

Aspects of Humanity in Shelley's Creature

Ass. Prof. Hala Salih Mohammed Nur
University of Khartoumdr. Saif Latif Manthour
Al Neelain University/ Sudan

مظاهر الإنسانية في مخلوق شيللي

د. سيف لطيف منذور

الاستاذ المشارك هالة صالح محمد نور

جامعة النيلين / السودان

جامعة الخرطوم/ السودان

halasalih64@gmail.com

Saif_alssafy@yahoo.com

المخلص:

الأدب موجود خلال العصور القديمة من العالم،. ظهر الأدب في أقدم الحضارات الإنسانية. الأدلة العظيمة هي المنحوتات داخل الكهوف التي تفسر كيف عاش الناس حياتهم قبل التاريخ. الحياة، في الواقع، يعكسها الادب بأشكاله. الحياة لا معنى لها من دون الأدب، الذي هو مرآة لمآسي الإنسانية والرغبة، والمشاعر. وهو إلهام للأجيال، ماري شيلي (1797-1851) هي روائية إنجليزية، كتبت العديد من الروايات، القصص القصيرة، المسرحيات، السير الذاتية، المقالات وأدب السفر. وهي ككاتبة رومانسي تعامل مع الطبيعة، المشاعر الإنسانية، رحمة الجنس البشري، حرية الأفراد والبطل الرومانسي بالإضافة إلى ميزة الأدب القوطية مثل التجربة غير العقلانية، عناصر الرعب والخوارق. وأعتقد شيلي أن الحركات الرومانسية والقوطية تعكس حياتها المعاصرة، لذلك ظهرت خصائص هذه الحركات على ما يبدو في أعمالها، وعكست تجربتها ومعرفتها من الكتاب والشعراء من عصرها قد أثرت في كتاباتها. وبسبب هذه الحقيقة، تظهر شيلي العديد من المواضيع في أعمالها والأكثر شيوعا هو الإنسانية. أفضل مثال يمكن تقديمه هنا هو إنسانية المخلوق في فرانكشتاين: أو، بروميثيوس الحديثة

كلمات الدالة: الأدب، ديناميكية، رومانسية، القوطية، خارق، الإنسانية، وفرانكشتاين

Abstract

literature is existent during ancient ages of the world. Before the invention of words and languages, literature has appeared in the earliest human civilizations. The great evidence the carvings inside caves that explain how prehistoric people live their life. The life, in fact, is reflected by the form of literature. It is meaningless without literature, which is the mirror of human tragedies, desire, and feelings. It is the inspiration for generations, due to the fact that literature is dynamic machine of life that draws multi-dimensional pictures of life. Literature is everything in anything. It is also a tool for the foundation of a humanity. Mary Shelley (1797-1851) is an English novelist, who writes many novels, short stories, plays, biographies, articles, and travel literature. She is, as a Romantic writer, deals with nature, human feelings, the compassion of humankind, freedom of individuals, and Romantic hero, in addition to Gothic literature's feature such as the non-rational experience, elements of horror, and supernatural. Shelley believes that Romantic and Gothic movements reflect of her contemporary life, so the characteristics of these movements have apparently appeared in her works, and have reflected her experience and knowledge of writers and poets of her age has affected her writings. Due to that fact, Shelley shows many themes in her works and the most common one is humanity. The best example can be introduced here is the humanity of the creature in *Frankenstein: or, The Modern Prometheus* (1818).

Keywords: literature, dynamic, Romantic, Gothic, supernatural, humanity and Frankenstein.

Introduction

Mary Shelley writes many different kinds of literary works such as a novel, short story, children's literature... etc. the best-known work is *Frankenstein: or, The Modern Prometheus*. During their European travels, Mary Godwin(not married yet), Percy Shelley(Mary's lover), Claire Clairmont(her stepsister), Lord Byron and doctor John Polidori stay in Geneva at Villa Diodati. The storm weather obliges them to stay indoors, to fit boredom. Byron suggests that each write a horror

story and read it to the group. A ghost-story competition and contemporary medical and scientific theories whose Polidori tells, lead to nightmares repeat on Mary, Mary Shelley completes the horror nightmares to write a novel under title *Frankenstein: or, the Modern Prometheus*. It is frequently called the first science fiction novel. Mary's epistolary novel contains 24 chapters tell a story of an ambitious scientist Victor Frankenstein who creates the creature from parts of the dead body. After laborious work, Victor succeeds to insert a soul into the hideous body. the 8 foot (2.4m) ugly corpse opens his dull yellow eye and breaths hardly, to declare the catastrophe whom with such pains Victor has endeavored to form. In a flashback manner, Shelley tells the story by Captain Robert Walton who tales to his sister Margaret the conflict of Victor and his creature and how they suffer from each other. Victor condones and forgets the deformity creature, to lives his special life. The creature suffers two matters, his father (Victor), who hideously creates him, leaves him without supports, on the other hand, the society rejects the creature and deals with him as the monster. Smartly, the creature learns how to speak, read and write from cottagers. After many attempts to introduce himself to the society which is interested only in appearances whom the creature does not have. The creature decides to revenge on who creates him and abandons him without any aspect enables him to be acceptable in the society. The creature kills Willaim (Victor's little brother) and causes execution for Justine (the maid of Victor's family).

On top of the mountain, Victor realizes what the creature has suffered through their conversation, successively, Victor accepts to create a female for the creature and ends his loneliness. After waiting for long years, the creature watches how Victor swoops his promise and smashes the creature's dream when he destroys the uncompleted body of creature's bride. The creature has resumed his revenge by killing Victor's close friend Henry and commits his promise by murdering Elizabeth Victor's wife on their wedding night. For Victor, revenge and killing what his hands create only can end his sufferings. In fact, Victor's vengeance journey begins to end with his death after the exhausting pursuit of its Arctic border. Eventually, the death of the creature's father (Victor) and the destruction of his wife are enough to be a cause to destroy himself. Shelley presents the creature with different features to convey his role as a hero, victim and even as a villain, one most common quality of the creature is humanity

Aspects of Humanity in Shelley's creature

Marry Shelley presents her creature in Frankenstein with properties of a human being. In addition to his physical being, the creature has evidence that supports his humanity, it is apparent that this being is indeed human. In Kenneth Burke's essay "Definition of Man", Burke has defined what it is meant to be human: "Man is the symbol-using (symbol-making, symbol-misusing) animal, inventor of the negative (or moralized by the negative), separated from his natural condition by instruments of his own making, goaded by the spirit of hierarchy (or moved by the sense of order), and rotten with perfection" (507). Burke's definition states that human being is distinct from other creatures by using symbols (language) to communicate. They use gesture in their communication system and they are separated from nature by their own techniques and tools. According to Burke's definition Mary's creature is human, he learns language by which he can communicate with Victor and other human beings in the novel.

the miserable monster whom I had created. He held up the curtain of the bed; and his eyes, if eyes they may be called, were fixed on me. His jaws opened, and he muttered some inarticulate sounds, while a grin wrinkled his cheeks. He might have spoken, but I did not hear. (Shelley 44).

As a matter of fact, human uniquely uses syntactically and grammatical complex language that differs from an inanimate: "the human being will speak and conduct a wide range of social interactions" (Wilson 72). Actually, animals or all animates can communicate by using gestures, screeches, and calls. Throughout the events of the novel, Victor's creature shows his ability to communicate by use articulate language in his speaking with De Lacey, victor, and Walton. De Lacey states his appreciation to the creature's language: "[f]rom your lips first have I [De Lacey] heard the

voice of kindness directed towards me; I shall be forever grateful, and your present humanity assures me of success with those friends whom I am on the point of the meeting". (Shelley 123)

In addition to his aptitude for language, Victor's monster illustrates his ability to learn from the experience of others. Indeed, human beings are unique in having the ability to learn from others. Douglas Adams states that "[h]uman beings, who are almost unique in having the ability to learn from the experience of others, are also remarkable for their apparent disinclination to do so"(Singh 42). Victor's creature can learn and use advanced vocabulary and speech, he quickly learns French from De Lacey's family and easily uses it to communicate with others. He shows his ability to learn when he explains how can he live in a hovel, look and hear from the small gap what happens in De Lacey's cottage:

By great application, however, and after having remained during the space of several revolutions of moon in my hovel, I discovered the names that were given to some of the most familiar objects of discourse; I learned and applied the word, 'fire', 'milk', 'bread', and 'wood'. I learned also the names of the cottagers themselves... I discovered that he [Aliex] uttered many of the same sounds when he read as when he talked. (Shelley 100-101)

In the book *on Human nature*, Wilson views the defining characteristic of human culture "gathering and sharing of knowledge"(96). creature posses a tendency toward this feature. In Shelley's *Frankstien*, Safie (the Arabain) arrives to stay with DeLacey's family. Unfortunately Safie can't speak thier language (French), they decide to teach her how to speak and write thier language. They surely teach the creature as well who lives with them in secret place (hovel). As the lessons continue, the creature learns more and more. In contrast to the Arbain lady, the creature may be more speedily master language, his capacity to learn in fastly makes him appeares as superhuman:-

My days [creature's day] were spent in close attention, that I might more speedily master the language; and I may boast that I improved more rapidly than Arbain, who understood very little and conversed in broken accents, whilst I comprehended and could imitate almost every word that was spoken. (Shelley 106-107)

In point of fact, human alone seeks the information to understand the world around him and desires knowledge for sake of knowledge. But, in a kingdom of animals and even sophisticated animals which they use knowledge for sake of life and food. For instance, in the kingdom of bees, bees develop their skills and collect informations that necessary for only obtaining food, reproducing, and carrying out other basic functions. Indeed, The victor's creature, as human, learns for wonder and delight "while I[the creature] improved in speech, I also learned the science of letters as it was taught to the stranger, and this opened before me a wilde field for wonder and delight"(Shelley 107). The creature spends the majority of his time in observing to learn from DeLacey's family which consists of the old blind father DeLacey, the brother Felix, the sister Agatha, and Arabian lady Sofie who comes to live in the same cottage. The creature's development in language and his information about different subjects in world come from his observing through a small chink in the wood of cottage, where the creature and DeLacey's family live in. However, Felix reads and explains Volney's Ruins of Empires to Sofia, the creature learns about many things, such as the governments and religions of the empires of the past, including the Asiatics, the Greeks, the Romans (and their decline), as well as the concept of "chivalry, Christianity, and kings." and about the American hemishere.

The book from which Felix instructed Safie was Volney's Ruins of Empires. I [creature] should not have understood the purpose of thisbook had not Felix, in reading it, given very minute explanations. He had chosen this work , he said, because the declamatory style was framed in imitation of the Eastern authors... I heard of the discovery of the American hemisphere and wept with Safie over the hapless fate of its original inhabitants. (Shelley 107)

As Felix reads on, the creature learns about humanity:

These wonderful narrations inspired me with strange feelings. Was man, indeed, at once so powerful, so virtuous, and magnificent, yet so vicious and base?... my wonder ceased, and I turned away with disgust and loathing. (Shelley 107)

The every knowledge or information, that the creature learns in DeLacey's cottage, gives him a way to understand the insight of the outside world. The creature knowingly distinguishes between the actions and appearances of the human, and how they are horrified not by his actions, but by his appearance:

Every conversation of the cattagers now opened new wonders to me.... I learned that the possessions most esteemed by your fellow creatures were high and unsullied descent united with riches... I was, besides, endued with a figure hideously deformed and lasthsome; I was not even of the same nature as man... When I looked around I saw and heard of none like me. Was I then a monster, a bolt upon the earth, from which all nwm fled and whom all men diswoned. (Shelley 107-108).

Unlike human being, the creature's humanity is not embodied by his physical being, but it is proved by his intellectual and emotional thoughts, which, he has optimum one. It appears that "human" characteristics of the creature come from not his construction, but rather undoubtedly from his human nature.

As the creature continues to progress in his comprehension of the world, he discovers and studies the three books *Paradise Lost*, *Plutarch's Lives*, and *Sorrows of Young Werther*, which he unknowingly found them in an abandoned bag in the forest. The reading of these books gives him an infinity of new images and feelings which make him arrive at an ecstasy with the cultivated mind, "I [the creature] can hardly describe to you the effects of these books. They produced in me an infinity of new images and feelings, that sometimes raised me to ecstasy"(Shelley 116). In fact, the finding of the book's bag is not accidental, Shelley has chosen these kinds of books to enlighten the creature by his reading of these books, and to confirm the thematic contents of her novel.

The Sorrows of young Werther talks of a story about a boy Werther who falls in love with a girl Lotte, and he struggles to achieve the happiness in their life, but the girl engages to an old rich man, in the end, Werther realizes that one of three must die, he commits suicide by shooting himself with hunting pistol. Through this book, the creature learns a lot of feelings and emotions, and he finds the similarity between himself and Werther. Both of them reject by the people they love. Werther is left alone when Lotte accepts to marry an old man, comparably the creature abandoned without the support of his creator Victor Frankenstein, the creature is left alone in the world, and he is left to meet the world without everything even language to communicate with people.

Indeed, The Sorrows of Young Werther offers the creature new insight into the world of feelings. As the creature says: "as I read, however, I applied much personally to my own feelings and condition. I found myself similar yet at the same time strangely unlike to the beings concerning whom I read and to whose conversation I was listener" (Shelley 117). After reading this novel, the creature sympathizes with its characters and understands that he creates alone to live with none and relates to none. It educates and gives him bravery to ask substantial questions "what did this mean? Who was I? What was I? Whence did I come? What was my destination? These questions continually recurred, but I was unable to solve them". (Shelley 117) The Sorrows of Young Werther educates the creature how human respond to misery. The creature tries to make Victor Frankenstein miserable by killing his bother Willaim, his closed friend Henery Clerval and his bride Elizabeth because Victor refuses to create a bride for the creature. Like human beings, the creature gathers and shares experience from what he reads, like Werther in *The Sorrows of Young Werther*, the creature plans to burn himself at the North Pole completing his revenge against Victor:

'But soon', he cried with sad and salemn enthusiam, I shall die, and what I now feel be no longer felt. Soon these burning miseries will be extinct. I shall ascend my funeral pile triumphantly and exult in the agony of the torturing flames. The light of that

conflagration will fade away; my ashes will be swert into the sea by winds. My spirit will sleep in peace or if it thinks, it will not surely think thus. Farewell. (Shelley 213)

Plutarch's Lives is the second book that the creature finds it in a leather portmanteau, *Plutarch's Lives or Parallel Lives* " it is a series of biographies of famous men, arranged in tandem to illuminate their common moral virtues or failings, probably written at the beginning of the second century AD, comprises 23 pairs of biographies, each pair consisting of one Greek and one Roman"(James vi). The creature has comparably different reactions to this book from the first one *The Sorrows of Young Werther*:

The volume of Plutrach's Lives which I possessed contained the hestories of the first founders of the ancient republics... Many things I read surpassed my understanding and experience. I had a very confused knowledge of kingdoms, wide extents of country, mighty revers, and boundless seas.(Shelley 117)

As a matter of fact, the creature learns new thoughts on human nature from Plutarch's Lives which gives the creature greater insight into the nature of human beings in addition to his observations of the DeLacey family. The creature gains the human characteristics from interpretations of the life of famous Greek and Roman leaders, the creature states "...I read of men concerned in public affairs, governing or massacring their species. I felt the greatest ardor for virtue rise within me, and abhorrence for vice..." (Shelley 118). As a human, the creature has a paradox in behavior, he prefers these famous figures " peaceable lawgivers", "... I was so course led to admire peaceable lawgivers, Numa, Solon, and Lycurgus, in preference to Romulus and Theseus."(Shelley 118). Although they have demerits such as Romulus who builds a great city, he commits murder against his own relatives. The creature is influenced by this book in order to again DeLacey family's acceptance when he shows what he learns from this book by his intellectual behavior in speech and his possession of information about civilizations, kings, and cities, the creature states that " the patriarchal lives of my protectors caused these impressions to take a firm hold on my mind"(Shelley 118). The creature learns more about the nature of humans and their behavior that means he learns how to communicate with other.

The third book has fallen into the creature's hands is *Paradise Lost*. The reading of this book arouses the creature's strongest feelings and deeper emotions, the creature indicates that "... *Paradise Lost* excited different feelings and far deeper emotions"(Shelley 118). On the top of mountain, the creature describes his adventures to Victor, The creature uses every textbook that he reads as true of humanity, throughout his reading of *Paradise Lost*, the creature realises that there is one God who creates all human beings on the earth, and the Creator gives His creations happiness, prosperity, and quarters them by His special care. These thoughts in *Paradise Lost*, excited new feelings, and emotions. He knows that he creates by another creator who doesn't nurture his creation and leaves him alone without an interesting or care. For many reasons, the creature compares Adam with himself. The creature shows the similarities and differences between Adam and him: "Like Adam, I was apparently united by no link to any other being in existence, but his state was far different from mine in every other respect."(Shelley 118). Both of them are alone on this earth (Adam is the first human on the earth and the creature is the first "human" is created by the human on the earth), but God creates Eve for Adam as a companion and a wife when Adam ask God to do. The creature lives alone, lonely spend his time without a friend or someone to communicate with, so he asks his creator Victor to make him the companion. The creature realizes that God creates human beings and provides them with all means of living, and he, who is made by man, is not. The creature explains that:

He had come forth from the hands of God a perfect creature, happy and prosperous, guarded by the especial care of his Creator; he was allowed to converse with and acquire knowledge from beings of a superior nature, but I was wretched, helpless, and alone. (Shelley 118).

Throughout this message that the creature sends to Victor, the creature recognizes the differences between Adam and him. Adam creates by God who makes him happy and prosperous and allows to

him to communicate with other because God is perfect and his creation is perfect too. But, the creature is created by man “Victor” who is imperfect, Victor “the creator” creates and abandons his creation with helpless and none to converse with. The new thoughts and deep emotions which reflects on the mind of the creature make him compares himself with Satan because, both of them suffer from lack of love that the human around them share “many times I considered Satan as the fitter emblem of my condition, for often, like him, when I viewed the bliss of my protectors, the bitter gall of envy rose within me.”(Shelley 118). Like Satan, the creature in *Frankenstein* holds Victor “the creator” responsible for his creation and even worse holds him responsible for his misery. Absolutely, *Paradise Lost* boosts the creation/ creator relationship that the creature has with his creator Victor. This relationship is made unique because of the creature's feelings of revenge and hatred toward the creator Victor and the creator's feelings of neglect and abandonment toward his creation. The creature elucidates his humanity through his capacity for emotions, his reflections for thoughts in books that he reads, and his ambitious personality makes him compare himself again with Satan. The creature asks his creator reprimanding question why does he create so hideously that everyone turns from him, the creature states that:

Accursed creator! Why did you form a monster so hideous that even YOU turned from me in disgust? God, in pity, made man beautiful and alluring, after his own image; but my form is a filthy type of yours, more horrid even from the very resemblance. Satan had his companions, fellow devils, to admire and encourage him, but I am solitary and abhorred.(Shelley 119)

In *On Human nature*, Edward O. Wilson examines humans through a sociobiological lens. Wilson states that “[t]he channels of human mental development, in contrast, are circuitous and variable. Rather than specify a single trait, human genes prescribe the capacity to develop a certain array of traits.”(56 Wilson). According to Wilson’s statement, the creature is very human or possibly almost superhuman in this regard. Traditionally, normal human being’s children learn about everything from observation or training from those around them. But, the creature contrastingly learns not from anyone such as his parents or his creator, but he observes everyone in the cottage from safe and distance place. By the time, the creature has the ability, thoughts, and deep emotions that enable him to persuade Victor to create another creature. Surprisingly enough, the creature has what human beings have characteristics which distinguish human beings from other such as the ability of mental developing even though the creature encounters many difficulties and obstacles, but he evolves in remarkable time. These supreme qualities are possessed by the creature that makes him appear as the human being, this confirms that the creature is a human being or superhuman.

According to *Merriam Webster Dictionary*, human nature is “the ways of thinking, feeling, and acting that are common to most people”. These ways vary according to the different kinds of human nature. There are two kinds of human nature organic and nature social, in his introduction in Cooly’s book *Human Nature and Social Order*, Philip Rieff mentions that:

There are two kinds of human nature, the first nature [organic] turns out to be the undiluted and unmodified instincts primitive “drives” emanating from body tissues. The nature distributes itself in the body and it is also taken up, so to say into the mind. “second nature” [nature social] refers, of course to the “super-ego”. It is a term that is equivalent to “ inner conscience” devired of course from parental management. First nature is somehow organic; second nature social. Here is perpetuated the myth that man has two natures, one supervising the other. (xv)

The human nature of the creature is prominent in its behavior with himself and others to the extent of its conformity with a being superhuman. The creature reflects his human qualities through his reaction to what is happening around him. He feels what a natural person feels when he leaves alone in harsh conditions. He feels cold and lonely when he is left alone in the forest and tries to improve his

condition as if he is human. He mentions all these details in his conversation with Victor, he tells Victor that:

It was dark when I [the creature] awoke; I felt cold also, and half frightened, as it were, instinctively, finding myself so desolate. Before I had quitted your apartment, on a sensation of cold, I had covered myself with some clothes, but these were insufficient to secure me from the dews of night. I was a poor, helpless, miserable wretch; I knew, and could distinguish, nothing; but feeling pain invade me on all sides, I sat down and wept. (Shelley 90-91)

The creature's organic nature is the same as any human being to live within societies, and to be loved and accepted by others. Like all human beings, the creature has good and evil forces (organic nature) that is within him, these forces are brought to the surface through his interactions with other (social nature). However, he shows his humanity with De Lacey family in many different situations, but they are horrified at sight of him.

At that instant the cottage door was opened, and Felix, Safie, and Agatha entered. Who can describe their horror and consternation on beholding me [the creature]? Agatha fainted, and Safie, unable to attend to her friend, rushed out of the cottage. Felix darted forward, and with supernatural force tore me from his father, to whose knees I clung, in a transport of fury, he dashed me to the ground and struck me violently with a stick. (Shelley 123-124)

In spite of the negative feelings of human against him, he continues to show his innate nature (organic nature) to be helpful with humans. After the terrible reaction of the Delacey family, he saves the young girl from drowning. His full-force rush to rescue the girl from drowning in rapid stream that is caused by his innate, but her protector's reaction reflected the human view toward the creature, he only sees the face of the creature who shoots him by gun. "she fell into the rapid stream. I rushed from my hiding-place and with extreme labour, from the force of the current, saved her and dragged her to shore... I sank to the ground, and my injurer, with increased swiftness, escaped into the wood" (Shelley 130).

People, who will never be able to see his external deformities, are interested only in appearance. The creature has good internal feelings, but these feelings are related with external grotesques. The creature finally realizes that no matter how he speaks or how he kind is, people view his appearance. The creature possesses all the ingredients of murder, aggression, and revenge, but he does not hurt anyone because he is good and kind, but the creature is treated as monster, he is abandoned by his creator, adults consider him as a dangerous creature and even children are fearful of him because of his appearance makes him like "gore" ; therefore, he appears his social nature and act like monster. The creature has converted to social nature in his meeting with the young boy "Victor's brother". When the creature arrives in Geneva, he suddenly meets with William "Victor's brother" "At this time a slight sleep relieved me from the pain of reflection, which was disturbed by the approach of a beautiful child, who came running into the recess I had chosen, with all the sportiveness of infancy" (Shelley 131). The creature wants to persuade him to be his friend and companion "I could seize him and educate him as my companion and friend, I should not be so desolate in this peopled earth" (Shelley 131), but like others, the boy refuses him because of his deformity and calls him "gore", "He struggled violently. 'Let me go,' he cried; 'monster! Ugly wretch! You wish to eat me and tear me to pieces. You are an ogre..'" (Shelley 131).

Till this moment, the creature tries to persuade him. Spontaneously, the boy mentions his brother's name "Frankenstein" to whom the creature comes to Geneva "Hideous monster! Let me go. My papa is a Syndic— he is M. Frankenstein—he will punish you. You dare not keep me" (Shelley 131). When the creature knows this belongs to his enemy Frankenstein "Frankenstein! you belong then to my enemy—to him towards whom I have sworn eternal revenge; you shall be my first victim" (Shelley 131). The creature kills the boy who is the first step of his revenge. The feelings of

revenge reflect the social nature of the creature who realizes that the inescapable nature of human beings toward him makes him unable to communicate and live with them, so he asks his creator to create a companion for him. In his request shows again his organic nature as a human who can not live without coexistence with others. On the one hand, he wants to live with a female who looks like him in the form and qualities, he realises that no one can accept him unless she looks like him or she has more malformation, his unselfish request shows his organic nature from other hands “You must create a female for me with whom I can live in the interchange of those sympathies necessary for my being”(Shelley 134).

First and foremost, the creature is an abandoned and a helpless child who creates by the horrifying way. The creature determines that he can never be accepted by the human race and he vows vengeance by killing Victor’s (his creator) family and close friends. Furthermore, this revenge depends on how Victor responds to the creature’s request. The creature promises to make peace with humanity if Victor creates a similar the creature, one to be creature’s companion in his isolation. The complexity of the creature depends on the excesses of his traits, on one hand; he possesses the capacity of killing when Victor refuses to fulfill his promise to create a female for the creature. He kills easily Victor’s friend and bridegroom, on other hand he possesses the capacity of love and loyalty, the creature weeps at the death of his creator and fulfills the creator’s hope to destroy himself in a frozen pole “Farewell! I leave you and in you the last of humankind whom these eyes will ever behold” (Shelley 212).

As a matter of fact, the definition of monster is indicated to something inhuman or someone who does not respect the life and nature. In Mary Shelley’s *Frankenstein*, there is a being who respect the life and nature, but he has physical characteristics which recognized him from other.

His yellow skin scarcely covered the work of muscles and arteries beneath; his hair was of a luscious black, and flowing; his teeth of a pearly whiteness; but these luxuriances only formed a more horrid contrast with his watery eyes, that seemed almost of the same colour as the dun-white sockets in which they were set, his shrivelled complexion and straight black lips.(Shelley 43)

The creature has no physical characteristics of beauty (his creator creates him in this composition), but that does not mean he can not be considered as human from in the inside. The creature as his character progresses through the novel, clearly shows his humanity and becomes comparable with his creator Victor in many situations. The creature is really the character who cultured and adored life and family.

Lastly, the nameless creature in Mary Shelley’s *Frankenstein* who is physically a monster but behaviourally human uses his own humanity to prove his human desires and emotions.

Work cited

- Burke, Kenneth. *Definition of Man*. The Hudson Review, vol. 16, no. 4, 1963, pp. 491–514. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/3848123.
- Cooley, Charles Horton, Philip Rieff, and George Herbert Mead. *Human Nature And The Social Order*. Transaction Publishers New York and London, 2009.
- “human Nature”. *Merraim-Webster*. Com. Merraim-Webster, n.d. web. 16 dec. 2017.
- James, Romm. *Plutarch: Lives that Made Greek History*, Hackett Publishing, 2012.
- Shelley, Mary, and Johnson, Diane, *Frankenstein*. Bantam Classic, 2003.
- Singh, M. P. *Quote Unquote A Handbook of Famous Quotations*. Lotus Press, 2006.
- Wilson, Edward O. *On Human Nature*. Harvard University Press, 1978.

العيوب المرافقة للنكاح (دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي)

أ.د. حيدر حسين كاظم الشمري الباحث. حسن ضعيف حمود المعموري

جامعة كربلاء / كلية القانون

**The defects associated with the marriage
(comparative Study with Islamic jurisprudence)
Prof.Dr. Haidar Hussein Kadhem Al Shammari
Researcher. Hassan Dheaf Hamood Al-Mammori
University of Karbala\ College of Law
Almuhtady28@gmail.com**

Abstract

The Iraqi legislator has authorized the matter of divorce because of defect, but he took a contrary way to the view that is most likely in the Islamic law to give the option of annulment defect for both spouses, where the Iraqi law gave the right to request the distinction of defect to the wife without the husband according to what is most likely of the Hanafi school, but the legislator is different from the Hanafi school, permitted to differentiate between any other illness that is valid or must be avoided, and the legislator is permitted to differentiate with the husband's infertility if the wife is not born of him a boy.

Keywords: disadvantages of marriage, choice of annulment, differentiation of defect, husband and wife.

الملخص:

إن المشرع العراقي قد أجاز مسألة التفريق بالعيوب، ولكنه اتخذ لنفسه مساراً خالف فيه الرأي الراجح في الشريعة الإسلامية من إعطاء خيار الفسخ بالعيوب لكلا الزوجين، حيث أعطى القانون العراقي حق طلب التفريق بالعيوب للزوجة دون الزوج وفقاً لما هو عليه الراجح من المذهب الحنفي، إلا أنه خلافاً للمذهب الحنفي، أجاز التفريق بأي علة أخرى سارية أو توجب التفسير، كما أنه أجاز التفريق بعقم الزوج إذا لم يكن للزوجة ولد منه على قيد الحياة.

الكلمات المفتاحية: عيوب النكاح، خيار الفسخ، التفريق بالعيوب، الزوج والزوجة.

المقدمة:**أولاً: موضوع البحث**

تتعدد العلل التي يمكن أن يصاب بها الأزواج بعد نشوء عقد النكاح، أو تلك التي تصيبهم قبل نشوؤهم، وليس كل علة من العلل التي تصيب الأزواج، أو تكتشف فيهم بعد النكاح موجبة لطلب التفريق، إذ يتحدد نطاق العيوب الموجبة للتفريق بمعايير معينة تختلف من مذهب لآخر، وعلى مستوى القانون العراقي فإنه لم يحصر تلك العيوب، بل ترك للقاضي سلطة تقدير العيب الموجب للتفريق في ضوء معايير محددة في القانون، فيتركز موضوع البحث حول بيان أهم العيوب التي يمكن أن ترافق عقد النكاح، وأحكام تلك العيوب من الناحية الشرعية والقانونية.

ثانياً: مشكلة البحث

تتجسد مشكلة البحث في نقطتين أساسيتين:

- 1 - بيان مفهوم العيب الذي يوجب التفريق لدى فقهاء الشريعة الإسلامية، وما هي المعايير التي يمكن في ضوئها تحديد العيب الموجب للتفريق في القانون العراقي.
- 2 - بيان مدى توافق موقف القانون العراقي من مسألة التفريق بالعيوب مع الشريعة الإسلامية، وهل أنه سار على الراجح في الفقه الإسلامي من هذه المسألة أم أنه انتهج لنفسه طريقاً خاصاً بهذا الخصوص.

ثالثاً: نطاق البحث

يتحدد نطاق البحث في هذا الموضوع في بيان مفهوم العيب الموجب للفسخ، في كل من الشريعة الإسلامية والقانون العراقي، وكذلك في بيان الحكم الشرعي والقانوني للعيوب المرافقة للنكاح، وسنقتصر في تناول الموضوع على المقارنة بين أحكام القانون العراقي وموقف المذاهب الإسلامية الخمسة الرئيسية فقط.

رابعاً: خطة البحث

سنتناول موضوع البحث من خلال مبحثين، نخصص الأول لمفهوم العيوب المرافقة للنكاح وكيفية إثباتها، ونخصص الثاني لأحكام العيوب المرافقة للنكاح.

المبحث الأول - مفهوم العيوب المرافقة للنكاح وكيفية إثباتها.

لم تتفق كلمة الفقهاء على مفهوم العيب المرافق للنكاح الذي يوجب خيار الفسخ، كما لم يحدد القانون العراقي مفهوم هذا العيب، ومن جانب آخر فإن ثبوت حق طلب التفريق بالعيوب يتطلب شروطاً معينة على مستوى الشريعة الإسلامية والقانون العراقي فلا بد من توافرها، ثم أن الاستجابة لطلب التفريق تتطلب ثبوت العيب في جانب الطرف الذي يطلب التفريق منه، وبذلك فإننا سنوضح في هذا المبحث هذه المسائل الثلاثة وذلك على ثلاثة مطالب نتناول في المطب الأول التعريف بالعيوب الذي يوجب خيار الفسخ، ونتناول في المطب الثاني شروط ثبوت خيار الفسخ بالعيوب، ونتناول في المطب الثالث إثبات العيب الموجب لخيار الفسخ.

المطلب الأول:- التعريف بالعيوب الذي يوجب خيار الفسخ

ان فقهاء الشريعة الإسلامية لم يوردوا تعريفاً محدداً للعيوب الذي يجوز التفريق به بين الزوجين، ولكن يمكن من خلال العبارات الواردة في كتبهم بهذا الخصوص تحديد معنى العيب الموجب للفسخ كعدم القدرة على الوطء والعدوى والتنفير وغير ذلك¹. فبالنسبة لفقهاء الإمامية فلم نعتز فيما اطلعنا عليه من كتبهم على حصر لمعنى العيب الموجب لخيار الفسخ، انما ورد تعداد للعيوب التي توجب الفسخ مع ذكر السبب في كون العيب موجباً للفسخ في بعض الأحيان. فقد ذكر الشيخ الأنصاري في معرض حديثه عن (البرص والجنون والجذام والعفل) انها امراض تؤدي الى الضرر لأنها من الأمراض المتعدية باتفاق الأطباء². كما وردت الإشارة الى معنى الحرمان من الوطء أو عدم القدرة على الجماع في العديد من مؤلفات الإمامية³. اما عند الحنفية فإن العيب الذي تقع به الفرقة بين الزوجين فهو ما كان سبباً للتفريق من قبل الزوج مقتضاه المنع من ايفاء حق الزوجة المستحق بالنكاح فتكون الفرقة الواقعة بسبب هذا العيب فرقة بطلان لأن سبب ثبوتها حصل من الزوج، وان في هذا العيب ظلم وضرر في حق الزوجة فيقوم القاضي مقام الزوج في دفع هذا الظلم⁴.

ويلاحظ إن لأصل عند الحنفية أن الفرقة إذا حصلت بسبب من جهة الزوج مختص بالنكاح أن تكون فرقة بطلان حتى لو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلوة فلها نصف المسمى إن كان في النكاح تسمية وان لم يكن فيه تسمية فلها المتعة⁵. اما مفهوم العيب عند المالكية فهو ما يمنع الوطء⁶، أو تعاف منه النفوس وينقص الاستمتاع⁷ ومفهوم العيب عند الشافعية هو ما كان مؤدياً الى النفرة أو موجباً لتفويت المقصود من النكاح⁸.

1 - د. عبد الفتاح احمد ابو كيلة، الفحص الطبي قبل الزواج، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2011، ص 431

2 - الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح، ط1، مطبعة باقري، قم 1415 هـ، ص 433.

3 - أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج3، ط1، مؤسسة الإمام الصادق، إيران - قم، 1421 هـ. ص 532، الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، ج3، ط2، طهران، 1409، ص540، البحراني، المفلح الصميري، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، ج3، ط1، دار الهادي للطباعة، 1999 ص 125، الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي، المبسوط في فقه الإمامية، ج4، ط2، المطبعة الحيدرية، تهران، 1388 هـ، المبسوط، ص 263.

4 -، الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ط1، المكتبة الحبيبية، 1409 هـ - 1989 م. ص336.

5 - الكاساني، المصدر نفسه، الموضع نفسه.

6 - المغربي، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج5، ط1، دار الكتب العلمية بيروت. ص149.

7 - الدسوقي شمس الدين الشيخ محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع ص 280.

8 - النووي أبي زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون سنة طبع ص513.

اما الحنابلة فهم لا يبتعدون في معنى العيب عن المالكية والشافعية فعندهم ان العيب هو ما يمنع المقصود بعقد النكاح وهو الوطء كالجذب والرتق ونحوهما او ما يوجب التنفير من المقاربة بالكليّة ويخاف من التعدي الى نفسه ونسله فيكون كالمانع الحسي كالجذام والبرص والجنون¹.

اما بحسب القانون العراقي فإنه على الرغم من عدم وجود مفهوم محدد للعيب الذي يوجب التفريق بين الزوجين، إلا أنه عند النظر بنصوص القانون التي تناولت مسألة التفريق بالعيب يتضح أن نطاق العيب الموجب للتفريق يتحدد بجملة من المعايير، فحالات التفريق بالعيب التي ذكرها القانون، يمكن ردها لثلاثة معايير يتحدد في ضوئها مفهوم العيب الموجب للتفريق، اما المعيار لأول فيرجع الى عدم القدرة على القيام بالواجبات الزوجية، وهو ما ورد ذكره في الفقرة الرابعة من المادة (43 أولاً) من قانون الأحوال الشخصية العراقي النافذ رقم 188 لسنة 1959²، والتي بمقتضاها اجاز القانون للزوجة أن تطلب التفريق إذا كان زوجها مصاباً بما لا يمكن معه القيام بالواجبات الزوجية أو إذا أصيب بذلك بعد الدخول إذا ثبت عدم امكان شفاؤه بتقرير صادر عن لجنة طبية مختصة، أما المعيار الأخر بهذ الصدد فهو ما ذكرته الفقرة الخامسة من المادة نفسها والتي عالجت مسألة عقم الزوج فأعطت للزوجة طلب التفريق إذا كان الزوج عقيماً أو ابتلي بالعقم بعد الزواج ولم يكن لها ولد على قيد الحياة³، وبذلك فإن عقم الزوج يعطي للزوجة حق طلب التفريق إذا لم يكن لها ولد من الزوج على قيد الحياة.

أما المعيار الثالث للعيب الموجب للتفريق فهو ما تضمنته الفقرة السادسة من ذات المادة والتي أعطت للزوجة طلب التفريق إذا أصيب زوجها بعد العقد (قبل الدخول أو بعده) بعلّة كالجذام أو البرص أو السل أو الزهري أو الجنون أو اي علة اخرى تكون خطيرة وسارية ومنفرة⁴.

وبذلك يتحدد هذا المعيار بكون المرض المصاب به الزوج مضرًا بالزوجة من خلال كونه خطيرًا وساريًا ومنفرًا.

المطلب الثاني - شروط ثبوت خيار الفسخ بالعيب

لثبوت خيار الفسخ بالعيب لا بد من توافر جملة من الشروط يمكن إجمالها فيما يأتي:

الشرط الأول: ان يكون العيب سابقاً على عقد الزواج فإن كان العيب حادثاً فقد اختلف الفقهاء في جواز التفريق به فقد ذهب الحنفية وبعض الحنابلة الى عدم ثبوت الخيار بالعيب الحادث وجعل المالكية الخيار بالعيب الحادث للزوجة دون الزوج اذا كان حادثاً قبل الدخول فإن حدث بعد الدخول فلا خيار لها وقال الشافعية والبعض الأخر من الحنابلة الى ثبوت الخيار للزوجين بالعيب الحادث⁵. وذهب الأمامية الى ان العيب الحادث بعد العقد والوطء لا يوجب الفسخ اما اذا حدث العيب بعد العقد وقبل الوطء فالأظهر عندهم عدم الفسخ به ايضاً⁶. اما بالنسبة لبقاء خيار المرأة بعد العقد أو بعد الوطء بالنسبة للجنون والعنه والجب فأمر محل اختلاف عند الأمامية⁷.

- 1 - البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، بدون سنة طبع ص 116-117.
- 2 - نصت الفقرة الرابعة من المادة (43 أولاً) من هذا القانون على انه (إذا وجدت زوجها عنيماً او مبتلى بما لا يستطيع معه القيام بالواجبات الزوجية سواء كان ذلك لأسباب عضوية أو نفسية أو إذا أصيب بذلك بعد الدخول بها وثبت عدم امكان شفاؤه منها بتقرير صادر عن لجنة طبية مختصة على إذا وجدت المحكمة ان ذلك سبب نفسي فتؤجل التفريق لمدة سنة واحدة شريطة ان تمكن نفسها من زوجها خلالها).
- 3 - المادة 43 (أولاً / 5) أحوال شخصية عراقي.
- 4 - نصت الفقرة السادسة من (43 أولاً) إذا وجدت بعد العقد، أن زوجها مبتلى بعلّة لا يمكن معها معاشرته بلا ضرر، كالجذام أو البرص أو السل أو الزهري أو الجنون، أو أنه قد أصيب بعد ذلك بعلّة من هذه العلل أو ما يماثلها، على أنه إذا وجدت الحكومة بعد الكشف الطبي، أن العلة يؤمل زوالها فتؤجل التفريق حتى زوال تلك العلة، وللزوجة أن تمتنع عن الاجتماع بالزوج طيلة مدة التأجيل، أما إذا وجدت المحكمة، ان العلة لا يؤمل زوالها خلال مدة مناسبة وامتنع الزوج عن الطلاق وأصرت الزوجة على طلبها، فيحكم القاضي بالتفريق.
- 5 - عبد الفتاح أحمد ابو كيلة، مصدر سابق، ص 491.
- 6 - المحقق الحلي، مصدر سابق، ج2، 542.
- 7 - راجع الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص 439 وما بعدها، السيد السيستاني، منهاج الصالحين، ج3، ط 14، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1429هـ - 2008 م، ص 84، زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج4، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع، ص 385..

الشرط الثاني عدم العلم بالعييب بمعنى ان يكون الزوج غير المعيب غير عالم بعييب الطرف الآخر فأن كان عالماً به سقط حقه في الخيار باستثناء العنة عند الشافعية لأن العنين يؤجل سنة¹. وعند الأمامية فأن الزوجة اذا رضيت بالزوج بعد العلم بالعنن فإنه لا خيار لها². وفي رواية ابي صباح (عن رجل تزوج امرأة فوجد بها قرناً قال هي لا تحبل ولا يقدر زوجها على مجامعتها، ترد وهي صاغرة قلت وان كان دخل بها قال ان كان علم بذلك قبل ان ينكحها يعني المجامعة ثم جامعها فقد رضي بها وان لم يعلم الا بعد مجامعتها فأن شاء طلق وان شاء امسك)³.

الشرط الثالث: عدم التلذذ بالمعيب بعد العلم بالعييب والا سقط الخيار، وان يكون العيب مستحكماً لا يرجى شفاؤه لذلك فأن الزوج المعيب ينظر الى مدة يحكم بها اهل الخبرة، كما يجب ان يكون هذا العيب مما يؤدي الى ألاحق الضرر بالزوج الآخر الذي يطلب الفسخ بموجب⁴. ومما يتفق مع هذا الشرط عند الأمامية ان خيار الفسخ عندهم في كل من الرجل والمرأة على الفور فلو علم الرجل أو المرأة بالعييب فلم يبادر بالفسخ لزم العقد⁵. كما ان رواية ابي صباح التي ذكرناها قبل قليل تتفق مع هذا الشرط ايضاً. اما بحسب القانون العراقي فإنه يشترط للتفريق بالعلل والأمراض التناسلية ان تتقدم الزوجة بطلب التفريق الى القضاء وان لا تكون قد رضيت بالعلة عند علمها بها قبل العقد أو بعده وان لا تكون مصابة بعلة مماثلة لعلة الزوج وان تكون علة الزوج غير قابلة للشفاء ويثبت ذلك بتقرير طبي⁶.

ولكن يلاحظ أن المشرع العراقي لم يشترط في العيب حتى يكون موجباً للتفريق أن يكون سابقاً على عقد الزواج، بل أنه أعطى للزوجة حق طلب التفريق بالعيوب التي حددها سواء أكانت حادثة قبل العقد أم بعده، بل حتى لو حدثت بعد الدخول، وكما أوضحت ذلك المادة(43 أولاً) بفقراتها الرابعة والخامسة والسادسة والتي ذكرناها عند الكلام عن التعريف بالعييب الذي يوجب التفريق⁷.

المطلب الثالث: اثبات العيب الذي يوجب خيار الفسخ

إن مسألة إثبات عيوب النكاح تعد من المسائل التي تستلزم الرجوع بشأنها للخبرة الطبية لأنها من المسائل الفنية الخارجة عن اختصاص القاضي، وهذا ما أكدته النصوص الواردة في مؤلفات الفقهاء المسلمين فقد ورد عن الشيخ الأنصاري انه قال في البرص والجذام انها من الأمراض المتعدية باتفاق الأطباء⁸. كما ورد في الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية بخصوص علامات الجذام انه يفيد اهل الخبرة به حصوله⁹.

وجاء في المغني لابن قدامة (فإن اختلفا في وجود العيب مثل أن يكون بجسده بياض يمكن أن يكون بهقا أو مرارا واختلفا في كونه برصا أو كانت به علامات الجذام من ذهاب شعر الحاجبين فاختلفا في كونه جذاما فإن كانت للمدعي بينة من أهل الخبرة والثقة يشهد ان له بما قال ثبت قوله وإلا حلف المنكر والقول قوله)¹⁰.

وجاء في المدونة الكبرى للإمام مالك (قال عمر بن الخطاب ترد المرأة في النكاح من الجنون والجذام والبرص (قال مالك) وأنا أرى داء الفرج بمنزلة ذلك فما كان مما هو عند أهل المعرفة من داء الفرج ردت به في رأيي)¹¹.

1 - عبد الفتاح أحمد ابو كيله، مصدر سابق، ص 491.

2 - الشيخ يوسف البحراني، الحقائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، ج24، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ، ص 491.

3 - الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص 438.

4 - عبد الفتاح أحمد ابو كيله، مصدر سابق، ص 492

5 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 25، ط4، مطبعة الهادي، مؤسسة المنار، قم، 1417هـ، ص 114، السيد السيستاني، مصدر سابق، (ج3 / 85).

6 - فاروق عبد الله كريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، بدون مكان طبع، 2004، ص 214

7 - ينظر ص 3، 4.

8 - الشيخ الأنصاري، مصدر سابق، ص 434.

9 - زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهية، (ج5، / 386).

10 - ابن قدامة، المقدسي، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، ج 6، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع، المغني، (ج 7 / 609)

11 - الإمام مالك، - مالك بن انس الأصبجي، رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي، المدونة الكبرى، ج2 بدون مكان طبع، بدون سنة طبع، ص 212.

وجاء في روضة الطالبين بخصوص البرص والجذام ان الخيار فيهما يثبت إذا حكم اهل الخبرة باستحكام العلة، وإذا تنازع الزوجين في قرحة هل هي جذام؟ اوفي بياض هل هو برص؟ فالقول قول المنكر وعلى المدعي البينة ويشترط كون الشاهدين عالمين بالطب¹.

ونستنتج من ذلك ان فقهاء الشريعة الإسلامية يؤكدون على ضرورة الرجوع لأهل الخبرة في اثبات عيوب النكاح وأهل الخبرة في هذا المجال هم الأطباء باعتبارهم المختصين بذلك. ويلاحظ أن قانون الأحوال الشخصية العراقي قد أكد على ضرورة الرجوع لأهل الخبرة في مجال الطب في اثبات عيوب النكاح ويظهر ذلك في جملة من المسائل، فبخصوص اثبات العنه مثلاً فقد اشترط القانون للحكم بالتفريق بناء على اصابة الزوج بالعنة او ابتلاؤه بأي مرض لا يستطيع معه القيام بالواجبات الزوجية أن يثبت عدم امكانية شفائه بتقرير من لجنة طبية رسمية مختصة² وبهذا الخصوص فقد قضت محكمة التمييز بأن التقرير الذي يؤيد اصابة الزوج بالعنة يجب ان يكون صادراً من لجنة طبية مختصة و رسمية لكي يصح الركون اليه في حكم التفريق³.

وبالنسبة للعقم كسبب من أسباب التفريق فإنه يحتاج الى استشهاد طبي⁴. وبذلك قضت محمة التمييز (إذا ادعت الزوجة عقم الزوج فعلى المحكمة ارساله الى اللجنة الطبية لفحصه والتأكد من عقمه)⁵.

واما بالنسبة للتفريق بالعلل كالجنون والجذام والبرص والزهرى او اي علة اخرى لا يمكن للزوجة معها معاشره الزوج بلا ضرر فإن المحكمة إذا وجدت بعد الكشف الطبي إن العلة يؤمل زوالها فإنها توّجل التفريق حتى زوال تلك العلة⁶. وبذلك قضت محكمة التمييز (ان على المحكمة ان ترسل الزوج الى اللجنة الطبية المختصة بفحص قواه العقلية ولا يجوز الاكتفاء بكتاب المستشفى إذا ثبت اصابة الزوج بمرض عقلي تنصب المحكمة قيماً عليه وتجري المرافعة بحضوره) وجاء في حكم اخر لمحكمة التمييز (إذا تضمن تقرير معهد الطب العدلي ان اصابة الزوج بمرض لا يضر بزوجه فلا تسمع منها دعوى التفريق)⁷.

المبحث الثاني: أحكام العيوب المرافقة للنكاح

ان العيوب المرافقة للنكاح قد تكون خاصة بالرجال كالخصاء والجب والعنه، وقد تكون خاصة بالنساء كالرتق والقرن وقد تكون مشتركة بينهما كالجنون والجذام والبرص، وإذا كان البعض من تلك العيوب محل اتفاق لدى فقهاء الشريعة الإسلامية من حيث نشوء خيار الفسخ بسببها كما هو الحال بالنسبة لعيوب الخصاء والجب والعنه، إلا أن بعضها كان محل خلاف فقهي من هذه الناحية، كما أن تحديد نطاق خيار الفسخ بتلك العيوب لم يكن محل اتفاق على مستوى فقهاء الشريعة الإسلامية، ومن جانب آخر فإن قانون الاحوال الشخصية العراقي قد نحا منحى يختلف في بعض أحكامه عما عليه الراجح في الفقه الإسلامي، وعلى العموم فإننا سنقتصر على أبرز العيوب المرافقة للنكاح والتي أجمع عليها أكثر الفقهاء، فنحدد معناها ثم الأحكام المتعلقة بها في الشريعة الإسلامية والقانون العراقي، فنبتدأ بالعيوب الخاصة بالرجال، ثم نعقبها ببيان العيوب الخاصة بالنساء، ومن ثم نبين العيوب المشتركة بين الرجل والمرأة وذلك على ثلاث مطالب.

1 - النووي، روضة الطالبين (ج5، 512)

2 - المادة الثالثة والأربعون / 4 من قانون الأحوال الشخصية العراقي.

3 - القرار ذو الرقم 796 / شخصية في 10 / 12 / 1986 مشار إليه لدى د.سلام عبد الزهرة الفتلاوي ود.نبيل مهدي زوين، الوجيز في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، ط1، مكتبة دار السلام القانونية، العراق، النجف الأشرف، 2015، ص 189.

4 - د. سلام عبد الزهرة ود. نبيل مهدي زوين، المصدر نفسه، ص 190.

5 - قرار محكمة التمييز رقم 1986/85/3059 في 18/5/1986 مشار إليه لدى سلوان سعد صالح، مصدر سابق، ص 25.

6 - المادة 43 / 6 من قانون الأحوال الشخصية العراقي.

7 - قرار محكمة التمييز رقم (186 شرعية) 65 في 7/7/1965، وقرارها ذي العدد 902 / شخصية 82 في 14 / 9 / 1982 مشار إليهما لدى سلوان سعد صالح، التفريق بين الزوجين قضائياً، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية القانون - جامعة النهرين، 2009، ص 25.

المطلب الاول - العيوب الخاصة بالرجال

لعل من أبرز عيوب النكاح الخاصة بالرجل دون المرأة، والتي اجمع عليها فقهاء الشريعة الإسلامية، الخصاء والجب والعناء، فنتكلم عنها تباعاً:

أولاً - الخصاء

الخصاء عند الإمامية يعني سل الأنثيين¹. او هو سل الأنثيين و إخراجهما وفي معناه حكماً الوجاء وهو رض الخصيتين². ويعرف الخصاء عند المالكية والحنابلة بأنه قطع الذكر دون الأنثيين³، ويعرف الشافعية الخصي بأنه من بقي ذكره دون أنثيته⁴، بينما يعرفه الحنفية بأنه من سلت خصيتاه وبقي ذكره⁵.

وقد اختلف الفقهاء في عيب الخصاء ومدى اعتباره موجباً لخيار الفسخ؛ فعند الإمامية يثبت به الخيار مع سبقه على العقد ولا يفسخ مع تجدد بعد العقد اجماعاً، اما إذا لم يكن الخصاء سابقاً للعقد فلا خيار لأصالة بقاء النكاح⁶. وقد ورد عن الأمام الصادق (عليه السلام) في معتبرة ابن مسكان (قال: بعثت بمسألة مع ابن اعين قلت: سله عن خصي دلس نفسه لإمرأة مسلمة فتزوجها فقال: يفرق بينهما ويوجع ظهره ويكون لها المهر لدخوله عليها)⁷.

اما الشافعية والحنابلة فالراجح عندهم ان عيب الخصاء يثبت حق فسخ النكاح للمرأة لأنه يمنع الوطء أو يضعفه، والقول المرجوح عند الشافعية والحنابلة ان الخصاء ليست عيباً يثبت حق الفسخ لأنه لا يفوت مقصود النكاح ولا يمنع الوطء⁸. وقال الحنفية إذا انتصب ذكر الخصي فلا خيار حتى إذا لم ينزل⁹. اما المالكية فعندهم ان الخصاء عيباً يوجب الفسخ، ولكن إذا حصل الخصاء بعد الوطء ولو لمرة واحدة فلا خيار للمرأة¹⁰.

ثانياً - الجب: اختلف الفقهاء في تعريف الجب على اقول، فعند الإمامية يعني قطع الذكر¹¹ (والمجبوب عند الحنفية من استؤصل ذكره وخصيتاه¹²، وعند المالكية المجبوب مقطوع الذكر والأنثيين وكذلك مقطوع الأنثيين ومثل قطع الذكر قطع الحشفة¹³، وعرف الشافعية المجبوب بأنه مقطوع جميع الذكر مع بقاء الأنثيين او لم يبق منه قدر الحشفة اما إذا بقي منه ما يولج قدرها فلا خيار في الفسخ¹⁴، بينما عرفه الحنابلة بأنه مقطوع الذكر كله أو بعضه بحيث لم يبق منه ما يطأ به¹⁵.

اما بالنسبة لحكم عيب الجب فإنه يثبت به حق الفسخ للمرأة إذا كان زوجها مجبوباً بحيث قطع منه الذكر كاملاً أو لم يبق منه الا قدر دون الحشفة لضياح المقصود من النكاح وتحقق العجز عن الوطء¹⁶. أما المجبوب الذي بقي منه بعد القطع جزء يزيد على الحشفة او يساويها، ففيه خلاف مرده انه يملك ما مكن الوطء به وهو مقدار الحشفة اما ما يزيد عنها، فلا يخرج الحال عن ثلاث

1 - الشيخ الأنصاري، مصدر سابق، ص 440.

2 - المحقق الحلي، شرائع الإسلام، (ج 2/ 540).

3 - أبي البركات، سيدي أحمد الدردير، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع (ج 2 / 278)، عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 467.

4 - الشربيني محمد بن احمد الخطيب، مغني المحتاج، بدون مكان طبع، 1377هـ - 1958م (ج 3 / 128).

5 - ابن عابدين محمد أمين الشهير بابن عابدين حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، دار الفكر بيروت، 1415هـ / 1995. (ج 3/ 129).

6 - الشيخ الأنصاري، مصدر سابق، ص 440.

7 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 25، مؤسسة المنار، قم، 1417هـ، ص 114.

8 - د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 468.

9 - محمد جواد مغنية، مغنية محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، ج 2، ط 7، بدون مكان طبع، 1982. (ج 2 / 332).

10 - ابو بركات (ج 2 / 277).

11 - الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص 444.

12- زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4، دار الكتب العلمية، بدون سنة طبع، ص 206.

13 - ابو بركات، الشرح الكبير، ج 3 ص 278

14 - د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 450، 451.

15 - البهوتي، (ج 5 / ص 116).

16 - عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 450، السيد السبزواري، مصدر سابق، ص 115، كما يفهم هذا المعنى من كلام المحقق الحلي، أنظر شرائع الإسلام إليه، (ج 2 / 540).

احتمالات؛ الأول ان يكون قادراً على جماع زوجته بما معه فلا خلاف بين الفقهاء في عدم ثبوت حق الفسخ في هذه الحالة¹، والثاني ان لا يكون الزوج قادراً على جماع زوجته بما معه وهذه حالة لا تختلف عن حالة الجب الكامل من حيث تقويت المقصود من النكاح فتتحد معها الحكم فيكون للزوجة حق الفسخ لأن الشارع قد جعل لها الخيار لدفع الضرر عنها وهو متحقق بعدم القدرة على الوطء²، والاحتمال الثالث اختلا ف الزوجين في امكان الوطء من عدمه فالمدار هنا على تحقق الوطء فعلاً وثبوت ذلك عن طريق الخبرة الطبية فأن كان الوطء متحققاً فالقول قول الزوج وان لم يكن متحققاً فالقول قول الزوجة³.

ثالثاً - العن: لم تنفق كلمة الفقهاء على تعريف العن، فعند الإمامية هو مرض تضعف معه الألة عن الانتشار بحيث يعجز عن الإيلاج⁴.

ولا يتحقق عيب العن عند الإمامية بحسب ما تفيد به الأخبار الواردة بهذا الخصوص الا بتحقق شرطين اولهما الا يكون الرجل من حين عقده على المرأة الى عروض الحالة عنده واقعاً عليها ولو لمرة واحدة فلو وقع مرة فلا خيار لها، وثانيهما أن يكون الرجل عاجزاً عن اتيان مطلق النساء فلو تمكن عن اتيان امرأة اخرى غير زوجته ولو لمرة واحدة سقط خيار المرأة بالفسخ⁵. اما عند الحنفية فأن العن هو من لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهي النساء⁶. ويعرف العن عند الحنابلة بأنه العاجز عن إيلاج ذكره⁷. اما الشافعية فعندهم ان العن هو العجز عن الوطء في القبل⁸. ويعرف المالكية العن بأنها صغر الذكر بحيث لا يتأتى به الجماع⁹.

اما بالنسبة لحكم العنين ؛ فأن كانت العن قد اصابت الرجل قيل العقد فلا خلاف عند الإمامية بثبوت حق الفسخ به، وإذا كان ذلك بعد العقد وقبل الوطء فالمشهور عند الإمامية جواز الفسخ به، اما المتجدد بعد الوطء فأكثر الإمامية يذهبون الى عدم الفسخ به¹⁰.

وإذا ثبتت العن وادعى الزوج الوطء لزوجته أو غيرها صدق المدعي باليمين، اما إذا ثبتت العن بإقرار الزوج أو بما في حكمه، فإذا صبرت المرأة فلا فسخ وان لم تصبر رفعت امرها الى الحاكم فيؤجله سنة من حين المرافعة، بلا خلاف ظاهر عند الإمامية لما رواه البخاري عن امير المؤمنين علي ابن ابي طالب (عليه السلام) انه كان يقضي في العن ان يؤجل سنة من يوم المرافعة¹¹. ويتفق جمهور الفقهاء من الحنفية¹²، والشافعية¹³، والحنابلة¹⁴، والمالكية¹⁵، في ان عيب العن من العيوب التي تثبت خيار الفسخ للزوجة. كما يتفق الحنفية والشافعية والحنابلة على وجوب تأجيل العنين لمدة سنة¹⁶.

- 1 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 115، المحقق الحلي، شرائع الإسلام، (ج2 / 540)، د. عبد الفتاح أحمد ابو كيله، مصدر سابق، ص453.
- 2 - البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحدائق الناظرة، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408، مصدر سابق، ص 348، السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 115، د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق ص 453.
- 3 - د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 353.
- 4 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 116.
- 5 - الشيخ محمد علي الاراكي، كتاب النكاح، الطبعة الأولى، مطبعة نور نكار، 1377هـ، ص449.
- 6 - ابن نجيم الحنفي (ج 4 / 205).
- 7 - المقدسي، شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد ابن قدامة الشرح الكبير على متن المقنع، ج 7، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع بدون مكان طبع، بدون سنة طبع، ص 569.
- 8 - أبي بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الديماطي، حاشية اعانة الطالبين، ج3، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع 1418هـ/ 1997 ص 383.
- 9 - ابو بركات (ج2 / 278).
- 10 - الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، ص384.
- 11 - الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص 444.
- 12 - الكاساني (ج2 / 323).
- 13 - أبي بكر الديماطي (ج 3 / 383).
- 14 - البهوتي (ج5 / 117).
- 15 - أبو بركات (ج2 / 277).
- 16 - الكاساني (ج2 / 323)، . أبي بكر الديماطي (ج 3 / 383)، البهوتي (ج5 / 117).

المطلب الثاني - العيوب الخاصة بالنساء

ان عيوب النكاح الخاصة بالمرأة والتي اتفق عليها اغلب فقهاء الشريعة الاسلامية اثتان؛ القرن والإفضاء، اما الرتق فإنه هو الاخر محل اتفاق لدى اغلب الفقهاء، الا ان بعضهم قد جعله داخلاً في معنى القرن، وعليه فإننا نتكلم في هذا المطلب عن القرن والإفضاء مع الإشارة الى معنى الرتق عند الكلام عن عيب القرن.

أولاً - القرن

اختلف الفقهاء في تحديد معنى القرن فعند الشيعة الإمامية ان القرن هو لحم ينبت في قبل المرأة او هو شيء يخرج من قبل المرأة شبه الأذرة للرجل او انه عظم كالسنن في قبل المرأة، ويتحد معنى القرن مع العفل عند الإمامية¹. وقد دل على ذلك ما روي عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال (المرأة ترد من اربعة اشياء من البرص والجذام والجنون والقرن وهو العفل ما لم يقع عليها فإذا وقع عليها فلا)².

وعرفه المالكية بأنه شيء يبرز في فرج المرأة يشبه قرن الشاة يكون من لحم غالباً فيمكن علاجه وقد يكون عظماً فلا يمكن علاجه³.

ويعرف القرن عند الحنابلة بأنه انسداد محل الجماع بعظم اما إذا كان منسداً بلحم فذلك الرتق عندهم⁴.

وعرفه الشافعية بأنه عظم في الفرج يمنع الجماع وقيل انه لحم ينبت فيه⁵.

يتضح مما سبق ان المقصود بالقرن شيء في فرج المرأة يمنع الجماع باتفاق الفقهاء الا ان القرن والعفلة واحد عند الإمامية والظاهر أنهما مرادفان للرتق ايضاً لأن المشهور عند جمهور الفقهاء ان ما كان من لحم كان رتقاً وما كان من عظم كان قرناً، وقد تبين لنا من تعريف الإمامية انه جمع الأمرين معاً لأن القرن عندهم قد يكون لحم وقد يكون عظم.

اما بالنسبة لحكم عيب القرن فقد اتفق جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة والمالكية الى ثبوت خيار الفسخ للزوج بسبب عيب القرن، وخالفهم الحنفية في ذلك فأنهم لا يرون للرجل حق الفسخ ولو رأى عشرات العيوب مجتمعة في المرأة⁶.

اما بالنسبة لفقهاء الإمامية فإن كان القرن مانعاً من الوطء فإنه يثبت خيار الفسخ للرجل اما إذا كان غير مانع من الوطء فإن بعض الإمامية قد اثبتوا الخيار للرجل لعموم الأخبار، والأكثر عدم ثبوت الخيار للحديث المروي عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال (المرأة ترد من اربعة اشياء من البرص والجذام والجنون والقرن وهو العفل ما لم يقع عليها فإذا وقع عليها فلا) فالقرن إذا كان مانعاً من الوطء يثبت به الفسخ لفوات غاية النكاح والا فلا⁷.

ثانياً - الإفضاء

عرف الإمامية الإفضاء بأنه تصيير المسلكين واحداً⁸. او هو تصيير مخرج البول ومدخل الذكر واحداً وقيل ايضاً هو صيرورة مدخل الذكر ومخرج الغائط واحداً⁹.

اما عند جمهور الفقهاء فهو اختلاط مسلك الذكر بمسلك البول وكذلك اختلاط مسلك البول والغائط¹⁰. وحكم الإفضاء انه يثبت به خيار الفسخ باتفاق الإمامية¹، والحنابلة والمالكية²، اما الشافعية فلا يرون ان الإفضاء موجب للفسخ³.

1 - الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص 444.

2 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 117.

3 - شمس الدين السوقي، مصدر سابق، ص 287.

4 - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، ج 6، ط 3، دار احياء التراث الإسلامي، بيروت - لبنان، 1413 هـ - 1992 م، ص 310.

5 - النووي، روضة الطالبين، (ج 5 / 512).

6 - محمد جواد مغنبة، (ج 2، 332 وما بعدها).

7 - الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 117.

8 - المحقق الحلبي، شرائع الإسلام، (ج 2 / 541).

9 - العلامة الحلبي، تحرير الأحكام، (ج 3 / 534).

10 - عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 475.

المطلب الثالث - العيوب المشتركة بين الرجل والمرأة: ان العيوب المشتركة بين الرجل والمرأة المتفق عليها لدى جميع الفقهاء عدى فقهاء الحنفية هي (الجنون والبرص والجذام) اما العقم فهو وإن كان عيباً في كل من الرجل والمرأة، الا ان الراجح في الشريعة الاسلامية عدم اعتباره عيباً موجباً للفسخ، الا اننا نتناوله ايضا لان البعض من الفقهاء قد عدّه من عيوب النكاح الموجبة للفسخ.

أولاً - الجنون: الجنون هو اختلاط واختلال في العقل يمنع من جريان الاقوال والافعال على نهجه الا نادراً⁴. وهو اما ان يكون موجود في الانسان قبل بلوغه، وقد يبلغ الانسان عاقلاً ثم يطرأ عليه الجنون بعد ذلك وقد يكون الجنون مستوعباً لتامم العقل ومستمرّاً في كل الاوقات فيسمى جنوناً مطبقاً، وقد يكون منقطعاً بحيث يذهب بعقل الانسان في بعض الاحيان دون اخرى⁵.

أما بالنسبة لموقف الفقهاء من اعتبار الجنون عيباً يوجب خيار الفسخ في الزواج، فقد اتفق جمهور الفقهاء من الشافعية⁶، والحنابلة⁷، والمالكية⁸، بأن عيب الجنون يثبت به التفريق. الا ان جمهور الفقهاء بعد ان اتفقوا بأن الزوج يفسخ بجنون زوجته والزوجة تفسخ بجنون زوجها؛ فقد اختلفوا في التفاصيل فقال الشافعية والحنابلة يثبت الفسخ لكل منهما سواء حدث الجنون قبل العقد ام بعده وبعد الدخول ولا يشترط الإمهال كما هو الحال في العنين، وعند المالكية فإنه إذا حصل الجنون بعد العقد فإن حق الفسخ يثبت للزوجة فقط بعد ان يؤجل الحاكم سنة قمرية اما الزوج فلا يفسخ بجنون زوجته المتجدد بعد العقد اما الجنون الحاصل قبل العقد فإنه موجب للخيار لكلا الزوجين بشرط حصول الضرر للعاقل منهما⁹.

اما عند الحنفية فلا يرد الرجل امرأته عن عيب بها وان فحش أما المرأة إذا وجدت بالزوج عيب الجنون أو الجذام أو البرص فليس لها أن تردّه به في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعلى قول محمد لها الخيار إذا كان على حال لا تطبيق المقام معه لأنه تعذر عليها الوصول إلى حقها لمعنى فيه فكان بمنزلة ما لو وجدته محبوباً أو عينا¹⁰.

اما بالنسبة لفقهاء الإمامية فإن الجنون الحاصل للرجل يجعله لا يعقل أوقات الصلاة فلا خلاف ظاهر عندهم بثبوت الخيار للمرأة به سواء تجدد بعد الوطء أو كان سابقاً عليه أو على العقد، اما إذا كان الرجل يعقل أوقات الصلاة فإن كان الجنون قبل العقد أو مقارناً له فالمشور عند فقهاء الإمامية ثبوت الفسخ به، اما إذا كان متأخراً عن العقد فقد اختلف فيه فقهاء الإمامية؛ فأكثر المتقدمين يقولون بعدم ثبوت الفسخ به خلافاً للكثير من المتأخرين الذين يستندون على اطلاق رواية علي بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم (عليه السلام) (عن المرأة يكون لها زوج وقد اصيب في عقله بعدما تزوجها أو عرض له الجنون فقال: لها ان تنزع نفسها منه ان شاءت) ويضاف اليها اطلاق صحيحة الحلبي (انما يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعقل)¹¹. ولا فرق في الجنون الموجب للخيار بين المطبق منه والادواري ان وقع العقد حال افاقته لأطلاق الأدلة الشامل لكل من المطبق والأدوار¹².

ثانياً - البرص والجذام: وهما من العيوب الموجبة لخيار الفسخ المشتركة بين الرجل والمرأة عند جمهور الفقهاء من الشافعية¹³، والحنابلة¹⁴، والمالكية¹⁵، فلكل من الزوجين الفسخ بهما. وقال المالكية يثبت حق الفسخ للزوجة بالجذام إذا وجد بالرجل قبل العقد او

1 - السيد عبد الأعلى السبزواري مصدر سابق، ص 117، المحقق الحلبي، شرائع الإسلام (ج 2 / 541)، الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، ص 354.

2 - محمد جواد مغنية، (ج 2 / 333).

3 - أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اللأم، ج 5، ط 2، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1403 هـ 1983 م، ص 91.

1- ناديا محمد تيسير ابو خلف، الأهلية، اقسامها، اطوارها، عوارضها، وعلاقتها بالأحوال الشخصية الأردني، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، 2008، ص 56.

5 - نواح عمر، عيوب النظام القانوني لعوارض الأهلية، بحث مقدم الى المدرسة العليا للقضاء، الجزائر، 2005 - 2008، ص 8.

6 - محمد بن إدريس الشافعي (ج 5 / 91).

7- ابن قدامة (ج 7 / 581).

8 - الإمام مالك (ج 2 / 211).

9 - محمد جواد مغنية، (ج 2 / 333).

10- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، ج 5 دار المعرفة، بروت - لبنان، بدون سنة طبع ص 95، 97.

11- الشيخ الأنصاري، مصدر سابق ص 440.

12 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 114.

13 - النووي، المجموع، (ج 16 / 265).

14 - عبد الرحمان ابن قدامة المقدسي (ج 7 / 567).

15 - ابو بركات (ج 2 / 277).

بعده ولا يثبت للزوج الا إذا كان الجذام في المرأة قبل العقد او حينه اما البرص فأن كان قبل العقد ثبت الخيار لكل منهما وان كان بعد العقد فأن الخيار للمرأة دون الرجل ويؤجل الحاكم الأبرص والمجدوم سنة قمرية إذا احتمل الشفاء والبرء¹. اما الحنفية فبالنسبة للرجل فلا يرد امرأته عن عيب بها وان فحش، اما بالنسبة للمرأة فلهم في ذلك قولين حيث يرى ابو حنيفة وابو يوسف بعدم ثبوت خيار الفسخ للمرأة بالبرص والجذام، وعلى قول محمد لها الخيار إذا كان على حال لا تطبيق المقام معه².

اما بالنسبة للإمامية فإن البرص والجذام على المشهور عندهم من الأمراض الخاصة بالمرأة دون الرجل³. الا ان بعض فقهاء الإمامية جعل الجذام والبرص مشترك بين الرجل والمرأة وذلك لصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) (يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعقل) حيث تناول الحديث بأطلاقه كل من الرجل والمرأة كما ان الخيار ضروري للمرأة للتخلص من الضرر الناتج عن العدوى باتفاق الأطباء وليس للمرأة من سبيل اخر خلافاً للزوج الذي يستطيع التخلص من الضرر بالطلاق⁴.

ثالثاً - العقم

يقصد بالعقم عدم القدرة على الأنجاب سواء كان من الرجل او من المرأة، والتعقيم هو اتباع بعض الطرق العلمية للتأثير على الجهاز التناسلي للرجل ليفقد صلاحية الأنجاب⁵. وقد اختلف الفقهاء في ثبوت خيار الفسخ بعيب العقم؛ فعند الإمامية⁶، والشافعية⁷، والحنفية⁸، والمالكية⁹، و بعض الحنابلة¹⁰، لا يعتبر العقم عيباً مبرراً لفسخ النكاح. في حين ذهب ابن القيم والبعض الأخر من الحنابلة الى ثبوت الخيار بالعقم لأنه يعطل مقصود النكاح من الرحمة والمودة¹¹.

أما على مستوى القانون العراقي، فإن المشرع العراقي قد تناول عيوب النكاح في المادة (43 اولاً) من قانون الأحوال الشخصية في الفقرات الرابعة والخامسة والسادسة، وقد سبق أن أوضحنا أحكام هذه المادة عند الحديث عن التعريف بالعيب الذي يوجب خيار الفسخ فلا داعي للإعادة، ولكن نريد هنا ان نبين أن المشرع العراقي قد تناول عيوب النكاح بشكل خالف فيه الراجح في الفقه الإسلامي واتخذ لنفسه مساراً وافق فيه رأي الفقيه محمد من فقهاء الحنفية؛ فمن ناحية انه قصر خيار الفسخ بالعيوب على الزوجة وحدها دون الزوج وهو ما يوافق المذهب الحنفي دون غيره من سائر المذاهب، ومن ناحية اخرى انه لم يحصر العيوب الموجبة للتفريق بالجب والخصاء والعنه على ما هو الراجح في المذهب الحنفي، فقد اجاز طلب التفريق بالجنون والجذام والبرص وأي علة اخرى سارية او توجب التفريق، وبذلك فإن المشرع العراقي لم يحدد على نحو الحصر العلة التي تعطي للزوجة حق طلب التفريق، بل ترك للقاضي سلطة تقدير العلة والضرر الناشئ عنها، وبهذا الخصوص قررت محكمة التمييز بأن قانون الأحوال الشخصية لم يحدد العلة التي تشكل سبباً لطلب الزوجة التفريق من زوجها وانما ترك للقاضي استخلاص العلة والضرر الناشئ عنها وكونها قابلة للشفاء من عدمه¹².

1 - محمد جواد مغنية، (ج2 / 333).

2 - السرخسي (ج5 / 95، 97).

3 - السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي، فقه الأعدار الشرعية والمسائل الطبية، ط1، دار الصديقة الشهيدي، ايران، 1427هـ - 2006 م، ص 109، السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 119.

4 - أشار اليه الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، ص 350، ومن أصحاب هذا الرأي الطرابلسي، عبد العزيز بن براج، المهذب، ج2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1406، ص 231.

5 - عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 483.

6 - السيد عبد الأعلى السبزواري، مصدر سابق، ص 120، السيد السيستاني، (ج3 / 85)

7 - رمزي محمد الدراز، أحكام السكوت في الفقه الإسلامي، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت - لبنان، 2011، ص 333.

8 - العيوب الموجبة للفسخ عند الحنفية (الجب والخصاء والعنه) فقط أنظر د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 444.

9 - أبي عبدالله بن عبد الرحمن المغربي (ج5 / 20).

10 - عبد الرحمن ابن قدامه المقدسي (ج7 / 578) (ج5 / 124).

11 - د. عبد الفتاح أحمد أبو كيله، مصدر سابق، ص 484.

12 - قرار محكمة التمييز المرقم (21 / 39 / شرعية) في 15 / 11 / 1970، مشار إليه لدى د.سلام عبد الزهرة الفتلاوي و د.نبيل مهدي زوين، الوجيز في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، ط1، مكتبة دار السلام القانونية، العراق، النجف الأشرف، 2015، ص 186.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات

أولاً - النتائج

- 1 - على الرغم من عدم وجود مفهوم محدد للعيب الموجب لخيار الفسخ الا انه يمكن القول ان هناك محددات لهذا المفهوم بعضها يعتبر محل اتفاق لدى فقهاء الشريعة الاسلامية كما الحال بالنسبة للعيوب التي تعطل حق الزوجة المستحق بالنكاح، وبعضها متفق عليه لدى أغلب الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة للعيوب المانعة من الوطء في كل من الرجل والمرأة أو الموجبة للتفريق في كل منهما.
- 2 - ان المشرع العراقي وأن لم يحدد مفهوم العيب الموجب للفسخ، الا انه يمكن القول ان هناك معايير يمكن ام يتحدد في ضوئها مفهوم هذا العيب في القانون، كالتفريق وعدم القدرة على القيام بالواجبات الزوجية⁰
- 3 - تختلف احكام العيوب المرافقة للنكاح من حيث اصل ثبوت خيار الفسخ فيها، ونطاق هذا الخيار وشروط ثبوته وسعاً وضيقاً من مذهب لأخر من مذاهب الشريعة الاسلامية.
- 4 - ان المشرع العراقي قد أتخذ لنفسه مساراً خاصاً بخصوص مسألة التفريق بالعيب، فمن ناحية انه قصر حق الفسخ على الزوجة دون الزوج موافقاً في ذلك مذهب ابي حنيفة ومخالفاً الراجح في الفقه الاسلامي من اعطاء خيار الفسخ لكلا الزوجين، ومن ناحية انه خالف مذهب ابو حنيفة من حصر العيوب المزجبة للفسخ بـ (الجب والخصاء والعنه) فجعلها تشمل كل علة سارية أو موجبة للتفريق.

ثانياً - التوصيات

- نقترح على المشرع العراقي التقيد بأحكام الشريعة الاسلامية بخصوص العيوب الموجبة للتفريق بين الزوجين، وعدم حصر حق طلب التفريق بالعيب للزوجة وحدها دون الزوج، وترك سلطة للقاضي للحكم بالتفريق بموجب العيوب كل حسب مذهبه.

قائمة المصادر

أولاً: كتب الفقه الإسلامي

أ- الفقه الإمامي

- 1- الأراكي، محمد علي، كتاب النكاح، الطبعة الأولى، مطبعة نور نكار، 1377هـ.
- 2- الأنصاري، مرتضى محمد امين، كتاب النكاح، ط1، مطبعة باقري، قم 1415هـ.
- 3- البحراني، المفلق الصميري، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، ط1، دار الهادي للطباعة، 1999.
- 4 - البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحقائق الناظرة، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ.
- 5- الحلبي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، ط2، طهران، 1409هـ.
- 6 - الحلبي، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ط1، مؤسسة الأمام الصادق، ايران - قم، 1421هـ.
- 7 - الخوئي ابو القاسم الموسوي، فقه الأعدار الشرعية والمسائل الطبية، ط1، دار الصديقة الشهيدة، ايران، 1427هـ- 2006م.
- 8- السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 25، ط4، مطبعة الهادي، مؤسسة المنار، قم، 1417هـ.
- 9 - السيستاني علي الحسيني، منهاج الصالحين، ط 14، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1429هـ- 2008م.
- 10- الطرابلسي، عبد العزيز بن براج، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1406.
- 11- الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي، المبسوط في فقه الإمامية، ط2، المطبعة الحيدرية، تهران، 1388هـ.
- 12- العاملي، زين الدين، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.

ب- الفقه الحنفي

- 1- محمد أمين الشهير بابن عابدين حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، دار الفكر بيروت، 1415هـ/ 1995.
- 2- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بدون سنة طبع.
- 3- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون سنة طبع.
- 4- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط1، المكتبة الحبيبية، 1409هـ- 1989م.

ت - الفقه الحنبلي

- 1- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة طبع.
- 2- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، ج6، ط3، دار احياء التراث الإسلامي، بيروت، 1413هـ- 1992م.
- 3- المقدسي، شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد ابن قدامة الشرح الكبير على متن المقنع، ج 7، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.
- 4- المقدسي، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، ج 6، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.

ث- الفقه الشافعي

- 1- الدمياطي أبي بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا، حاشية اعانة الطالبين، ط1، دار الفكر، 1418هـ/ 1997م.
- 2 - الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس، كتاب الام، ط2، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1403هـ/ 1983م.
- 3- النووي أبي زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة طبع.
- 4 - النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.

ج- الفقه المالكي

- 1- أبي البركات، سيدي أحمد الدردير، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع، الدسوقي شمس الدين محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.
- 2 - مالك بن انس الأصبحي، رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي، المدونة الكبرى، بدون مكان طبع، بدون سنة طبع.
- 3- المغربي، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية بيروت.

ثانياً: كتب القانون

- 1 - سلام عبد الزهرة الفتلاوي و نبيل مهدي زوين، الوجيز في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، ط1، مكتبة دار السلام القانونية، العراق، النجف الأشرف، 2015،
- 2 - فاروق عبد الله كريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، بدون مكان طبع، 2004م.
- 3 - د. عبد الفتاح احمد ابو كيلة، الفحص الطبي قبل الزواج، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2011م.

ثالثاً: مصادر اخرى

- 1 - رمزي محمد الدراز، أحكام السكوت في الفقه الإسلامي، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2011م.
- 2 - سلوان سعد صالح، التفريق بين الزوجين قضائياً، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية القانون - جامعة النهرين، 2009م.
- 3 - قانون الاحوال الشخصية العراقي رقم 188 لسنة 1959م.

القراءة في الصلاة

أ.د. ذو الكفل محمد حاجي يوسف
جامعة المالايا/ ماليزيا
د. إبراهيم زيود
مديرية التربية والتعليم العالي/ فلسطين

Reading in prayer
Prof.Dr. Zou Elkafel Mohamed Haji Yousef
University of Malaya\ Malaysia
Zulkifli@gmail.com
Dr. Ibrahim Zayod
Directorate of Education and Higher Education\ Palestine
e_zyoud@yahoo.com

Abstract

This manuscript deals with the rules of reciting the holy Qur'an in prayer, ruling on reading Al-Fatihah, discussing the sayings of the scholars regarding Al-Fatihah, indicating the most correct view among them. In addition, this manuscript deals with studying what the ma'moum (the person who follows imam) recites behind the imam (the person who leads the prayer) in prayer, the view of reading al-Faatihah in prayer for non Arab tongue. Moreover, the manuscript discusses the ruling of Basmalah, ruling on reading it during the prayer, discussing the scholars' opinions regarding it, whether Is it a verse from the Surah or not?

Keywords: Reading, Prayer.

المخلص:

يتناول هذا البحث حكم قراءة الفاتحة في الصلاة، ويناقش أقوال العلماء فيها مبيناً القول الراجح من بينها، كما يتناول دراسة ما يقرأ المأموم خلف الإمام في الصلاة، وحكم قراءة الفاتحة في الصلاة بغير لسان العرب، كما أن تطرق الباحث إلى حكم البسمة، وحكم الجهر بها في القراءة أثناء الصلاة، وناقش أقوال العلماء فيها، هل هي آية من السورة أم لا؟
الكلمات المفتاحية: القراءة، الصلاة.

المقدمة:

الحمد لله حمداً عظيماً نحمده ونستعين ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً وأنت إذا شئت تجعل الحزن سهلاً، وأشهد أن نبيناً محمداً عبد الله ورسوله، إمام الفصحاء والبلغاء، صلى الله عليه، وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجهم وأتبع سنتهم، وسلم تسليمًا كثيرًا، ويَعُدُّ:
فإن أعظم العلوم التي يسعى المسلم في تحصيلها وأحقها بالدراسة هي كتاب الله - سبحانه وتعالى - وما جاء به من أحكام ثم بعد ذلك ما يتصل به من علوم وسنن... لما في ذلك من حفظ لهذا الدين وإقامة لأوامر ربنا سبحانه.
وهذا بحثٌ عنوانه: (القراءة في الصلاة) تناولت فيه أحكام القراءة في الصلاة - كما هو واضح من عنوانه - وأوردت أهم الآراء المعتمدة ورجحت أقواها، تناولت فيه سورة الفاتحة وحكم القراءة بها وبغيرها في الصلاة، ثم تطرقت إلى القراءة بغير العربية في الصلاة. وقد تحدثت فيه كذلك عن البسمة وأحكامها في الصلاة وكونها آية من القرآن.
راجياً من الله . تعالى . أن يبلغني غاية مقصدي، ويمدني بعونه وتوفيقه لبلوغ مسعاي ومرادي، وإن كان هذا البحث قد أصاب الغرض فإنما الفضل والمئة لله، وما جاء فيه من تقصير أو زلل فمن نفسي ومن الشيطان.

