢
(٢٠٤) ينظر : المصدر نفسه : ١٦٢_١٦٣
(٢٠٥) المصدر نفسه : ١٤٨
(٢٠٦) المصدر نفسه : ٢٦٩
(٢٠٧) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٠٨) الكتاب، سيبويه ، تحقيق : د. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي _ القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م : ١/ ٢٥ وينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٦٧
(٢٠٩) الكتاب : ١/ ٢٦، وينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٦٧
(٢١٠) Swan , M. Grammar , Meaning and Pragmatics : Sorting Out the Muddle, P٥ . وينظر : التأويل التداولي في كتاب سيبويه : ١٠٦٩
(٢١١) الزاهر في معاني كلمات الناس : ٣٠٦
(٢١٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢١٣) المصدر نفسه : ٣١٠
(٢١٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢١٥) المصدر نفسه : ٣٣٩
(٢١٦) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢١٧) المصدر نفسه : ٤٤١
(٢١٨) وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة
(٢١٩) ينظر : الزاهر في معاني كلمات الناس : ٤٤١_ ٤٤٢
(٢٢٠) المصدر نفسه : ٤٤٣_٤٤٤
(٢٢١) المصدر نفسه : ٤٤٨
(٢٢٢) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٢٣) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٢٤) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٢٥) المصدر نفسه : ٤٥٠
(٢٢٦) المصدر نفسه : ٤٩١

(٢٢٧) ينظر : المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٢٨) المصدر نفسه : ٤٩٢
(٢٢٩) المصدر نفسه : ٤٩٩_٥٠٠
(٢٣٠) سورة الإنسان : ١٨
(٢٣١) الزاهر في معاني كلمات الناس : ٥٤٣_٥٤٤
(٢٣٢) المصدر نفسه : ٥٤٥
(٢٣٣) سورة النجم : ٤٥
(٢٣٤) الزاهر في معاني كلمات الناس : ٥٤٥_٥٤٦
(٢٣٥) المصدر نفسه : ٥٧٢
(٢٣٦) المصدر نفسه : الصفحة نفسها
(٢٣٧) المصدر نفسه : ٤٥٤
(٢٣٨) سورة الفاتحة : ٢
(٢٣٩) ينظر : الزاهر في معاني كلمات الناس : ٤٥٤_٤٥٥.

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم .
_ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق : محمد أبو الفضل، دار المعرفة .
_ التداوليات علم استعمال اللغة ، د. حافظ إسماعيلي علوي ، عالم الكتب الحديث .
_ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق : محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت .
_ الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار ابن الأنباري (ت٣٢٨هـ)، قرأه وعلّق عليه : د. يحيى مراد، منشورات : محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ _ ٢٠٠٤م . _ الكتاب، سيبويه ، تحقيق : د. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي _ القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م .

البحوث والدوريات :

_ التأويل التداولي في كتاب سيبويه ، د . محروس بريك، كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف (سيبويه إمام العربية) (كلية دار العلوم _ جامعة القاهرة) الجزء الثاني، ٢٠١٠م .
_ التأويل والقراءة، إيان ماكلين ، مقالة ترجمتها : خالدة حامد، مجلة الملتقى، ٦٥، ٢٠٠٠ .
_ التلقي والتأويل ، محمد بن عياد ، مجلة علامات ، ع ١٠/ ١٩٩٨.
_ التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤ .
_ حول مفهوم التأويل ، عبد السلام حيمر، مجلة الملتقى، ع٦٥، ٢٠٠٠ .
_ الظاهراتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي، تيري إيجلتون، ترجمة : محمد خطابي، مجلة علامات، ع ٣، ١٩٩٥م .
_ قراءات تداولية في كتاب سيبويه، ياسمين عدنان و د. علاوي سادر، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد : ٦١، ع : ١، الملحق : ٢، ٢٠٢٢_١٤٤٣هـ
_ التمدجة بين التأويل والتغيير، مطاع صفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٤٠، ١٩٨٦ .

المصادر الأجنبية :

_ Bach, K. Speech Acts and Pragmatics . In : Michael, D. and Richard, H(Philosophy of Language) Blackwell Publishing, USA, 2006 . _ G. Kleibe, "pragmatique de la metapbore" in Recberches Linguistiques n °X._ Swan , M. Grammar , Meaning, and Pragmatics : Sorting Out the Muddle. T esl_ Ej,September, 2007, Volume 11, Number 2 .
_ Voir : J. Searle, Sens et expression . Traduction et Preface par J. Proust, ed Minuit, 1982.

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م



فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٤)
السنة الثانية محرم الحرام ١٤٤٦هـ آب ٢٠٢٤م

General supervision the professor
Alaa Abdul Hussein Al-Qassam
Director General of the
Research and Studies Department editor
a . Dr . Sami Hammoud Haj Jassim
managing editor
Hussein Ali Muhammad Hassan Al-Hassani
Editorial staff
Mr. Dr. Ali Attia Sharqi Al-Kaabi
Mr. Dr. Ali Abdul Kanno
Mother. Dr . Muslim Hussein Attia
Mother. Dr . Amer Dahi Salman
a. M . Dr. Arkan Rahim Jabr
a. M . Dr . Ahmed Abdel Khudair
a. M . Dr . Aqeel Abbas Al-Raikan
M . Dr . Aqeel Rahim Al-Saadi
M. Dr.. Nawzad Safarbakhsh
M. Dr . Tariq Odeh Mary
Editorial staff from outside Iraq
a . Dr . Maha, good for you Nasser
Lebanese University / Lebanon
a . Dr . Muhammad Khaqani
Isfahan University / Iran
a . Dr . Khawla Khamri
Mohamed Al Sharif University / Algeria
a . Dr . Nour al-Din Abu Lihia
Batna University / Faculty of Islamic Sciences / Algeria
Proofreading
a . M . Dr. Ali Abdel Wahab Abbas
Translation
Ali Kazem Chehayeb