أهمية البحث

وتتبع أهمية هذا البحث من أنه يتناول ركناً ركيناً وفرضاً عظيماً يمس كل مسلم ويقوم به عبادته على علم، يؤديه خمس مرات في يومه وليلته فرضاً، وعلى ذلك فإن العلم بأحكام الصلاة لا يعذر فيه مسلم تقوم عليه الحجة، فالعلم بأحكامه مما يعد معلوماً من الدين بالضرورة، وهو كذلك يجمع أهم الآراء الفقهية حول المسألة ويرجح أقواها مما يسهل على الدارس والمتفقه.

مشكلة البحث

جاءت فكرة هذه البحث من كثرة الأسئلة حول المسألة وفتوى الناس فيها بعلم ودون علم، ومن إيماني بعظم العبادات التي تؤديها الله العظيم، وضرورة العلم بأحكامها والأدلة عليها، وضرورة تسهيل هذه الأحكام وتقديمها بشكل ميسر يسهل الرجوع إليه.

منهج البحث

وقد نهجت الباحثة في هذا البحث منهج الوصف والاستقراء والتحليل، فقد أوردت أقوال العلماء المعبرين وأدلتهم على كل مسألة من المسائل التي ناقشتها ورجحت الرأي الأقوى بناء على دليله وحجة صاحبه، وبينت رأيي في هذه المسائل بناء على الأدلة الواضحة واستناداً على أقوال العلماء، بعد بيان أدلتهم وحججهم جميعاً

الفصل الأول: حكم القراءة في الصلاة

المطلب الأول: قراءة الفاتحة في الصلاة

اتفق عامة الفقهاء على أن القراءة فرض في الصلاة⁽¹⁾، لكنهم اختلفوا في حكم قراءة الفاتحة، على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أن قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة وليست ركناً، فإن ترك قراءة الفاتحة، وقرأ غيرها فقد أساء ويُجزيه صلاته⁽²⁾.

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء أن الفاتحة ركن في الصلاة ولا تجزئ الصلاة إلا بقراءتها، ومن تركها أعاد الصلاة⁽³⁾.

واستدل الحنفية على جواز الصلاة مع ترك قراءة الفاتحة بقول تعالى: ((أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)) الإسراء: 78، قالوا: معناه: قراءة الفجر في صلاة الفجر، وقد اتفق المسلمون على أنه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر إلا في الصلاة، والأمر على الإيجاب حتى تقوم دلالة على الندب، فافتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء، إذ ليس فيه تخصيص لشيء دون غيره⁽⁴⁾.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ((إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا نَبَّيَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ

1- السمرقندي: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1994 م، ج1، ص128. الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986 م، ج1، ص110. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1400 هـ/1980 م، ج1، ص202. العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة: الأولى، 1416 هـ-1994 م، ج2، ص211.

2- المرغيناني: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ج1، ص50. الجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405 هـ، ج1، ص19.

3- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج1، ص202. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، ج1، ص134. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج3، ص327. ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، ج2، ص3. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1، 1414 هـ - 1993 م، ج1، ص189.

4 الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص19.

من فضل الله وآخرون يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَافْرُؤُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) المزمّل: ٢٠، قالوا: المراد به: القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى: ((إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَافْرُؤُوا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ فَاخْرُؤُوا يَفْقَهُوا قُرْآنَ اللَّهِ فَافْرُؤُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) المزمّل: ٢٠، عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض، لعموم اللفظ، ومما يدل على أن المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث أبي هريرة ورفاعة في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الأعرابي الصلاة حين لم يحسنها، فقال له: ثم اقرأ ما تيسر من القرآن⁽¹⁾. فقوله تعالى إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَافْرُؤُوا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ فَاخْرُؤُوا يَفْقَهُوا قُرْآنَ اللَّهِ فَافْرُؤُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ شَيْءٍ مَعِينٍ وَهُوَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ⁽²⁾.

واستدلوا أيضاً بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج"⁽³⁾. والخداج الناقصة، دل ذلك على جوازها مع النقصان، لأنها لو لم تكن جائزة لما أطلق عليها اسم النقصان. واستدل الجمهور على قولهم بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁽⁴⁾. وبما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب"⁽⁵⁾. وبما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر"⁽⁶⁾.

- 1- البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فواد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ، ج1، ص152، حديث رقم (757). النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص297، حديث رقم (397). الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن حنبل بن هلال، المسند، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ، 1995م، ج15، ص400، حديث رقم (9635). النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406 - 1986م، ج2، ص124، حديث رقم (884). ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ج2، ص170، حديث رقم (1060). أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م، ج2، ص142، حديث رقم (142).
- 2- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص21.
- 3- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص296، حديث رقم (395). الشيباني، المسند، ج7، ص121، حديث رقم (7289). ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م، ج3، ص54، حديث رقم (776).
- 4- متفق عليه. البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص151، حديث رقم (756). مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص295، حديث رقم (394). الشيباني، المسند، ج37، ص351، حديث رقم (22677).
- 5- ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5، ص91، حديث رقم (1789). ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، ج1، ص276، حديث رقم (489).
- 6- الشيباني، المسند، ج17، ص30، حديث رقم (10998). أبو داود، سنن أبي داود، ج2، ص112، حديث رقم (818).

وبما روي عن عطاء، قال: سمعت أبا هريرة يقول: " في كل الصلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسمعناكم، وما أخفى منا أخفينا منكم، وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت، وإن زدت فهو خير" (1). وردوا على احتجاج الحنفية بالآية الكريمة أنها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة (2). وردوا على حديث الأعرابي بحمله على أنه أراد الفاتحة وما تيسر معها، ويحتمل أنها نزلت قبل نزول الفاتحة (3).

قالوا: والفاتحة أشرف السور لأنها السبع المثاني، ولأنها تصلح عوضاً عن جميع السور، ولا تصلح جميع السور عوضاً عنها، ولأنها تشمل على ما لا تشمل سورة ما على قدرها من الآيات، وذلك من الثناء والحمد والتحميد للرب سبحانه وتعالى والاستعانة به والاستعاذة والدعاء، فإذا صارت هذه السورة أشرف السور، وكانت الصلاة أشرف الحالات، فتعينت أشرف السور في أشرف الحالات (4).

أما قدر القراءة فقد اتفقوا على أنه يقرأ في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الأخيرين بفاتحة الكتاب فقط (5). أما محل القراءة المفروضة فعند الحنفية الركعتان الأوليان عيناً في الصلاة الرباعية، ولو تركها في الأوليين وقرأها في الأخيرين، يكون قضاء على الأوليين، أما في الأخيرين فقراءتها سنة (6)، والأفضل أن يقرأها، ولو سح في كل ركعة ثلاث تسبيحات مكان فاتحة الكتاب أو سكت، أجزأتها صلاته، ولا يكون مسيئاً إن كان عامداً، ولا سهواً عليه إن كان ساهياً (7). وحجتهم أن الجهر لما كان مختصاً بركعتين اقتضى أن تكون القراءة مختصة بركعتين، قالوا: ولأن أذكار الصلاة الواجبة لا تكون في كل ركعة كالإحرام والسلام (8).

وعند الشافعية والصحيح عند المالكية والحنابلة، أن من لم يقرأها في كل ركعة فقد فسدت صلاته (9)، إلا أن يكون مأموماً (10)، ومن سها عن قراءة الفاتحة في ركعة يلغيا ويأتي بركعة بدلاً منها (11). واستدلوا بما رواه رفاعة بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف للرجل الركعة الأولى، وأمره بقراءة فاتحة الكتاب فيها، قال: اصنع ذلك في كل ركعة (12).

وبما روى عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر في الأوليين بفاتحة الكتاب، وسورة في كل ركعة، وفي الأخيرين بفاتحة الكتاب في كل ركعة، وكذلك العصر (13). قالوا: ولأن كل ذكر شرع في الركعات فإنه يثبت فيهما على سواء، كالتسبيح، وأما ما تكرر من أركان الصلاة في كل ركعة يكون إيجابه في كل ركعة كالركوع والسجود، ولأن ما لزم في الثانية لزم في الثالثة والرابعة كالقيام (1).

- 1- البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص154، حديث رقم (772) بلفظ " في كل صلاة ". مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص297، حديث رقم (396). البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، السنن الصغيرى، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، ط1، 1410 هـ - 1989م، ج1، ص156، حديث رقم (405).
- 2- النووي، المجموع، ج3، ص327.
- 3- ابن قدامة، المغني، ج1، ص343.
- 4- السمعاني: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المرزى، الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط1، سنة النشر: 1412 هـ - 1992 م، ج1، ص209.
- 5- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص112. ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج1، ص203. البيهقي، شرح منتهى الإرادات، ج1، ص189.
- 6- ابن نجيم الحنفي: سراج الدين عمر بن إبراهيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1422 هـ - 2002م، ج1، ص197.
- 7- السمرقندي، تحفة القهاء، ج1، ص128. الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص112.
- 8- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص112.
- 9- النووي، المجموع، ج3، ص328. ابن قدامة، المغني، ج1، ص344.
- 10- العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج2، ص212.
- 11- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج1، ص203.
- 12- الشيباني، المسند، ج31، ص229، حديث رقم (18995). ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5، ص89، حديث رقم (1787).
- 13- الشيباني، المسند، ج32، ص160، حديث رقم (19418). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج1، ص282، حديث رقم (503). السجستاني، سنن أبي داود، ج2، ص99، حديث رقم (798).

والذي يظهر أن قراءة الفاتحة في الصلاة ركن لا تصح الصلاة بتركها، وأنها ركن في كل ركعة من الصلاة، وما ذهب إليه الجمهور أقوى دلالة وأصح رواية.

المطلب الثاني: قراءة المأموم في الصلاة

اختلف العلماء في قراءة المأموم في الصلاة إلى عدة أقوال:

القول الأول: لا يجب عليه أن يقرأ الفاتحة أو القراءة خلف الإمام لا في صلاة السر ولا الجهر، قاله الحنفية⁽²⁾.

القول الثاني: ما قاله الشافعية⁽³⁾ والظاهرية⁽⁴⁾: أن المقتدي يجب عليه أن يقرأ في كل صلاة، يخافت فيها بالقراءة. وهو قول الأوزاعي، والليث بن سعد.

القول الثالث: وهو قول أكثر السلف، يقرأ مع الإمام فيما أسر ولا يقرأ معه فيما جهر به، فإذا سمع قراءة الإمام أنصت، ولم يقرأ، فإن استماعه لقراءة الإمام خير من قراءته، وإذا لم يسمع قراءته قرأ لنفسه، فإن قراءته خير من سكوته. وإلى هذا القول ذهب الإمام مالك⁽⁵⁾ وأحمد⁽⁶⁾، وجمهور أصحابهما. وهو قول الزهري، والثوري، وابن عيينة، وابن المبارك، وإسحاق، وقول الشافعي في القديم، ونحوه عن سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعروة بن الزبير⁽⁷⁾.

والذين قالوا يقرأ حال الجهر إنما يأمرونه أن يقرأ حال الجهر بالفاتحة خاصة، وما زاد على الفاتحة فإن المشروع فيه أن يكون مستمعاً لا قارئاً.

واستدل الحنفية بقوله تعالى ((وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)) الأعراف: ٢٠٤ فهذا أمر بالاستماع والإنصات.

واستدلوا أيضاً بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "ما لي أنزع القرآن"⁽⁸⁾.

واستدل الشافعية والظاهرية بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا صلاة إلا بقراءة"⁽⁹⁾ ولا شك أن لكل واحد صلاة على حدة، ولأن القراءة ركن فلا تسقط بالافتداء، كسائر الأركان⁽¹⁰⁾.

وبما روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: لا صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة، في فريضة أو غيرها⁽¹¹⁾.

ويقوله عليه الصلاة والسلام: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁽¹⁾.

- 1- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1419 هـ - 1999 م، ج2، ص108.
- 2- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص110. السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج1، ص128. الغزنوي: عمر بن إسحق بن أحمد الهندي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: الأولى 1406-1986 هـ، ص42. الشرنبلالي: حسن بن عمار بن علي المصري الحنفي، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2005 م، ص86.
- 3- الماوردي، الحاوي الكبير، ج، النووي، المجموع، ج3، ص332؟
- 4- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، ج2، ص266.
- 5- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج1، ص164. العبدري، التاج والإكليل، ج2، ص238. الرعيني: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412 هـ - 1992 م، ج1، ص536.
- 6- المزدودي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط1، 1415 هـ - 1995 م، ج2، ص228. ابن قدامة، المغني، ج1، ص404.
- 7- ابن قدامة، المغني، ج1، ص404.
- 8- الشيباني، المسند، ج7، ص102، حديث رقم (7286). أبو داود، سنن أبي داود، ج2، ص118، حديث رقم (826). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج2، ص32، حديث رقم (848). ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5، ص160، حديث رقم (1850).
- 9- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص297، حديث رقم (396). الشيباني، المسند، ج8، ص158، حديث رقم (8062).
- 10- النووي، المجموع، ج3، ص333.
- 11- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج1، ص274، حديث رقم (839).

قالوا: هذا عام في كل مصلّ ولم يثبت تخصيصه بغير المأموم بمخصّصٍ صريحٍ فبقي على عمومته⁽²⁾.

واستدل الجمهور بما دلت عليه الأدلة الشرعية من القرآن والسنة والاعتبار:

فالدليل من القرآن الكريم على أنه في حال الجهر يستمع، قوله تعالى: وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون". وقد استفاض عن السلف أنها نزلت في الصلاة، وقال بعضهم في الخطبة. فهذه الآية دالة على أمر المأموم بالإنصات لقراءة الإمام، وسواء كان هذا أمر إيجاب أو استحباب، فإن المراد أن الإستماع أولى من القراءة، وهذا صريح في دلالة الآية على كل تقدير، والآية أمرت بالإنصات إذا قرأ القرآن، والفتاحة أم القرآن، وهي التي لا بد من قراءتها في كل صلاة، فقراءة القرآن يتناولها كما يتناول غيرها، وشموله لها أظهر لفظاً ومعنى.

ودل عليه من السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة". وقوله عليه الصلاة والسلام: "وإذا قرأ فأنصتوا". فدل هذا الحديث على وجوب الإنصات للإمام، فإن الإنصات إلى الإمام من تمام الانتماء به، فإن من قرأ على قوم لا يستمعون لقراءته لم يكونوا مؤتمنين به، وهذا مما يبين حكمة سقوط القراءة على المأموم، فإن متابعتة لإمامه مقدّمة على غيرها، ألا ترى أن المأموم إذا أدرك الإمام ساجداً سجد معه؟ وإذا أدركه في وتر من صلاته تشهد عقب الوتر؟ وهذا لو فعله منفرداً لم يجز، وإنما فعله لأجل الانتماء، فيدل على أن الانتماء يجب به ما لا يجب على المنفرد، ويسقط به ما يجب على المنفرد.

ودل عليه أيضاً ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلاة جهر فيها، فقال: هل قرأ معي أحد منكم أنفاً؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله، قال: إني أقول مالي أنزع القرآن. قال: فأنتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما جهر فيه النبي صلى الله عليه وسلم بالقراءة بالصلوات حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

ويدل عليه أيضاً أنّ المقصود بالجهر استماع المأمومين، ولهذا يأمنون على قراءة الإمام في الجهر دون السر، فإذا كانوا مشغولين عنه بالقراءة فقد أمر أن يقرأ على قوم لا يستمعون لقراءته، وهو بمنزلة أن يحدث من لم يستمع لحديثه، ويخطب من لم يستمع لخطبته، وهذا سفة تنزهه عنه الشرعية.

وأما الدليل على أنه يقرأ إذا لم يسمع قراءة الإمام: فإن الأمر بالقراءة والترغيب فيها يتناول المصلي أعظم مما يتناول غيره، فإن قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها خارج الصلاة، وما ورد من الفضل لقارئ القرآن يتناول المصلي أعظم مما يتناول غيره. وقد ثبت في خصوص الصلاة قوله في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج، ثلاثاً، أي غير تمام، فقيل لأبي هريرة: إني أكون وراء الإمام. فقال: اقرأ بها في نفسك فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإن قال العبد: " الحمد لله رب العالمين" قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: " الرحمن الرحيم" قال الله: أثنى علي عبدي، فإذا قال: " مالك يوم الدين" قال مجدي عبدي، فإذا قال: " إياك نعبد وإياك نستعين" قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: " اهدنا الصراط المستقيم" " صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" قال: هذا لعبدي، ولعبدي ما سأل⁽⁴⁾.

1- البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 151، حديث رقم (756). مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 295، حديث رقم (394). بلفظ (أم القرآن).

2- النووي، المجموع، ج 3، ص 334.

3- الشيباني، المسند، ج 7، ص 102، حديث رقم (7286). أبو داود، سنن أبي داود، ج 2، ص 118، حديث رقم (826). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج 2، ص 32، حديث رقم (848). ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 5، ص 160، حديث رقم (1850) وقوله فأنتهى الناس من كلام الزهري على الصحيح، وهذا يدل على أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يقرؤون في الجهر مع النبي صلى الله عليه وسلم، فإن الزهري من أعلم أهل زمانه بالسنة. انظر: ابن تيمية-تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م، ج 23، ص 279.

4- الأصبحي: مالك بن أنس بن مالك بن عامر المدني، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية، ج 1، ص 94، حديث رقم (245). مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 296، حديث رقم (38). الشيباني، المسند، ج 7، ص 121. حديث رقم (7289).

وروى مسلم في صحيحه عن عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر، فجعل رجل يقرأ خلفه: يـ "سبح اسم ربك الأعلى"، فلما انصرف قال: أيكم قرأ أو أيكم القارئ؟ فقال رجل: أنا: قال: قد عرفت أن بعضكم خالجنها⁽¹⁾. فهذا قد قرأ خلفه في صلاة الظهر ولم ينهه ولا غيره عن القراءة، لكن قال: قد ظننت أن بعضكم خالجنها" أي نازعنيها، فهذا كراهة منه لمن نازعه وخالجه وخط عليه القرآن، وهذا لا يكون ممن قرأ في نفسه بحيث لا يسمعه غيره، وإنما يكون ممن أسمع غيره، وهذا مكروه لما فيه من المنازعة لغيره، لا لأجل كونه قارئاً خلف الإمام، ولهذا قال: "أيكم القارئ؟" أي القارئ الذي نازعني، ولم يرد بذلك القارئ في نفسه، وكراهة القراءة خلف الإمام إنما هي إذا امتنع من الإنصات للمأمور به، أو إذا نازع غيره فإذا لم يكن هناك إنصات مأمور به، ولا منازعة، فلا وجه للمنع من تلاوة القرآن في الصلاة.

وأيضاً فجميع الأذكار التي يشرع للإمام أن يقولها سراً يشرع للمأموم أن يقولها سراً، كالتمسيح في الركوع والسجود، وكالتشهد والدعاء، ومعلوم أن القراءة أفضل من الذكر والدعاء، فلأي معنى لا تشرع القراءة في السر وهو لا يسمع قراءة السر، ولا يؤمن على قراءة الإمام في السر.

وأيضاً فالسكوت بلا قراءة ولا ذكر ولا دعاء، ليس عبادة، ولا مأموراً بها، بل يفتح باب الوسوسة، فالاشتغال بذكر الله أفضل من السكوت، وقراءة القرآن من أفضل الخير، وإذا كان كذلك فالذكر بالقرآن أفضل من غيره⁽²⁾.

المطلب الثالث: القراءة بغير العربية

تتازع العلماء رحمهم الله في جواز قراءة القرآن في الصلاة بغير اللغة العربية، على قولين:

القول الأول: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن القراءة بالفارسية في الصلاة جائز، ويكره، سواء كان يُحسِن العربية، أو لا يُحسِن، وقال أبو يوسف ومحمد: إن كان يُحسِن لا يجوز، وإن كان لا يُحسِن جاز⁽³⁾.

القول الثاني: ما قال به الشافعية⁽⁴⁾، والمالكية⁽⁵⁾، والحنابلة⁽⁶⁾، وجمهور علماء المسلمين، أنه لا يجوز القراءة بغير لسان العرب، سواء أمكنته العربية أو عجز عنها، وسواء كان في الصلاة أو غيرها، فإن أتى بترجمته في صلاة بدلاً عن القراءة لم تصح صلاته⁽⁷⁾.

وعلى الحنفية ذلك، بأن الواجب في الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله عز وجل، الذي هو صفة قائمة به لما يتضمن من العبر والمواعظ، والترغيب والترهيب، والثناء والتعظيم، لا من حيث هو لفظ عربي، ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى [18] صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى [19]﴾ الأعلى: ١٨ - ١٩ وبقوله تعالى ﴿إِنَّ وِلْيَیَّ اللّٰهُ الَّذِیْ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ الشعراء: ١٩٦ ومعلوم أنه ما كان في كتبهم بهذا اللفظ، بل بهذا المعنى⁽⁸⁾.

- 1- الشيباني، المسند، ج33، ص49، حديث رقم (19815). مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص299، حديث رقم (398). (بلفظ قد ظننت). أبو داود، سنن أبي داود، ج1، ص219، حديث رقم (828). الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1، 1424 هـ - 2004 م، ج2، ص110، حديث رقم (1235).
- 2- انظر بتصرف واختصار: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج23، ص282-285.
- 3 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، 1414 هـ - 1993 م، ج1، ص37. الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص113. (ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه رجع عن قوله ووافق قول صاحبيه). انظر: ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج1، ص324.
- 4- النووي، المجموع، ج3، ص333. الماوردي، الحاوي الكبير، ج1، ص113.
- 5- ابن نصر: القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420 هـ - 1999 م، ج1، ص288.
- 6- ابن قدامة، المغني، ج1، ص250.
- 7- انظر: النووي، المجموع، ج3، ص333. ابن قدامة، المغني، ج1، ص251.
- 8- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص113.

واستدل أبو حنيفة رحمه الله، بما روي أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه، أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرؤون ذلك بالصلاة، حتى لانت ألسنتهم للعربية، ثم الواجب عليه قراءة المعجز، والإعجاز بالمعنى، فإن القرآن حجة على الناس كافة، وعجز الفرس عن الإتيان بمثله إنما يظهر بلسانهم، والقرآن كلام الله غير مخلوق ولا محدث، واللغات كلها محدثة، فعرفنا أنه لا يجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص، كيف وقد قال الله تعالى: " وإنه لفي زبر الأولين" وقد كان بلسانهم. ولأنه ذكر فقامت ترجمته مقامه كالشهادتين.

واحتج أبو يوسف ومحمد رحمهما الله بأن القرآن معجز، والإعجاز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما، وإذا عجز عن النظم، أتى بما قدرَ عليه كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء⁽¹⁾. واحتج الجمهور بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع هشام بن حكيم يقرأ سورة على غير ما يقرأ عمر فلقه بردائه وأتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم..الحديث⁽²⁾ فلو جازت الترجمة لأنكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتراضه في شيء جائز.

واحتجوا أيضاً بأن ترجمة القرآن ليست قرآناً، لأن القرآن هو النظم المعجز، وبالترجمة يزول الإعجاز، فلم يجز⁽³⁾. قالوا: وليست الترجمة معجزة والقرآن هو الذي تحدى به النبي صلى الله عليه وسلم العرب ووصفه بكونه عربياً، قال تعالى: " إنا جعلناه قرآناً عربياً" وقال: " بلسان عربي مبين" ، وإذا علم أن الترجمة ليست قرآناً وقد ثبت أنه لا تصح صلاته إلا بقرآن، حصل أن الصلاة لا تصح بالترجمة. وأجابوا على احتجاج الحنفية بالآية، بأنه ليس راجع إلى القرآن، لأن القرآن لم ينزل إلا على محمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة⁽⁴⁾.

وأغرب الإمام أبو حنيفة بقوله: إنه لو قرأ شيئاً من التوراة أو الإنجيل، أو الزبور، في الصلاة إن تيقن أنه غير محرّف، يجوز، وإن لم يتيقن، لا يجوز. لأنه إن تيقن كان من كلام الله عز وجل، وإن لم يتيقن فيحتمل أن يكون من كلام الناس⁽⁵⁾. ورفض الجمهور هذا القول، وقالوا: من قرأ في صلاته بشي من التوراة أو الإنجيل أو الزبور، وهو يحسن القراءة أو لا يحسنها، فقد أفسد صلاته، وهو كالكلام، وكذلك لو قرأ شعراً فيه تسبيح وتحميد لم يجزه وأعاد⁽⁶⁾.

1- السرخسي، المبسوط، ج1، ص38. انظر، المرغيناني: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ج1، ص49.
2- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص114.
3- النووي، المجموع، ج3، ص333.
4- الماوردي، الحاوي الكبير، ج1، ص113. ابن نصر، الإشراف، ج1، ص288.
5- الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص114.
6- ميارة، محمد بن أحمد، الدر الثمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث القاهرة، 1429هـ - 2008م، ج1، ص240. الدميّطي: بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض، الشامل في فقه الإمام مالك، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م، ج1، ص107. القيرواني: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، التوادر والزّيارات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص178.

الفصل الثاني: حكم البسملة

المطلب الأول: هل البسملة آية من القرآن؟

اتفق العلماء رحمهم الله على أن " بسم الله الرحمن الرحيم" من القرآن في قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ النمل: ٣٠ كما اتفقوا أيضاً على أنها ليست آية تامة في سورة النمل، وأنها بعض آية منها، ومع ذلك فكونها ليست آية تامة في سورة النمل لا يمنع أن تكون آية في غيرها، لوجودها مثلها في القرآن الكريم، ألا ترى أن قوله: " الرحمن الرحيم" في أضعاف الفاتحة هو آية تامة، واختلفوا في كونها آية من السورة أم لا، على قولين:

القول الأول: أنها ليست آية من السورة، وإلى هذا ذهب الحنفية⁽¹⁾ والمالكية⁽²⁾ والحنابلة⁽³⁾.

القول الثاني: أن البسملة آية من كل سورة من سور القرآن الكريم وإلى هذا الرأي ذهب الشافعية على الصحيح من المذهب⁽⁴⁾.

القول الثالث: أنها آية مستقلة للفصل بين السور، فهي آية في أول كل سورة لكنها ليست منها⁽⁵⁾. وإلى هذا الرأي ذهب ابن تيمية، وابن قدامة.

قالوا: وإلى هذا ذهب خلق كثير من ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وطاووس وعطاء ومكحول وابن المنذر وإسحاق وأبو عبيد وجماعة من أهل الكوفة ومكة وأكثر أهل العراق⁽⁶⁾.

واستدل الجمهور بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يكتب " بسم الله الرحمن الرحيم" حتى نزلت سورة النمل⁽⁷⁾. قالوا: فهذا يدل على أن " بسم الله الرحمن الرحيم" لم تكن من القرآن حتى أنزل الله عز وجل سورة النمل، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتب قبل ذلك " بسمك اللهم" و"بسم الله"⁽⁸⁾.

واستدلوا أيضاً بما روي عن ابن عباس قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى براءة وهي من المثني وإلى الأنفال وهي من المثاني، فجعلتموها في السبع الطول، ولم تكتبوا بينهما سطرًا: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}؟ قال عثمان: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - مما يُنزلُ عليه الآيات، فيدعو بعض مَنْ كان يكتبُ له ويقول: له "ضع هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا"، وتنزلُ عليه الآية والآيات فيقولُ مثل ذلك، فكانت الأنفال من أول ما نزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننتُ أنها منها، فمن هناك وضعتها في السبع الطول، ولم أكتب بينهما سطرًا: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"⁽⁹⁾.

قالوا: فدل هذا الحديث على أن البسملة ليست آية من الفاتحة وأنه رضي الله عنه كان يكتبها في فصل السور بينها وبين غيرها لا غير⁽¹⁰⁾.

- 1- السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج1، ص128 الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص7. ابن نجيم، البحر الرائق، ط2، ج1، ص329.
- 2- ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص21. القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994، ج2، ص176.
- 3- المرادوي، الإنصاف، ج2، ص48. ابن قدامة، المغني، ج1، ص344. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، مؤسسة الرسالة، ج1، ص89.
- 4- الماوردي، الحاوي الكبير، ط1، 1999م. النووي، المجموع، ج3، ص333.
- 5- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج22، ص278، ابن قدامة، المغني، ج1، ص345.
- 6- النووي، المجموع، ج3، ص334. الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، نهاية المطلب في دراية المذهب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م، ج2، ص137.
- 7- أبو داود، سنن أبي داود، 1430 هـ - 2009 م، ج2، ص91، حديث رقم (787). ضعيف ومرسل.
- 8- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص7.
- 9- أبو داود، سنن أبي داود، ج2، ص90، حديث رقم (786). البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخرساني، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 2003، ج2، ص63، حديث رقم (2376)
- 10- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص8.

ويستدل أيضاً على أن البسمة ليست بأية من السور في القرآن، اختلافهم في كونها آية، لأن القرآن الكريم نقل إلينا بطريق التواتر اليقيني، ولو كانت البسمة جزءاً من السور لَعَرَفَ الكافة ذلك، ولعرفوا موضعها كسائر الآي.

قال ابن العربي رحمه الله: يكفيك أنها ليست بقرآن للاختلاف فيها، والقرآن لا يختلف فيه، فإن إنكار القرآن كفر⁽¹⁾.

واستدلوا أيضاً بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إِنَّ سُورَةَ فِي الْقُرْآنِ ثَلَاثُونَ آيَةً، شَفَعَتْ لِصَاحِبِهَا حَتَّى غُفِرَ لَهُ: {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ}"⁽²⁾.

وقد اتفق القراء وغيرهم أنّ سورة الملك ثلاثون آية سوى البسمة، فلو كانت منها لكانت إحدى وثلاثين آية، وذلك خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

واستدلوا أيضاً باتفاق جميع فقهاء الأمصار وقرائهم على أنّ سورة الكوثر ثلاث آيات، وسورة الإخلاص أربع آيات، فلو كانت منها لكانت أكثر مما عدوا⁽⁴⁾.

واستدل الشافعية بما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: أغفى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إغفاءةً، فزَعَّ رأسه مُتَبَسِّمًا، فإما قال لهم، وإما قالوا له: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لِمَ صَحَّحْتَ؟ فقال: "إِنَّهُ أَنْزَلْتُ عَلَيَّ أَنْفًا سُورَةً"، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثِرَ} حتى ختمها... الحديث⁽⁵⁾ وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فضل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم⁽⁶⁾. قال الماوردي: وهذا يدل على أنها من كل سورة⁽⁷⁾. وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية⁽⁸⁾ يعني أنها آية من كل سورة سوى براءة.

قالوا: أجمع الصحابة رضوان الله عليهم أنّ ما بين الدفتين قرآن، وكانت بسم الله الرحمن الرحيم مكتوبة في أول كل سورة بخط المصحف، فدل إجماعهم هذا على أنها من كل سورة⁽⁹⁾.

وردوا على استدلال الجمهور بالاجماع على أن سورة قل هو الله أحد أربع آيات، فمن وجهين: الأول: أنهم أشاروا إلى ما سوى بسم الله الرحمن الرحيم.

الثاني: أنه يجوز أن يكونوا جعلوها مع الآية الأولى⁽¹⁰⁾.

وردوا على حديث ابن عباس رضي الله عنهما بأنه مردود لم يقبله أهل العلم لضعف سنده ونكارة منته.

1- ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص23.

2- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 2001، ج9، ص262. حديث رقم (10478).

3- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص9.

4- المرجع السابق نفسه، ج1، ص9.

5- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص300، حديث رقم (53). أبو داود، سنن أبي داود، ج7، ص125، حديث رقم (4747). الشيباني، المسند، ج19، ص54، حديث رقم (11996). البيهقي، شعب الإيمان، ج4، ص11، حديث رقم (2113). النسائي، السنن الكبرى، ج1، ص469، حديث رقم (979). ابن أبي شيبه: عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409هـ، ج6، ص305، حديث رقم (31655).

6- الحاكم، المستدرک، ج1، ص356، حديث رقم (846). الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2، ج12، ص81، حديث رقم (12544). الحميدي: أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي، مسند الحميدي، دار السقا، دمشق - سوريا، ط1، 1996، ج1، ص458، حديث رقم (538). البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوُجُردِي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ - 2003 م، ج4، ص20، حديث رقم (2125). الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، المصنف، المجلس العلمي - الهند، ط2، 1403هـ، ج2، ص91، حديث رقم (2617). مرسلًا عن سعيد بن جبیر.

7- الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص106.

8- البيهقي، شعب الإيمان، ج4، ص24، حديث رقم (2135).

9- الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص107.

10- النووي، المجموع، ج3، ص334، الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص106.

قالوا: وأما قولهم لو كانت قرآناً لكفر جاحدها، فجوابه من وجهين: أحدها: أن يقلب عليهم فيقال: لو لم تكن قرآناً لكفر مثبتها. الثاني: أن الكفر لا يكون بالظنيات بل بالقطعيات، والبسمة ظنية⁽¹⁾.

ويبدو بالمقارنة بين الآراء أن أوسط الأقوال فيها: أنها آية منفردة للفصل بين السور، وأما إثباتها بين السور في المصحف، فللفصل بينها، ولذلك أفردت سطرًا جديداً. فهي من القرآن حيث كتبت، وأنها مع ذلك ليست من السورة، بل كتبت آية في أول كل سورة، فكتابة الصحابة رضوان الله عليهم لها في المصاحف دليل على أنها من كتاب الله عز وجل، وكونهم فصلوها عن السورة التي بعدها دليل على أنها ليست منها، فهي آية مستقلة يُفتح بها كل سورة من القرآن ما عدا براءة.

وعليه فقراءة البسمة في أول كل سورة أحسن من ترك قراءتها، لأنه يقرأ ما كتبه الصحابة في المصاحف، فلو قدر أنهم كتبوها على وجه التبرك لكان ينبغي أن تقرأ على وجه التبرك، وإلا فكيف يكتبون في المصحف ما لا تشرع قراءته؟ وهم قد جردوا المصحف عما ليس من القرآن. فإذا جُمع بين الأدلة الشرعية دلت على أنها من كتاب الله عز وجل، وليست من السورة⁽²⁾.

المطلب الثاني: هل البسمة آية من الفاتحة؟

لا خلاف بين أهل العلم أن الفاتحة سبع آيات، وذلك نصاً وإجماعاً، وإنما الخلاف بينهم في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ الفاتحة: ٧ هل هو خاتمة آية أو نصف آية، وعليه فقد تنازعا في البسمة هل هي آية منها أم لا.

فذهب الحنفية⁽³⁾ والمالكية⁽⁴⁾ وأحمد⁽⁵⁾ في المشهور والمعتمد في المذهب إلى أن البسمة ليست آية من الفاتحة.

واستدلوا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَصِفْهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أقرءوا، يَقُولُ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: حَمَدَنِي عَبْدِي، وَيَقُولُ الْعَبْدُ: الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ، يَقُولُ اللَّهُ: أَنْتَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَيَقُولُ الْعَبْدُ: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، يَقُولُ اللَّهُ: مَجَدَّنِي عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، فَهَذِهِ الْآيَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُولُ الْعَبْدُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، فَهَؤُلَاءِ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ⁽⁶⁾.

قالوا: فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آي السورة، فدل ذلك على أنها ليست منها، والنبي صلى الله عليه وسلم عبّر بالصلاة عن قراءة الفاتحة، وجعلها نصفين، فانتهى بذلك أن تكون البسمة آية منها من وجهين، أحدهما: أنه لم يذكرها في القسمة، والثاني: أنها لو صارت في القسمة لما كانت نصفين، بل يكون ما لله فيها أكثر مما للعبد⁽⁷⁾.

واستدلوا أيضاً بحديث أنس رضي الله عنه قال: "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم"⁽⁸⁾.

1- النووي، المجموع ، ج3، ص338. ذلك بأنهم يقولون: إنما يشترط التواتر فيما يثبت قرآناً على سبيل القطع، أما ما يثبت قرآناً على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن، قالوا: والبسمة قرآن على سبيل الحكم على الصحيح من المذهب.

2- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى. ج22، ص278. ابن قدامة، المغني، ج1، ص345.

3- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص7. السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج1، ص128. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج1، ص329.

4- القرافي، الذخيرة، 1994م، ج2، ص180، ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص22.

5- ابن قدامة، المغني، ج1، ص346. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج1، ص188.

6- مالك، الموطأ، هـ، ج1، ص94، حديث رقم(245). مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص296، حديث رقم (38). الشيباني، المسند، 1995م. ج7، ص121. حديث رقم (7289).

7- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص8. ابن قدامة، المغني، ج1، ص346. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج1، ص188.

8- الشيباني، المسند، ج20، ص199، حديث رقم (12810). مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص299، حديث رقم (50). ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج5، ص103، حديث رقم (1799). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج1، ص278، حديث رقم (494). وفي رواية له فكانوا يفتتحون بالحمد لله رب العالمين لا

يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا غيرها. وفي رواية لم يكونوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم.

وذهب الشافعية إلى أنها آية في أول الفاتحة⁽¹⁾ بلا خلاف بينهم، وأنه يجب قراءتها في أول الفاتحة ولا تصح الصلاة إلا بها. لكنهم قالوا إنها على سبيل الحكم وليست على سبيل القطع، بمعنى أنه لا تصح الصلاة إلا بقراءتها في أول الفاتحة، ولا يكون قارئاً لسورة غيرها بكمالها إلا إذا ابتدأها بالبسملة⁽²⁾.

قالوا إذ لا خلاف بين المسلمين أن نافيها لا يكفر، ولو كانت قرآناً قطعاً لكفر كمن نفي غيرها، فعلى هذا يقبل في إثباتها خبر الواحد كسائر الأحكام وإذا قال هي قرآن على سبيل القطع لم يقبل في إثباتها خبر الواحد كسائر القرآن، وإنما ثبت بالنقل المتواتر عن الصحابة في إثباتها في المصحف⁽³⁾.

واحتجوا بما روي عن أم سلمة رضي الله عنها، "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة في الصلاة وعدها آية"⁽⁴⁾.

وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: "ولقد آتيناك سبعا من المثاني" قال: هي فاتحة الكتاب، قال: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم⁽⁵⁾.

وبما رواه الدار قطني عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم: إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحداهما⁽⁶⁾.

واحتجوا بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على إثباتها في المصحف جميعاً في أوائل السور سوى براءة بخت المصحف، فلو لم تكن قرآناً لما استجازوا إثباتها بخت المصحف من غير تمييز لأن ذلك يحمل على اعتقاد أنها قرآن، فيكونوا مغررين بالمسلمين، حاملين لهم على اعتقاد ما ليس بقرآن قرآناً، فهذا مما لا يجوز اعتقاده في الصحابة رضي الله عنهم⁽⁷⁾.

قالوا: وبما أن الأمة أجمعت على أن الفاتحة سبع آيات فيكون إثبات البسملة أولى من وجهين: أحدهما: ليكون الكلام في السابعة تاماً مستقلاً.

الثاني: أن لا يكون الابتداء في السابعة بقوله غير المغضوب عليهم، لأنه لفظ استثناء، وليس في القرآن آية مبتدأة به⁽⁸⁾.

قالوا: فإن قيل: لعلها أثبتت للفصل بين السور، فجوابه من أوجه:

أحدها: أن هذا فيه تغرير لا يجوز ارتكابه لمجرد الفصل.

الثاني: أنه لو كانت للفصل لكتبت بين براءة والأنفال ولما حَسُن كتابتها في أول الفاتحة.

الثالث: أن الفصل كان ممكناً بتراجم السور كما حصل بين براءة والأنفال.

فإن قيل لعلها كتبت للتبرك بذكر الله، فجوابه: من هذه الأوجه الثلاثة، ومن وجه رابع: أنه لو كانت للتبرك لاكتفى بها في أول المصحف أو لكتبت في أول براءة ولما كتبت في أوائل السور التي فيها ذكر الله كالفاتحة والأنعام وسبحان والكهف والفرقان ونحوها، فلم يكن حاجة إلى البسملة، ولأنهم قصدوا تجريد المصحف مما ليس بقرآن، ولهذا لم يكتبوا التعوذ والتأمين مع أنه صح الأمر بهما، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لما تلا الآيات النازلة في براءة عائشة رضي الله عنها لم يبسم، ولما تلا سورة الكوثر حين نزولها

1- النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، 1412 هـ / 1991م، ج1، ص 242. الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج2، ص 137.

2- الجويني، نهاية المطلب، ج2، ص 138.

3- النووي، المجموع، ج3، ص 336. انظر: القرافي، الذخيرة، ج2، ص 176.

4- النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990م، ج1، ص 356، حديث رقم (848). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج1، ص 277، حديث رقم (493). البيهقي، السنن الصغرى، ج1، ص 149، حديث رقم (385).

5- الحاكم، المستدرک، ج1، ص 737، حديث رقم (2024). البيهقي، السنن الكبرى، ج2، ص 66، حديث رقم (2387).

6- الدارقطني، سنن الدارقطني، ج2، ص 86، حديث رقم (1190). البيهقي، السنن الكبرى، ج2، ص 67، حديث رقم (2390).

7- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي، دار الكتب العلمية، 1413 هـ - 1993م، ج1، ص 83. النووي، المجموع، ج3، ص 336.

8- الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص 108.

بسم، فلو كانت للتبرك لكانت الآيات في براءة عائشة رضي الله عنها أولى، لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم وأهله وأصحابه من السرور بذلك⁽¹⁾.

والذي يظهر والله أعلم أن البسمة ليست آية من الفاتحة، إنما يُقال فيها ما قيل في حكم البسمة في أول السور . وأجود ما استدلت به الشافعية لا يدل على أنها منها، ولهذا كان القراء من الصحابة من يقرأ بها في أول السورة ومنهم من لا يقرأ بها، فدل على أن كلا الأمرين سائغ، لكن من قرأ بها كان قد أتى بالأفضل.

كذلك الأحاديث التي فيها نفي القراءة - كحديث أنس رضي الله عنه- إنما تدل على نفي الجهر وليس نفي قراءة النبي صلى الله عليه وسلم لها، لأن أنساً لم ينف إلا ما علم، ولم يكن يعلم ما كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم سراً. ومن تأول حديث أنس على نفي قراءتها سراً فهو مقابل لقول من قال مُرادُ أنس أنهم كانوا يفتتحون بفاتحة الكتاب قبل غيرها من السور، وكلاهما قول ضعيف⁽²⁾.

وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بـ " الحمد لله رب العالمين"، فهذا لا ينفى قراءة الأذكار قبل الفاتحة، لأنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يفتتح الصلاة بالتكبير، ثم يذكر ما صح عنه من الذكر، ثم يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين⁽³⁾.

المطلب الثالث: حكم الجهر بالبسمة

اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى في حكم الجهر بالبسمة في الصلاة، وهذا الاختلاف مبني على حكم البسمة، فمن رأى أنها آية من أم الكتاب، أوجب الجهر بها، ومن رأى خلاف ذلك منع، وهذا الخلاف إنما هو في الإمام إذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة، على أقوال:

القول الأول: يخفيها ولا يجهر بها، وإلى هذا ذهب الحنفية⁽⁴⁾ والحنابلة⁽⁵⁾.

القول الثاني: الجهر بها، وهذا مذهب الشافعية⁽⁶⁾.

القول الثالث: كراهية الجهر بها في الفريضة دون النافلة وهو ما ذهب إليه المالكية⁽⁷⁾. ولم يذكر وجه قولهم هذا.

واستدل القائلون بالإخفاء بما روي عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة

بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين، ويختمها بالتسليم⁽⁸⁾.

1- النووي، المجموع، ج3، ص 336.

2- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج22، ص279.

3- انظر: ابن حزم، المحلى، ج3، ص14.

4- الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت/لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م، ج1، ص328.

5- البهوتي، شرح المنتهى، ج1، ص189. ابن قدامة، المغني، ج1، ص345. قال الترمذي: والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: أبو بكر وعمر، وعثمان، وعلي، وغيرهم، ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك، وإسحاق. انظر: الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م، ج2، ص12.

6- النووي، المجموع، ج3، ص332. الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص109. قال الترمذي: وقد قال بهذا عدة من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: أبو هريرة، وابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وبه يقول إسماعيل بن حماد، وأبو خالد الوابلي ومجاهد، وسعيد بن جبيرة. انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ج2، ص13.

7- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج1، ص132. القرافي، الذخيرة، ج2، ص176. الرُعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج1، ص554. ميارة، الدر الثمين والمورد المعين، ج1، ص240.

8- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص357، حديث رقم (240).

وبما روي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر، وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين⁽¹⁾. لا يذكرون " بسم الله الرحمن الرحيم" في أول قراءة ولا في آخرها⁽²⁾.

قالوا: لا يجهر بها؛ لأنها ليست آية من السورة، إنما يبتدأ بها على وجه التبرك، لذا جاز ألا يجهر بها، ألا ترى أنهم لا يجهرون بقوله تعالى: "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض" إذا استفتحوا بها في الصلاة مع الجهر بسائر القراءة؟ قالوا: لأن التسمية متى ترددت بين أن تكون من الفاتحة وبين أن لا تكون، تردد الجهر بين السنة والبدعة، لأنها إن لم تكن منها، التحقت بالأذكار، والجهر بالأذكار بدعة، والفعل إن تردد بين السنة والبدعة، تغلب جهة البدعة، لأن الامتناع عن البدعة فرض، ولا فريضة في تحصيل السنة، فكان الإخفاء أولى⁽³⁾.

واستدل الشافعية على قولهم بالجهر بالبسملة في الصلاة بما روي عن نعيم المجرم، قال: صليت وراء أبي هريرة رضي الله عنه، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأمر القرآن، حتى قال: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" قال: أمين، وفي آخره، فلما سلم قال: إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

وبما روى أنس بن مالك رضي الله عنه، أن معاوية لما قدم المدينة صلى صلاة جهراً فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم لفاتحة الكتاب، ولم يجهر بها للسورة التي بعدها، فلما سلم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين والأنصار من كل مكان يا معاوية، أسرقت الصلاة، أم نسيت؟ فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد أم القرآن، وكبر حين يهوي ساجداً⁽⁵⁾. قالوا: فدل هذا الإنكار منهم على الإجماع في الجهر بها⁽⁶⁾.

وبما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ وهو يوم الناس افتتح الصلاة بـ بسم الله الرحمن الرحيم⁽⁷⁾.

وبما روي عن ابن عباس، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»⁽⁸⁾.

والذي يظهر والله أعلم أن الإسرار بها أفضل من الجهر، وذلك أن الأحاديث الواردة بالسر بها أصح وأقوى من أحاديث الجهر⁽⁹⁾، لكن يبدو أن الأمر فيها واسع وأن لا حرج في الجهر بها تارة أو السر بها أخرى، وقد كان بعض الصحابة رضوان الله عليهم يجهر بالاستفتاح والاستعاذة، مع إقرار الصحابة له على ذلك، فالجهر بالبسملة أولى أن يكون كذلك، وأن يشرع الجهر بها لمصلحة راجحة.

1- البخاري، صحيح البخاري، ج1، ص149، حديث رقم (743).

2- مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص299، حديث رقم (52).

3- الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص18.

4- النسائي: سنن النسائي، ج2، ص134، حديث رقم (905). الحاكم، المستدرک، ج1، ص357، حديث رقم (849). والدارقطني، سنن الدارقطني، ج2، ص72، حديث رقم (1168). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ج1، ص280، حديث رقم (499). الشيباني، المسند، ج16، ص277، حديث رقم (10449). بلفظ " فقرأ بأمر القرآن" دون ذكر بسم الله الرحمن الرحيم.

5- الحاكم، المستدرک، ج1، ص357، حديث رقم (851) قال: على شرط مسلم ووافقه الذهبي. البيهقي، السنن الصغرى، ج1، ص152، حديث رقم (392). الدارقطني، سنن الدارقطني، ج2، ص83، حديث رقم (1187). والحديث ضعفه الألباني.

6- الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص109.

7- الدارقطني، سنن الدارقطني، ج2، ص74، حديث رقم (1171). قال الدارقطني: رجال إسناده كلهم ثقات. البيهقي، السنن الكبرى، ج2، ص68، حديث رقم (2396).

8- الحاكم، المستدرک، ج1، ص326، حديث رقم (750). قال الحاكم: هذا إسناد صحيح وليس له علة ولم يخرجاه، قال الذهبي: على شرط مسلم.

9- بل قال بعض العلماء إنه لم صح في الجهر حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم.

المصادر والمراجع

1. ابن أبي شيبه: عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
2. ابن العربي: محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، 1432هـ-2011م.
3. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م.
4. ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م.
5. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت.
6. ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1424هـ-2003م.
7. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة.
8. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م.
9. ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة.
10. ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
11. ابن نجيم الحنفي: سراج الدين عمر بن إبراهيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ-2002م.
12. ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
13. ابن نصر: القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ-1999م.
14. أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م.
15. الأصبحي: مالك بن أنس بن مالك بن عامر المدني، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية.
16. البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
17. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، الروض المربع شرح زاد المستنقع، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة.
18. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1، 1414هـ-1993م.
19. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، السنن الصغرى، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي. باكستان، ط1، 1410هـ-1989م.

20. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ- 2003م.
21. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423هـ- 2003م.
22. الترمذي: محمد بن عيسى بن سُوْرَة بن موسى، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ- 1975م.
23. الجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.
24. الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، نهاية المطالب في دراية المذهب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ- 2007م.
25. الحميدي: أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي، مسند الحميدي، دار السقا، دمشق، ط1، 1996م.
26. الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت، نط1، 1424هـ- 2004م.
27. الديماطي: بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض، الشامل في فقه الإمام مالك، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 1429هـ- 2008م.
28. الرُّعَيْنِي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ- 1992م.
29. الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1997م.
30. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/ 1993م.
31. السمرقندي: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، 1414هـ- 1994م.
32. السمعاني: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، الاصطلاح في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، دار المنار، ط1، 1412هـ- 1992م.
33. الشرنبلالي: حسن بن عمار بن علي المصري الحنفي، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1425هـ- 2005م.
34. الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال، المسند، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ، 1995م.
35. الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، المصنف، المجلس العلمي- الهند، ط2، 1403هـ.
36. الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2.
37. العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف الغرناطي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ- 1994م.
38. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، دار الكتب العلمية، 1413هـ- 1993م.
39. الغزنوي: عمر بن إسحق بن أحمد الهندي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: الأولى 1406هـ- 1986م.
40. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994م.

41. القيرواني: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، التّوادر والتّزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1999م.
42. الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ-1986م.
43. الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.
44. المزداهلي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة هجر، القاهرة، ط1، 1415هـ-1995م.
45. المرغيناني: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت.
46. ميارة، محمد بن أحمد، الدر الثمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ-2008م.
47. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ-1986م.
48. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
49. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/ 1991م.
50. النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ- 1990م.
51. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المديح النبوي عند شعراء النصارى

أ.م.د. بكرى الناير محمد الزين

كلية الآداب/ جامعة سنار/ السودان

Prophetic praise of Muhammad written by Christian poets Abstract

Ass.Prof.Dr. BakryElnayerM.Alzain

College of Arts\ University of Sinnar\ Sudan

alnaer10000@gmail.com

Abstract

The study discussed the prophetic praise written by some Christian poets, As on appreciated number of them competed to praise the prophet peace be upon him, they were dazzled by his extraordinary personality which was an ideal of all good characteristics our prophet was a perfect example of justice, sincerity and equity and this justice and equity made the fair writer of other religious to show him in pride, proud and appreciation, this because of his forgiveness and Justice that considered to there by the prophet although they relected to convert to Islam – the religious committed by Muhammed peace be upon him – so their writers and poets competed to praise and explain his greatness inside themselves –this study is designed to preview their poetry and says that glorify the prophet, peace be upon him" exaggerating his personality, recognizing his goodness and his high status among themselves, As they descibed prophet Muhammed, peace be upon him, of equity, Justice and keep their rights and care their benefits and protect them inside Muslim state, doing their rituals without injustice or freedom suppression of religion or holy beliefs.The study took the little, prophetic praise of Muhammed written by Christian poets, the study adopted historical, analytical and descriptive methodology by studying numerous models of poetry and says that glorify the prophet Muhammed, pceace be upon him.

Keywords: praise, prophetic, poets, Christians.

الملخص

تناولت هذه الدراسة المديح النبوي عند شعراء النصارى، فعدد مقدر من شعراء النصارى تباروا في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، بهرتهم عظمته وشخصيته الفذة التي كانت مضرب المثل في كل الصفات، فرسلونا صلى الله عليه وسلم كان مثالا للعدل والصدق والإنصاف، فعدله وإنصافه جعل المنصفين من أهل الملل الأخرى ينظرون إليه بعين الإعزاز والإكبار والتقدير، لسماحته وعدله الذي شملهم على الرغم من عزوفهم عن اعتناق الدين الذي أتى به صلى الله عليه وسلم، فكتابهم وشعراؤهم تباروا في مدحه وتبيين عظمته ومكانته العظيمة في نفوسهم. جاءت هذه الدراسة مستعرضة أشعارهم وأقوالهم التي تمجد النبي صلى الله عليه وسلم وتعلي من شأنه واعترافا بفضله ومكانته السامية في نفوسهم، وذلك لما وجدوه في الرسول صلى الله عليه وسلم من سماحة وإنصاف وعدل وحفظ لحقوقهم ورعاية لمصالحهم وحماية لهم في ظل الدولة الإسلامية التي كفلت لهم العيش الكريم والحياة الآمنة يؤدون شعائرتهم دون تضيق أو ظلم أو كبت لحررياتهم الدينية ومعتقداتهم المقدسة. جاءت هذه الدراسة بعنوان المديح النبوي عند شعراء النصارى" وانتهجت المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي من خلال الوقوف على نماذج من أشعارهم وأقوالهم التي تمجد النبي صلى الله عليه وسلم.

الكلمات المفتاحية: المديح، النبوي، شعراء، النصارى.

المقدمة:

الكثير من المخالفين لديننا سواء كانوا أهل كتاب أو ملاحدة- شهدوا لنبينا بالصدق وأنه نبي من الله حقا، وبعضهم أسلم، وبعضهم لم يسلم ولكنه أنصف، وإذا كان المخالف المتربص المتصيد للأخطاء أقر بصحة مذهب خصمه، فإن هذا من أقوى الأدلة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قيل سابقا:

وشمائل شهيد العدو بفضلها والفضل ما شهدت به الأعداء

وقيل:

ما قول مولانا الإمام البدر من بعلمه شهد العدو الحاسد

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ {الأحقاف:10؛ قال القرطبي: قال ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة ومجاهد: هو عبد الله بن سلام، شهد على اليهود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مذكور في التوراة، وأنه نبي من عند الله، وفي الترمذي عنه: نزلت في آيات من كتاب الله؛ نزلت في: (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ). ولما جاء ابن سلام مسلماً من قبل أن تعلم اليهود بإسلامه قال: يا رسول الله، اجعلني حكماً بينك وبين اليهود، فسألهم عنه: «أي رجل هو فيكم». قالوا: سيدنا وعالمنا. فقال: «إنه قد آمن بي»، فأساءوا القول فيه⁽¹⁾.

سماحة النبي وعدله وإنصافه كان مضرب المثل عبر التاريخ، لأنه حاز على الكمال البشري، أرسله الله للناس كافة بشيراً ونذيراً ينشر العدل والبر والإحسان بينهم، مما جعل أعداؤه من الملل الأخرى يقفون مبهورين أمام شخصيته العظيمة فمدحه شعراؤهم وعدداً مناقبه وشمائله تقديراً وعرفاناً لفضله وعلو كعبه، وهو الذي شهد بفضله الأعداء قبل الأصدقاء والفضل ما شهدت به الأعداء، فشخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم عدت من أعظم مائة شخصية عظيمة على مدى التاريخ، في كتاب (الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم) لرجل مسيحي نظر بتجرد للعظماء في التاريخ فوضع الرسول صلى الله عليه وسلم في مقدمتهم. قال: "لقد اخترت محمداً في أول هذه القائمة، ولا بد أن يندش كثيرون لهذا الاختيار. ومعهم حق في ذلك. ولكن محمداً عليه السلام هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحاً مطلقاً على المستوى الديني والدنيوي. وهو قد دعا إلى الإسلام ونشره كواحد من أعظم الديانات وأصبح قائداً سياسياً وعسكرياً ودينياً. وبعد ثلاثة عشر قرناً من وفاته. فإن أثر محمد عليه الصلاة والسلام ما يزال قوياً متجدداً"².

يقول المستشرق (كارليل) وهو من المستشرقين المنصفين: "ومما يبطل دعوى القائلين أن محمداً لم يكن صادقاً في رسالته، أنه قضى عنفوان شبابه وحرارة صباه في تلك العيشة الهادئة المطمئنة، ولم يحاول أثناءها إحداث ضجة ولا دوي، مما يكون وراءه ذكر وشهرة وجاه وسلطان، ولم يك إلا بعد أن ذهب الشباب وأقبل المشيب"³.

أهمية الدراسة:

1/ التعرف على آراء المنصفين من النصارى شعراً ونثراً عن النبي صلى الله عليه وسلم.

2/ التعريف بشعر المديح النبوي عند أهل الملل الأخرى الذين بهرتهم شخصية النبي صلى الله عليه وسلم.

أهداف الدراسة:

1/ الوقوف على مكانة النبي صلى الله عليه وسلم، من خلال أقوال وآراء النصارى الذين مدحوه نظماً ونثراً.

2/ الوقوف على ماتحلى به النبي صلى الله عليه وسلم من عدل وإنصاف تجاه أهل الأديان الأخرى الذين لم يؤمنوا به، مما

أجبرهم على مدحه.

3/ التباهي بمكانة النبي صلى الله عليه وسلم الذي اجتمع له حب أتباعه وحب المنصفين من أهل الملل والنحل الأخرى.

1- عبد المحسن بن زبن بن متعب المطيري، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1427 هـ - 2006 م، ص123.

2- مايكل هارت، ترجمة أنيس منصور، الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم، المكتب المصري الحديث، ص13.

3- عبد المحسن بن زبن بن متعب المطيري، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها، المصدر السابق، ص56.

أقوال المنصفين نثراً وشعراً:

جاء في كتاب (محمد صلى الله عليه وسلم المثال الأسمى) "إن معاصري محمد صلى الله عليه وسلم - الأصدقاء والأعداء - اعترفوا بالشوائب النقية والاستقامة الخالصة والفضائل الكريمة والإخلاص المطلق والأمانة المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع مناحي الحياة وفي كل مجال النشاط الإنساني، حتى أن اليهود وأولئك الذين لم يؤمنوا برسالته قبله حكماً في نزاعاتهم الشخصية بسبب ما عرفوه عنه من تحريه عدم التحيز"¹ وقد سجل القرآن الكريم عليهم هذا الموقف في قوله سبحانه: {وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ} المائدة/43 وحتى الذين لم يؤمنوا برسالته ويعلمون يقيناً أنه أمين وصادق فيما جاء به أعلنوا أنهم لا يتهمونه بالكذب ولكنهم جحدوا بآيات الله: {قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ} الأنعام/33.

يقول الشاعر الفرنسي الشهير (لا مارتين): "أعظم حدث في حياتي هو أنني درست حياة رسول الله محمد دراسة واعية، وأدركت ما فيها من عظمة وخلود، ومن ذا الذي يجرؤ على تشبيه رجل من رجال التاريخ بمحمد؟! ومن هو الرجل الذي ظهر أعظم منه، عند النظر إلى جميع المقاييس التي تُقاس بها عظمة الإنسان؟! إن سلوكه عند النصر وطموحه الذي كان مكرساً لتبليغ الرسالة وصلواته الطويلة وحواره السماوي هذه كلها تدل على إيمان كامل مكّنه من إرساء أركان العقيدة. إن الرسول والخطيب والمشرع والفتاح ومصالح العقائد الأخرى الذي أسس عبادة غير قائمة على تقديس الصور هو محمد، لقد هدم الرسول المعتقدات التي تتخذ واسطة بين الخالق والمخلوق"².

يقول المستشرق الفرنسي أتيين دينيه (1861م - 1929م): "والحق أنا نرى من بين جميع الأنبياء الذين أسسوا ديانات أن محمداً هو الوحيد الذي استطاع أن يستغني عن مدد الخوارق والمعجزات المادية، معتمداً فقط على بدهة رسالته ووضوحها، وعلى بلاغة القرآن الكريم الإلهية، وإن في استغناء محمد عن مدد الخوارق والمعجزات لأكبر معجزة على الإطلاق."³

يقول الفيلسوف الإنجليزي جورج برناردشو: "لقد درست محمداً باعتباره رجلاً مدهشاً، فرأيت بعيداً عن مخاصمة المسيح، بل يجب أن يدعى منقذ الإنسانية، وأوربة بدأت في العصر الراهن تفهم عقيدة التوحيد، وربما ذهبت إلى أبعد من ذلك، فتعترف بقدرة هذه العقيدة على حل مشكلاتها بطريقة تجلب السلام والسعادة! فبهذه الروح يجب أن تفهموا نبوءتي"⁴

"إذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا إن محمداً رسول المسلمين أعظم عظماء التاريخ، فقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً واضحاً قوياً، استطاع أن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم"⁵.

يقول الشاعر الفرنسي دي لامارتين (1790م - 1869م) في كتابه السفر إلى الشرق: "إن حياة محمد وقوة تأمله وتفكيره وجهاده ووثبته على خرافات أمته، وجاهلية شعبه، وشهامته وجرائته وبأسه في لقاء مالقيه من عبدة الأوثان، وثباته وتقبله سخرية الساخرين، وحميته في نشر رسالته وحروبه التي كان جيشه فيها أقل نفرأ وعدداً من عدوه، ووثوقه بالنجاح وإيمانه بالظفر، وتطلعه إلى إعلاء الكلمة وتأسيس العقيدة، ونجواه التي كانت لا تتقطع مع الله، كل هذا أعظم دليل على أنه لم يكن يضمخ خداعاً، أو يعيش على باطل، بل كان وراءها عقيدة صادقة ويقين مضيء في قلبه، وهذا اليقين الذي ملأ روحه هو الذي وهبه القوة، على أن يرد الحياة فكرة عظيمة وحجة قائمة ومبدأ مزدوج، وهو وحدانية الله سبحانه"⁶

1- أحمد ديدات، محمد صلى الله عليه وسلم المثال الأسمى، ترجمة محمد مختار ص 37، 38.

2- لا مارتين، السفر إلى الشرق، ص 277.

3- أتيين دينيه، محمد رسول الله، ترجمة عبد الحليم محمود، ومحمود عبد الحليم. ص 49.

4- أنور الجندي، موسوعة مقدمات المناهج والعلوم، مجلد 8، ص 211.

5- المؤرخ ول ديورانت في موسوعته (قصة الحضارة) المجلد الحادي عشر.

6- د. صيدلي جمال محمد المتولي الزكي، بحث للتعريف بالنبى صلى الله عليه وسلم: دلائل نبوته. رد شبهات أثيرت حوله شهادات المنصفين من غير المسلمين

عن نبوته، مصر - دمياط - الزرقا - سيف الدين، ص 51.

ويقول الباحث الفرنسي كليمان هوارت: "لم يكن محمداً نبياً عادياً، بل استحق بجدارة أن يكون خاتم الأنبياء، لأنه قابل كل الصعاب التي قابلت كل الأنبياء الذين سبقوه مضاعفة من بني قومه ... نبي ليس عادياً من يقسم أنه "لو سرقت فاطمة ابنته لقطع يدها"! ولو أن المسلمين اتخذوا رسولهم قدوة في نشر الدعوة لأصبح العالم مسلماً"¹.

هذا الشاعر رشيد سليم الخوري الملقب (بالقروي)، وهو مسيحي الديانة يلقي كلمة بمناسبة ذكرى هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم يبين رأيه تجاه الإسلام ونيبه يقول فيها: "يا محمد يا نبي الله حقاً يا فيلسوف الفلاسفة أجمعين وسلطان البلغاء المعربين؛ يا أحكم الحكماء، وأعظم المصلحين، وأنبلهم مطلباً، وأبعدهم غاية، وأصدقهم دعوة، وأهداهم سبيلاً، يا نبي الله حقاً! يا مجد العرب، يا مجد الإنسانية، دينك الفطرة، رسالة تتفاعل بالحياة وتهل للنور وتبارك الجمال، وترهف الحس وتطلق الخيال، تقدس العلم، وتغري بالطموح، وتدفع إلى الرقي وتحث على الكسب الحلال، وتبعد عن اليأس وتتنزه عن الرياء، وتقرب من عرش الله. أيها الأخوات والأخوان، إنني لموقن أن الإنسانية بعد أن يئست من كل فلسفاتنا. وقنطت من كل مذاهبنا ونظرياتنا سوف ترى أن لا مخرج لها من مأزقها، ولا راحة لروحها، وصلاح لأمرها إلا بارتئامها في حضن الإسلام"².

جاء في مقدمة كتاب مدح الرسول " ومن عجيب صنع الله ومن عظيم ما أودعه في قلوب الخلق من محبة هذا النبي الأمين أن يمدحه شعراء المشركين كما رأينا في الأعرشي ميمون بن قيس ثم يمدحه في زماننا هذا إخوتنا النصارى ويمدحه اليهود وذلك من عظيم ما رأوا فيه من الكمال والجلال والصدق والنور الذي جاء به، وغالب ظني أن أكثرهم يريد للحاق بركبه صلى الله عليه وسلم وتمنعه إما المكابرة أو خوف اللوم من رهطه. وقد بما فتح لهم الطريق شاعر يهودي شجاع أمن وإطمأن قلبه وهو إبراهيم بن سهل الإسرائيلي (المتوفى 649هـ) القائل³:

تركت هوى موسى لحب محمد ولولا هدى الرحمن ماكنت اهتدي
وما عن قلى مني تركت وإنما شريعة موسى عطلت بمحمد

هذه الصفات النبيلة وهذا الكمال الإنساني الذي حظي به نبي الإسلام كان الدافع لكل منصف من الملل الأخرى أن يتحدث بإعجاب عن الرسول صلى الله عليه وسلم شعراً ونثراً ولاسيما شعراء المهجر من اللبنانيين الذين هاجروا إلى أمريكا في العصر الحديث، حيث نجد أن عدداً من الشعراء المهجريين المسيحيين ينشدون قصائد في مدح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، داعين العرب فيها إلى التسامح والتآخي ولم الصفوف.

ولشعراء الشام حب بالغ للعروبة والعربية، أحبوا لأجله النبي الكريم ولكنهم يظنون ينظرون لنوره وهديه وإن لم يعربوا عن ذلك، وقد أعجبهم الرسول صلى الله عليه وسلم خَلْقاً وَخُلُقاً فمدحوه رغم نصرانيتهم... قال عبدالله بوركي حلاق⁴:

إنني مسيحي أجلّ محمداً وأراه في سفر العُلا عنوانا
وأطأطيء الرأس الرفيع لذكر من صاغ الحديث وعلم القرآنا
إنني أباهي بالرسول لأنه صقل النفوس وهذب الوجدانا

معاملة النبي صلى الله عليه وسلم لغير المسلمين:

إن الذي ينظر إلى الرسالة المحمدية يجدها قد حفظت كرامة الإنسان، ورفعت قدره، فالناس بنو آدم سواء المسلم وغير المسلم، وقد كرم الله بني آدم جميعاً؛ فقال في قرآنه: { وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا } الإسراء: 70؛ فالجميع لهم الحقوق الإنسانية كبشر أمام ربهم، وإنما يتميز الناس عند ربهم بمدى تقواهم وإيمانهم

1- محمد عثمان، محمد في الأدب العالمية المنصفة، ص 142.

2 - محمد أحمد قاسم، الشاعر القروي (الأعمال الكاملة)، النثر، الجماهيرية الليبية وزارة الدولة، ط3، 1977م، ص166.

3- أ.د عبدالله الطيب، مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، تح. أ.د إبراهيم القرشي، ط1، 1435هـ 2014م، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، مقدمة المحقق ص26.

4- نفسه، ص26-27.

وحسن أخلاقهم، وكما كان حرص محمد صلى الله عليه وسلم على إبراز هذا المعنى الإنساني واضحاً في تعاملاته وسلوكياته مع غير المسلمين! ففي الحديث الثابت عن ابن أبي ليلى، أن قيس بن سعد، وسهل بن حنيف، كانا بالقادسية فمرت بهما جنازة فقاما، فقيل لهما: إنها من أهل الأرض، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت به جنازة، فقام فقيل: إنه يهودي، فقال: «أليست نفساً»¹ وحرص النبي صلى الله عليه وسلم على القيام بحقوقهم في الجوار فقال: «خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره»²، فشمّل حديثه كل جار حتى لو كان من غير المسلمين. ولم يأت محمد صلى الله عليه وسلم ليسلب الحرية من الذين لم يتبعوه؛ بل قد تعامل معهم بتسامح نادر الحدوث، وكان من أهم هذه المبادئ في تعامل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مع الآخر:

لا إكراه في الدين:

رغم أن سيدنا محمدًا صلى الله عليه وسلم وأصحابه يعتقدون يقيناً أن الحق في إتباع الإسلام؛ فهو المتمم لرسالات الرسل من قبل، إلا أنهم لم يحاولوا مطلقاً إجبار أحد على الدخول في الإسلام رغماً عنه، وقد أبان القرآن جلياً عن ذلك المعنى بقوله: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ } البقرة: 256. فلا إرغام لأحد على الدخول في الإسلام حتى لو كان المرغم أباً يريد الخير لأبنائه، ولو كان المرغم ابناً لا يشك في شفقة أبيه عليه. وحتى رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه نهى عن إكراه الناس للدخول في هذا الدين، فقال عز وجل: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ } (يونس: 99). ولم يكتفِ الإسلام بمنح الحرية لغير المسلمين في البقاء على دينهم، بل أباح لهم ممارسة شعائرهم، وحافظ على أماكن عباداتهم، ونهى عن التعرض لأصحاب الصوامع ولم يتعرض يوماً لدار عبادة لغير المسلمين، وقد فقه هذا المعنى جيداً أصحابه وخلفاؤه من بعده؛ لذلك كانوا يوصون قاداتهم العسكريين بعدم التعرض لدور العبادة، لا بالهدم ولا بالاستيلاء، كما سمح لهم بإقامة حياتهم الاجتماعية وفق مفاهيمهم الخاصة، كالزواج والطلاق ونحوه.

قيم العدل مع الآخر:

أمر سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالعدل بين الناس جميعاً مسلمهم وغير المسلم منهم، جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } النساء: 58. وتلقى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الآيات فقام بها أتم قيام، فالأمر كان بالعدل بين الناس جميعاً دون النظر إلى ذواتهم أو أجناسهم أو دينهم أو حسبهم؛ فالكل سواسية حتى لو كان صاحب الحق ظالماً للمسلمين، فلا بد من إعطائه حقه. وأمر القرآن الرسول محمدًا صلى الله عليه وسلم أن يحكم بالعدل إن جاءه أهل الكتاب يُحْكَمُونَهُ بَيْنَهُمْ { وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ } (المائدة: 42).

وفي أكثر من ثلاثين حديثاً يشدّد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على أصحابه على حق المعاهد، وهو من ارتبط مع المسلمين بمعاهدة، فمنها قوله: "من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ربحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً"³. ومنها قوله: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ له شيئاً بغير حقه، فأنا حججه يوم القيامة»⁴. وقال صلى الله عليه وسلم: «من قتل معاهداً في غير كنهه، حرم الله عليه الجنة»⁵. ونهى نبينا صلى الله عليه وسلم عن تعذيب أي نفس ولم يشترط فيها الإسلام؛

1- رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، ج2، ص661، برقم (961).

2- البيهقي (أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر)، شعب الإيمان، حقه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، (1423 هـ - 2003 م)، ج12، ص91.

3- رواه البخاري، كتاب الديات، باب من قتل ذمياً بغير جرم، ج9، ص12، برقم (6914).

4- الألباني (محمد ناصر الدين)، صحيح وضعيف الجامع الصغير، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج10، ص367.

5- السنن للبيهقي (أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي)، سنن أبي داود، تج: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ج3، ص83.

فقال: «إن الله عز وجل يُعَذِّبُ الذين يعذبون الناس في الدنيا».¹ لقد حفظ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وضمن لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي أمنهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، فلا يُتعرض لها بسوء لا من المسلمين ولا من غيرهم، ما داموا في أرض الإسلام.

معاملة حسنة مع الآخر:

لقد تركت تعاليم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبدأً مهماً هو أن معاملة الآخر بالتي هي أحسن هي الأصل في المسلم المعاملة الحسنة مع كل الخلق؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم: «إنما بُعثت لأتمم مكارم وفي رواية (صالح الأخلاق)»²، ومكارم الأخلاق مع الجميع سواء، المسلم وغير المسلم.

لما قدم وفد نجران - وهم من النصارى - على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالمدينة، دخلوا عليه مسجده بعد العصر، فكانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم فقال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: «دعوه»، فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم. تقول أم المؤمنين عائشة: "توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير"³، وذلك في نفقة عياله صلى الله عليه وسلم. هذا، وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين بحسن رعاية أهل الذمة الذين يعيشون في أكنافهم، فمن احتاج منهم للنفقة تكفلوا به، فالدولة مسؤولة عن الفقراء من المسلمين وأهل الذمة، فتتكفل بالمعيشة الملائمة لهم ولمن يعولونه؛ لأنهم رعية للدولة المسلمة، وهي مسؤولة عن كل رعاياها، وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته"⁴، وحينما مر الخليفة الثاني عمر وهو في الشام على قوم من النصارى مجذومين أمر أن يُعطوا من الصدقات، وأن يُجرى عليهم القوت عند العجز والشيخوخة والفقير.

حرية العمل والكسب:

وضع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مواثيقه أن لغير المسلمين حرية العمل والكسب في بلاد المسلمين، سواء بالتعاقد مع غيرهم، أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي، ويستوي حالهم في ذلك مع المسلمين سواء بسواء، ولهم الحق في البيع والشراء وسائر العقود، ولهم الحق فيها وفي كل المعاملات المالية ما اجتنبوا الربا. وفيما عدا الربا، ويبيعهم وشرائهم الخمور والخنزير، وما يضر المجتمع مما نهى الإسلام عنه؛ فلهم الحق فيما تعاملوا به، وإنما نهى عن تعاملهم فيما سبق؛ للضرر الحاصل منه سواء عليهم، أو على مجتمعهم. كما يتمتعون بسائر الحريات في التملك وممارسة الصناعات والحرف وغيرها.

هذه الدوافع والحوافز هي التي حدت بهم إلى مدح النبي صلى الله عليه وسلم؟ وأن بعض شعراء المهجر اعتقدوا بوحدة الأديان، فعلى هذا نظروا إلى النبي نظرة إكبار وإجلال. وهناك عدد من شعراء المهجر، وهم الأغلب أشادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم الذي نقل العرب من غياهب الجهل والتخلف إلى فضاء العلم والنهضة، فتمنوا أن تعود عصور الإسلام الزاهية من جديد، وأصبح النبي صلى الله عليه وسلم رمزاً للتعبير عن القضايا القومية، هؤلاء الشعراء جعلوا الوطنية ديناً والعروبة محوراً ووطناً، فعروبتهم قادتهم إلى التسامح الديني.

وعبر مؤلف كتاب (محمد صلى الله عليه وسلم في شعر النصارى العرب) عن هذا المعنى حيث قال: "ولعل ما جادت به القرائح من قلائد المطولات والمعلقات؛ كان سبباً في خلود هؤلاء المبدعين وشهرتهم الواسعة في سائر الأزمنة والأمكنة، فالمادحون هم

1- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران)، معرفة الصحابة تج: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن - الرياض، ط1، (1419 هـ - 1998 م)، ج4، ص2163.

2- الألباني (محمد ناصر الدين)، سلسلة الأحاديث الصحيحة (السلسلة الصحيحة)، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج1، ص44.

3- البغوي (محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود)، شرح السنة، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - 1403 هـ - 1983 م، ط2، تج: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، ج8، ص181.

4- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - محافظة مصر، 1394 هـ - 1974 م تم صورتها عدة دور منها، دار الكتاب العربي - بيروت، دار الفكر، بيروت، دار الكتب العلمية - بيروت (طبعة 1409 هـ)، ج8، ص281.

الذين نالهم الشرف الرفيع بمدحهم لأشرف الخلق وداعي الحق (محمد صلى الله عليه وسلم)¹ أو على حد قول الشاعر الإسلامي (سيد سليم) حيث قال²:

فمدحه لشرف عال لمادحه وغيره كم سموا بالمدح والنعم
أو كما قال القائل³:

أنا ما مدحت محمداً بقصائدي لكن مدحت قصائدي بمحمد

هكذا يظل (رسول الإنسانية الأعظم) فوق مدح المادحين وثناء المتهدلين كما يقول⁴: الشاعر النصراني (جاك صبري شماس):
مهما مدحتك يا (رسول) فإنكم فوق المديح وفوق كل بيان

المديح النبوي وبواعثه في الشعر المهجري:

هنالك عدد من الشعراء أنشدوا قصائد تفوح حباً ومودة، للنبي صلى الله عليه وسلم، ويشيدون فيها بالإسلام الذي يتسم بالحب والإخاء والتسامح، ويمدحون الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ويعددون مناقبه وصفاته وتوحيده للأمة، ويدعون الأمة العربية إلى التوحد ونبذ الفرقة والشتات، ولم الشمل لكي يعودوا إلى مجدهم التليد حين كانت الأمة العربية رائدة في كل المجالات، يستحثونهم فيها إلى النهوض من عثرتهم وإلى استعادة أمجادهم القديمة داعين إلى التسامح والإخاء بين المسلمين والنصارى حتى يعتلي الشرق ويرفع رأسه عالياً مزهواً من جديد، فمدحهم هذا لم يكونوا يتزلفون به الحكام إنما كان صادقاً، فشخصية النبي صلى الله عليه وسلم الفذة هي التي تجذب الأدباء والشعراء والمفكرين، والرسول صلى الله عليه وسلم يجسد الإنسانية في قوله وفعله وحروبه وسلمه وحياتها كلها، وهؤلاء كانوا عرباً يعرفون الإسلام، فالإسلام دين الرحمة والمحبة والتسامح والإنسانية دين ينبذ الغلظة ويحض على التسامح. هذه الصفات هي التي بهرت الشعراء والمبدعين جعلتهم يعبروا عن هذه الصفات ليصوغوها شعراً جميلاً وينالوا به شرف مدحه؛ لأن مدحه شرف عظيم لمادحه.

من شعراء المديح النبوي (المسيحيين) الشاعر القروي رشيد سليم الخوري، وقد صاغ قصيدة بعنوان "عيد البرية" يستحث فيها المسلمين لاستعادة مجدهم القديم منها، ويُقرئ رسولَ الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تحياته وحبّه، داعياً إلى التحابِّ والتآخي بين المسلمين والنصارى؛ خدمة لأوطانهم والشرق كله! فيهدف قائلاً⁵:

عِيدُ الْبَرِيَّةِ عِيدُ الْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ	فِي الْمَشْرِقَيْنِ لَهُ وَالْمَغْرِبَيْنِ دَوِي
عِيدُ النَّبِيِّ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَنْ طَلَعَتْ	شَمْسُ الْهَدَايَةِ مِنْ قُرْآنِهِ الْعُلَوِيِّ
بَدَا مِنَ الْقَفْرِ نُورًا لِلْوَرَى وَهُدَى	يَا لِلْتَمَنُّنِ عَمَّ الْكُونَ مِنْ بَدَوِي
يَا صَاحِبَ السَّيْفِ لَمْ تُقَلِّ مَضَارِبُهُ	الْيَوْمَ يَقَطُرُ ذَلًّا سَيْفُكَ الدَّمَوِي
فَاتَحَ الْأَرْضِ مِيدَانًا لِدَوْلَتِهِ	صَارَتْ بِلَادِكَ مِيدَانًا لِكُلِّ قَوِي
قَوْمٌ هَذَا مَسِيحِي يُذَكِّرُكُمْ	لَا يُنْهَضُ الشَّرْقَ إِلَّا حُبُّنَا الْأَخُوِي
فَإِنْ ذَكَرْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ تَكْرِمَةً	فَبَلِّغُوهُ سَلَامَ الشَّاعِرِ الْقُرُوِي
يَا حَبِذَا عَهْدَ بَغْدَادِ وَأَنْدَلَسِ	عَهْدَ بَرُوْحِي أَفْدي عُوْدِهِ وَذُوِي
مَنْ كَانَ فِي رِيْبَةٍ مِنْ ضَخْمِ دَوْلَتِهِ	فَلْيَنْتَلِ مَا فِي التَّارِيخِ مِنْ رُوِي

وعلى نفس الرُّوح ونفس الحب للنبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - صدحتُ أشعار محبوب الخوري حيث يقول¹:

1- القوسي (محمد عبد الشافي)، محمد صلى الله عليه وسلم في شعر النصارى العرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم ايسيسكو 1432هـ - 2011م، ص11
2- نفسه، ص12.
3- نفسه، ص12.
4- نفسه، ص12.
5- الشاعر القروي (الأعمال الكاملة) مصدر سابق ص470.

قالوا تحب العرب قلت أحبهم يقضي الجوار علي والأرحام
ومحمد بطل البرية كلها هو للأعراب أجمعين أمام

الياس فرحات شاعر آخر من الشعراء المهجريين، وله قصيدة عنوانها: (يارسول الله) تتسم هذه القصيدة بعاطفة جياشة ونظرة سامية بعيدة عن التعصب الطائفي، يمدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم، فيصفه بأنه كوكب دري سطع في غياهب الجهل، يقول فيها²:

غمر الأرض بأنوار النبوة كوكب لم تدرك الشمس علوه
بينما الكون ظلام دامس فتحت في مكة للنور كوة
إن في الإسلام للعرب علا إن في الإسلام للناس أخوة

كذلك نجد الشاعر المهجري جورج صيدح يكتب قصيدة عنوانها (محمد) يمدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم ويشيد بمواقفه السامية ومنجزاته النبيلة وفيها يستنهض الشاعر الأمة، كما تترد فيها أصداء الآيات القرآنية حيث قال³:

وجه أطل على الزمان لألاؤه شق العنان
فيه شعاع النيرا ت وفيه أنفاس الجنان
من ذا رأى طفلاً ينا جي الله بالسبع المئان
يا صاحبي بأي آ لاء السماء تكذبان؟

ثم يتحدث عن ليلة الإسراء ويمتزج مديحه بقضية القدس الشريف التي تطأها أقدام مشينة فيطلب منه أن يجدد العز والفخر ويحرر القدس من دنس الصهاينة الغزاة ثم يتأسف على حال العرب ويقول: أما علمتم دفع المهانة بالسنان؟ أما وعدتهم بجنان وحسان؟ فلماذا صار حال العرب كالقطعان المشردة حيث يقول⁴:

يا من سرريت على البراق وجزت أشواط العنان
آن الأوان لأن تجدد ليلة المعراج آن
عرج على القدس الشريف ففيه أقداس تهان

ثم يختم الشاعر قصيدته بأدعية يتمنى فيها أن يبارك الرسول صلى الله عليه وسلم جهاد المؤمنين النافرين إلى الطعان ويعينهم على الظالمين ويصون فلسطين من أذى الأعداء الحاقدين فيقول⁵:

بارك جهاد المؤمنين النافرين إلى الطعان
الضارعين إليك باسم الآل والصحب الغران
وبيوم مولدك السني وبحق موحيك القرآن
أن تصون دماءهم وامنح فلسطين الصيان

نجد إيليا أبو ماضي يضمن بعض شعره آيات من القرآن الكريم أو تعبيرات مشتقات منه فيقول في ذلك⁶:

ما بال قومي كلما استصرختهم وضعوا أصابعهم على الآذان

1 - عبدالكريم الأشتر، أرواق مهجرية، بيروت: دار الفكر المعاصر (2002م)، ص124.

2 - سمير قطامي بدوان، إلياس فرحات، شاعر العرب في المهجر، حياته وشعره، القاهرة: دار المعارف، ص133.

3 - سامي الكيالي، الأدب العربي المعاصر في سوريا، مصر دار المعارف، ص276.

4 - الأدب العربي المعاصر في سوريا، مرجع سابق، ص278.

5 - المرجع نفسه، ص279.

6 - زهير ميرزا، إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، دار البقعة العربية، ص72.

فَعَجَزَ الْبَيْتَ مَأْخُذَ مَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: لَوْ أَنِّي كُلاًّ مَا دَعَوْتُهُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً نُوحٍ 7، ففي هذا البيت لم يغير إيلياء أبوماضي سوى بعض الكلمات، فقد بدل (جعلوا) بـ(وضعوا) و(في) بـ(على) و(آذانهم) بـ(الأذان). وهذا ينشأ من أنه كان في شطر من حياته يقلد القدماء في أساليبهم.

كما عبر الشاعر السوري المسيحي "جاك شماس" الذي كتب قصيدة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم عن دهشته مما وصفه "بالدهشة الإعلامية" من قصيدته "خاتم الرسل" التي تقدم بها في جائزة البردة الإماراتية، وقال "أنا ثقافتي عربية إسلامية، وإذا مدحت الرسول صلى الله عليه وسلم فذلك لأنني أحبه وتساءل "كيف لي ألا أحب إنساناً بهذا المستوى النبيل من الإنسانية والخلق؟"، وأضاف "لقد نشر محمد صلى الله عليه وسلم عقيدة جميلة ونبيلة وتدعو إلى الإنسانية، فتقافتنا العربية الإسلامية تدفعنا إلى حب هذا النموذج الرائع"، كما "نفى" شماس أن تكون الـ100 ألف جنيه قيمة الجائزة هي التي دفعته لكتابة القصيدة مؤكداً أنه قام بكتابتها قبل الإعلان عن الجائزة، ووجه "شماس" رسالة لكل المتطرفين من دعاة الفتن الطائفية وقال "التطرف يعمى الحواس ويهدم الأمم" وفسر ما يحدث في مصر من تكرار لحوادث الفتن الطائفية بقوله "70% من العرب والمسلمين لا يفهمون القرآن والإنجيل، لذلك يحدث ما يحدث" وعبر "شماس" عن انزعاجه من عدم حصوله على الجائزة وقال "ظلموني ولم أحصل على الجائزة وهذا الغبن مرفوض" وأضاف "ظلمت لأنني عبرت عن هويتي الدينية في البيت الأول من القصيدة وقلت "وبجل طه الشاعر النصراني". وكان "شماس" قد تقدم لمسابقة "البردة النبوية" التي تقيمها دولة الإمارات بقصيدته "خاتم الرسل" التي نشرها اليوم السابع ولكنه لم يحصل على الجائزة التي ذهبت للمصري "سمير فراج" وفي الوقت نفسه أعلن القائمون على الجائزة أن مشاركة "شماس" كانت من أكثر المشاركات الشعرية لفتناً للأنظار، وفيما يلي نورد جزء من القصيدة والتي يقول فيها²:

يَمْمُتُ (طَه) الْمُرْسَلُ الرَّوْحَانِي	وَيُجَلُّ (طَه) الشَّاعِرُ النَّصْرَانِي
يَا خَاتَمَ الرَّسْلِ الْمَوْشِحِ بِالْهَدَى	وَرَسُولِ نَبْلِ شَامِخِ الْبَنِيَانِ
أَلْفَى عَلَيْكَ الْوَحْيَ طَهَّرُ عَقِيدَةَ	نَبِيَّةٍ هَمَرَتْ بِفَيْضِ مَعَانِ
قَوَّضْتَ كَهْفَ الْجَهْلِ تَغْدُقُ بِالْمَنَى	وَنَسَفْتَ شَرِكَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ
مَهْمَا أَسَاءَ الْغَرْبِ فِي إِبِلَامِهِ	لَمْ يَرْقُ هُونٌ لِلنَّبِيِّ الْبَانِي
لَا يَجْجِبُ الْغَرْبَالُ نُورَ شَرِيعَةٍ	وَيُظِلُّ نُورَكَ طَاهِرًا رُوحَانِي
مَاذَا أَسْطَرَّ فِي نَبُوغِ (مُحَمَّد)	قَادِ السَّفِينِ بِحِكْمَةٍ وَأَمَانِ
وَمَاثَرِ الْإِسْلَامِ فِي سَفَرِ الْهَدَى	دَرَبِ النَّجَاةِ وَشَعْلَةِ الْفَرْقَانِ
أَنَا يَا (مُحَمَّد) مِنْ سَلَالَةِ يَعْزَبِ	أَهْوَاكِ دِينَ مَحَبَّةٍ وَتَفَانِ
وَأُدُودِ عَنكَ مَوْلَاهَا وَمَتِيماً	حَتَّى وَلَوْ أَجْزَى بِقَطْعِ لِسَانِي
أَكْبَرْتَ شَأْوِكَ فِي فَصِيحِ بِلَاغَتِي	وَشَغَافِ قَلْبِي مَهْجَتِي وَبِيَانِي
وَلَيْتَن تَغْطُرْسَ أَجْنِبِي حَاقِداً	كَفَقَاعَةِ الصَّابُونِ فِي الْفَنْجَانِ
أَنَا (مُسْلِم) اللَّهُ أَمْرِي فِي الدُّنْيَا	وَمَفَاخِرِ (بِالْمُسْلِمِ) الْمَعُونِ
وَإِذَا قَرَأْتُمْ لِلرَّسُولِ تَحِيَةً	فَلتَقْرَؤُوهُ تَحِيَةً النَّصْرَانِي
اللَّهُ أَكْبَرُ يَا رَسُولَ فَسِّرْ بِنَا	نَحْوَ الشَّمُوحِ وَقَبِيلَةِ الْإِيمَانِ
مَهْمَا مَدَحْتِكَ يَا (رَسُول) فَإِنَّكُمْ	فَوْقَ الْمَدِيحِ وَفَوْقَ كُلِّ بِيَانِي
لَنْ تَفْلِحَ الدُّنْيَا بِكُسرِ عَقِيدَةٍ	وَالدِّينِ يَرْفُلُ بَرْدَةَ الْقُرْآنِ

1- * - جاك شماس شاعر سوري شارك بهذه القصيدة في مسابقة البردة النبوية نال بها استحسان جميع النقاد.
2- نقلًا عن الشبكة العنكبوتية بعنوان: www.youm7.com/News.asp?NewsID=186625 2010/02/07

الخاتمة:

كانت هذه سياحة أبحرنا بها في خضم الشوائب المحمدية، التي وردت على ألسنة المخالفين للرسول صلى الله عليه وسلم في الرأي من النصارى وأهل الملل الأخرى، الذين بهرتهم شخصيته الكريمة المتسامحة والمنصفة، فعبروا عن تقديرهم وحبهم وإجلالهم له، فهذا الحب وهذا التبجيل لنبينا صلى الله عليه وسلم لم يجتمع لأي بشر في تاريخ البشرية الطويل من الأحاب من المنصفين من المخالفين له في العقيدة والدين في آن واحد، بل استمر هذا الثناء وهذا التقدير حتى زماننا هذا، من خلال الاطلاع على سيرته العطرة التي رصدت حياته كلها وبينت أخلاقه الرفيعة في كل الجوانب وخاصة حسن تعامله مع أهل الكتاب من النصارى واليهود، فلم يتخذ منهم موقف لمخالفتهم له ورفضهم الإيمان به ويدعوته التي أرسل بها للناس كافة قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سبأ 28، وما أرسلناك -أيها الرسول- إلا للناس أجمعين مبشراً بنبأ الله، ومنذراً عقابه، ولكن أكثر الناس لا يعلمون الحق، فهم معرضون عنه. بل عاملهم بالرحمة والمحبة التي حبيبته إليهم لأنه أرسل رحمة للعالمين جميعاً قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء 107. قال سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: كان محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لجميع الناس فمن آمن به وصدق به سعد، ومن لم يؤمن به سلم مما لحق الأمم من الخسف والغرق.

النتائج والتوصيات:

- 1/ شهادة المنصفين من العلماء والشعراء من أصحاب الديانات الأخرى أبلغ دليل على صدق نبوة النبي صلى الله عليه وسلم.
- 2/ محبة وإجلال النبي صلى الله عليه وسلم، تعدت أتباعه إلى المنصفين من النصارى واليهود وأصحاب الديانات والأمم الأخرى.
- 3/ مدح النبي صلى الله عليه وسلم وذكر مناقبه وشمائله، جاء أيضاً من أتباع الديانات الأخرى الذين أفاضوا في ذكر مناقبه.
- 4/ صدق دعوة النبي صلى الله عليه وسلم شهد بها الأعداء منبهرين من عدله وإنصافه فمدحوه بأبلغ العبارات ونعتوه بأجمل الصفات.
- 5/ عدل النبي صلى الله عليه وسلم وإنصافه جعلت أهل الديانات الأخرى يلجئون بالشكر والتقدير له.

المصادر المراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد ديدات، محمد صلى الله عليه وسلم المثال الأسمى، ترجمة محمد مختار.
- أتيين دينيه، محمد رسول الله، ترجمة عبد الحليم محمود، ومحمود عبد الحليم.
- البيهقي (أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني)، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، (1423هـ/2003م)، ج12.
- البغوي (محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود)، شرح السنة، المكتب الإسلامي - دمشق . بيروت . 1403هـ/1983م، ط2، تح: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، ج8.
- جاك شماس شاعر سورى شارك بهذه القصيدة في مسابقة البردة النبوية نال بها استحسان جميع النقاد.
- د. صيدلي جمال محمد المتولى الزكي، بحث للتعريف بالنبي صلى الله عليه وسلم: دلائل نبوته. رد شبهات أثرت حوله شهادات المنصفين من غير المسلمين عن نبوته، مصر - دمياط - الزرقا - سيف الدين.
- زهير ميرزا، إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، دار اليقظة العربية.
- السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ج3.
- سامي الكيالي، الأدب العربي المعاصر في سوريا، مصر دار المعارف.

- سمير قطامي بدوان، إلياس فرحات، شاعر العرب في المهجر، حياته وشعره، القاهرة: دار المعارف.
- صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، ج2 برقم (961).
- صحيح البخاري البخاري، كتاب الديات، باب من قتل نذياً بغير جرم، ج9، ص12، برقم (6914).
- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران)، معرفة الصحابة تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر - الرياض، ط1، (1419هـ/1998م)، ج4.
- أ.د. عبدالله الطيب، مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، تح أ.د. إبراهيم القرشي، ط1، 1435هـ/2014م، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة.
- عبد المحسن بن زين بن متعب المطيري، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م.
- عبد الكريم الأشر، أرواق مهجرية، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002م.
- القوسي (محمد عبد الشافي)، محمد صلى الله عليه وسلم في شعر النصارى العرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم ايسيسكو 1432هـ/2011م.
- الألباني (محمد ناصر الدين)، صحيح وضعيف الجامع الصغير، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني
- من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج10.
- مايكل هارت، ترجمة أنيس منصور، الخالدون مائة أعظمهم محمد صلى الله عليه وسلم، المكتب المصري الحديث.
- محمد أحمد قاسم، الشاعر القروي (الأعمال الكاملة)، النشر، الجماهيرية الليبية وزارة الدولة، ط3، 1977م.
- الشبكة العنكبوتية: www.youm7.com/News.asp?NewsID=186625 2010/02/07

المناط عند الأصوليين

د. يحيى الحوري

نائب عميد كلية الشريعة/ أكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية/ إسطنبول/ تركيا

The Authorized According to Fundamentalists

Dr. Yahya Al Houry

Dean Deputy of the College of Legislation\ Academy of Bashak Shaheer for Arabic and Islamic Sciences\ Istanbul\ Turkey

yahya2311970@gmail.com

Abstract

Cause is the most important pillar of the analogy, by which previously articulated deductions can be imposed on the in-articulated ones. By no way the analogy can be understood apart from the cause, that Usool (fundamental principles) scholars give several names: Al-Amarah (Ostensive definition), Al-a'lamah (the sign), Almoa'ref (the identifier), Al-ba'eth (the motive), Almoujeb (the stipulator), Alsabab (the reason), Aldae'e (the stipulator), Al-manat (suspension) and Al-moa'ther (effective). Interestingly; many Usool phrases consider the Cause and the Suspension as one thing, or synonyms, which is not accurate since they have not only generality and specificity, but also there is a tiny relationship which I did my best to clarify, with mentioning the relationship that combines the Suspension, Suspension revision, Suspension verification and Suspension reasoning. Furthermore, lights have been shed on the practical and realistic effects among these concepts and phrases

Keyword: Authorized, Fundamentalists.

المخلص

العلة هي الركن الأهم في القياس، وبها تتم تعديّة الأحكام المنصوصة إلى غير المنصوصة، فلا يمكن بحال فهم القياس بعيداً عن العلة، التي يطلق عليها علماء الأصول تسميات عدّة، ومنها: الأمانة، والعلامة، والمعرّف، والباعث، والموجب، والسبب، والداعي، والمناط، والمؤثّر.

واللّافت أنّ كثيراً من عبارات الأصوليين تجعل العلة والمناط شيئاً واحداً ومعنيين مترادفان، وهذا ليس دقيقاً، فبينهما عموم وخصوص، وعلاقة دقيقة، بذلت وسعي لتوضيحها، مع الإشارة إلى العلاقة التي تجمع بين المناط وتقيح المناط وتحقيق المناط وتخريج المناط. مبيّناً الآثار العملية الواقعية لكل هذه العلاقات بين هذه المفاهيم والمصطلحات.

الكلمات المفتاحية: المناط، الأصوليين.

تمهيد:

الحمد لله الذي جعل شريعة الإسلام خيرَ شرائع الأديان، وكرّم الإنسان بالعقل، وجعله مناط التكليف، والصلاة والسلام على خير المرسلين، والرحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد.

فقد تكرم الله سبحانه وتعالى على عباده، فأنزل عليهم كتاباً مباركاً، شرع ما فيه صلاحهم في الدنيا، ونجاتهم في الآخرة، وما يحتاجون إليه من الأحكام، التي زادها رسول الله صلى الله عليه وسلم بياناً وتفصيلاً، وشاعت حكمة الله أن تكون شريعة الإسلام خاتمة الشرائع والأديان، وصالحة لكلّ زمان ومكان، أمرت نصوصها في القرآن والسنة بالاجتهاد؛ لفهم مدلولات النصّ المقدس. وعملاً بمقتضى ذلك الأمر أبدع علماء أصول الفقه فوضعوا قواعد تضبط الفهم، ومكنت من التوصل إلى حكم الله في المسائل والحوادث، خاصة المسائل المسكوت عنها؛ لأنّ نصوص الشرع محصورة، والحوادث التي يحتاج المسلم لمعرفة حكم الله فيها غير منتهية، ولأنّ من أعظم خصائص الشريعة أنها شريعة عامة، سواء في خطاب المكلفين بها، أم في تناولها لأحكام المسائل في كل زمان ومكان.

إنَّ العموم في خطاب المكلفين يستلزم الاجتهاد في استنباط المعاني التي أنيطت بها الأحكام في القرآن والسنة، ثم الاجتهاد في إدراج الأشخاص والحوادث تحت تلك المعاني التي أنيطت بها أحكامها؛ لأنَّ الشريعة لم تنصَّ على حكم كلِّ مسألة على حدة، وإنما جاءت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تتحصر من الأوصاف والمعاني، وللوصول إليها نلجأ إلى الاجتهاد، لاستنباطها وبيان ما أنيط بها من أحكام، لتنزيلها على الوقائع والمستجدات المختلفة في كل عصر.

إنَّ الوقائع والحوادث لا تكاد تنتهي، وتختلف أحكامها بحسب اختلاف مناطاتها، وهو ما يستوجب ضبط الاجتهاد في طلب أحكام تلك الوقائع وتحقيق مناطاتها؛ لأنَّ عدم مراعاة ضوابط الاجتهاد في المناط يؤدي إلى الابتداع في الدِّين، وإدخال ما ليس من الشريعة فيها.

وإذا كان ما سبق يجلي جانباً من أهمية البحث في المناط، فهو ما دفعني إلى تعميق البحث فيه، خاصة أنَّ الاجتهاد في مناطات الأحكام استنباطاً وتنزيلاً يعدُّ من أدقِّ أنواع الاجتهاد في الشريعة؛ وهو يتعلَّق -غالباً- بأهم ركن من أركان القياس؛ أي العلة؛ بل إنَّ الأنواع الثلاثة للاجتهاد في المناط تشترك كلها في أنها تردُّ على العلة، إمَّا لتتقبحها إذا كانت العلة منصوصةً واقتربت بها أوصافاً لا تصلح للعلة، أو لتخرجها إذا كانت العلة مستنبطة، أو لتحقيقها في الفرع سواءً ثبتت العلة في حكم الأصل بالنص أو الإجماع أو الاستنباط.

إنَّ الاجتهاد في المناط من أدقِّ مباحث القياس الأصولي، وأكثرها اشتباهاً، وأشدّها التباساً؛ لأنه يشمل جميع الأحكام الشرعية، فلا يخلو حكمٌ شرعيٌّ من الحاجة إلى النظر في المناط تقبُّحاً أو تحقيقاً أو تخريجاً، والاجتهاد في المناط يتعلَّق بجميع الأدلة الشرعية، ولا يخلو دليلٌ شرعيٌّ من تعلُّق بأحد أنواعه الثلاثة، كما أنَّ الاجتهاد في المناط سببٌ من أهم أسباب اختلاف المجتهدين في عمارة أبواب الشريعة، فالناظر في كثير من المسائل الخلافية بين العلماء يجد أنَّ من أهم أسباب الاختلاف في تلك المسائل ما يرجع إلى الاختلاف في مناط الحكم، ومعرفة المحكوم فيه على حقيقته، وما يدخل فيه وما لا يدخل.

إنَّ القياس عند علماء أصول الفقه واحد من أهمِّ القواعد التي وضعوها، وهو المصدر الرابع للأحكام عند جمهور أهل السنة والجماعة، ويأتي في الرتبة بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع. ويمكن فهمه من مجمل تعريفاتهم أنه: إلحاق مسكوتٍ عنه غير منصوص على حكمه بأخر منطوقٍ به منصوص على حكمه؛ لاشتراكهما في العلة الواردة في المنطوق به.

وذكر علماء الأصول أن القياس يعتمد على أركان أربعة، وهي: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة. والعلة أهم ما يُبحث في القياس؛ لأنَّه يقوم بها، ويفهم بمعرفتها وضبطها، ولما كانت العلة مرادفة للمناط، وأحد المعاني التي يطلق به عليها، ولا يمكن فهمه بعيداً عنها؛ كان لزاماً أن نتحدث أولاً عن العلة، ونسلط الضوء عليها، بدءاً بتعريفها، ثم بيان العلاقة بينها وبين المناط، ومن ثم نستوضح أنواع الاجتهاد الثلاثة في المناط. وذلك بدراسة تعتمد المنهج الاستقرائي والتحليلي، بتتبع المصطلح الأصولي في مظانه من كتب الأصول، ومن ثم دراسة تحليلية لهذا المصطلح وتوضيحه بالأمثلة المعاصرة ما أمكن. وذلك على النحو الآتي:

أولاً- تعريف العلة لغةً واصطلاحاً.

أ- تعريف العلة لغةً:

تطلق العلة في اللغة على أربعة معانٍ، وهي ما يأتي¹:

1. المرض الشاغل: علٌّ يعلُّ واعتلُّ؛ أي مرض، وصاحبها مُعتلٌّ، فهو عليل. ويقال: لا أعلُّك الله، دعاء بأن لا يصاب المدعو له بعلَّة.
2. الحدث: لأنه يشغل صاحبه عن حاجته، كأنَّ تلك العلة صارت شُغلاً ثانياً، منعه عن شغله الأول.
3. العذر: ففي حديث عاصم بن ثابت: «ما علَّتني وأنا جُلْدُ نَابِلُ؟»²؛ أي ما عذري في ترك الجهاد ومعني أهبة القتال، فوضع العلة موضع العذر.

1 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (1773/5)، ومقاييس اللغة (14/4)، ولسان العرب (471/11).
2 سنن سعيد بن منصور، كتاب الشهادة، باب جامع الشهادة، حديث رقم (2837).

4. السبب: يقول أهل اللغة العلة من كل شيء سببه، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «فكان عبد الرحمن -ابن أبي بكر رضي الله عنه- يضرب رجلي بعلة الراحلة»¹. أي بسببها.

ويبدو أن الأمر المشترك الجامع للمعاني اللغوية المذكورة هو تغيير الحال بسبب اعتراض أمر يدعو للتغيير، وبناءً عليه فالعلة هي اسم لما يتغير به حال الشيء بحصوله فيه، وكأنَّ المعنى اللغوي للعلة في دلالاتها السابقة هو الذي دعا علماء أصول الفقه لانتقائها ووضعها في إطار شرعي أضاف عليها فضل معنى ومزيد بيان.

ب- تعريف العلة اصطلاحاً:

وضع علماء الأصول طرقاً لمعرفة العلة، وقرروا أن الاجتهاد في الوصول إليها وفي إثباتها وفي جعلها صالحة لتعدية الحكم يتوقف على ثلاث نقاط، تتمثل في ما يأتي:

1. معرفة علة حكم الأصل والوقوف عليها من بين الأوصاف التي تحيط بها: فالخمر -مثلاً- لها أوصاف كثيرة؛ منها أنها سائل، وملونة، ولاذعة الطعم، ومسكرة، ولا بد من معرفة أي هذه الأوصاف هو علة التحريم بطريق من طرق العلة ومسالكها.
2. معرفة العلة من النص الذي لم يتعرض لها بالعبارة أو الإشارة: كتحريم الخمر، فإنه جاء مجرداً من العلة الكامنة وراء التحريم، وإنما عرفت العلة هنا بطريق الاجتهاد.
3. معرفة مدى توافر العلة الثابتة في الأصل في الفرع، وهل هي موجودة فيه أم لا، وهل هي مساوية لها في الأصل أم لا. ولأجل المزيد من التوضيح للعلة، يمكن القول أن علماء الأصول أطلقوا لفظ العلة على معان عدة يمكن إيجازها في التعاريف الآتية²:

1. العلة هي الأمانة الدالة على الحكم:

وذلك لأن الموجب للحكم في حقيقة الأمر هو الله سبحانه، والعلل أمارات دالة على الأحكام وليست موجبات حقيقية³. والعلة بهذا المعنى علامة وأمانة معرفة للحكم، والمعرف للحكم هو ما جعل علامة عليه من غير تأثير فيه. إن وظيفة العلة تختلف طبقاً لاختلاف وجهة نظر علماء أصول الفقه، فقد رأى مشايخ العراق من الحنفية أن وظيفة العلة هي الإعلام عن وجود حكم النص في الفرع. وهذا القول مبني على كون الحكم مضافاً إلى النص. أما مشايخ سمرقند من الحنفية وجمهور علماء الأصوليين، فقد رأوا أن العلة هي علاقة على ثبوت الحكم في النص والفرع. وهذا القول هو نتيجة لقولهم: إن الحكم مضاف إلى العلة في الأصل والفرع جميعاً⁴. ويتفرع عن هذا النظر إلى العلة اختلاف العلماء في إضافة حكم الأصل، فمن أضافه إلى النص رأى أن العلة علامة على ثبوت حكم النص للفرع، وكان العلة تؤدي دورها في الفرع، بل إن الفقيه والأصولي لا يبحثان عن العلة في الأصل نظراً لإضافة الحكم فيه إلى النص، وليس ثمة احتياج يدعو للبحث عن العلة طالما أن الحكم منصوص عليه ومضاف إلى النص، ولكن الضرورة تظهر في الفرع فتؤدي العلة دورها في ذلك⁵.

ومن أضاف الحكم إلى العلة في الأصل والفرع فقد بين أن المحلّين محتاجان إلى العلة لإضافة الحكم إليهما.

أما في الأصل فلأن الأغلب المعهود من أحكام الشريعة التعليل، وكان الحكم فيها مرتبط مع علته ارتباط الوجود والعدم.

1 أخرجه مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل الفارن من نسكه، حديث رقم (1211).

2 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (1773/5)، ومقاييس اللغة (14/4)، ولسان العرب (471/11).

3 الإحكام في أصول الأحكام للأمامي (19/4).

4 الفصول في الأصول للجصاص (156/ 4)، وتقويم الأدلة للدبوسي (292)، وأصول البزدوي (492/3).

5 الفصول في الأصول للجصاص (156/ 4)، وتقويم الأدلة للدبوسي (292)، وأصول البزدوي (492/3).

وأما احتياج الفرع للتعليل فهو أمر واضح؛ لافتقاره إلى الحكم، والعلّة هي التي تدلّ على الحكم؛ لأنها هي في حقيقة الأمر علامة وأمرة على الحكم، وهو المطلب الرئيسي في التكليف. ومن الأمثلة على هذا التعريف: المشقة في السفر، فهي الأمانة المعرّفة بحكم جواز القصر والجمع في صلاة الفريضة، وهي الأمانة المعرّفة بجواز الفطر للمسافر، وأداء صيام عدة من أيام أخر. ومن الأمثلة أيضاً: أنّ احتياج الناس إلى تبادل المنافع هو أمانة على جواز البيع والشراء والمتاجرة في المباحات التي تفي بمصالح العباد.

ومن الأمثلة كذلك: أنّ ضياع الأموال والنفوس والأعراض هو أمانة في إقامة الحدود وتشريع القصاص.

2. العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته.

وهو مذهب منسوب إلى الإمام الغزالي، إذ نُقل عنه في كتب الأصول أنّه قال: (والعلّة في الأصل عبارة عمّا يتأثر المحل بوجوده، ولذلك سمّي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا مذاق)¹. وقال: (والعلّة موجبة، أمّا العقلية فبذاتها، وأمّا الشرعية فبجعل الشرع إياها موجبة؛ على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإنّ كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله سبحانه)².

وقال أيضاً: (العلّة عبارة عن موجب الحكم، والموجب ما جعله الشارع موجباً مناسباً، كان أو لم يكن، وهي كالعلل العقلية في الإيجاب، إلّا أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة لا بنفسها)³.

فقوله الوصف: جنس يشمل كل وصف، سواء كان مؤثراً أو معرفاً. وقوله: المؤثر: قيد تخرج به العلامة فإنها لا تأثير فيها، فلا تسمّى علة على هذا التعريف.

ويلاحظ أنّ الإمام الغزالي أراد بالمؤثر ما يوجد الشيء عند وجوده لا به؛ لأنّ أهل السنة والجماعة يرون أنّ ربط العلة بمعلولها ربطاً عادياً، فوجوب العلة يستلزم وجود المعلول عندها لا بها، وهكذا الشأن في ربط المسببات بالأسباب. كالاحتراق عند النار لا بها، والموت عند السّم لا به، وإزهاق الروح عند حرّ الرقبة لا به، وبهذا يخالف الإمام الغزالي رأي المعتزلة ويتفق مع مذهب الجمهور، وفي هذا الشأن يقول الإمام الشاطبي: (إنّ السبب غير فاعل بنفسه بل إنما وقع المسبب عنده لا به)⁴.

3. العلة هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم:

وفي لفظ آخر: هي الموجب للحكم بذاته، بناءً على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع. وهذا تعريف للمعتزلة⁵.

يقول أبو الحسن البصري: (وأما العلة في اصطلاح الفقهاء فهي ما أثرت حكماً شرعياً وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستقفاً من الشرع)⁶.

مراد المعتزلة من كون الوصف مؤثراً بذاته في الحكم؛ أنّ تأثيره لا يتوقف على حكم الشارع، بل العقل يحكم بوجود شيء أو عدم وجوده من غير توقف على إيجاب موجب له من الشرع، فالقتل العمد العدوان أمر يدرك العقل أنه موجب للقصاص، وأن الله سبحانه يجب عليه شرع ذلك القصاص جلباً للمصلحة ودفعاً للمفسدة. وهذا يعني أنّه متى تحققت العلة بالدليل حكم العقل حكمه، ولذلك عبّروا عنها تارة بالمؤثر وتارة بالموجب، ولا شك أنّ هذا مبنيٌّ على أنّ الحكم يتبع المصلحة والمفسدة، وعلى مذهبهم في الحسن والقبح

1 نهاية السؤل (39/3)، وروضة الناظر وجنة المناظر (260/2)، والبحر المحيط (112/5)، وإرشاد الفحول (07).

2 نهاية السؤل (39/3)، وروضة الناظر وجنة المناظر (260/2)، والبحر المحيط (112/5)، وإرشاد الفحول (07).

3 نهاية السؤل (39/3)، وروضة الناظر وجنة المناظر (260/2)، والبحر المحيط (112/5)، وإرشاد الفحول (07).

4 الموافقات (314/1).

5 المعتمد لأبي الحسين البصري (705/2)، ونهاية السؤل (39/3)، وغاية الوصول (114).

6 المعتمد (200/2).

العقلين، وهو موضوع تردد فيه القول وكثر الخلاف فيه بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة، ويدرسه العلماء في مقدمات كتب الأصول بإسهاب.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً بين مذهب المعتزلة، وبين مذهب الإمام الغزالي؛ لأن الغزالي يقول باشتغال الأفعال على صفات، لكنها لا تقتضي عنده حسناً ولا قبحاً ذاتياً، بل يجعل الله الله بخلاف المعتزلة الذين يرون أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتي.

4. العلة هي الباعث على التشريع:

يقصد بالباعث على الحكم؛ المشتمل على الحكمة الصالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم، كتحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليها، وبمعنى آخر: هي المصلحة المتوخاة من الحكم، أو الثمرة الحقيقية المترتبة على تشريع الحكم.¹ ومثال ذلك: دفع المشقة عن المسافر هي العلة المترتبة على تشريع حكم الجمع بين الصلوات وقصر الصلاة الرباعية في حالة السفر، وكذلك المريض والمسافر، فإنهما يشتركان في علة واحدة، وهي دفع الحرج والمشقة المناطة بحكم جواز الإفطار في شهر رمضان وقضاء ذلك في أيام آخر.

ومثاله أيضاً تحقيق المنفعة المادية والمعنوية المتوخاة من تشريع البيوع، وحفظ الأموال والأعراض والنفوس، فإنها مصالح مترتبة على تشريع وإقامة الحدود والقصاص.

5. العلة هي الوصف المعرف للحكم:

وهو اختيار الفخر الرازي والبيضاوي وابن السبكي، الذين رأوا أن العلة هي الوصف المعرف للحكم بحيث يكون الحكم مضافاً إليها، بمعنى أنه علامة على ثبوت الحكم في جميع محال الوصف.²

فالإسكار مثلاً كان موجوداً في الخمر، ولم يدل على تحريمها، حتى جعله صاحب الشرع علة في تحريمها، فصار الإسكار علامة على وجود التحريم في كل ما وجد فيه. وبهذا المعنى يكون التعليل بالإسكار معرّفًا لحكم الأصل من جهة أنه أصل يقاس عليه، ويلحق به غيره، ومعرّف أيضاً لحكم الفرع. فالوصف معرف لهما معاً.

والتعريف غير جامع؛ لخروج العلة المستنبطة؛ لأنها عُرِّفت بالحكم، على معنى أن الله سبحانه لو شرع حكماً في محل، ولم ينص على علة، فقد يمكن المجتهد استنباط علة ذلك الحكم كالإسكار مثلاً لحرمة الخمر، والقتل العمد العدوان لوجوب القصاص، وحينئذ يكون الحكم هو المعرف للعلة فهو سابق عليها، لأننا لا نعلمها إلا بعد علمنا به، فلو عرّفته لكان علمنا به بعد علمنا بها، وهذا دور سبقي، والدور باطل.³

ت- التعريف الراجح للعلة اصطلاحاً:

من خلال ما تقدّم من تعريفات للعلة يبدو أن أقربها إلى واقعية للعلة ووظيفتها هو التعريف الرابع، والذي عُرِّفت به من جهة الباعث على التشريع، وما شرع عنده الحكم تحصيلاً للمصلحة، وعلى العموم يمكن تعريف العلة تعريفاً شاملاً ليقال: هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة للناس، إما بجلب منفعة أو دفع مضرّة.

فالوصف: جنس في التعريف شامل لكل وصف، ويعني الصفة الواضحة التي يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم.

والظاهر: ما يمكن إدراكه في المحل الوارد فيه الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد بالعدوان، وتعليل تحريم شرب الخمر بالإسكار.

1 المستصفي (313)، وروضة الناظر وجنة المناظر (280/2)، والإبهاج في شرح المنهاج (40/3)، والبحر المحيط في أصول الفقه (144/7)، ونهاية السؤل (37/3).

2 المحصول للرازي (134/5)، والإبهاج في شرح المنهاج (141/3)، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (272/2).

3 التلويح على التوضيح (62/2).

ويخرج بالظاهر الصفات الخفية غير الظاهرة كصفات القلب، كتعليق ثبوت الحكم برضى المتعاقدين، فهو وصف ولكنه غير ظاهر.

والمنضبط: ما كان من الأوصاف مستقرًا على حالة واحدة تنطبق على جميع الأفراد على حد سواء، أو مع اختلاف يسير لا يؤثر في الحكم.

ويخرج بهذا القيد الوصف غير المنضبط، كالمشقة؛ لاختلافها باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، ولا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم منها إلا بعسر وجرح.

والمناسب للحكم: أي الذي يكون ارتباطه بالحكم محققًا لمصلحة العباد غالبًا، مشتقًا على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

ومثاله: الإسكار، فهو وصف ظاهر منضبط ترتب عليه تحريم الخمر؛ لمصلحة حفظ العقل والمال، وكذلك السفر؛ فهو وصف ظاهر منضبط، لتشريع الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، وقصر الصلاة الرباعية، والفطر في رمضان.

ومثاله أيضًا الإيجاب والقبول، فهما علة لعقد البيع؛ يترتب على تشريع الحكم عند وجوده -أي نقل الملك في البديلين- مصلحة للمتعاقدين وسدّ لحاجتهما؛ بدفع الحرج عنهما.

ومن الأمثلة المعاصرة: كون الغياب عن المحاضرات علة لوقوع الحرمان من الاختبار، فتأديب الطلاب وحثهم على حضور المحاضرات والاستفادة منها هو مقصد ذلك الحكم؛ أي أن المصلحة تتمثل في ذلك؛ إذ لو لم يحرم الطالب المتغيب من الامتحان لتخلف الطلاب، ولتأخروا عن الحضور، ولقائهم تحصيل العلم النافع، والتعليق بهذا وصف ظاهر منضبط.

ومن الأمثلة المعاصرة كذلك جواز استخدام ورق مناديل الحمامات في الاستنجاء قياسًا على الأحجار؛ لوجود علة التطهير التي في الأحجار، باعتبار أن تلك الأوراق قاعة للنجاسة، والتعليق بهذا وصف ظاهر منضبط.

ثانيًا- العلاقة بين العلة والمناط:

أ. تعريف المناط لغةً:

المناط من الفعل ناط ينوط نوطًا، والجمع أنواط، ويدل على معنى واحد، وهو تعليق شيء بشيء، ومنه قولهم: (ناط القرية بنياطها: أي علق عليه)، ونيط عليه الشيء: أي علقته به، ونطته به: أي علقها. ومنه النياط، وهو عرق غليظ متصل بالقلب من الوتين، إذا قطع مات صاحبه، ومنه ذات أنواط¹، وهي اسم شجرة بعينها كان المشركون ينوطون بها سلاحهم ويعكفون حولها².

وفي بيان معنى المناط لغة قال ابن منظور رحمه الله: (ناط الشيء ينوطه نوطًا: علقه. والنوط: ما علق، سمي بالمصدر. وانتاط به: تعلق. وكل ما علق من شيء فهو نوط. ويقال: نيط عليه الشيء: علق عليه. ثم قال بعد ذلك: (وفي حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أتى بمال كثير، فقال: «إني لأحسبكم قد أهلكتم الناس؛ فقالوا: والله ما أخذناه إلا عفواً، بلا سوط، ولا نوط»³. أي: بلا ضرب ولا تعليق)⁴.

وقال الرّازي في كتابه مختار الصحاح: (ناط الشيء علقه، وبابه علق)⁵.

1 أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء لتركين سنن من كان قبلكم، حديث رقم (2180)، ولفظه: أنه لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حنين مرّ بشجرة للمشركين يقال لها ذات أنواط يعلقون عليها أسلحتهم، فقالوا يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سبحان الله هذا كما قال قوم موسى اجعل لنا إليها كما لهم آلهة والذي نفسي بيده لتركين سنة من كان قبلكم».

2 لسان العرب (418/7) مادة (نوط)، والمعجم الوسيط (963/2).

3 كنز العمال للمتقي الهندي، في الجزية، حديث رقم (11478). إصدار مؤسسة الرسالة - بيروت - عام (1989م)، ويبدو من سياق الحديث أن الأموال هي أموال الغنائم، التي جاء بها المسلمون زمن الفتوحات الإسلامية، والتي بدأت بالتوسع في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه.

4 لسان العرب (418/7) مادة (نوط).

5 مختار الصحاح (285) مادة (نوط).

مما سبق نخلص إلى أن معنى المناط لغة هو موضع التعليق، وهذا يختص بالأشياء المحسوسة كما يظهر من أقوال العرب، ومن المعنى اللغوي استنبط المعنى الاصطلاحي الذي سنأتي عليه في الفقرة القادمة.

ب. تعريف المناط اصطلاحاً:

للمنات عند الأصوليين معنيان في ما يأتي بيانها¹:

1. المناط هو العلة:

يُطلق كثير من علماء الأصول المناط على العلة التي هي ركن القياس، والتي يعلّق بها الحكم، ولا يفرّقون بينهما، ويجعلونهما مترادفين في الاصطلاح، ويدل عليه قول الغزالي رحمه الله: (اعلم أننا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه)². وقال ابن قدامة: (ونعني بالعلة مناط الحكم)³.

وقال الزركشي رحمه الله: (والمناط هو العلة. قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي؛ لأنّ الحكم لما علّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلّق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء، بحيث لا يفهم غيره عند الإطلاق). وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره.

وقال ابن أمير حاج رحمه الله: (إنّ إجماع من يُعْتَدُ بإجماعه على أنّ المرض المبيح للفطر: هو المرض الذي يضرّ بسببه الصّوم صاحبه، على اختلاف فيه؛ وأدناه الإزداد أو الامتداد، وأعلاه الهلاك. وأصحابنا -أي الحنفية- قاطبة على أنّ الأوّل هو المناط)⁴. أي العلة؛ والمراد أنّ علة الفطر هي المرض الذي يضرّ بسببه الصّوم صاحبه. وبناءً على هذا المعنى، يمكن القول بأنّ المناط مرادف لمعنى العلة في الاصطلاح، وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يرتبط به الحكم وجوداً أو عدماً، الجامع بين الأصل والفرع.

وقد عرفنا قبل قليل أن المناط في اللغة هو: موضع التعليق. وهذا يكون في الأمور المحسوسة، ولما كان المناط يتعلّق بالحكم وجوداً وعدماً -وهذا التعليق معنوي- أطلق عليه مناط مجازاً، والعلاقة بين المناط والعلة هي المشابهة في التعليق.

2. المناط هو المعنى المؤثّر في الحكم، سواء كان علة أو سبباً، أو غير ذلك:

علماء الأصول لا يفرّقون بين العلة والمناط، ويجعلونهما مترادفين في الاصطلاح، فيطلقون المناط على العلة، ومن ذلك قياسهم التبيذ على الخمر في الإسكار؛ فيقال: إنّ التبيذ محرّم كالخمر بعلة الإسكار؛ أي مناط تحريم الخمر هو الإسكار. كما يُطلقون المناط على السبب، ومنه قول الكمال ابن الهمام رحمه الله: (ويجب على الرّوجين أن يتعاشرا بالمعروف؛ أي لقول الله سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:19])، وفي شرح الروضة: النكاح مناط حقوق الرّوج على الرّوجة؛ كالتّاعة، وملازمة المسكن)⁵.

فالمعنى المؤثّر في الحكم هنا -أو مناط الحكم- هو السبب لا العلة؛ لأنّه لا مناسبة بين ملازمة المسكن والنكاح. وبناءً على ذلك يمكن القول بأنّ العلة لها معنيان عامّ وخاصّ؛ أمّا بالمعنى الخاص: فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي يرتبط به الحكم وجوداً أو عدماً، الجامع بين الأصل والفرع. ومثاله قياس التبيذ بالخمر، لاشتراكهما في علة الإسكار، فيثبت بهذا تحريم التبيذ.

وأما العلة بالمعنى العام فتطلق على المعنى المؤثّر في الحكم، سواء كانت تعدية الحكم في القياس كما في المثال السّابق، أو كانت في غير القياس.

1 المنحول (392)، والمسودة (359)، والتّقرير والتّحبير (104/1)، وإرشاد الفحول (375). وقواعد الفقه للمجددي البركني (509).

2 المستصفي (281).

3 روضة الناظر وجنة المناظر (144/2).

4 التّقرير والتّحبير (177/2).

5 إغاثة الطالبين لأبي بكر الدميّاطي (373/3).

ومن أمثلة تعدية الحكم في غير القياس مفهوم الموافقة؛ ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من نَامَ عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)¹. فقد ألحق العلماء العامد بالنائم والنَّاسِي، وحكموا بجوب قضاء العامد كالتَّاسِي؛ لاشتراكهما في المعنى المؤثِّر في الحكم؛ وهو ترك الصَّلَاة، فقضاء العامد أولى؛ لأنَّ النصَّ أمر المعذور بالقضاء، فالأولى أنْ يقضي العامد. ومن أمثلة تعدية الحكم بغير القياس قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التي أرادت قضاء الحج عن أمها: (أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟ اقضوا الله، فإله أحقُّ بالوفاء)². فقد ألحق صلى الله عليه وسلم دينَ الله بدينِ الأمميِّ في وجوب القضاء، لاشتراك الدين والحجِّ في المعنى المؤثِّر في الحكم، وهو شغل ذمة المكفِّ به، وهذا ليس من قياس العلة؛ لأنَّ العبادات لا تُعلَّل.

ومن أمثلة تعدية الحكم بغير القياس -أيضاً- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه لما قبَّل وهو صائم: «أرأيت لو مَضَمْتِ بماء، أكان عليك ذنب؟ قال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فمه)³!. فقد قاس النبي صلى الله عليه وسلم القبلة على المضمضة؛ والمعنى المؤثِّر الجامع بينهما أنَّهما مقدمة مفطر، فالمضمضة مقدمة الشُّرب؛ وهو مفطر، والقبلة مقدمة مفطر؛ وهو الجماع المفطر أيضاً.

وفي هذه الأمثلة عُدِّي حكم الفرع إلى الأصل لاشتراكها في المعنى المؤثِّر؛ لأنَّ المثال الأوَّل في مفهوم الموافقة وليس في القياس، والمثالان الثاني والثالث في العبادات ولا قياس فيها، فالعلة بالمعنى العام تُطلق على المعنى المؤثِّر في الحكم، ولو لم يكن علة. فالمناطق إنَّ هو العلة، وهو أيضاً المعنى المؤثِّر ولو لم يكن علة.

وفي ضوء ما تقدَّم يمكن تعريف المناطق بأنَّه: الوصف الظاهر المنضبط الذي يدور مع الحكم وجوداً أو عدماً، سواءً أكان علة، أو معنى مؤثِّراً.

ثالثاً- أنواع الاجتهاد في المناطق:

الاجتهاد في المناطق يتعلَّق بالنظر في أهمِّ ركن من أركان القياس وهو العلة؛ لأنَّ الأنواع الثلاثة للاجتهاد في المناطق تشترك كلها في أنها تردُّ على العلة، إمَّا لتفقيحها إذا كانت العلة منصوصةً واقتربت بها أوصافٌ لا تصلح للعلية، أو لتخريجها إذا كانت العلة مستنبطة، أو لتحقيقها في الفرع سواءً ثبتت العلة في حكم الأصل بالنص أم بالإجماع أم بالاستنباط.

ويعدُّ الاجتهاد في العلة من أدقِّ مباحث القياس الأصولي، وأكثرها اشتباهاً، وأشدها التباساً، وهو أمرٌ يستدعي البحث والتحقيق في المطالب المتعلقة بالاجتهاد فيها، خاصة أن الاجتهاد في المناطق يشمل جميع الأحكام الشرعية، فلا يخلو حكم شرعي من الحاجة إلى النظر في تنقيح المناطق أو تحقيقه أو تخريجه.

كما أنَّ الاجتهاد في المناطق سببٌ من أهمِّ أسباب اختلاف المجتهدين في عامة أبواب الشريعة؛ لذا وجب مراعاة ضوابط الاجتهاد في المناطق صوتاً من الابتداع في الدين، والتنزيُّد على الشريعة وإدخال ما ليس منها فيها، خاصةً مع كثرة الوقائع والحوادث التي تختلف أحكامها بحسب اختلاف مناطاتها، وهو ما يستوجب ضبط الاجتهاد في طلب أحكام تلك الوقائع ومناطقاتها.

إنَّ: الاجتهاد في مناطق العلة على ثلاثة أضرب، وهي: تنقيح المناطق، وتحقيقه، وتخرجه. وهذه ثلاثة أحوال في ما يأتي بيان كل واحد منها.

1 أخرجه الترمذي في أبواب الصَّلَاة، باب ما جاء في الرَّجُل ينام عن الوتر أو نَسِيَ، حديث رقم (464)، والنَّسائي في المواقيت، باب إعادة من نام عن الصَّلَاة لوقتها من الغد، حديث رقم (619)، وابن ماجه في الصَّلَاة، باب من نام عن الصَّلَاة أو نسيها، حديث رقم (695).
2 أخرجه البخاري في الإحصار وجزاء الصَّيد، باب الحج والنُّذور عن الميت، والرَّجُل بالمرأة، حديث رقم (1754).
3 أخرجه أبو داود في الصَّيام، باب القبلة للصائم، حديث رقم (2385).

1. تنقيح المناط:

أ- التنقيح في اللغة:

التنقيح في اللغة يطلق على معان عدّة، ومنها¹: تنقيح الجذع: تشذيبه. ونقح الشيء قشره. وتنقيح الشعر: تهذيبه. وتنقح شحم الناقة: قلّ أو ذهب بعض ذهابٍ. ونقح الكلام: فنّسه وأحسن النظر فيه، وقيل: أصلحه وأزال عيوبه. ونقح العظم ونقحه ينقحه نقحاً. وانتقحه: استخرج مخّه. وأنقح الرجل إذا قلع حلّية سيفه في أيام القحط والفقر. والمعنى المشترك بين هذه المعاني هو النزح والإنقاص، فكّل ما نحيت عنه شيئاً فقد نقحته.

ب- التنقيح في اصطلاح علماء الأصول:

عرّف علماء الأصول تنقيح المناط تعريفات عدّة، وهي في الجملة تتفق على أنه: النّظر في تعيين ما دلّت النصوص على كونه علّة، بحذف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار². ومن أمثله تنقيح مناط الحكم في الأعرابي الذي جامع زوجته في نهار رمضان، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم له: «أعتق رقبة»³.

فعلّة العتق - كما هو واضح - هي الجماع في نهار رمضان، وقد ثبتت بنصّ كلامه صلى الله عليه وسلم، ووجبت بسببها الكفارة على هذا الأعرابي، إلاّ أنّه اختلط بها أوصاف لا مدخل لها في التعليل، وهي: كون المواقع أعرابي، أو حضري، أو عربي، أو عجمي، أو كون الموطوءة زوجته أم لا، فكلّها أوصاف ثبت عدم اعتبارها بعد تنقيح مناط الحكم الذي نصّ عليه صلى الله عليه وسلم. فكان المعتدّ به هو إفساد الصوم بتناول المفطر عمدًا على ما ذهب إليه الحنفية والمالكية، لذلك أوجبوا الكفارة على كل من أفسد الصوم، سواء أفسده بالجماع، أو بالأكل والشرب عمدًا بلا عذر.

بينما ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن العلّة هي الجماع الحاصل من مكّاف في نهار رمضان، فخصصوا الحكم به، ولذلك لم يوجبوا الكفارة على من أكل أو شرب عمدًا في نهار رمضان.

ومن أمثلة تنقيح المناط أيضًا مسألة حكم التطيب قبل الإحرام، فعن يعلى بن أمية، أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلق - أو قال: صفرة -، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمري؟ فأنزل الله على النبي صلى الله عليه وسلم فستر بثوب، ووددت أنني قد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال أيسرك أن تنتظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أنزل الله عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب، فنظرت إليه له غطيط، - وأحسبه قال: كغطيط البكر - فلما سري عنه قال: «أين السائل عن العمرة؟ اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلق عنك، وأنق الصفرة، واصنع في عمرك كما تصنع في حجك»⁴.

ففي هذا الحديث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل أن يغسل أثر الخلق، فاختلف العلماء في تنقيح مناط هذا الحكم، فهل أمره بغسل الخلق لكونه طيباً، أم لكونه خلوقاً لرجل وقد نهى صلى الله عليه وسلم أن يتزعر الرجل؟، فذهب المالكية إلى أنّ مناط الحكم هو التطيب، فلا يجوز للمحرم التطيب، وهو مذهب عمر وعثمان رضي الله عنهما.

1 مجمل اللغة لابن فارس (881)، ولسان العرب (624/2).

2 المحصول (215/5)، والإحكام في أصول الأحكام للامدي (336/3)، والإبهاج (80/3)، والبحر المحيط (322/7)، والمدخل (303)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (390). إصدار المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - الطبعة الثانية - عام (1414هـ)، لال تيمية (346). إصدار دار المدني - القاهرة (د.ت).

3 أخرجه البخاري في الصّوم، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصنّق عليه فليكفر، حديث رقم (1834)، ومسلم في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان، حديث رقم (1111).

4 أخرجه البخاري في الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، حديث رقم (1697). و[الخلوق]: طيبٌ معروفٌ مُركبٌ يُتخذ من الزّعفران وغيره من أنواع الطيب، وتُغلب عليه الحُمرة والصّفرة.

بينما ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد إلى أنّ مناط الحكم هو التطيب بالخلوق، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتزعر الرجل، فلا يمنع المحرم من استدامة الطيب، وهو مذهب جماعة من الصحابة، ومنهم ابن عباس، وابن الزبير وسعد ابن أبي وقاص وعائشة، وأمّ حبيبة، ومعوية.

ومن أمثلة تنقيح المناط كذلك قضاء القاضي وهو مشوش الذهن، ففي حديث أبي بكر قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يَفْضِيَنَّ حَكْمٌ بين اثنين وهو غضبانٌ»، فالحديث نصّ على حكم النهي عن القضاء، وقد أنيط هذا الحكم بوصف هو الغضب، لكن الفقهاء نفّحوا المناط فقالوا: العلة أعمّ من الغضب؛ بل هو تشوش الذهن؛ سواء كان بسبب الغضب أو الجوع أو العطش أو غيره؛ لأنه لا فرق بين تلك الأمور.

2. تحقيق المناط:

أ- **التحقيق في اللغة:** تدور معاني التحقيق في اللغة حول ثلاثة معاني، وهي: التصديق والتثبيت والإحكام، ومنه حَقَّقَ الأمر: أثبتته صدّقه. وتحقيق الشَّخصية: التثبُّت من هُويّة شخص ما. وحَقَّقَ الشيء والأمر: أحكمه، وحَقَّقَ الثوب: أحكم نسجه¹.

ب- **التحقيق في اصطلاح علماء الأصول:** عرّف علماء الأصول تحقيق المناط بقولهم: (هو أن يقع الاتفاق على عليّة وصف بنصّ أو إجماع أو غيرهما من مسالك العلة، فيجتهّد في وجودها في صورة النّزاع)².

فدور المجتهد في تحقيق المناط يقتصر على التثبيت من وجود العلة في الفرع، وسمّي تحقيق المناط بهذا الاسم؛ لأنّ المناط عُلم أنّه مناط، وبقي النّظر في تحقيق وجوده في الفرع؛ أي الصورة المعيّنة، وهو اجتهاد في تنزيل النص وتطبيقه على آحاد الصور، بعد معرفة العلة؛ سواء ثبتت بالنص، أو بالإجماع، أو بالاستنباط.

إنّ عمل المجتهد في تحقيق المناط هو التحقق من وجود العلة في الفرع، فمثلاً من اعتدى على حيوان وهو محرم يُخْرِج مثل الحيوان المعتدى عليه لقوله سبحانه: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) [المائدة:95]، فمناط الحكم المستفاد من الآية هو المثلية، وبناءً عليه فإنّ من قتل ظبيّاً أو حمار وحشٍ وجب عليه إخراج مثلهما، وفق ما يرشد إليه منطق الآية، وهنا يظهر دور المجتهد في تحقيق هذا المناط من خلال بحثه عن أفراد الأنعام التي ينطبق عليها معنى المماثلة، ليجد بعد البحث أن البقر هو أقرب الأنعام لحمار الوحش، وأنّ العنز أكثر الأنعام مثلاً للظبي، فيجب إخراجهما كفارة عن الاعتداء الحاصل في الإحرام. ومثل هذا يقال بين الجمل والفيل مثلاً.

ومن أمثلة تحقيق المناط أيضاً أنّنا علمنا بأن الطواف هو مناط طهارة سور الهرة أي علته، والذي تمّ التوصل إليه من خلال النص عليه، بالإيماء الحاصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»³. فقد صرّح في هذا النصّ بالحكم، وهو طهارة الهرة وسورها، وصرّح بالمناط الذي تعلّق به هذا الحكم؛ بأنّ الهرة من الحيوانات الأهلية الطّوافة بالبيوت، وهنا يبحث المجتهد عن مدى تحقق هذا المناط في جزئيات أخرى غير الهرة، كالفأرة، وصغار الحشرات، ليجد بعد البحث أن مناط الطواف المتعين في الهرة متحقّق في تلك الوقائع، تحقّقه في الواقعة الأصل، الأمر الذي يستدعي التسوية بينها في نفس الحكم، وهو طهارة السور في الجميع.

ومن الأمثلة المعاصرة على تحقيق المناط في الطهارات أنّ الماء إذا كان قليلاً أو كثيراً وقعت فيه نجاسة، فغيّرت فيه طعماً أو لوناً أو ريحاً فهو نجس، فيبحث المجتهد في تحقق هذا المناط في المياه العادمة إذا تمّت معالجتها بواسطة آلات ومحطات خاصة. ومن أمثلة تحقيق المناط في الصيام ما يصل إلى الجوف عمداً من منفذ مفتوح يكون مفطراً، فيبحث المجتهد في تحقق هذا المناط في قطرة العين، أو قطرة الأذن، أو غسول الأذن، أو بخاخ الأنف.

1 مختار الصحاح (77)، ولسان العرب (49/10)، وتاج العروس (181/25).
2 البحر المحیط (324/7)، وإرشاد الفحول (375)، وروضة الناظر (277)، وشرح تنقيح الفصول (389)، والتحبير شرح التحرير (3453).
3 أخرجه أبو داود في الطهارة، باب سور الهرة، حديث رقم (75)، والنسائي في الطهارة، باب سور الهرة، حديث رقم (68).

ومن أمثلته في المعاملات أنّ مالية البدلين شرط لصحة عقد البيع، فبيحث المجتهد عن تحقق معنى المالية في الحقوق المعنوية في مثل الاسم التجاري والعلامة التجارية والتأليف والاختراع والابتكار.

ومن أمثلته في الطب أنّ الموت الحقيقي يسوغ للطبيب رفع أجهزة الإنعاش عن المريض، فبيحث المناط عن تحقق هذا المناط فيمن مات دماغياً، وبقي القلب يعمل تحت فتعلت وظائف الدماغ نهائياً، وبقي القلب يعمل تحت أجهزة الإنعاش.

ومن يعمن النظر في تحقيق المناط يجد شبهاً بينه وبين القياس، من حيث أنهما يشتملان على عملية تخريج العلة من الأصل، ولكن وجود هذا الشبه الدقيق لا يعني أنهما شيء واحد، فالقياس عند الأصوليين: هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأخر منصوص على حكمه؛ لاشتراكهما في العلة¹.

وعملية الإلحاق التي في القياس تتطلب النظر في الفرع؛ للتحقق من وجود علة الأصل فيه، إذ لا إلحاق للفرع بالأصل إلا بعد الاشتراك أو التساوي بينهما في العلة، وهذا النظر الذي يتوجه إلى الفرع - للتحقق من استجماعه لعلة الأصل - هو من قبيل تحقيق المناط كما تقدّم².

فتحقيق المناط هو أحد متطلبات عملية القياس؛ لأن القياس يشتمل على ثلاث عمليات:

الأولى: تخريج العلة من الأصل.

الثانية: التحقق من وجود العلة في الفرع.

الثالثة: إلحاق الفرع بحكم الأصل.

وتحقيق المناط يمثّل العملية الثانية فقط من عمليات القياس، ومن خلاله يتمكن المجتهد من التثبت من وجود المناط في الفرع المسكوت عنه بعد تخريجه من الأصل المنطوق به، ليقوم بعد ذلك بعملية الإلحاق والتسوية بينهما في الحكم.

فتحقيق المناط ليس هو عين القياس؛ لأن القياس لا يقتصر على كونه تحققاً من وجود علة الأصل في الفرع، وإنما هو أيضاً التسوية بينهما في الحكم، بعد التحقق من التساوي بينهما في العلة. فالقياس -مثلاً- يقتضي إلحاق النباش بالسارق، لتقطع يده كما يد السارق، بجامع أنّ كلاً منهما هو سرقة مال متقوم بلغ النصاب من حرز، وتحقيق المناط يقتصر على بذل المجتهد وسعه ليتحقق من وجود العلة في الفرع -أي نباش القبور-، فإذا تحقق المناط طُبّق النص القرآني فيه.

ويلاحظ من جميع ما تقدّم أن تحقيق المناط يعدّ آلية من آليات التجديد في مناهج الاجتهاد، ومحوراً أساسياً في عمل المفتين والمجتهدين، بالإضافة إلى عمق آثاره العملية في الواقع، كما يوضّح المسلك الذي سبلكه المجتهد في تعامله مع النوازل والوقائع المستجدة؛ إذ يُحكّمه المجتهد في نظره واستدلّاله، وبالتالي فإنّ هذا المسلك مسلك تحكيم لآليات الاجتهاد لا تحكّم فيها، فليس يغني عنها وليس يستطيع أن يغلب عليها، مما يجعله معياراً موضوعياً لضبط مساحة التيسير في الاجتهاد والفتوى، ومعياراً للموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح نفسها، والمفاسد فيما بينها حال التعارض.

3. تخريج المناط:

أ- **التخريج في اللغة:** قال ابن فارس: الخاء، والراء والجيم أصلان. قال: وقد يمكن الجمع فيهما: فالأول: النفاذ عن الشيء. والثاني: اختلاف لونين³.

ويبدو من خلال تتبع معاني المادة في المعاجم أنّ المعنى الأول هو الأكثر استعمالاً، فالخروج عن الشيء هو النفاذ عنه وتجاوزه، ومنه خراج الأرض وهو غلتها⁴.

1 المستصفي للغزالي (280)، والبرهان للجويني البرهان (487/2)، والإحكام في أصول الأحكام للأمدى (309/3)، والمحصل (9/5).

2 تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء د عبد الرحمن الكيلاني (84).

3 مقاييس اللغة (175/2).

4 مقاييس اللغة (175/2)، وتاج العروس (512/5).

ب- تخريج المناط في اصطلاح علماء الأصول:

تخريج المناط: تقدّم أن المناط اسم من أسماء العلة، وبناءً عليه يمكن القول أنّ المراد بتخريج المناط: هو استنباط علة حكم شرعي ورد به النص ولم يكن هناك نص ولا إجماع يثبت علة. فتخريج المناط هو الاستخراج والاستنباط، ويتم بأيّ مسلك من مسالك العلة عدا النص والإجماع، فيبذل المجتهد وسعه في العلة، لإضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف مناسب في نظر المجتهد. ومن أمثله: البحث في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد.

ومن أمثله أيضاً أن يقال: وجب العشر في البر لكونه قوتاً، فتلحق به الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فتلحق به الخضراوات وأنواع النباتات. ومن أمثله كذلك كون الطعم علة ربا الفضل في البرّ ونحوه حتى يقاس عليه كلّ ما سواه في علة، فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تتبعوا البر بالبر»¹، هذا الحديث لا دلالة فيه على عليّة الطعم، لكنّها علة مستنبطة أخرجها المجتهد من خفاء ولذلك سمي بالتخريج، وهذا بخلاف التنقيح الذي لا تستخرج فيه العلة لأنها منصوصة، وإنما نقح النص وأخذ منه الوصف الذي يصلح للعلية وترك غيره.

ختاماً يمكن القول أنّ تنقيح المناط يشترك مع تحقيق المناط وتخريج المناط في أنّ الثلاثة كلها عمليات تتعلّق بالمناط أو العلة، لكنّها تختلف باختلاف الأصل - أي النصّ أو الإجماع - الذي يخضع لهذه العملية أو تلك. وأبسط تلك العمليات هي: تحقيق المناط، وتكون في النص الذي يبيّن الشارع فيه الحكم وذكر العلة صراحة، فبقي للمجتهد أن يتحقق من وجود العلة في آحاد الصور فقط. أمّا تنقيح المناط فيكون في الأصل الذي ذكر فيه الحكم مشوباً بأوصاف قد تصلح مناطاً للحكم وقد لا تصلح، فيكون عمل المجتهد هو استبعاد الأوصاف التي لا تصلح للعلية، واستبقاء ما يصلح لها. بعد ذلك يقوم بتحقيق المناط وهو التأكّد من وجود تلك العلة في الفرع.

وأما تخريج المناط فهو أصعب تلك العمليات؛ لأنه يكون في نص ذكر فيه الحكم، ولم تذكر العلة، فيقوم المجتهد باستخراج العلة بطرقها المختلفة، ثم يقوم بتحقيق المناط والتأكّد من وجود تلك العلة في الفرع.

فهرس المراجع

1. الإلهاج في شرح المنهاج لابن السبكي. إصدار دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
2. الإحكام في أصول الأحكام للأمدى. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق د. سيّد الجميلي.
3. إرشاد الفحول للشوكاني. إصدار دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، (1419هـ-1999م).
4. أصول البردوي. إصدار دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
5. إعانة الطالبين لأبي بكر الدمياطي. دار الفكر، الطبعة الأولى، (1418هـ-1997م).
6. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي. دار الفكر، بيروت، (1420هـ).
7. البداية والنهاية لابن كثير. إصدار مكتبة المعارف، بيروت (د.ت).
8. البرهان لإمام الحرمين الجويني. دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، (1418هـ).
9. تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء د. عبد الرحمن الكيلاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.
10. تاج العروس للزبيدي. دار الهداية، (د.ت).
11. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (1421هـ-2000م).

1مصنف ابن أبي شيبة في الأفضية، باب من قال: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، حديث رقم (22484).

12. التّقرير والتّحبير لابن أمير حاج. دار الفكر، بيروت، الطّبعة الأولى، (1969م).
13. تقويم الأدلة للدّبوسي. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (1421هـ-2001).
14. التلويح على التوضيح للتفتزاني. مكتبة صبيح، مصر (د.ت).
15. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للعطار. دار الكتب العلمية، (د.ت).
16. روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي. مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، (1423هـ-2002م).
17. سنن سعيد بن منصور. الدار السلفية، الهند، الطبعة الأولى، (1403هـ-1982م).
18. سنن أبي داود. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ت).
19. سنن ابن ماجه. دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
20. سنن الترمذي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، (1395هـ-1975م).
21. سنن النسائي. دار الكتب العلمية، بيروت، الطّبعة الأولى، (1991م). تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن.
22. شرح تقيح الفصول للقرافي. شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، (1393هـ-1973م).
23. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، (1407هـ-1987م).
24. صحيح البخاري. دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، (1422هـ).
25. صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
26. غاية الوصول لتركيب الأنصاري. دار الكتب العربية الكبرى، مصر، مصطفى البابي الحلبي وأخويه، (د.ت).
27. الفصول في الأصول للجصاص. وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، (1414هـ-1994م).
28. قواعد الفقه للمجددي البركتي. الصدف ببلشرز، كراتشي، الطبعة الأولى، (1407هـ-1986م).
29. لسان العرب لابن منظور. دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، (1414هـ).
30. مجمل اللغة لابن فار. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، (1406هـ-1986م).
31. المحصول في أصول الفقه للرزقي. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطّبعة الأولى، (1400هـ).
32. مختار الصّاح للرازي. المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة الخامسة، (1420هـ-1999م).
33. المستصفي في أصول الفقه للغزالي. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (1413هـ-1993م).
34. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية. دار الكتاب العربي، (د.ت).
35. مصنف ابن أبي شيبة. مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (1409هـ).
36. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمود النجار. دار الدعوة، (د.ت).
37. مقاييس اللغة لابن فارس. دار الفكر، (1399هـ-1979م).
38. المنحول للغزالي. دار الفكر، دمشق، الطّبعة الثّانية، (1400هـ).
39. الموافقات للشاطبي. دار ابن عفان، الطبعة الأولى، (1417هـ-1997م).
40. المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، (1401هـ).
41. نهاية السؤل للإسنوي. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1420هـ-1999م).
42. كنز العمال للمتقي الهندي. مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، (401هـ-1981م).

برنامج اعلامي - ارشادي مدرسي مقترح لوقاية التلاميذ من الادمان على الفايس بوك

الباحثة. بن مبارك نسيمه

الباحثة. بن فليس كريمه

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية/ جامعة باتنة 1/ الجزائر

A Suggested Scholastic Informative – Instructive Program to Protect the Pupils from Being Facebook Addicts

Researcher. Bin Mubarak Naseema

Researcher. Bin Falees Kareema

College of Human and Social Sciences\ University of Batina / Algeria

benmebarek2013@gmail.com

karimasol491@gmail.com

Abstract

The scholastic psychological guidance works in the educational institutions as a system that supplies the pupils with the educational and psychological care to help the school achieve the intellectual aims. It supplies general and individual services to skip over the psychological, social and educational problems which impede the pupils' scholastic performance. It relies on three main approaches which are: prophylactic, constructive, and remedial.

Keywords: Program, Extension Program, Media Program, Facebook Addiction, Intermediate Education, Extension Strategies, Educational Media Tools.

المخلص:

يعمل الارشاد النفسي المدرسي كجهاز في المؤسسات التربوية على توفير الرعاية النفسية والتربوية للتلاميذ لمساعدة المدرسة على تحقيق الاهداف المعرفية، فهو يعمل على توفير الخدمات الفردية والجماعية للتلاميذ لتخطي المشكلات النفسية والاجتماعية والتربوية التي تعيق اداءهم الدراسي، ويعمل الارشاد النفسي لتقديم هذه الخدمة مرتكزا على ثلاث مناهج رئيسية هي المنهج الوقائي والبنائي والعلاجي.

اما البنائي فيهتم بتنمية خصائص ايجابية لدى التلاميذ والعلاجي يعمل على علاج مشكلات لديهم اما الوقائي فيعمل على وقايه التلاميذ من مشكلات توشر عليها منبئات انه ممكن الحدوث مثل مشكلة الادمان.

ونظرا لثورة المعلومات وتكنولوجيا التي يعرفها العالم ظهرت اشكال اخرى من الادمان لم تكن معروفة منها الادمان على الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي التي تتيح تواصل الافراد فيما بينهم مختصرة المسافات والازمنة، ولان هذه المشكلة تؤثر على الافراد خاصة التلاميذ وهم في سن التمدرس في جوانب متعددة نفسية واجتماعية وكذا تربويه، فهي تؤثر على ادائهم الدراسي باهاماتهم للمراجعة وانخفاض مستويات تحصيلهم العلمي والاكاديمي وكما تؤثر على ثقافتهم الاجتماعية والتزامهم الاخلاقي، الامر الذي يجعل الحاجة الى ضرورة توفير خدمات وقائية للتلاميذ يشرف عليها جهاز الارشاد المدرسي للتقليل منها ومن اثارها ذلك ان الاشكالية لا تكمن في وسائل التواصل الافتراضية ولكن المشكلة ترتبط باساليب استخدامها الامر الذي يستدعي ترشيد استخدامها ليتحقق الهدف منها.

وستعمل هذه المداخلة على بناء مقترح لبرنامج اعلامي - ارشادي مدرسي يعتمد على البعد الاعلامي في المدرسة والبعد الارشادي الارشادي لوقاية تلاميذ التعليم المتوسط من الادمان على الفايس بوك.

الكلمات المفتاحية: برنامج، البرنامج الارشادي، البرنامج الاعلامي، الادمان على الفايس بوك، التعليم المتوسط، استراتيجيات الارشاد، ادوات الاعلام التربوي.

إشكالية الدراسة:

يشهد عصرنا الحالي انفجارا معرفيا ومعلوماتيا، ولقد زاد من هذا الانفجار تقدم وسائل الاتصال الحديثة، إذ تعتبر الانترنت من أحدث التقنيات في الوقت الحالي، حيث حققت معدلات نمو مذهلة لمستخدميها، إذ أن عدد مستخدمي الانترنت يتضاعف سنويا،

فقد بلغ ما يقرب 30 مليون مستخدماً سنة 1995م، وارتفع هذا العدد مع نهاية عام 1996م إلى 40 مليون مستخدماً، ووصل إلى 100 مليون مستخدماً في نهاية عام 2000م. (المرجع ادمان الانترنت 2)

فالبرغم من حداثة العهد لهذه التكنولوجيا في مجتمعنا إلا أنها ودون منازع استطاعت أن تفرض وجودها في حياة كل فرد، ومن أهم المواقع التي ساهمت بشكل كبير في تطور الاعلام الاجتماعي نجد شبكة التواصل الاجتماعي الفيس بوك أو ما يسمى بـ "كتاب الوجوه"، الذي يعد من أحدث تكنولوجيا الاتصالات وأكثرها شعبية من حيث الاستخدام، وحسب ماجاء في موقع "سوشال باكرز" المتخصص في متابعة شبكات التواصل الاجتماعي عبر العالم فقد تجاوز عدد الجزائريين المسجلين على موقع الفيس بوك شهر ديسمبر 2014م أربع ملايين و23 ألف و940 مشترك ما يمثل 71,93 بالمئة من الجزائريين الذين يملكون خط تشبيك في الانترنت. من خلال هذه الاحصائيات يتبين أهمية موقع الفيس بوك عند مستخدميه والذي أصبح مساحة افتراضية تستهدف جميع الفئات خاصة فئة التلاميذ مرحلة المتوسطة الذين هم في سن المراهقة، لهذا نجد أن إقبال هؤلاء التلاميذ على استخدام الفيس بوك أمراً محتوما فهم يعيشون في بيئة تحيط بها جميع وسائل التكنولوجيا، هذا ما يطرح تساؤلات عدة حول تأثير ذلك عليهم وماالذي سيحدث لخصوصياتهم وهوياتهم وشخصياتهم نتيجة هذا الاستخدام، وتبقى شبكة التواصل الاجتماعي الفيس بوك كأى تكنولوجيا سلاح ذو حدين إذ كشفت بعض الدراسات على أن الموقع يعمل على تشجيع الانعزال والشعور بالوحدة النفسية، لان العلاقات مع الآخرين تكون على مستوى افتراضي بعيد عن الواقع كما أن التفاعل غير تلقائي يجعل الفرد يتصنع سلوكيات ومواقف قد يرغب فيها في واقعه الحقيقي.

إن المخيف في الأمر من استخدام المراهقين لهذا الموقع هو العدد المتزايد في التسجيل عليه، ولهذا ارتأينا على بناء برنامج اعلامي - ارشادي مقترح لوقاية تلاميذ التعليم المتوسط من ظاهرة الادمان على الفيس بوك وتحدد مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:

- ما طبيعة البرنامج الاعلامي - الارشادي المقترح لوقاية تلاميذ التعليم المتوسط من ظاهرة الادمان على الفيس بوك؟.
- ما هي أهم الاستراتيجيات المقترحة لتعديل سلوك تلاميذ التعليم المتوسط لوقايتهم من ظاهرة الادمان على الفيس بوك؟.
- أهداف الدراسة:** تهدف الدراسة الحالية إلى تحقيق مجموعة من الأهداف هي: انتقاء أنسب الاستراتيجيات الإرشادية لتعريف تلاميذ التعليم المتوسط بظاهرة الادمان على الفيس بوك وتعديل سلوكهم وبالتالي وقايتهم
- أهمية الدراسة:** تكمن أهمية هذه الدراسة من أهمية متغيراتها والمتمثلة في مرحلة التعليم المتوسط وهي تصادف مرحلة المراهقة التي يكون فيها التلميذ في مرحلة نمو تتميز بالاستعداد الاكتشاف وتقمص كل جديد وذلك من اجل الشعور بالذات وكذا حب الاستقلال والعيش في احلام اليقظة مما يجعله هذه الفئة الأكثر تهيؤاً من الناحية النفسية والاجتماعية للوقوع في شباك الادمان
- المساهمة في إثراء البرامج الإرشادية الوقائية لوقاية التلاميذ من ظاهرة الادمان على الفيس بوك
- تقديم الاستشارة للتلاميذ لوقايتهم من ظاهرة الادمان والاهتمام بالبرامج الإرشادية في الوسط المدرسي لمواجهة مختلف الظواهر الاجتماعية والنفسية والاكاديمية

مصطلحات الدراسة:

البرنامج الارشادي: هو برنامج مخطط ومنظم في ضوء أسس علمية لتقديم الخدمات الإرشادية المباشرة وغير المباشرة فردياً وجماعياً (حسين، 2004، 282) لتلاميذ التعليم المتوسط لوقايتهم من ظاهرة الادمان على الفيس بوك.

البرنامج الاعلامي: وهو أحد الدعائم الإستراتيجية التي تعمل على التنقيف الاجتماعي، والاخلاقي والتربوي والتوجيه والارشاد، فتزويد معرفة الفرد بالحياة ومجالاتها المتعددة والمتباينة ويتعمق فهمه لما يدور حوله من احداث وفعاليات، (ادم، 2013، 2) ويفضل البرامج الاعلامية يصبح تلاميذ التعليم المتوسط شخصياتهم متكاملة ومتزنة وذلك من اجل الوعي عند استخدام التكنولوجيا الحديثة خاصة فيما يخص ظاهرة الادمان على الفيس بوك.

الإدمان على الفيس بوك: عرفه (غراب 2001) بأنه متلازمة الاعتماد النفسي للمداومة على ممارسة التعامل مع موقع الفيس بوك لفترات طويلة، أومتزايدة ودون ضروريات مهنية أو أكاديمية، يصعب الإقلاع عنه دون معاونة علاجية للتغلب عليه. (عبد الوافي، 2016، 153).

التعليم المتوسط: هي مرحلة التي ينتقل اليها التلميذ من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة المتوسطة، وتمتد المرحلة المتوسطة أربع سنوات وهي تلي المرحلة الابتدائية وتعتبر هذه المرحلة بداية المراهقة والاستقلال الشخصي لدى هؤلاء التلاميذ (حسين، 2013، 24).
أولاً: الإطار النظري لدراسة:

1- مفهوم الإدمان على الفيس بوك: وهو الاعتمادية في استعمال موقع التواصل الاجتماعي "الفيس بوك" لساعات عديدة يتجاوز ثلاثة ساعات في اليوم، بحيث لا يستطيع المدمن التوقف عن الاستعمال لشعوره بالرغبة الملحة في الاستمرار، وتشير (أندرس، 2012) إلى وجود أعراض لإدمان الفيس بوك تشبه إلى حد كبير أعراض إدمان المخدرات والكحول، وتعرفه على أنه الاستخدام المستمر لموقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك مرات عديدة في اليوم الواحد امدة زمنية ليست بقصيرة لا يستطيع معها المستخدم التوقف أو التخلي عن هذا الاستخدام (عبد الوافي، 2016، 154).

2- أعراض الإدمان على الفيس بوك: لقد أصبح الفيس بوك ظاهرة عالمية تحضى بقبول واسع خاصة من قبل المراهقين الذين هم في مرحلة التعليم المتوسط لهذا أصبحت ظاهرة الإدمان عليه ليست بالجديدة وإنما هي جزء من الإدمان على الانترنت ومن بين الأعراض الناتجة عن إدمان موقع الفيس بوك نجد:

- أول شئ يقوم به المدمن على الفيس بوك هو التحقق من حسابه الخاص كل صباح.
- عندما لا يتصل بالانترنت، يبقى يفكر في التعليقات، وتحديثات الحالة التي وردت في حسابه.
- يمكنه قضاء ساعات وتضييع الكثير من الوقت على الفيس بوك.
- عدم التشبع من موقع الفيس بوك وقضاء أوقات طويلة فيه، من تواصل وتعارف وألعاب ورسائل وغيرها من مزايا يتيحها الفيس بوك.
- عند المغادرة من موقع الفيس بوك يأتي شعور بالرغبة الملحة في الدخول إليه مرة أخرى.
- إهمال كلي أو جزئي للحياة الاجتماعية والالتزامات العائلية والدراسية.
- الارتعاش وتحريك الاصابع بصورة مستمرة، والقلق والتفكير المفرط.
- الشعور بالحزن والاكتئاب عندما يكون بعيدا عن الكمبيوتر والانترنت فترة من الزمن (عبد الوافي، 2016، 155).

3- تفسيرات الإدمان على الفيس بوك: هناك ثلاث نماذج تفسر حدوث إدمان شبكات التواصل الاجتماعي هي:

- **النموذج المعرفي السلوكي:** يؤكد هذا النموذج على أن الاستعمال الغير العادي لشبكات التواصل الاجتماعي ينشأ من عدم القدرة على التكيف، وسوء إدراك عواقب الامور، ويتم تضخيمه من طرف العوامل البيئية المختلفة، وفي نهاية الأمر يؤدي ذلك إلى الاستخدام القهري لهذه المواقع، ومن ثم الإدمان.
- **نموذج المهارات الاجتماعية:** هذا النموذج يرى أن سوء استعمال مواقع التواصل الاجتماعي ينشأ لدى الافراد الذين يفتقرون إلى مهارات عرض الذات، ولا يفضلون التواصل المباشر وجها لوجه وفي نهاية الأمر يؤدي ذلك إلى الاستخدام القهري لمواقع التواصل الاجتماعي ومن ثم الإدمان.
- **النموذج المعرفي الاجتماعي:** يؤكد هذا النموذج ان الاستعمال المفرط لشبكات التواصل الاجتماعي، بسبب توقع الفرد أنه سيحصل على نتائج ايجابية نتيجة فعالية الذات على الانترنت وبالتالي يؤدي إلى الاستعمال القهري لهذه المواقع ومن ثم إلى الإدمان (عبد الوافي، 2016، 158).

ثانيا: بناء البرنامج الاعلامي - الإرشادي: وتم بناء البرنامج الاعلامي - الإرشادي وفق الخطوات التالية:

1. **التعريف البرنامج:** هو مجموعة من الخطوات المخططة والمنظمة تستند في أساسها على نظرية الإرشاد المعرفي السلوكي، ويتضمن مجموعة من المعارف والمهارات والأنشطة المختلفة والتي تقدم للمسترشدين (التلاميذ) خلال فترة زمنية محددة بهدف وقيمتهم من ظاهرة اختطاف الأطفال ومساعدتهم على تعديل سلوكياتهم وإكسابهم مهارات تساعدهم على مواجهة هذه الظاهرة.
2. **الإطار النظري:** يعتمد البرنامج الاعلامي الإرشادي الحالي على الاتجاه المعرفي السلوكي، هذا الاتجاه يستخدم مجموعة من الاستراتيجيات والأساليب التي تركز على تعديل سلوك التلاميذ وذلك من منطلق إذا حدث تغير في جانب المعرفي فهو أساس يمكن أن يساعد في إحداث تغيرات هامة في العديد من السلوكيات.
3. **الأسس التي يقوم عليها البرنامج الاعلامي - الإرشادي:**
 - 1.3 **الأسس التربوية:** البرنامج الإرشادي الحالي يعمل على تعليم وتزويد تلاميذ التعليم المتوسط بمعلومات عن ظاهرة الادمان على شبكات التواصل الاجتماعي (الفيس بوك) وتعريفهم بها وبالتالي تعديل سلوكهم، خاصة أن هذه الفئة أصبحت مهددة بالأدمان.
 - 2.3 **الأسس النفسية:** مراعاة المرحلة العمرية والخصائص النمائية لتلاميذ المرحلة المتوسطة حيث تم انتقاء استراتيجيات تتلاءم معهم.
 - 3.3 **الأسس العامة:** إتاحة فرصة للتلاميذ للتعرف بالتفصيل بظاهرة الادمان على الفيس بوك وتزويدهم بآليات تسمح لهم بالتصرف وتحمل المسؤولية عند الضرورة.
4. **أهداف البرنامج الاعلامي - الإرشادي** الحالي يسعى إلى تحقيق نوعين من الأهداف:
 - 1.4 **هدف عام:** وقاية التلاميذ التعليم المتوسط من ظاهرة الادمان على الفيس بوك، وذلك بتعديل سلوكهم
 - 2.4 **أهداف خاصة:** وتتمثل في:
 - تزويد التلاميذ بمعلومات عن مفهوم الادمان على الفيس بوك وأسبابه.
 - تعديل سلوك التلاميذ وتنمية الثقة بالنفس لديهم.
 - إشعار التلاميذ بمسؤولياتهم في مواجهة ظاهرة الادمان على الفيس بوك.
 - تزويد التلاميذ بأساليب وآليات تساعدهم على تجنب الوقوع في مختلف المشكلات.
5. **مصادر بناء محتوى البرنامج الاعلامي - الإرشادي:**
 - الإطار النظري الذي يلقي الضوء على متغيرات الدراسة (الادمان على الفيس بوك، أعراض الادمان، النظريات المفسرة للإدمان عليه...).
 - كما تم اختيار الفنيات الإرشادية من أساليب وفنيات الإرشاد المعرفي - السلوكي.
6. **حدود البرنامج الإرشادي:** ينفذ البرنامج الإرشادي ضمن الحدود التالية:
 - **الحدود الزمنية:** يستغرق البرنامج الإرشادي مدة شهر كامل وأسبوع.
 - **عدد الجلسات:** يتكون البرنامج الحالي من إحدى عشرة جلسة بمعدل جلستين في الأسبوع.
 - **وتستغرق مدة الجلسة 45 دقيقة إلى ساعة حسب هدف كل جلسة وطبيعة الفنية المستخدمة.**
 - **الحدود المكانية:** يطبق البرنامج الحالي في قاعة مزودة بمختلف الوسائل المساعدة على تقديم البرنامج الاعلامي - الإرشادي.
 - **الحدود البشرية:** وهم تلاميذ التعليم المتوسط الذين يسمح لهم أهلهم بالمشاركة في البرنامج
7. **المنهج الإرشادي:** المنهج الإرشادي المعتمد في هذا البرنامج الإرشادي هو المنهج الإنشائي (الوقائي) الذي يهدف إلى تعديل سلوك التلاميذ وتزويدهم بمعارف حول ظاهرة الادمان على الفيس بوك وذلك من أجل الوقاية من الوقوع فيها.

8. **الأسلوب الإرشادي الذي يطبق:** الأسلوب الجماعي وهو الأنسب لتطبيق هذا البرنامج لأن هدفه هو زيادة الوعي لدى التلاميذ وتعديل سلوكهم لوقايتهم من ظاهرة الادمان على الفيس بوك.
9. **الفنيات المستخدمة:** إن نجاح أي برنامج يعتمد على الاستراتيجيات والفنيات المستخدمة فيه،و الإرشاد المعرفي السلوكي يدمج بين الفنيات المعرفية والسلوكية وقد تم انتقاء استراتيجيات تراعي فيها خصائص المرحلة العمرية ومن بين الاستراتيجيات المنتقاة ما يلي:
- ❖ **المناقشة الجماعية:** خلال الجلسات الإرشادية يزود المسترشدين (التلاميذ) بالعديد من المعلومات حول ظاهرة الادمان على الفيس بوك كما يحوي البرنامج مشاهدة مسرحيات وأشرطة فيديو تستلزم المناقشة لتحليل محتوى هذه المشاهدات الأمر الذي يتيح للتلميذ التعلم من مواقف الآخرين وكذا التعلم من نتائج سلوكيات الآخرين تجاه المواقف لتمثلها فيما بعد واستدخالها في سلوكياتهم وتكوينها كعادات سلوكية تصبح استجاباتهم نحو نفس الموقف استجابات أوتوماتيكية مباشرة، وبالتالي تحقيق التعديل السلوكي لديهم.
 - ❖ **النمذجة:** استخدمت هذه الإستراتيجية في الكثير من المداخل الإرشادية حيث تعمل على تعليم التلاميذ العديد من المهارات التي من الممكن أن تكسب التلميذ السلوك من خلال التعرف على النماذج والإقتداء بها حيث يعرض المرشد النماذج المرغوب تعلمها لتمثلها في سلوكهم من خلال عرض أفلام والفيديوهات.
 - ❖ **لعب الدور:** هذه الإستراتيجية تعمل على مساعدة التلاميذ على تغيير سلوكياتهم الخاطئة.و تشكيل السلوك المرغوب لديهم.
 - ❖ **الواجبات المنزلية:** هي تلك الأعمال والأنشطة والمهام التي تطلب من المسترشدين (التلاميذ) القيام بها خارج الجلسات الإرشادية، وتتم مناقشتها في بداية جلسة إرشادية. لغرض تثبيت التعديل والتعلم بتقنية التكرار والتجريب والتطبيق.
 - ❖ **البناء المعرفي:** ويهدف تطبيق هذه الإستراتيجية في هذا البرنامج المقترح على تعديل البناء المعرفي للتلاميذ حول صورة الادمان على الفيس بوك في ذهنهم إذ أن التلاميذ يخزنون صورة ذهنية خاطئة في استخدام الفيس بوك حيث يعتبرون العالم الافتراضي توكيد لذاتهم واستقلال لشخصيتهم وأنه العالم الذي يجدون فيه كل احلامهم وبالتالي عدم مواجهة الواقع الحقيقي
- طرائق تقييم البرنامج الإرشادي المقترح:** يقيم البرنامج بالطرق التالية:
- ❖ **توزيع البرنامج الإرشادي في صورته الأولية على مجموعة من الأساتذة المحكمين والمتخصصين في مجال الإرشاد المدرسي، وذلك بغرض إبداء آرائهم وملاحظاتهم فيما يتعلق بفقراته وأهدافه وفنياته وعدد جلساته ومدة كل جلسة ومدى ملاءمة الفنيات المقترحة للأهداف المسطرة للبرنامج،وكذا مدى ملاءمة البرنامج لوقاية التلاميذ مرحلة التعليم المتوسط من ظاهرة ادمان الفيس بوك وكذا إخضاع البرنامج الإرشادي للدراسة الاستطلاعية: (تجريب البرنامج قبل التطبيق النهائي).**
 - ❖ **استمارة موجهة لأولياء التلاميذ في نهاية البرنامج.**
 - ❖ **القياس البعدي بتطبيق استبيان**
10. **الجلسات الإرشادية:**

الباحثة. بن فليس كريمة	الباحثة. بن مبارك نسيمه
	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية/ جامعة باتنة 1/ الجزائر
karimasol491@gmail.com	benmebarek2013@gmail.com
الباحثة. بن فليس كريمة	الباحثة. بن مبارك نسيمه
	كلية العلوم الانسانية والاجتماعية/ جامعة باتنة 1/ الجزائر
karimasol491@gmail.com	benmebarek2013@gmail.com
الباحثة. بن فليس كريمة	الباحثة. بن مبارك نسيمه

جدول يوضح ملخص محتوى الجلسات الإرشادية

❖ محتوى الجلسات

الجلسة رقم 01: المعنونة التعريف بالبرنامج

- الهدف: التعرف بين الافراد المشاركين في البرنامج الإرشادي بعضهم ببعض، ويعرف المرشد نفسه.
- العمل على تنمية مشاعر إيجابية بين الأعضاء المشاركين بالبرنامج (الثقة، الاحترام، الألفة)
- تعريف أعضاء المجموعة الإرشادية وأوليائهم بالبرنامج الاعلامي_الإرشادي وأهدافه والفائدة منه.
- تزويد أولياء المسترشدين بالمعلومات حول البرنامج والمدة المستغرقة ومكان تنفيذ البرنامج.

الفنيات: المناقشة

- الزمن: خمسة وأربعون دقيقة.
- الأدوات المستخدمة: جهاز العرض، جهاز الكمبيوتر
- الإجراءات:
- يبدأ المرشد بالترحيب بالمسترشدين (التلاميذ) وأوليائهم وتعريفهم بنفسه عن طريق ذكر اسمه، ويتيح فرصة للمشاركين في البرنامج بأن يقدموا أنفسهم وذلك من أجل تكوين علاقات ودية بين جميع أعضاء المجموعة.
- يوضح المرشد للمسترشدين (التلاميذ) وأوليائهم أهمية التعاون للوصول إلى الهدف المنشود من البرنامج وحاجة التلاميذ إلى هذا النوع من البرامج والذي نسعى من خلاله إلى زيادة وعيهم بمخاطر ظاهرة الادمان على الفيس بوك، حيث أن نتيجة لعدم إدراكهم بمخاطر الظاهرة يتم وقوعهم في الادمان.
- كما يوضح المرشد لأولياء التلاميذ دور التلميذ في وقاية نفسه من الظاهرة قبل حدوثها.
- يؤكد المرشد على المواظبة في حضور الجلسات وأن مدة البرنامج هي إحد عشر يوم، بمعدل جلسة كل يوم وكل جلسة تتراوح بين 45 دقيقة و60 دقيقة.
- يعطي المرشد فرصة للمسترشدين (التلاميذ) لطرح تساؤلاتهم.
- يقدم المرشد المخطط العام لسير جلسات البرنامج الإرشادي لأولياء التلاميذ وأهم النقاط التي سيتعرضون لها والمنجز بواسطة برنامج power point والمقدم بواسطة جهاز الكمبيوتر وجهاز العرض.
- بعدها يتم الاتفاق على موعد الجلسة التالية.

الجلسة رقم 02: الفيس بوك موقع للتواصل الافتراضي وليس العالم الواقعي

- الهدف: توضيح للتلاميذ الفرق بين الواقع الحقيقي والعالم الافتراضي(الفيس بوك)
- تعديل سلوك الطفل وذلك من خلال إعادة البناء المعرفي وتشكيله.

الفنيات: إعادة البناء المعرفي والتشكيل +واجب منزلي**الزمن: خمسة وأربعون دقيقة.****الأدوات المستخدمة: أوراق، أقلام، جداريات.****الإجراءات:**

- يرحب المرشد بالمسترشدين (التلاميذ)
- التعرف على ردود الفعل من الجلسة السابقة
- يقوم المرشد بتحضير مطويات تتضمن صور ورسائل مكتوبة حول الفروق بين التواصل الافتراضي والواقعي، حيث يقوم بشرح أهمية الوسائل التكنولوجية في التسهيل التواصل بين الناس في مختلف أرجاء العالم ويوضح أهمية الفيس بوك كوسيلة لتواصل والفوائد التي يمكن للفرد الحصول عليها من خلال هذه الوسيلة، وكذا توضيح المخاطر التي يمكن ان يسببها العالم الافتراضي إذا ادمن

عليه الطفل بحيث يوضح المرشد للمسترشدين النتائج التي يتسبب فيها الاذمان على الفيس بوك مثل حب العزلة وذلك من خلال البقاء وراء شاشة الكمبيوتر لساعات طويلة، وكذا الشعور بعدم الانتماء للعالم الخارجي وذلك لان الاذمان على الفيس بوك يجعل الطفل يتقمص سلوكيات من العالم الافتراضي تسبب له عدم التوافق النفسي وكذا الاجتماعي.

وفي الجلسة الثانية: يقوم المرشد بتحضير جداريات حول تصورات التلاميذ للفروق بين العالم الافتراضي والعالم الواقعي.

- يقوم المرشد مع اعضاء المجموعة الارشادية بتصميم جداريات وذلك من خلال تشكيل فريق عمل بحيث يقوم المرشد بتوجيه من المرشد وكذا بناءا على ماسبق معرفته للفروق بين التواصل الطبيعي والتواصل الافتراضي، وبذلك يتم بناء وتشكيل معارف وتصورات جديدة الفيس بوك.

- تؤكد المرشد على التلاميذ ضرورة معرفة الاستخدام العقلاني للفيس بوك، واخذ الاحتياطات في الاستعمال المفرط الذي قد يؤدي بالتلميذ إلى الاذمان.

الواجب المنزلي: يكلف المرشد المرشد المسترشدين (الاطفال) بواجب منزلي من خلال مشاهدتهم للمطويات وكذا م خلال تصميمهم للجداريات إعادة تلخيص أهم إيجابيات وسلبيات الفيس بوك.

الجلسة رقم 03: المعنونة الفيس بوك موقع للتواصل الافتراضي وليس العالم الواقعي

الهدف: توضيح للتلاميذ الفرق بين الواقع الحقيقي والعالم الافتراضي (الفيس بوك).

- تعديل سلوك الطفل وذلك من خلال إعادة البناء المعرفي وتشكيله .

الفنيات: تشكيل وبناء المعارف+ واجب منزلي

الزمن: 60 د

الأدوات المستخدمة: الجداريات

الإجراءات:

- يرحب المرشد بالمسترشدين (التلاميذ)

- التعرف على ردود الفعل من الجلسة السابقة

- مناقشة الواجب المنزلي

- يقوم المرشد بتكليف المرشد المسترشدين بعرض الجداريات التي قاموا بتصميمها في الجلسة السابقة على مؤسسات اخرى غير مؤسستهم، وشرح محتواه لتلاميذ لم يكون ضمن الجلسات الارشادية اي انهم ينتمون إلى مؤسسات تربوية اخرى، ومناقشة تلك الفروق بين التواصل الافتراضي والواقعي وتوضيح أهم ايجابيات وسلبيات الفيس بوك التي قد تؤدي الى الاذمان، وذلك بالاشتراك مع المرشد لتوضيح ذلك، وبالتالي إعادة بناء معارف زملائهم من مؤسسات اخرى.

- معرفة المرشد مدى استعاب وفهم المرشد المسترشدين لظاهرة الاذمان على الفيس بوك من خلال شرحهم للجداريات لزملائهم من مؤسسات اخرى.

- فتح النقاش والاسئلة لتلاميذ المؤسسات الاخرى وقيام المرشد المسترشدين بالاجابة على كل اسئلة التلاميذ وذلك من خلال الاستعانة بالمرشد عند الضرورة.

الواجب المنزلي: من خلال عرضك للجداريات لزملائك في مؤسسات اخرى، اكتب باختصار اهم الاسباب المؤدية للاذمان على الفيس بوك.

الجلسة رقم 04: المعنونة بالسمات الاساسية التي قد تعرضني للاذمان على الفيس بوك

الهدف: التعرف على السمات النفسية والاجتماعية والاكاديمية التي تكمن وراء الاذمان على الفيس بوك .

الفنيات: النمذجة (فيديو)+ التمثيل من خلال لعب الادوار

الزمن: 60 د

الأدوات المستخدمة: فيديو، التمثيل

الإجراءات:

- يحضر المرشد فيديو يشمل على سمات الشخص المدمن من الناحية النفسية والاجتماعية والاكاديمية والتي تميزه عن بقية زملائه، وذلك من اجل التعرف اكثر على هذه السمات لكي يستطيع تمثلها ووضعها موضع انتقاد نظرا لسلبياتها وعدم فاعليتها وامكانية تطور مشكلاتها إلى اضطراب قد يضر بالذات وبالمحيطين.
- وبعد تمكين التلاميذ من التعرف على سمات الشخص المدمن على الفايس بوك يقوم المرشد بتحضير مسرحية يقوم بتمثيلها التلاميذ المشاركون في البرنامج، وفيها ثلاث شخصيات محورية الأولى شخصيتان مدميتان على الفايس بوك اما الشخصية الثالثة فهي تتصف بمجموعة من الموصفات القريبة من الامان اما الشخصية الرابعة فهي شخصية عنوانية تعيش بشخصيات افتراضية مختلفة ادت به إلى عدم املاك هوية واضحة مما أدى ذلك إلى عدم وجود استقرار في العلاقات الاجتماعية وكذلك تدني في المستوى التحصيلي بسبب الاستغراق المطول في استخدام الفايس بوك، اما الشخصية الثالثة فهي تستخدم الفايس بوك وهي تتميز فترة انتقالية بدأ يظهر عليها تدني في المستوى التحصيلي وكذا بداية الابتعاد عن العلاقات الواقعية مع زملائه يشكو عدم التركيز، اما الشخصية الرابعة يمثلها تلميذ يملك حساب في الفايس بوك من اجل التواصل مع زملائه واقاربيه فيه ولكنه لايتواصل من خلاله مع الغرباء والهويات الغير معروفة، وهو يحترم اوقات استخدامه بحيث لا يجعل استخدامه للفايس بوك يؤثر فيه على دراسته وكذا علاقاته مع الاسر والاصدقاء.

الجلسة رقم 05: المعنونة بالسمات الاساسية التي قد تعرضني للامان على الفايس بوك

الهدف: - تقديم الشكر لأفراد المجموعة الإرشادية على تعاونهم لتنفيذ هذا البرنامج .

- حث التلاميذ على تنفيذ كل ما تعلمه خلال البرنامج.

الفنيات: المناقشة

الزمن: 45 د للجلسة.

الأدوات المستخدمة: سبورة، أقلام، أوراق، جهاز العرض، جهاز الكمبيوتر.

الإجراءات:

- يرحب بالمرشد بالمسترشدين (التلاميذ)
- يقوم المرشد بمناقشة الواجبات المنزلية السابقة مع المسترشدين .
- ويشكرهم على التزامهم في حضور الجلسات.
- التعرف على ردود الفعل من الجلسات السابقة.
- يقوم المرشد بتلخيص أهم النقاط التي تطرق لها في البرنامج الإرشادي (من خلال عرضها بجهاز العرض).
- يناقش المرشد المسترشدين (التلاميذ) حول النقاط الإيجابية في البرنامج الإرشادي، وما هي أهم الصعوبات التي واجهتهم خلال مشاركتهم في البرنامج؟
- يؤكد المرشد على الأعضاء المشاركين في البرنامج الإرشادي على ضرورة الاستفادة مما قدم لهم في هذا البرنامج.
- يقوم المرشد بتوزيع أداة القياس على أولياء الأطفال لقياس مدى التغيير الذي طرا على سلوك الأطفال ويطلب منهم الإجابة على بنودها بموضوعية وصدق

- يقدم المرشد شكره للمشاركين في البرنامج على حسن تعاونهم لإنجاز هذا البرنامج.
- ويتفق المرشد مع التلاميذ على آلية التواصل معهم مستقبلاً، ويبيدي المرشد استعداداه للتقديم المساعدة لهم في كل وقت وانه سيلتقي بهم بعد شهرين ليتحقق من استمرارية تأثير البرنامج
- في الأخير يقدم لهم هدايا وأقراص مضغوطة تحوي فيديوهات سير البرنامج ويشكرهم على تعاونهم.

الجلسة رقم 06: المعنونة بأحصر استخداماتي للفائس بوك

الهدف: التعرف على مدى استعاب التلاميذ لسمات الشخصية المدمنة على الفاييس بوك يوضح للتلاميذ ان المشكلة ليست في استخدام الفاييس بوك ولكن في طريقة استعماله

الفنيات: النمذجة+مناقشة

الزمن: 60 د

الأدوات المستخدمة: السبورة، أقلام، أوراق

الإجراءات:

- يرحب المرشد بالمسترشدين (التلاميذ)
- يتعرف على ردود الفعل في الجلسة السابقة
- يطلب المرشد من التلميذ إعادة ماحدث في الجلسة السابقة ويقوم بمناقشة كل تلميذ على حدى وذلك من خلال التعرف على مدى استعابه لشخصيات المدمنة.
- يناقش المرشد محتوى التمثيلية مع التلاميذ بإبراز جوانب القصور في الشخصيتين الاولى والثانية، ويوضح كذلك المعالم التي يمكن ان تمهد للتلاميذ الوقوع في فخ الادمان على الفاييس بوك كما حدث في الشخصية الثالثة، وكذا ايجابيات الشخصية الرابعة من منطلق انها تملك فاييس بوك ولكنها قامت بعملية العقلنة في استعماله لكي يتواصل المرشد في اخر الجلسة ان المشكل لايمكن في استخدام الفاييس بوك ولكن الاشكالية تكمن في كيفية التعامل معه واستخدامه.

الجلسة رقم 07: المعنونة بأحصر استخداماتي للفاييس بوك

الهدف: معرفت الطرق الناجعة لإستخدام الفاييس بوك

الفنيات: النمذجة+ مناقشة

الزمن: 60د للجلسة

الأدوات المستخدمة: جهاز العرض، جهاز الكمبيوتر، فيديو

الإجراءات:

- يرحب المرشد بالمسترشدين (التلاميذ)
- يقوم المرشد بتحضير أسرطة فيديو، حيث يكون أحدهم يحتوي على تلميذ يستخدم الفاييس بوك بإدمان، وذلك بسبب الهويات التي يتعامل معها هويات افتراضية وغير واقعية مما جعلت شخصيته تضطرب بين الواقع المعاش وبين العالم الافتراضي الخيالي، هذا مآدى بالتلميذ إلى حب العزلة والابتعاد عن العلاقات الاجتماعية التي اصبحت لا تشكل له متعة في حياته وبالتالي الابتعاد عن زملاء الدراسة والذي أدى به حتى إلى تدني المستوى التحصيلي واستغراقه طول الوقت وراء شاشة الكمبيوتر من اجل اشباع رغباته واحلامه الغير وراقعية من خلال شخصيات افتراضية بعيدة عن الواقع المعاش.
- بعد الانتهاء من عرض الفيديو الاول يقوم المرشد بعرض الفيديو الثاني والذي يحتوي على تلميذ يملك حساب خاص في الفاييس بوك ولكنه يملك ائزان في شخصيته وذلك بسبب استخدامه العقلاني للفاييس بوك بحيث يستخدم هذا الاخير حساب الفاييس بوك من اجل التواصل مع أقربائه وزملائه في المدرسة وذلك لأغراض تبادل المعلومات أو الترفيه وبالتالي فهو يستخدم الفاييس بوك مع اشخاص

يعرفهم ويمثلون له واقعه الاجتماعي، بالإضافة إلى أنه يستخدمه في أوقات فراغه دون أن يكون هذا الاستخدام على حساب دراسته أو علاقته مع أسرته، وبعد الانتهاء من مشاهدت الفيديو الأول والثاني يقوم المرشد بطرح بعض الاسئلة على المسترشدين مثلا ماهو الفرق بين الاستخدام الافضل للفايس بوك من خلال عرض الشرطين السابقين؟ اقترح افكار جديدة للاستخدام الافضل للفايس بوك...؟ إلخ

الجلسة رقم 08: المعنونة بكيفية تنظيم الوقت والوقاية النفسية من الادمان على الفاييس بوك

الهدف: معرفت الطرق الناجعة لإستخدام الفاييس بوك

مدى استعاب المسترشدين (التلاميذ) للأضرار السلبية لإستخدام الفاييس بوك

الفنيات: النمذجة+ مناقشة

الزمن: 60د للجلسة

الأدوات المستخدمة: جهاز الكمبيوتر، الانترنت، الاوراق، سبورة، أقلام.

الإجراءات:

- يرحب المرشد بالمسترشدين (التلاميذ)
- التعرف على ردود الفعل من الجلسة السابقة.
- يقوم المرشد بمناقشة التلاميذ من خلال مشاهدتهم في الحصة السابقة للشرطين، وذلك من خلال إعادة طرح بعض الاسئلة وتدوينها عندهم في أوراق لكي يتم الإجابة عنها جمعيا في السبورة مثلا مارأيك في الفاييس بوك بصفة عامة؟ هل المشكلة تكمن في الفاييس بوك في حد ذاته أم في طريقة استخدامه؟ من خلال المعلومات السابقة أذكر أهم سلبيات وإيجابيات استخدام الفاييس بوك...؟ إلخ.
- في نفس الوقت يقوم المرشد بتدوين الإجابات على السبورة ومناقشتها مع التلاميذ.
- يطلب المرشد من كل تلميذ صفحة الفاييس بوك الخاصة به وذلك من اجل مناقشة محتوى كل صفحة والهدف منها.

واجب منزلي: يكلف المرشد المسترشدين (التلاميذ) بواجب منزلي.

من خلال مشاهدتك لشرطي الفيديو قم أنت وزملائك بعمل جماعي يتمثل بتصميم بوستار يحتوى على اضرار الفاييس بوك ونشره في صفحة الفاييس بوك الخاص بك وأيضا نشره في صفحة الفاييس بوك الخاصة بالمدرسة وذلك من اجل مشاركة ذلك مع كل الاصدقاء.

الجلسة رقم 09: المعنونة انشر مكتسباتي

الهدف: التدريب على اعداد برنامج يومي او اسبوعي حول ادراة الوقت

الفنيات: التشكيل + التدريب+ واجب منزلي

الزمن: 60 د للجلسة

الأدوات المستخدمة: سبورة، أوراق، أقلام.

الإجراءات:

- الترحيب بالمسترشدين (التلاميذ)
- يقوم المرشد بتوضيح أهم الاسباب التي تؤدي إلى الادمان للمسترشدين ألا وهي (إدارة الوقت)، حيث نجد أن المدمن على مواقع التواصل الإجتماعي لا يستطيع تنظيم وقته، وهو مايجعله يستغرق وقتا طويلا في التواصل الافتراضي وبالتالي فإنه يحتاج إلى تنظيم وإدارة الوقت
- كما يقوم المرشد في هذه الجلسة بفتح نقاش مع التلاميذ حول كيفية اداتهم للوقت وذلك بتدريبهم على إعداد برنامج يومي أو أسبوعي مرن (قابل للتغيير) ليتمكنوا من تقييم ادائهم، وبالتالي يحاول المرشد تمكين المسترشدين (التلاميذ) من تنظيم وقتهم

وتدريبهم على تقسيم الوقت من حيث الواجبات المدرسية وكذا الاندماج الاسري والاجتماعي وكذا اعطاء وقت قصير لتواصل الافتراضي عبر الانترنت (الفايس بوك).

- يقوم المرشد بالتسجيل لجميع المقترحات من المسترشدين (التلاميذ) فيما يخص اقتراحاتهم حول تنظيم الوقت على السبورة، ثم يناقشها معهم ويحاول إرشادهم في كيفية تنظيم الوقت.

واجب منزلي: يطلب المرشد من المسترشدين (التلاميذ) القيام بواجب منزلي يتضمن إنجاز برنامج يومي أو اسبوعي خاص بكل تلميذ ينظم فيه جميع مستلزماته سواء كانت في جانب الدراسة أو الاسرة أو استخدامه للفايس بوك.

الجلسة رقم 10: المعنونة انشر مكتسباتي

الهدف: تغذية راجعة للمعلومات السابقة التي تلقاه التلاميذ (المسترشدين)

- نشر هذه المعلومات في الوسط المدرسي لي تكون التوعية من التلاميذ المسترشدين إلى بقيت التلاميذ الآخرين

الفنيات: مطويات+ جداريات

الزمن: 60 د للجلسة

الأدوات المستخدمة: أوراق، أقلام، سبورة، مطويات جداريات

الإجراءات:

- يقوم المرشد بالترحيب بالمسترشدين (التلاميذ)

- يحاول المرشد إسترجاع من التلاميذ المعلومات السابقة حول إيجابيات وسلبيات الفايس بوك وكذا الاوقات المناسبة لإستخدام هذه التكنولوجيا وذلك من خلال طرح بعض الأسئلة على التلاميذ، فيقوم التلاميذ بالإجابة المفردة على أوراقهم ثم تكون الاجابة جماعية على السبورة وذلك من اجل اجراء التغذية الراجعة لهؤلاء المسترشدين.

- بعد تأكد المرشد من معلومات المسترشدين (التلاميذ) يطلب المرشد منهم العمل معه لإنجاز مطويات وجداريات مدرسية تحتوي على إيجابيات وسلبيات إستخدام الفايس بوك وكذا ضرورة تنظيم الوقت الذي يعتبر من أهم الأسباب المؤدية للإيمان على الفايس بوك، وذلك من أجل ترشيد التلاميذ الغير منظمين إلى البرنامج الإرشادي وهم أيضا يدرسون في نفس المؤسسة.

الجلسة رقم 11:

الهدف: تغذية راجعة للمعلومات السابقة التي تلقاه التلاميذ (المسترشدين)

-نشر هذه المعلومات في الوسط المدرسي لي تكون التوعية من التلاميذ المسترشدين إلى بقيت التلاميذ الآخرين

الفنيات: مطويات+ جداريات

الزمن: 60 د للجلسة

الأدوات المستخدمة: أوراق، أقلام، سبورة، مطويات جداريات

الإجراءات:

- يقوم المرشد بالترحيب بالمسترشدين (التلاميذ)

- التعرف على ردود الفعل من الجلسة السابقة

- يبرمج المرشد حصص إعلامية للمسترشدين في المؤسسة التعليمية التي يدرس فيها هؤلاء المسترشدين (التلاميذ) وذلك لقيام هؤلاء المسترشدين بدور إعلامي توعوي مع بقية زملائهم المتواجدين في المدرسة، من خلال توعيتهم بأخطار الفايس بوك وذلك من الناحية النفسية والاجتماعية والأكاديمية.

- فتح باب النقاش مع زملائهم وذلك من خلال ملاحظة المطويات والجداريات وشرح ما تحتويه من معلومات كانت من إنجاز المسترشدين، بحيث يقوم التلاميذ الغير مشتركين بكتابة الاسئلة على الاوراق فحين يقوم التلاميذ المشتركين في البرنامج بالإجابة عن هذه الأسئلة، وتوضيح كل الإلتباسات الموجود لدى زملائهم
- إعطاء فرصة للمسترشدين للقيام بالدور التوعوي وذلك من اجل تثبيت معلوماتهم والاحساس بالمسؤولية أكثر، وذلك من خلال نشر الوعي بين زملائهم.

قائمة المراجع:

- 1- سعاد، بن جديدي (2016): علاقة النرجسية بالادمان على شبكة التواصل الاجتماعي"الفيس بوك" لدى المراهق الجزائري، رسالة دكتوراه، تخصص علم النفس العيادي.
- 2- بن حسين، أبو راسين (2008): إدمان الانترنت وبعض آثاره النفسية والاجتماعية لدى طلاب المرحلة الثانوية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة الملك خالد، السعودية.
- 3- أحمد، سامي(2014): استخدام شبكة التواصل الاجتماعي وعلاقته بالتوافق النفسي لدى المراهقين، مجلة الجامعة، المجلد18، العدد2.
- 4- حسين.طه عبد العظيم (2004)، الإرشاد النفسي النظرية التطبيق التكنولوجيا، ط1، الأردن، دار الفكر.
- 5- أبو أسعد. أحمد عبد اللطيف (2009). الإرشاد المدرسي (ط1)، عمان، دار المسيرة.

بنية الأنثى في سايكو بغداد

الباحثة. نورة محمد عباس

أ.د. فرحان بدري الحربي

جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية

The Concept of Female in Psycho Baghdad

Researcher. Noora Mohammed Abbas

Prof Dr. Farhan Bedri Al-Harbi

University of Babylon / College of Education for Human Sciences

70frhr@gmail.com

Abstract

This research (A Structure of the Female in Psycho Baghdad) has one entrance and two axes. The first axe (Suggestive Structure and the Sign) and the second axis is the female as being effectiveness) we stood on it stage explains the female structure: the first is the structure of the (robbery), the second axis is demotion structure, the third axis is the (female aesthetics nature). The research try to discover the female structure which lies behind the appearing text in Baghdad Seiko as being different from the other sex (male) this difference has caused to her many trubelles.

Her attempts to defend on herself wether her defending on her own body case or other cases to declare her own identity at times and it's reliion against the laws that govern her. The Susser in the case of the meaning and the mean of meaning and what results from there interaction with several elements of the production of the relationship which the lesson of the semantic point of departure point and lead to the semantic of intentions because it is loaded with drep meanings and signs and patterns where proficient in hiding away from each naive and transient

Key Words: structure, sign, Psycho Baghdad

المخلص

قام هذا البحث الموسوم بـ(بنية الأنثى في سايكو بغداد) على مدخل، ومحورين؛ المحور الأول: (البنية الإيحائية والعلامة)، والمحور الثاني (الأنثى بكونها بنية فاعلة)، وقد وقفنا فيه على عدة نقاط أوضحنا فيها بنية الانثى فكانت الأولى (بنية السلب)، والثانية (بنية الهدم)، والثالثة (طبيعة الأنثى الجمالية)، والرابعة (طبيعة الأنثى الوظيفية).

وقد حاول البحث الكشف عن بنية الأنثى الذي يكمن وراء النص الظاهر في قصص (سايكو بغداد) لكونها مختلفة عن الجنس الآخر (الذكر) مما سبب لها هذا الاختلاف كثيراً من المتاعب، محاولة الدفاع عن نفسها سواء أكان ذلك الدفاع عن قضية الجسد أم عن قضايا أخرى، لكي تعلن إثبات هويتها تارة، وتمردها على القوانين التي حكمت بها تارة أخرى، وقد استعانت الدراسة في الكشف عن ذلك بما انحدر من سوسير في قضية الدال والمدلول وما تمخض عنهما بتفاعلهما مع عناصر عدة في إنتاج العلامة التي عُني بها الدرس السيميائي بسبب توافقه في المنطلق والغاية، ولأنها تقوم برصد النص وتؤدي الى بيان مقاصده لكونه محملاً بالمعاني العميقة والعلامات والأنساق المضمره التي كانت بارعة في التخفي، مبتعدا عن كل ساذج وعابر.

الكلمات المفتاحية: بنية، أنثى، سايكو بغداد، علامة،

المقدمة:

تتمسك البنوية بفرضية جوهرية وهي ان اللغة لكل وليست جوهرًا، وأنها أي اللغة تعنى -في الغالب- بالأنساق التي لا تستعمل العلامات من حيث هي علامات في ذاتها، بل الأنساق التي يمكن معالجتها بطريقة أنساق العلامة، وقد تحدث (دريدا) عن العلامة المكتوبة بأنها يمكن أن تخرج عن إطار سياقها الفعلي، وتقرأ في سياق مختلف، فأى سلسلة من العلاقات يمكن (استنباتها) في خطاب

ينتمي إلى سياق مغاير، وإن العلامة المكتوبة تقبل الإبعاد بمعنيين، فهي أولاً تتفصل عن غيرها من العلامات في سلسلة بعينها، وهي ثانياً تتفصل عن الإشارة الحاضرة. (1)

ومهما يكن من غموض في مفهوم (العلامة) وصعوبة الاهتداء إلى (البنية) في مضمار كثير من (العلامات)، فإن الذي لا شك فيه هو إن علوم الإنسان تقيد كثيراً من وراء تلك الكشوف التي تحققها العلامة في مجالات عدة(2).

وقد ظهر لنا في قصص "سايكو بغداد"(3) العديد من العلامات الدالة على الأنتى في بنيتها التي كانت متعددة الأوجه، وهي العلامة الأكثر حضوراً والمهيمنة على مساحة القصص، لكونها أصبحت أحد القضايا المهمة في النتاج الأدبية.

المحور الأول: البنية الإيحائية والعلامة

يمكن تعريف لغة النص على أنها تشكيل يسعى إلى تشكيل آخر، فهي لغة دائبة السعي والتشكيلات الجديدة، وعن طريق هذه النصوص المؤهلة يمكن للقراءة النقدية أن تتسلل إلى ذلك التشكيل اللغوي (الأول) لتؤسس لنفسها مواضع مناسبة تؤهلها لاكتشاف الأبعاد التي ينطوي عليها ذلك النص للوصول إلى المفاهيم والتبصر فيما يكمن في خباياها، إذ يتكشف حضور المعنى داخل الكلمات. يعرف "كلود ليفي شتراوس" البنية بانها عبارة عن "نموذج يقوم الباحث بتكوينه كفرض للعمل، انطلاقاً من الوقائع نفسها"(4) شريطة أن تكون هناك علاقة بين عناصرها من وجهة نظر معينة، والذي يهيئ لهذه العلاقة هو (اللغة)(5).

ومن هنا كان النظام اللغوي ونظام الإشارة (العلامة) عموماً هما المثل للدراسة البنيوية.

يذهب العالم اللغوي فرديناند دي سوسور في كتابه (علم اللغة العام) إلى أن اللغة "نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار، ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألف باء المستخدمة عند فاقد السمع والنطق، أو الطقوس الرمزية أو الصيغ المهدبة أو العلامات العسكرية أو غيرها من الأنظمة"(6)، وهنا نرى سوسور قد وضح طبيعة عمل النظام اللغوي بالإشارة والرمز ويمكن القول ويحسب سوسور أن أي كلمة في اللغة هي رمز وأن اللغة تعمل بوصفها نظاماً من الرموز، وقد حلل سوسور الرمز إلى مكوناته: المكون الصوتي، ودعاه (الدال) والمكون الذهني ودعاه (المدلول)، وإن أي دال لا يؤدي وظيفته بوصفه صوتاً له دلالاته المباشرة على شيء أو معنى ما، بل بوصفه في جوهره مختلفاً عن غيره من الدوال، وهذا ما يدل على توقف معاني الكلمات بحسب موقعها في الجملة(7)، وباجتماع العناصر الثلاثة (الدال والمدلول والوظيفة أو القصد) سوف تظهر لدينا العلامة(8)، وبهذا تكون اللغة "تسق من العلامات والإشارات والدوال هدفها التواصل والتبليغ، وخاصة أثناء اتحاد الدال مع المدلول بنيويًا، أو أثناء تقاطع الصورة السمعية مع المفهوم الذهني"(9).

إن أولى العلامات التي تحقق البنية الإيحائية هي (العتبات) لكونها الاتفاقية الأولى للدخول إلى النص، فعتبات المجموعة القصصية الفنية منها واللغوية تسهم في الكشف عن بني مختلفة.

وقد عرف جينيت (العنوان) وهو أحد أهم أنواع العتبات بأنه "مجموعة العلامات اللسانية من كلمات وجمل وحتى نصوص قد تظهر على رأس النص لتدل عليه وتعينه، وتشير لمحتواه الكلي، وتجذب جمهوره المستهدف"(10)، أي يمكن عد العنوان العلامة الأولى

(1) ظ: النظرية الأدبية المعاصرة، زامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998م: 139

(2) ظ: مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، د.ت، د.ط: 15.

(3) سايكو بغداد هي مجموعة قصصية للقاصة العراقية (رغد السهيل) صدرت عام 2013، تتكون من عشر قصص، وتحتوي بعض قصصها على أسلوب قصة داخل قصة كما في قصة (أرانب بغداد) إذ تفرع منها أحد عشر قصة، كذلك تضمنت عناوين فرعية بصيغة رقمية (1-2-3) ولكنها تدور حول موضوع واحد، كما هو في (أحذية مجنحة) التي تضمنت تسعة عناوين فرعية، وزين الغلاف بلوحة (نصب الحرية) الذي عُرض بالطريقة المقلوّبة، أما المنحى الثاني من الغلاف فجاء بشكلي حدثي جديد تضمن إشارات مركزية لعدد من قصص سايكو بغداد.

(4) تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة في نقد النقد، محمد عزام، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 2003: 14.

(5) ظ: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، عمر مهيبيل، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، الجزائر، 1993: 16.

(6) علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد: 34.

(7) ظ: بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، 1992: 15.

(8) ظ: التواصل اللساني والسميائي والتربوي، الدكتور جميل حمداوي، شبكة الألوكة، ط1، 2015م: 15.

(9) م. ن: 9.

(10) عتبات، جيرار جينيت من النص إلى المناس، عبد الحق بلعابد، تقديم، د. سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008: 67.

التي توضح النص المكتوب قبل الدخول إليه، لكونه المدخل الرئيس للعمارة النصية، وإضاءة بارعة لإبهاماته؛ بحسبانة سؤالاً إشكالياً يتكفل النص بالإجابة عنه⁽¹⁾ وهو بهذا يكون بنية صغرى متعلقة ببنية (النص) الكبرى.

ومن هنا فإن عنوان (سايكو بغداد) ربما يوحي للقارئ بأن ما سيقراً بعده سيواجه حالة من حدوث أزمات وتقلبات حصلت في المفاهيم المتعارف عليها ولاسيما في بغداد، لأن (السايكو) بحسب ما تعرفه النظريات العلمية، هو داء يصيب أشخاص معينين، بحيث يكون لديهم العديد من المشاكل المتعلقة في مواجهة صعوبة في التأقلم مع نصوص القوانين ومتطلبات المجتمع.

ومن المهم الذكر أن أغلب القصص الداخلية، الرئيسة منها والفرعية تتضمن العديد من الصراعات كما جاء في قصة (جناحا انثى) الذي أعلنت فيه الأنثى تمردها على الواقع وعدم خضوعها للقوانين التي تُحد من التحليق بجناحها عما تصبو إليه، كذلك ما جاء في قصة (أرناب بغداد) في القصة الفرعية منها (ماء ساخن) عندما قامت سمر بسكب الماء الساخن على الأرناب (دال مذكر) فأحرقته فروته بالكامل، مما يدل على حالة الصراع بين الطرفين⁽²⁾، وعليه فعنوان المجموعة يرتبط بشكل أو بآخر بقصص المجموعة.

كذلك يمكن الملاحظة أن العنوان الرئيس للقصص قد انبنت عليه عناوين القصص الداخلية، فقد جاءت كلها على النظام الثنائي، الذي يقوم على التعاضد بين القسم الأول، والقسم الثاني، فالأول يشتمل على دوال انثوية ذات نظام جزئي في الانتماء إلى غيرها، في مقابل الطرف الثاني الذي يبني على مجموعة من الدوال الأخرى سواء أكانت ذكورية أم أي لفظة أخرى لا تعطي مدلولاً ذكورياً، فتتكون من جمع القسمين بنية نسقية منتظمة، وبالإضافة إلى العنوانات المفردة الدالة على الأنثى؛ يمكن عد عتبة العنوان علامات إيحائية لوجود الأنثى المهيم على المجموعة القصصية، فقد حملت أغلبها العنوانات الانثوية الآتية:

ففي (قواقع نوح) ما يدل على بنية الأنثى المغلقة، فالدال السيميائي (القواقع)، جمع لمفردة (قوقعة) فهما يشتركان أي (القواقع والأنثى) لغويا من حيث اللفظة المفردة مؤنثة، ومن حيث إن القوقعة علامة على الأنثى العصية، فهما يشتركان في تكوينهما من حيث الصلابة غير قابلة للانكسار في محافظتهما على الأشياء الثمينة، والدال السيميائي الآخر الذي يمكن أن ترتبط علاقته الدلالية بـ(المذكر) هو (نوح). وكذلك الحال في العناوين الأخرى كـ(أنف التفاحة) و(شجن المانوليا) و(أحذية مجنحة) و(صدائة) و(مظاهرة) و(وصية)، التي سيرد ذكر دلالاتها بعضها في المحور الثاني.

وقد يظهر لنا عنصر الشيفرة (الكود) وما يتجلى عند فك شيفراته من بنية، ونجد هذا عند سوسور في مفهوم الاعتباطية، فقد شدد على اعتباطية الإشارة، وبين أن الإشارة الاعتباطية أفضل من غيرها في التعبير عن الهدف الأسمى لعملية التعبير بالإشارات⁽³⁾، كما أزال التطبيع عن الشيفرات الساندة التي تحتاج قراءة بأضواء جديدة على الظواهر المألوفة⁽⁴⁾، فالنص يحفر في سطح الكلام خطأ عامودياً يبحث فيه عن نماذج هذا التبدل⁽⁵⁾، لأن هناك كثيراً من الأشياء نشعر بها وكأنها طبيعية، إلا أنها عادة ما تحمل شيفرات تحتاج إلى قراءة مغايرة عن ما تبديه سطحياً.

فكل ما ينصاع للقراءة عبر خاصية الجمع بين مختلف طبقات الدلالية الحاضرة داخل اللسان تعمل على تحريك الشيفرات، وهذا يعني أنها ممارسة مركبة يلزم الإمساك بحروفها عبر نظرية للفعل الدال الخصوصي الذي يمارس لعبة داخلها بواسطة اللسان⁽⁶⁾.

ومن تجليات الشفرة في القصص ما جاء في استهلال كل قصة من قصصها، فقد استهلكت كل قصة بقول لفيلسوف أو أديب أو شاعر مشهور عالمياً، وكانت هذه الاستهلالات بمثابة شفرة دالة إلى حد ما على مدلول القصة، فعلى سبيل المثال جاء في قصة (وهم الإيقاع) قول لابن عربي: (إنما الحب ما ثبت، وكل حب يزول فليس بحب، وكل حب يتغير ليس بحب) فقد كان هذا القول بمثابة شفرة دالة على ما جرى داخل القصة وما خلصت إليه في النهاية، فالمتتبع للقصة يعرف كيف أصبح الحب شيئاً عابراً وثانوياً، يمكن أن

(1) ظ: سيمبوتيقا العنوان، جميل حمداوي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط 1، 2015: 11.

(2) ظ: سايكو بغداد، رغد السهيل، دار الأدهم، ط 1، 2013: 62.

(3) ظ: علم اللغة العام: 87.

(4) ظ: أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة د. ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008: 353-357.

(5) علم الشعرقيات، قراءة مونتاجية في أدبية الأدب، عز الدين المناصرة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2007: 611.

(6) ظ: علم النص، كرسيتيفا، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، المغرب، ط 2، 1997: 15.

يتغير ويتراجع إذا ما مرَّ المحبان بظروف تعصف بعلاقتهما، فيكشف بعد ذلك الحب الحقيقي إذا ما ثبت، والحب الزائف إذا انتهى، فقد جاء في القصة بعد سردها لمجموعة أحداث تدور حول معاناة حبيبة في انتظارها اجتماع بمن تُحب.

" أخيراً تحدث معها:

ما هذا يا هيفاء؟ ألم نقض بالأمس ساعتين تناولنا فيها الغداء معاً؟ ماذا تريدان أكثر؟ لكننا لم نتحدث عن حياتنا القادمة؟ يا حبيبتي لقد أكملت لك الديوان، أولاً يكفيك هذا؟ أنا أحب حريتي واعدت عليها، لن أستطيع التفریط بها، قدرتي تكويني، فأنا شاعر ولدي مشاغلي.. لدي حفل توقيع في بيروت، ودعوة لإقامة أمسية شعرية في القاهرة، وأخرى لحضور مهرجان الشعر في مدريد أعتز بصداقتك يا هيفاء"⁽¹⁾

وتظهر لنا الشفرة أيضاً في لوحة الغلاف، فقد زُين الغلاف بصورة (نصب الحرية)، فالصورة علامة إيقونية ومنتالية بصرية غير قابلة للتقطيع، وقد صُوّرت اللوحة بانقلاب الرأس على العقب فهي تجسد ما يجري في الوقت الحاضر من الانقلاب في المفاهيم ولاسيما في مفهوم الحرية، وإلى جانب الصورة المقلوبة مكعب صغير رُسم به النصب بشكله الطبيعي، وعند النظر إلى المساحة التي يحتلها كل واحد من الرسم نجد الأول يحتل الجزء الأكبر ما يدل على حالة التغيير -ولاسيما في بنية الأثنى كونها تحتل الجزء الأكبر من القصة- التي حدثت ما بعد عام 2003.

المحور الثاني: الأثنى بوصفها بنية فاعلة

لقد رأيت طائفة من النساء أن الذكورة والأنوثة هي نتاج التكوين الاجتماعي -بدايتها في أمريكا تحديداً- وليس بوصفها جنساً، أي تكويناً بيولوجياً، وقد اشتهرت (سيمون دي بوفوار) -زعيمة الحركة النسوية في فرنسا- بمقولتها القيمة عن أثر المجتمع في تشكل وضعية الأثنى والتفرقة بينها وبين الذكر، فالمرأة "لا تولد امرأة بل تصبح امرأة"⁽²⁾ وهذا الاختلاف هو أشبه بصرح ضخم خاضع لظروف مؤقتة، لذلك شكت العديد من النساء بهذا التحليل الرمزي ولجأن إلى استقصاء معالم البنيوية، فوجدن فيها مجالاً للحصول على الثقة الشكلية بالنفس⁽³⁾؛ لأن أغلب النقاد قاموا بدراسة الطرائق التي تشكلت بها صورة المرأة ولاسيما في وسائل الإعلام ودورها في النصوص الدرامية، وقد ذهبت بعض المفكرات النسويات إلى أن أغلب العلوم منحازة ولم تأخذ في حساباتها الخبرات العقلية والذاتية للمرأة⁽⁴⁾، كما رغبين في تصحيح مسار القراءة الرجالية المحقرة للمرأة والمتجذرة في عقولهم، والمنقصة من قيمتها، فهذا أرسطو يقول: (إن الأثنى أثنى بفضل ما تفتقر إليه من خصائص) وذهب القديس توما الاكويني إلى أن (المرأة رجل ناقص) ورأى أن الشكل مذكر والمادة مؤنثة، وأن العقل المقدس الأعلى المذكر يطبع شكله على المادة الطيبة الخاملة المؤنثة⁽⁵⁾، كما أرادت التخلص من التهميش والنظرة الدونية ومنها دحض بعض النظريات الظالمة لها كنظرية فرويد مثلاً⁽⁶⁾.

ولذا بدأت النسوية في مواجهة "السيطرة الذكورية أو التحيز الجنوسي الذي أثر في البنية الثقافية والاجتماعية والإجراءات السياسية بل في الثقافة بشكل عام"⁽⁷⁾، وسارت بوصفها مطلباً اجتماعياً "يعتمد على مقدمتين أساسيتين، الأولى تشير إلى التفاوت في الجنس وهو أساس اللامساواة البنيوية بين النساء والرجال، التي تعاني النساء بسببها من الظلم الاجتماعي والمنهجي، وتشير المقدمة الثانية إلى أن المساواة بين الجنسين ليست بالضرورة البيولوجية ولكن خلقتها البنية الثقافية للاختلاف في الجنس"⁽⁸⁾.

وعليه فقد نشأ العديد من الحركات النسوية التي تنتقد تلك الآليات التي تعد إساءة بحقها، وتسعى للتخلص منها، فقد قامت النساء بحركات في المطالبة بالمساواة والحرية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وعملت الكاتبات منهن على تفجير طاقتهن الكتابية

(1) سايكو بغداد: 123.

(2) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، أ.د. حفناوي بعلي، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2007: 132.

(3) ط: النظرية الأدبية المعاصرة: 193-194.

(4) ط: النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، آرثر ايزنبرجر، ترجمة، وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، القاهرة، ط1، 2003: 66-67.

(5) ط: النظرية الأدبية المعاصرة: 193-194.

(6) ط: نظرية الأدب، تيري إيغلتن، ترجمة، ثامر الديب، دار المدى، ط2، 2016: 243-342.

(7) النسوية، قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، د. رياض القرشي، دار حضرموت، اليمن، ط1، 2008م: 25.

(8) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: 116-117.

في معالجة المرأة وقضاياها، وكان من أبرز العوامل التي ركزت عليه هو (عامل الاختلاف الجنسي في إنتاج الأعمال الأدبية وشكلها ومحتواها وتحليلها وتقييمها)⁽¹⁾، ولقد قدمت نظريات التحليل النفسي عن المحركات الغريزية عونا خاصا إلى ناقدات الحركة النسائية، في محاولتهن الكشف عن ما تتضمنه بعض الكتابة النسائية من مقاومة مدمرة - واضحة في عدم انتظامها الشكلي- للقيم الأدبية الرجالية السائدة إذ يرغب كثير من النقد النسائي في الفرار من ثبوتية النظرية وقطيعتها، وتطوير خطاب أنثوي لا يمكن تقييده فكريا بنسبته إلى تراث نظري معترف به ومن ثم يمكن أن يكون نتاجا رجاليا⁽²⁾، ولقد كانت الكاتبة فرجينيا وولف أول ناقدة تدخل البعد الاجتماعي في تحليلها لكتابات المرأة وبيان محاولة خلخلة توازن القوى بين الجنسين ورفض فكرة الأنوثة المطلقة⁽³⁾، وإن ما تعمل عليه الأنثى من هذا الرفض هو تفسير الحواجز وتحطيمها سيكون له في حد ذاته الأثر الكبير⁽⁴⁾ في نظرة مضادة لمركزية الآخر وعلان ذاتها بوصفها كائناً جوهرياً له قيمته الثمينة.

ومن هنا يمكن أن نتضح بنية الأنثى من خلال الآتي:

1- فاعلية السلب

ففي قصة (جناحي أنثى) تسعى الذات الأنثوية إلى تسليط الضوء على أهمية مكانة الأنثى واستعادة مركزيتها لأن وجود الأنثى من الأسس التي يقوم على وجودها الكون، ولأن سر وجودها يكمن في حريتها واحتسابها بوصفها ذاتاً لها دورها وفاعليتها في الحياة؛ وستعكس تلك السرية على بقاء الكون واستمراره لأنه يستند على جناحي أنثى لا قرون ثور⁽⁵⁾ وبانقلاب المعادلة تخلق الأنثى بالكون وتجعله متوازناً من دون التعرض إلى زلازل وهزات أرضية، فعندما تنقله من جناح إلى آخر تنقله بحذر.. لكن لا يزال القط الأسود يتوعد للأجحة، ليعلن أن الظلام والقسر وكبت الحريات لازال يهدد كيان الأنثى.

وتعلن الأنثى تمرداً على ما تعارف عليه فتقول " كلما جلست في مقهى أخرجت جزرة من حقيبتي، أتناولها مع فنجان قهوة، وأرى الناس تبخلق بي، كأنني أفعال أمراً غريباً. ما الغرابة في امرأة تتناول الجزرة؟! "⁽⁶⁾ إذ تداعت من هذه القطعة القصصية عدة بنيات أهمها بنية سلب عدة أمور حُصصت للآخر فعملت الأنثى على استلابها من طريق عدة طرق أبرزها كسر المألوف من ناحية المكان، فدخلت الأنثى إلى (المقهى) يشكل علامة فارقة في كسر النسق وضرب لمركزية المكان الذكوري، ولم يقتصر الأمر على هذا فحسب، فقد سلبت من الآخر ما تعارف المجتمع عليه على انه حق مشروع للرجل تناوله دون المرأة وهو تناول (الساكنر) التي عُبر عنها ب(الجزر) فقد صاحب انتهاكها للمكان انتهاك جميع ما يحصل داخله أو بدونه، عادةً هذا من الحقوق الطبيعية التي يمكن أن تتمتع بها، مستغربة كل الأنظار التي توجه لها انتقاداً، لكونها لا ترى في الأمر ما يستحق الانتقاد، فمثلاً للرجل حق في ذلك فهي أيضاً لها الحق.

وبذلك تحصل على قلب المعادلة في قصة (مظاهرة) كما فعلتها في (جناحا أنثى)، حيث تحتج الأرناب فيها مطالبة بحقوقها فتتادي بمطالب الجزرة الكبيرة، وأرنوية تلعب معها، وسريراً تنام فيه، لأنها تواجه خطورة في بقاءها على قيد الحياة، فتستعمل الأسلوب نفسه الذي استعملته الأنثى إلا أنها لن تطالب بحقوقها؛ كل ما تطلبه هو عدم الرحيل وهذا ما جاء في قصة (سيأتي الربيع) " ما زالت أرناب سمر تتظاهر بالحيقة، لكنها تحمل هذه المرة لافتات كلا للرحيل"⁽⁷⁾.

(1) ظ: دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط3، 2002: 329-330.

(2) ظ: ما هو النقد، بول هيرنادي، ترجمة: سلافة حجاوي، مراجعة: د. عبد الوهاب الوكيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1989: 235.

(3) ظ: النظرية الأدبية المعاصرة: 197.

(4) ظ: استعباد النساء: جون ستيورات مل، ترجمة: أ.د. امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998: 148.

(5) ظ: م.ن: 21

(6) م.ن: 43

(7) م.ن: 66

2- فاعلية الهدم

جاء في قصة (أنف التفاحة) ما تقوم به ذات الأنثى بالتغيير والإضافة والحذف في خارطة جسدها قالباً وطباعاً، إذ نجد التفاحة علامة دالة على الأنثى التي يريد الجميع الحصول عليها وتناولها بنهم، وقد كانت التفاحة في القديم ترمز إلى الوليمة التي تخاصمت الإلهات عليها، وعندما رأت الأنثى جسدها كالتفاحة التي تؤكل، وتم النظر إليها نظرة واحدة ومن جانب واحد وزاوية واحدة وهي أن الأنثى جسد ولا تصلح إلا للاستغلال الجنسي، وما تحمله من أحشاء داخلية (كالرحم) مثلاً كفيل بتحمل مسؤولية ما يقع من ذلك الاستغلال، لم تأخذ دور السجين الذي لا حول له ولا قوة من ذلك الأمر، فقد سعت إلى إسقاط المعنى الذي تعارفوا عليه وما تم النظر إليها منه المؤدي إلى تسفيه وإسقاط وجودها، لتصبح نتيجة قولهم "وأنت أيتها الملعونة سر كل سقوط، ما معنى الوجه إذا سقط الأنف!"⁽¹⁾ ولم يقتصر الأمر على هذا فحسب، بل ترتب عليه فقدان الأنثى علامات الأثوثة التي تميزها بوصفها أنثى عندما تحاول السعي في تركيبها لتلبس عليه تركيباً آخر فـ"يبرز نتوءان صغيران يندفعان .. يندفعان .. تتضح أكثر ... قدمان أشبه بقدمي طفل حديث الولادة"⁽²⁾ وهنا يحدث الصراع في قلب خريطة الجسد وقالبه، ولأنها (الأنثى) السر الذي يكمن وراء سرقة بنيات من البنى التي تكوّن بنية الآخر (الذكر)، كما هي وراء إسقاط ما يجعلها أنثى بعين الآخر، فقد يسقط عندئذ المعنى الجوهرى لوجود الآخر، فنكون أمام خليط تختلط فيه الرؤية علينا، فلم نعد قادرين على رسم ملامح الذكر أو الأنثى والتمايز بينهما "هكذا ويحرك القلم على ورقة بيضاء تأبى أن تطاوع فيها الخطوط يسقط القلم"⁽³⁾.

ومن هنا تكون الانثى بنية الهدم التي تسعى عن طريقها إلى رفض الحكر المطلق في موقع بعينه بسبب ما تمتلك من أمور جسدية، ومحاولة هدم الجدار الفاصل بين الجنسين.

ولا عجب من ذلك فعندما تسعى الأنثى إلى التغيير فإن أول ما يمكن أن تبدأ به هو جسدها الأثوثة الذي تبين عن طريقه بيان إمكانياتها وقدرتها على التحول من كينونة إلى أخرى وهذا ما جاء في قصة (موت بالأجل) "عندما كنت رساما رسمت تلك السمكة الملونة بألوان الفسيفساء العراقي، الغريب أنها بدأت تتصارع مع ألوانها الذاتية فانقلبت السمكة إلى عقرب مخيف في الصحراء"⁽⁴⁾ ف(السمكة) لفظة مفردة مؤنثة و(العقرب) هو علامة التحول المخيف الذي لا يعالج قضية، بل يؤسس للهدم إذا استمر هذا التصارع مع نفسها أولاً، وتعدى ذلك الصراع إلى الآخر ثانياً.

3- طبيعة الأنثى الجمالية

تبقى الأنثى كائناتاً رقيقاً تتأثر وتبكي إذا ما تعرض أحد للمساس بها على الرغم من القوة التي تتظاهر بها، فقد جاء في (شجن المانوليا): "تبكي زهرة المانوليا تصرخ: أرجوك لا تلمسني، أنا المانوليا إن لمستني اسودت أوراقى، ففي وحدتي نقائي، وفي تفردى سمو ألمي وعمق جمالي"⁽⁵⁾ فقد ارتبطت العلامة السيميائية بالأنثى عن طريق اختيار شجرة (المانوليا) والتشابه الكبير ما بين الأنثى والمانوليا في حب الذات والقوة والنقاء فالأنثى نقية سرعان ما تنتسخ من تلك الحشرات والأثرية التي تحاول المساس بها ولأنها تريد الحفاظ على استدامة أزهارها وجمالها تبقى محبة لنفسها تسمو فوق كل معنى وتصرخ بوجه كل من يريد المساس بها واستنشاق عبيرها بسهولة.

وقد جاء في قصة (كرنفال عقلي) ما يبين بنية الانثى الجمالية، فهي تحاول إبراز انوثتها عندما تختار الحلي التي تعمل على إضفاء طابع جمالي عليها، فضلاً عن ذلك فإن هذه الحلي علامات دالة تعطي خصوصية للأنثى، من دون أن يشاركها أحد فيها" الثوب الأحمر الضيق ملائم، العطر الفرنسي الباذخ الرائحة مطلوب، القرط الطويل ذو الاحجار الملونة جذاب، ولن تختنق الاصابع

(1) م.ن: 31

(2) م.ن: 32

(3) م.ن: 30

(4) م.ن: 71-72.

(5) م.ن: 40

العشرة بالخواتم⁽¹⁾ وهنا يفصح النص عن استعمال مبالغ به لأدوات الزينة مما يكشف لنا الإفراط في الظهور على نحو أجمل لأنثى لها غاية.

4- طبيعة الانثى الوظيفية

تتفرد قصة (أرناب بغداد) في شكلها بكونها عبارة عن قصص صغيرة جدا، تكون مع القصة السابقة لها بنية كاملة، إذ تتوصل الأنثى هنا إلى مبتغاها عندما تعلن تمرداها على القوانين الظالمة لها التي شاركت بنفسها في صنعها لأنها تقبلت الدخول في النظام الذي سارت عليه معظم النساء باستخدامها وسيلة تُلبي احتياجات الآخر، وعليه فقد طالبت بالحقوق التي كانت مسلوقة عنها والاحتجاج على واقعها المرير الذي عاشته وذوقت مرارته، فقد جاءت في القصة الفرعية المعنونة ب(ماء ساخن)

تنفث الأرناب فروتها، بعد أن نظفتها الصغيرة بأفضل المنظفات [...] وعندما يقرض أحدها جزرة كبيرة تصفق الصغيرة مرعى

أمي أرجوك ماذا يعني الدستور والمظاهرات

يا حبيبتي الناس تطالب بحقوقها، بالحياة الكريمة حيث يتوفر لهم الطعام والدواء والأمان ...

تسرح الصغيرة سمر وتدخل في نوبة تفكير عميق جدي ...

وفيما هو يتناول طعامه فوجئ بماء ساخن جدا يسكب عليه، صرخ وشعر بحرارة مرعبة تسري في جسده كله وتغلي من أطرافه

السفلى الأرناب يرفس أرضا [...]

تصفق الصغيرة سمر، عبرت أخيرا أرنابها ما رسمته لها من طريق، اسمته هي الجسر عبرته بسهولة ويسر⁽²⁾ فبعد الكشف عن محنة الوعي التي عاشته في فترات سابقة كان الرجل فيه هو المركز ولا شيء غيره في ذلك المركز، أعلنت تمرداها على كل القوانين، مستعيدة تلك الحقوق التي انتهكت منها.

وبذلك تكون الأنثى قد ارتدت (أحذية مجنحة) لتطير بها نحو القمر، ف"الكل مشغول بمشروع طيران النساء نحو القمر"⁽³⁾

فاحتكامها إلى الطيران هو لغرض تخلصها من واقعها المرير، ولأن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من الواقع المعاش وأن يعيش في أبراج عاجية وهمية في القمر فقد "فشلت عملية الطيران تجاه القمر"⁽⁴⁾

وقد جاء في قصة (وهم الإيقاع) ما يضرب يجعل الأنثى متحررة، متمثلة بحمامة ابن حزم الأندلسي، ذات المدلول الأنثوي،

وكيف أعد الكاتب كتابه بحلة جديدة محررا فيه حمامته من الطوق الذي قيدت به لمراحل لسيت بالقليلة من الزمن، لتظهر لنا (حمامة/أنثى) بحلة جديدة ألا وهي حلة ما بعد الحداثة، فهذا "ابن حزم الأندلسي يُعد كتابه الجديد بعنوان أصول حمامة ما بعد الحداثة"⁽⁵⁾.

وأخيرا لا بد من القول إن الدعوة إلى المساواة بين الجنسين، أو سلب الأنثى لشيء من الذكر أو سعيها للهدم أو للتخلص من

الذي وكل إليها بما يميزها كأنثى، لا يعطي التحرر الذي بات الشغل الشاغل للأنثى اليوم، وإنما يكمن التحرر الحقيقي في كون الأنثى مسؤولة عن كل ما يجعلها انثى لها مكانتها الخاصة غير المنتهكة.

(1) م.ن: 102

(2) م.ن: 61-62.

(3) م.ن: 98.

(4) م.ن: 97.

(5) م.ن: 124.

الخاتمة:

بعد الرحلة مع سايكو بغداد تبين لنا الآتي:.

- 1- إن بنية الأنثى في القصص كانت انعكاساً لما وصلت له الأنثى في الآونة الاخيرة من محاولة التحرر من الصورة التي رسمت لها بكونها هامشاً لا مركزاً، فأرادت أن تضرب المركز الذكري، إعلانها التمرد على كافة الأنظمة التي دخلت بها قسراً.
- 2- مع تغيير الهياكل القلبية والقالبية يحدث تمكن الأنثى من التغيير ودمجها بشكل كامل في الحياة المجتمعية على الشاكلة التي عملت بها، وهذا إن دل على شيء والأهمية التي أصبحت عليها الأنثى.
- 3- لعب (العلامة) الدور الرئيس في القصص، فقد اعطت دلالات مختلفة ولاسيما ما دلت منها على الأنثى، فتجلت لنا بصور معبرة تحاكي ما يدل عليها من بعيد.

المصادر والمراجع:

- استعباد النساء: جون ستيورات مل، ترجمة: أ.د. امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998.
- أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة د. ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، 1992.
- البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، عمر مهيبيل، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، الجزائر، 1993.
- تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، دراسة في نقد النقد، محمد عزام، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 2003.
- التواصل اللساني والسيميائي والتربوي، الدكتور جميل حمداوي، شبكة الألوكة، ط1، 2015م.
- دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2002.
- سايكو بغداد، رغد السهيل، دار الأدهم، ط1، 2013.
- سيميوطيقا العنوان، جميل حمداوي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط1، 2015.
- عتبات، جبرار جينيت من النص إلى المناص، عبد الحق بلعابد، قديم، د. سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008.
- علم الشعريات، قراءة مونتاجية في أدبية الأدب، عز الدين المناصرة، دار مجدلاوي، الأردن، ط1، 2007.
- علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطلبي، دار أفاق عربية، بغداد.
- علم النص، كرسيتيفا، ترجمة، فريد الزاهي، مراجعة، عبد الجليل ناظم، دار توبقال، المغرب، ط2، 19975.
- ما هو النقد، بول هيرنادي، ترجمة: سلافة حجاوي، مراجعة: د. عبد الوهاب الوكيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1989.
- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، أ.د. حفناوي بعلي، الدر العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007.
- مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، د.ت، د.ط.
- النسوية، قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، د. رياض القرشي، دار حضرموت، اليمن، ط1، 2008م.
- نظرية الأدب، تيري إيغلتن، ترجمة، تائر الديب، دار المدى، ط2، 2016.
- النظرية الأدبية المعاصرة، زامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998م.
- النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، آرثر ايزابجر، ترجمة، وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، القاهرة، ط1، 2003.

تجليات المكان، أبعاده ودلالاته في شعر «نزار قباني»

أ.م.د. جمال طالبى قرهقشلاقي

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة فرهنكيان/ طهران

The mystery of the place in Nizar Qabbani's poetry

Ass.Prof.Dr. The beauty of the students

Department of Arabic Language and Literature\ Farhangian University\ Tehran\ Iran

Jamal_talebii@yahoo.com

Abstract

The place in the literary works is the mother's womb, in which it forms itself as a dynamic and accelerating relationship between the creator of the literary work and the text and the audience, and turns into an all-encompassing artistic and literary richness. However, this requires an in-depth cultural understanding of the audience towards our emotional, historical, and political implications in literary works. The place played an important role in the formation of the poetry of Nizar Qabbani, a contemporary Syrian poet, and was not just a geographic dimension that was not pure. But the poet has given it a mystery and spiritual meanings. The place in qabbani poetry has different dimensions, indicating his special interest. The most important dimensions of the place in his poetry are the emotional, political and national, religious and historical aspects. The present study has examined the descriptive-analytical approach, the phenomenon of place and its implications in qabbani poetry, and has achieved some results including: The place in qabbani poetry is not just a geographic dimension, and has been used in three dimensions: emotional, political, and national, religious, and historical. Among the places of reference in qabbani poetry is as follows: Damascus signifies a passion for homeland, Beirut is a symbol of love and affection, Karbala is a symbol of resistance to the oppression and tragedy of Arab societies, especially occupied Palestine. Quds is a symbol of purity and resistance, and the chamber and exile signify tyranny and suppression in the Arab world. All of this has helped the beauty of qabbani poetry. The homeland in qabbani poetry sometimes also implies positive and sometimes negative, which is often tied to social and political issues.

Key words: contemporary Arab poetry, place, semantics.

المخلص

يشكل المكان الرحم الذي يتشكل فيه العمل الأدبي ليتحول هذا التشكل وفق علاقات ديناميكية متسارعة بين كل من المبدع والنص والمتلقي إلى ثراء شعوري ووجداني مترامي الأطراف الفنية والأدبية. إلا أن ذلك يستدعي في ذهن المتلقي المخزون الثقافي المترسخ لديه فيما يحمله هذا المكان من دلالة تاريخية أو نفسية أو سياسية و...

للمكان دور مهم في تشكيل القصيدة عند نزار قباني الشاعر السوري المعاصر؛ وذلك على حد قوله. لم يكن مجرد بعد جغرافي منذ الأربعينات من القرن الماضي، بل حملته الشاعر دلالات إيحائية واسقاطات روحية. وقد شكل تمسك قباني بالمكان جملة من الأبعاد التي تفسر عنايته به. ومن أهم هذه الأبعاد ما يتعلق بالبعد النفسي، السياسي والقومي، والديني والتاريخي. هذه الدراسة بمنهجها الوصفي والتحليلي الذي يلائم مثل هذه الدراسات بحثت عن المكان ودلالاته في شعر قباني؛ واستطاع من خلال ذلك إلى الحصول إلى بعض نتائج، منها: أن المكان لم يكن حدثاً طارئاً في شعر نزار قباني إنما هو رؤية خاصة على حد قوله. هذه الرؤية تجلت في ثلاثة أبعاد رئيسة أي: النفسية والعاطفية، الوطنية والسياسية، والدينية والتاريخية. وقد تحول المكان في شعره إلى رموز فنية حملت دلالات منها: دلالة دمشق إلى الحنين والاشتياق، دلالة بيروت إلى الحب، دلالة كربلاء إلى المقاومة والقداسة، دلالة السرداب والمنفى إلى انحسار الحرية في الدول العربية، وعلى رأسها فلسطين المحتلة، دلالة القدس إلى المقاومة والقداسة، دلالة السرداب والمنفى إلى انحسار الحرية في الدول العربية،

و... قد ساهمت هذه الدلالات في التشكيل الجمالي لنصوصه الشعرية. وكشفت أخيراً أنّ الوطن / المكان في شعره لم يتخذ بعداً جغرافياً محددًا، بل حمل دلالات منها سلبية ومنها إيجابية تتصل بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

الكلمات الرئيسية: الشعر العربي المعاصر، المكان، الدلالة،

المقدمة

إنّ المكان وأبعاده ودلالاته ظاهرة لا يمكن أن نغفل عنها في الدراسات الأدبية خاصّة الشعر. بناء على ذلك، كثرت الدراسات المتعلّقة بالمكان في العصر الحديث، وبعّد غاستون باشلار أوّل من تحدّث عن فنيّة المكان في الإبداعات الأدبية ثمّ تابعه يوري لوتمان، فتنامت الدراسات المتعلّقة بالمكان بعدهما.

والحديث عن المكان ظاهرة متميّزة في الشعر العربي الحديث والمعاصر، وله دور بارز في التشكيل الجمالي للنصوص الأدبية. و«الشاعر العربي الحديث . بغضّ النظر عن توجّهه وانتمائه . في الكثير من المواقف الشعريّة، لم تعد تحدّه الحدود الجغرافية الوهمية التي وضعها الاستعمار الغربي، فأضحت هموم كلّ الدول همومه، فمصر مرتبطة ببغداد، وبغداد مرتبطة بدمشق و... فالروابط الدينية والإنسانية كانت أقوى من الروابط المكانية والجغرافية المحدودة» (خرفي، 2006م، 25).

تعتبر الفضاءات المكانية من أهمّ سمات شعر نزار قبّاني، وقد عبّر الشاعر باستحضاره الأمكنة عن دلالات عاطفية، وقومية وتاريخية وحضارية. وقد فسّر نفسه اهتمامه بهذه الظاهرة بـ «أنّ شعره كلّ مكان، وأنّ شعره منذ الأربعينات كان عبارة عن رائحة المكان، مؤكداً أنه لا هرب من المكان، لأنه هو الذي يملي على الشاعر صورته ومشاعره ويعطيه مادته الشعرية» (حيدوش، 2001م: 129.128). إذن يمكن أن نقول بأنّ المكان في شعر قبّاني لم يكن حدثاً طارئاً؛ إنما هو رؤية خاصّة تشكلت عنده وعبّر بها عن دلالات معينة حاول أن يوصلها إلى المتلقي.

نزار قبّاني من كبار شعراء العرب، والدراسات التي تصدّت لشعره وخصائصه كثيرة؛ لكنّ مجال البحث في دراسة المكان ودلالاته في شعره مازال مفتوحاً. ونظراً لتأكيد الشاعر على أنّ شعره كلّ مكان منذ الأربعينات، تولّدت في نفسنا رغبة في أن نخوض بدراسة هذا الجانب المغفول من شعره، لأننا نؤمن بأنّ دراسة المكان تعتبر من المداخل الرئيسة لدراسة النصّ الأدبي خاصة شعر قبّاني الذي تعامل معه بصورة ملحوظة، فنأمل أن يضيف هذا البحث المتواضع بمنهجه الوصفي والتحليلي شيئاً إلى الدراسات السابقة عنه، ويجب عن الأسئلة الآتية:

1. ما أشكال الصورة الفنية للمكان في شعر نزار قبّاني؟

2. كيف تشكلت أبعاد المكان ومستوياته في شعر نزار قبّاني؟

3. ما الدلالات التي يحمله المكان في شعر قبّاني؟؟

سابقة البحث

والواقع أنّ المكان وأبعاده ودلالاته في شعر نزار قبّاني لم يدرس من قبل في ضوء دراسة مستقلّة، ولم نعر على شيء ذي بال إلا إشارات موجزة هنا وهناك ضمن بعض بحوث. أما المكان بصورته الكلية فهناك بعض دراسات أدبية ونقدية تستقرئ به النصوص الأدبية، أهمها:

. غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.

وهناك بعض بحوث ناقشت المكان ودلالاته في شعر بعض شعراء العرب المعاصرين أهمها:

. توظيف المكان في الشعر الفلسطيني المعاصر، رسالة جامعية قدمت لنيل درجة الدكتوراه عام 2012 بجامعة القاهرة.

. جماليات المكان في الشعر الجزائري المعاصر، وهي أيضاً رسالة جامعية قدمت لأخذ الدكتوراه من جامعة منتوري قسطنطينية عام 2006م.

. جماليات المكان في ثلاثية حنا مينة، لـ «مهدي عبيدي» من منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.

هذه الدراسات أهم ما أجريت حول المكان ودلالاته، واستفدنا منها في الإطار النظري لبحثنا هذا، على الرغم من أنها لم تتناول شيئاً من المكان في شعر نزار قباني.

الإطار النظري للبحث

حظي المكان في النصوص الشعرية باهتمام الباحثين في ظلّ التطور المنهجي والعلمي، واكتسب طابعاً علمياً لا يمكن أن نغفله في الدراسات الأدبية. اتخذت علاقة الشاعر المعاصر بالمكان أبعاداً عديدة يمكن أن يأتي نتيجة عوامل عدة؛ سياسية، تاريخية، دينية، ونفسية. ولا شك أن «علاقة الإنسان بالمكان علاقة تأثير متبادل، فالإنسان يمارس فاعليته في المكان، بل ويغير من طبيعته في كثير من الأحيان، ثم يعود المكان فيمارس تأثيره على الإنسان في دورة لا تنتهي من التأثير المتبادل» (إسماعيل، 2002م: 87).

ليست علاقة الإنسان بالمكان سهلة بل هي معقدة أحياناً كثيرة؛ هناك بعض أمكنة يحبها الإنسان، وأمكنة أخرى يرفضها ولا يرغب فيها. «إنّ الإنسان . طبقاً لحاجته . ينتعش في بعض الأماكن، وبذبل في بعضها، وقد تكون نفس الأماكن جاذبة أو طاردة» (لوثمان، 82).

يمثل المكان هوية الإنسان و«الكيان الي يحتوي خلاصة التفاعل بين الإنسان ومجمعه» (النصير، 1980م: ج2: 16). والشاعر يلعب دوراً بارزاً في هذا التفاعل، ولا يكون المكان مؤثراً في الإبداع الأدبي إلا إذا كانت له دلالة. تظهر أهمية المكان وتأثيره من خلال علاقته ببقية العناصر الأدبية التي تتفاعل معاً لتخلق متعة لدى المتلقي، وهذا يؤدي إلى تعميق الصلة بين العمل الأدبي والمتلقي. ولا شك في أنّ الشاعر في علاقته مع المكان سيكون أكثر عمقاً وإدراكاً لمعانيه في الإبداع الأدبي وسيضفي عليه صورا جمالية.

أصبح المكان في عملية الإبداع عند الشعراء المعاصرين أكثر تناعماً وفاعلية إذ أصبح «الفضاء الأمثل الذي تنهل منه عملية الإبداع لدى الشاعر تصوراتها وشعورها، وذلك عبر عملية التبادل بينه وبين الذات» (عقاق، 2001م: 279). ومن جانب آخر، يعمق الانجذاب إلى المكان واستنطاق دلالاته النفسية، والقومية، والتاريخية الحضارية رؤية الشاعر في تفاعله مع متلقيه. وليس أدلّ على أهمية المكان في العمل الإبداعي من رؤية باشلار التي جعل المكان بمثابة العمود الفقري لذلك العمل حين قال: «فالعمل الأدبي حين يفقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتالي أصالته» (باشلار، 1984م: 65).

والخلاصة هي أنّ هوية الشاعر ترتبط بمكانه؛ وهويته هي التي تحدد المكان الذي أصبحت جزءاً من حياته. والمكان بؤرة وحيدة ينتفسح الشاعر من خلاله بحيث لا يمكن الاستغناء عنه، فعلاقة الإنسان بالمكان علاقة ذات جذور تاريخية وهي تتبع من عدّه وطناً وهوية.

نزار قباني وتجربة المكان

يعدّ المكان علامة متميزة في مسيرة الشعر العربي الحديث والمعاصر، وقد لعب دوراً مهماً في التشكيل الجمالي للإبداعات الشعرية. نزار قباني واحد من الشعراء العرب المعاصرين الذين هيمن المكان على كثير من قصائده، وذلك يعدّ على حد قول نزار فيما سبق . من أهم مكونات شعره منذ الأربعينات. إذ يمثل الخلفية التي تقع فيها الأحداث. والظاهرة المهمة التي نلاحظها في شعر نزار أنه تعامل مع المكان بشكل جيد، و«قدم المكان على الإنسان كما قدمه أيضاً على الزمان، فهي في سيرته الذاتية لم يعن بالإنسان قدر عنايته بالمكان. فكانت سيرته هي سيرة مكان، هي سيرة دمشق المكان وهي سيرة البيت فقط» (النايلسي، 1986م: 97).

إنّ التفاعل مع الأمكنة المألوفة في شعر نزار يتسم بالثراء إذ يكفي القول إن هناك العشرات من العناوين المكانية وضعها لقصائده، منها: «ليلة في مناجم الذهب، من ملفات محاكم النفتيش، آخر عصفور يخرج من غرناطة، تقرير سري جدا من بلاد قمعستان، كتابات على جدران المنفى، أربع رسائل ساذجة إلى بيروت، محاولة تشكيلية لرسم بيروت، القصيدة الدمشقية، و...». ولهذه المسألة أهمية كبيرة لأن اسم المكان عندما يأتي في عنوان القصيدة، تكون له خاصية مميزة إذ «يجعل من الاسم في ذاته دلاليّاً أولياً

يفضي . فيما بعد . شيئاً فشيئاً إلى كلّ الدلالات الأخرى ويظلّ في الوقت نفسه حاوياً لها في شحنته الداخلية بما هو العلامة الأولى في النص» (منير، 1997م: 186)

استطاع قباني بارتباطه بالأمكنة خاصّة الوطن أن يحمل رؤاه وتصوراتهِ الخاصة بها ونقلها إلى المتلقي عبر قصائده، كما استطاع أن يصوّر أحاسيسه تجاه تلك الأمكنة وأن يستدعي دلالات تتصل بعالم المكان. خرج المكان في شعر قباني عن مجرد فضاء مادي إلى فضاءات إنسانية تنبض بالحركة. نزار أعلن في كثير من مواقفه الشعرية خروجه من الحدود الجغرافية الوهمية التي وضعها الاستعمار الغربي فأضحت هموم كلّ الدول العربية همومه، فلذلك لم يكن له وطن خاص، بل يقول:

«كلّ مدينةٍ عربيةٍ أمّي / دمشق، بيروت، القاهرة، بغداد، الخرطوم، الدار البيضاء / بنغازي، تونس، عمان، الرياض، الكويت، الجزائر، أبوظبي / وأخواتها / ... ولذلك لا أدخل مدينةً عربيةً إلا وثناديني: / يا ولدي / لا أطرقُ بابَ مدينةٍ عربيةٍ / إلا وأجد سريرَ طفولتي بانتظاري» (قباني، د.ت، 161-162).

يلاحظ القارئ من خلال هذه السطور كيف تعامل قباني مع المكان، وكيف رسم علاقة وطيدة بينه وبين المكان خاصّة العواصم العربية. إنه يريد أن يقول إن جميع البلدان في العالم العربي وطنه وأن همومها هي همّه، وإذا حل بأرض العرب شيء فكأنه حل بأرضه وأهله.

أبعاد المكان في شعر نزار قباني

للمكان في شعر نزار قباني أبعاد مختلفة قسمناه إلى ثلاثة أقسام تسهيلاً لدراستنا، وهي البعد النفسي، والسياسي والقومي، والديني والتاريخي.

1. البعد النفسي للمكان

أ. دمشق ودلالاته النفسية

تعدّ الدلالة النفسية من أهم الدلالات التي ترتبط بالمكان، لأنّ «الإحساس بالمكان إحساس له أصلاته فهو هوية تاريخية ووطنية ونفسية» (بسام علي، 267). والحقيقية التي ظهرت للباحث بعد استقراء المكان في شعر نزار قباني، هي أنّ المكان خاصّة دمشق، في بعده النفسي أكثر حضوراً في شعره مقارنة بالأبعاد الأخرى. وهذا يكشف عن العلاقة النفسية الوطيدة بين الشاعر ومسقط رأسه. تمثل دمشق فضاء مكانياً لنصوص عديدة في تجربة نزار الشعرية، بل إنها تحتل المرتبة الأولى مكانياً من حيث الاستدعاء محلياً وعربياً حيث بلغ عدد استدعائها أكثر من مائتي مرة. هذه المدينة وجدت حضوراً قوياً في شعر قباني؛ وقد وضع الشاعر اسمها عنواناً لأكثر من عشرة دواوينه؛

دمشق في شعر قباني جنّة لا يماثلها مكان آخر على وجه خارطة العالم، وقد لعبت دوراً بارزاً في مسيرته الشعرية بحيث أثرت على لغته وأبجديته تأثيراً كبيراً. أكد نزار في لقاء صحفي له على أهمية دمشق في إبداعاته الفنية قائلاً إنّه «في دمشق يشعر أنه في مملكته ويتصور صوته فيها أجمل، لأن العصفور يغني دائماً بصورة أفضل حين يقف على الشجرة التي ولد عليها وعاش في ظلّها، وأنه في كلّ مطار في العالم نزل فيه وجدوا في حقائبه قمراً أخضر وشجرة صفصاف وعريشه ياسمين دمشقية وأنه منذ أربعين عاماً وهو يحمل مآذن دمشق على كتفيه ويطوف بها العالم، وأنه سوف يبقى كذلك حاملاً دمشق وأنهاها وأشجار خوخها، وتقاحها، ورماتها وعينها حتى آخر لحظة في حياته» (حيدوش، 2001م: 132).

إنّ مدينة دمشق هي الملمح الأول لنزار في تجربته الشعرية فلذلك كان من الطبيعي أن يشعر الشاعر بحنين جارف إليها كلّما اغترب عنها قسراً أم اختياراً؛ وهذا الحنين يتجلّى بوضوح في قصيدته المعنونة بـ «خمس رسائل إلى أمّي» التي أصبحت دمشق جزءاً لا يتجزأ من أحاسيسه فهي مائل أمام عينيه، والشاعر يتمنى العودة إليها:

«مضى عامان ... يا أمّي / ووجهُ دمشقَ / عُصفورٌ يُخْرِشُ في جَوَانِحِنَا / يَعْضُ على سَتَانِرِنَا / وَيَنْقِرُنَا بِرَفْقٍ من أصابعنا / مضى عامان يا أمّي / وليلُ دمشقَ / فُلُ دمشقَ / دورُ دمشقَ / تسكنُ في خَواطِرِنَا / مَادُنْهَا .. تُضِيءُ على مَرَاكِبِنَا / كأنَّ مَادُنْ

الأمويّ قد زُرعت بِدِاخِلنا / كأنَّ مِشائِلَ النَّفّاحِ تَعْبِقُ في ضَمائِرنَا / كأنَّ الضَّوءَ والأَحجارَ / جِاءت كُلُّها مَعنا» (قِبانِي، نزار، الرِّسم بالكلمات، د.ت، ص130.129)

إنّ المتأمل في السطور السابقة يجد أن نزار لخص فيها مأساته حين ابتعد عن مدينته دمشق مجسداً حينه العارم إليها في أجمل صورة، إذ عبّر عن مشاعره بعد مضيّ عامين عن هجرته التي أبعدهت عن أهله ووطنه، فذكر الرموز الدمشقية التي تؤثر فيه وتؤلمه بسبب الهجرة والبعد عنها: «وجه دمشق عصفور يخربش في جوانحنا / يعرض على ستائرننا». والمراد من «يعرض على ستائرننا» دلاليًا إنما هو الأسرار التي كانت بين الشاعر ومدينته دمشق. ذكر نزار هنا ليالي دمشق وقلها وبيوتها التي تدلّ على صلته الوثيقة بأرضه ومدينته. والحديث عن المآذن الدمشقية التي تتبرر الطريق قد أعطى بعداً نفسياً وثقافياً لشعر نزار وهذه المآذن تشكّل الخلفية الدينية للشاعر. أما «مشائل النفاح» وعبيرها ومضيّ عامين عن الشعور بشذاها، فهي رمز آخر ذكره الشاعر ليرسم البعد الزمني بينه وبين دمشق، والنتيجة المحتومة لكل ما ذكرنا هي أن الوطن الذي تمثّل في مدينة دمشق لا يغيّب عن ذاكرة نزار وهو يشكل الخلفية الروحية والثقافية له على الرغم من مضيّ عامين عن هجرته. و«مما تجدر الإشارة إليه أن البعد النفسي يأخذنا إلى ظاهرة التكرار في النصوص الشعرية، والتكرار يحمل دلالات نفسية تتعلق بالشاعر ونفسه وما يخالجه من عشق وحنين إلى المكان كما أن الشاعر حينما يكرر ألفاظاً بعينها قد تكون أسماء أو أماكن أو ما شابه ذلك لدلالة نفسية شعورية فيكون التكرار بؤرة تلك الدلالة النفسية الشعورية أو قد يكون مركز ثقلها» (أبوالمعمرين، 2014: 50). وقد كرر الشاعر كلمة دمشق ثلاث مرات متوالية ويكرره في السياقات الأخرى؛ تعود دلالة هذا التكرار إلى نفسيته وما يخالجه من عشق وحنين إلى دمشق. وهذا الحس العميق بالمكان لا يتأتى إلا إذا كان «هو وطن الألفة والانتماء الذي يمثل حالة الارتباط البدني المشيمي برحم الأرض / الأم ويرتبط بهناء الطفولة وصبايات الصبا» (عثمان، 1988م: 6).

وأحياناً نرى الشاعر يتحدّث عن الآلام التي انتابتها اثر الاغتراب وحنينه إلى دمشق، حيث يقول في رسالته الخامسة إلى أمّه: «أتى أيلولُ أمّاه / وجاءَ الحُزنُ يحملُ لي هداياه / ويتركُ عندَ نافذتي / مدامِعه وشكواه / أتى أيلولُ .. أينَ دمشق؟ / أينَ أبي وعيناهُ / أينَ رحابُ منزلنا الكبيرُ وأينَ نَعماه؟ / أينَ طفولتي فيه / دمشقُ دمشقُ / يا شِعراً / على حِداقاتِ أعيُننا كَتبناه» ترك قبانِي هنا الحنين والاشتياق وتحدث عن الآلام والأحزان التي تصحب الإنسان المغترب عن وطنه دائماً بدءاً من «أيلول» الذي تذكّره المأساة الفلسطينية؛ ثم انتقل بأسلوبه الخاص في السخرية، وجعل «الحزن» يحمل الهدايا التي هي رمز للسلام والحب والتواصل؛ وهذا تعبير جمع فيه الضدين معاً أي «الحزن والهدية» التي هي دموع الألم. ثم قارن الشاعر بين تلك الأحداث ودمشق الحبيبة ومزجه بعتاب رقيق على وطنه لأنّه تلهّى بنفسه عن المأساة، وأخيراً ربط ذلك كله بما يحزنه شخصياً (أين أبي وعيناه) ليجمع الأحزان في سلاسل متوالية. ثم يسأل عن منزله الكبير الذي ربما يقصد منه الوطن الذي فقد طفولته فيه. غير أن نزار أثر أن ينهي رسالته بغير ذلك الحزن وكأنه يريد أن يقول: على الرغم من أي شيء فالوطن أعز الأشياء عنده فلذلك يكرر اسمها ويقول: «دمشق دمشق».

والعلاقة الروحية النفسية بين الشاعر ومدينة دمشق قد بلغت إلى درجة شبّه حبيبته في جمالها وبهائها بدمشق ويرى ذروة جمالها أن تبلغ جمال دمشق:

«الأحظتِ؟ / كم تشبهين دمشقَ الجميلةَ / وكم تشبهين المآذنَ / والجامعَ الأمويّ». (قِبانِي، 1974م: 21).

نلاحظ في السطور المذكورة أن مدينة دمشق بمسجدها الجامع ومآذنه شبّهت بها الحبيبة وهذا يدلّ على مكانة دمشق الممتازة التي تحوّل من ماديتها وجموده إلى مكان يفيض بالشاعرية والحيوية. و«تمثّل علاقة نزار بدمشق مثلاً أعلى للانتماء الوطني، فعلى الرغم مما أفرغه نزار من شحنة عاطفية في شعره، لم يتغيّر مسار انتمائه، ولم يتلون بأيّ وطن أو حضارة عاش فيها وعاشها، إذ بقي مشدوداً إلى المركز العاطفي والفكري والثقافي الذي أكسبه قيمة وجود وأصالة انتماء» (بيك، 2007م: 88). فلذلك نرى الشاعر أضفى على حبّه لمدينة دمشق المتمثلة في دمشق، معاني صوفية رائعة:

مَسْقَطُ رَأْسِي فِي دِمَشْقِ الشَّامِ / هل واحدٌ من بينكم / يَعْرِفُ أَيْنَ الشَّامِ؟ / هل واحدٌ من بينكم / أَدَمَنَ سَكْنَى الشَّامِ؟ / رَوَاهُ مَاءُ الشَّامِ / كَوَاهُ عَشْقُ الشَّامِ / تَأْكُدُوا يَا سَادَتِي / لَنْ تَجِدُوا فِي كُلِّ أَسْوَاقِ الْوُرُودِ وَرِدَّةً كَالشَّامِ / وَفِي كُلِّ دِكَائِنِ الْخُلَى جَمِيعَهَا / لَوْلَوْهَ كَالشَّامِ / لَنْ تَجِدُوا مَدِينَةَ حَزِينَةَ الْعَيْنِينَ مِثْلَ الشَّامِ. (قباني، 1999م: ج 6: 128)

نلاحظ في هذه المقطوعة أن نزار كرر لفظة الشام ثماني مرّات، وقد قرن دمشق بالولادة، والسكونة، والماء، والعشق، والورد، واللؤلؤة؛ هذا يعني أن الشاعر يتلذذ هنا بذكر دمشق والشام وتكرارهما. والطريف أنه استخدم ما نسميه في البلاغة بـ «تجاهل العارف» فطرح بعض أسئلة وهو يعرف الجواب، غير أنه أراد أن يؤكد عشقه وحنينه لدمشق، ويثير عواطف المتلقّي ليقرّ معه أنه ليس لدمشق مثيل.

يقول نزار في قصيدة «أنا يا صديقة متعب بعروبتى»:

فَمَرَّ دِمَشْقِيَّ يُسَافِرُ فِي دَمِي / وَبِلَابِلٍ وَسَنَابِلٍ وَقَبَابٍ / الْفَلُّ يَبْدَأُ مِنْ دِمَشْقٍ بِيَاضِهِ / وَيَعْطِرُهَا تَنْطِيبُ الْأَطْيَابِ / وَالْمَاءُ يَبْدَأُ مِنْ دِمَشْقٍ فَحَيْثُمَا / أَسْنَدَتِ رَأْسُكَ جَدُولٌ يَتَسَابُ / وَالْحَبُّ يَبْدَأُ مِنْ دِمَشْقٍ فَأَهْلُنَا / عَبْدُوا الْجَمَالَ وَذُوبُوهُ وَذَابُوا / وَالْخَيْلُ تَبْدَأُ مِنْ دِمَشْقٍ مَسَارَهَا / وَتَشْدُ لِلْفَتْحِ الْكَبِيرِ رِكَابٌ / وَالذَّهْرُ يَبْدَأُ مِنْ دِمَشْقٍ وَعِنْدَهَا / تَبْقَى اللَّغَاثُ وَتَحْفَظُ الْأَنْسَابِ / وَدِمَشْقُ تُعْطِي لِلْعُرُوبَةِ شِكْلَهَا / وَبَارِضُهَا تَنْشَكُلُ الْأَحْقَابُ.

ركّز قباني في هذه المقطوعة على جزئيات المكان / دمشق أي: «البلابل، السنابل، القباب، الفلّ، الماء، الجدول» وكرّر اسم دمشق سبع مرّات، وهي ترتبط في كلّ مرة بدلالات شتى منها: الفلّ والماء والحبّ والخيل والدهر والعروبة. يدلّ الفلّ والماء على الجمال، ويرى الشاعر أنه يبدأ من دمشق، وبذلك يجعلها مهد الجمال. كما أنّ الخيل والفتح رمزان على القوة والحرب من أجل استعادة الحقوق، وهما أيضا يبدآن من دمشق وبذلك جعلها مهدا للعروبة.

دمشق هي الشَّمْسُ التي تدور حولها باقي المدن العربية ليبرز قدمتها والحضارة التي جسّدتها منذ بدء الخليقة. والخلاصة هي أنّ الانتماء إلى دمشق يعكس المكان الذي يشكل «دلالات متعددة في شعره وقصائده هي: الولادة، الجمال، الشموخ، الحب، الطفولة، الأصالة العربية، العروبة، وكلّها مرتبطة بمعاني الخصوبة» (القواسمة، 2009م: 103).

ب. بيروت وجدلية الشاعر معها

لم يتعامل نزار قباني مع بيروت بشكل واحد، بل أخذت هذه المدينة لدى الشاعر بعدين متناقضين: الأول: أنه أحبّها حباً عميقاً وأضفى عليها نثاء خاصاً. وإذا كانت دمشق أمّ الشاعر فأصبحت بيروت معشوقته التي تمثّل جغرافية الشعر وجغرافية الأرض. على حدّ تعبيره. فهي جديرة بأن يوضع اسمها في عنوان ديوان له، فيه خمس قصائده: «يا ستّ الدنيا يا بيروت، سبع رسائل ضائعة في بريد بيروت، بيروت محظيكم .. حبيبتي، إلى بيروت الأنثى ... مع الاعتذار، بيروت تحترق .. وأحبك».

وفي تحليل حضور مدينة بيروت / المكان في شعر قباني، يمكن أن نقول إنّ بيروت تبلله بأ مطار الشعر، وتشعل به شهوة الكتابة، فهي عنده أعظم من نيويورك وأهم من طوكيو. (حيدوش، 2001م: 145). ومن جانب آخر كان نزار يشعر فيها بحرية كبيرة بحيث لم تذكرها إلا مقارنة بمفردة «الحرية» ولأنّها لم تفتش عن آرائه ولم تضيق الخناق عليه ولم تطبق عليه الأساليب القمعية، وبهذا يمكن أن نقول إنه لم يكن لدى الشاعر بديلاً لبيروت سوى بيروت. يقول في قصيدة «إلى بيروت الأنثى مع الاعتذار»:

أه يا عُشَّاقَ بِيروِبتِ القُدَامِي / هل وجدنتم بعد بيروت البديلي؟ / إنّ بيروت هي الأنثى التي / تمنحُ الخُصْبَ وتُعطينا الفُصولا

كان معظم شعر قباني فيما يتعلّق ببيروت رثاءً إثر النكبات والألام التي أصابتها. يقول في قصيدة «بيروت محظيتي .. بيروت حبيبتي»:

سامحينا / إن تركناك تَموتين وحيدة / وتسلّنا إلى خارجِ الغرفةِ نَبكي كَجُنودِ هارِبين / آه كم كُنَّا قَبِيحين وكُنَّا جُبْناء / عندما بعناك يا بيروت في سوقِ الإماء / آه يا بيروت / يا صاحبةِ القلبِ الذَّهَبِ / سامحينا / إن جعلناك وقوداً وحطباً / للخلافات التي تنهشُ من لحمِ العَرَبِ / آه يا سيّدي كم نتضعدّب / عندما نقرأ أنّ الشَّمْسَ في بيروت صارت / كرة في أرجلِ المُرتزقين.

هذه السطور الشعرية واضحة تكشف عن مدى حبّ الشاعر لبيروت؛ أما الشاعر نفسه فيقول في تفسير حبه لها إن «كلّ مدن العالم بالنسبة إليه كانت صالات ترانزيت وفنادق صالحة للمبيت ليلة واحدة أو ليلتين على الأكثر، ولكنه بعد بيروت لم يستطع أن ينام في أيّ مكان، ولا أن يكتب في أيّ مكان، فكلّ العالم بالنسبة إليه فندق من الدرجة الثانية وبيروت هي البيت، وأن كلّ العالم بلا جدران وبيروت هي السقف، وكلّ العالم صحراء وبيروت هي الماء، وكلّ الجغرافيات تفرعات وهوامش وبيروت هي الأصل، وأنه من خلال تعامله الشعري مع عشرات المدن اكتشف أن بيروت نسخة لا تتكرر في تاريخ الشعر، وأن الشاعر الذي لا يخرج من بيروت أو لا يتشكل في بيروت أو لا يعتمد في بيروت أو لا تنتشر أشعاره فيها يبقى شاعرا غير مكرس، ولا يصل إلى مرتبة النجومية وإنما يبقى في قائمة شعراء الكوميديا» (نفس المصدر: 143).

والثاني: أما الشاعر فأصيب بتنازع جدلي مع بيروت في قصيدة بلقيس فكشف عن الوجه الآخر لها بعدما توفيت امرأته العراقية في حادث انفجار السفارة العراقية فيها وأعطى لها دلالات سلبية إلى حدّ أصبحت بيروت رمزا للضياع والمخاطر. والموقف الجدلي من بيروت هو عنصر بارز في شعر قباني والمقصود به الصراع الذي تولّد في بعد مقتل بلقيس بين النقمة على المدينة والتعاطف معها. وهذا ما يترجمه الشاعر في أكثر من تفاعل نصي في مدينة بيروت. ففي قصيدة «سبع رسائل ضائعة في بريد بيروت» يقول:

يا حبيبيّة / بعد عامين طويلين من الغربة والنفي / تذكّرك في هذا المساء / كنتُ مجنوناً بعينيك / ومجنوناً بأوراقك.

يتضح من هذا المقطع أن الشاعر يتفانى روحاً ودماً وحرماً في حب بيروت. أما موقف الشاعر الجدلي من بيروت فينتظر ليصل أحيانا إلى اتخاذ الشيء وضده في وقت زمني متقارب. ففي عام 1981 قتلت زوجته بلقيس في حادث انفجار السفارة العراقية في بيروت، فأصدر ديوانه بلقيس تضمن قصيدة في رثاء زوجته قائلاً في ثناياها:

وبيروت التي قتلتك لاتدري جريمتها / وبيروت التي عشقتك تجهل أنها قتلت عشيقته / وأطفأت القمر. (قباني، 1999م: ج6:

36).

وأردف قائلاً:

بيروت تقتل كل يوم واحدا منا / وتبحث كل يوم عن صحبة / قتلوك في بيروت مثل أيّ غزالة / من بعدما .. قتلوا الكلام (نفس المصدر: 26).

إذا كانت دمشق موطن نزار، وهي المكان الإيجابي بالنسبة له، فتقع في المقابل بيروت التي تمثل المكان السلبي أو المكان المضاد للشاعر والواقف ضد تحقيق أحلامه وآمال شعبه في بعض قصائده التي ذكرنا بعض نماذج منها.

يتضح من خلال ما سبق أن قتل زوجته هو الذي أشعل فتيل النص الإبداعي وساقه إلى التفاعل السلبي مع بيروت بخلاف وجهته السابقة أي أنه يتناغم معها ويتنافر أخرى. ولعل السبب يعود إلى نفسية نزار المتكسرة، فهذا لا يخشى أحدا ولا يتردد في قول ما يريد أن يقوله صراحة.

2 . المكان ودلالاته الوطنية والسياسية

غادر قباني بيروت عام 1982 سنة واحدة بعد مقتل زوجته وبداية الحرب اللبنانية، حيث ارتحل بين سويسرا وإنجلترا. وبعد هذه السنة توقف نزار عند الفجيرة العربية التي وقعت عام 1967 ليحدث نقلة هائلة في مسيرته الشعرية، فتحوّل إلى شاعر سياسي تتناول في قصائده القضايا الوطنية والقومية والسياسية. بعد هذه النقطة أصبح للمكان في شعر نزار دوراً ملحوظاً استدعاه ليعبر عن انفعالاته القومية والسياسية وي طرحها على أرض المتلقي ليلمسها ويشعر بها. ومما تجدر الإشارة إليه «أن البعد الوطني والسياسي قد يتجلى في النهوض مع أحداث الأمة من هزائم وانتصارات ورفض للاستعمار والذلّ والهوان» (أبوالمعمرين، 52). وهو الذي حول نزار «من شاعر يكتب شعر الحب والحنين لشاعر يكتب بالسكين» (قباني، 1999م: ج 6: 475).

لقد تركت الأحداث السياسية التي مرت بها الدول العربية بصمات واضحة في الإنتاج الشعري عند قباني، وأصبح الوطن الهاجس الأول له، ولعب دورا بارزا في إثارة الشعور والإحساس الوطني، والانتماء للمكان / الوطن، ورفض الذل والهوان. تجلّى المكان في بعده الوطني والسياسي في شعر نزار بدلالاته مختلفة في المواضيع التالية:

أ . الوطن

يعدّ الوطن من الناحية السياسية مكانا أثّرت حوله جدلية عنيفة في شعر قبّاني. وإذا استقرأنا أوصاف الوطن في شعر فهو «المصلوب فوق حائط الكراهية» تارة، وتارة أخرى هو «المكسور مثل عشب الخريف» وهو «الغارق بالنزيف» تارة ثالثة، وأوصاف أخرى تدلّ على تفكك الوطن في وجهة نظره. (نفس المصدر: 108). يبدو أنّ الوطن في شعر قبّاني لم يتخذ بعدا جغرافيا محددًا فيما سبق. والذي يمكن استنتاجه من الأشعار التي تحمل دلالات سلبية بالنسبة للوطن هو أنّ الشاعر يبحث عن انتماء أسمى يجسده في وحدة الدول العربية. هذا يعني أنّ الوطن في وجهة نظر قبّاني يعني الوحدة في العالم العربي، وكلّما غابت هذه المقولة عن العالم العربي فيصبح الوطن مفككا منقسما:

لا .. / ليس هذا وطني الكبير / لا .. / ليس هذا الوطن المربع الخانات كالشطرنج / والقابع مثل نملة في أسفل الخريطة / هو الذي قال لنا مدرّس التاريخ في شبّابنا / بأنّه موطننا الكبير (المصدر نفسه: 51).

إنّ رؤية الشاعر للوطن الذي صارت كمرجع خانات الشطرنج تقصح عن شعوره بالإحباط؛ لأنّ الوطن صار مفككا ومنقسما وأصبحت الحرية فيه سجين. هذه السطور الشعرية تترجم معاناة الانتماء عند نزار حينما يتفجر غضبه على هذا الواقع المفكك. والملاحظة المهمة هي أنّ قبّاني رسم صورة ضبابية للوطن كلّما تحدّث عن فقدان الحرية في البلدان العربية، والقمع والاستبداد فيها:

أحاول منذ الطفولة / أن أتصور شكل الوطن / رسمت بيوتاً / رسمت سُقوفاً / رسمت وجوهاً / رسمت وجوهاً مظلماً بالذهب / رسمت شوارع مهجورة / يُفرض فيها .. لكي يستريح الشعب / رسمت بلاداً تُسمى مجازاً / بلاد العرب (المصدر نفسه: 343).
والوطن كلّما عانى من فقدان الحرية، وسيادة القمع والاستبداد، فهو سجن، ومشنقة، ومنفى. فلذلك يقول:
أرسم الوطن على شكل سجن / أرسم الوطن على شكل مشنقة / إذا كان الوطن منفياً مثلي (المصدر نفسه: 125.124).
والوطن الذي لم تكن فيه الحرية تخاف منه النجوم وتقرّ منها الطيور:
حتى النجوم تخاف من وطني / ولا أدري السبب / حتى الطيور تفرّ من وطني / ولا أدري السبب (المصدر نفسه: 61).
ب . السرداب

ومن الأمكنة التي وردت في شعر قبّاني مرتبطا بالوطن هو السرداب. غير أنّه أخذ مفهوما سلبيا فيدلّ على عدم إحساس الآخرين بالإنسان العربي الذي يعيش في الدول العربية. لأنّ صورة السرداب تقيم احتفالية المكان المغلق على فضاءات التيه والاعتراب وهي فضاءات تستمرّ في إنتاج الأمكنة من خلال بحث مشكلة الوجود في المكان، والذي تحوّل بفقدته من مشكلة انتماء إلى مشكلة وجودية. (انظر: مجناح، 2008م: 232). وقد تبلغ حدته إلى أنّهم يحسبون الإنسان العربي نوعا من الذئاب:

خمسة آلاف سنة / ونحن في السرداب؟ / نُقوتنا طويلة / نُقوتنا مجهولة / عُيوننا مرافيء الذباب / الناس يجهلونكم / في خارج السرداب / الناس يحسبونكم / نوعاً من الذئاب (الاعمال السياسية الكاملة: 486.485).

ج . قمعستان

وظّف نزار بعض مفردات المكان بصورة خيالية وحملها دلالات تكشف عن الاستبداد السائد في الوطن العربي؛ منها «قمعستان» الخيالية التي ادّعى الشاعر أنّ اسمها جاءت في معجم البلدان:

فأرض قمعستان جاء ذكرها / في معجم البلدان؟ / وأنّ من أهمّ صادراتها / حقائب جلدية / مصنوعة من جسد الإنسان (قبّاني، 1999م: ج 6: 31).

وهل يستطيع الشاعر أن يأتي بمكان يدلّ على الاستبداد والقهر أكثر من «قمعستان» الذي يحوّل حاكمه فيه جلد الإنسان إلى الحقائق؟ والطريف أنّ قباني رسم حدودا جغرافية لمقعستان، وهو يمتد من شمال إفريقيا إلى الدول الواقعة في الخليج الفارسي:

هل تطلبون نبذة صغيرة عن أرض قمعستان / تلك التي تمتد من شمال إفريقيا / إلى بلاد نفطستان / تلك التي تمتد من شواطئ القهر إلى شواطئ / القتل (نفس المصدر: 32).

ويصف الشاعر حالة الإنسان العربي في بلاد قمعستان بأنه كان يحلم يوما أن يصل إلى مرتبة الحيوان، ويخاف من الجلوس في المقهى ويخاف أن يدخل المسجد:

هل تعرفون من أنا / مواطن يسكن في دولة قمعستان / مواطن / يحلم في يوم من الأيام أن يصبح في مرتبة الحيوان / مواطن يخاف أن يجلس في المقهى .. / مواطن أنا من شعب قمعستان / أخاف أن أدخل أي مسجد / كي لا يقال إنني رجل يمارس الإيمان / كي لا يقول المخبر السري / إنني كنت أتلو سورة الرحمن (المصدر نفسه: 33).

د . المنفى

إنّ شعر المنفى وصورته في شعر قباني ترتبط كلّه بمحور الوطن، وهو يختلف عن الشعور بالغربة والحنين إلى أرض الوطن لدى الشعراء الذين جزّوا الحياة في المنفى. لأنّ قباني لم يعيش في المنفى وكانت حياته في إنجلترا وسويسرا منفي اختياريا لا قسريا. هذا لا يعني أنّ الحنين إلى أرض الوطن لم يكن في شعره الذي أنشده في إنجلترا وسويسرا، بل لاحظنا نماذج منه في حديثنا عن دمشق فيما مضى. بل نريد أن نقول إنّ الوطن نفسه أصبح للشاعر بمنزلة منفي عانى من الحياة فيها لأسباب سياسية مختلفة. له قصيدة بعنوان «كتابات على جدران المنفى» يقول فيها:

إنّ مباحث الأمن الدولة / تلقي القبض على الأحلام / وترسل أهل العشق إلى المنفى / إنّ مباحث أمن الدولة تطلب منا / أن لا نضحك / أن لا نبيكي / أن لا ننطق / أن لا نعشق / أن لا ننجب ولدا / أن لا نرسل أي خطاب / أن لا نقرأ أي كتاب / إلا عن أحوال الطقس وإلا عن أسرار الطبخ / فتلك قوانين المنفى. (المصدر نفسه: 196.193).

يظهر من المقطوعة السابقة أنّ الوطن أصبح منفي كبيرا بالنسبة للشاعر لأنّه فقد المكان وشعر فيه بالغربة والتشرد. رسم قباني صورة هذا المنفى / الوطن / المكان وهي صورة ضبابية تفقد مقومات الحياة منها الضحك، والبكاء، والنطق، والعشق، وإنجاب الولد، وكأنّ الشاعر يقول إنّ المنفى هو فقد هذه المقومات، ونفي الوطن يستلزم وجود المنفى. ولذلك تتجه الصورة إلى تجسيد حالة الضياع في الوطن / المنفى ونستند هذا التوجيه الدلالي إلى مجموعة معطيات لغوية تحمل المعنى إلى التيه. هذه المعالم والأحداث تعكس حالة الاغتراب في الوطن / المنفى وشدة وقعها على ذات الشاعر إذ يمثل جميعها مسارات نحو المنفى. فالوطن أصبح في تجربة نزار انعكاسا لانفصام العلاقة مع المكان. تلخص هذه الصورة هاجس الرحيل الذي يطارد الشاعر مادامت الأمكنة لا توفر له الاستقرار ودفء الانتماء.

والخيمة على بعده المغلق جزء من صورة المنفى. وفي سياق حديثه عن القضية الفلسطينية قال:

كلفنا ارتجالنا / خمسين ألف خيمة جديدة (المصدر نفسه: 481). والخيمة هنا ارتبطت بدلالاتها الرمزية على النكبة الفلسطينية والأبعاد المأساوية التي يعيشها الشعب الفلسطيني و«لكن الأهم في موضوعة الخيمة أو المنفى لا يمكن في مأساوية الحدث في حد ذاته إذ أن جمالية المكان تتجاوز ذلك إلى استلهاام المكان وتحوله في الخيال الشعري إلى عنصر فاعل في إنتاج الصورة» (مجناح، 2007م: 243).

هـ . فلسطين

أثر المكان الفلسطيني في تجربة الشعراء العرب السياسيين، وأخذ موقعا فاعلا ومؤثرا باعتباره جزءا من الهوية والانتماء للأرض. والمكان الفلسطيني في شعر قباني لم يكن مجرد إطار يرسم فيه الشاعر الخريطة الجغرافية لفلسطين بل هو ترتبط في إنتاجها للدلالة بالوقائع التاريخية والنفسية والاجتماعية.

لم يكن المكان الفلسطيني في شعر نزار غير قضية فضاء سياسي، ولما كانت المسألة هكذا، فإن الدلالة المرتبطة بالمكان في شعره لا تغفل بعدها السياسي والثقافي والحضاري. إن معاناة فقد المكان / الأرض الفلسطيني تحولت إلى معاناة الإحساس بفقد معنى الحياة، وهو ما يحرّض الإنسان العربي في استعادتها والتمسك بها. هذا الشعور يبدو بوضوح في المقطوعة التالية:

من أين يأتينا الفرحُ / ونحن من يوم خرجنا من فلسطين / ومن ذاكرة الليمون والخوخ / تحولنا إلى رماد (قباني، 1999م: ج 6: 566).

والقدس عاصمة فلسطين المحتلة من الأمكنة التاريخية والدينية التي لها حضور بارز في شعر قباني، وهي أكثر المدن الفلسطينية ذكرا في شعره. تشكل مدينة القدس خلفية مهمة لدى الشاعر لما تحمله من أبعاد دينية وحضارية وتاريخية. وأهم دلالة أعطاها الشاعر هي القداسة والطهارة عندما يهجو الحكام العرب على تورطهم في احتلالها. يقول:

تمرغ يا أمير النفط .. / فوق وحول لذاتك / كيمسحة .. / تمرغ في ضلالتك / لك البترول، فاعصره / على قدمي خيلتك / .. / فبعت القدس .. / بعت الله ..

جعل الشاعر تمرغ حكام الدول العربية المتصدرة للنفط في ملذاتهم، الباعث الأولى سقوط القدس. هذه المدينة لم يكن عند نزار رقعة جغرافية احتلتها الصهاينة بل هي تمتاز بموقعها الديني وقيادتها عند المسلمين. ولا شك أن استحضر مدينة القدس هنا، يولي أهمية للبعد الإيديولوجي المائل فيه.

استحضر الشاعر في قصيدته المعنونة بـ «فتح» عدة من الأمكنة الفلسطينية منها القدس وغزة قائلا:

يا فتح يا حصاننا الجميلا / يحمل في غزته بيسان والجليل / وغزة، والقدس، والطبور، الحفولا / ويحمل البحار في نظره / ويحمل السهولا (نفس المصدر: 144).

لقد شبه الشاعر حركة فتح الإسلامي بالحصان الجميل الذي يحمل على جبينه عديدا من المدن الفلسطينية مثل بيسان، الجليل، غزة والقدس. تتوالى هنا البنية المكانية في النص عبر تنوعات المدن وهي تنتج خطابا واحدا يعمد الشاعر إلى سرد خارجي يرتب الأمكنة دون استنطاقها بل إن مهمتها الوحيدة المسندة هي إيهام القارئ بالواقع.

حاول نزار في شعره عن فلسطين أن يرسم سبيلا إليها ألا وهي سبيل النضال والجهاد المسلح، فلذلك يخاطب ثوار القدس والجليل: ليؤكد خيار المقاومة والنضال:

يا أيها الثوار / في القدس والخليل / في بيسان والأغوار / في بيت لحم حيث كنتم أيها الأحرار / تقدموا / تقدموا / فقصنا السلام مسرحية / والعدل مسرحية / إلى فلسطين طريق واحد / يمر من فوهة بندقية.

استحضر الشاعر في المقطوعة السابقة القدس والخليل وبيسان والأغوار، وقدّم القدس على كلها لأوليبتها وقيادتها.

لو أنهم حملوا إلينا / من فلسطين الحزينة / نجمة / أو برتقالة / لو أنهم حملوا إلينا / من شواطئ غزة / حجرا صغيراً / أو محاره (المصدر نفسه: 76).

لقد مثل الحجر رمزا يدل على الصحو واليقظة التي توجب الثورة وتحرك المشاعر فقد عدّ الحجر رمزا للمكان الفلسطيني المقاوم. فصورة المكان الفلسطيني ربطها الشاعر بالحجر ويمثل هذا الارتباط القوي والوثيق على قدرة الشاعر على استدعاء المكان وعرضه بواقعية.

لعل قصيدة «القدس» أهم قصيدة في شعر قباني استلهم فيها مدينة القدس وارتقى بها إلى مستوى رمزي ودلالي. والشاعر يتمنى عودة الفلسطينيين إلى موطنهم المحتل

بكيث .. حتى انتهت الدموع / صليت .. حتى ذابت الشموغ / زعت .. حتى ملئي الركون / سألت عن محمد .. / فيك، وعن يسوع / يا قدس. يا مدينة تفوح أنبياء / يا أقصر الدروب بين الأرض والسماء / يا قدس .. يا منارة الشرائع / حزينه عينك يا مدينة البتول / حزينه مادن الجوامع / يا قدس .. يا مدينة الأحران / يا دمة كبيرة تجول في الأجان / من يوقف العدوان؟ / عليك، يا لؤلؤة

الأديان / مَنْ يَغْسُلُ الدَّمَاءَ عَنْ حِجَارَةِ الْجِدْرَانِ؟ / يَا قُدُسُ.. يَا مَدِينَتِي / يَا قُدُسُ.. يَا حَبِيبَتِي / غَدًا.. غَدًا.. سَيُزْهِرُ اللَّيْمُونُ / ... وَتَرَجُّعُ الْحَمَائِمِ الْمُهَاجِرَةِ / إِلَى السَّقُوفِ الطَّاهِرِ / وَيَرْجِعُ الْأَطْفَالَ يَلْعَبُونَ / وَيَلْتَقِي الْآبَاءُ وَالْبَنُونَ / عَلَى رُبَاكِ الرَّأْهِرَةِ.. (المصدر نفسه:163.161).

نلاحظ هنا كيف اتخذت القدس بعدا حيويا في النص إذ أنّ كلّ المتغيرات النفسية والوصفية والتاريخية تتمحور حولها. يبكي الشاعر من آلام احتلال القدس مشيرا إلى بعده التاريخي المفهوم من «منارة الشرائع، مدينة البتول، مدينة الرسول» ثم يتحدث عن قضية معراج الرسول (ص) الذي حطّ بالقدس ليلة معراجه، وذلك يدلّ عليه عبارة «يا أقصر الدروب بين الأرض والسماء» وبهذا عبر الشاعر عن الأبعاد الدينية إلى الأبعاد الوطنية والسياسية قائلا: «من يوقف العدوان عليك يا لؤلؤة الأديان، من يغسل الدماء عن حجارة الجدران». وأخيرا يبشّر بعودة أصحاب هذه الأرض المقدسة إليها لبداية حياة جديدة آمنة فيها.

3 . المكان ودلالاته التاريخية والدينية

استدعي نزار قباني في بعض قصائده كربلاء ومحنة أهل البيت خاصة الإمام الحسين (ع) فيها، فأعطى لشعره دلالات دينية تاريخية. جدير بالذكر أنّ حادثة كربلاء تحمل في الوجدان الإنساني معاني التضحية في سبيل المثل العليا، كما أنها تحمل معاني الأسى والحزن، واستدعاء قباني لكربلاء ومأساة أهل البيت فيها يأتي غالبا عندما يتحدث عن الحرب الأهلية في لبنان، واحتلال أرض فلسطين، والاستبداد الذي يزرع تحت أغلاله الإنسان العربي في أرضيه. قال نزار في حادث اغتيال بلقيس:

بلقيس / إن هم فجروك .. فعندنا / كلّ الجنائز تبدي في كربلاء / وتنتهي في كربلاء/ لن أقرأ التاريخ بعد اليوم (المصدر نفسه: 52).

لقد ربط الشاعر الحرب الأهلية في لبنان ومقتل زوجته بحادثة كربلاء التاريخية التي استشهد فيها الإمام الحسين (ع) على أيدي الطغاة الظلمة. هذه الحادثة تتكرر كلّ يوم في العالم الإسلامي، لأنّ الأمة الإسلامية لا تأخذ العبرة منها ويتجدد كلّ يوم كربلاء جديدة «وها هو ذا يتوق إلى رمز يجسد آماله وألامه وطموحه في الخلاص من الواقع المرير، فوجده في إمام تائر كتب ملحمة البطولة بدمه يوم صرخ في وجه الجلادين: هيهات منا الذلة، فكانت ملحمة كربلاء التي تزداد تألقا وتوهجا عبر العصور» (القواسمة، 2009م: 86).

كربلاء / المكان في شعر قباني بأبعاده الدينية التاريخية رمز للتعبير عن مشاعر الحزن والأسى، والرفض والدعوة للرد على الهزيمة والثأر من المعتدين:

سَكَنَ الْحُزْنَ كَالْعَصَافِيرِ قَلْبِي / فَالْأَسَى خَمْرَةٌ وَقَلْبِي الْإِنَاءُ / أَنَا جَرِحَ يَمْشِي عَلَى قَدَمِيهِ / وَخِيُولِي قَدْ هَدَّهَا الْإِعْيَاءُ / فَجِرَاحُ الْحُسَيْنِ بَعْضُ جِرَاحِي / وَبِصَدْرِي مِنَ الْأَسَى كَرْبِلَاءُ / وَأَنَا الْحُزْنَ مِنْ زَمَانِ صَدِيقِي / وَقَلِيلٌ فِي عَصْرِنَا الْأَصْدِقَاءُ (قباني، 1999م: ج 6: 395).

تعدّ قصيدة راشيل وأخوتها من القصائد المهمة التي وظّف قباني فيها المكان الديني / كربلاء في حديثه عن مذبحه قانا فنراه يشبه تلك المجزرة بكربلاء ويسمّيها كربلاء الثانية:

كَلَّ مِنْ يَكْتُبُ عَنْ تَارِيخِ قَانَا / سَيَسْمِيهَا عَلَى أَوْرَاقِهِ كَرْبِلَاءَ الثَّانِيَةِ (قباني، 1999م: ج 6: 85).

تمتّل حادثة كربلاء رمز المأساة في الشعر الإسلامي والعربي، ويمكن للقارئ من خلال هذه السطور الشعرية أن يدرك عمق المأساة التي جرت على الشعب الفلسطيني في قانا، فاستطاع قباني باستحضار صورة كربلاء أن يعطي لها دلالة التضحية والفداء. هذه المأساة والمعاناة لم تكن حصرا على الشعب الفلسطيني، بل عممه الشاعر على تاريخ العرب كلّهم:

تَارِيخُنَا كُلُّهُ مِحْنَةٌ / وَأَيَامُنَا كُلُّهَا كَرْبِلَاءُ (المصدر نفسه: 258).

ويقول في قصيدة عندما يسقط متعب بن تعبان في امتحان حقوق الإنسان:

مواطنون نحن في مدائن البكاء / قهوثنا مصنوعة من دم كربلاء / حنطتنا معجونة بلحم كربلاء / طعامنا شراينا / عادتنا رايثنا / صيامنا صلاتنا / زهورنا قبورنا / جلودنا مختومة بختم كربلاء (المصدر نفسه: 103). استدعى الشاعر حادثة كربلاء في تصوير الصراع بين المحتلين والمشردين الفلسطينيين. حاول نزار من خلال هذه السطور أن يعبر فيها اغتراب الفلسطينيين الذين لا يجدون وطناً لهم، واستدعى من خلال ذلك كربلاء التاريخية وجسدها في كل شيء حتى في دمه وطعامه وشرايه فأصبحت كربلاء فكرة رئيسية، لا مجرد ذكرى تستدعى بين ماضٍ وحاضر.

ولم تكن الأماكن التي ذكرناها هي المهيمنة على المتن الشعري العربي بل كانت بجانبها أماكن ثانوية أوالها الشعراء الاهتمام ومنها المقهى والبيت والسجن والسوق والشارع والقبر... وهذا الاهتمام راجع إلى عناية الشعراء بالأشياء البسيطة التي تدخل في حياتهم اليومية والتي تشكل وجدانهم وعلاقاتهم الشخصية مع الآخرين ولأن من خلالها يتم النفاذ إلى أعماق النفس وأعماق الغير.

نتائج البحث

وقد أظهرت هذه الدراسة:

- أن المكان لم يكن حدثاً طارئاً في شعر نزار قباني إنما هو رؤية خاصة على حدّ قوله. هذه الرؤية تجلّت في ثلاثة أبعاد رئيسية أي: النفسية والعاطفية، الوطنية والسياسية، والدينية والتاريخية. والمكان قد تحوّل في شعره إلى رموز فنية حملت دلالات منها: دلالة دمشق إلى الحنين والاشتياق، دلالة بيروت إلى الحب، دلالة كربلاء إلى المقاومة أمام الظلم والطغيان، ومأساة الدول العربية وعلى رأسها فلسطين المحتلة، دلالة القدس إلى المقاومة والقداسة، دلالة السرداب والمنفى إلى انحسار الحرية في الدول العربية، و.... ساهمت هذه الرموز في التشكيل الجمالي لنصوصه الشعرية.
- إنّ الوطن / المكان في شعر قباني لم يتخذ بعداً جغرافياً محددًا، بل حمل دلالات سلبية عديدة؛ إذ حاول من خلاله إلى انتماء أسمى جسده في الحرية. والوطن / المكان يصبح مفككا منقسما كلما فقد مقومات الحرية.
- جادل الشاعر مع المكان في موضعين اثنين: الأول، مع بيروت خاصة بعد بداية الحرب الأهلية في لبنان، وبعد مقتل زوجته بلقيس في حادث انفجار السفارة العراقية فيها، والثاني مع الوطن / المكان المفتوح إذا أحسّ أنه يعاني من الاستبداد والقمع وموت الحريات.

المصادر

1. أبو العميرين، جيهان عوض، (2014م)، جماليات المكان في شعر تميم البرغوثي، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم.
2. إسماعيل، محمد السيد، (2002م)، بناء فضاء المكان في القصة العربية القصيرة، دولة الإمارات العربية المتحدة، دائرة الثقافة والإعلام.
3. اعتدال، عثمان، (1988م)، إضاءة النص، بيروت: دار الحداثة.
4. باشلار، غاستون، (1984م)، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
5. حيدوش، أحمد، (2001م)، شعرية المرأة وأنوثة القصيدة. قراءة في شعر نزار قباني. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
6. خرفي، محمد الصالح، (2006م)، جماليات المكان في الشعر الجزائري المعاصر، الجزائر: جامعة منتوري.
7. عقاق، قادة، (2001م)، دلالة المدينة في الخطاب الشعري المعاصر، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
8. قباني، نزار، (د.ت)، الرسم بالكلمات، بيروت: منشورات نزار قباني.
9. قباني، نزار، (1974م)، ملاحظات في زمن الحب والحرب، بيروت: منشورات نزار قباني.
10. قباني، نزار، (1999م)، الأعمال السياسية الكاملة (الجزء السادس)، الطبعة الثانية، بيروت: منشورات نزار قباني.

11. قباني، نزار، (1978م)، كل عام وأنت حبيبتني، بيروت: منشورات نزار قباني.
12. القواسمة، هشام عطية، (2009م)، الرؤيا والتشكيل: دراسة في شعر نزار قباني، جامعة مؤتة.
13. لوثمان، يوري، (1986م)، مشكلة المكان الفني، ترجمة: سيزا قاسم درزا، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة: الجامعة الأمريكية.
14. النابلسي، شاكراً، (1986م)، الضوء واللعبة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
15. النصير، ياسين، (1980م)، الرواية والمكان. دراسة في فن الرواية العراقية، بغداد: دار الحرية للطباعة.
16. مبيض، عامر؛ كزرون، محمد، (1998م)، نزار قباني، رحيل قارة شعرية، متابعة وتحرير، سوريا.
17. مجناح، جمال، (2007م)، دلالات المكان في الشعر الفلسطيني المعاصر بعد 1970، باقتة، الجزائر: جامعة الحاج لخضر.
18. منير، وليد، (1997م)، جدلية اللغة والحدث في الدراما الشعرية الحديثة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

المجلات

1. بسام علي، أبو بشير، «جماليات المكان في رواية باب الساحة لسحر خليفة»، مجلة الجامعة الإسلامية، جامعة الأقصى . غزة، المجلد 15، العدد الثاني.
2. بيك، مها خير، «مركزية الانتماء الوطني في شعر نزار»، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 431، آذار.

تحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة
 أ.د. قيس حاتم هاني الجنابي
 أ.م.د. حيدر حاتم فالح العجرش
 الباحث. محمود ناظم فرحان
 كلية التربية الأساسية/ جامعة بابل

Content Analysis of Social Sciences Textbooks for the Primary Stage According to the Dimensions of Citizenship

Prof.Dr. Qais Hatim Hani Al. Janabi

Ass.Prof.Dr. Haider Hatim Alijris

Researcher. Mahmood Nadhum Farhan

College of Basic Education\ Babylon University

qir_ir@yahoo.com

Abstract

The current study aims at analyzing the content of social sciences textbooks for the primary stage according to the dimensions of citizenship and suggestions for developing them.

Before preparing the tool. the researcher started reviewing the related educational literature and related previous studies. then it he prepared it. It consisted of (11) dimensions and (227) indicators. The questionnaire is presented to experts and specialized in methods of teaching to give their opinions and notes. According to the notes. the questionnaire is modified. Some indicators has been reformed or deleted. Depending on the modified questionnaire. the researcher started analyzing the content of the textbooks according to the dimensions of citizenship.

To ascertain the reliability of the analysis. the researcher gives a sample of the analyzed content to another analyst. By using Holsti equation. the reliability coefficient between the researcher and the other analyst was 85%. The researcher analyzed the content over time. The reliability coefficient was (93%). The idea and the subject were used as units of analysis because they are suitable for the purpose of the study and the nature of the analyzed content following consistent principles and steps.

For the purpose of extracting the results. the researcher used the frequency and percentage frequency. The results of the study showed that: the historical dimension achieves (474) recurrences and a percentage recurrence (21.9%). followed by the national dimension (433). while the economic dimension achieves (254) repetitions and a percentage recurrence (11.73%). then comes the religious dimension (213) recurrence and a percentage recurrence (9.84%). after that. the social dimension comes with 203 frequencies. with a percentage frequency of (9.38%). followed by the patriotic dimension with (170) recurrences and a percentage recurrence (7.85%). then the personal dimension with 168 frequencies. The educational dimension comes with 105 frequencies. and a percentage frequency of (4.85%). followed by the political dimension with (96) frequencies and a percentage of (4.43%). The environmental dimension achieves (36) (1.66%). followed by the technological dimension (12) frequencies and a percentage frequency (0.005%).

In light of these results. the researcher recommended several recommendations. including:

1. Citizenship should be based on awareness and deep thinking of the ways of life in other cultures.
2. The curriculum should be subjected to revision for the purpose of development and improvement by the Curriculum Writing Committee of the Ministry periodically.

The researcher comes out with a number of proposals. including:

1. Conducting an identical study on the preparatory grades in the history course.
3. Conducting a study aiming at understanding the attitudes of students towards the dimensions and concepts of citizenship.

Keywords: analysis, content, books, social, elementary, dimensions, citizenship

المخلص

تدور مشكلة البحث حول معرفة نقاط القوة والضعف للأبعاد المواطنة في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية. وتأتي أهمية البحث من أهمية المرحلة الابتدائية التي تعد المرحلة الأساسية التي تقوم عليها مراحل التعليم الأخر. فهي تمثل أولى درجات السلم التعليمي.

يهدف البحث الحالي إلى (تحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة ومقترحات لتطويرها) ولتحقيق هدف البحث أعدّ الباحث أداة التحليل الخاصة بتحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة ومقترحات لتطويرها التي بلغت (11) بعداً و(227) مؤشراً بعد أن أُطلع على الأدبيات التربوية والدراسات السابقة ومن ثم عرضها على بعض من الخبراء والمتخصصين في طرائق التدريس؛ وذلك لإبداء آرائهم وملحوظاتهم فيها، وفي ضوء ذلك تم تعديل وإضافة وحذف بعض الفقرات، وبالاعتماد على الأداة المعدلة، بتحليل محتوى كتب الاجتماعيات على وفق أبعاد المواطنة.

وللتأكد من ثبات التحليل استعمل الباحث طريقة التحليل بالاستعانة بمحلل آخر وباستعمال معادلة هولستي بلغ معامل الثبات بين الباحث والمحلل الآخر (85%)، وحلل الباحث المحتوى مرة أخرى بفارق زمني بين التحليلين (عشرين يوماً) وبلغ معامل الثبات بين التحليلين (93%) وتم استعمال الفكرة والموضوع كوحدات للتحليل ولكونها ملائمة لهدف البحث وطبيعة المحتوى المحلل وتم التحليل على وفق أسس وخطوات ثابتة.

ولغرض استخراج النتائج استعمل الباحث التكرارات والتكرارات المئوية للأبعاد المواطنة، وأسفرت نتائج البحث إلى: إن أعلى بعد حققه البعد التاريخي بواقع (474) تكراراً وبتكرار مؤوي (21.9%)، يليه البعد القومي بواقع (433) تكراراً وبتكرار مؤوي (20%)، أما البعد الاقتصادي فحقق (254) تكراراً وبتكرار مؤوي (11.73%)، ثم يأتي البعد الديني بواقع (213) تكراراً وبتكرار مؤوي (9.84%)، بعد ذلك يأتي البعد الاجتماعي بواقع (203) تكراراً وبتكرار مؤوي (9.38%)، ويليه البعد الوطني بواقع (170) تكراراً وبتكرار مؤوي (7.85%)، ثم البعد الشخصي بواقع (168) تكراراً وبتكرار مؤوي (7.76%)، ويأتي البعد التعليمي الثقافي بعده محققاً (105) تكراراً وبتكرار مؤوي (4.85%)، ويليه البعد السياسي بواقع (96) تكراراً وبتكرار مؤوي (4.43%)، أما البعد البيئي فقد حقق (36) تكراراً وبتكرار مؤوي (1.66%)، ويلحقه البعد التكنولوجي محققاً (12) تكراراً وبتكرار مؤوي (0.005%).

وقد أوصى الباحث بتوصيات عدّة منها:

1. ينبغي أن تستند المواطنة الى معرفة وتفكير متعمق في الطرق المختلفة للحياة في الثقافات الأخر.
2. أن يخضع المنهج التعليمي للمراجعة من أجل التطوير والتحسين من قبل لجنة تأليف المناهج الدراسية في الوزارة وبشكل دوري.

وقد خرج الباحث بعدد من المقترحات منها:

1. إجراء دراسة مماثلة في الصفوف الاعدادية في مادة التاريخ.
2. إجراء دراسة تهدف الى معرفة اتجاهات الطلبة نحو أبعاد المواطنة ومفاهيمها.

الكلمات المفتاحية: تحليل، محتوى، كتب، الاجتماعيات، المرحلة الابتدائية، أبعاد، المواطنة

الفصل الأول: مشكلة البحث وأهميته:

تعد المواطنة من المفاهيم المهمة، حتى إن التربية تسعى إلى إعداد متعلم يمتلك السلوكيات والممارسات والمهارة التي تجعله مواطناً منفتح الذهن يعتز بوطنه، ويفهم النظم السياسية والقانونية والنظام العالمي الجديد، بما يؤدي إلى تكوين شخصية تعي الصالح العام وتدرك حقوقها وواجباتها، وتتقبل الرأي والرأي الآخر (محمود، 2012: 59).

منذ تشكل الدولة العراقية الحديثة عام 1921، ظل المجتمع العراقي يعاني من مشكلات متعددة، أفضت إلى عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، فالعراق بلد متعدد ومتنوع قومياً ودينيّاً ومذهبيّاً. تعد الحاجة المعاصرة إلى المواطنة بوصفها شعوراً وجدانياً

حاجة ماسة في المجتمع العراقي على وجه التحديد؛ لأنها تمثل واحدة من أهم ثلاث ركائز التي تقوم عليها الديمقراطية التي أتاحت الفرصة إلى قيامها في المجتمع العراقي اليوم بعد التغييرات الاجتماعية والسياسية التي برزت بعد سقوط الدولة العراقية الحديثة في 2003/4/9 فضلاً عن حقوق الإنسان وحياته ومؤسسات المجتمع المدني (كاظم، 2009: 254).

يمكن أجمال أهم اسباب الذي دفعت الباحث إلى دراسة هذا الموضوع:

1- الحاجة الماسة إلى إعادة بناء ثقافة المواطنة في المجتمع العراقي بعد أن أصبحت ظاهرة نتيجة استغلاله في القمع والتمييز بين افراد المجتمع الذي تعرض له هذا المفهوم من الأنظمة السياسية الحاكمة في المجتمع العراقي منذ أن أسست الدولة العراقية الحديثة حتى سقوطها في 2003/4/9.

2- الكثير من الممارسات السلبية في المجتمع العراقي باسم المواطنة ونفور الكثير من الناس من هذا المفهوم نتيجة الجهل بمضموناته.

إنّ مفهوم المواطنة هو مفهوم تاريخي شامل ومعقد له أبعاد عدّة ومتنوعة منها ما هو مادي وقانوني ومنها ما هو ثقافي وسلوكي ومنها ما هو وسيلة أو غاية يمكن بلوغها تدريجياً. ولا بد من وجود الحد الأدنى من الشروط التي تسمح لنا بالقول بمراعاة مبدأ المواطنة في دولة ما من عدمه وتشمل هذه الشروط إلى جانب الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة وللحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الكواري، 2004: 4).

ومن جوانب أهمية المواطنة أنها تضمن حقوق الإنسان في المجتمع والوطن والدولة؛ لكونها تنقل الحق الإنساني إلى حق للمواطنة عبر تشريعه وتقنينه. وتضمن استمرار المجتمع في الإطار السياسي الذي يعبر عنه وهو الدولة. (بوزكري، 2013: 23). وتأتي أهمية البحث من أهمية المرحلة الابتدائية التي تعد المرحلة الأساسية التي تقوم عليها مراحل التعليم الأخر. فهي تمثل أولى درجات السلم التعليمي فضلاً عن كونها المرحلة التي تسد منافذ الأمية ولهذا كانت أهداف هذه المرحلة بالغة الخطورة فهي ترسي ركيزة للبناء الأخلاقي والقيمي والمعرفي، والمدرسة الابتدائية تعد القاعدة التعليمية الثابتة التي تقوم عليها أنظمة التعليم المتنوعة فهي تمثل اللبنة الأولى في الصرح التعليمي وعليها وحدها تقام المرحلة التعليمية التالية. إذ تأتي أهميتها من كونها مرحلة الشمول والالتزام إذ ينتظم في صفوفها أطفال المجتمع جميعها من دون استثناء (مجلة التربية، 1991: 17) وقد أشار الدستور العراقي (مادة 34 لسنة 2005) بأن " التعليم عامل أساس لتقدم المجتمع وحق تكلفه الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية وتكفل الدولة مكافحة الأمية".

لذا فإن أهمية البحث تتمثل بالآتي:

1. أهمية المرحلة الابتدائية التي تعد المرحلة الأساسية التي تقوم عليها مراحل التعليم الأخر. فهي تمثل أولى درجات السلم التعليمي.
2. السعي لإفادة الجهات المختصة بتأليف مقترحات التطوير.
3. إنّ "تعليم المواطنة" هو تقديم المعرفة الأساسية بالقواعد المؤسسية التي تتعلق بالحقوق والالتزامات التي تنمي القدرات الضرورية للمشاركة النشطة في العمليات الاجتماعية والسياسية.
4. ظهور حاجة ملحة لتطوير المناهج (المواد الاجتماعية) استجابة للتطورات العلمية والتكنولوجية وكذلك التغييرات الاجتماعية خارج النظام التعليمي.

هدف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى تحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة ومقترحات لتطويرها.

حدود البحث:

تحدد البحث الحالي بـ:

- 1_ محتوى كتاب الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي الطبعة السادسة لسنة (2015) المقرر تدريسه للعام الدراسي (2016-2017).
- 2_ محتوى كتاب الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي الطبعة الثانية لسنة (2014) المقرر تدريسه للعام الدراسي (2016-2017).
- 3_ محتوى كتاب الاجتماعيات للصف السادس الابتدائي الطبعة الأولى لسنة (2016) المقرر تدريسه للعام الدراسي (2016-2017).

تحديد المصطلحات:

أولاً: تحليل المحتوى:

عرفه كلاً من:

- **(ملحم)** بأنه: طريقة موضوعية ومنظمة تصف بشكل كمي منظم ودقيق شكل ومحتوى المواد المكتوبة أو المسموعة لأي مجتمع أو شخص ما. (ملحم. 2000: 395).
- ويعرفه الباحث إجرائياً: أسلوب من أساليب البحث العلمي المستند إلى منهج البحث الوصفي استعمله الباحث لتحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة وعلى وفق أداة التحليل التي أعدها الباحث للوصول الى النتائج.
- ثانياً: مادة الاجتماعيات: عرفها:

- **(سليمان ونافع)** بأنها (المواد الاجتماعية التي تقدم موضوعاتها للتلاميذ في صورة متكاملة وشاملة مثل: التاريخ، والجغرافيا، والتربية الوطنية، وتركز اهتمامها على المتعلم وكيفية المساهمة في تحقيق النمو الفعال له ليصبح مواطناً صالحاً قادراً على خدمة وطنه لديه دراية بما يحدث من متغيرات وتطورات في مختلف المجالات) (سليمان ونافع. 2001: 16).
- **(التعريف الإجرائي):** هي المادة المقررة من قبل وزارة التربية في العراق للصفوف الرابع والخامس والسادس الابتدائي وهي إحدى الأدوات التعليمية وتعد المصدر الأساس لمنهج التربية الوطنية والاجتماعية في المدارس العراقية.
- ثالثاً: المرحلة الابتدائية: عرفها كلاً من:

- **(وزارة التربية العراقية)** بأنها (هي المرحلة الدراسية في المدارس العراقية ويدخلها التلميذ عند بلوغه السادسة من العمر " وهي مدة التعليم النظامي الإلزامي وبداية السلم التعليمي في العراق تبدأ من سن (6) سنوات وتستمر لمدة ست سنوات إلى سن (12) سنة) (وزارة التربية، 2004: 10).

التعريف الإجرائي: هي أول مرحلة تعليمية منظمة مقصودة إلزامية مجانية في نظام التعليم في العراق، ويدخل إليها الأطفال الذين أكملوا ست سنوات ودخلوا في السنة السابعة من أعمارهم وتقسّم إلى ستة صفوف وتنتهي بالصف السادس الابتدائي وينتقل بعدها إلى المرحلة المتوسطة بعد اجتياز الامتحان الوزاري في الصف السادس الابتدائي وهي تعمل على إعداد الفرد لمواجهة صعوبات الحياة ومتطلباتها والتعبير عن حاجاته بتراكيب صحيحة والتواصل مع الآخرين شفهيّاً أو كتابياً.

رابعاً: مفهوم المواطنة:

عرفت المواطنة تعاريف عدة منها:

- (ابو النور وآخرون) بأنها (نسبة الى الوطن، وهي المكان الذي يولد فيه الإنسان وتعلقه بالوطن عن طريق الانتماء من حيث: اللغة، العادات، التقاليد، التاريخ) وهي عضوية الفرد التامة والمسؤولة عنها الدولة ويترتب عليها العالقات المتبادلة بين طرفين، الجانب المواطن والجانب الآخر الدولة بما نسميها (الحقوق والواجبات) في المواطنة) (أبو النور وآخرون. 2013:45).
- ويمكن تعريفها إجرائياً: هي انتماء الفرد إلى أرض محددة. بمعنى آخر الإنسان الذي يستقر بشكل دائم داخل الدولة ويحمل جنسيتها. كما يخضع للقوانين النافذة ويتمتع بشكل متساوي مع بقية الأفراد بمجموعة من الحقوق ويلتزم بالمقابل بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها. لذا فالعنصر المهم في مفهوم المواطنة هو الانتماء.

خامساً: أبعاد المواطنة: عرفه كلاً من:

وقد اورد (طه وعبد الحكيم، 2013: 185- 186) أبعاد المواطنة مجتمعه في تعاريف موحدة وهي كالآتي:

- البعد البيئي _ الاقتصادي (البيئة المحلية التي يتعلم فيها ويتعامل مع أفرادها، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال المعارف والمواظ في غرفة الصف، فضلاً عن المشاركة التي تحصل في البيئة المحلية والتطوع في العمل البيئي. الحقوق الاقتصادية، والملكيات والاتفاقات الاقتصادية الدولية وأثرها على المجتمع والفرد زيادة على التكامل الاقتصادي)
 - البعد الشخصي _ القومي (معرفة القيم الإيجابية لبناء شخصية المواطن الصالح. وأدراك المهارات التي يجب أن يكتسبها المواطن في حب الوطن والتضحية من أجله والنهوض بالاقتصاد الوطني، والعلاقة مع دول الجوار. والمساهمة في حل المشكلات القومية).
 - البعد التعليمي الثقافي بأنه (البعد الذي ينتج من خلال المعارف والمعلومات التي تمثل عنصراً جوهرياً لنوعية المواطن الذي تسعى المؤسسات المختلفة في المجتمع الإعداد له. كما أنّ التربية للمواطنة تنطلق من ثقافة الناس. مع الأخذ في الاعتبار الخصوصيات الثقافية للمجتمع).
 - البعد الوطني _ التاريخي (يتجلى في معرفة الاحداث التي وقعت في الماضي ومعرفة الحضارات ودور العلماء في التطور العلمي عبر التاريخ وانتفاء التلاميذ لبلدهم ومعرفة ثقافتهم ومجتمعهم ومدى حبهم لوطنهم).
- ويعرف الباحث أبعاد المواطنة إجرائياً: مجموعة من الأبعاد التي تكون متعددة ومتنوعة وتضم في محتواها المواطنة وهو الموضوع الذي يشكل جزءاً من مشكلة الهوية وتقوم على المعرفة والمهارة وفهم الادوار الاجتماعية والسياسية الرئيسية في المجتمع العراقي.

الفصل الثاني: الأطار النظري والدراسات السابقة:**أولاً: المواطنة:**

تقوم المواطنة على التوافق المجتمعي حول عقد اجتماعي يتم بمقتضاه اعتبار المواطنة هي مصدر الحقوق ومناطق الواجبات بالنسبة لكل من يحمل جنسية الدولة من دون أي تمييز بسبب الدين، أو العرق، أو النوع، وتتحول المواطنة بفعل توفر الجانب القانوني والسلوكي إلى هوية يكتسبها الفرد تستهدف تحقيق المصلحة العامة، والعيش المشترك، والتماسك الاجتماعي، ورفض العنف بمختلف صيغه، وجعل القناع والتفاوض، والحوار آليات لمعالجة القضايا الخلافية. إنّ موضوع المواطنة يشكل جزءاً من مشكلة الهوية وتقوم على المعرفة الحقة بأنفسنا ومعرفة ما يجري حولنا. وتفاعلنا مع معطيات عصرنا. وتكون بخلق توازن بين الفردية والصالح العام "إنّ المواطنة الحقة تعطي النشئ المعرفة والمهارة. وفهم الأدوار الاجتماعية والسياسية الرئيسية والفرعية في المجتمع. على المستويات المحلية والوطنية والقومية والإنسانية. كما تؤهلهم للمسؤولية الوطنية وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم الأخلاقية والسلوكية. وتجعل منهم مواطنين أكثر اعتماداً على النفس. ومشاركة في المجتمع. وقد رأى جون ديوي أنّ المواطنة لا تعني أكثر أو أقل من المشاركة في

التجربة الحياتية أخذاً وعتاء. فالمواطنة ليست أقل من جعل العقل اجتماعياً. بحيث يجعل خبراته للانتقال إلى الأفضل له ولجماعته. (ناصر. 48:2002)

والباحث يرى أنّ المواطنة هي عبارة عن السلوك والممارسة والمشاركة الحقيقية (أخذ وعتاء تتجلى فيها تلك الرابطة).

ثانياً: مفهوم المواطنة:

وردت citizenship أيضا بمعنى "الجنسية" وتعني انتساب أو انتماء الفرد إلى شعب الدولة بوصفه عنصراً من العناصر المكونة لها. (فوزي. 2007: 90).

فالمواطنة من المنظور الإسلامي " هي مجموعة العلاقات والروابط والصلاة التي تنشأ بين دار الإسلام وكل من يقطن في هذه الدار، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين. أم مستأمنين، أي مجموعة من الحقوق والواجبات التي يتمتع بنا كل طرف من أطراف العلاقة". (القحطاني 2007: 20).

ثالثاً: أبعاد المواطنة:

يتضح من عرض مفهوم المواطنة، أن لها أبعاد متعددة ومتنوعة، توضح في مجملها محتوى المواطنة، ويشير (نافع، 2005: 281) إلى أن للمواطنة مبادئ أو أبعاد أساسية، تتمثل في الإحساس بالهوية القومية وحب الوطن، وتمتع المواطن بالمنافع والحقوق التي تؤهله إليها وتمنحه إياها عضويته في جماعة أو مجتمع ما، مع الالتزام بواجبات معينة، مثل إتباع القانون ودفع الضرائب واحترام حقوق الآخرين والدفاع عن الوطن، والاهتمام والمشاركة في الشؤون العامة، وقبول القيم الاجتماعية الأساسية.

ويحدد (السيد وإسماعيل، 2010: 30) أبعاد عدة للمواطنة هي: البعد السياسي الذي يتجلى في إحساس الفرد بالانتماء إلى الوطن، والبعد الثقافي ويتجلى في ما يوفره الوطن من حقوق تحافظ على الهوية الوطنية وتدعمها، والبعد الاقتصادي ويستهدف إشباع الحاجات المادية الأساسية للأفراد، والبعد المعرفي الحضاري وما يشمل من احترام لخصوصية الهوية الثقافية والحضارية، والبعد المهاري ويقصد به المهارات الفكرية مثل القدرة على التفكير الناقد والتحليل وحل المشكلات، والبعد الاجتماعي ويقصد به الكفاءة الاجتماعية في التعايش مع الآخرين والعمل معهم، والبعد الاخلاقي أو القيمي ويعنى إشاعة قيم العدالة والمساواة والتسامح والحرية والشورى.

ويجمل (سكران، 2010: 162) أبعاد المواطنة في ثلاثة أبعاد أساسية هي: البعد الانساني الذي يتطلب نظرة تستند على التسامح، والتعامل مع الآخر بذهنية أخوة المواطنة وأخوة الإنسانية معاً، والبعد التنموي لتنمية الوعي السياسي للمواطن كإنسان مسؤول عن المشاركة في الحياة السياسية، وتنمية حس النقد والبحث عن الحقيقة ليكون الخيار عقلانياً، والبعد العالمي بمعنى الانفتاح والاهتمام بمصادر الانسان والكون والثقافات المختلفة، والعدل والسلام العالميين، مواطنة عالمية تنشأ العدل في كل مكان.

يتجلى البعد السياسي للمواطنة في مدى إحساس الفرد بانتمائه إلى الوطن كجسم سياسي يتمثل في مؤسسات الدولة والأحزاب والنقابات والجمعيات، وأفكار حول الشأن العام والمجال العمومي والأفكار التي تتبلور لدى الفرد حول هذا الجسم ومدى سعي الفرد للتأثير فيه عن طريق الولاء أو المعارضة للنظام أو الخوف منه والابتعاد عنه أو الثورة عليه، ويهتم البعد الثقافي بما يوفره الوطن من إحساس بالانتماء إلى جماعة تمثل في الهوية وتتجسد هذه الهوية المشتركة فيما يجمع الفرد مع غيره من ممارسات الحياة اليومية من عادات الكل واللباس والموسيقى وطقوس الأعياد والحفلات، كما انها تتجسد في الرموز المشتركة لما يمثل الهوية الوطنية أو الهويات الجماعية المتعايشة في ظل الوطن الواحد، ولا بد هنا الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية: هناك أبعاد ثقافية للمواطنة، لعل أهمها على الأطلاق الدفع بحجة الخصوصية الثقافية للهروب من تطبيق القواعد العالمية لحقوق الإنسان كما تفعل ذلك بعض الدول ذات النظم السياسية الشمولية أو التسلطية. غير أنّ هذا الذي يمنع أنه قد تتعارض أحياناً المجتمعات المعاصرة لها خصوصيتها الثقافية التي مع بعض القواعد التي يطلق عليها أحياناً تعسفاً قواعد عالمية، وهذا قد يؤدي في التطبيق إلى أن تكون معاني ودلالات المواطنة تختلف من بلد لآخر، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى الجدول الدائر في بعض البلاد الاسلامية حول حقوق الإنسان بين العالمية

والخصوصية. وجوهر الجدل هنا، هو أن للإسلام نظرية خاصة في حقوق الانسان وهي إن كانت تتفق عموماً مع المواثيق العالمية، إلا أنها تتميز عنها وقد تختلف عنها في بعض المواضيع، ونفس الجدل يدور في بعض الدول الاسيوية، إذ يدور الحديث عن القيم الاسيوية التي تركز على روابط الاسرة والقرابة أكثر من تركيزها على القوانين والتشريعات. غير أنه في الحالتين كلتيهما الاسلامية والاسيوية، يخشى أن يكون التركيز على الخصوصية أياً كان طابعها، محاولة متعمدة من قبل أنظمة شمولية أو سلطوية للافلات من تطبيق مواثيق حقوق الانسان العالمية، وتتمثل فكرة الوطنية على المستوى الاقتصادي فيما يوفره الوطن مما تسميه الكتابات الحقوقية: شروط الحياة الكريمة والتي تعني سوسولوجياً ظروف الانتقاء الاجتماعي. (جنكو. 2014: 33 - 34).

رابعاً: الدراسات العربية والاجنبية:

1- دراسة هاريس (2012).

2- دراسة وسيلة (2013).

1- دراسة هاريس (2012): (تنمية المواطنة من خلال خدمة المجتمع: دراسة العلاقة بين تدخل خدمة المجتمع والادراك الذاتي للمواطنة لدى الطلاب الجامعيين)

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العلاقة بين الالتزام في خدمة المجتمع والمناهج الدراسية، والادراك الذاتي لدى الطلاب للمواطنة وقد تناولت الباحثة الالتزام بخدمة المجتمع من خلال أربع طرق: خدمة المجتمع كجزء من فئة، مع منظمة طلابية، كجزء من تجربة العمل والدراسة، وعلى المرء. استخدمت هذه الدراسة البيانات التي تم جمعها من 1205 طالب جامعي في جامعة ميريلاند في ربيع عام 2006 كجزء من دراسة متعددة المؤسسية للقيادة. واستندت أداة البحث المستعملة في هذه الدراسة على نسخة معدلة من جدول القيادة المسؤولة اجتماعياً (SRLS) وقد صمم لتقييم تطور القيادة الطلابية في إطار نموذج التغيير الاجتماعي للتنمية القيادة (معهد التعليم العالي للبحوث، 1996) المواطنة المدركة ذاتياً اختلفت بالاستناد إلى حد كبير على ما إذا شارك الطلاب في خدمة المجتمع أثناء الدراسة الجامعية. تم التوصل إلى أنّ خدمة المجتمع من خلال المنظمات الطلابية والخبرات بين العمل والدراسة والادراك الذاتي للمواطنة كانت قد توفرت بصورة كبيرة (سمست. 2006: 3).

2- دراسة وسيلة (2013): (دور المعلم في تنمية قيم المواطنة لدى تلميذ التعليم المتوسط)

إنّ الهدف من الدراسة هو الكشف عن طريقة المعلم في تنمية قيم المواطنة لدى تلاميذ التعليم المتوسط، وقد اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي في معالجة مشكلة الدراسة، كما تم اعتماد الاستبيان من العينتين كلتيهما كأداة لجمع البيانات من الميدان حيث ضم الاستبيان المتخصص للأساتذة 37 بدأ في حين ضم الاستبيان المطبق على التلاميذ 28 بدأ، مطبقين على عينتين قدرتا على التوالي ب 60 أستاذاً وأستاذة و 70 تلميذاً.

وبعد إتمام معالجة البيانات الإحصائية المتحصل عليها تم التوصل إلى النتائج التالية:

1- يساهم المعلم في تنمية قيم المواطنة من خلال تنمية البعد المعرفي الثقافي لدى التلميذ.

2- يساهم المعلم في تنمية قيم المواطنة من خلال تنمية البعد المهاري لدى التلميذ.

3- يساهم المعلم في تنمية قيم المواطنة من خلال تنمية البعد الانتمائي لدى التلميذ. (وسيلة. 2013: 3).

خامساً: موازنة بين الدراسات السابقة:

1- هدف الدراسات

هدفت الدراسات السابقة إلى أهداف منها (دراسة هاريس 2012) هدفت إلى تنمية المواطنة من خلال خدمة المجتمع: دراسة العلاقة بين تدخل خدمة المجتمع والادراك الذاتي للمواطنة لدى الطلاب الجامعيين. أما دراسة (وسيلة 2013) فهذهت إلى الكشف عن طريقة المعلم في تنمية قيم المواطنة لدى تلاميذ التعليم المتوسط.

2- سنة الدراسة:

إن أقدم الدراسات في البحث الحالي دراسة (هاريس 2012) ثم دراسة (وسيلة 2013) أما الدراسة الحالية فأجريت (2017 - 2018).

3- مكان إجراء الدراسة:

تباينت أماكن إجراء الدراسات السابقة منها ومنها في المملكة العربية السعودية كدراسة (هاريس 2012). بينما دراسة (وسيلة 2013) أجريت في ولاية الوادي. أما الدراسة الحالية أجريت في العراق.

4- منهج البحث:

استعملت الدراسات السابقة منهج البحث الوصفي (أسلوب تحليل المحتوى). كدراسة (وسيلة 2013)، والمنهج الوصفي التحليلي المسحي كدراسة (هاريس 2012)، وتتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في المنهج الوصفي.

5- أدوات البحث:

استعملت الدراسات السابقة جميعاً أدوات مختلفة مثل الاستبانة كدراسة (وسيلة 2013). وأدوات القياس واستعمال وحدات تحليل البيانات كدراسة (هاريس 2012). أما الدراسة الحالية فأتبعت أداة تحليل المحتوى.

6- الوسائل الإحصائية:

لقد تباينت الوسائل الإحصائية وتعددت في الدراسات السابقة، منها المتوسطات الحسابية والتكرار المئوي والتكرارات ومعادلات الثبات وهي بذلك تتفق مع الدراسة الحالية.

الفصل الثالث: منهج البحث وإجراءاته**أولاً: منهج البحث:**

اتبع الباحث أسلوب تحليل المحتوى بوصفه المنهج المناسب لهدف البحث الحالي الرامي إلى تحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة ومقترحات لتطويرها. أن المنهج الوصفي يسعى لتحديد الوضع الحالي للأشياء موضوع الدراسة. ومن ثم العمل على وصفها، والباحث الوصفي لا يستطيع القيام بأكثر من وصف الوضع القائم للأشياء؛ لأنه لا توجد سيطرة عليه، ولا توجد لديه نية للعمل على تغييره أو تبديله. غير أن البحث الوصفي لا يقتصر دوره عند الوصف الجامد فقط بجمع البيانات وتبويبها. ولكنه يتضمن قدراً من التفسير لهذه البيانات باصطناع أساليب عدة للقياس والتصنيف والتفسير. (الضبع. 2006: 177).

ثانياً: مجتمع البحث وعينته:

شمل مجتمع هذا البحث تحليل محتوى كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية على وفق أبعاد المواطنة ومقترحات لتطويرها. إذ شمل كتاب الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي في العراق الطبعة السادسة الذي يدرس في العام الدراسي (2016- 2017) وقد اتخذ الباحث مجتمع البحث كله عينة لدراستها.

إذ يتألف هذا الكتاب من (64) صفحة استثنى الباحث الصفحات التي تحتوي على (المقدمة. والفهرست. والأشكال التوضيحية. والنشاطات والأسئلة التي ترد في نهاية فصول الكتاب) وأصبحت الصفحات الخاضعة للتحليل (18) صفحة. كما شمل مجتمع كتاب الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي في العراق الطبعة الثانية الذي يدرس في العام الدراسي (2016- 2017) وقد اتخذ الباحث مجتمع البحث كله عينة لدراستها.

إذ يتألف الكتاب من (104) صفحات استثنى الباحث الصفحات التي تحتوي على (المقدمة. والفهرست. والأشكال التوضيحية. والنشاطات. والأسئلة التي ترد في نهاية فصول الكتاب) وأصبحت الصفحات الخاضعة للتحليل (28) صفحة.

كما شمل مجتمع البحث كتاب الاجتماعيات للصف السادس الابتدائي في العراق الطبعة الاولى الذي يدرس في العام الدراسي(2016- 2017) وقد اتخذ الباحث مجتمع البحث عينه لدراستها. إذ يتألف الكتاب من (120) صفحة استنتى الباحث الصفحات التي تحتوي على (المقدمة. والفهرست. والاشكال التوضيحية. والنشاطات. والأسئلة التي ترد في نهاية كل فصول الكتاب) وأصبحت الصفحات الخاضعة للتحليل(63) صفحة. وهذا يتضح من خلال الجدول (1).

جدول رقم (1)

صفحات كتاب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية الخاضعة للتحليل

الاجتماعيات	عدد الصفحات الكلي	عدد الصفحات المستثناة	عدد الصفحات بعد الاستثناء	سنة الطبع
الرابع	64	46	18	2017_2016
الخامس	104	76	28	2014_2013
السادس	120	57	63	2017_2016

ثالثاً: أداة البحث:

اختار الباحث الاستبانة كأداة لجمع المعلومات والبيانات المتعلقة بالدراسة؛ لأنها من أكثر أدوات البحث العلمي شيوعاً في مجال الدراسات التربوية والبحوث الوصفية. كما أكد فان دالين بأنها: " أداة يستعملها المشتغلون بالبحوث التربوية على نطاق واسع للحصول على حقائق عن الظروف والأساليب القائمة بالفعل وإجراء البحث" (فان دالين.1985: 431). وقد تم بناء الاستبانة على وفق الإجراءات الآتية:

1. تم تحديد الابعاد باعتماد على مصادر وادبيات تربوية عدة (اماني محمد طه. طلعت حسني اسماعيل. 2013: 287).
 2. عمد الباحث قبل كتابة فقرات الاداة الخاصة بالدراسة إلى مراجعة الأدبيات التربوية والدراسات السابقة ذات العلاقة منها في بناء أداة الدراسة.
- تكونت الاداة من (227) مؤشراً موزعة على (11) بعداً، عرضت بصيغتها الأولية على شكل (استبانة) على مجموعة من الخبراء وقد أبدوا ملاحظاتهم واجروا تعديلات عليها.

رابعاً: صدق الأداة:

يعني الصدق أن يقيس الأداة ما وضعت لقياسه (عبد الوارث. 2011: 131). وتتبع الباحث الإجراءات الآتية:

1. عرضت الأداة في صورتها الأولية على عدد من المختصين في العلوم التربوية والنفسية من أجل بيان مدى ملائمة للبيئة العراقية والتحقق من صدق الأداة، واتفق الخبراء والمختصين على الاستبانة للملائمتها للبيئة العراقية ملحق (1) لإصدار حكمهم على مدى صلاحية الفقرات وسلامة صياغتها وملاءمتها لموضوع الدراسة.
2. بعد تحليل فقرات الاستبانة احصائياً لاستخراج الصدق الظاهري بلغت نسبة الاتفاق(92.75%).

خامساً: التحليل: استعمل الباحث في عملية التحليل لهذه الدراسة الوحدة الآتية:

وحدة التسجيل أو الترميز: هي أصغر جزء من المحتوى المحلل يحصى عن طريقها ما يراد تشخيصه من ذلك المحتوى. (عبد الرحمن وعدنان. 2007: 21).

ونقسم إلى:

1- وحدة الفكرة أو الموضوع: هي أهم وحدات تحليل المحتوى. وقد تكون وحدة الفكرة جملة. أو عبارة تتضمن الفكرة التي يدور حولها موضوع التحليل. (الشمري وسعدون. 2005: 73).

وعلى يرى الباحث أن هذه الوحدة هي التي تلائم البحث الحالي هي وحدة الفكرة والموضوع؛ لأنها تلائم البحث الحالي وكذلك لأنها أصغر تقسيم أو جزء من المحتوى يخضع للتحليل (بحري. 2012: 201). ولكنها ملائمة لهدف البحث، وطبيعة المحتوى المحل (طعيمة. 2004: 135).

سادساً: قواعد وأسس التحليل:

1. إهمال الصور والمقدمة والفهرست والأسئلة؛ وذلك لتبني الباحث محتوى الكتاب فقط؛ لأنه يكتسب أهميته بالنسبة للدراسة.
2. الفكرة التي لا تعطي مدلولاً معيناً؛ بوصفها مرتبطة بما قبلها أو بعدها، فيمكن الرجوع إلى قراءة الفكرة السابقة أو اللاحقة لتشخيص الفكرة.
3. في حالة ظهور فكرتين في العبارة الواحدة ولا يمكن تجزئتها يلجأ الباحث إلى الفكرة الأقوى في العبارة (حبيب. 2005: 39).

سابعاً: خطوات التحليل:

تم اتباع خطوات مهمة في تحليل المحتوى وهي كما يأتي:

1. الحصول على قائمه من المؤشرات التي تخص أبعاد المواطنة بعد إجراء التعديل عليها.
 2. قراءة كل موضوع بالكامل للتعرف على الأفكار التي يتضمنها الموضوع الواحد بصورة عامة.
 3. قراءة ثانية لكل سطر في الموضوع الواحد لغرض استخراج العبارات التي تتضمن فكرة معينة.
 4. تحديد العبارات التي تشير إليها كل فكرة تم تصنيفها، تطبيق وحدة التسجيل.
 5. تفرغ نتائج التحليل في استمارة التحليل وإعطاء تكرار لكل مؤشر ورقم المعيار الذي تشير إليه الفكرة الناتجة من التحليل.
 6. حساب التكرارات لمدى توفر المؤشرات لكل بعد من أبعاد المواطنة في محتوى كتب الاجتماعيات.
- ويوضح النموذج الآتي (العراق مهد القوانين والتشريعات صفحة 47) من كتاب الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي عملية التحليل

1- تحديد العبارات التي تحتوي أفكاراً.

جدول رقم (2)

الأفكار التي يحتويها موضوع العراق مهد القوانين والتشريعات للصف الخامس الابتدائي

ت	الأفكار
1	تنتصف حضارة بلاد الرافدين بصفات عظيمة من أبرزها الشرائع والقوانين التي ابتكرها العراقيون وتعد من أقدم الشرائع في التاريخ الانساني وشملت كل نواحي الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية والدينية.
2	وجود مجتمع مزدهر ومنظم يسوده النظام والقانون.
3	احترام العراقيين القدماء للطقوس الدينية وعبادة الآلهة.
4	الايمان بقيم العدالة وحماية الضعفاء.
5	واحترام المرأة والطفولة.
6	اوجدت تلك القوانين من أجل نشر العدل ومكافحة الفساد والقضاء على الشر والغش.

7	ومنع القوي من اضطهاد الضعيف والسعي لخير الشعب ورفاهه. ومعاينة كل من يسرق أموال المعابد أو أموال المدينة (المال العام) بأشد العقوبات.
8	تقدير الشخصيات التي لعبت دوراً في تاريخ العراق (سياسياً، علمياً، فنياً).
9	التعرف على أهم المعالم الحضارية (مسلة حمورابي، الخط المسماري).
10	تعد قوانين حمورابي من انضج واكمل القوانين العراقية القديمة؛ لأنها تمثل ارثاً وطنياً.
11	تضمن تلك القوانين العلاقات الاجتماعية.
12	تزيد من احترام حقوق الانسان حتى وقتنا الحاضر.

2- تحديد نوع الفكرة بذكر رقم البعد التي تؤكد عليه ورقم المعيار

جدول رقم (3)

رقم الأبعاد والمعايير التي تؤكد عليها أفكار النموذج

رقم المعيار	البعد الذي تؤكد عليه	رقم الفكرة
2	التاريخي	1
2	القومي	
2	الوطني	
1	الشخصي	2
1	الديني	3
2	الاجتماعي	4
2	القومي	
4	الاجتماعي	5
3	الشخصي	6
3	الشخصي	7
1	التاريخي	8
2	التعليمي الثقافي	
2	التاريخي	9
2	السياسي	10
3	الاجتماعي	11
1	الوطني	12
3	الاجتماعي	

ثامناً: ثبات التحليل:

ويعني الثبات ألساق الدرجات التي يحصل عليها أفراد العينة إذا ما أعيد تطبيق الأداة عليهم أكثر كم مرة (عبد الوارث، 2011:

121)؛ لان من المفروض أن يكون الاختبار ثابتاً. بحيث يعطي النتائج نفسها في حالة استعماله اكثر من مرة.(عبد الهادي، 2002:

128).

للتأكد من مدى ثبات تحليله. استعان الباحث بالطرق الآتية:

1- الثبات بين محللين:

حلل الباحث المادة نفسها مع محلل اخر⁽¹⁾، بعد أن تم اتباع قواعد واجراءات التحليل نفسها وتم استعمال معادلة هولستي لإيجاد معامل الثبات، إذ بلغ الثبات بين الباحث والمحلل الآخر (0.85%) والجدول رقم (4) يوضح ذلك.

2- الثبات عبر الزمن:

حلل الباحث المحتوى مرة أخرى بقارق زمني قدرة(احدى وعشرون يوماً) بين التحليلين الاول والثاني. وبلغ معامل الثبات بين التحليلين (93%) وهو معامل ثبات جيد. إذ ان الثبات الذي نسبته أكثر من (70%) يعد جيداً (الامام وآخرون.1990: 167)، وتم استعمال معادلة هولستي لحساب الثبات.

جدول رقم (4)

نتائج ثبات التحليل بين محللين

معامل الثبات	المحلل
%85	الباحث مع المحلل الآخر
%93	الباحث عبر الزمن

سادساً: الوسائل الاحصائية:

استعمل الباحث الوسائل الاحصائية والحسابية الآتية:

- التكرار المئوي = $100 \times \frac{\text{عدد الجزئي}}{\text{عدد الكلي}}$
- معادلة هولستي لإيجاد معامل الثبات. (طعيمة.2004: 226).

2 (أ ب)

معامل الاتفاق =

أ + ب

(أب) = مجموع القيم التي وردت عند المحللين.

أ = عدد القيم التي وردت في تحليل المحلل الأول (الباحث).

ب = عدد القيم التي وردت في تحليل المحلل الآخر.

الفصل الرابع: عرض النتائج وتفسيرها:

- عرض النتائج بصورة النهائية وتفسيرها:

جدول رقم (5)

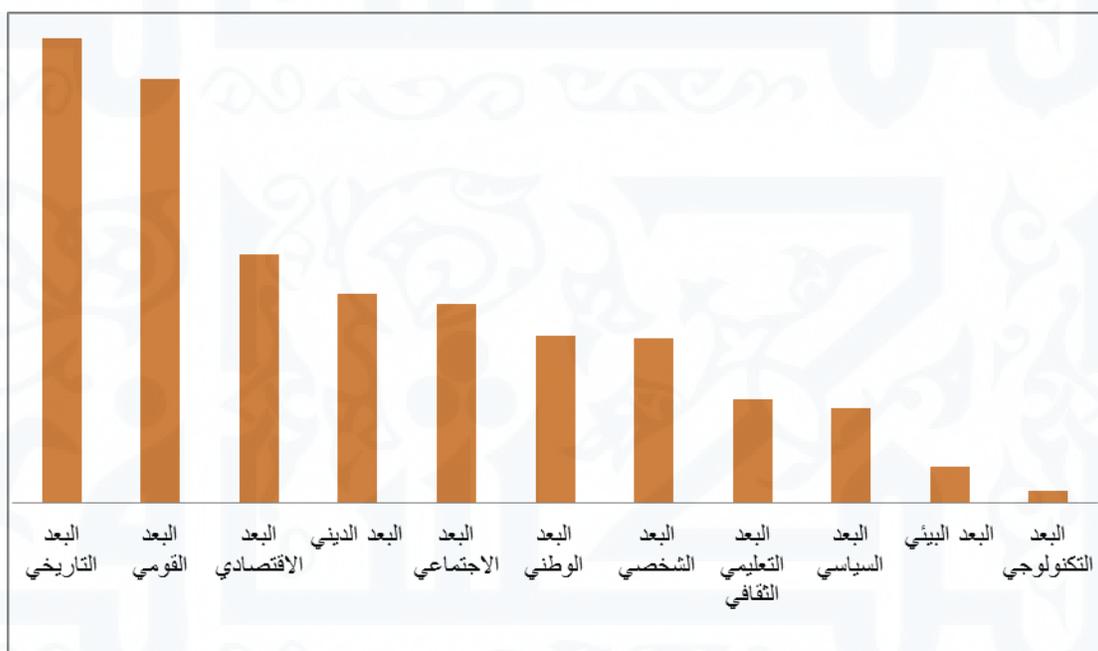
التكرارات والتكرار المئوي للأبعاد المواطنة في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية النهائية

ترتيبها	التكرار المئوي	التكرارات	أبعاد المواطنة
1	21.9	474	البعد التاريخي
2	20	433	البعد القومي
3	11.73	254	البعد الاقتصادي
4	9.84	213	البعد الديني

(1) أ.م. جنان مرزة حمزة: طرائق تدريس التاريخ / كلية التربية الأساسية/ جامعة بابل.

5	9.38	203	البعد الاجتماعي
6	7.85	170	البعد الوطني
7	7.76	168	البعد الشخصي
8	4.85	105	البعد التعليمي الثقافي
9	4.43	96	البعد السياسي
10	1.66	36	البعد البيئي
11	0.005	12	البعد التكنولوجي
—	99.4	2164	المجموع

يتضح من الجدول أعلاه أن **البعد التاريخي** قد حقق أعلى نسبة بواقع (474) تكراراً وبتكرار مؤوي (21.9%). يليه **البعد القومي** بواقع (433) تكراراً وبتكرار مؤوي (20%). أما **البعد الاقتصادي** فحقق (254) تكراراً وبتكرار مؤوي (11.73%). يليه **البعد الديني** بواقع (213) تكراراً وبتكرار مؤوي (9.84%). بعد ذلك يأتي **البعد الاجتماعي** بواقع (203) تكراراً وبتكرار مؤوي (9.38%). ويليه **البعد الوطني** بواقع (170) تكراراً وبتكرار مؤوي (7.85%). ويأتي **البعد الشخصي** بعده محققاً (168) تكراراً وبتكرار مؤوي (7.76%). أما **البعد التعليمي الثقافي** فقد حقق (105) تكراراً وبتكرار مؤوي (4.85%). ويليه **البعد السياسي** بواقع (96) تكراراً وبتكرار مؤوي (4.43%). ويأتي **البعد البيئي** بعده بواقع (36) تكراراً وبتكرار مؤوي (1.66%). ويلحقه **البعد التكنولوجي** محققاً (12) تكراراً وبتكرار مؤوي (0.005%). وبذلك يكون عدد التكرارات المحققة (2164) تكراراً. ويمكن توضيح ذلك التفاوت كما في الشكل أدناه:



شكل رقم (1)

التفاوت النهائي في نسبة تحقق أبعاد المواطنة في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية

- يلاحظ الباحث من خلال النتائج السابقة وبصورتها النهائية أنها تؤدي إلى:
- هنالك تباين كبير في نسبة توفر الأبعاد في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية حيث سجل **البعد التاريخي والقومي** أعلى النسب من خلال (474) تكراراً وبتكرار مؤوي (21.9%) **للبعد التاريخي**، و**للبعد القومي** (433) تكراراً وبتكرار مؤوي (20%). وهذا يؤدي إلى نتيجة واضحة وجود هذين البعدين بصورة واسعة في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية.

- حقق البعد الاقتصادي (254) تكراراً وبتكرار مئوي (11.73%)؛ وذلك لأهمية هذا البعد في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية من خلال معرفة الحقوق الاقتصادية والاهتمام بالمظاهر السياحية الوطنية وطبيعة المظاهر البشرية.
- كان للبعدين الديني والاجتماعي نوعاً من التقارب في النسب من خلال حصول البعد الديني على (213) تكراراً وبتكرار مئوي (9.84%). والبعد الاجتماعي على (203) تكراراً وبتكرار مئوي (9.38%)؛ لأن من الممكن وجود علاقة بين هذين البعدين باعتبار الواحد مكمل للآخر من خلال العدالة والعمل والتكافل الاجتماعي.
- هنالك تقارب في عدد من أبعاد المواطنة في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية وهما البعدين الوطني والشخصي إذ نجد أنّ البعد الوطني حصل على (170) تكراراً وبتكرار مئوي (7.85%). وللبعد الشخصي محققاً (168) تكراراً وبتكرار مئوي (7.76%)؛ وذلك من خلال معرفة النظام والاحترام للأنظمة والتقيّد بها. وضرورة الدفاع عن الوطن وحبّه وتعزيز الرغبة في خدمته.
- أما الأبعاد التي كانت لها النسب الأقل في كتب الاجتماعيات للمرحلة الابتدائية فهي البعد التعليمي الثقافي حقق (105) تكراراً وبتكرار مئوي (4.85%). ويليه البعد السياسي بواقع (96) تكراراً وبتكرار مئوي (4.43%). بعده البعد البيئي بواقع (36) تكراراً وبتكرار مئوي (1.66%). واخيراً البعد التكنولوجي محققاً (12) تكراراً وبتكرار مئوي (0.005%). هذا يتبين لنا ضعف محتوى كتب الاجتماعيات للاهتمام بتلك الأبعاد. وعدم وجود رغبة واضحة في معرفة المتغيرات الحاصلة في المجتمع

الفصل الخامس:

الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

1- الاستنتاجات:

من خلال النتائج التي تم عرضها في الفصل السابق. توصل الباحث إلى الاستنتاجات الآتية:

- 1- إنّ محتوى كتاب الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي لم يعكس أبعاد المواطنة بشكل متكافئ ومتوازن.
- 2- إنّ البعد (التاريخي) قد نال اهتماماً أكثر من الأبعاد الأخرى؛ إذ جاء بالمرتبة الأولى وحصل على غالبية الأبعاد المتحققة في كتاب الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي.
- 3- إهمال (المقاضاة القانونية. اللجوء خلاصاً من الاضطهاد) وعدم تكرارها يدل على نقص في تأليف كتاب الاجتماعيات للصف السادس الابتدائي وعلى عدم وعي للمتغيرات التي حدثت في المجتمع العراقي والمشاكل الكبيرة التي يعاني منها.

2- التوصيات:

أوصى الباحث بعدد من التوصيات وهي كالآتي:

3. ينبغي أن تستند المواطنة إلى معرفة وتفكير متعمق في الطرق المختلفة للحياة في الثقافات الأخرى.
4. أن ينمي المنهج الدراسي قدرات ومهارات الطالب واتخاذ القرار المناسب وأتاحه الفرصة للطالب للمشاركة الفاعلة في نشاطات وفعاليات المنهج جميعها.

3- المقترحات:

1. إجراء دراسة مماثلة في الصفوف الاعدادية في مادة التاريخ.
2. إجراء دراسة تقييمية لكتب الاجتماعيات من وجهة نظر المعلمين والطلبة والمشرفين.

المصادر والمراجع:

- ابو النور. محمد عبد النور وآخرون (2013م) التربية المدنية واستراتيجيات تنميتها، قضايا وتطبيقاتها. القاهرة: دار الفكر العربي.
- بحري. منى يونس (2012) المنهج التربوي: أسسه وتحليله. ط1. عمان: دار صفاء. الأردن.
- بوزكري، رشدي (2013)، المواطنة ودورها في بناء الدولة القوية، رسالة ماجستير (منشورة)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر - بسكرة.
- جنكو. علاء الدين عبد الرزاق (2014م) المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة. السلبيانية: جامعة التنمية البشرية.
- حبيب، أمجد عبد الرزاق (2005م) القيم السائدة في كتابي التاريخ في المرحلة الابتدائية (رسالة تحليلية). كلية التربية الاساسية، جامعة بابل (رسالة ماجستير).
- سليمان وآخر. يحيى عطية وسعيد عبده نافع (2001م) تعليم الدراسات الاجتماعية. ط2. دبي: دار الحكمة.
- سكران. محمد (2010م) التربية وثقافة المواطنة، مجلة رابط التربية الحديثة، السنة الثالثة، العدد الثامن.
- السيد وإسماعيل. عبد الفتاح جودة. طلعت حسني(2010م) دور الجامعة في توعية الطلاب بمبادئ المواطنة كمدخل تحتمه التحديات العالمية المعاصرة، مجلة الدراسات التربوية والنفسية، العدد 16. كلية التربية، جامعة الزقازيق (رسالة ماجستير).
- الشمري، هدى علي جواد. سعدون محمود الساموك(2005م) مناهج اللغة العربية وطرق تدريسها. ط1. عمان: دار وائل.
- الضبع. محمود (2006م) المناهج التعليمية: صناعتها وتقويمها. ط1. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- طعيمة. رشدي احمد (2004م) تحليل المحتوى في العلوم الانسانية، القاهرة: دار الفكر العربي.
- طه وعبد الحكيم. أماني محمد. فاروق جعفر (2013م) تربية المواطنة بين النظرية والتطبيق. ط1. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- عبد الرحمن، أنور حسين وعنان حقي (2007م) الانماط المنهجية وتطبيقاتها في العلوم الانسانية والتطبيقية، بغداد: مطابع شركة الوفاق.
- عبد الهادي. نبيل (2002م) المدخل الى القياس والتقويم التربوي واستخدامه في مجال التدريس الصفي. ط2. عمان، دار وائل.
- عبد الوارث. سمية علي (2011م) البحث التربوي والنفسي دليل تصميم البحوث، ط1. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- فان دالين. ديو بولذب (1985م) مناهج البحث في التربية وعلم النفس، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- فوزي.(2007م) المواطنة. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- القحطاني، يحيى عبد الرحمن (2007م) المواطنة. أسسها ومقوماتها. الرياض: مطبعة الفرزدق.
- كاظم. تائر رحيم (2009م) العولمة والمواطنة والهوية، المجلد 1. كلية الآداب. جامعة القادسية (رسالة ماجستير).
- مجلة التربية (1991م) ندوة تقويم المرحلة الابتدائية كقاعدة للتعليم الاساسي في الكويت. الكويت: العدد 4. السنة الاولى.
- محمود، حسين بشير (2012) نظرة مستقبلية لخريج التعليم قبل الجامعي في ضوء معايير الجودة، مجلة بحوث ودراسات جودة التعليم، العدد الاول، يناير، تصدر عن الهيئة القومية لضمان جودة التعليم والاعتماد بالقاهرة.
- ملحم. سامي محمد (2000م) مناهج البحث في التربية وعلم النفس. ط1. عمان، دار الميسرة.
- ناصر. إبراهيم عبدالله (2002م) المواطنة. ط1. عمان: مكتبة الرائد العلمية.

- نافع. عبد المنعم (2005م) وعي طلاب التعليم الاساسي بمبادئ المواطنة، دراسة ميدانية، العدد 50. مجلة التربية جامعة الزقازيق.
- وسيلة. نين (2013م) دور المعلم في تنمية قيم المواطنة لدى تلميذ التعليم المتوسط. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة محمد خيضر . بسكرة (رسالة ماجستير).

ملحق رقم (1)

استبانة الدراسة للخبراء والمتخصصين للتأكد من مدى ملائمتها للبيئة العراقية بصورتها النهائية

المؤشرات	المعيار	البعد	
يبين دور الحكومة والمسؤوليات السياسية من حقوق الإنسان ونظم الحكم وأنواعه	يدرك المواطن مفهوم المواطنة السياسة داخليا وخارجيا	البعد السياسي	
يبين المبادئ الرئيسة التي تستند إليها الديمقراطية			
تنمية الاتجاه الصالح نحو الديمقراطية وتكوين المهارات اللازمة لها			
يتمتع بحقوقه الكاملة (للمشاركة في التدبير واتخاذ القرارات)			
تنمية الشعور بتحمل المسؤولية للمشاركة في الأنشطة الوطنية والعالمية			
يتعرف على نظام الحكم المطبق في بلده			
يتبنى السلام في حل المشكلات داخليا وخارجيا			
يعرض وجهات النظر المرتبطة بالوطن			
يشارك بفاعلية في التظاهرات السلمية			يشارك في الحياة السياسية
ينقد السياسة القائمة عن طريق نشر المقالات الثقافية			
يشارك في الانتخابات ويدلي بصوته لمن يستحق	يشارك في الحياة الاجتماعية عن طريق مؤسسات وجمعيات المجتمع المدني	البعد المجتمعي	
تعريف التلامذة بخصائص وسمات المجتمع العراقي			
يكتسب الثقافة السياسية التي تمكن المواطن من لعب دوره السياسي			
يعرف وسائل الإعلام والدعاية وخطرها			
يتعرف على القضايا العامة التي يعاني منها المجتمع الذي يعيش فيه التلاميذ			
يطلع على دور عمل كل من مجلس النواب ومجلس المحافظة			
يشارك في الحياة الاجتماعية عن طريق مؤسسات وجمعيات المجتمع المدني			
يهتم بالعمل التطوعي			
ينشد العدالة والمساواة في المجتمع			
يفهم الطبقات الاجتماعية وكيفية تكوينها			
تنمية حب الإيثار في نفوس التلامذة			
تنمية حب العمل اليدوي لدى التلامذة			
تنمية روح التكافل الاجتماعي لدى الطلبة			
تحقيق التقدم ومواكبه التطور في مجالات الحياة	يتكيف مع المجتمع ومشكلاته	البعد التعليمي الثقافي	
تكافل التلامذة فيما بينهم ومساعدة كل منهم الآخر			
يشارك في الحياة الاجتماعية بشكل فردي أو من خلال جماعات			
يكتسب اتجاهات إيجابية نحو المجتمع			
يغرس حب الوطن في نفوس التلامذة والدفاع عن مقدساته			
يتعرف على الجوانب المختلفة للبيئة المحيطة به			
تحقيق العدالة والمساواة بين الناس			

تقدير أهميه العمل مع الآخرين لحل المشكلات		
يقدر قيمة العلم في حل مشكلات المجتمع والنهوض به		
يهتم بالمرافق العامة والحفاظ على سلامتها ونظافتها		
يتعرف على مهام السلطات الإدارية المحلية		
يشجع العمل البناء في مجتمع متغير		
يتعرف على وظائف مختلفة للسلطات في الدولة (تشريعية.تنفيذية.قضائية)		
توجيه التلامذة نحو تنظيم أوقاتهم والاستفادة منها		
يسهم في حل قضايا مجتمعه		
يتعرف على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية		
يهتم بالمشكلات والقضايا المجتمعية المعاصرة		
يقدر قيمة عمل المرأة		
تتساوى المرأة مع الرجل		
يعتبر تعليم المرأة قضية أمن قومي من أجل النهوض بالمجتمع		
تشارك الرجل في جميع القضايا المجتمعية		
يهتم بقضايا المرأة ويسهم في حلها		
يدرك تماما أن المرأة نصف المجتمع		
تهتم المرأة بدورها في المجتمع بمعاملة التلامذة بصوره عادله		
يكون عنصر ايجابي نحو احلال السلام العالمي		
يسهم في استئصال جذور التوتر والمعاناة والأمراض من العالم		
يتكيف مع التطورات المتلاحقة على مستوى العالم		
يتعرف على وسائل التعاون بين الدول والمنظمات الموجودة فيها		
يشعر بالحب والإخاء والتسامح تجاه أبناء الشعوب الأخرى		
تشجيع التلامذة على نبذ العنف والتعصب		
يشعر بالتسامح تجاه أبناء الشعوب الأخرى		
يعزز روح الاخوة بين القوميات		
يحصل على قدر مناسب من التعليم يؤهله للحياة الشريفة		
يشجع الآخرين على الحصول على العلم والتعليم		
يؤمن بأهمية القراءة والمعرفة في عصر سريع التغير		
يتعرف على بعض الشخصيات البارزة التي لعبت دورا في تاريخ الوطن (سياسيا.علميا.فنيا)		
ودورها في تطوير المجتمع		
يربط الحقائق العلمية بأسبابها بعيدا عن الخرافات		
يدرك التنوع الثقافي في العلم والتعليم والثقافة		
يحترم الكتب المدرسية والحفاظ عليها وعلى محتوياتها		
يسهم في القضاء على الأمية بمجتمعه أو بينته المحلية		
يكتسب المعارف التي تساعد على حل مشكلات المجتمع (السياسية.الاجتماعية.الاقتصادية)		
يؤمن بتعليم المرأة من اجل النهوض بالمجتمع		
يحترم المعلم وطاعته والعمل بتوجيهاته		
تشجيع التلامذة على التعاون البناء وإشراكهم في تعليم تعاوني		
يوظف الأحداث المحلية والعالمية والجارية في عملية التعليم		
	يمتلك رؤية كاملة لقضايا المجتمع المحلي	
	يدرك أهمية المرأة في المجتمع	
	يمتلك رؤية كاملة لقضايا المجتمع العالمي	
	يدرك المواطن أهمية العلم والتعليم والثقافة	
	يدرك المواطن أن تطوير التعليم قضية امن قومي	

تشجيع التحصيل العلمي والتنافس الشريف فيما بين التلامذة		
تعزيز قيمة المساواة في نفوس التلامذة عن طريق معلومات اثرائية		
يدرك دور العلماء العراقيين في التطور العلمي العالمي عبر التاريخ		
يملك قدرة واسعة وإيجابية تجاه التراث العراقي		
يلم بالأحداث التاريخية في العصر القديم	يملك الرؤية التكاملية	
تصبح لديه رؤية واضحة عن تاريخ العراق المعاصر	لتاريخ العراق وتراثه	
يعتز بامتلاكه أقدم الحضارات في العالم (الحضارة السومرية)		
يدرك دور العلماء العراقيين في التطور العلمي العالمي عبر التاريخ		
يفهم بأن العراق هو موطن العلم والعلماء		البعد التاريخي
يبرهن للعالم أن أقدم مدرسة في العالم كانت عراقية		التراثي
يسهم في النهوض بالزراعة والصناعة ببلده		
يصبح مواطناً منتجاً. وليس فرداً مستهلكاً		
يطلع على أهم الحضارات العراقية القديمة	يدون الأحداث التي وقعت	
يميز أهم المظاهر الحضارية في تاريخ العراق	في الماضي	
يتعرف إلى المعالم التاريخية والحضارية		
يعزز روح الدفاع وحب الوطن لدى الطلبة		
يعدد أهم المراكز والدور والمدارس العلمية العراقية في التاريخ		
يحافظ على تراث بلده		
يشارك في تشجيع السياحة	يعمل على النهوض	
يحافظ على الموروث الحضاري لبلده	بالوطن والمحافظة على	
يسهم في تنظيف وتجميل الحي الذي يسكن فيه	الحضارة والتراث	
تعريف التلاميذ بمؤسسات وطنهم وأنظمة الحضارية		
يغرس أسس المعرفة الضرورية للتلامذة كمواطنين من منظور عالمي	يبين العلاقة بين تطوير	لبعد التكنولوجي
يوظف إمكاناته لاشاعة الديمقراطية فيمجتمعه	المجتمع	
ينعم المواطن بالسلام في مجتمعه		
يدرك أن التكنولوجيا نمط حياة وطريقة تفكير		
يهتم بتطوير مهاراته وقدراته لمسايرة التطوير التكنولوجي عن طريق معرفته لجميع أدوات		
التطور التكنولوجي		
يثمن العلاقة بين تطوير المجتمع والتكنولوجيا		
تصبح لدى التلاميذ رؤية عن معنى التكنولوجيا		
يعرف كل ما هو جديد عن التكنولوجيا الخارجية		
تزويد التلاميذ مهارات التكيف مع سوق العمل		
يقدر قيمة الابتكارات والاختراعات والمخترعين		
يكون منتجاً للتكنولوجيا بدلاً من استهلاكها		
يحب وطنه ويدافع عنها من أي معندي بروحه وماله		
يشجع الفريق الوطني لأي لعبة	يحب الوطن ويضحى من	البعد القومي
ينتمي لوطنه حتى إذا غاب عنه	اجله	
يحفظ النشيد الوطني		
يغرس حب العمل التطوعي		
يعطف على الضعفاء والمعاقين وذوي الاحتياجات الخاصة		

يغرس حب المبادرة للأعمال الخيرية		
تنمية القدرة على احترام الآخرين		
يغرس روح المبادرة للأعمال التطوعية والخيرية	يدرك واجبات المواطنة	
يشعر بأن مصلحة الوطن فوق مصلحته الشخصية		
يكتب مقالاً عن حبه للوطن		
يعتز بوطنه ويدافع عن قضاياها		
يفهم ويقدر مسؤوليات المواطنة		
يعمل على تنفيذ القوانين في الحياة	يملك الوعي الكامل بمشكلة الزيادة السكانية	
يعرف بعض الأساسيات عن وطنه (موقعه. ثرواته. موارده الطبيعية والبشرية)		
يحافظ على ترسيخ عادات وتقاليد مجتمعه		
يشارك بالمشروعات الصغيرة المنتجة		
يشجع الصناعات العراقية		
تكوين اتجاهات ايجابية نحو الإنتاج الصناعي		
يتعرف على أنواع الصناعات		
يلتزم بنظم الضرائب ونظم التقاضي ونظام المرور		
يجد طرق واسعة للنهوض بالاقتصاد الصناعي		
يتدرب على كيفية استثماره ثروات الوطن		
يفهم الجوانب المختلفة لمشكلة الزيادة السكانية		
يسهم في حل مشكلة الزيادة السكانية		
يؤمن بأن مشكلة الزيادة السكانية قضية قومية		
يتعرف على أسباب الزيادة السكانية		
تحتاج الزيادة إلى مقومات اقتصاديه		
يدرك مساواة الحقوق بين السكان		
يملك رؤية واضحة عن توزيع السكان		
يتعرف على دول الجوار وحدودها الجغرافية	يدرك علاقة العراق بدول الجوار	
يتعرف على حدود الوطن العربي		
يشارك في الدفاع عن الوطن الأكبر (الوطن العربي)		
يشعر بأهمية الوحدة الوطنية	يدرك القضايا القومية	
يحترم السيادة العراقية		
يساعد العراق دول الجوار في حال طلبت المساعدة		
يهتم العراق بمعادنه الوفيرة		
يفهم التعاون الدولي بين المجتمعات المختلفة والنشاطات السياسية الدولية		
يفهم جوانب بعض القضايا كالمشكلات الصحية (الإيدمان. إمراض وبائية)		
يسهم في حل المشكلات القومية (إمراض وبائية. إيدمان. ختان الإناث . أزمة رغيف العيش. التلوث... الخ)		
يدعو إلى تكوين اتجاه ايجابي نحو المساهمة في حل المشكلات القومية		
يدرك أن القضية القومية مهمة		
تحتاج القضية القومية إلى وعي ودقة كبيرة		
تعالج القومية جميع المشكلات الصحية		
يتعرف على أهم القضايا القومية		

يُجد الحلول المناسبة لمعالجة القضايا القومية	يدرك علاقة الإنسان ببيئته	البعد البيئي
يتعرف على الجوانب المختلفة للبيئة المحيطة به		
يفهم طبيعة المشكلات في بيئته		
يشارك في حل مشكلات البيئة		
يدعو إلى المساهمة في حل مشكلات البيئة		
يتعرف على مخاطر البيئة التي تشوه منظر البيئة		
يعيش في بيئة سليمة ونظيفة		
يتعرف على أهم ملوثات البيئة	حرية العقيدة	البعد الديني
يعمل على تقليل ملوثات البيئة		
يفهم مبادئ دينه فهما سليما		
يحترم عقائد الآخرين		
يمارس شعائر دينه بحرية		
يعتز بالعقيدة الدينية التي يؤمن بها دون تطرف		
تمكين العقيدة الإسلامية الصحيحة في نفوس التلامذة		
تنمية الانتماء والاعتزاز للأمة الإسلامية		
تعويد المواطن على الطهارة الأخلاقية		
يعرف معنى العقيدة وأهميتها للإنسان		
يؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع		
يعيش بسلام مع من يخافه المعتقد		
يتحلى بالقيم الإيجابية التي دعت إليها جميع الديانات		
يعطي الجار حقوقه		
يساعد الفقراء واليتامى والمحتاجين		
يؤمن بأن رفعة وطنه وحمايته والدفاع عنه مطلب ديني قبل أن يكون مطلب وطني		
يزيد احترام الفرد بين الناس		
يبحث التلاميذ على الإخلاص لله في القول والعمل		
يتعرف على تاريخ وطنهم وكفاح آبائهم	يدرك المهارات التي يجب أن يكتسبها المواطن	البعد الشخصي
يتعود على حب النظام والاحترام للأنظمة والتقييد بها		
يقدر على اتخاذ القرارات بحكمة		
يستعد لتقبل المسؤولية		
يفحص الأفكار والقضايا ويحللها وينقدها		
ينجز بأتقان ما يقوم به من أعمال		
يخطط لما يريد في الحياة اليومية		
يجيد لعبة واحدة على الأقل ليشارك بها دوليا	يدرك السمات التي يتحلى بها المواطن العراقي	
يهتم بالنواحي الصحية		
يهتم بأن يكون لديه بنية قوية ويمارس الرياضة		
يتقبل المواقف التي تتطلب مسؤولية		
يفهم آراء الآخرين ويفسح صدره لتلك الآراء		
يهتم برفاهية الآخرين		
يتقبل ذاته ويثق بقدراته		
يلتزم في تعاملاته بمبادئ الدين والسلوكيات المقبولة بالمجتمع		

يمارس العادات السليمة ويبتعد عن العادات الضارة بالصحة كالتدخين		
يلتزم بالقيم والإخلاق الإيجابية في الحياة الشخصية والاجتماعية		
يؤمن بالحرية والمساواة بين الجميع		
يحب لنفسه ما يحبه لأخيه وللآخرين		
يميل إلى العطاء في سبيل صالح المجموعة		
تتمية القيم والعادات الاجتماعية لدى التلامذة		
يدرك المعنى العام لشخصية المواطن		
يستوعب المفاهيم الخاصة بحقوقه وواجباته		
ينمي الاعتزاز بالهوية العراقية		
تكريس حب الوطن وتعزيز الرغبة في خدمته		
يردد النشيد الوطني		
يدافع عن الوطن وعن مقدساته		
يعطي كل ما عنده ويضحي بروحه من أجل الوطن		
تعزيز الانتماء الوطني والحرص على امن الوطن واستقرار الوطن		
يعتز ببطولات الوطن		
ينمي مفاهيم الإسلام وحقوق الإنسان		
يقدر مكانة وطنه في العالم		
يكون متفوقا ومخلصا في واجباته تجاه وطنه		
يحترم حقوق المواطنين الآخرين ولا يتجاوز عليها		
يتفهم طبيعة مشكلات مجتمعه ويشارك في معالجتها		
يتفهم طبيعة قدراته وامكانياته في المجتمع لتحديد واجباته حقوقه		
يشارك في معالجة مشكلات مجتمعه		
ينمي الروح الوطنية والولاء للوطن		
يلتزم بالقوانين والأنظمة ويعرف أهميتها		
يتعرف على أسباب زيادة السكان		
يقدر الإنتاج الزراعي والصناعي المحلي		
يقدر المظاهر السياحية الوطنية		
يفهم طبيعة المظاهر البشرية		
يعدد أنواع المحاصيل الزراعية		
يمتلك رؤية واضحة عن توزيع السكان		
يحافظ على الممتلكات العامة		
يهتم بالحقوق الاقتصادية		
يهتم بالتعاون المتبادل		
يرشد الاستهلاك والأنفاق		
ينمي الوعي الاقتصادي وتعزيزه		
يقدر دور السلام في تحقيق التنمية والرفاه		
ينمي الوعي بأهمية تقنية الاتصالات الحديثة وكيفية الاستفادة منها		
يقدر أصحاب المهن وعدم الاستهانة بهم وبيان فضلهم		
يعمل على بحث الوعي بضرورة الاهتمام بالنظافة العامة		
	يدرك القيم الإيجابية لبناء شخصية المواطن الصالح	
	يتمتع المواطن بالحقوق والواجبات التي يفرضها عليه انتماءه لوطنه	البعد الوطني
	يمتلك رؤية واضحة للمواطن الصالح وصفاته	
	يعرف الظواهر البشرية والنشاط الاقتصادي	البعد الاقتصادي
	يتكيف مع تحقيق التكامل الاقتصادي	

تحليل مكاني للتنمية الزراعية في محافظة بابل (دراسة في المقومات والمعوقات)

أ.د. حسين جعاز ناصر الفتلاوي

م. رقية فاضل عبدالله الحسن

كلية العلوم للبنات/ جامعة الكوفة

كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة بابل

**Spatial Analysis for the Agricultural Development in the Governorate of Babylon
(A Study of Features and Impediments)****Prof. Dr. Hussein Ja'az Nasir Al-Fetlawi****College of Science for Girls\ University of Kufa****Lecturer. Ruqaya Fadhil Abdullah Al-Hasan****College of Education for Human Sciences\ University of Babylon**

ruqaih@yahoo.com

Abstract:

The agricultural development is one of the most important indicators of the economic provision of any country, especially grain crops, which are the main source of food. The countries that achieved self-sufficiency in this research aimed to reveal the spatial structure of land allocated for agricultural uses in the province of Babylon in order to explain and explain the reasons that led To the emergence of variation in the spatial structure, in order to reach the optimum agricultural use according to the natural and human requirements available in the study area of the characteristics of climate, soil, surface and water resources as well as the importance of transport, market and government policies button The research concluded a number of conclusions based on the unit of area that reflects the differences due to the geographical factors that have interacted and interrelated in drawing the spatial variation of the agricultural development in Babil Governorate in 2016. The spatial analysis of the agricultural reality reflects the future possibilities of agricultural development in the investment of large areas of land Non-invested and produce the necessary crops according to the political and economic strategy.

Keywords: Development, Agriculture, Babylon Governorate, Constituencies, Constraints.

المخلص:

تعتبر التنمية الزراعية من اهم مؤشرات التقدم الاقتصادي لأي بلد وخاصة محاصيل الحبوب التي تعتبر المصدر الرئيسي للغذاء، وتعد الدول التي حققت تقدم في الاكتفاء الذاتي استهدف هذا البحث الكشف عن الهيكل المكاني للأراضي المخصصة للاستعمالات الزراعية في محافظة بابل بغية تفسير وتوضيح الاسباب التي ادت الى ظهور التباين في الهيكل المكاني، بغية الوصول الى الاستعمال الزراعي الامثل وفق المتطلبات الطبيعية والبشرية المتاحة بمنطقة الدراسة والمتمثلة بالخصائص المناخية والتربة والسطح والموارد المائية فضلا اهمية النقل والسوق والسياسيات الحكومية الزراعية الخ، خلص البحث الى جملة استنتاجات وبالاعتماد على وحدة المساحة التي تعكس التباينات نتيجة المقومات الجغرافية والتي سارت بشكل متفاعل ومتداخل في رسم التباين المكاني الجغرافيا للتنمية الزراعية بمحافظة بابل لعام 2016، فالتحليل المكاني للواقع الزراعي يعكس الامكانيات المستقبلية للتنمية الزراعية في استثمار مساحات واسعة من الاراضي الغير مستثمرة ونتاج المحاصيل الضرورية وفق الاستراتيجية السياسية والاقتصادية.

الكلمات المفتاحية: التنمية، الزراعة، محافظة بابل، المقومات، المعوقات.

المقدمة:

يعد استثمار الارض لغرض الزراعة من اهم مؤشرات التقدم الاقتصادي لأي بلد وخاصة محاصيل الحبوب التي تعتبر المصدر الرئيسي للغذاء، وتعد الدول التي حققت تقدم في الاكتفاء الذاتي من المحاصيل الزراعة ركنا اساسيا وماكنة للصناعات الغذائية والثروة الحيوانية.

ان زيادة اتساع المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي دليل على ديمومة التقديم دون اي عجز غذائي مع كل توسع للمساحة السكانية وعلى ضوء رؤية الجغرافية ومن خلال دراسة العوامل الطبيعية والبشرية المؤثرة على استثمار الاراضي المخصصة للإنتاج، ومن هنا جاءت اهمية البحث لدراسة التباين المكاني للتنمية الزراعية في محافظة بابل لغرض تحديد العقبات التي تحول دون زيادة الانتاج وإيجاد الحلول المناسبة عن طريق التخطيط الامثل بغية تحقيق التنمية الزراعية في منطقة الدراسة.

المشكلة تحددت بالتساؤلات الآتي: هل تتباين المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي بمحافظة بابل؟ وما اثر المقومات الجغرافية والبشرية في طبيعة التوزيع؟ وما هي الحلول لتنمية الواقع الزراعي بمنطقة الدراسة والنهوض بهذا القطاع الحيوي؟ جاءت **فرضية البحث** للإجابة عن كل هذه التساؤلات - هنالك تباين واضح في المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي بمحافظة بابل بسبب تباين القدرة الانتاجية وصلاحية التربة بالدرجة الاساسية، فضلا عن مؤثرات طبيعية وبشرية مما انعكس على طبيعة التوزيع المكاني وامكانيات التنمية في رسم طبيعة استثمار الارض الزراعية.

منهجية البحث: اعتمد منهج البحث على المنهج الاصولي القائم على وصف ظاهرة وهي التباين المكاني للتنمية الزراعية في محافظة بابل لعام 2016، وكذلك المنهج التحليلي لبيان واقع الانتاج الزراعي في منطقة الزراعة.

حدود منطقة الدراسة: البعد المكاني يتمثل في موقع محافظة بابل: تقع المحافظة بين دائرتي عرض (7. 32 - 8. 33) شمالاً، وبين خطي طول (42. 45 - 50. 45) شرقاً خارطة (1) تم تقسيمها من الناحية الإدارية إلى أربعة أفضية وهي قضاء الحلة، قضاء المحاول، قضاء الهاشمية، قضاء المسيب، وقسمت الأفضية إلى نواحي بلغ عددها (12) ناحية، اما البعد الزمني تمثل عام 2016. اما هيكلية البحث تضمن البحث ثلاث مباحث تتاول المبحث الاول المفاهيم المتعلقة (المكان والتباين المكاني للتنمية الزراعية) جاء المبحث الثاني ليلسط الضوء على مقومات الانتاج الزراعي (الطبيعية والبشرية) بمحافظة بابل، بينما تضمن المبحث الثالث تحليل واقع الانتاج الزراعي حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لسنة 2016، وصولا الى اهم المشكلات والاستنتاجات ثم التوصيات وقائمة المصادر

خارطة (1)



المصدر: من عمل الباحث بالاعتماد على جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، الهيئة العامة للمساحة، خارطة محافظة بابل الادارية.

(المبحث الاول) المفاهيم المتعلقة المكان والتباين المكاني للتنمية الزراعية

1- مفهوم المكان: يعد مفهوم المكان من المسائل الاساسية في مختلف فروع المعرفة العلمية ولكل فرع وجهة نظره في تفسير المكان، باعتبار ان الجغرافية تركز على دراسة الظواهر الانسانية ووصفها في علاقاتها مع معطيات الطبيعية، المكان جغرافيا يحتوى على مجموعة من الخصائص المعروفة ذات العلاقة بالحجوم المساحية، والنسب المئوية للوحدات المكانية (الاراضي) وعليه فان جميع مظاهر النشاط الاقتصادي تظهر تأثيرات الخصائص النوعية للحيز المكاني اي ان محتويات المكان لها اثر واضح في تأثير النشاط الاقتصادي المناسب واختياره، وان التغيير في استخدام احد عناصر المكان يتطلب تغييرا في العناصر الاخرى للمكان وبالتالي فان مسالة الامكانيات التنموية لها دلالة واضحة واثر كبير في التنمية المكانية⁽¹⁾

2- التباين المكاني هو أوجه التشابه والاختلاف بين اجزاء سطح الارض في ظل التغيرات التي تحصل للظواهر من مكان الى اخر، اي انه يبحث عن الاقليم المختلفة وتفسير انماطها⁽²⁾، وفقا للإقليم الذي يتم دراسة خصائصه باعتباره مساحة من الارض يتم تحديدها تبعا لمعايير قياسية لبيان العلاقات المتطابقة والظواهر المرتبطة ببعضها، مما يعطى الاقليم ذاتية مميزة عن غيره من الاجزاء المجاورة⁽³⁾

3- (الاقليم الزراعي) يتضمن حدودا طبيعية ومختلفة عن ظواهر الاقاليم الاخرى مما يتميز عن غيره ويتخذ الاقليم الزراعي عادة نمط زراعي يمثل مساحة من الارض تتشابه فيها الظواهر الزراعية من حيث علاقتها ببعضها، ويحدد هذا النمط خصائص الملكية الزراعية والنظام المستعملة في العملية الانتاجية (الزراعي والحيواني)، بحث تترابط مع بعضها بروابط معينة⁽⁴⁾.
ويبدو من التعاريف السابقة ومن غيرها ان تعريف الاقليم يتضمن:

أ- البعد المكاني المتمثل بامتداده على مساحة ارضية غير محددة الابعاد سلفاً والذي يحددها هو امتداد الخاصية او الظاهرة التي اعتمدت معيارا في صفة الاقليم.

ب- وجود صفة او خاصية تمنح الاقليم خصوصية وتفرد قد لا تكون طبيعية او بشرية او سواها تجعل الاقليم ذا صفة متجانسة.

ج- اعتماداً على هذه الصفة وامتدادها ترسم حدود الاقليم التي تميزه وتفرقه عن غيره من الاقاليم المجاورة او البعيدة⁽⁵⁾

4- (التنمية المكانية) هي مفهوم لا يمكن تجزئته فلا حدود جغرافية للتنمية وانما حدود منطقية ومن قصور الفكر التنموي هو محدودية التوسع التنموي لأسباب سياسية او ادارية فهو يتناقض مع المعنى الجوهري للتنمية، حيث يلاحظ هنالك تفاوت تنموي بين مناطق الدولة الواحدة بشكل واضح بحسب التوجهات والبرامج الحكومية وبالتالي لا يمكن للتنمية ان تتمحور من دون وجود وعاء مكاني يحتويها، لتجسد اثارها في البنية المحيطة لها وبدرجات متفاوتة ومستويات متباينة⁽⁶⁾.

5- (التنمية الزراعية) تعد جزء من التنمية الاقتصادية والتي يمكن تعريفها بأنها الزيادة الحقيقية والمخططة في الانتاج الزراعي والانتاجي والانتاجية الزراعية من خلال الاجراءات والتدابير التي تتخذها الدولة، كما انها عملية خلق الظروف الملائمة للوفاء بالمتطلبات الزراعية وتوفير الامكانيات الزراعية اللازمة مثل تراكم المعرفة والتطور التكنولوجي فضلاً عن توزيع المدخلات والمخرجات الزراعية⁽⁷⁾.

(المبحث الثاني) مقومات الانتاج الزراعي الطبيعية والبشرية بمحافظة بابل

أ - **المناخ:** تمتلك محافظة بابل امكانيات زراعية تأهلها لتحقيق التنمية الزراعية اذ تأتي المقومات الطبيعية في المقدمة، حيث يؤثر المناخ بصورة مباشرة على الانتاج الزراعي تبعا لفصول السنة، ولمعرفة اثر المناخ في منطقة الدراسة لا بد من دراسة المناخ في ضوء عناصره المختلفة ومنها:

1- الاشعاع الشمسي: يقصد بالاشعاع الطاقة التي تنبعث من الشمس في جميع الاتجاهات⁽⁸⁾ وتتميز منطقة الدراسة بوفرة الاشعاع الشمسي حيث بلغت اعلى قيمة للإشعاع الشمسي خلال شهر تموز نحو (11.3) ساعة/اليوم وذلك بسبب سقوط اشعة الشمس

التي تكون في هذا الوقت من السنة عمودية او شبة عمودية ولطول النهار في حين شكلت في شهر كانون الثاني أوطاً قيمة (5.8) ساعة انظر الجدول (1) مما ينعكس على ارتفاع نسبة التبخر وزيادة عملية التبخر مما ينعكس على الانتاج الزراعي.

جدول (1) معدلات الشهرية والسنوية لساعات سطوع الشمس في منطقة الدراسة (ساعة/يوم) للمدة (2011-2016)

الشهور	قيم الاشعاع الشمسي	الشهور	قيم الاشعاع الشمسي
ك2	5.8	تموز	11.2
شباط	6.7	اب	11
اذار	8.3	ايلول	9.8
نيسان	8.6	تشرين الاول	7.6
مايس	10.2	تشرين الثاني	7.1
حزيران	12.1	ك1	5.3
المعدل		8.6	

المصدر: الهيئة العامة للأتواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بابل، (بيانات غير منشورة).

2-درجة الحرارة: ترتفع درجات الحرارة في منطقة الدراسة مع زيادة عدد ساعات اشعة الشمس، وتشير بيانات الجدول (2) ان معدلات درجات الحرارة (العظمي والصغرى) في منطقة الدراسة تبدأ بالارتفاع التدريجي مع قدوم اشهر الحار ويصل المعدل لدرجة الحراة العظمي (31.3%) درجة مئوية، في حين يبلغ المعدل السنوي لدرجة الحرارة الصغرى (16.6%) درجة مئوية وترتفع درجات الحرارة في فصل الصيف في اشهر (حزيران، وتموز، اب، ايلول) وعلى النحو التالي (25.2%)، (26.2%)، (26.8%) على التوالي لكل منها، ويعود ذلك الى زيادة عدد ساعات السطوع وارتفاع قيم الاشعاع الشمسي الواصل الى الأرض. ولهذا الارتفاع في درجات الحرارة تأثير مباشر على الانتاج الزراعي من جهة وعلى حياه الانسان من جهة اخرى.

جدول(2)

معدلات درجات الحرارة العظمى والصغرى والمدى الشهري والسنوي في منطقة الدراسة بالدرجة المئوية للمدة (2011 - 2016)

الشهور	معدلات درجة الحرارة العظمي(م)	معدلات درجة الحرارة الصغرى(م)	المعدل
ك2	16.9	5	10.9
شباط	20.7	7.7	14.2
اذار	26.4	11.7	19.1
نيسان	30.9	16.5	23.7
مايس	37.3	21.5	29.5
حزيران	41.5	25.2	23.4
تموز	42.6	26.2	34.4
اب	43.9	26.8	35.3
ايلول	39.6	23.3	31.4
تشرين الاول	34.2	18.9	26.5
تشرين الثاني	24.6	10.6	17.9
ك1	18.1	6.5	12.3
المعدل	31.3	16.6	24

المصدر: الهيئة العامة للأتواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بابل، (بيانات غير منشورة).

3-التساقط: للإمطار تأثير كبير على الانتاج الزراعي اذ بموجبة تتحدد نوعية المحاصيل الزراعية والانتاج، وتتركز مده سقوط الامطار بنشاط المنخفضات الجوية التي تصل العراق في النصف الثاني من شهر تشرين الاول ثم تزداد في اشهر كانون الاول

والثاني وشباط وتبدأ بالتناقص في شهري اذار ونيسان حتى ينقطع مرورها في شهر مايس⁽⁹⁾، ويتضح من الجدول (3) ان مجموع كمية الامطار الساقطة تبدأ بكميات قليلة بشهر تشرين الاول (2.6%) ملم لتصل في تشرين الثاني (13.1%) ثم تأخذ بالزيادة تدريجياً لتصل خلال شهر كانون الثاني (20.4%) ملم وسجلت معدلات في شهر شباط واذار ونيسان (11.4) و(9.6) و(16.6) ملم على التوالي لكل منها، في حين تأخذ بالتناقص لتصل في شهر مايس (4) ملم وينعدم في اشهر (حزيران وتموز وآب) بسبب ارتفاع درجات الحرارة وتوقف الاعصار من الوصول صيفاً وان للأمطار اثاراً سلبية على المحاصيل الزراعية وخاصة محصولي القمح والشعير عندما تهطل بغزارة في موسم الحصاد وخصوصاً اذا صاحبته رياح شديدة او سقوط البرد.

جدول (3) معدلات سقوط الامطار (ملم) في منطقة الدراسة للمدة (2011-2016)

الاشهر	معدل سقوط الامطار (ملم)	الاشهر	معدل سقوط الامطار (ملم)
ك2	20.4	تموز	-
شباط	11.4	اب	-
اذار	9.6	ايلول	0.3
نيسان	16.6	تشرين الاول	2.6
مايس	4	تشرين الثاني	13.1
حزيران	-	ك1	15.5
المجموع السنوي		93.5	
المعدل السنوي		7.8	

المصدر: الهيئة العامة للأقواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بابل (بيانات غير منشورة).

4-الرطوبة النسبية: هي النسبة المئوية بين بخار الماء الموجود فعلاً في الهواء وكمية بخار الماء اللازمة حتي يكون الهواء منبعثاً في درجة حرارة نفسها، وتتباين نسبة الرطوبة النسبية في منطقة الدراسة بين فصل واخر فهي ترتفع خلال فصل واخر فهي ترتفع خلال فصل الشتاء البارد بسبب سقوط الامطار وتصل اقصاها في شهري كانون الاول والثاني اذ تبلغ (53%) (71.8%) على التوالي انظر الجدول (4) وتنخفض في فصل الصيف في شهري حزيران وتموز اذ تبلغ (31.8%) (3.3%) على الترتيب على الرغم من قلة الرطوبة النسبية بشكل عام اذ بلغ المعدل السنوي (46.4%).

جدول(4) المعدل السنوي للرطوبة النسبية في منطقة الدراسة للمدة(2011-2016)

الاشهر	الرطوبة	الاشهر	الرطوبة
ك2	71.8	تموز	33.2
شباط	56.7	اب	31.3
اذار	45.8	ايلول	39.3
نيسان	47.3	تشرين الاول	48
مايس	36	تشرين الثاني	62.3
حزيران	31.8	ك1	53
المعدل السنوي		46.4	

المصدر: الهيئة العامة للأقواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بابل (بيانات غير منشورة).

5-الرياح: حركة الهواء الأفقية الموازية لسطح الارض⁽¹⁰⁾ وتتبين سرعة الرياح تبعاً الى الاختلافات المكانية في مقادير الضغط الجوي، ومن الجدول (5) نلاحظ تزايد معدل سرعة الرياح في منطقة الدراسة (2-1.2، 2/2) اذ تعمل الرياح على خفض درجات الحرارة في فصل الشتاء مما يتسبب في حصول العواصف الغبارية والتي يبلغ اعلى معدل لها في الفصول الانتقالية الربيع والخريف نتيجة

تأثير المنخفضات الجوية القادمة من الغرب الى الشرق ولها اثر على الانتاج الزراعي اذ تؤدي الى الحاق اضرار على المحاصيل الزراعية.

جدول(5) معدل سرعة الرياح الشهرية والسنوية في منطقة الدراسة للمدة(2011-2016)

الاشهر	معدل 2/ثا	الاشهر	معدل 2/ثا
ك2	1.4	تموز	3.1
شباط	1.7	اب	1.5
اذار	2.1	ايلول	1.4
نيسان	1.9	تشرين الاول	1.1
مايس	1.8	تشرين الثاني	1.1
حزيران	2.3	ك1	1.1
المعدل السنوي		1.7	

المصدر: الهيئة العامة للأنواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بابل(بيانات غير منشورة).

ج- **البنية الجيولوجية والسطح:** يعد السطح من العوامل المؤثرة على طبيعة النشاط الاقتصادي السائد وتحديد مقومات نجاحه، مما ينعكس بطبيعة الحال على تنوع الانتاج اضافة (11) ومنطقة الدراسة يغلب على سطحها الانبساط مع وجود بعض الارتفاعات البسيطة الناتجة عن عملية الارساب النهري، وتراكم انقاض الابنية القديمة ومخلفات سور المدنية والنفايات مما يجعل الانحدار العام للمحافظة من الشمال الغربي الى الجنوب الشرقي، كما تتميز بوجود تضاريس محلية طفيفة لا يزيد معدل الارتفاع بين بعضها الى حوالي المترين في كل (100م) كما في المناطق القريبة من مجاري الانهار والمناطق البعيدة عنها، ومن الظواهر الواضحة في منطقة الدراسة وجود هضبيات صغيرة تقع الى القسم الشمالي الغربي من المحافظة في المنطقة الواقعة الى شمال جدول الاسكندرية والتي تتكون من صخور الرمل والجبسية الحديدية، اما المناطق الاكثر ارتفاعاً فهي تتمثل في بقايا هور (بن نجم) اذ ترتفع فيه نسبة المياه الجوفية نتيجة لانخفاضها ويصل الى (نصف المتر) عن سطح الارض يمر خط الارتفاع المتساوي 26م فوق مستوى سطح البحر في اقسامه الشمالية الغربية، في حين يمر خط الارتفاع المتساوي فوق مستوى سطح البحر في اقسامه الجنوبية وتحديداً ضمن المنخفضات والاهوار(12)، وكان التكوين الجيولوجي والسطح اثار على اتجاه جداول الري مما اثر في زراعة المحاصيل والخضروات واشجار الفاكهة وقيام مركز الاستيطان.

ح- **التربة:** هي الطبقة السطحية الهشة التي تغطي صخور القشرة الارضية على ارتفاع يتراوح ما بين بضع سنتيمترات الى عدة امتار وقد تكونت من خليط معقد يضم المواد المعدنية والعضوية والماء والهواء(13) ونظراً لان محافظة بابل تقع في وسط العراق فان تربتها من نوع الترب الرسوبية وتسمى رسوبيات السهل الفيضي وتعد هذه الرسوبيات الاكثر انتشاراً ضمن منطقة الدراسة وتشكل نطاق ممتد على طول نهر الفرات من الشمال الى الجنوب وعلى جانبي الانهار والجداول المتفرعة من الفرات وفرعية وتتكون من الطين والغرين والرمل(14) تسمى تربة كتوف الانهار التي تتميز بانحدارها وتربيتها الخشنة نسبياً والانخفاض النسبي لمستوى الماء الجوفي تقوم عليها زراعة بساتين النخيل والفواكه وزراعة الخضروات والحبوب(15) كما تتضمن تربة منطقة الدراسة اراضي المنخفضات (الاهوار والمستنقعات) تسمى رسوبيات الاهوار وتوجد جنوب منطقة الدراسة وتتمثل بالأجزاء المنخفضة نسبياً من منطقة احواض الانهار وتغطي هذه المنخفضات مياه الاهوار والمستنقعات تحتاج هذا التربة الى استصلاحها بسبب المشاكل التي تعاني منها فيمكن ان تكون مصدر مهم للإنتاج المحاصيل الزراعية(16) وتعد تربة احواض الانهار ذات اهمية لا تقل عن تربة كتوف الانهار فهي من الترب الملائمة لزراعة المحاصيل الذرة والقمح ومحاصيل العلف لاحتوائها على مادة الطين(17).

د- **المياه السطحية:** تتمثل موارد المياه السطحية في محافظة بابل في نهر الفرات الذي يدخل المحافظة من الجهة الشمالية الغربية بعد خروجه من محافظة الانبار ويسرى جنوب شرقي سدة الهندية ويتفرع الى عدة فروع هي (شط الحلة وشط الهندية)يجرى شط الحلة

باتجاه جنوبي شرقي في حين يجرى شط الهندية باتجاه الجنوب مسائراً لحدودها الغربية وتتوزع المياه على جميع انحاء المحافظة بواسطة عدد من الجداول عند دخوله منطقة الدراسة من الشمال الى الجنوب والتي تتمثل بجدول الاسكندرية التي تنفرع من الضفة اليسرى لنهر الفرات الى شمال الهندية ويجرى الجدول بالاتجاه الجنوبي الشرقي وجدول المسيب الكبير ويتفرع من الضفة اليسرى لنهر الفرات وجدول الناصرية والذي يتفرع من الفرات في منطقة المسيب وجدول الكفل، كما يتفرع الفرات من الضفة اليسرى عند مقدمة السدة ويجرى الجدول جنوباً بمحاذاة شط الهندية وشط الحلة الذي يمتد باتجاه الجنوب الشرقي ويتماشى مع الانحدار العام لسطح المحافظة وبالنتيجة المحافظة لا تعاني من شحة المياه انما تعاني سوء توزيع الحصة⁽¹⁸⁾، كما تتمثل مصادر الموارد المائية بمنطقة الدراسة بالمياه الجوفية لكن لا يعتمد عليها في الزراعة مما يعنى قلة مساحة الاراضي الزراعية⁽¹⁹⁾.

و- السكان: يعد السكان من العوامل المهمة المؤثرة في النشاط الزراعي فهم العاملون وهم المستهلكون وبهم يتحدد حجم الاستهلاك والطلب ويزداد الإنتاج نتيجة لزيادة حجم الطلب الناشئ عن زيادة السكان⁽²⁰⁾ ولخصائص السكان اهمية كبيرة في الانتاج الزراعي، اذ بلغ سكان منطقة الدراسة (2062437) نسمة لعام 2015 مقسوما الى سكان حضر وريف حيث بلغ سكان الريف (1130623) وسكان الحضر (931814) نسمة حيث يظهر ان مدينة الحلة احتلت الدرجة الاولى في نسبة سكان الريف والبالغه نحو (35.5%) نسمة من مجموع سكان منطقة الدراسة لعام 2015، ثم بعدها جاء قضاء الهاشمية بنسبه 24.9% نسمة، بينما احتل قضاء المحاويل (21.6%)، جاء بالترتيب الاخير قضاء المسيب من مجموع السكان بنسبة (17.7%) انظر الجدول (6) ان سكان الريف في منطقة الدراسة اكثر من نسبة سكان الحضر وبالتالي فان المنطقة تتميز بكثافة الايدي العاملة الزراعية والتي لها اثرها البارز في توسيع الانتاج الزراعي وتحقيق التنمية الزراعية مما يعد عاملاً ايجابياً في رفع مستوى الانتاج الزراعي.

جدول (6) التوزيع الجغرافي لسكان محافظة بابل حسب البيئة والنسبة لعام 2015

الوحدة الادارية	سكان الحضر	النسبة المئوية	سكان الريف	النسبة المئوية
قضاء الحلة	471082	50.5	403834	35.8
قضاء المحاويل	88098	9.5	244997	21.6
قضاء الهاشمية	203033	21.8	280782	24.9
قضاء المسيب	169600	18.2	201010	17.7
المجموع	931814	%100	1130623	%100

المصدر: قسم شعبة الاحصاء السكاني، تقديرات السكان لمحافظة بابل لعام 2015، (بيانات غير منشورة).

النسب المئوية من عمل الباحث.

هـ- النقل والتسويق: يعد النقل احد البني الارتكازية التي يعتمد عليه النشاط الاقتصادي، فهو حلقة الوصل بين الانتاج والاستهلاك، والنشاط الزراعي شأنه شأن القطاعات الاقتصادية يتطلب وجود خطوط النقل في جميع المراحل (الانتاج، التوزيع، الاستهلاك) ومنطقة الدراسة تتضمن شبكة النقل طرق النقل السريع، والطريق الرئيسية، والطرق الثانوية⁽²¹⁾.

1- طريق حلة-بغداد: يعتبر من الطرق السريعة التي تربط المحافظات الجنوبية بالعاصمة بغداد عبر محافظة بابل.

2- طريق حلة: نجف يربط محافظة بابل بمدينة النجف الاشراف ويسلك من ثلاث اتجاهات (حلة-كوفة-نجف) (حلة-كفل-كوفة الى النجف) (حلة-كفل-نجف) دون المرور بالكوفة.

3- طريقة حلة-ديوانية.

4- طريق حصوة-مسيب-كربلاء يربط العاصمة بغداد بمحافظة كربلاء عبر قصبه الحصوة وناحية الاسكندرية وقضاء المسيب مخترق نهر الفرات عبر جسر المسيب⁽²²⁾.

اما السوق فهو احد المرتكزات الاساسية لأي انتاج اقتصادي، حيث لا تتحقق الفائدة من الانتاج الا بوجود سوق واسع تستوعب القدرة الانتاجية من المحاصيل الزراعية، وفي منطقة الدراسة تسوق المحاصيل الى المراكز التابعة للمؤسسات الدولية، كما يسوق القسم الاخرى الى الاسواق المحلية لغرض اشباع حاجة السكان في منطقة الدراسة.

ز- سياسة الدولة الزراعية: وهي الاجراءات والاساليب التي تعتمدها الدولة لتنمية الانتاج الزراعي وتحسينه بهدف تطوير الانتاج كما ونوعا وتتمثل في سياسة الدولة من خلال تقديم الدعم المادي والمعنوي فضلا عن تجهيز المزارعين بالاسمدة والمبيدات والتجهيزات الزراعية التي تحتاج اليها العملية الانتاجية بشكل عام⁽²³⁾.

(المبحث الثاني) تحليل واقع الانتاج الزراعي حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لسنة 2016

1-المحاصيل الرئيسية بمحافظة بابل 2016:

أ-الحنطة والشعير: يعتبر هذان المحصولان من اهم المحاصيل الغذائية وينتمي كلاهما الى فصيلة واحدة وهي العائلة النجيلية حيث تتماثل جذور وساق وفروع وزهرة كل منها⁽²⁴⁾ لقد بلغت المساحة المزروعة بمحصول الحنطة في منطقة الدراسة (392943) دونم فيما كانت المساحة المزروعة بالشعير (66822) دونم، انظر الجدول (6) ان ناحية المشروع احتلت المرتبة الاولى باعتبار الانتاج لمحصول الحنطة وبمساحة (70642) دونم وبنسبة (17.9%)، جاءت بالدرجة الثانية باعتبار المساحة ناحية النيل من المساحات المزروعة بالحنطة نحو (8.5%) وبمساحة (33500)دونم) من الحنطة، انظر الشكل (1) بينما احتلت المدحتية الدرجة الثالث باعتبار المساحة 30000 دونم وبنسبة قدرها 7.6% من اجمالي المساحة المخصصة لزراعة بمحافظة بابل لعام 2016، تلتها الاسكندرية بمساحة 29000 دونم وبنسبة قدرها 7.4%، تلتها باعتبار المساحة كل من الشوملي والامام والكفل نحو (6.6%) (4.5%) (4.2%) على التوالي لكل منها.

اما بالنسبة الى محصول الشعير نجد المسيب احتلت المرتبة الاولى من حيث المساحة(82.7%) وعلى مساحة قدرها نحو(55261) جاءت ناحية الكفل بالدرجة الثانية باعتبار المساحة في محافظة بابل بنسبة (2.9%)بينما احتلت ناحية ابي غرق الدرجة الثالثة وعلى مساحة قدرها 840 دونم، بنسبة 1.5% تلتها المحاويل بنسبة 0.9% وعلى مساحة بلغت نحو(651) دونم بينما احتلت كل من القاسم والشوملي والنيل نحو(0.8%) على التوالي لكل منها من المساحة المخصصة لزراعة في محافظة بابل لعام 2016، عدم الاهتمام بالزراعة مما ادى الى تناقص وتراجع المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي حيث تتفاوت المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي حسب الوحدات الإدارية لمحافظة بابل ولعدة اسباب منها شحة المياه والامطار المتساقطة في منطقة الدراسة والثاني التوسع العشوائي على حساب المناطق المخصصة للإنتاج الزراعي انظر الشكل(2).

جدول (6) المساحة المزروعة بالمحاصيل (الحنطة والشعير) واهميتها النسبية حسب الوحدات الادارية (دونماً) لمنطقة الدراسة لعام

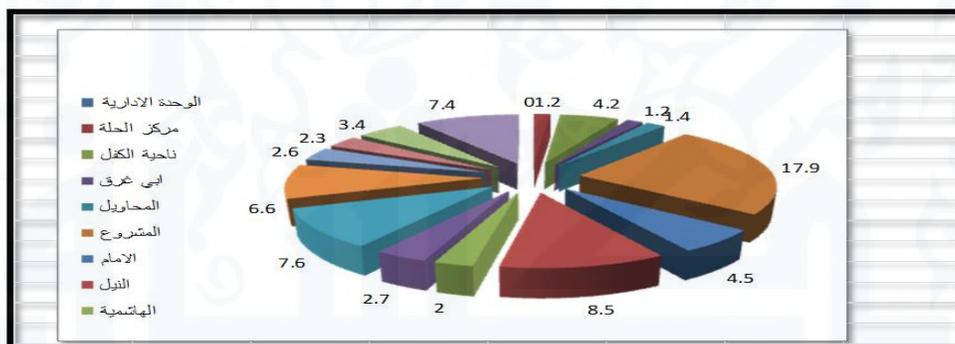
2016

الوحدة الادارية	المساحة المزروعة بالحنطة	%	المساحات المزروعة بالشعير	%	المساحات المزروعة بالذرة الصفراء	%
مركز الحلة	4842	1.2	2000	2.9	6000	2.5
ناحية الكفل	16551	4.2	3233	4.9	7895	3.3
ابي غرق	4546	1.2	840	1.5	6049	2.5
المحاويل	12975	1.4	651	0.9	10957	4.7
المشروع	70642	17.9	417	0.6	36465	15.2
الامام	17811	4.5	449	0.6	7194	3.0
النيل	33500	8.5	494	0.7	11627	4.9
الهاشمية	8028	2	512	0.8	4736	1.9
القاسم	10438	2.7	505	0.8	6500	2.7

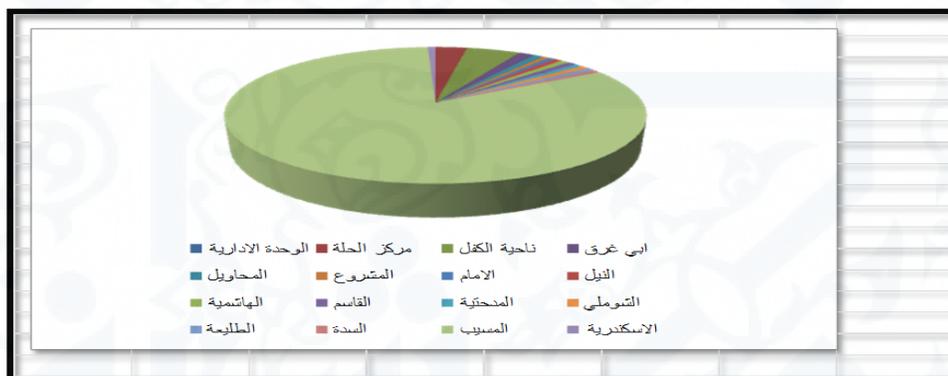
8.8	21000	0.7	469	7.6	30000	المدحتية
8.4	20046	0.8	563	6.6	26013	الشوملي
1.8	4370	0.7	498	2.9	11642	الطليعة
4.6	10965	0.7	469	2.3	9055	السدة
1.9	4605	82.7	55261	3.4	13500	المسيب
33.8	80800	0.7	461	7.4	29000	الاسكندرية
%100	167176	%100	66822	%100	392943	المجموع

المصدر: من عمل الباحث بالاعتماد على مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، تقرير الانتاج الزراعي لعام 2016، (بيانات غير منشورة).

شكل(1) المساحات المزروعة بالحنطة حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لعام 2016



شكل (2) المساحات المزروعة بالشعير حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لعام 2016



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على جدول (6)

ب- الذرة الصفراء: لقد بلغت المساحة المزروعة بمحصول الذرة الصفراء في منطقة الدراسة (167176) دونم احتلت المرتبة الاولى بإنتاج الذرة الصفراء ناحية الاسكندرية وعلى مساحة قدرها (80800) دونم بنسبة (33.8%) من اجمالي المساحة المزروعة في محافظة بابل انظر الجدول (7)، تلتها بالدرجة الثانية والثالثة كل من المشروع والمدحتية نحو (15.2%) (8.8%) لكل منها وبمساحة قدرها (36465) (21000) دونم، اما بقية النواحي (النيل، السدة والمحاويل) شكلت نحو (4.9%) (4.6%) (4.7%) لكل منها على التوالي وعلى مساحة قدرها نحو (11627) (10965) (10957) دونم.

محاصيل العلف:(الجت والبرسيم): لقد بلغت المساحة المزروعة بمحصول الجت في منطقة الدراسة (9704) دونم احتلت المرتبة الاولى بإنتاج الجت ناحية الشوملي وعلى مساحة قدرها (1836) دونم بنسبة (18.9%) من اجمالي المساحة المزروعة في محافظة بابل انظر الجدول (7)، تلتها بالدرجة الثانية والثالثة كل من السدة والمشروع نحو (14.9%) (13.7%) لكل منها وبمساحة قدرها (1448) (1323) دونم انظر الشكل (3)، اما بقية النواحي (الكفل، المحاويل، المسيب) شكلت نحو (11%) (10.5%) (6.3%)

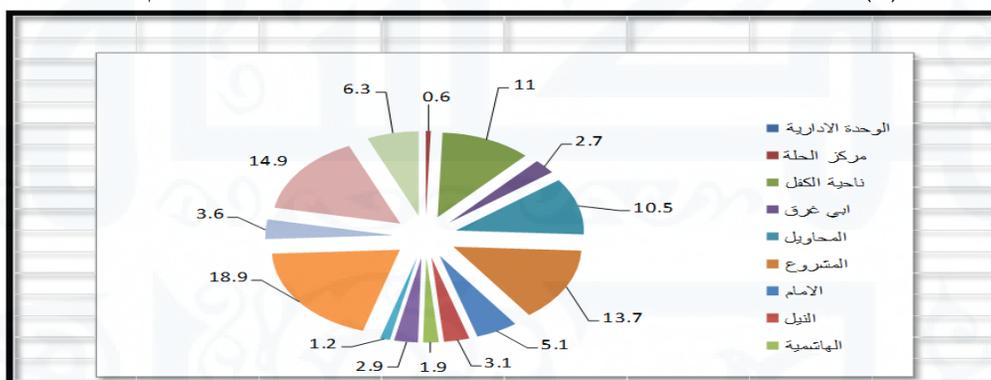
لكل منها على التوالي وعلى مساحة قدرها نحو (1018) (1018) (619) دونم. اما بالنسبة لمحصول البرسيم احتلت ناحية المشروع المرتبة الاولى باعتبار المساحة المخصصة للإنتاج نحو 677 دونم بنسبة 14.9%، جاء بعدها ناحية المسيب على مساحة قدرها 611 دونم بنسبة 13.5%، تلتها كل من ناحيتي المحاويل والشوملي والطليعية والسدة وعلى مساحة قدرها (563) (313) (310) (276) دونم وبنسبة (12.1%) (6.7%) (6.6%) (5.6%) على التوالي لكل منها انظر الشكل (4).

جدول(7)المساحات المزروعة بمحصول الجت والبرسيم حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لسنة 2016

الوحدة الادارية	المساحة المزروعة بالجت %	المساحة المزروعة بالبرسيم %
مركز الحلة	0.6	1.5
ناحية الكفل	11	3.9
ابي غرق	2.7	7
المحاويل	10.5	12.1
المشروع	13.7	14.9
الامام	5.1	10.5
النيل	3.1	4.3
الهاشمية	1.9	2.6
القاسم	2.9	4.4
المدحتية	1.2	1.1
الشوملي	18.9	6.7
الطليعية	3.6	6.6
السدة	14.9	5.6
المسيب	6.3	13.5
الاسكندرية	3.6	5.3
المجموع	9704	4641

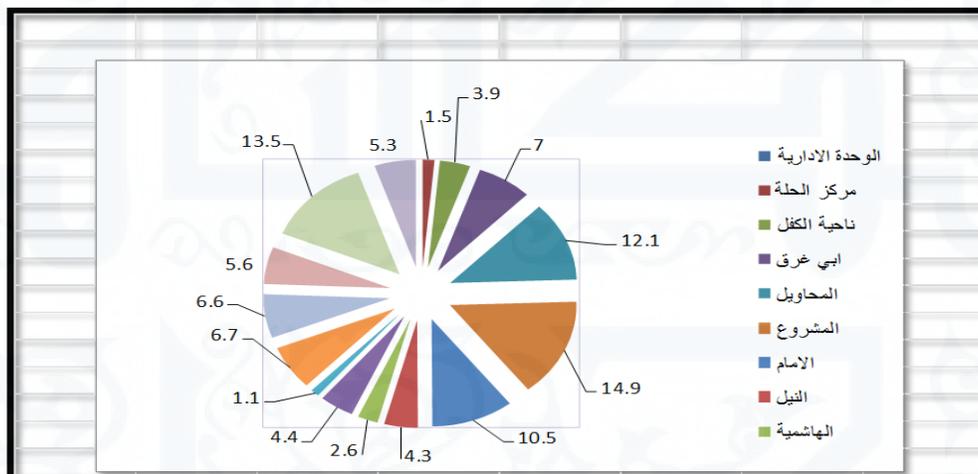
المصدر: من عمل الباحث بالاعتماد على: مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، تقرير الانتاج الزراعي لعام 2016، (بيانات غير منشورة).

شكل (3) المساحات المزروعة بالجت حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لعام 2016



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على جدول (7)

شكل (4) المساحات المزروعة بالبرسم حسب الوحدات الادارية بمحافظة بابل لعام 2016



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على جدول (7)

2- تحليل واقع انتاج محاصيل البستنة في محافظة بابل لسنة 2016:

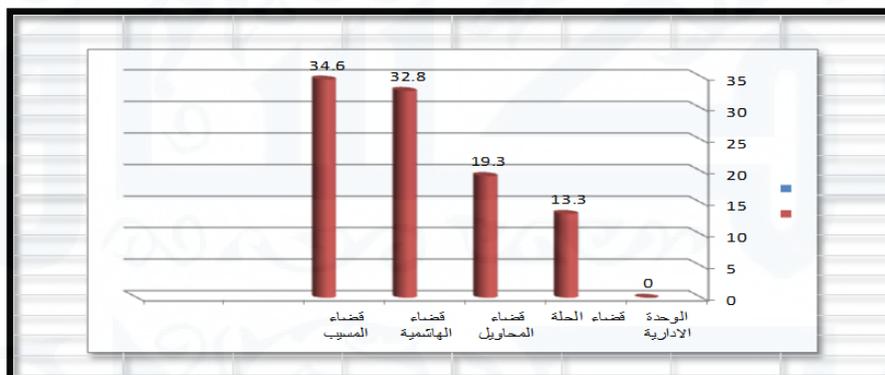
أ- النخيل: تشتهر منطقة الدراسة بأشجار النخيل وانتاج التمور حيث ساعدت الظروف الطبيعية على زراعة اشجار النخيل الجداول (8) يبين لنا المساحات المستثمرة في اشجار النخيل حسب اقصية محافظة بابل لسنة 2016 نحو (29607) دونم وعلى مستوى محافظة بابل، احتلت الدرجة الاولى باعتبار المساحات المزروعة بأشجار النخيل قضاء المسيب بنسبة (34.6%) من اجمالي المساحات المزروعة بمحافظة بابل، فيما جاء قضاء الهاشمية بالتسلسل الثاني باعتبار المساحة وينسه (32.8%) وعلى مساحة قدرها نحو (10247) دونم من اجمالي محافظة بابل، بينما احتل قضاء المحاويل الدرجة الثالثة باعتبار المساحات الزراعية من اجمالي محافظة بابل بنسبة (19.3%) وبمساحة بلغت (5706) دونم جاء في الترتيب الاخير قضاء الحلة ونحو (13.3%) وعلى مساحة قدرها نحو (3932) دونم انظر الشكل (5).

جدول (8) المساحة المزروعة بأشجار النخيل واهميتها النسبية بمحافظة بابل حسب الاقصية لعام 2016

الوحدة الادارية	المساحة المزروعة	%
قضاء الحلة	3932	13.3
قضاء المحاويل	5706	19.3
قضاء الهاشمية	9720	32.8
قضاء المسيب	10247	34.6
مجموع المحافظة	29605	%100

المصدر من عمل الباحث بالاعتماد على مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، (بيانات غير منشورة).

شكل(5) المساحات المزروعة بالنخيل حسب اقصية محافظة بابل لعام 2016



المصدر: من عمل الباحثين بالاعتماد على جدول (8)

ب- محاصيل الخضروات: تعتبر محاصيل الخضر من اهم المحاصيل الغذائية التي يزداد الطلب عليها لاحتوائها على الفيتامينات والمعادن الضرورية لجسم الانسان فضلا عن البروتينات، تشكل الخضر في منطقة الدراسة اهمية كبيرة وتبعاً لذلك تتباين المساحات المستخدمة لزراعتها، خاصة وانها من المحاصيل ذات القدرة التنافسية كونها تدخل في الوجبات الغذائية للإنسان بصورة مستمرة، نلاحظ من خلال الجدول (9) ان هذا النوع من المحاصيل الزراعية شغل من زراعة الباذنجان في منطقة الدراسة نحو (3001) دونم، بينما احتلت زراعة الباميا مساحة قدرها (9753) دونم، ومثلت مساحة زراعة الطماطم (1491) دونم من اجمالي المساحات المخصصة لزراعة محاصيل الخضر في محافظة بابل وبالباغلة نحو (11648) دونم لسنة 2016، وهذه المساحات تتباين بحسب الاهمية النسبية ونوع المحصول لمنطقة الدراسة فهي ترتفع في ناحية النيل بنسبة (21.7%) وبمساحة تبلغ 650 دونم، جاءت بالدرجة الثانية ناحية الامام نحو (15.9%) من المساحة المخصصة 474 دونم لزراعة الباذنجان، وتأتي بعدها في الاهمية باعتبار المساحة المخصصة لزراعة الباذنجان ناحية الشوملي بمساحة قدرها 334 دونم بنسبة (11.1%) من اجمالي المساحة بمنطقة الدراسة، تلتها ناحية المحاويل بنسبة (8.9%) وبمساحة 266 دونم، اما باعتبار الاهمية النسبية للمساحات المخصصة (الباميا) نلاحظ انها ترتفع في ناحية السدة 27.5% وعلى مساحة قدرها 2678 دونم، جاء بعدها مركز قضاء الهاشمية (16.6%) من المساحة المخصصة لزراعة محصول الباميا وبالباغلة نحو 1621، بينما شكلت ناحية القاسم نحو (8.3%) من اجمالي محافظة بابل وعلى مساحة قدرها (806) دونم لسنة 2016، جاءت ناحية ابي غرق بعدها بنسبة 6.9% وعلى مساحة قدرها نحو 672 دونم اما بالنسبة لمساحات المخصصة للإنتاج الطماطم احتلت السدة الدرجة الاولى باعتبار المساحات المخصصة للإنتاج الطماطم نحو (28.6%) وعلى مساحة قدرها (427) دونم لكل منها من اجمالي المساحة المخصصة لزراعة محاصيل الطماطم بمحافظة بابل تلتها باعتبار الاهمية النسبية كل من ناحية المسيب وبمساحة بلغت (293) دونم (19.7%)، جاءت باعتبار الدرجة الثالثة ناحية الاسكندرية نحو (17%) وعلى مساحة قدرها (250) دونم لسنة 2016، بينما شكلت ناحية المشروع نسبة (12.5%) يتضح من خلال التحليل البصري للجدول ان ناحية السدة احتلت الدرجة الاولى باعتبار محاصيل الخضر (الباميا والطماطم)، واحتلت ناحية النيل الدرجة الاولى باعتبار المساحة المخصصة لزراعة (الباذنجان) بمحافظة بابل لسنة 2016.

جدول (9) المساحة المزروعة بالخصر واهميتها النسبية بمحافظة بابل حسب الاقضية لعام 2016

الوحدة الادارية	المساحة المزروعة الباذنجان	%	المساحات المزروع الباميا	%	المساحات المزروعة بالطماطم	%
مركز الحلة الحلة	75	2.6	300	3.1	40	2.7
ابي عرق	174	5.8	672	6.9	-	-
كفل	90	2.9	280	2.9	-	-
النيل	650	21.7	600	6.2	15	1
الامام	474	15.9	540	5.5	83	5.6
المحاويل	266	8.9	406	4.2	293	19.7
المشروع	173	5.7	536	5.5	187	12.5
السدة	-	-	2678	27.5	427	28.6
المسيب	45	1.5	90	0.9	70	4.7
الاسكندرية	200	6.7	300	3.1	250	17
جرف الصخر	-	-	-	-	-	-
الهاشمية	178	5.9	1621	16.6	-	--
المدحتية	239	7.9	170	1.7	105	7
الشوملى	334	11.1	517	5.3	13	0.7
الطليعة	-	-	234	2.3	8	0.5
القاسم	103	3.4	806	8.3	-	-
	3001	%100	9753	%100	1491	%100

المصدر من عمل الباحث بالاعتماد على مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، (بيانات غير منشورة).

المشكلات

1- **ملوحة التربة:** بلغت مساحة الاراضي المتدهورة بسبب التملح في عموم المحافظة حوالي 743776 دونم وتشكل هذه المساحة 46.6% من المساحات الصالحة للزراعة والبالغة نحو 161202 دونم لعموم محافظة بابل، وتتنوع اغلب هذه المساحات في الطليعة والقاسم والمدحتية والشوملي والنيل والكفل ومن الاسباب التي ساعدت على نشوء مشكلة ملوحة التربة وخفض القدرة الانتاجية انخفاض كمية الامطار وزيادة كمية الاشعاع الشمسي وزيادة شدة التبخر فضلا عن قلة الغطاء النباتي وسيادة الرياح الشمالية الشمالية الغربية اضافة الى ارتفاع نسبة الاملاح في نوعية مياه الري المستعملة والتي تختلف من مكان الى اخر ومن موسم الى اخر حسب طبيعة التربة. حيث تعاني المحافظة من ارتفاع نسبة المياه الجوفية وسوء شبكة الري والبزل الحقلي كما ان اغلب مناطق المحافظة غير مشمولة بشبكة الميازل المتكاملة، فضلا عن استعمال المزارعين في بعض مناطق المحافظة لمياه البزل لري الاراضي الزراعية للتعويض عن النقص الحاصل في مياه الري مما ادى الى انخفاض القدرة الانتاجية لتلك الاراضي بنسبة 30% عن السنين السابقة نتيجة لتراكم الاملاح في تلك الاراضي وهذا يفسر لنا سبب تباين المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي في منطقة الدراسة لعام 2016.

2- **العوامل البشرية** تعد المشاكل البشرية من اكثر العوامل تأثيرا على واقع استثمار الاراضي الزراعية في محافظة بابل ويبرز ذلك بشكل واضح تفتيت الملكيات الزراعية وتحويلها الى اراض سكنية بسبب النمو السكاني المتزايد فضلا عن عزوف الفلاحين عن ممارسة الزراعة بسبب الخسائر المادية في الانتاج الزراعي مما دفع الكثير منهم في المحافظة الى بيع اراضيهم كقطع سكنية، وهذا الواقع ادى الى تباين المساحات المخصصة لاستثمار الزراعي في محافظة بابل، ومن جانب اخر نجد عزوف الفلاحين

عن العمل وتحويل اكثرهم الى العمل في أنشطة اقتصادية اخرى مثل قطاع البناء والتشييد والنقل والمواصلات والتجارة والعمل في اجهزة الشرطة والجيش مما انعكس بدوره في ترددي الانتاج كماً ونوعاً في منطقة الدراسة.

3- **اساليب الري:** تعاني منطقة الدراسة من وسائل الري القديمة بسبب ارتفاع اسعار الوقود اللازم لتشغيل المضخات، مما انعكس على الافراط باستخدام مياه الري بشكل مفرط وتدمير بناء التربة وتدهور القدرة الانتاجية لكثير من المساحات الزراعية في منطقة الدراسة حيث يدخل نهر الفرات من قسمها الشمالي الغربي متجها نحو الجنوب الشرقي بمجرد واضح ومنتظم وتتفرع من نهر الفرات بعد دخوله الحدود الادارية لمحافظة بابل حتى شمال سدة الهندية سبعة جداول اما عدد الجداول المتفرعة من شط الحلة فيبلغ ثمانية عشر جدول حيث تمتلك محافظة بابل شبكة كثيفة من قنوات الري الا ان تصاريف هذه الانهار تتراجع لعدم كربي الانهار من الرواسب مما اثر على انخفاض منسوب المياه وبالتالي انخفاض نسبة الاراضي المستثمرة في الانتاج الزراعي.

4- **مشكلة النقل والمواصلات:** تعاني اغلب المناطق الزراعية من صعوبة وصول الاليات وذلك يعود الى اغلب الطرق هي ترابية بعيدة عن الطرق الرئيسية فضلاً عن انتشار المبازل مما انعكس الى صعوبة استخدام المكننة الزراعية في التوسع للاستعمالات الارض الزراعية.

الاستنتاجات: من خلال الدراسة ظهرت مجموعة من الاستنتاجات والتي من اهمها:

1- ان للخصائص الجغرافية الطبيعية اثر واضح في انخفاض نسبة الاراضي الزراعي المستثمرة للإنتاج الزراعي من خلال مشكلة الملوحة والتغيرات المناخية التي انعكست على تدني الانتاج وتباينه من وحدة ادارية الى اخر فضلاً عن انتشار الامراض الحياتية كالأفات الزراعية.

2- توصلت الدراسة ان للعوامل البشرية الاثر الاكبر في انخفاض وتباين سعة المساحات المستغلة بالزراعة في محافظة بابل كماً ونوعاً حيث ان توفر الايدي العاملة الزراعية في منطقة الدراسة وهي المقومات الاساسي في استغلال الاراضي وانتاج المحاصيل الزراعية.

3- تتمتع محافظة بابل بأفضل انواع الترب الملائمة لزراعة اصناف مختلفة من المحاصيل الزراعية الا ان الظروف الطبيعية والبشرية كان لها اثر في تباين الانتاجية.

4- قلة الوقود لتشغيل المضخات لغرض تجهيز المحاصيل الزراعية بالموارد المائية اللازمة فضلاً عن ارتفاع اسعارها.

5- تتميز محافظة بابل بالتباين المكاني في استثمار المساحات الزراعية حسب افضية ونواحي منطقة الدراسة، وقد تميزت بزراعة محاصيل الحنطة والشعير والذرة الصفراء والنخيل ومحاصيل البستنة الخضروات الخ.

التوصيات:

1- تقديم الدعم الحكومية المتمثل بالقروض الزراعية، وعقد ندوات توعية، لمنع تجريف الاراضي الزراعية واتباع اسلوب الدورة الزراعية للمحافظة على خصوبة التربة وقدرتها الانتاجية في المحافظة.

2- وضع استراتيجية واضحة زراعية، حيوانية وتقليل المستورد لدعم الانتاج الزراعي الوطني

3- العمل على تهيئة القنوات والنواظم المبطنة بما يخدم الانتاج الزراعية، واستخدام الطرق الحديثة في الري.

4- التوسع في استثمار الاراضي الزراعية بما يتلاءم مع الامكانيات المتاحة بمنطقة الدراسة، والقيام بدراسات استطلاعية لتعرف على المشكلات التي تحد من زيادة الانتاج الزراعي.

5- اعداد الخطط اللازمة لمواجهة الضغط السكاني المتوقع على الاراضي الزراعية ووضع دراسات تفصيلية عن اسباب تراجع المساحات المخصصة للإنتاج الزراعي والتي تقع ضمن مسؤولية دائرة مديرية الزراعة من اجل اتخاذ الحلول المناسبة لها.

المصادر:

- 1- البرازي، نوري خليل، التربة واثرها في التطور الزراعي في السهل الرسوبي، مجلة الجمعية الجغرافية، العدد 1، 1962.
- 2- الجوزري، جعفر حمزة، اجراء المسوحات الجيولوجية الاثرية لجزء من قضاء الهاشمية في محافظة بابل، مجلة القادسية للعلوم الانسانية، العدد 3، المجلد 11، 2009.
- 3- الجنابي، عبد الزهرة علي، الجغرافيا العامة الطبيعية والبشرية، ط1، عمان، دار صفاء، 2017.
- 4- الحسن، رقية فاضل عبدالله، الصناعات الصغيرة ودورها في التنمية الاقليمية بمحافظة بابل. رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة بابل، 2013.
- 5- حسين، الاء ابراهيم، التحليل الجغرافي للإنتاج النباتي في محافظة القادسية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القادسية، 2008.
- 6- خشان، محمد كشيح، تحليل مكاني للتنمية الزراعية في قضاء الشامية (دراسة في المقومات والمعوقات)، مجلة البحوث الجغرافية، العدد 22.
- 7- سرحان، زينب عباس موسى، شبكة النقل واثرها في التنمية الزراعية في محافظة بابل، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة بابل، 2009.
- 8- الشامي، صلاح الدين، الجغرافية دعامة التخطيط، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1971.
- 9- كامل، مناهل مهدي، التباين المكاني لزراعة وانتاج الخضر المحمية في محافظة بابل، رسالة
- 10- عجاج، احمد، متطلبات التنمية المكانية واثرها على التنمية الزراعية، رسالة كماجستير (منشورة)، جامعة دمشق، كلية الهندسة المعماري/ قسم البيئة والتخطيط، 2016
- 11- الكناني، كامل كاظم بشير الكناني، الموقع الصناعي وسياسات التنمية المكانية، ط1، عمان، دار صفاء، 2008.
- 12- كربل، عبدالاله رزقي، خصائص التربة وتوزيعها في محافظة بابل، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، العدد، 1976.
- 13- الكبيسي، صبحي فندي، التطور السكاني وعلاقته بالتطور الاقتصادي، مجلة النفط والتنمية، العدد الرابع، جامعة بغداد، المعهد العالي للتخطيط الحضري والإقليمي، 1990.
- 14- مكي، عدنان، التنمية والتخطيط الاقليمي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، 1991.
- 15- الموسوي، علي طالب، عبد الحسين مدفون ابو رحيل، علم المناخ التطبيقي، ط1، النجف الاشراف، دار الضياء للطباعة، 2011.
- 16- الزوكة، محمد خميس، جغرافية الموارد المائية الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، 2008.
- 17- الدليمي، هادي ابراهيم مخلف، حيازة الارض الزراعية واستثمارها في محافظة بغداد، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1975.
- 18- الزوكة، محمد خميس، جغرافية العالم العربي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2008.
- 19- وزارة البلديات والاشغال العامة، المديرية العامة للتخطيط العمراني، مسودة الخطة الهيكلية لمحافظة بابل، 2010، (بيانات غير منشورة).
- 20- جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، الهيئة العامة للمساحة، خارطة محافظة بابل الادارية.
- 21- مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، تقرير الانتاج الزراعي لعام 2016، (بيانات غير منشورة).
- 22- قسم شعبة الاحصاء السكاني، تقديرات السكان لمحافظة بابل لعام 2015، (بيانات غير منشورة).

الهوامش حسب وردها في البحث:

1. كامل كاظم بشير الكناني، الموقع الصناعي وسياسات التنمية المكانية، ط1، عمان، دار صفاء، 2008، ص27.
2. الاء ابراهيم حسين، التحليل الجغرافي للإنتاج النباتي في محافظة القادسية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القادسية، 2008، ص23.
3. عدنان مكي، التنمية والتخطيط الاقليمي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، 1991، ص88.
4. الاء ابراهيم حسين، المصدر السابق، ص23.
5. عبد الزهرة علي الجنابي، الجغرافيا العامة الطبيعية والبشرية، ط1، عمان، دار صفاء، 2017، ص381.
6. احمد عجاج، متطلبات التنمية المكانية واثرها على التنمية الزراعية، رسالة كماجستير (منشورة)، جامعة دمشق، كلية الهندسة المعماري/ قسم البيئة والتخطيط، 2016، ص12.
7. محمد كشيخ خشان، تحليل مكاني للتنمية الزراعية في قضاء الشامية (دراسة في المقومات والمعوقات)، مجلة البحوث الجغرافية، العدد 22، ص73.
8. صلاح الدين الشامي، الجغرافية دعامة التخطيط، ط1، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1971، ص98.
9. مناهل مهدي كامل، التباين المكاني لزراعة وانتاج الخضر المحمية في محافظة بابل، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة بابل، 2013، ص25.
10. وزارة البلديات والاشغال العامة، المديرية العامة للتخطيط العمراني، مسودة الخطة الهيكلية لمحافظة بابل، 2010، (بيانات غير منشورة)، ص78.
11. رقية فاضل عبدالله الحسن، الصناعات الصغيرة ودورها في التنمية الاقليمية بمحافظة بابل. رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة بابل، 2013، ص47.
12. زينب عباس موسى، شبكة النقل واثرها في التنمية الزراعية في محافظة بابل، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة بابل، 2009، ص35.
13. نوري خليل البرازي، التربة واثرها في التطور الزراعي في السهل الرسوبي، مجلة الجمعية الجغرافية، العدد 1، 1962، ص119.
14. جعفر حمزة الجودري، اجراء المسوحات الجيولوجية الاثرية لجزء من قضاء الهاشمية في محافظة بابل، مجلة القادسية للعلوم الانسانية، العدد 3، المجلد 11، 2009، ص87.
- 15- علي طالب الموسوي، عبد الحسين مدفون ابو رحيل، علم المناخ التطبيقي، ط1، النجف الاشراف، دار الضياء للطباعة، 2011، ص207.
16. عبدالاله رزقي كربل. خصائص التربة وتوزيعها في محافظة بابل، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، العدد6، 1976، ص120-122.
17. رقية فاضل عبدالله الحسن، المصدر السابق، ص61.
18. محمد خميس الزوكة، جغرافية الموارد المائية 'الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، 2008، ص213.
19. صبحي فندي الكبيسي، التطور السكاني وعلاقته بالتطور الاقتصادي، مجلة النفط والتنمية، العدد الرابع، جامعة بغداد، المعهد العالي للتخطيط الحضري والإقليمي، 1990، ص157.
20. زينب عباس موسى سرحان، المصدر السابق، 2009، ص120.
21. رقية فاضل عبدالله الحسن، المصدر السابق، ص79.

22. هادي ابراهيم مخلف الدليمي، حيازة الارض الزراعية واستثمارها في محافظة بغداد، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد '1975، ص.185
23. محمد خميس الزوكة، جغرافية العالم العربي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2008، ص.237
- 25- جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، الهيئة العامة للمساحة، خارطة محافظة بابل الادارية.
- 26- مديرية احصاء بابل، قسم الاحصاء الزراعي، تقرير الانتاج الزراعي لعام 2016، (بيانات غير منشورة).
- 27- قسم شعبة الاحصاء السكاني، تقديرات السكان لمحافظة بابل لعام 2015، (بيانات غير منشورة).

تصميم مقياس "الأفكار اللاعقلانية للمتأخرين دراسياً"

د. أسماء خويلد

جامعة الجلفة/ الجزائر

Preparation of the scale of "irrational ideas for the late learners"

Dr. Asmaa Khouiled

University of Djelfa\ Algeria

khamine2000@yahoo.fr

Abstract

Specialists psychologists give great attention to the cognitive theory in psychology and counseling Rational Emotive theory. And in the Arab world as well.

But there is a significant lack of tests that measure irrational thoughts for certain samples. One of them defaulters in the study.

This article is for: test design irrational thoughts of late in the study.

Keywords: design, design, opinion, irrationality, late learners.

مشكلة البحث:

إن الاهتمام بالمنحى المعرفي على العموم والمنحى العقلاني الانفعالي بالخصوص قد تبلور في ظل الدراسات التي أكدت على العلاقة بين طريقة تفكير الفرد وما ينجزه، منها دراسات ألبرت باندورا **Albert Bandura** التي توصل من خلالها إلى أن الأفراد الذين يعتقدون أنهم يستطيعون تأدية بعض المهمات بشكل جيد يميلون إلى تأديتها بشكل أفضل (نايف سالم الطراونة، 2005، ص 3).

ويرى رايمي **Raemi** أن المفاهيم الخاطئة عن الذات قد تقيد سلوك الفرد بطريقة تعسفية غير واقعية وتدفع الفرد إلى الانغماس في سلوك غير فعال يؤدي إلى الشعور بالعجز والاضطراب ومن ثم الفشل وفي السياق نفسه يذهب رضا أكرم إلى أن المعتقدات السلبية عن الذات هي التي تعوق النجاح والتفوق والإبداع لأنها تضعف دافعية الفرد نحو النجاح (نايف سالم الطراونة، 2005، ص 12).

على هذا الأساس تولد الاتجاه المعرفي الذي يقوم على إعادة تشكيل البنية المعرفية للمريض من خلال مجموعة من المبادئ والإجراءات التي تقوم على أن العوامل المعرفية تؤثر في السلوك، ومن ثم فإن تغييرها سيترتب عليه بلا شك تغيير في سلوك المفحوص (محمد محروس الشناوي ومحمد السيد عبد الرحمان، 1998، ص 212).

وفقا للطرح السابق تأتي نظرية الإرشاد العقلاني الانفعالي المعروفة بنظرية **ABC** ويعتبر ألبرت إليس هو رائدها، حيث تنتمي هذه النظرية في إطارها العام إلى المنحى المعرفي، وتقوم على افتراض أن المشكلات النفسية إنما تنشأ عن أنماط خاطئة أو غير منطقية في التفكير، حيث تمثل **A** الحدث المنشط وتمثل **B** الأفكار التي يقولها الفرد لنفسه حول الحدث المنشط وتمثل **C** رد الفعل السوي أو غير السوي.

وفي الواقع توالى عدد الدراسات التي تتبنى هذا المنحى من أجل التصدي لعدد المشكلات النفسية والسلوكية التي يعاني منها فئات عديدة من المجتمع ومن هذه الفئات نجد فئة المتأخرين دراسيا التي تلقى اهتماما خاصا من القائمين على الشؤون التربوية، لأن كل تلميذ متأخر دراسيا يشكل نوعا من أنواع الفاقد التعليمي الذي يؤثر بالسلب على النمو الحضاري والمستوى الاقتصادي حتى وإن كان ذلك على المدى البعيد. ويبدو أن مشكلة التأخر الدراسي تغدو أكثر خطورة لأنها أصبحت تهدد فئة لا بأس بها من الموهوبين، هذه الفئة التي بلا شك يعول عليها المجتمع كثيرا في رهانات البقاء والتطور.

مما سبق يبدو جليا أهمية البحث في هذا المجال خاصة باتباع وتطوير أساليب تكشف عن المتأخرين دراسيا وتبحث في الاستراتيجيات التي يمكن تبنيها من أجل متابعة هؤلاء من الناحية التعليمية والنفسية. في هذا الإطار تأتي الدراسة الحالية في محاولة

لتحديد مجمل الأفكار التي يعاني منها هؤلاء المتأخرين دراسيا وذلك من خلال بناء اختبار يستند إلى النظرية العقلانية الانفعالية، يهدف بالأساس إلى تحديد وتقدير الأفكار اللاعقلانية التي تعاني منها هذه الفئة من التلاميذ.

الكلمات المفتاحية: تصميم، مقياس، الأفكار، اللاعقلانية، المتأخرين دراسياً.

أهمية البحث: من خلال الاطلاع على نماذج من مقاييس هدفت في مجملها إلى قياس الأفكار اللاعقلانية لدى فئات مختلفة من المجتمع تبين للباحثة أنها لا تتناسب مع فئة المتأخرين دراسيا لأنها لا تتعرض للمواقف اليومية الخاصة والأفكار اللاعقلانية التي تميز هؤلاء التلاميذ، من أجل هذا بدأت الباحثة بإعداد مقياس خاص بالمتأخرين دراسيا.

هدف الدراسة: يكمن الهدف من الدراسة الحالية في تزويد المكتبة العربية بأداة جديدة تتوافر فيها الشروط السيكومترية الملائمة لقياس الأفكار اللاعقلانية لدى المتأخرين دراسيا انطلاقا من الأفكار اللاعقلانية الـ 11 التي حددها ألبرت إليس

الإطار النظري للدراسة:

1 - الأفكار: يوضح إليس معنى الاعتقاد فيقول: " إن المقصود بالأفكار والمعتقدات مجموعة من وجهات النظر والأفكار التي يتبناها الفرد عن نفسه وعن الآخرين، والفرد عندما يواجه أي موقف أو حدث فإنه ينظر إليه ويتعامل معه وفق فلسفته العامة، فيشعر بالتهديد أو الطمأنينة، بالحب أو الكراهية، بالقلق أو الهدوء، بالإقبال أو الإحجام، حسب ما تمليه فلسفته العامة ووجهات نظره وتوقعاته عن الحياة والآخرين" (Ellis & Abrams, 1994, P 96).

2 - الأفكار اللاعقلانية: يميز مالتبسي وجور **Maultsby & Gore** بين نوعين من المعتقدات:

1 . اعتقادات منطقية ومتعلقة وتصحبها في الغالب حالات وجدانية ملائمة للمواقف وتنتهي بالإنسان إلى مزيد من النضج

الانتعالي والخبرة والعمل البناء والنشاط الإيجابي.

2 . اعتقادات لا منطقية وغير عقلانية تصحبها اضطرابات انفعالية مرضية كالعصاب والذهان وغيرها(منتصر علام محمد علام،

2004، ص 81).

وذكر إليس أن الأفكار التي عرض لها منذ البداية والتي خرج بها من دراسته للعديد من المرضى الذين كانوا يترددون عليه، أنها يمكن أن تصنف وفق صياغة جديدة تدرج فيها الأفكار اللاعقلانية تحت ثلاث فئات رئيسية تتعلق الأولى بالذات والثانية بالآخرين والثالثة بالظروف وذلك كما يلي:

1 . يجب أن يكون أدائي جيدا وأن أنال موافقة الآخرين ورضاهم وإلا فسوف أكون غير كفاء ولا قيمة أو جدوى لي.

2 . يجب أن يتسم الآخرون تحت كل الظروف وفي كل الأوقات بالعدل وأن يكونوا ودودين في تعاملهم معي وإلا فسوف يكونون مصدر إزعاج لي.

3 . يجب أن تكون الظروف التي أحيأ فيها مريحة ومناسبة وتوفر لي الأمان وإلا فسوف يكون العالم مزعجا ولا يمكنني أن أحتلمه وستصبح الحياة لا تستحق أن نحياها (عادل عبد الله، 2000، ص 31).

وقد حدد ألبرت إليس 11 فكرة لا عقلانية توصل منها من خلال خبرته الإرشادية وقام بصياغتها وعرضها لأول مرة عام 1962 وتوالت بعد ذلك التعديلات إلى غاية 1977 حيث عرضها في الصياغة الجديدة.

الفكرة الأولى: من الضروري أن يكون الشخص محبوبا ومؤيدا من جميع أفراد مجتمعه.

الفكرة الثانية: من الضروري أن يكون الفرد على درجة كبيرة من الفعالية والكفاءة والإنجاز بشكل يتصف بالكمال حتى يعتبر نفسه مستحقا للتقدير .

الفكرة الثالثة: يتصف بعض الناس بالشر والجبن وعلى درجة عالية من الخسة والنذالة ولذلك يجب أن يوجه لهم العقاب واللوم.

الفكرة الرابعة: إنها لكارثة عندما لا تحدث الأشياء كما نرغب لها أن تكون أو عندما تحدث على نحو لا نتوقعه.

الفكرة الخامسة: التعاسة وعدم الإحساس بالسعادة تسببها الظروف والأحداث الخارجية والإنسان لا يملك القدرة على التحكم في أجزائه واضطراباته.

الفكرة السادسة: هناك أشياء خطيرة ومخيفة تبعث على الانزعاج والضيق وعلى الفرد أن يتوقعها دائما ويكون على أهبة الاستعداد للتعامل معها ومواجهتها حين وقوعها.

الفكرة السابعة: من الأسهل أن نتفادى بعض الصعوبات والمسئوليات الشخصية من أن نواجهها.

الفكرة الثامنة: يجب أن يعتمد الفرد على الآخرين، وينبغي أن يكون هناك شخص أقوى منه يعتمد عليه بشكل دائم.

الفكرة التاسعة: الأحداث والخبرات الماضية تحدد السلوك الحالي، وتأثير الماضي لا يمكن تجنبه، فإذا كان هناك أمر ما قد أثر بشدة على حياة الفرد في الماضي، فإن هذا الأمر سوف يضل له التأثير نفسه.

الفكرة العاشرة: يجب أن يشعر الفرد بالحزن والتعاسة لما يعانيه الآخرون من مشكلات ومصاعب.

الفكرة الحادية عشر: هناك حل واحد صحيح وكامل لمشاكل الفرد، يجب الوصول إليه وإنها لكارثة إذا لم أصل لهذا الحل.

إجراءات الدراسة الميدانية:

1 - عينة الدراسة: تمثلت عينة الدراسة الحالية في 50 تلميذا وتلميذة وقد اختيرت بطريقة عشوائية من ثانويتي النعيم النعيمي وطهيري عبد الرحمان بمدينة الجلفة بهدف قياس درجة صدق وثبات المقياس. والجدول أدناه يوضح توزيع أفراد العينة الاستطلاعية حسب الثانوية، الجنس، التخصص الدراسي.

جدول يوضح توزيع أفراد العينة الاستطلاعية حسب الثانوية، الجنس، التخصص الدراسي

الثانوية	الجنس	التخصص الدراسي	العدد	النسبة المئوية
ثانوية النعيم النعيمي	ذكور	علوم	7	14%
		آداب	5	10%
	إناث	علوم	6	12%
		آداب	7	14%
ثانوية طهيري عبد الرحمان	ذكور	علوم	7	14%
		آداب	5	10%
	إناث	علوم	6	12%
		آداب	7	14%
		المجموع	50	100%

2 - مراحل إعداد مقياس الأفكار اللاعقلانية:

المرحلة الأولى: اطّلت الباحثة على التراث النظري المتعلق بالإرشاد العقلائي الانفعالي وعلى الأفكار اللاعقلانية كما صاغها ألبرت إليس.

المرحلة الثانية: قامت الباحثة بالاطلاع على المقاييس المتاحة للأفكار اللاعقلانية الإحدى عشرة التي أوردها ألبرت إليس عام 1962 نذكر منها مقياس الأفكار العقلانية . اللاعقلانية لسليمان الريحاني 1985 (سليمان الريحاني، 1985، ص 54) ومقياس الأفكار اللاعقلانية للأطفال مرضى القلب المعد من طرف نيرة عز السعيد عبد الفتاح 2004 (نيرة عز السعيد عبد الفتاح، 2004، ص 97). ومن خلال الاطلاع على المقاييس السابقة تبين للباحثة أنها لا تتناسب مع فئة المتأخرين دراسيا لأنها لا تتعرض للمواقف اليومية الخاصة والأفكار اللاعقلانية التي تميز هؤلاء التلاميذ، من أجل هذا بدأت الطالبة بإعداد مقياس خاص بالتأخرين دراسيا.

المرحلة الثالثة: قامت الباحثة بتوزيع استمارة أسئلة مفتوحة على عينة من التلاميذ المعيدين للسنة الأولى ثانوي تقدر بـ: 50 تلميذا وتلميذة اختيروا بطريقة عشوائية من ثانويتي طهيري عبد الرحمان والنعيم النعيميو الأسئلة المفتوحة هي:

- 1 . بعد إعادتك للسنة، كيف أصبحت تنظر لنفسك، لمستواك الدراسي، لمستقبلك الدراسي
 - 2 . بعد إعادتك للسنة كيف أصبحت تنظر لزملائك الذين انتقلوا للسنة الثانية ثانوي؟ وزملائك الذين يدرسون معك حاليا من غير المعيدين؟
 - 3 . ما هو رأيك في أساتذتك الذين درسوك العام الماضي؟ وأساتذتك الذين يدرسونك حاليا؟
 - 4 . هل يساعدك والديك وإخوتك في الدراسة؟ اشرح كيف؟
 - 5 . كيف ينظر إليك أساتذتك والديك وأصدقائك؟ اشرح لماذا؟
 - 6 . هل تعتقد بأنك قادر على الانتقال للسنة الثانية ثانوي؟ اشرح لماذا؟
 - 7 . هل تعتقد بأن ظروفك تساعدك على الدراسة؟ اشرح كيف؟
 - 8 . هل تعتقد أن الحصول على مساعدة إنسان آخر في المراجعة، ضرورية؟ اشرح لماذا؟
- ومن خلال تحليل مضمون الاستجابات الواردة أمكن استخلاص الأفكار التالية:

. الاعتقاد بأن بعض الأساتذة قد تسبب بإعادتهم للسنة.

. الاعتقاد بالدونية عند التعامل مع الزملاء.

. الاعتقاد بأن الظروف هي السبب في إعادتهم للسنة.

. الإحساس بالخجل من الأولياء لنتائجهم الدراسية الضعيفة.

. الاتجاهات السلبية نحو الدراسة.

. الإحساس بالقلق واليأس خاصة عند التفكير في مستقبلهم الدراسي.

. الاعتقاد بأنهم الفئة التي ينظر إليها الجميع على أنها مهملة.

المرحلة الرابعة: بعد الاطلاع على الأفكار اللاعقلانية التي أوردها ألبرت إيس 1962 وتحليل استجابات التلاميذ على الأسئلة المفتوحة قامت الباحثة بتصميم مقياس الأفكار اللاعقلانية للتلاميذ المتأخرين دراسيا، حيث اشتمل المقياس في صورته الأولية على 78 بندا تمثل كل مجموعة من البنود واحدة من الأفكار اللاعقلانية التي أوردها ألبرت إيس يتم الإجابة عنها من خلال وضع علامة (X) أمام إحدى بدائل الأجوبة التالية: معارض جدا، معارض، لا أدري، موافق، موافق جدا. وفيما يلي وصف للمقياس في صورته الأولية:

الفكرة اللاعقلانية الأولى: من الضروري أن يكون الشخص محبوبا ومؤيدا من جميع أفراد مجتمعه

وهذه الفكرة معناها أن بعض الناس يضحون بأهدافهم الشخصية واهتماماتهم في سبيل كسب ود الناس ويجعلون هذا الهدف في

المقام الأول، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. أنضايق عندما يأخذ الآخرون عني فكرة سيئة.

. إذا لم يقتنع الآخرون بعمل قمت به فسأعيد النظر فيه.

. لقد خيبت أمل كل المحيطين بي.

الفكرة الثانية: من الضروري أن يكون الفرد على درجة كبيرة من الفعالية والكفاءة والإنجاز بشكل يتصف بالكمال حتى يعتبر نفسه

مستحقا للتقدير

وهذه الفكرة تخص بعض الناس الذين يعيشون في حالة قلق دائم نتيجة سعيهم الدؤوب للمثالية في كل شيء يقومون به،

وينظرون لأي نقص أو فشل في أي جانب من جوانب حياتهم على أنه كارثة لا يمكن تحملها، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي

نماذج منها:

. أحب أن أكون الأفضل في كل شيء أقوم به.

. كل أفعالي وتصرفاتي خاطئة وحمقاء.

. إما أن أحصل على علامات جيدة في الامتحان وإلا فإنني تلميذ فاشل.

الفكرة الثالثة: يتصف بعض الناس بالشر والجبن وعلى درجة عالية من الخسة والندالة ولذلك يجب أن يواجه لهم العقاب واللوم

وهذه الفكرة قد يتبناها بعض الأشخاص فتدفعهم لعدم التسامح مع أخطاء الآخرين مما قد يؤثر بالسلب على طبيعة علاقاته

الاجتماعية، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. على الإدارة المدرسية توفير الظروف الملائمة للدراسة وإن هم قصروا في ذلك فإنهم بالواقع لا يستحقون الاحترام مطلقا

. يجب على أساتذتي وزملائي معاملة أي شخص وخاصة أنا بأسلوب عادل وإذا رفضوا ذلك فهم يستحقون الإدانة والعقاب

. بعض الأساتذة لا يمكنهم إيصال المعلومة للتلاميذ وعليه أفضل أن يفصلوا من عملهم.

الفكرة الرابعة: إنها لكارثة عندما لا تحدث الأشياء كما نرغب لها أن تكون أو عندما تحدث على نحو لا نتوقعه

وهذه الفكرة تخص بعض الأفراد الذين قد يصيبهم اليأس التام والقلق الشديد فقط لأن حياتهم لم تسر كما خططوا لها حرفيا،

وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. ستكون مشكلة كبيرة بل كارثة إذا لم تأتي أسئلة الامتحان كما حضرتها.

. أشعر بالحزن الشديد إذا سارت الأمور عكس ما أريد.

. أصاب بالرعب الشديد عندما أفكر في احتمال الرسوب.

. لا أحتمل أن أحصل على معدل ضعيف في الامتحانات المقبلة.

الفكرة الخامسة: التعاسة وعدم الإحساس بالسعادة تسببها الظروف والأحداث الخارجية والإنسان لا يملك القدرة على التحكم في

أحزانه واضطراباته

وهذه الفكرة معناها أن بعض الأفراد يسلمون دائما للأمر الواقع والظروف السيئة، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج

منها:

. يجب على أسرتي أن توفر لي فرصة الدخول للدراس الخصوصية إن أرادوا أن أحسن معدلي.

. أعتقد أن ظروفنا الحالية لا تسمح لي بالدراسة.

. يفضل بعض الأساتذة بعض التلاميذ وأعتقد أن هذا يؤدي إلى إضعاف مستوى التلاميذ الآخرين ومن بينهم أنا.

الفكرة السادسة: هناك أشياء خطيرة ومخيفة تبعث على الانزعاج والضيق وعلى الفرد أن يتوقعها دائما ويكون على أهبة الاستعداد

للتعامل معها ومواجهتها حين وقوعها

وهذه الفكرة تخص بعض الناس الذين يتوقعون دائما حدوث المشاكل حتى من دون أن تحدث ويعيشون بالتالي في حالة قلق

دائم ويصرفون وقتا هائلا من حياتهم في التخطيط للمشاكل المتوقعة، فينسيهم ذلك الاستمتاع بحياتهم، وتشمل مجموعة من البنود فيما

يلي نماذج منها:

. علي أن أكون مستعدا دائما لأن مصائبي مستمرة.

. غالبا ما تطاردني المشاكل.

. أنا أشعر بالقلق في كل لحظة.

الفكرة السابعة: من الأسهل أن نتفادى بعض الصعوبات والمسئوليات الشخصية من أن نواجهها

وهذه الفكرة تخص بعض الناس الذين يفضلون دائما الحلول السهلة وعدم مواجهة مشاكلهم هربا من الأضرار التي يمكن أن

تتسبب بها هذه المواجهة، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. إن مواجهة الصعوبات يسبب لي التعاسة.

. كثيرا ما أتساءل: ماذا فعل الذين درسوا بشهاداتهم؟

. لا فائدة ترجى من الدراسة.

الفكرة الثامنة: يجب أن يعتمد الفرد على الآخرين، وينبغي أن يكون هناك شخص أقوى منه يعتمد عليه بشكل دائم

وهذه الفكرة تعني أن بعض الأفراد يعيشون في حالة اتكال دائم على الآخرين ويعتبرون أنها كارثة إذا لم يجدوا من يساعدهم

على حل مشاكلهم، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. أتضايق عندما لا أجد عوناً لي في اتخاذ قراراتي.

. أتمنى أن يكون هناك من هو مستعد دوماً لمساعدتي.

. لا أستطيع المذاكرة بمفردي بسبب ضعفي الدراسي.

الفكرة التاسعة: الأحداث والخبرات الماضية تحدد السلوك الحالي، وتأثير الماضي لا يمكن تجنبه، فإذا كان هناك أمر ما قد أثر

بشدة على حياة الفرد في الماضي، فإن هذا الأمر سوف يضل له التأثير نفسه

وهذه الفكرة معناها أن بعض الناس لا يستطيعون طي صفحة الماضي وأخطاهه ويعتقدون دوماً أن فشلهم السابق سيضل له

تأثيره الدائم في حياتهم، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. أعتقد أن قدراتي ضعيفة لذلك لا يمكنني الحصول على نتائج مرضية.

. أستحق العقاب الشديد لأنني قصرت في دراستي.

. لا يمكنني الانتقال إلى السنة الثانية ثانوي.

الفكرة العاشرة: يجب أن يشعر الفرد بالحزن والتعاسة لما يعانيه الآخرون من مشكلات ومصاعب

ورغم أن هذه الفكرة تبدو منطقية للوهلة الأولى على خلفية التعاطف الإنساني والمشاعر الإنسانية والمشاركة الوجدانية فإن

هذه الفكرة غير منطقية بالنسبة لـ: إليس لأن بعض الناس يجعلون من مشكلات الآخرون محل انشغال دائم لهم، مما يؤثر سلباً على

حياتهم الشخصية، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي نماذج منها:

. إذا لم أتعاطف مع الآخرين فهذا يعني أنني أناني.

. على أساتذتي وزملائي أن يعاملوني بأسلوب جيد لأنني أستحق ذلك.

. يجب أن يساعدي أصدقائي في التحصيل الدراسي وإلا فإنهم سيكونون أنانيين.

الفكرة الحادي عشر: هناك حل واحد صحيح وكامل لمشاكل الفرد، يجب الوصول إليه وإنها لكارثة إذا لم أصل لهذا الحل

وهذه الفكرة معناها أن بعض الناس يختصرون كل طرق السعادة في طريق واحد لا غير وأن الحياة من غير ذلك الطريق

تكون تعيسة لا محالة وهم بذلك لا يستطيعون التعايش مع كون ذلك الحل قد لا يكون متاحاً، وتشمل مجموعة من البنود فيما يلي

نماذج منها:

. عندما أقارن نفسي بالتلاميذ المتفوقين أشعر بالحزن.

. لن تكون لي قيمة في المجتمع إلا إذا درست.

. التلميذ الذي يفشل في دراسته هو إنسان فاشل في حياته كلها وليس له أي مستقبل.

المرحلة الخامسة: تم توزيع المقياس على مجموعة من الأساتذة المتخصصين في علم النفس (أنظر الملحق رقم 1) وتم تعديل

العبارات وفق آراء المحكمين.

المرحلة السادسة: وتم خلالها تطبيق المقياس على 50 تلميذاً وتلميذة من ثانويتي النعيم النعيمي وطهيري عبد الرحمان بمدينة الجلفة

بهدف قياس درجة صدق وثبات المقياس.

عرض نتائج الدراسة ومناقشتها:

أولا – عرض نتيجة السؤال الأول والذي ينص على: هل يتمتع المقياس المعد في الدراسة الحالية بالصدق؟

تم التحقق من صدق المقياس عن طريق صدق المحتوى والصدق التمييزي

1. صدق المحتوى:

حيث تم عرض المقياس على مجموعة من الأساتذة المتخصصين في علم النفس (أنظر الملحق رقم 2) وطلب منهم إبداء رأيهم

فيما يلي:

. مدى ملائمة العبارات لقياس الأفكار اللاعقلانية.

. ما إذا كانت كل عبارة تعبر عن الفكرة اللاعقلانية المحددة.

. وضوح صياغة العبارات وملائمتها لأفراد العينة.

. أي إضافة أو اقتراح.

وتم تعديل العبارات وفق آراء المحكمين ونتج عن هذه المرحلة ما يلي:

أولا . تم حذف العبارات التالية:

. علي أن أكون مستعدا دائما لأن مصائبي مستمرة.

. أحب أن أكون متفوقا دائما.

. أتمنى أن يكون هناك من هو مستعد دوما لمساعدتي.

. يهمني رأي الآخرين في أعمالي.

. أشعر أن التلاميذ الآخرين أسعد مني.

. أعتقد أنني تلميذ فاشل من وجهة نظر الآخرين.

. لقد خيبت أمل كل المحيطين بي.

. لا فائدة ترجى من الدراسة.

. أنا تلميذ كسول ومتهاون.

. لا يمكنني مراجعة دروسي بمفردتي.

. إن الدراسة للبنات فقط.

. أكره المقصرين في أعمالهم.

. على أساتذتي وزملائي أن يعاملوني بأسلوب جيد لأنني أستحق ذلك.

. على بعض الأساتذة أن يخلعوا من أنفسهم ويتركوا مهنة التدريس.

. إنها لكارثة حقيقية أن أرسب وأعيد السنة.

. أعتقد أن الظروف المحيطة بي لها دور كبير في تدنّي نتائجي الدراسية.

ثانيا . تم تعديل صياغة بعض البنود بحسب اقتراحات الأساتذة.

2. صدق البند (قدرة البند على التمييز):

ويعني مؤشر صدق البند حسن قياسه للخاصية في اتساقه مع بقية المقياس حيث يتم حساب القدرة التمييزية للبند من خلال نسبة

المفحوصين الذين يجيبون عنه بـ"صح" (بشير معمريّة، 2007، ص 119).

وفي الدراسة الحالية اتبعت الباحثة الخطوات التالية:

1. ترتيب الأفراد تنازليا حسب درجاتهم الكلية على المقياس.

2. تقسيم الأفراد إلى مجموعتين متساويتين (مجموعة الدرجات العليا ومجموعة الدرجات الدنيا) وفي الدراسة الحالية قدر العدد بـ 25 تلميذا وتلميذة.
3. نأخذ من المجموعة العليا ما نسبته 27% العليا ومن المجموعة الدنيا ما نسبته 27% الدنيا، من أجل الحصول على مجموعتين متطرفتين وقدر العدد في الدراسة الحالية بـ 7 تلاميذ.
4. بعد تحديد المجموعتين المتناقضتين في ضوء المحك الداخلي تتم المقارنة بين أداء الأفراد على كل فقرة وتستخدم في ذلك المعادلة التالية:

أ.ع.أ.د

$$\frac{\text{م ع د}}{\text{ف}} = \text{أ.ع.أ.د}$$

ف

حيث أن:

م ع د = مؤشر الفرق بين أعلى وأدنى المجموعتين.

أ ع = عدد الإجابات الصحيحة على البند في المجموعة العليا.

أ د = عدد الإجابات الصحيحة على البند في المجموعة الدنيا.

ف = 27% من أفراد العينة الكلية (بشير معمرية، 2007، ص 119)

5. بعد تطبيق الخطوات السابقة تم حذف الفقرات التالية وذلك لعدم قدرتها على التمييز بين المجموعتين المتناقضتين:
- . كثيرا ما أتساءل: ماذا فعل الذين درسوا بشهاداتهم؟

. يجب أن يساعدني أصدقائي في التحصيل الدراسي وإلا فإنهم أنانيين.

. لا يمكن لبعض الأساتذة تبليغ المعلومات للتلاميذ وعليه يجب أن يفصلوا من عملهم.

. أعتقد أن الوصول للسعادة أمر سهل.

ثانيا - عرض نتيجة السؤال الثاني والذي ينص على: هل يتمتع المقياس المعد في الدراسة الحالية بالثبات؟

تم التحقق من ثبات المقياس عن طريق حساب معادلة ألفا كرونباخ.

1. ثبات التجانس الداخلي:

تعتمد فكرة التجانس الداخلي على مدى ارتباط الوحدات أو البنود مع بعضها البعض داخل الاختبار، وكذلك ارتباط كل وحدة أو بند مع الاختبار ككل (سعد عبد الرحمن، 1983، ص 207).

وعليه فقد تم التأكد من ثبات المقياس باستخدام معامل ألفا كرونباخ. حيث يعتبر هذا النوع من المقياس أكثر حاجة لاستخدام معامل التجانس أكثر من اختبارات الأداء الأقصى التي هي في العادة من نوع الكل أو لا شيء، ولهذا اقترح كرونباخ معادلة منذ عام (1951) يطلق عليها معامل ألفا وتطورت بعد ذلك على يد كايزر ميشيل (1975 فؤاد أبو الحطب، 1999، ص 119). ويتطبيق هذه المعادلة تم الحصول على معامل ثبات قدره 0.90 وعليه فالمقياس على قدر عال من الثبات.

وعليه فإن الصورة النهائية للمقياس تتكون من 52 بند تتم الإجابة عليها من خلال اختيار إحدى البدائل (معارض جدا، معارض، لا أدري، موافق، موافق جدا) وتعطى الدرجة 1 للإجابة معارض جدا، 2 للإجابة معارض، 3 للإجابة لا أدري، 4 للإجابة موافق، 5 للإجابة موافق جدا، وبهذا فإن أعلى درجة يمكن الحصول عليها هي 260 وتعبّر عن درجة عالية من الأفكار اللاعقلانية، وأقل درجة يمكن الحصول عليها هي 52 وتعبّر عن درجة منخفضة من الأفكار اللاعقلانية

والبنود موزعة على الأفكار اللاعقلانية التي حددها ألبيرت أليس كما يلي:

الفكرة اللاعقلانية الأولى من الضروري أن يكون الشخص محبوبا ومؤيدا من جميع أفراد مجتمعه: ويمثلها 06 فقرات.

الفكرة الثانية: من الضروري أن يكون الفرد على درجة كبيرة من الفعالية والكفاءة والإنجاز بشكل يتصف بالكمال حتى يعتبر نفسه مستحقاً للتقدير ويمثلها 06 فقرات.

الفكرة الثالثة: يتصف بعض الناس بالشر والجبن وعلى درجة عالية من الخسة والندالة ولذلك يجب أن يوجه لهم العقاب واللوم ويمثلها 11 فقرة.

الفكرة الرابعة: إنها لكارثة عندما لا تحدث الأشياء كما نرغب لها أن تكون أو عندما تحدث على نحو لا نتوقعه ويمثلها 06 فقرات. الفكرة الخامسة: التعاسة وعدم الإحساس بالسعادة تسببها الظروف والأحداث الخارجية والإنسان لا يملك القدرة على التحكم في أحزانه واضطراباته ويمثلها 07 فقرات.

الفكرة السادسة: هناك أشياء خطيرة ومخيفة تبعث على الانزعاج والضيق وعلى الفرد أن يتوقعها دائماً ويكون على أهبة الاستعداد للتعامل معها ومواجهتها حين وقوعها ويمثلها 04 فقرات.

الفكرة السابعة: من الأسهل أن نفاذ بعض الصعوبات والمسئوليات الشخصية من أن نواجهها ويمثلها 05 فقرة.

الفكرة الثامنة: يجب أن يعتمد الفرد على الآخرين، وينبغي أن يكون هناك شخص أقوى منه يعتمد عليه بشكل دائم ويمثلها 04 فقرة. الفكرة التاسعة: الأحداث والخبرات الماضية تحدد السلوك الحالي، وتأثير الماضي لا يمكن تجنبه، فإذا كان هناك أمر ما قد أثر بشدة على حياة الفرد في الماضي، فإن هذا الأمر سوف يضل له التأثير نفسه ويمثلها 04 فقرات.

الفكرة العاشرة: يجب أن يشعر الفرد بالحزن والتعاسة لما يعانيه الآخرون من مشكلات ومصاعب ويمثلها 05 فقرات.

الفكرة الحادية عشر: هناك حل واحد صحيح وكامل لمشاكل الفرد، يجب الوصول إليه وإنها لكارثة إذا لم أصل لهذا الحل ويمثلها 04 فقرات.

خلاصة ومقترحات:

هدفت الدراسة الحالية إلى تصميم مقياس لقياس الأفكار اللاعقلانية لدى فئة المتأخرين دراسياً وهذا بالنظر لكونها تعاني من جملة من أساليب التفكير اللامنطقية - كما اتضح من خلال الدراسة الميدانية - التي يمكنها أن تقف عائقاً أمام التقدم المأمول لهذه الفئة، بالنظر لما سبق فإن التعرف على هذه الأفكار يمكن أن يسهم في حل هذه المشكلة. بناءً على ما سبق فقد قامت الباحثة ببناء مقياس الأفكار اللاعقلانية لدى عينة المتأخرين دراسياً عبر خطوات تم التفصيل فيها سابقاً والتحقق من الخصائص السيكومترية لهذه الأداة

مما سبق فإن الباحثة تتقدم بالاقترحات التالية:

- الاستفادة من المقياس وتطبيقه في دراسات ميدانية على عينات موسعة من التلاميذ في مراحل مختلفة من التعليم في بحوث تعنى بالأفكار اللاعقلانية من خلال ربطها بمتغيرات أخرى ذات العلاقة بظاهرة التأخر الدراسي لفهمها أكثر.
- دعوة الباحثين إلى بناء مقاييس جديدة تتلاءم أكثر مع مميزات البيئة العربية
- دعوة الممارسين إلى تثمين أدوات المقياس المبنية محلياً وذلك بالاستخدام في التشخيص والإرشاد

قائمة المراجع:

- 1- نايف سالم الطراونة (2005): أثر برنامج إرشاد جمعي عقلائي انفعالي معرفي في تحسين مستوى دافعية الانجاز وفعالية الذات المدركة والمعدل التراكمي لدى طلبة جامعة مؤتة ذوي التحصيل المتدني، رسالة دكتوراه غير منشورة في الإرشاد النفسي والتربوي، الجامعة الأردنية
- 2- محمد محروس الشناوي ومحمد السيد عبد الرحمان (1998): العلاج السلوكي الحديث أسسه وتطبيقاته، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة.

3- Ellis,A&Abrams,M (1994): Rational Behaviour Therapy in the Treatment of Stress Management , British Journal of Guidance & Counselling , Vol 22 Issue

4. منتصر علام محمد علام (2004): مقارنة فعالية برنامجين للإرشاد التوكيدي والإرشاد العقلاني الانفعالي في تعديل مفهوم الذات لدى عينة من الأطفال اللقطاء، رسالة دكتوراه غير منشورة في الفلسفة/ دراسات الطفولة، جامعة عين شمس.

5- عادل عبد الله (2000): العلاج المعرفي السلوكي أسس وتطبيقات، دار الرشاد، القاهرة، دون طبعة.

6. سليمان الريحاني (1985): تطوير اختبار الأفكار العقلانية - اللاعقلانية، مجلة دراسات الأردنية، مجلد (12)، العدد (11)، الجامعة الأردنية، عمان.

7- نيرة عز السعيد عبد الفتاح (2004): مدى فعالية برنامج إرشادي عقلاني انفعالي في تخفيض القلق والاكنتاب والخوف من الموت لدى عينة من الأطفال مرضى القلب، رسالة دكتوراه غير منشورة في علم النفس، جامعة عين شمس.

8 - بشير معمريه (2007): القياس النفسي وتصميم أدواته، منشورات الحبر، الجزائر، الطبعة الثانية.

9- فؤاد أبو حطب وآخرون: التقويم النفسي، الطبعة التاسعة، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996.

الملحق رقم (01): مقياس الأفكار اللاعقلانية للمتأخرين دراسيا

الرقم	العبارة	معارض جدا	معارض	لا رأي لي	موافق	موافق جدا
01	أتضايق عندما يكون الآخرون عني فكرة سيئة					
02	أحب أن أكون الأفضل في كل شيء أقوم به					
03	أتضايق عندما لا أجد من يساعدني في اتخاذ قراراتي					
04	إذا لم يقتنع الآخرون بعمل قمت به فإنني أعيد النظر فيه					
05	إذا لم أعاطف مع الآخرين فهذا يعني أنني أناني					
06	لا أستطيع مراجعة دروسي بمفردي بسبب ضعف مستواي الدراسي					
07	لا أستطيع النظر في وجه والدي لأنني خيبت أملهم في لمعدلي الذي تحصلت عليه					
08	كل أفعالي وتصرفاتي خاطئة					
09	إما أن أحصل على علامات جيدة في الامتحان وإلا فإنني تلميذ فاشل					
10	عندما أقارن نفسي بالتلاميذ المتفوقين أشعر بالدونية					
11	يجب ألا يكون في أو في أي عمل أقوم به أي ثغرة أو خطأ					
12	يجب أن أكون محبوبا لدى الجميع					
13	أعتقد أن قدراتي ضعيفة لذلك لا يمكنني الحصول على نتائج جيدة					
14	إن مواجهة الصعوبات تسبب لي التعاسة					
15	ينبغي أن ينال كل ما أقوم به في مجال الدراسة استحسان الأساتذة والزملاء					
16	إذا تواصل تدهور نتائجي الدراسية ولم يكن هناك شخص يتحمل مسؤولية تغييرها، فإنني لن أحتمل هذه الحياة					
17	أحس أن المشاكل تطاردني دائما					
18	ما يدفعني لتحسين نتائجي هو أنني أريد إرضاء والدي قبل كل شيء					
19	أستحق العقاب الشديد لأنني تهاونت في دراستي					
20	لن تكون لي قيمة في المجتمع إلا إذا أتممت تعليمي					
21	لا يمكنني الانتقال إلى السنة الثانية ثانوي					

22	التلميذ الذي يفشل في دراسته هو إنسان فاشل في حياته كلها وليس له أي مستقبل
23	على إدارة المدرسة توفير الظروف الملائمة للدراسة وإن هي قصرت في ذلك فإنها في الواقع لا تستحق الاحترام مطلقاً
24	إن الذين ينتقدون أدائي الدراسي هم في الغالب أشخاص سيئون
25	يجب على أساتذتي وزملائي معاملة أي شخص، وخاصة أنا، بأسلوب عادل، وإذا لم يفعلوا ذلك فهم يستحقون الإذانة والعقاب
26	أشعر أن معظم الناس ليسوا أهلاً للثقة
27	قبول النصيحة إهانة لكرامة الشخص
28	يجب على أسرتي أن تلبّي طلباتي في أي وقت ودون أي تقصير
29	التراجع عن الرأي دليل على الضعف
30	ينتابني القلق الشديد عندما ينتقدني أحد ما حتى لو كان نقده صائباً
31	يجب على الأساتذة أن يدرسونا بشكل جيد وإن هم قصرُوا، فلا يجدر بنا تقديرهم
32	إذا لم توفر لنا الإدارة دروس الدعم فإنها مسؤولة عن ضعف نتائج التلاميذ
33	سنتكون مشكلة كبيرة بل كارثة إذا لم تأت أسئلة الامتحان كما حضرتهما
34	أتمنى أن يوجد دوماً حل سهل لمشاكلي، وإذا لم يوجد هذا الحل فإنها كارثة بالنسبة لي
35	لا يهتم الأساتذة سواء فهمنا أم لا
36	أعتقد أنني وصلت إلى مرحلة أصبحت لا أحتمل فيها أي خطأ يمكن أن يرتكبه أستاذ بحقي
37	أشعر بالحزن الشديد إذا سارت الأمور عكس ما أريد
38	عندما أفكر في مشكلة تدني نتائجي الدراسية أشعر أن الحياة غير جديرة بالعيش
39	إنني يائس من محاولة تحسين معدلي الدراسي
40	أصاب بالرعب الشديد عندما أفكر في احتمال الرسوب
41	سنتكون مشكلة كبيرة إذا حصلت على علامات متدنية في الامتحان المقبل
42	إذا لم أدرس بالقسم الذي لديه أساتذة جيّدون، فإنها كارثة بالنسبة لي
43	أعتقد أن التلاميذ الآخرين لديهم ظروف مساعدة على المراجعة أفضل مني
44	إذا لم أحصل على المراجع المناسبة فإن ذلك سيكون بمثابة كارثة تحل بي
45	لو كانت ظروف المحيطة أحسن لكانت نتائجي الدراسية أفضل
46	أشعر بالقلق في كل لحظة
47	هناك ظروف أقوى مني تسببت في ضعف معدلي الدراسي
48	كان للنتائج الضعيفة التي حصلت عليها في العام الماضي وقع الكارثة علي
49	يجب على أسرتي أن توفر لي الدروس الخصوصية إن أرادت أن أحسن معدلي
50	يفضل بعض الأساتذة بعض التلاميذ وأعتقد أن هذا يؤدي إلى إضعاف مستوى التلاميذ الآخرين ومن بينهم أنا
51	عندما أتجه إلى الثانوية أشعر بأنني سائر إلى سجن
52	بعض الأساتذة يظلمونني كثيراً وأعتقد أن هذا أسهم بشكل كبير في تدني نتائجي الدراسية

الملحق رقم (02) يوضح قائمة الأساتذة المحكمين لمقياس الأفكار اللاعقلانية

الرقم	الاسم واللقب	التخصص	الجامعة
01	د.بنعيسى زغبوش	علم النفس المعرفي	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
02	د. علي أفرار	علم النفس	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
03	د. أحمد الزاهر	علم النفس المعرفي	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
04	د.الغالي أحرشواو	علم النفس المعرفي	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
05	د. إسماعيل علوي	علم النفس الإكلينيكي	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
06	د. سعيد بحير	الصحة النفسية والاستشارة السيكولوجية	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
07	د. عبد الناصر السباعي	علم النفس عبر الثقافي	سيدي محمد بن عبد الله.فاس. المغرب
08	د.عبد الكريم بلحاج	علم النفس الاجتماعي المعرفي	محمد الخامس.أكدال. الرباط. المغرب
09	د. علال بن عزمية	علم النفس والتربية	محمد الخامس.السويسي. الرباط. المغرب
10	د. العربي بن فقيه	علوم الأعصاب المعرفية وعلم النفس العصبي	محمد الخامس.السويسي. الرباط. المغرب
11	د. أحمد بن عمو	علم النفس التربوي	محمد الخامس.السويسي. الرباط.المغرب
12	د. رنا قشوحة	القياس والتقويم	جامعة دمشق. سوريا
13	د. منى الحموي	علم النفس	جامعة دمشق. سوريا
14	د. منال الشيخ	الإرشاد النفسي	جامعة دمشق. سوريا
15	د. خالد خيرة	علم النفس التربوي	جامعة زيان عاشور. الجلفة. الجزائر

The Role of Culture in Teaching And Learning English as a Foreign Language

Lecturer. Ahmed A.Hamza

College of Education for Human Sciences\ University of Babylon

دور الثقافة في تعلم وتعليم اللغة الانكليزية كلغة أجنبية

الباحث. احمد عبد الجليل حمزة

جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية

Ahmaed _a_hamza@yahoo.com

المخلص:

اللغة هي وسيلة التعبير والتي من خلالها نعبر من مشاعرنا وأحاسيسنا وأفكارنا وحاجاتنا ورغباتنا باستخدام الكلمات والرموز اللغوية. إن اللغة هي الوسيلة النطقية للتفاهم والتواصل. من جانب آخر إن الثقافة هي سمة أي فئة اجتماعية والتي يمكن أن تتجسد باللغة والدين والعادات الاجتماعية والفنون. من هنا فإن الوسيلة المعبرة عن الثقافة هي اللغة حيث أن تعلم لغة جديدة دون التأقلم مع ثقافتها يبقى غير مكتملا. إن السؤال المطروح هنا هو هل من الضروري الإلمام بثقافة اللغة كي نتعلم اللغة الانكليزية لغة رديفة أو أجنبية؟ تهدف الدراسة إلى تعريف الثقافة وعلاقتها باللغة والدور الذي تؤديه في تعلم وتعليم اللغة الانكليزية كما تسلط الدراسة الضوء على كيفية تدريس الثقافة في دروس اللغة الانكليزية. **الكلمات المفتاحية:** تعلم، ثقافة، تعليم، اللغة الانكليزية.

Abstract:

Language is a means of expression. We express our feelings, emotions, thoughts, needs, desires etc. in words, symbols and gesture which is considered as language. Language can be defined as verbal, physical, biologically innate, and a basic form of communication. Culture is the characteristics of a particular group of people, defined by everything from language, religion, cuisine, social habits, music and arts. Thus culture finds its expression in language; so, learning a new language without familiarity with its culture remains incomplete. An important question arises here, is it necessary to learn about the culture of the target language to acquire English as a foreign or second language? There are great discussions by many scholars and researchers on this topic for decades. This study aims at defining culture, its relationship with language and what role it plays in teaching and learning English as a foreign or second language. This also shed light on how to teach culture in English language cla

Key words: Learning, Culture, Teaching, English, Language.

Chapter One

Introduction

Currently, English is the most widely spoken language in the world. Due to its spread, starting with the colonization period and continuing with the economic and political power of the U.S.A. ,it has been used for different purposes around the world such as education, commerce, tourism, and science. People all around the world continue to learn English to reach their different aims. A critical question arises in terms of English language teaching at this point, that is, whether to teach 'culture' along with English or not. The question of teaching 'culture' along with English has been discussed by some scholars from the fields of applied linguistics and sociolinguistics for nearly two decades. There are four views regarding the issue.

The first one states that 'target language culture' should be taught along with English to acculturate language learners into the cultures of English speaking countries (Byram, 1990; Byram &

Flemming, 1998). The second view states that there should not be any teaching of the 'target language culture' together with English in the countries where English is an institutionalized variety (Kachru, 1985, 1986; Kachru & Nelson, 1996; Canagarajah, 1999). Other two views also reject the idea of teaching 'target language culture' along with English. However, while one of the views supports the teaching of 'local culture' in English language teaching (Kramsch & Sullivan, 1996; McKay, 2003), the other view holds the position that English has become a lingua franca and it should be taught in a culture-free context (Alptekin, 2005; Jenkins, 1996, 2000, 2002, 2005; Seidlhofer, 2001).

1.1 The Concept of Culture

The word "culture" has many different meanings. For some, it refers to an appreciation of good literature, music, art, and food.. However, for anthropologists and other behavioral scientists, culture is the full range of learned human behavior patterns. The term was first used in this way by the pioneer English Anthropologist Edward B. Tylor in his book, *Primitive Culture*, published in 1871. Tylor says that culture is "that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." Of course, it is not limited to men. Women possess and create it as well. Since Tylor's time, the concept of culture has become the central focus of anthropology. Culture is a powerful human tool for survival, but it is a fragile phenomenon. It is constantly changing and easily lost because it exists only in our minds. Our written languages, governments, buildings, and other man-made things are merely the products of culture. They are not culture in themselves. For this reason, archaeologists can not dig up culture directly in their excavations. The broken pots and other artifacts of ancient people that they uncover are only material remains to reflect cultural patterns--they are things that were made and used through cultural knowledge and skills. In other words, Culture is the characteristics of a particular group of people, defined by everything from language, religion, cuisine, social habits, music and arts. Cultures are what make countries unique. Each country has different cultural activities and cultural rituals.

Culture is more than just material goods, that is things the culture uses and produces. Culture is also the beliefs and values of the people in that culture. Culture also includes the way people think about and understand the world and their own lives.

Culture can also vary within a region, society or sub group. A workplace may have a specific culture that sets it apart from similar workplaces. A region of a country may have a different culture than the rest of the country. For example, Canada's east coast Maritime region has a different culture than the rest of Canada, which is expressed by different ways of talking, different types of music, and different types of dances. A family may have a specific set of values, because of this ,people every time follow their religion to have or find new culture.

1.2 Importance of culture in language teaching

According to Wei (2005:56), language has a dual character: both as a means of communication and a carrier of culture. Language without culture is unthinkable, so is human culture without language. A particular language is a mirror of a particular culture. Brown (1994:165) describes the relation between language and culture as follows: 'A language is a part of a culture and a culture is a part of a language; the two are intricately interwoven so that one cannot separate the two without losing the significance of either language or culture'.

In a word, culture and language are inseparable (cited in Jiang, 2000: 328). When it comes to the realm of teaching and learning, as Gao (2006) presents it, the interdependence of language learning and cultural learning is so evident that one can conclude that language learning is culture learning and consequently, language teaching is cultural teaching (p.59). Gao (ibid) further states that foreign language teachers should be aware of the place of cultural studies in foreign language classroom and

attempt to enhance students' cultural awareness and improve their communication competence. Wang (2008), likewise, asserts that 'foreign language teaching is foreign culture teaching, and foreign language teachers are foreign culture teachers'. According to Tomalin (2008), the international role of the English language and globalizations are the two main reasons to teach culture as a fifth language skill, in addition to listening, speaking, reading and writing. 'What the fifth language skill teaches you is the mindset and technique to adapt your use of English to learn about, understand and appreciate the values, ways of doing things and unique qualities of other cultures.

It involves understanding how to use language to accept differences, to be flexible and tolerant of ways of doing things which might be different to yours. It is an attitudinal change that is expressed through the use of language.' Tomalin (2008) further argues that teaching of culture in ELT should include cultural knowledge (knowledge of culture's institution, the big C), cultural values (the 'psyche' of the country, what people think is important), cultural behaviour (knowledge of daily routines and behaviour, the little c), and cultural skills (the development of intercultural sensitivity and awareness, using English language as the medium of interaction).

Chapter Two

2. 1 Cultural Influence on Foreign Language Teaching

To understand the importance of culture we need to know to what extent cultural background knowledge influences language learning and teaching, and how we can take advantage of that influence. To account for the roles culture plays in language learning and teaching, it is necessary to demonstrate the functions it may perform in the components of language learning and teaching, such as listening, speaking, reading, and translating.

2.2 Cultural influence on vocabulary

Language is the carrier of culture and vocabulary is the basic ingredient of language. The cultural difference will inevitably be exhibited on the vocabulary, and the explanation of vocabulary will also reflect the national or cultural difference. Take colour as an example. In Chinese, white, denoting a colour, often associates with "pure, noble and moral goodness", and the bride is dressed in white during the wedding in most western countries. In China the bride must wear red in the traditional wedding, definitely not white. Because red means "happiness, good luck, flourishing and prosperous" in the future and people only wear white in funerals when one's family member or relative is dead. White in China, is associated with "pale, weak and without vitality". Thus, learning a language implies not only the knowledge of its grammar rules and the denotative meanings of words but it involves much more, such as the culture phenomena, the way of life, habits and customs, history and everything that is contained of culture. In a word, culture is a comprehensive composite with abundant implication, and each factor in it may be exhibited on words. Learning vocabulary, while paying attention to cultural factors, is vital and crucial.

2.3 Cultural influence on listening

In foreign language learning particularly in training their listening ability to understand better, learners often complain that although they spend lots of time in learning and practicing their ability of listening comprehension, their progress is not satisfactory. To achieve this end, they do everything they can. Some, for example, buy tape recorders to facilitate their learning process in an attempt to improve their listening ability, and spend several hours in it every day. But when they meet new listening materials, they still can't understand them. The reasons for this may be various, but some of them have been identified. Among them are their little vocabulary, weak grammar, and vague pronunciation. But a relatively more important reason is that they lack the necessary cultural

background knowledge of the language they have learned. Listening is closely related to the culture, politics and economy of the target language.

In judging one's listening ability, we are in fact considering his comprehensive ability, including the English level, intellectual range, analytical and imaginative ability, etc. We may have this kind of experience: when we are listening to something where the events involved are familiar to us, no matter what they are, e.g., news, reports, stories, lectures; or art, science, sports or economy, it is relatively easier for us to understand. Even if there are some new words in it, we can guess the meaning in the light of the context. On the contrary, it will be difficult for us to understand, if the materials we are listening to are closely related to the cultural background knowledge we are not familiar with. Sometimes the materials may be easy and we can get the pronunciation of each word from the tape, but the lack of necessary cultural background knowledge may hinder our thorough understanding. Culture is one of its unalienable attachments. It can hinder the progress of listening.

2.4 Cultural influence on speaking

Just like listening, the ability of speaking is not a matter only concerned with pronunciation or intonation. People need to read a lot to understand the cultural background knowledge of the target language; only in this way they can communicate successfully with the others. So in the training of oral English, teachers should emphasize the practical use of the language, and try to use the materials which come from the daily life. This can help people use proper sentences in proper context. Otherwise, even if one may have been well trained in the linguistic aspect of the language, he may make mistakes or have misunderstanding for the sake of lacking related cultural background knowledge.

2.5 Cultural influence on reading

The reading process is not simply the repetition and reappearance of the language knowledge which the students already have, but it is a complicated process under the stimulations of outside information to decode, recognize, analyze, judge, and infer the material through the cognitive system (Larsen-Freeman, & Long, 2000, pp.193-196). So, it is critical for us to catch the nonverbal information, such as: the background information about humanism, history, geography, and the traditional local customs, etc. Linguistic knowledge can affect one's reading, but cultural factors plays a more important role in the reading process, most of the true and serious reading barriers are not only from the language knowledge itself, but also caused by the cultural differences between the target language and our mother tongue. Cultural differences exist in background information, words, sentences, and text structures, all of which are going to become potential barriers in reading matters. Sometimes we find that the students may recognize and understand the meaning of each word in the text, but they are still not so clear about the meaning of the whole sentences or paragraphs.

Chapter Three

Teaching culture in EFL classroom

It is not an easy task to teach culture. Teachers can show the way rather than regulate a specific way of seeing things, which has the inclination of cultural imperialism. Making students aware of the important traits in the target culture help them realise that there are no such things as superior and inferior and there are differences among people of distinctive cultures, as well. (Wang, 2008:4). Kramsch (1993) argues that a foreign culture and one's own culture should be placed together in order for learners to understand a foreign culture. Learners' interaction with native speakers or text will require them to construct their own meanings rather than having educators simply transfer information about people and their culture, and therefore non-native speakers should have opportunities to make their own meanings and to reflect on both the target culture and their own.

Kramersch (1993) refers to this as establishing a “sphere of interculturality”. Moreover, what educators should always have in mind when teaching culture is the need to raise their students’ awareness of their own culture (Straub, 1999) and 'the target culture' (Wei, 2005:55), to cultivate a degree of intellectual objectivity essential in cross-cultural analyses (Straub, 1999, cited in Wang, 2008:4).

Teachers and program developers are asked (Coleman, 1996; Holliday, 1994; McKay, 2002) to take the learners' socio cultural background into consideration in choosing materials and pedagogical approaches for particular contexts of teaching since ignoring the students' norms and expectations – that is, what students bring to the classroom- is denying the learners' experiences (Dogancay-Aktuna, 2005:100), and thus a lack of consideration of variations in cultures of learning can lead to frustration and subsequent failure in language classrooms (Li, 1998; Holliday, 1994). Mastering in a language requires learners' mastery of the cultural contexts in which important social acts occur because it conveys warm feelings and solidarity among interlocutors (Cohen, 1996; Eisenstein and Bodman, 1986, 1993; Intachakra, 2004) and is categorized in the 'social' use of language (Kumar, 2002:7). Language learners need to understand what native speakers mean when they use the language, even if they do not choose to replicate native speakers' behaviour (Liddicoat, 2000:51, cited in Paul, 2004).

5.1. Guidelines for Teaching Culture

Taking into consideration the dynamic nature of culture some guidelines are formulated by Lessard-Clouston (1997). Lessard-Clouston considers the importance of developing knowledge about target culture together with skills necessary for mastering communication and behavior in the target culture. He claims that cultural awareness is necessary for developing learner’s understanding of the dynamic nature of the target and learner’s own culture. From methodological point of view, teachers must adopt systematic and structured approach as the learners benefit most when the lessons and the cultural aspects of language teaching are well planned and developed (Lessard-Clouston 1997). Culture learning assessment is a part of learning process and provides important feedback to learners as well as to teacher. Teacher helps learners to express and respond to their cultural learning experiences. Learners move through the stages of learning cycle building skills, developing cultural behavior, discovering cultural explanation. The teacher’s role in the learning cycle is crucial as it can to a great deal influence learner’s attitude towards culture learning. Teacher needs to establish a good working relationship with learners, “creating an atmosphere of mutuality and respect” (Ellis 2003:17). Teacher needs to be versatile. There are numerous roles he has to be able to perform:

“to present and elicit cultural information, coach and model cultural behaviors, guide and conduct cultural research and analysis” (Moran 2001:138). He also has to listen to learners and empathize with them. Teacher should share his own cultural experience with learners to help them enter another culture. It is obvious that teacher has a central role in developing cultural awareness of his learners. He supplements learners with core materials to integrate cultural objectives into the learning process. He needs to be aware of the fact that every child is individual and has his own cultural identity. Teacher encourages active reflection and cultural comparison; and develops metacognitive awareness which includes cultural awareness (Ellis 2003:17).

5.2. Techniques for Developing Cultural Awareness

There are many opinions about what techniques should be used in the classroom in order to develop cultural awareness in learners.

Literature and drama have been found to be very effective for making learners sensitive to alternative cultural perspectives (O’Dowd 2004). Planet and Byram (1999) consider importance of learner-centeredness in intercultural teaching. This principle should ensure that learner’s own culture is not dealt with as an abstract concept but the focus is put on learner’s involvement in it. Learners are encouraged to reflect their culture on the basis of their own experience. The fact that these

analyses take place in English lessons and learners use techniques which they would use to explain their own culture to people from other cultures, make this different from culture teaching in other subjects. Planet and Byram warn not to provide learners with ready-made information which they might need in their analysis but instead, with information and sources where they might use themselves. Even though learners were born into the culture and are familiar with it, they need to require a more distant and general look on their culture together with some information in these analyses.

Byram (1999) urges teachers to start with reflecting on learner's own culture and only later introduce the target culture. The principle in which learners are supposed to discover their own knowledge applies even to dealing with the target culture. Technique for developing intercultural competence supported by Byram is comparative approach which, as he suggests, should "provide a double perspective but not to evaluate to see which is better" (Planet, Byram 1999:189). This double perspective can be reached by fronting phenomena from target culture and putting focus on interpreting own ways of doing as not 'natural' but 'cultural' (learned and acquired in home culture). The comparative approach contains evaluation in the terms of improving the familiar, "comparison makes the strange, the other, familiar and makes the familiar, the self, strange – and therefore easier to re-consider" (ibid). Teacher begins each discussion period with a presentation of one or more items in the target culture that are distinctly different from the students' culture.

The discussion then centers on why these differences might cause problems. Culture assimilators, developed by social psychologists for facilitating adjustment to a foreign culture, are used as a brief description of a critical incident of cross-cultural interaction that would probably be misunderstood by the students. After the description of the incident, the students are presented with four possible explanations from which they are asked to select the correct one. If they make the wrong choice, they are asked to seek further information that would lead them to the correct conclusion. Culture assimilators are supposed to be a good method to promote understanding of cultural information and emotional empathy (Hughes in Valdes 1986). Among other techniques are culture capsule which draw learner's attention to comparisons between the home and the target culture by presenting isolated items about the target culture.

This technique uses visual aids which illustrate the difference, and a set of questions to stimulate class discussion (ibid). Cultural problem solving covers presentation of a problem for learners to solve and to evoke discussion about culture differences. Participants read or hear briefly about a real life problem. The problem should illustrate the topic or theme of the discussion and can be set out quite elaborately with a number of points to discuss. Both previously mentioned techniques are using discussion which should allow students to express their own ideas. It can be also used to form a way into a topic which can stimulate students' imagination and give a teacher an indication of how much the students already know. The emphasis should be always on the ideas which are being expressed rather than on the accuracy of how the thought is being expressed. Discussion can be approached through brainstorming. Pupils can work in small groups as long as there is a clear and concrete focus of the activity and it is kept short. (ibid.)

Very effective techniques are role play and drama (O'Dowd 2004). In a role play students take on the role of another person. The situation and sometimes some ideas are given in instructions. Role play is a popular method for communicative use of language where students are encouraged to use language imaginatively and creatively. Being based on real-life situations it is always welcome in a role play to use authentic aids from English speaking countries (for example train tickets, and menus). Sometimes it is useful to record the role play on a video or audio cassette for future reference (McKinnon, Rigby 2005).

Drama is similarly useful for directly involving students in cross-cultural misunderstanding. In this technique selected members act out in a series of short scenes a misinterpretation of something that happens in the target culture and is clarified in the final scene. Among other techniques which can be used to teach culture can be mentioned Audio motor Unit or Total Physical Response, primarily designed as a listening exercise which employs a carefully constructed list of oral commands to which students respond. These commands are arranged in such a way to make students act out a cultural experience (Bowen2005).

Chapter Four

Teaching Materials for cultural awareness

Various materials can be used in teaching culture in foreign language classes. Durant(1997) lists nine sources of materials which he considers to be of great efficiency. The sources vary from interaction with members of the target culture, recorded testimony of members of the target culture, visits to the country, the country's media, data from ethnographic fieldwork, historical and political data, surveys and statistics, heuristic contrasts and oppositions to fashions and styles from the target country (Durant 1997). Literature, a very effective source of culture material, is missing here although this list is considered to be quite comprehensive. It is a common issue that materials used in language teaching convey cultural biases. It means that they implicitly express attitudes towards the target and learner's own culture. In order to encourage intercultural point of view, materials must treat culture themes from at least two contrastive perspectives, so called two-dimensions. Unfortunately, one dimensional point of view is still more common as it is very hard for textbooks writers to avoid using culture-bound ideas.

4.1 Foreign Language Textbooks and Intercultural Learning

Textbooks usually play a dominant role among materials used in the lessons. They serve as a rich source of topics, texts, visuals and language as well as help to form syllabus of the course. (Pulverness 2004:28). Textbooks used in English lessons are primarily designed to facilitate foreign language learning but because of interrelation of language and culture, textbooks are expected to include some aspects of target language culture as well. Furthermore, to become fluent in the second language, communicative competence is needed. It covers a cultural understanding of social behavior, routines and discourse nuances as well as society's norms and values (Kramsch 1994). It establishes requirement for foreign language (further FL) textbooks to include accurate representation of the target language culture. Jenkins(2000)suggests that there are two types of textbooks currently used: international or global and locally produced textbooks. International or global textbooks are produced with international market in mind; it means that these textbooks are written to be as universally appealing as possible. They usually focus only on the target culture and international level of encounters.

These textbooks can represent either culture-specific or culture-general orientation. Locally produced textbooks, on the other hand, are written by non-native authors or in cooperation with non-native speaking authors. These textbooks are usually written in accordance with national curriculum and have approval of Ministry of Education of particular country. Being written by local authors, they tend to introduce target culture from local perspective and usually also include some aspects of local culture (Skopinskaja 1992:42).The structure of culture teaching in textbooks should integrate knowledge, socio cultural competence and attitude. These three categories must be interrelated so as to reflect real life situation where "gaining knowledge usually happens simultaneously with the ability to use this knowledge and develop attitudes related to it" (Camillery, Fenner in Newby2000:154).

Cultural information can be conveyed through written or oral texts, photographs, maps, graphs, etc. Gaining knowledge serves as a basis for developing sociocultural competence. There are various approaches to it but as sociocultural competence is a process that must be developed through process approach. Pulverness(2004) claims the importance of the comparative method in the learning process. This method, recommended by many scholars, employs analysis, comparison and contrast to be included in the treatment of culture content in textbooks. Newby(2000) suggests a variety of interactive tasks to develop socio cultural competence and learner's understanding of foreign culture. Learning a foreign language is considered a universal tool for developing better understanding and tolerance to otherness. Contrary to it, foreign learners often develop simplified and stereotyped views of the target culture. Textbooks can challenge simplification by presenting stereotyped attitudes of target and learner's own culture and making them topics of discussions. Similarly, they can ask learners to perform tasks where they have to interact with the members of the target culture. Fenner suggests that learners "aware of equivalent stereotyped attitudes held by members of target culture can assist a process of getting beyond a simplification and developing cultural awareness." (Newby 2000:142)

There are many theorists who point out the extensive benefits of FL textbooks while many other researchers and practitioners possess critical views on this subject. Pulverness (2004) considers textbook's topics and articles to be possible danger for learners as they might restrain teachers from expressing other point of view than that adopted by textbook writers. He urges teachers to go beyond the textbook and provide learners with supplementary resources that would introduce cultural polyphony and will 'add value' to the textbook. It is up to teacher to diversify the range of perceptions to be available in the classroom.

Pulverness claims that these supplementary materials should either compensate for cultural dimensions that are totally missing in the course book or take "students well beyond the usual end-of-unit gesture of now compare this with houses/festivals/occupations etc in your country" (Pulverness 2004:28). Textbooks are also being criticized for being too artificial in their presentation of the target language. Their lack of authentic material leads to an oversimplification of language and unrealistic views on real-life situations. Other possible problems are presented by Alptekin (1993) who suggests that inclusion of foreign subject matter and social construct in FL textbook can lead to misunderstandings due to learner's lack of cultural schemata and should be remedied by explanation given by native-speaker instructor. O'Dowd in his overview of textbooks' criticism names researchers such as Porreca (1984), Clarke and Clarke (1990), Carrell and Korwitz (1994) and Renner (1997) who have demonstrated that many FL textbooks contain examples of gender biases, sexism, and stereotyping. Gray concentrates in his criticism on attempt of FL textbooks to pass off certain western values and communicative styles as being universal. (2002, in O'Dowd 2004:64-65).

While there can be found a wide area of criticism on how culture is dealt with in textbooks, there are also many suggestions and guidelines of how to improve the situation. Cortazzi and Jin claim, in their series of proposals, the need of constant interaction between the cultural perspectives brought by a teacher, learners and a textbook. They demand a broader cultural content in textbooks as well as explicit intercultural elements discussing different cultural interpretations of linguistic and non-linguistic behavior (1999, in O'Dowd 2004:66). Sercu provides a comprehensive list for evaluating cultural content of foreign language textbooks but has its limitation as it does not cover skills (1998, in *ibid.*) Textbook in order to be effective has to include role-plays, project work and other activities which teach how to analyze a cultural document, carry out an ethnographic research and identify cultural values and perspectives encoded in target culture. (*ibid.*).

4.2 Other Resources

Use of authentic materials is rewarding and stimulating for both learners and teachers and should be used as far as possible. It is commonly used with higher level students but can be equally used with lower levels. Traditional songs, rhymes, riddles, and other children's lore are ideal for younger children (Ellis 2003). Authentic materials not only include newspapers and literature but also materials such as web pages, TV broadcasts, films, leaflets, posters, basically anything written in the target language and used unedited in the classroom. The same material can be used in classes of various levels provided that the task is graded to learner's abilities and interests (Newby 2000). Using authentic materials is relatively easy and convenient way of improving learner's general skills as well as confidence in real situations. Many aspects of culture, that are not usually found in a textbook, are present in the newspaper but as Blatchford claims it "is mammoth and to tackle one in a foreign language is a great task" (in Valdes 1986:135). There is so much cultural interference and language difficulty in newspapers that students get easily discouraged and teacher's firm guidance in working with this media is essential. Good cultural insights can readily be found in headlines, advertisements, editorials, sports pages, comics, even the weather report. The humor found on the comic pages is especially revealing. Through newspaper teaching, learners are given "lots of practice in the language as well as some instruction in how the newspaper fulfills its social role of informing, advising, helping, and entertaining." (ibid.135-136). Literature, in a foreign classroom where direct contact with the target culture is missing, can serve as rich resource of authentic language showing interaction between culture and language.

According to Valdes, literature "can offer a broad, state of the nation view but can also give students myriad insights into the sensibilities of the British and the texture of life in contemporary Britain" (Valdes 1986:138). She considers literature in foreign language classrooms to be "viable component" (ibid.) at appropriate level. She sees literature as "an unabridged fiction, drama, poetry, or essay written for an educated audience of native speakers of the language in which it is written, purporting to represent life as it really is." (ibid.) From this can be derived the level for which teaching literature is appropriate: from an upper-intermediate to advanced learners. Readers are suggested for lower-level students but in this case teachers should be aware of the fact that these simplified versions of great literary works don't have any elements of literature in them and should be used only for linguistic purposes.

The main role of literature teaching, apart from all the other aspects covered in it, is, according to Valdes, presenting "values that underlie the behavior of characters and points of view of the authors" (ibid.). Students are not supposed to judge these values but to understand them as well as to understand the literary works that contain them. The values of any cultural group are not universal but, as Valdes suggests, there are "certain concepts" (Ibid.) each cultural group can be considered as a "general consensus." (Ibid.) Teacher's role in teaching literature depends on understanding these values and presenting them to pupils by selecting a literary work of interest and proficiency appropriate to students, extracting them and including in teaching process. Poems and plays can also be included in foreign classroom. Both cultural content and meaning can be approached in them.

Poems should be read aloud and explained holistically while teacher's task is to "attempt to overcome students prejudice and lead students to consider all sides of an issue." (Valdes 1986:145) Even though plays might seem easier literature genre to approach as they contain real speech and characters interacting in the plot, it is still demanding task for teacher to guide his students to reveal cultural patterns hidden in the work. Films, filmstrips and slides provide cultural insights as well as welcome variety of classroom activities. Excellent filmstrips on culturally related subjects are available

commercially, and slides that teachers have collected in their travels can be worked into short, first-hand cultural presentations. In general, students find the use of videos motivating and stimulating.

Videos are a useful vehicle for learning more about the topic, for making cross-cultural comparisons and for making the language more memorable. To talk about cross-cultural aspects student write down after viewing four things they noticed which are different from their culture (objects, buildings, clothes, food, etc) and four things that are the same. Put them on board and discuss why the things are the same or different. (McKinnon 2005)

Conclusion

It's very clear from the above discussion that culture and language are intricately interwoven so that one cannot separate the two without losing the significance of either language or culture'. If any one of them is separated the other remains incomplete. In EFL or ESL class room the students should be taught English with the culture associated with it so that the students can acquire the target language with cultural background and correspond in real life situations.

It is observed that many students, who have excellent academic performance in English subject, sometimes, find it very difficult to correspond with native speakers or in real life situations. This might be the result of learning English without proper awareness of its culture. Therefore, the role of culture that it plays in teaching and learning of English as a foreign/ second language can't be avoided while designing course for EFL/ ESL students and in the class room situations. The teachers should keep in mind the importance of culture and must have a prior knowledge of the cultural knowledge of the chapter or lesson he is going to teach the students.

Bibliography

- Alptekin, C. 2002. 'Towards intercultural communicative competence in ELT'. *ELT Journal* 56/1: 57-64.
- Alptekin, C. 2005. 'Dual language instruction: Multiculturalism through a lingua franca'. *TESOL Symposium on Dual Language Education: Teaching and Learning Two Languages in the EFL Setting*. September 23, 2005. Bogaziçi University, Istanbul, Turkey.
- Byram, M. & Flemming, M. (Eds.) 1998. *Language Learning from an Intercultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press
- B. B. (Ed.) 1998, *The Other Tongue: English across Cultures*. Urbana: University of Illinois Press.
- C. Kramsch. (1988). *The Cultural Discourse of Foreign Language Textbooks*. In: A. Singerman, ed. *Towards a New Integration of Language and Culture*. Middlebury, VT: Northeast Conference: 63-68.
- Cook, V. 1999. 'Going beyond the native speaker in language teaching'. *TESOL Quarterly* 33/2: 185-209.
- D. Buttjes. (1990). *Teaching Foreign Language and Culture: Social Impact and Political Significance*. *Language Learning Journal*, (2): 55-57.
- G. Brown. (1990). *Cultural Values: The Interpretation of Discourse*. *ELT*, (1): 11-17.
- G.L. Brooks. (1964). *Varieties of English*. London: Macmillan: 45.
- J. 1996. 'Native speaker, non-native speaker and English as a Foreign Language: time for a change'. *IATEFL Newsletter* 131:10-11.
- Jenkins J. 2000. *The Phonology of English as an International Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, J. 2002. 'A socio linguistically based, empirically researched pronunciation syllabus for English as an international language'. *Applied Linguistics* 23/1: 83-103
- Jenkins, J. 2005. 'ELF at the gate: The position of English as a lingua franca. *Humanizing Language Teaching* 7/2. Retrieved February 23, 2006

- Kachru, B. B. 1985. Standards, codification and sociolinguistic realism: The English language in the outer circle. In R. Quirk & H. G. Widdowson (Eds.), *English in the World: Teaching and Learning the Language and Literature* (pp. 11-30). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kachru, B. B. 1986. *The Alchemy of English*. USA: University of Illinois Press.
- Kachru, B. B. 1997. 'World Englishes and English-using communities'. *Annual Review of Applied Linguistics* 17: 66-87.
- Kachru, B. B. & Nelson C. L. 1996. 'World Englishes'. In S. L. McKay and N. H. Hornberger (Eds.), *Sociolinguistics and language teaching* (pp.71-102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kramsch, C. & Sullivan P. 1996. *Appropriate Pedagogy*. *ELT Journal* 50/3: 199-212
- Llurda, E. 2004. 'Native teachers and English as an International language'. *International Journal of Applied Linguistics* 14/3: 314-23.
- L. Luce & E. Smith. (1987). *Toward Internationalism: Readings in Cross-cultural Communication*. 2nd ed. Cambridge, MA: Newbury House.
- McKay, S. 2003. 'Teaching English as an international language: The Chilean context'. *ELT Journal* 57/2: 139-48
- Modiano, M. 2001. 'Linguistic imperialism, cultural integrity, and EIL'. *ELT Journal* 55/4:
- Prodromou, L. 1992. 'What culture? Which culture? Cross cultural factors in language learning'. *ELT Journal* 46/2: 127-144.
- Rajagopalan, K. 2004. 'The concepts of "World English" and its implications for ELT'. *ELT Journal* 58/2: 111-17.
- Seidlhofer, B. 2001. 'Closing a conceptual gap: the case for a description of English as *lingua franca*'. *International Journal of Applied Linguistics* 11/2: 133-58.

تطور نظام التعليم في جمهورية الهند والعوامل المؤثرة فيه

الباحث. ظهير أحمد عبد الأحد

عمادة الدراسات العليا/ جامعة الملك سعود الرياض

The Evolution of the Education System in the Republic Of India and the Factors Influencing It**Zaheer Ahmad Abdulahad****Deanship of Graduate Studies\ King Saud University\ Riyadh**

zhyrahmd29@gmail.com

Abstract

The aim of this research is to identify the cultural power and factors in the Republic of India, Represented in the geographical aspect, which includes the location, the area, the number of the Population, important cities, constitution and the economic aspect that shows its economic system. It also aims to identify information on the religious aspect, The most important of which is the Islamic religion, the classes of Hindu religion, beliefs, Buddhist religion and beliefs ,Sikh religion and beliefs, genetic religion ,beliefs and classes , prelism and beliefs, Qadianism and beliefs. And the impact of these factors on the education system in terms of education policy, structure and objectives of basic education and compulsory education and non-compulsory.

Keywords: system, education, influencing factors.

المخلص

يهدف هذا البحث إلى التعرف على القوى والعوامل الثقافية بجمهورية الهند، والمتمثلة في: الجانب الجغرافي الذي يشمل الموقع والمساحة وعدد سكانها، وأهم مدنها، ودستورها، والجانب الاقتصادي الذي يبين نظام اقتصادها. كما يهدف إلى التعرف على معلومات خاصة بالجانب الديني، ومن أهمها الديانة الإسلامية، والديانة الهندوسية، وطبقاتها، وعقائدها، والديانة البوذية، وعقائدها، والديانة السيخية وعقائدها، والديانة الجينية، ومعتقداتها وطبقاتها، والبريلوية ومعتقداتها، والقاديانية ومعتقداتها. وتأثير تلك العوامل على نظام التعليم فيها من حيث سياسة التعليم، وبنيتها وأهداف التعليم الأساسي والتعليم الإلزامي وغير الإلزامي.

الكلمات المفتاحية: نظام، التعليم، العوامل المؤثرة

الفصل الأول: (التعريف بالبحث)**أولاً: مقدمة:**

تعد بلاد الهند قارة مستقلة في حد ذاتها لكبر مساحتها، وكثرة سكانها، وأنواع معادنها الطبيعية، فإذا قيل: بلاد الهند يتبادر إلى الذهن الهند التي تحيد بها سلسلة من جبال "همالايا" (Himalaya) من الشمال ممتدة إلى بلاد "كشمير" وإلى "بوتان" وفي الجنوب "كانيا كماري" وفي الغرب بلاد "السند أو باكستان حالياً" وفي الشرق "بورما" فالبلاد التي تقع بين هذه الأراضي الواسعة تسمى الهند. والهند جمهورية ديمقراطية مستقلة، حصلت على استقلالها عام 1947م من المملكة المتحدة، ومنذ ذلك الوقت عرف بأنها أكبر النظم الديمقراطية في العالم. تتكون الهند من ثمان وعشرين ولاية وسبع مناطق اتحادية، ولها رئيس دولة، ولكن رئيس مجلس الوزراء هو الذي يدير شؤون الدولة من الناحية الفعلية.

ولم يدون تاريخ شعوب العالم أصل سكان الهند الذين عرفوا منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد في بلاد السند، وقد كانت لهم حضارة مزدهرة عرفت حديثاً في اكتشافات "موهانجودارو" (Mohenjo-Daro)، يرى بعض الباحثين أن هذه الاكتشافات تدل على وجود جيل ممتزج بالعرق، واللون والأوصاف الجسمانية، فيقولون: إن هؤلاء عرفوا في التاريخ باسم "الدرافيد" وهو قوم خليط من "الكول" البدو المتنقلين والمستوطنين في الغابات والجبال، وعلى شواطئ الأنهار الذين يسميهم التاريخ باسم الإنس الوحشي، والتورانين الذين

كان مسكنهم بلاد تركستان ثم نزحوا إلى الديار الهندية قبل الميلاد بآلاف السنين فأخضعوا الشعب الكولي، وبمرور الزمن اتحد العرق التوراني "بالعرق الكولي" ونتج من هذا الاتحاد ظهور شعب جديد عرف فيما بعد باسم "الدرافيد".

ثانياً: مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

تعتبر الهند منذ آلاف السنين مركز إشعاع علمي وثقافي، حيث كان يدرس بها الفلسفة، والدين، والطب، والأدب والدراما، والفنون، والفلك وغيرها من العلوم المختلفة؛ ونظراً لأن التعليم في الهند يُقدم من قبل القطاع العام وكذلك القطاع الخاص، وتأتي المراقبة والموارد المالية من ثلاثة مستويات: مركزية، ودولية، ومحلية تحت مختلف موارد الدستور الهندي، حيث يتم توفير التعليم المجاني والاجباري كحق أساسي للأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 6 و14 سنة حيث تبلغ نسبة المدارس الحكومية إلى المدارس الخاصة 75%.

لدى الهند تاريخ مشرق في مجال التعليم وقد تبوأ الهند مكانة مرموقة كمركز إشعاع علمي وتعليمي على مر العصور، ويرجع ذلك إلى نظامها التعليمي ومؤسساتها التعليمية التي تكتسب شهرة عالمية حيناً بعد حين وبدأت تجذب آلافاً من الطلبة من جميع أنحاء العالم، وعلى الرغم من وجود مجموعة من أفضل الجامعات في العالم مثل المعاهد الهندية التكنولوجية، (Indian Institute of Technology) والمعهد الهندي للعلوم (Indian Institute of Science)، ومعاهد الهند لإدارة الأعمال (Indian Institute of Management)، ومعهد الهند للعلوم الطبية، (Indian Institute of Medical Science)، إلا أنها تواجه تحديات جسيمة في مجال التعليم الأساسي وتصارع من أجل القضاء على الأمية نهائياً وقد واجهت الهند صعوبات جمة في تحقيق أهدافها النبيلة، باستثناء ولاية كيرالا التي بلغت هذا الهدف مؤخراً، وتبذل الحكومة الهندية جهوداً جبارة مادية ومعنوية في سبيل تيسير مراحل التعليم من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الثانوية، وهذا ما أكدته دراسة (أنصاري، 2012) من أن الأسباب المؤدية إلى هذا الوضع المؤسف عديدة، من أهمها أن أيادي السلب والنهب امتدت إلى قطاع التعليم كامتدادها إلى القطاعات الأخرى، فترى أناساً نشطوا في مجال التعليم ينشئون الكليات والمدارس والروضات، ولا هم لهم إلا الكسب المادي، جل اهتمامهم الحصول على أكبر قدر ممكن من المبالغ من الدارسين وأولياء أمورهم، وللحصول على مآربهم هذه، وما أكدته دراسة (الأمم المتحدة، 2004) من أن الهند تواجه تحديات جمة في التعليم وعوامل مؤثرة على تطوره منها: الجهل والفقر، وعدم الاهتمام الواعي من قبل الحكومة على ترشيد العملية التعليمية ومكافحة الأمية، وما أكدته أيضاً الدراسة الذي ترجمها (مروه، 2004) من أن مشكلة نظام التعليم تكمن في عدم الربط بين التعليم الرسمي والتعليم غير الرسمي في الدولة الهندية مما يؤدي إلى إعاقة التطور في المجال التعليمي من هنا تكمن مشكلة الدراسة في التعرف على تطور نظام التعليم في جمهورية الهند، وبيان العوامل المؤثرة فيه.

ومن خلال ما سبق تكمن مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيسي الآتي: كيف تطور نظام التعليم في الهند، وما العوامل المؤثرة

فيه؟

وينفرد عن هذا السؤال الرئيس عدة تساؤلات فرعية، وهي على النحو التالي:

- كيف نشأ نظام التعليم في جمهورية الهند؟
- ما دور السياسة التعليمية في نظام التعليم بالهند؟
- ما العوامل المؤثرة في نظام التعليم في جمهورية الهند؟
- ما مراحل التعليم في جمهورية الهند؟

ثالثاً: أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى تحقيق الآتي:

التعرف على القوى والعوامل الثقافية بجمهورية الهند، والمتمثلة في: الجانب الجغرافي الذي يشمل الموقع والمساحة وعدد سكانها، وأهم مدنها، ودستورها، والجانب الاقتصادي الذي يبين نظام اقتصادها. كما يهدف إلى التعرف على معلومات خاصة بالجانب الديني، ومن أهمها الديانة الإسلامية، والديانة الهندوسية، وطبقاتها، وعقائدها، والديانة البوذية، وعقائدها، والديانة السيخية وعقائدها،

والديانة الجينية، ومعتقداتها وطبقاتها، والبريولية ومعتقداتها، والقاديانية ومعتقداتها. وتأثير تلك العوامل على نظام التعليم فيها من حيث سياسة التعليم، وبنيتها وأهداف التعليم الأساسي والتعليم الإلزامي وغير الإلزامي.

رابعاً: أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة الحالية في مساهمتها العلمية من خلال تقديمها عرضاً موجزاً عن نظام التعليم في الهند، وبيان العوامل المؤثرة فيه، وتوضيحها لأهم المراحل الدراسية لنظام التعليم في جمهورية الهند.

خامساً: مصطلحات الدراسة:

نظام التعليم: يعرفه الخطيب (1426هـ) بأنه عبارة عن: "الإطار الذي يضم كل عناصر العملية التعليمية ومكوناتها من - الغايات والأهداف والأنظمة، والطلاب والمعلمين، وشتى العاملين في قطاع التعليم، والمباني المدرسية والإمكانات المادية، والمناهج والمقررات، وما يربط بين هذه المكونات جميعها من علاقات وظيفية، وما يحدث بينها من تفاعل وتعاون وتكامل بقصد تحقيق غايات وأهداف معينة مرسومة سلفاً هي أهداف التعليم في بلد ما".

كما يعرف (الناصر، 2012) النظام التعليمي بأنه عبارة عن: "مجموعة من العناصر المترابطة والمتكاملة، والمتفاعلة والتي تعمل معاً لتحقيق هدف أو أهداف مشتركة لإنجاح العملية التعليمية".

ويعرف نظام التعليم إجرائياً في هذه الدراسة بأنه: مجموعة من المكونات المترابطة فيما بينها وتتنظم في محيط مشترك ويتوفر لها بيئة مناسبة تمكن من حدوث الاتصالات المطلوبة التي تولد تفاعلات بينية تنتج مخرجات مستهدفة، ويمكن الحكم على كفاءة وجودة هذا النظام من خلال عمليات إشراف ورقابة تعطي تغذية راجعة تمكننا من الحكم عليه.

العوامل المؤثرة في نظام التعليم: يُصد بها في هذه الدراسة مجموعة العوامل الجغرافية، والسكانية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية التي من شأنها أن تؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في نظام التعليم بجمهورية الهند.

سادساً: منهج البحث:

لقد تم اختيار المنهج الوصفي لاعتماده على وصف الحالة، ويذكر (العساف، 1427هـ، ص191) أن "المنهج الوصفي يهدف وصف الظاهرة المدروسة من حيث طبيعتها ودرجة وجودها". والمنهج الوصفي يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة كما توجد في الواقع ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً ويعبر عنها تعبيراً كيفياً أو تعبيراً كمياً (عبيدات، 2003م). ولهذا السبب الذي ذكره الباحثين والمؤلفين فقد استندت على المنهج الوصفي لوصف الظواهر المتعلقة بأسس المنهج المدرسي وجمع البيانات والمعلومات النظرية عنها.

الفصل الثاني: الإطار النظري والدراسات السابقة:

أولاً: الموقع والمساحة:

تعد جمهورية الهند سابع أكبر دولة من حيث المساحة في العالم، حيث تغطي مساحة شاسعة تبلغ 3.165.596 كم² مما أدى إلى تسميتها شبه القارة الهندية، وهي تمتد بين خطي عرض 8.4 و 37.8 درجة شمالاً، وبين خطي طول 68.7 درجة و 97.25 درجة شرقاً، وتمتد من الشمال إلى الجنوب بطول 3214 كم² ومن الشرق إلى الغرب بطول 2933 كم². وتحدها باكستان من الشمال الغربي، والصين وأفغانستان، وبنوتان، ونيبال من الشمال، وميانمار، وبنجلاديش، وخليج البنغال، من الشرق، وسريلانكا من الجنوب الشرقي عبر مضيق باليك، وتشكل جبال الهمالايا (التي تعد أعلى جبال العالم ويصل طولها 8848 متر فوق مستوى سطح البحر) حدودها الشمالية. وتنقسم جمهورية الهند إلى ثلاثة أقاليم رئيسية، هي جبال الهمالايا وسهل جانجتيك (Gangetic) وشبه الجزيرة الهندية.

ثانياً: السكان:

وهي تعتبر ثاني أكبر دولة في العالم من حيث عدد السكان بعد الصين وحسب الإحصائيات الرسمية الأخيرة عام 2011م يبلغ عدد سكانها حوالي (1.210.193.422) مليار ومائتان وعشرة ملايين ومائة وثلاثة وتسعون ألفاً وأربعة مائة واثنان وعشرون نسمة، وبلغ عدد المسلمين الهنود (138.188.240) مائة وثمانية وثلاثون مليوناً ومائة وثمانية وثمانون ألفاً ومائتان وأربعون نسمة، وهذا يعني

أن المسلمين يشكلون نسبة 13,4% من مجموع السكان.

(http://censusindia.gov.in/2011-prov-results/prov_results_paper1_india.html).

وبلغ معدل النمو السكاني 1.55%، بينما تبلغ الكثافة السكانية 325 لكل كم². ويعيش حوالي 28% من سكانها في الحضر، بينما يعيش 72% في الريف.

وإذا كانت الهند قد نجحت بعد الاستقلال في تخفيض نسبة من يعيشون تحت خط الفقر، إلا أنها مازالت عالية، حيث بلغت عام 1994م حوالي 35% من السكان. ومازالت هناك مناطق تعاني من قلة إمدادات المياه، لاسيما الأحياء الفقيرة في المدن، وفي العديد من القرى.

أهم المدن:

ومن أهم المدن دلهي الجديدة وهي عاصمة الهند، ومومباي وهي مدينة صناعية كبرى، وكلكتا وهي عاصمة ولاية البنغال الغربية، وحيدر آباد، ولكناؤ، وكوتشي كيرلا، وغوا مدينة سياحية، وبنغلور، وآغرة.

وفيما يلي تفصيل لمدينة نيو دلهي:

هي عاصمة الهند الرسمية، بنيت في مطلع القرن العشرين بموجب التصاميم التي أعدها المعماري البريطاني السير "إدونلوتينز" بمعاونة المعماري السير "هربرت بيكر" على بعد 5 كم جنوبي دلهي القديمة، ولكن المدينتين التحمتا فيما بعد لتشكلا مدينة واحدة كبرى. وهي تغطي مساحة قدرها 439 كم²، ويسكنها 301.297 نسمة. أما دلهي القديمة فتغطي مساحة قدرها 932 كم² ويسكنها 4.889.234 نسمة.

وتضم دلهي أجمل المعالم والنصب التذكارية، مثل: منارة **قطب** وهي برج عال يرتفع إلى علو 72م بني سنة 1199م ذكرى لانتصار المسلمين واستخدم مؤذنة لمئات السنين يدعو المؤذن من فوقه المسلمين إلى الصلاة. ويوجد معلّم آخر جدير بالإعجاب وهو عمود حديدي وضع هناك، ويزن ستة أطنان، وارتفاعه 7م ولم يصدأ أبدا. أما **القلعة الحمراء** التي بناها الملك المغولي شاه جهان في القرن السابع عشر الميلادي فإن جدرانها التي بنيت من الحجر الرملي الأحمر تضم قاعات، وأجنحة. كان أباطرة المغول يقيمون فيها الحفلات التي يحضرها أهل البلاد وسفراء الدول. أما **مسجد جاما** (المسجد الجامع) الذي يعتبر أكبر مسجد في الهند كلها، فقد بناه الملك المغولي شاه جهان.

ويشكل المهاجرون معظم سكان نيودلهي. منهم نحو 80% من الهندوس بجانب أقليات من المسلمين، والنصارى، والبوذيين. وفي نيودلهي أربع جامعات هي: جامعة نيودلهي، وجامعة جواهر لال نهرو، والجامعة المليية الإسلامية، وجامعة همرد، بجانب العديد من الكليات الفنية والأدبية، والتقنية، وكليات اللغات.

ومعظم سكان نيو دلهي يتحدثون اللغة الهندية، بجانب اللغة الانجليزية، ولغات أخرى تشمل البنجابية والأردية والبنغالية. ويعمل سكان المدينة في دواوين الحكومة، وفي مجال الصناعة، كما أن موقعها الجغرافي والسياسي يجعل منها مركزاً مهماً للتجارة. ولكن المدينة تواجه مشكلات أساسية تعوق نموها الاقتصادي، مثل مشكلة السكن، مما يضطر ثلث السكان إلى السكن في الحارات الفقيرة. كما أن عدم انتظام سريان التيار الكهربائي يجبر بعض المصانع على توقف الإنتاج والعمل، ولا تواكب خدمات المياه والصرف الصحي تطور المدينة ونموها.

وتعتبر نيو دلهي محوراً لنظام النقل في الهند كلها، إذ يوجد فيها خمسة طرق برية خارجية، والعديد من خطوط السكك الحديدية، بجانب مطار "اندر غاندي الدولي والمحلي" جنوب غربي المدينة. وبها أيضاً مكاتب معظم الصحف الرئيسية، بجانب استوديوهات الإذاعة والتلفاز.

الجانب السياسي:**دستور الهند:**

بدأ تطبيق الدستور في الهند في 26 يناير عام 1950م، يقتبس الدستور الهندي جوانب كثيرة من الدستور البريطاني في الناحيتين الشكلية والتطبيقية. لكن هذا الاقتباس روعي فيه أصالة المجتمع الهندي وظروفه المحلية، خصوصاً بعد أن حصلت الهند على استقلالها وسيادتها.

وطبقاً للدستور، فإن الهند دولة فيدرالية، لها حكومة مركزية تقع في نيودلهي، وترتبط بها جميع الولايات.

وينص الدستور الهندي على مجموعة الحقوق الأساسية للأفراد مثل: حرية التعبير، وحرية الديانة. والواقع أن الدستور الأصلي ينص على مجموعة من المبادئ والسياسات تلتزم بها كل ولاية على حدة، وهذه المبادئ ليس لها قوة القانون، فهي مجرد خطوط عريضة ومؤشرات لرسم السياسة في الولايات وفي عام 1976م أضافت الحكومة قائمة بالواجبات الأساسية التي يتعين على المواطن مراعاتها (الموسوعة العربية العالمية، 1419هـ، ص، 147، 148).

ويتألف الجهاز الحكومي في نيودلهي من ثلاثة مستويات في الحكم: الحاكم، والمجلس التنفيذي- الذي يتكون من أربعة أشخاص يعينهم رئيس الدولة- ومجلس منتخب. وثلاث هيئات منتخبة للبلديات، للإشراف على تنظيم وإدارة خدمات المياه والكهرباء، والخدمات الصحية، والتعليم، والمواصلات العامة، والشرطة، والدفاع المدني (الموسوعة العربية العالمية، 1419هـ، ص، 647، 646).

النظام الاقتصادي:

الهند غنية بمواردها الطبيعية، حيث تنتوع الطبيعة فيها من الصحراء الجرداء إلى الغابات الاستوائية، كما أن بها العديد من الأنهار التي تتبع من الجبال الشمالية حاملة معها الطمي إلى السهول في أسفل.

وتعتبر الأرض والمياه من أهم الموارد الطبيعية في الهند، حيث إن 54.3% من أرضها قابلة للزراعة، كما أنها غنية بمصادر المياه العذبة. وتغطي الغابات حوالي 21.6% من مساحتها.

ويمثل قطاع الزراعة بما فيه الغابات والصيد 27.7% من الناتج المحلي، ويعمل به حوالي 67% من القوى العاملة (حسب تقديرات 1995م). وأهم المحاصيل الزراعية هي قصب السكر، والأرز، والقمح، والقطن، والخضراوات، والشاي.

ويسهم قطاع الصناعة بـ 26.3% من الناتج الإجمالي المحلي، ويعمل به حوالي 13% من القوى العاملة. كما أنها غنية بالثروة المعدنية حيث يوجد بها الفحم، والحديد الخام، والبوكسيت، والنحاس، والبترو، والغاز الطبيعي، والرصاص، والذهب، والفضة، والزنك. وأهم المصنوعات هي: الغزل، والنسيج، والحديد، والصلب، والآلات، ومعدات النقل، والأسمدة، وتكرير البترول، والكيماويات، وأجهزة الكمبيوتر.

ويساهم قطاع الخدمات بحوالي 46% من الناتج المحلي الإجمالي، ويعمل به حوالي 20% من القوى العاملة. وطبقاً لتقديرات عام 1999م بلغ متوسط دخل الفرد 450 دولاراً. والوحدة النقدية هي الروبية الهندية.

وأهم صادرات الهند هي: الأحجار الكريمة، والحلي، والآلات الهندسية، والمنسوجات القطنية، والمنتجات البحرية، والجلود، والشاي، والفواكه، والخضراوات، والأدوات الكهربائية.

وأهم وارداتها: البترول ومنتجاته، الكيماويات غير العضوية، الحديد والصلب، الأسمدة، والبلاستيك. وأهم الدول التي تتبادل معها التجارة هي الولايات المتحدة، واليابان، وألمانيا، والمملكة العربية السعودية، وبريطانيا، وبلجيكا، وروسيا.

لقد أصبحت التنمية الاقتصادية مسألة اجتماعية وسياسية تحل مكاناً بارزاً في الأمور العالمية منذ عام 1945م، كذلك غدت دراسة التنمية الاقتصادية ومشاكلها اليوم تحل مركز الصدارة في الفروع التي يبحثها الفكر الاقتصادي العالمي بعد إن كانت تحظى باهتمام ضئيل من علماء الاقتصاد قبل الحرب العالمية الثانية (عجيمة؛ الليثي، 2014). فالنمو الاقتصادي حالة تعبر عن حدوث زيادة مستمرة في الناتج القومي الإجمالي للمجتمع، وأيضاً متوسط نصيب الفرد من هذا الناتج (السيد، 2010). وهذا ما تؤكد دراسة

(ابن العارية، 2012) من أن تحقيق النمو الاقتصادي يتطلب توفير القوى العاملة المدربة والمؤهلة بمهارات وتخصصات متنوعة تقوم بالعمل وتؤديه على أحسن مستوى ممكن.

الجانب الديني:

تتكون شبه القارة الهندية من عدد من الأمم المنفصلة التي تشترك في تراثي اللغة والثقافة، ويتكلم سكان هذه الأمم عدداً متنوعاً من اللهجات واللغة الهندية هي اللغة الرسمية طبقاً لما جاء في الدستور، حيث يتحدث بها حوالي 40% من السكان. ويوجد حوالي (1000) لغة ولهجة مستخدمة في الهند، منها حوالي 24 لغة لا يقل عدد المتحدثين بكل منها عن مليون نسمة، مثل اللغة البنغالية التي يتحدث بها حوالي 8% من السكان، والتلجو، والمارثية، والتاميلية، والأوردية، والكانادية، ومليالم، والسنسكريتية، والسندية، والكشميرية، والبنجابية، والأسامية، والنيبالية هذا بالإضافة إلى اللغة الإنجليزية.

وقد كانت هناك انفصالات حادة لعدة سنوات أدت إلى مجابهات عنيفة حول اللغة الرسمية. وكان الخلاف قائماً بين اللغة الهندية واللغات الإقليمية الأخرى التي كان يتكلم بعضها عشرات الملايين من الناس.

ويمثل الدين عاملاً محورياً في حياة الشعب الهندي. ويدين حوالي 82% من سكان الهند بالهندوسية (وهي ديانة ترجع في أصولها إلى الهند). ويوجد حوالي 13% يدينون بالإسلام خاصة من بين سكان الحضر، و2.3% مسيحيون، و2% سيخ، و4% بوذيون، بالإضافة إلى أقليات تدين بديانات أخرى، ويولي بعض التفاصيل لكل منها:

أولاً: الإسلام:

وهو الدين الثاني في الهند، وأشار (الألوائي، محي الدين، 1406هـ، ص 8)، إلى "أن صوت الإسلام وصل إلى الهند بأيدي العرب وكانوا هم طليعة المسلمين الذين أناروا الطريق لنشر الدعوة الإسلامية في ربوعها، عقب أن انبثق فجرها في بلاد العرب، فوجدت أرضاً خصبا في أرجاء الهند، وتفتحت زهورها في أنحائها، وأثمرت ثمارها البانعة في جو من الحرية والسلام".

ودخل الإسلام فيها من ثلاث طرق ومن أهمها شواطئ الهند الغربية الواقعة في بحر العرب التي كانت مركز ارتياد التجار والرحل العرب، والطريق الثاني هو مناطق السند الواقعة على شاطئ الهند الشمالي الغربي حيث دخل محمد بن القاسم الثقفي فاتحاً في عام 91هـ، والطريق الثالث هو الحدود الشمالية الغربية المتاخمة لأفغانستان وإيران وأول من دخل الهند فاتحاً من هذا الطريق هو محمود الغزنوي فيما بين عام 388هـ 421هـ.

وينقل (أحمد، الشيخ، 1424هـ، ص 24)، وفي خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه وصل الإسلام إلى بلاد السند، ونال شيئاً من النجاح هناك، وكان ذلك في سنة 44هـ، وفي خلافة عبد الملك بن مروان وصل سعيد بن أسلم بن زرعة واليا على السند، ولكنه قتل. وقد آوى الملك السندي (داهر) القتل، فنشبت نتيجة لذلك احتكاكات وعداوة بين المسلمين وملك السند، وبعد ذلك أرسل الحجاج بن يوسف (بعد أن تولى أمر المشرق) مجاعة التميمي عاملاً على ثغر السند، واستطاع فتح بعض المناطق، غير أن الأجل وافاه هناك. وقد استمرت المناوشات الحربية بين ملك السند والمسلمين بسبب اختطاف نساء مسلمات، وجرت مفاوضات لتسليم أولئك النسوة عبر رسائل من قبل الحجاج لم تجد الاستجابة من ملك السند؛ لذا أرسل الحجاج حملتين لم يكتب لهما النجاح في تأديب المعتدين. ثم زحف جيش المسلمين بقيادة محمد بن القاسم الثقفي عام 93هـ (711م) إلى هناك، وكان قوامه ستة آلاف مجاهد، وحاصر المدن المهمة في الإقليم براً وبحراً، واستطاع فتح الإقليم والاستيلاء على عاصمته، وقتل الملك (داهر) عام 96هـ. واستمر حكم بني أمية في الإقليم إلى عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حيث انتشر الدين ودخل فيه أبناء الملك (داهر) فال أمر السند إليهم مرة أخرى.

وفي العصر العباسي انتشر الشيعة في إقليم السند وبخاصة في أيام المنصور، وكان عمرو بن حفص واليا على الإقليم الذي شهد بعض الاضطرابات، وفي نهاية المطاف نشأت دولة إسماعيلية دامت عدة سنين، وقد حكمها أبو الفتح القرمطي، وكان سقوطها على يد محمود الغزنوي الذي مد فتوحاته من أفغانستان براً إلى السواحل الغربية من الهند ثم إلى وسطها، وبعد وفاته خلفه ابنه مسعود الذي فتح مدينة (بنارس)، واستمر حكم الغزنويين الأفغان حتى عام 555هـ، ثم ساد اختلاف واضطراب في بلاد الهند

إلى أن سيطر الغوريون الذين مدوا فتوحاتهم إلى إقليم البنغال، ومن أبرز حكامهم السلطان محمد الغوري، وقد خلفه في الحكم مملوكه قطب الدين أيبك، ونشأ ما يعرف بحكم الخلجيين الذين استقلوا بحكم البنغال، ولغلبة البرهمية (الهندوسية) وأهميتها كدين هناك، أراد أحد الحكام ويدعى علاء الدين الخلجي أن يوفق بين الأديان الموجودة في الإقليم، وعمل خليفته من بعده على إحياء البرهمية؛ فوقف المسلمون في وجهه، ثم سيطر آل (تغلق) على حكم الإقليم وبسطوا سيطرتهم عليه، ونشروا الإسلام بشمال الهند في السهول الممتدة بين الغرب والشرق إلى دلهي. وظلت الهند كلها تحت حكم المسلمين أكثر من ثمانية قرون ونصف القرن أي من قيام الدولة الغزنوية في سنة 392-1274هـ.

ثانياً: الهندوسية:

الهندوسية ديانة وثنية يعتنقها معظم (80% من السكان البالغ عددهم أكثر من مليار نسمة) أهل البلاد، وقد تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر. إنها ديانة تضم القيم الروحية والخلقية إلى جانب المبادئ القانونية والتنظيمية، فتتخذ عدة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها فلكل منطقة إلهه. ولكل عمل أو ظاهرة إله.

ولم يسجل تاريخ الأديان اسم شخص معين يقال له إنه مؤسس الديانة الهندوسية. كما هو الحال في أديان الهند الكبرى.

ذكر (الأعظمي، محمد، 2001م، ص، 528-533)، أن "رادها كرشنا" يقول: "إن الديانة الهندوسية لا تنتمي إلى شعب من

الشعوب، بل هي ثمرات التجارب الأمم التي أدت دورها في تكوين الفكر الهندوسي".

أما بالنسبة لكلمة الهندوسية فإنها اشتقت من كلمة "سند" لأن أهل فارس واليونان كانوا يتجولون على سواحل "سند" ويغيرون حرف السين إلى الهاء، فقالوا: (الهند) وكلمة "استهان" معناها "المقر" كانت ثقيلة عليهم فجعلوها "استان" بحذف الهاء فقالوا: "هندوستان" أي مقر أهل الهند، وقالوا للسكان "هند" وإليها نسب دينهم فقالوا: الهندوسية أو الهندوكية، وقالوا لأهل هذا الدين، هندوسي أو هندوكي.

وأهل الإنجليز غيروا الهاء من الهند إلى الهمزة فقالوا: اند (IND) وزادوا إليها (IA) للنسبة، فصارت كلمة (اند) انديا

(INDIA).

وبعد ما وصل الآريون إلى الهند وبدأوا يخوضون الحروب مع أهلها، اشتغل جماعة من علمائهم بالتصنيف والتأليف واستمرت

فترة تصنيف الكتب الهندوسية الأساسية أكثر من ألف سنة تقريباً.

واستمر تصنيف كتبهم عدة مراحل:

(1) أول عمل قام به هؤلاء العلماء هو استكمال تأليف الفيدات الأربعة (الريج فيدا، باجور فيدا، وسام فيدا، واتور فيدا) و"الفيدا" كلمة سنسكريتية مشتقة من كلمة "ود" ومعناها العلم والمعرفة.

(2) عصر المتكلمين الهندوس: فإنه قد توجه جماعة من العلماء المتكلمين إلى تأليف كتب "أبانشاد" وهي في الحقيقة خلاصة لفلسفة "الفيدا" وتشتمل كتب "أبانشاد" على مبادئ التصوف من الذكر إلى الفناء. وعلى حضارة الآريين الثقافية والأدبية.

(3) دور الفقهاء الذين وجهوا عنايتهم إلى تدوين الفقه الهندوسي من أحكام الطهارة، والعبادات، والمعاملات، والعلاقات، وأحكام الزواج، والفراق، وكان اعتمادهم على الروايات المنتشرة على أسنة الرهبان، والزهاد، والنساك. وبجهودهم ظهرت كتب "السمرتي" يعني

المذكرات، ويبلغ عددها أكثر من خمسين كتاباً والمعروف منها "منو اسمرتي".

(4) بعد امتزاج أهل الهند بالآريين، ذهب آلهة الآريين إلى الخفاء ("اندر") إله الرعد الذي يسبب الأمطار، و"أغني" إله النار، و"أروتا"

إله السماء وغير ذلك) وبدأت تظهر آلهة الهند ("فشنوا" إله الرزق، و"سيفا" إله التدمير والإبادة وغير ذلك) فمن هنا بدأت حركة

التصنيف للحمد، والثناء على الآلهة الجديدة، فألفت كتب "بران" ومعناها القصص والأساطير القديمة، وتناولت هذه الكتب عدة

مواضيع وهي: قصة الخلق، والقيامة، والفترة التي تستغرق بين الاثنين من "منو" والمقصود به بين التدميرين للكائنات فإن هذه

الدنيا دمرت ملايين المرات، ثم أعيد خلقها، ويستمر هذا العمل إلى اللانهاية، لأنها قديمة وأزلية حسب عقيدتهم.

(5): تأليف كتب الملاحم والحروب: تتحدث هذه الكتب عن زعماء الآريين الذين خاضوا الحروب الطاحنة ضد أعدائهم إلى أن تم لهم النصر، وهذه الكتب هي: "مهابهارت" و"كيتا" و"رامايان"، وقد صارت هذه الكتب من الكتب الشعبية، وكثر الاهتمام بها في المجتمع الهندوسي.

والهندوسية تقسم الشعب إلى أربع طبقات وهي ما يلي.

- 1- البراهمة: معناه العارف بالله، وحامل العلم والمعرفة، وهي أعلى مقاماً من سائر الطبقات، وبها امتيازات خاصة.
 - 2- الكشترتي: معناه الشجاع، صاحب السلطة والحاكم، وهي طبقة الملوك والحكام والمحاربين.
 - 3- الويش: معناه الزراعة والتجار، وهي طبقة التجار والمزارعين.
 - 4- الشودرا: معناه: الذليل والمهين، وهي طبقة العمال والصناع، وعملهم يقتصر على خدمة الطبقات الثلاث المذكورة.
- والجميع يخضعون لهذا النظام بدافع ديني، ولا يجوز لأي رجل أن يتزوج من طبقة أعلى من طبقاته، بينما يحق له أن يتزوج من طبقة أدنى على أن لا تكون من الطبقة الأخيرة (الشودرا).
- ومن امتيازات البرهمي: أنه صفوة القوم، ذنبه مغفور ولو أباد العوالم الثلاثة، كما أنه لا يجوز أن يؤخذ منه إتاوة، ولا يحق له أن يجوع، وإذا مد أحد الشودرا يداً أو عصاً ليبطش به تقطع يده.
- ومن معتقدات الهندوسية: أن الهندوسية لا تؤمن بعقيدة رئيسة، كما يقول الزعيم الهندي "غاندي" ومن حظ الديانة الهندوسية أنها ليست لها عقيدة رئيسة، فإذا سئلت عنها فأقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق وعدمه فكلهما سواء، ولا يلزم لأي رجل من الرجال الهندوس أن يؤمن بالخالق، فهو هندوسي سواء آمن أو لم يؤمن (الأعظمي، محمد، 2001م، ص، 529).

ومع ذلك فهناك أمور عرفت بين الهنادك جميعاً فنذكر بعض منها بالإيجاز.

خلق الكائنات في الفكر الهندوسي:

يقول (منو، اسمرتي، ص، 51-52)، "كانت الدنيا غامضة، لا توجد لها علاقة، ولا وسيلة للوصول إليها، ثم ظهر "برميشور" (الإله الأكبر) بمادة التكوين، وأراد أن يخلق خلقاً من ذاته فخلق الماء وألقى فيه النطفة، وأصبحت هذه النطفة بيضة، فخرج منها (برهما) وكسر البيضة نصفين، فخلق من أحدهما الجنة، ومن الثاني: الأرض والسماء وما بينهما، والجهات الثمانية، والبحور المتموجة، ثم أخرج من فمه طائفة "البراهمة"، ومن عضده طائفة "الكشترتي"، ومن فخذة طائفة "الويشيا"، ومن رجله طائفة "الشودرا"، فما دام برهما مستيقظاً فالدنيا باقية، فإذا أخذ النوم تقع القيامة. وهكذا خلق الله الكائنات وخلقني وهو يعيد هذا العمل بعد حدوث القيامة مرة بعد أخرى، فإذا نام وقعت القيامة وإذا استيقظ حدث الخلق، وهذه هي سنة الله في الكون.

تناسخ الأرواح: يقال لها بالهندية: (AWAGAMAN) وهو رجوع الروح بعد خروجها من جسم إلى جسم آخر حسب الأعمال، فروح الإنسان تنتقل من جسمه إلى جسم الحيوان والحشرات، وبالعكس، فمن تعاليم "البران" أن الإنسان إذا أخطأ هدف حياته وهو العبودية لله فإن روحه تختار أربعة وسبعين مائة ألف جسم من أجسام المواشي والطيور والحشرات ثم تنتقل إلى جسم الإنسان (الأعظمي، محمد، 2001م، ص، 620).

الكارما: معناها العمل في اللغة الهندية.

وفي الاصطلاح: هو قانون الجزاء، أي أن نظام الكون إلهي قائم على العدل المحض، هذا العدل الذي سيقع لا محالة إما في الحياة الحاضرة أو في الحياة القادمة، وجزاء هذه الحياة يكون في حياة أخرى، والأرض هي دار الابتلاء كما أنها دار الجزاء والثواب. (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، 1989م، ص، 535).

وحدة الوجود: فالحياة من الروح، وهي أزلية غير مخلوقة، وعندما تجرد الروح من الظواهر المادية تبدأ رحلتها للعودة إلى الروح الأكبر.

الانطلاق: هو صالح الأعمال وفاسدها ينتج عنه حياة جديدة متكررة لنتاب فيها الروح أو لتعاقب على حسب ما قدمت في الدورة السابقة.

وأتباع هذه الديانة يعبدون الجمادات كالأحجار والأشجار، والحيوانات كالأبقار. وقد حظيت البقرة عندهم بأسمى مكانة من قديم الزمان إلى الآن؛ لأنها كانت من أعلى ثروات الآريين.

يقول عنها الزعيم الهندي (غاندي، BHAVAN JOURNAL SAMA VEDA BOMBAY 1963 pp11-13) عندما أرى البقرة لا أعدني أرى حيواناً، لأني أعبد البقرة، وسأدافع عن عبادتها أمام العالم أجمع... وأمّي البقرة تفضل أمّي الحقيقية من عدة وجوه، فالأم الحقيقية ترضعها مدة عام أو عامين، وتتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، ولكن أماً البقرة تمنحنا اللبن دائماً، ولا تتطلب منا شيئاً مقابل ذلك سوى الطعام العادي. وعندما تمرض الأم الحقيقية تكلفنا نفقات باهظة، ولكن أماً البقرة فلا نخسر لها شيئاً ذا بال، وعندما تموت الأم الحقيقية تتكلف جنازتها مبالغ طائلة، وعندما تموت أماً البقرة تعود علينا بالنفع كما كانت تفعل وهي حية، لأننا ننتفع بكل جزء من جسمها حتى العظم والجلد والقرون.

وأنا لا أقول هذا لأقلل من قيمة الأم، ولكن لأبين السبب الذي دعاني لعبادة البقرة، إن ملايين الهنود يتجهون للبقرة بالعبادة والإجلال وأنا أعد نفسي واحداً من هؤلاء الملايين.

ثالثاً: البوذية:

هي ديانة ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية في القرن الخامس قبل الميلاد. كانت في بدايتها متوجهة إلى العناية بالإنسان، كما أن فيها دعوة إلى التصوف، والخشونة، ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح، وفعل الخير لكنها لم تلبث بعد موت مؤسسها أن تحولت إلى معتقدات باطلة ذات طابع وثني.

وهي منسوبة إلى بودا، وكلمة بودا تعني (العالم) يقال أنه ولد في مدينة "المبني" قريب من "كبل وستو" في جنوب نيبال، وأبوه "شودان" ملك شاكيا. وقد نشأ بودا في بيت عريق، وكان أميراً فشب مترفاً في النعيم وتزوج في التاسعة عشرة من عمره ولما بلغ السادسة والعشرين هجر زوجته منصرفاً إلى الزهد والتقشف، والخشونة في المعيشة، والتأمل في الكون ورياضة النفس، وعزم على أن يعمل على تخليص الإنسان من آلامه التي منبعها الشهوات، ثم دعا إلى تبني وجهة نظره حيث تبعه أناس كثيرون.

وكان بودا يؤمن بـ "كارما" ويحارب الطقوس الهندوسية، إلا أن علماء البوذيين لم يستقروا على هذا، فسرعان ما رجعوا إلى الطقوس التي حاربها بودا لأن الهندوسية لم تقبل البوذية.

ولم يؤلف بودا كتاباً بل كان يلقي الخطب والمواعظ على تلاميذه كما أنهم أيضاً لم يهتموا بتدوين هذه المواعظ بل هناك بعض النصوص التي تبين أن بودا كان ينكر أتباعه من كتابة دروسه.

ولذا بعد مضي عدة قرون على وجوده حصل التحريف والتبديل في كثير من تعاليمه إلا أن هناك بعض أمور يدعي البوذيون أنه متفق لدى جميع الفرق البوذية.

ويقول (الأعظمي، محمد، 2001م، ص، 643-644)، الأعمال التي تساعد على القضاء على الآلام والأحزان هي: الاعتقاد الصحيح، والنية الصادقة، والقول السديد، والفعل الحسن، والكسب الصحيح، والسعي المشكور، والذكرى الصالحة، والمراقبة الصحيحة. وبناء على هذا رتبوا الأصول العشرة المعروفة وهي: تحريم قتل النفس، وتحريم السرقة، وتحريم الكذب، وتحريم شرب الخمر، وتحريم الأكل بعد الظهر، وتحريم الرقص والموسيقى، وتحريم التطيب، وتحريم الجلوس في الشارع، والمكان المرتفع، وتحريم قبول الهدايا من الذهب والفضة.

ومن تعليماته إنه لا يقر بوجود الطبقات الموجودة في الهندوسية، بل سوى بين الناس جميعاً. وإن التفريق العنصري الذي دعا إليه الهندوس ليس هو الأساس، بل الأساس في التفريق صلاحية الفرد وعدمه، وأعماله في الحياة الماضية ويضيف إلى هذا بأن النجاة قد تحصل لفرد من أدنى الطبقات إذا سلك طريق العشق والمحبة والمراقبة.

وهم ينقسمون إلى قسمين:

- 1- البوذيين المتدينون: وهؤلاء يأخذون لكل تعاليم بوذا وتوصياته.
- 2- البوذيين المدنيين: وهؤلاء يقتصرون على بعض التعاليم والوصايا فقط.

ولهم مذهبان:

المذهب الشمالي: وقد غالى أهله في بوذا حتى أنهوه، وهو سائد في الصين، واليابان، والتبت، ونيبال، وسومطرة.

المذهب الجنوبي: وهؤلاء معتقداتهم أقل غلوا في بوذا، وهو سائد في بورما، وسيلان، وسيام.

رابعاً: السيخية:

هي مجموعة دينية من الهنود الذين ظهوروا في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلادي داعين إلى دين جديد فيه شيء من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمون)، وقد عادوا المسلمين خلال تاريخهم، وبشكل عنيف، كما عادوا الهندوس بهدف الحصول على وطن خاص بهم، وذلك مع الاحتفاظ بالولاء الشديد للبريطانيين خلال فترة استعمار الهند.

ويذكر (أحمد، الشيخ، 1424هـ، ص، 29، 30)، مؤسس مذهب السيخ يدعى "جورونانك" (1419-1539م) وهو من بلدة قريبة من لاهور، لم يتلق من التعليم سوى القليل، وقد قضى شبابه في التفكير والتأمل في الكون، وكان عازفاً متاع الدنيا. وتقول الروايات بأنه كان يتجول في ذات يوم في إحدى الغابات فرأى رؤيا جميلة تأمره بأن يدعو الناس إلى إله واحد خالق خالد. وعقب ذلك قام برحلات في مختلف أرجاء شبه القارة الهندية، وكان يتردد على الأماكن المقدسة لدى الهندوس، وعلى أضرحة الصالحين من المسلمين. وقيل: بأنه زار فارس ومكة وبغداد، ثم رجع ليقضي العشر سنوات الأخيرة من عمره في بلده (كرتايور) حيث ظل يعلم مبادئ مذهبه، وقد تجمع حوله أتباع كثيرون، ثم توفي تاركاً مقاليد مذهبه في يد خلفائه الذين حلت فيهم روح (جورو) بحسب اعتقاد السيخ في من يؤول إليه أمر الطائفة. وقد عمل الخلفاء على نشر الدعوة السيخية والتي كانت تتطوي على مبادئ العدل والمساواة، وذلك بتأثير تعاليم الدين الإسلامي التي انتشرت في كثير من أنحاء شبه القارة الهندية. كما ألغيت جميع الفوارق الطبقيّة التي تفصل بين الأتباع خلافاً للهندوسية، وسرت روح الأخوة بين الجميع، وقد تراوحت العلاقة بين السيخ والمسلمين بين التفاهم والاختلاف، وكان هناك اتصال للسيخ بالمسلمين إبان حكم السلطان المغولي (أكبر) الذي أراد أن يوفق بين ديانة الهندوس والإسلام، وقد تصدى العلماء المسلمون له. وتذكر وقائع التاريخ أيضاً أن خلافاً وقع بين زعيم السيخ (تكبها دور) الذي اتسع نفوذه وبين السلطان المغولي المسلم (أورنك زيب) الذي عرف بتصديه للمنكرات والدفاع عن حوزة الدين، واستمر النزاع إلى أن قتل الزعيم السيخي؛ ففر أتباعه بقيادة ابنه (جرقداري) إلى الغابات والجبال، ثم طوروا مذهبهم بعد دراسات لآثار الهندوس والمسلمين، واسقر رأيهم على الانتقام من سلاطين المسلمين، ولم يتمكنوا من ذلك، فتحولت حركتهم إلى جماعة متمردة انتهجت أسلوب السلب والنهب والانتقام ممن يقع في أيديهم من الأعداء، إلى أن جاء عهد (بهادور شاه) ابن السلطان المغولي (أورنك زيب) الذي حاول استرضاء السيخ، وقد نجح بادئ الأمر في تحقيق هذا المسعى غير أن الأمور تغيرت إلى نزاع آخر، وقد تفرق السيخ بعد ذلك شيعاً لمدة ثلاثين سنة حتى ظهر على مسرح الأحداث زعيم سيخي قوي يدعى (رنجيت سنغ) واستطاع أن يبسط نفوذه على لاهور عام (1799م)، وأصبح يتوسع في البنجاب فأسس مملكة، وارتبط بعلاقات مع الانجليز في عام (1839م)، وترك مملكة قوية اسقطها الإنجليز في عام (1849م)، وقد بقي السيخ أقلية في الهند (2%) بحسب الإحصاءات الرسمية، وقد تميزوا في المجتمع الهندي بلبس زي موحد يشبه إلى حد كبير زي المسلمين في الثوب والعمامة، غير أنهم يطلقون اللحي ويرسلون شعرهم بطريقة مميزة، ويلزم السيخي بحمل خنجر ومشط، ولبس سوار من حديد في معصمه.

وهم يحرمون عبادة الأصنام، ويؤكدون على وحدانية الخالق الحي الذي لا يموت، والذي ليس له شكل، ويتعدى أفهام البشر، كما يستعملون عدة أسماء هندوسية وإسلامية للإله منها (واه غورو)، و(الجاب)، وأفضلها عند ناناك (الخالق الحق) وكل ما عداه وهم، ويمنعون تمثيل الإله في صور، ولا يقرّون عبادة الشمس، والأشجار، وبيبحون الخمر، وأكل لحم الخنزير، ويحرمون لحم البقر

مجاراة للهنداكة.

ويذكر (العربي، اسماعيل، 1985م، ص، 81)، عن الشاعر محمد إقبال في حديث عن الشيخ فيقول: كان (نانك) يستهدف الإصلاح الاجتماعي والخلقي، وقد ظلت السيخية شريعة سلام وتسامح حتى تحولت بفضل طغيان الهندوس الاجتماعي، واحتكاك الشيخ بالمسلمين إلى شريعة تقوم على الحرب والقتال، وقد جعلها (جوفند) أكثر تمسكاً بعودة العبادة، وقد حرم التدخين، والخمر، وإن كان الشيخ يقبلون على شربها الآن.

وكتابه (آدي غرانت) وهو مجموعة أناشيد دينية ألفها المعلمون الخمسة الأوائل وتبلغ نحو من 6000 آلاف نشيد ديني، كما ضم إليها المعلم الأخير (غوبند سنغ) 115 نشيداً نظمها أبوه (تغ بهادور) كما تحتوي على أناشيد نظمها شيوخ من الخالصة، وبعض رجال الصوفية المسلمين من مثل: ابن الفارض على وجه الخصوص وبعض شعراء بلاط (غورو)، وكتاب (راحت ناما) يحتوي على تقاليد الخالصة وتعاليمهم.

ولهم أكبر معبد في (أمرتسار)، ويسمى (دريار صاحب) أي مركز ديوان السيد الملك، والناس يحجون إليه، وأما سائر المعابد فتسمى (كرودوار) أي مركز الأستاذ.

وأكثرية الشيخ تقطن "البنجاب" إذ يعيش فيها 85% منهم، فيما تجد الباقي في ولاية "هاريانا"، وفي "دلهي"، وفي أنحاء متفرقة من الهند، وقد استقر بعضهم في ماليزيا، وسنغافورة، وشرق أفريقيا، وإنجلترا، والولايات المتحدة، وكندا.

خامساً: الجينية:

الجينية ديانة منشقة عن الهندوسية، ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد على يدي مؤسسها (مهاويرا) وما تزال إلى يومنا هذا، إنها مبنية على أساس الخوف من تكرار المولد، داعية إلى التحرر من كل قيود الحياة والعيش بعيداً عن الشعور بالقيم كالعيب، والإثم، والخير، والشر، وهي تقوم على رياضيات بدنية رهيبة وتأملات نفسية عميقة بغية إخماد شعلة الحياة في نفوس معتقبيها.

ومؤسس هذه الديانة هو (مهاويرا) الذي ولد في سنة 599 ق.م. وقيل اسمه الأصلي هو (وردهاماتا) لكن أتباعه يسمونه (مهاويرا) ومعناه: البطل العظيم، وهو الابن الثاني لوالديه، وأبوه (سدهارتها) أمير مدينة في ولاية "بيهار".

وعندما توفي والده، استأذن أخاه في التخلي عن ولاية العهد والتنازل عن الملك والألقاب، وحلق رأسه ونزع حليه، وخلع ملابسه الفاخرة، وبدأ مرحلة الزهد والخلوة والتبتل، وكان سنه آنذاك ثلاثين عاماً.

وانقسم الجينية إلى قسمين:

1- **ديجاميرا:** أي أصحاب الزي السماوي العراة، وهم طبقة الخاصة الذين يميلون إلى التقشف، والزهد، ومعظمهم من الكهان والرهبان والمنتسكين الذين يتخذون من حياة (مهاويرا) قدوة لهم.

2- **سويتامبرا:** أي أصحاب الزي الأبيض، وهم طبقة العامة المعتدلون الذين يتخذون من حياة (مهاويرا) الأولى في رعاية والديه نبزاً لهم حيث كان يتمتع حينها بالخدم والملاذات، إذ يفعلون كل أمر فيه خير ويتعدون عن كل أمر فيه شر أو إزهاق لأرواح كل ذي حياة، يلبسون الثياب، ويطبّقون مبادئ الجينية الأم على أنفسهم.

وذكر (أعظمي، محمد، 2001م، ص، 668). إن الجينيين يقسمون رجالهم إلى خمس طبقات:

1- **أرته:** هي الأرواح الناجية التي حصل لها علم كامل، ومعرفة تامة، فوصلت إلى درجة المعبود في الحياة الدنيا قبل موتها الطبيعي وهم أربعة وعشرون.

2- **سدها:** الأرواح التي نجت من تكرار العودة إلى الدنيا، ووصلت إلى مقام النجاة بعد موتها الطبيعي وهم أيضاً أربعة وعشرون.

3- **آجاريا:** هو رئيس الرهبان وقرب إلى النجاة.

4- **أباديا:** هو الراهب المرشد يتجول في البلاد ويكون تابعاً لـ "آجاريا".

5- **سادو:** هو الراهب والناسك العادي الذي ابتدأ بحياته الجينية.

وجاء في كتاب (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، 1409هـ، ص، 199)، عقائد الجينية. إن الفكر الجيني يقوم أصلاً على أفكار هندوسية كالانطلاق، والكارما، والنجاة، والتناسخ وتكرار المولد، والدعوة إلى السلبية مع صبغ هذه المفاهيم بالصبغة الجينية وتطويرها لتلائم المعتقد الجيني. وتدعي الجينية بأن فلسفتها ترجع إلى الجيني الأول الذي كان حياً في التاريخ البعيد، وإلى جيناتها الذين تتابعوا واحداً إثر الآخر حتى كان الجيني الثالث والعشرون (باراسواناث)، والرابع والعشرون (مهاويرا) الذي استقرت على يديه معالم هذه الديانة التي تشكلت خلال مرحلة طويلة من الزمن.

ولم تخرج الجينية من الهند، فمعابدهم منتشرة في "كلكتا" و"دلوارا"، و"كهجورا". و"جبل أبو" تعد من عجائب الدنيا زينة وزخرفة. وفي القرن الثاني قبل الميلاد نحتوا كهفهم العظيم المسمى (هاتي كنها) في منطقة "إدرسية" ولهم كهوف أخرى منتشرة في أنحاء الهند مما يدل على براعتهم في نحت التماثيل ورسوخ قدمهم في فن معمار المعابد وزخرفتها وتزيينها بالنقوش العجيبة، يبلغ تعدادهم الحالي حوالي المليون نسمة يعملون في التجارة وإقراض البنوك، فمعظمهم من الأغنياء مما ساعدهم على نشر الكتب والتأثير على الثقافة الهندية.

سادساً: القاديانية:

هي فرقة دينية ظهرت في الهند، أنشأها مرزا غلام أحمد القادياني (1256هـ - 1327هـ) بتخطيط من الإنجليز، بهدف إبعاد المسلمين الهنود عن الإسلام، وعن أداء فريضة الجهاد بشكل خاص.

وكان مرزا غلام أحمد القادياني ينتمي إلى أسرة اشتهرت بخيانة الدين والوطن، وهو معروف عند أتباعه باختلال المزاج وكثرة الأمراض وإدمان المخدرات. وله أكثر من خمسين كتاباً ونشرة ومقالاتاً ومن أهم كتبه: "إزالة الأوهام"، و"عجاز أحمد" و"براهين أحمدية" و"تجليات إلهية" وغير ذلك.

ومن معتقداته أنه من لا يؤمن بنبوّة أحمد القادياني لا يدخل الجنة أبداً، والقادياني هو المسيح الموعود، ومدينة قاديان كالمدينة المنورة ومكة المكرمة بل وأفضل منهما، وأرضها حرم وهي قبلتهم وإليها حجهم، ويجوز الخمر، والأفيون، والمخدرات، والمسكرات عندهم وكذلك النبوة لم تختم بمحمد صلى الله عليه وسلم، بل هي جارية، والله يرسل الرسل حسب الضرورة، وأن غلام أحمد هو أفضل الأنبياء جميعاً وغير ذلك.

وأغلب القاديانيون يعيشون الآن في الهند، وباكستان، وقليل منهم في إسرائيل، والعالم العربي. وهم يسعون بمساعدة الاستعمار للحصول على المراكز الحساسة في كل بلد يستقرون فيه.

سابعاً: البريلوية:

هي فرقة صوفية ولدت في الهند أيام الاستعمار البريطاني وقد غالى أفرادها في محبة وتقديس الأنبياء والأولياء عامة، والنبى صلى الله عليه وسلم خاصة، وأضفوا عليهم صفاتاً تعلق بهم عن خصائص البشر.

ومؤسس هذه الفرقة أحمد رضا خان بن تقي على خان (1272-1340هـ) ولقد سمي نفسه عبد المصطفى، ولد في بلدة بريلي بولاية أترا براديش. وتلمذ على الميرزا غلام قادر بيك الشقيق الأكبر للميرزا غلام أحمد القادياني.

ويعتقد أبناء هذه الطائفة بأن للرسول صلى الله عليه وسلم قدرة يتحكم بها في الكون، ويعلم الغيب، وموجود في كل مكان وفي كل زمان.

وينكرون بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم ويجعلونه نوراً من نور الله، ويشيدون القبور ويعمرونها، ويجصصونها، وينيرون فيها الشموع، والقناديل، وينذرون لها النذور، ويتبركون بها ويقومون الاحتفالات لأجلها، ويضعون عليها الزهور، والورود، والأردية، والستائر، ويدعون أتباعهم للطواف حول الضريح تبركاً به. وكذلك يكفرون شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - وينعتونه بأنه مختل وفساد العقل ويدرجون معه تلميذه ابن القيم - رحمه الله -.

وأعظم أعيادهم هو: ذكرى المولد النبوي الشريف إذ ينفقون فيه الأموال الطائلة، وهو يوم مقدس مشهود لديهم. ينشدون فيه الأناشيد التي تمجد الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال القصص الخرافية، ويقرأون فيه كتاب (سرور القلوب في ذكر المولد المحبوب) الذي ألفه أحمد رضا خان والذي ملأه بالأساطير والخرافات. وهذه الفرقة منتشرة في القارة الهندية ولهم وجود في إنجلترا إذ تسمى جمعيتهم هناك باسم (جمعية أهل السنة) و(جمعية تبليغ الإسلام) ويقتصر نشاطهم هناك على تخريب أعمال الآخرين وإثارة القلاقل والفوضى بينهم وبسببهم حدث اضطراب دموي بين المسلمين عام 1980م.

نظام التعليم في جمهورية الهند:

أولاً: سياسة التعليم في الهند:

يعود نشأة التعليم في الهند إلى كتابتيد تدریس القرآن الكريم وهي عبارة عن خلوي لمبادئ الإسلام منتشرة في البلاد قديماً، وإلى حلقات المساجد ومجالس طلبة العلم مع مشايخهم لدراسة العلوم الشرعية، وبعد استقلالها تقدم غاندي في عام 1937م بالخطوط الأساسية لمشروع تطوير التربية إلى مؤتمر المربين الهنود المنعقد في 22-23 أكتوبر 1937م في مدينة وردا (Wardha) وبعد الموافقة عليها تألفت لجنة برئاسة الدكتور ذاكر حسين لإعداد مشروع مفصل عن التعليم الأساسي القومي (National Basic Education)، حيث تحددت أهدافه إجمالاً في تنمية اليد والعقل والقلب للفرد، وتركزت برامجه حول الصناعات التقليدية المألوفة كالغزل والنسيج والزراعة وصناعاتي الخشب والحديد، مع تقدير نفقات التعلم لهذه الصناعات وما يمكن أن ينتج عنها من أرباح بعد أن يتدرب الأطفال عليها، وما هو المستوى الذي يجب تلغاه حتى تصبح كافية لتغطية أجور المعلمين وفقاً لما كان يتصوره غاندي، ثم أعدت اللجنة برنامجاً للتعليم الأساسي يستوعب تسع مواد دراسية هي: المهن أو الحرف الأساسية مثل الغزل والنسيج والزراعة والتجارة، اللغة القومية، الرياضيات، العلوم العامة، الدراسات الاجتماعية، الرسم، الموسيقى، اللغة الثانية الرياضة البدنية (أحمد، وآخرون، 1998م، ص، 35).

وبعد انعقاد المؤتمر تألفت لجانان فرعيتان في عام 1938-1939م قدمتا جملة من المقترحات تنص على تقديم تعليم أساسي في المرحلة الابتدائية يستوعب كل الأطفال فيما بين (6-11) سنة أي مدته خمس سنوات يتبعه تعليم أساسي يمتد إلى نهاية المرحلة الأولى من التعليم الثانوي ويخص الطلاب فيما بين (11 و14) سنة أي مدته ثلاث سنوات. وبذلك تصبح مدة التعليم الأساسي (8) سنوات موزعة على مدرستين، الأول المدرسة الأساسية الصغر (Junior Basic School)، والثانية المدرسة الأساسية العليا (Senior Basic School) (أحمد، وآخرون، 1998م، ص 36).

ثانياً: بنية التعليم في الهند:

يسير نظام التعليم في الهند طبقاً لنظام (5-3-2) وهذا يعني أن النظام التعليمي في الهند ينقسم إلى أربعة مراحل (الابتدائي خمس سنوات، فالابتدائي العالي ثلاث سنوات، فالثانوي والثانوي العالي ولكل منهما سنتان). والتعليم الأساسي في الهند يشمل المرحلتين الابتدائية من الصف الأول إلى الصف الخامس والابتدائية العليا وتشمل الصفوف من السادس إلى الثامن، ويركز في مرحلته الأساسية على محو الأمية وتنمية الطفولة المبكرة (Sherman, Joel and Poirier, 2007, pp135) Carrizo, Luis and Sauvageot, Gwang. 2005. P;142 وهذا يعني أن الثماني سنوات الأولى في المدرسة (5) ابتدائي أدنى يتبعها (3) سنوات أعلى، يتبعها سنتان من التعليم الثانوي الأدنى التي بعدها يذهب الطلاب إلى مرحلة الثانوي الأعلى ومدتها سنتان ويحصلون بعدها على درجة إتمامها وخلال المرحلة الثانوية العليا يوجه عدد كبير من الطلبة إلى التعليم الفني (بدران، شبل، 2001م، ص، 192). وهناك اتفاق قومي عام بهذا الصدد بين الولايات المختلفة في الاتحاد الفيدرالي للولايات الهندية فقد بادرت معظم هذه الولايات بتطبيق هذا المنهج ومن المتوقع أن جميع الولايات ستنتج منها واحداً للتعليم.

والفرق بين المستويين الأول والثاني للتعليم في المدارس ليس كبيراً ولكنه يختلف إلى حد ما بين ولايات وأخرى والتعليم الابتدائي لمعظم الولايات يتكون من (5) سنوات دراسية، وبين المرحلة الابتدائية والثانوية هناك مرحلة متوسطة بينهما في كثير من الولايات.

ثالثاً: التعليم الإلزامي:

إن تجربة التعليم الأساسي في الهند قد مرت منذ بدايتها بالعديد من المتغيرات التي أثرت في مفهومها وأهدافها ومجالاتها، من منظور إيجابيات هذه التجربة أنها حققت تعليمياً إلزامياً لمدة ثماني سنوات، يقدم باللغة القومية، ويدور حول فكرة العمل اليدوي المنتج، ويرتبط بحياة الأطفال وظروف بيئاتهم، ويساعدهم على اكتساب القيم والاتجاهات الإيجابية نحو المواطنة والعمل.

والحكومة الهندية التزمت بموجب الدستور بالتعليم الإلزامي المجاني لكل أطفال الهند من سن 6 سنوات إلى سن 14 عاماً، وعلى الأخص الأطفال الذين ينتمون إلى الفئات الفقيرة، وهو ما أكدته السياسة القومية للتعليم المعدلة عام 1986م، وبرنامج العمل الملحق بها عام 1992م.

وتقوم السياسة القومية للتعليم المعدلة عام 1986م وبرنامج العمل الخاص بها والذي وضع عام 1992م بتنفيذ برنامج جديد يسمى برنامج التعليم الابتدائي يتم تنفيذه في المقاطعات بهدف تعميم التعليم الابتدائي، استجابة للتطورات الدولية في التسعينات لتوفير التعليم للجميع وأصبح التعليم الأساسي حقاً إلزامياً ومجانياً للجميع (Carrizo, Luis and Sauvageot, Gwang.2005. P;142)

رابعاً: أهداف التعليم الأساسي في الهند:

نص الدستور الهندي الصادر في عام 1950م في المادة 45 على أن الدولة سوف تقدم في عشر سنوات من صدور هذا الدستور تعليماً مجانيًا إلزامياً لكل الأطفال في الهند من سن السادسة إلى سن الرابعة عشرة، وقد أخذت الحكومة تبذل الجهود الكبيرة للتوسع في التعليم الأساسي سعياً وراء تحقيق هذا النص الدستوري.

ومن أبرز أهداف التعليم الأساسي في الهند ما يلي:

- تعليم وممارسة الحياة الصحية السليمة كفرد وجماعة.
- تنمية الطفل عقلياً لمساعدته على الكيف النفسي في حياته.
- مساعدة الطفل على فهم القيم الإنسانية وإدراك معناها وتشجيعه على اتباعها.
- إكساب التلميذ المعارف والخبرات التي تساعد على عمليات البيع والشراء ومقابلة متطلبات الحياة على المستوى الفردي والاجتماعي.
- مساعدة التلميذ على فهم البناء الاجتماعي والديمقراطي وتشجيعه على ممارسة هذه القيم من حقوقه وواجباته ومسؤولياته كمواطن.
- مساعدة التلميذ على اكتساب المعارف والخبرات والاتجاهات المطلوبة للتقدم الاقتصادي والتنمية في حياته الفردية والاجتماعية (الزامل، محمد، 2008م، ص، 180).

خامساً: تجربة الهند في زيادة القيد في المدن الكبرى:

أنشأت الحكومة الهندية مؤسسة (THE SARVA SHIKSHA ABHIYAN 'SSA') في أوائل هذا العقد في إطار مشاريعها التطويرية وتهدف (SSA) باختصار إلى ما يلي:

- إلحاق الأطفال ما بين (6-14) سنة بالمدارس بحلول عام 2003م.
 - استيعاب جميع الأطفال عند سن الخامسة بالتعليم بحلول عام 2007م.
 - استيعاب جميع الأطفال من سن (8) سنوات بالتعليم عام 2010م.
 - العناية بجودة في التعليم الابتدائي، مع التركيز على التعليم من أجل الحياة.
- سد الفجوة بين الجنسين في مرحلة التعليم الأساسي بحلول عام 2007م، وفي المرحلة الأولية عام 2010م، وكل الفئات

(UNESCO,2005, P;12.) الاجتماعية

- ومع نقص البيانات التي تبنى عليها الخطط والاستراتيجيات، مما زاد من حجم التعقيد الذي واجهته الحكومة الهندية وبالذات في المدن الكبرى، فإن الدولة قد حققت إنجازات مهمة في إطار تحقيق أهداف (SSA) من خلال بعض الخطوات الملموسة، ومن أبرزها:
- توفير مراكز التعليم لاستيعاب الأطفال خارج المدرسة، وتتولى المنظمات غير الحكومية إدارتها وتنظيمها، ويتولى التدريس بها معلمون حاصلون على شهادة التدريس والتدريب، وتقدم المراكز وجبات طعام للتلاميذ، وتعمل هذه المراكز في الحيز المتاح بالمدارس الحكومية أو غيرها من الأماكن، وكل مركز يوفر سنويا (1100) ساعة تعليم خلال العام.
 - مدارس الخيام، وهو البلدية المحلية في دلهي، وقد استبدلت بما يسمى "أكواخ بورنا" في أماكن مختلفة من دلهي، وعلى الرغم من أنه حل مؤقت لكنه خطوة في الاتجاه الصحيح.
 - تبسيط إجراءات وشروط القيد في المدارس، حيث كانت إجراءات التسجيل بالمدارس تتطلب الكثير من الأوراق والشهادات والإفادات (UNESCO,2005, P;32-33).

سادساً: التعليم غير النظامي:

وفي أوائل السبعينات بدأت الوكالات الطوعية بالظهور كما في (Kishore Bharati) ولكن الدولة لم تبال بها ولم تحض باهتمامها وبالتالي كان حجم تدخلها في مدارس الدولة بسيطاً في البداية، ولكن الأمر اختلف الآن حيث أصبحت تحظى بدعم واهتمام الدولة، والمثال البارز لهذه المؤسسات الطوعية بعد الاستقلال هي: (Hoshangabad Science Teaching Programme) والتي تمارس التدخل في مدارس الدولة على نطاق واسع، وقد بدأت نشاطها في عدد محدود من المدارس المتوسطة الريفية يصل إلى ثماني مدارس إلى أن وصلت إلى ألف مدرسة في نهاية السبعينات، وكان تركيزها على الصفوف (من 6-8) ممن تتراوح أعمارهم بين (11-13) وتهدف (HSTP) إلى تحقيق عدة أمور منها:

- الاهتمام بالمنهج الذي يعكس حاجة البيئة الريفية وكذلك التي تعتمد على تصميم المعدات.
- تصميم المعلمين بالمدارس الحكومية على الأساليب الحديثة التي تركز على الطفل وتنمية روح الابتكارية لديه.
- تصميم تقنيات لتقييم الطفل بعيداً عن أساليب التقييم التقليدية التي تعتمد على الحفظ (Kumar, Krishna 2004. PP;13-14)

سابعاً: تقييم التجربة الهندية:

أحرزت الهند تقدماً هائلاً في القيد والتسجيل منذ استقلالها عام 1950م، ففي عام 1950-1951م بلغ عدد المقيد من تتراوح أعمارهم بين (6-11) 40% فقط، و10% ممن تتراوح أعمارهم بين (11-17)، وارتفعت هذه النسبة في عام 1986م إلى 94% للمدرسة الابتدائية، وحوالي 84% للمدرسة الابتدائية العليا، كما أدخلت الحكومة تحسينات على الإنفاق، فبينما بلغت نسبة الإنفاق على التعليم العام 1951-1952م 0.7% من الناتج القومي ارتفعت في منتصف التسعينات إلى 3.8%. وعلى الرغم من التقدم المحرز إلا أن الهند لا زالت تعاني من عدم المساواة بين الجنسين في التعليم، ويعزى ذلك إلى جملة من الأسباب كالمساعدة المنزلية والزواج المبكر والآراء التقليدية حول تعليم الفتاة، وتشير بعض الإحصاءات أن نسبة القيد في بعض الولايات لا تتجاوز (2 من أصل 10) ممن هن بين سن (6-11)، ولكن نسبة القيد تظهر تحسناً في العديد من الولايات. وتشير الإحصاءات إلى ارتفاع معدل الالتحاق الصافي إلى حد كبير مما يزيد قليلاً عن 88% في أواخر الستينات، في حين أن معدل الالتحاق الإجمالي في العديد من الولايات في التسعينات قد تجاوز بالفعل (100%) (Sherman, Joel and Poirier,) (2007, pp139-141).

وطبقاً لتقديرات عام 1996 بلغت تكلفة التعليم 3.2% كنسبة من الناتج الإجمالي القومي. وطبقاً لتقديرات 1997م بلغ عدد التلاميذ 47 تلميذاً لكل معلم. وعام 2001م، بلغت نسبة المتعلمين في الهند حوالي 73%.

وفيما يلي مجموعة من الجداول تبين (نظام التعليم الأساسي بالهند، الجهات الرسمية المشرفة على نظام التعليم الابتدائي التابعة

إدارة التعليم المركزية، الجهات الرسمية المشرفة على نظام التعليم الثانوي، المجالس الرئيسية المشرفة على نظام التعليم العالي في الهند).

أولاً: نظام التعليم الأساسي:

ينقسم نظام التعليم الأساسي في الهند إلى ثلاث مراحل: الابتدائية والمتوسطة والثانوية ويشير الجدول التالي إلى مسميات مراحلها وصفوفها وأعمار طلابها:

مسميات المراحل	السنوات	أعمار الطلبة
المرحلة الابتدائية	5	6-11
المرحلة المتوسطة	3	11-14
المرحلة الثانوية	4	14-18
المجموع	12	16-18

تستغرق المرحلة الابتدائية والمتوسطة والثانوية كالمعتاد اثنتي عشرة سنة تتراوح ما بين 6-18 من العمر

ثانياً: الجهات الرسمية المشرفة على نظام التعليم الابتدائي التابعة لإدارة التعليم المركزية:

Student-Staff Liaison Committee (SSLC)	لجنة علاقات بين الطلاب والمدرسين	
Council for the Indian School Certificate Examinations (CISCE)	مجلس امتحانات المدارس الهندية	
National Open Schooling (NOS)	المدرسة الوطنية المفتوحة	
Administration & National University of Educational Planning (NUEPA)	الجامعة الوطنية لتخطيط التعليم والإدارة	

ثالثاً: الجهات الرسمية المشرفة على نظام التعليم الثانوي:

(National Council of Educational Research & Training (NCERT)	المجلس القومي للبحث التربوي والتدريب	
(Central Board of Secondary Education (CBSE)	هيئة التعليم الثانوي المركزية	
(Kendriya Vidyalaya Sangathan (KVS)	جمعية المدارس المركزية	
(Navodaya Vidyalaya Samiti (NVS)	لجنة المدارس النافودية	
(National Institute of Open Schooling (NIOS)	المعهد القومي للتعليم المفتوح	
(Central Tibetan School Administration (CTSA)	الإدارة المركزية للمدارس التبتية	
(National Foundation for Teacher's Welfare (NFTW)	المؤسسة القومية لرفاهية المدرسين	
(Central Institute for Education & Technology (CIET)	المعهد المركزي للتعليم والتكنولوجيا	

رابعاً: المجالس الرئيسية المشرفة على نظام التعليم العالي في الهند هي كما يلي:

(All India Council for Technical Education (AICTE)	مجلس التعليم الفني لعموم الهند	
(Distance Education Council (DEC)	مجلس التعليم بالمراسلة	
(Indian Council for Agriculture Research (ICAR)	المجلس الهندي للبحوث الزراعية	
Bar Council of India	نقابة المحامين الهندية	
(National Council for Teacher Education (NCTE)	المجلس القومي لتعليم المدرسين	
(Rehabilitation Council of India (RCI)	المجلس الهندي لإعادة التأهيل	
(Medical Council of India (MCI)	المجلس الطبي الهندي	
(Pharmacy Council of India (PCI)	مجلس الصيدلة الهندي	
(Indian Nursing Council (INC)	مجلس التمريض الهندي	
(Dentist Council of India (DCI)	المجلس الهندي لطب الأسنان	
(Central Council of Homeopathy (CCH)	المجلس المركزي للطب البديل	
(Central Council of Indian Medicine (CCIM)	مجلس الأدوية الهندي المركزي	

الفصل الثالث: نتائج البحث وتوصياته

أولاً: نتائج البحث: من أهم النتائج التي توصل لها البحث:

1. نظراً للعوامل الجغرافية والسياسية والاقتصادية المؤثرة على النظام التعليمي بدولة الهند فإنها سعت إلى تحقيق الاستيعاب الكامل للطلاب من سن 8 سنوات.
2. يتكون النظام التعليمي (السلم التعليمي)، من الآتي: التعليم الأساسي ويركز على نحو الأمية وتنمية الطفل وفهم القيم الإنسانية، التعليم الثانوي الأولى (2)، التعليم الثانوي الأعلى (2) وخلال هذه المرحلة يواجه عدد كبير من الطلاب إلى التعليم الفني.
3. أن الاقتصاد يلعب دوراً هاماً وبارزاً في العملية التعليمية بمختلف مراحلها، وجوانبها المختلفة.
4. طبقاً لتقديرات عام 1996 بلغت تكلفة التعليم 3.2% كنسبة من الناتج الإجمالي القومي. وطبقاً لتقديرات 1997م بلغ عدد التلاميذ 47 تلميذا لكل معلم. وعام 2001م، بلغت نسبة المتعلمين في الهند حوالي 73%، وهذه نسبة قليلة مقارنة بالدول المتقدمة مثل ماليزيا، وسنغافورة، وكوريا الجنوبية، والولايات المتحدة الأمريكية.

ثانياً: التوصيات: يوصي الباحث بالعديد من التوصيات، منها:

- إجراء المزيد من الدراسات العلمية على نظام التعليم في بلاد الهند حسب الولايات والمدن، ويشمل جميع المدارس، والكليات حتى نستطيع التعرف على عقبات التعليم في الهند، ومن ثم نقوم بوضع الحلول المناسبة لها.
- حث المنظمات المحلية في جمهورية الهند، والمنظمات العالمية في المشاركة بالعملية التعليمية، وتقديم الدعم اللازم لتطوير التعليم في الهند، وتدريب وإعداد المعلمين والمدراء والإداريين العاملين في المجال التعليمي في مختلف الولايات الهندية.

المراجع:

1. ابن العارية، حسين (2012)، دور التعليم في النمو الاقتصادي مع الإشارة إلى حالة الجزائر، مجلة المستقبل العربي (لبنان)، مج 34، ع 39.
2. أحمد الشيخ، عبد المنعم عثمان، (1424هـ)، الفكر التربوي عند أبي الحسن الندوي، رسالة دكتوراه، غير منشورة، كلية التربية، قسم أصول التربية، بجامعة أفريقيا العالمية، السودان.
3. أحمد، شاكراً؛ فتحي، محمد وآخرون، (1998م)، التربية المقارنة، الأصول المنهجية والتعليم في أوروبا وشرق آسيا والخليج العربي ومصر، بيت الحكمة للإعلام والنشر، القاهرة.
4. الأعظمي، محمد ضياء الرحمن، (2001م)، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، الرياض، مكتبة الرشد.
5. الألوائي، محي الدين، (1406هـ)، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دمشق، دار القلم.
6. أنصاري، أسعد أعظمي محمد (2012)، نحو الإصلاح في قطاع التعليم، مجلة صوت الأمة: الهند، مج (42)، ع (8).
7. بدران، شبل؛ البوهي، فاروق، (2001م)، نظم التعليم في دول العالم (تحليل مقارنة)، دار قباء، القاهرة.
8. الخطيب، محمد الشحات وآخرون (1426)، نظام التعليم في المملكة العربية السعودية، دار الخريجي، الرياض.
9. الزامل، محمد بن عبد الله، (2008م)، تصور مقترح لمواجهة بعض مشكلات المرحلتين الابتدائية والمتوسطة في المملكة العربية السعودية في ضوء صيغة التعليم الأساسي، (دراسة مستقبلية)، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية بجامعة الملك سعود، الرياض.
10. السيد، طارق (2010)، الاقتصاد والمجتمع والتنمية دراسة في علم الاجتماع الاقتصادي، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
11. عبيدات، ذوقان، (2003م)، البحث العلمي: مفهومه - أدواته - أساليبه، دار أسامة، عمان.

12. عجيمة، محمد عبد العزيز؛ الليثي، محمد علي (2014)، التنمية الاقتصادية (مفهومها، نظرياتها، سياساتها)، الإسكندرية: الدار الجامعية للنشر.
13. العربي، إسماعيل، (1985م)، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، تونس، دار العربية للكتاب.
14. العساف، صالح محمد، (1427هـ)، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، مكتبة العبيكان: الرياض.
15. مروه، هاشم (2004)، تعليم أطفال الشوارع والأطفال العاملين في الهند، مجلة الطفولة والتنمية: مصر، مج (4)، ع (15).
16. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، (2004)، اليونيسكو وتعليم حقوق الإنسان - شعبة الإنسان ومكافحة التمييز.
17. منوا سمرتي، ترجمة، الدكتور جمن لافوتام - مدينة بريليب.
18. الموسوعة العربية العالمية، (1419هـ)، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المجلد ٢٥.
19. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، (1409هـ)، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي.
20. الناصر، صالح محمود (2012)، نظام التعليم في اليمن، دار عبادي: صنعاء.
21. وزارة الشؤون الداخلية في حكومة الهند (2011م)، التعداد السكاني لعام 2011.
22. Prathama Atham Resource Center, UNESCO, 2005. http://censusindia.gov.in/2011-prov-results/prov_results_paper1_india.html.
23. Kumar, Krishna, Quality of Education at the beginning of the 21st century; lessons from India. Back ground paper prepared for the Education for the all Global Monitoring Report 2005 the Quality Imperative. Unesco 2004 .
24. Sherman, Joel and Poirier, Jeffrey, EDUCATIONAL EQUITY AND PUBLIC POLICY; COMPARING RESULTS FROM 16 COUNTRIES. Unesco, 2007.
25. Unesco, Universalizing Elementary Education In India's mega-cities, Issues from Mumbai and Delhi, Prathama Atham Resource Center, UNESCO, 2005.
26. Carrizo, Luis and Sauvageot, Gwang, Education for All in India, Teacher and Resource Management in the Context of Decentralization, Education Policies and Strategies 8, Unesco. 2005.)
27. Sherman, Joel and Poirier, Jeffrey, EDUCATIONAL EQUITY AND PUBLIC POLICY; COMPARING RESULTS FROM 16 COUNTRIES. Unesco, 2007, pp135) Carrizo, Luis and Sauvageot, Gwang, Education for All in India, Teacher and Resource Management in the Context of Decentralization, Education Policies and Strategies 8, Unesco. 2005.
28. Unesco, Universalizing Elementary Education In India's mega-cities, Issues from Mumbai and Delhi, BHAVAN JOURNAL SAMA VEDA BOMBAY 1963pp11-13.

تعريف النعت وتنكيره بين النحو وعلم المعاني

د. محمد خالد الرهاوي

عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

أكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية

(فرع جامعة اليرموك الأردنية في إسطنبول)

Definiteness and Indefiniteness of the Adjective in Grammar and Semantics**Dr. Mohammad Khalid Al-Rahawi****Dean of College of Arts and Human Sciences / The Academy of Bashak Shaheer for Arabic and Islamic Sciences****(The Jordanian Yarmook University / Istanbul Branch)**

rhawi082@gmail.com

Abstract

This research approaches the side of defining and indefining the adjective grammatically and rhetorically. I mean the side of the science of Meanings where it shows the effect of defining and in defining in the accuracy of bearing the meanings and reveals them. I prefaced for that with a quick hint about the term " definite" and the term " indefinite" and the respect in which each of them should be used then I talked its definition, its origin and its branch. In the respect of defining and indefining the adjective. Then I demonstrated the meanings which it refers to. I also approached the identifications between the adjective and its object in the respects of being defined or undefined and the grammarians, points of view about that then I approached the case of a sentence being an adjective (qualifier) finally I finished with the conclusions that the research yielded.

Keywords: definition, reasoning, meanings.

المخلص

هذا البحث يتناول جانب التعريف والتنكير في النعت من الوجهة النحوية والبلاغية، أعني جهة علم المعاني حيث يكشف عن أثر التعريف والتنكير في الدقة في حمل المعاني وفي الكشف عنها، وقد مهدت له بلمحة سريعة عن حد النكرة وحد المعرفة، والمقام الذي ينبغي أن يقال فيه كل منهما، ثم تناولت تعريفه والأصل والفرع في تعريف النعت وتنكيره، ثم بينت المعاني التي يدل عليها، ثم تناولت المطابقة بين النعت والمنعوت في التعريف والتنكير وآراء العلماء في ذلك، ثم مسألة القطع في النعت وما تدل عليه من معانٍ، ثم عرّجت على وقوع الجملة نعتاً للنكرة وأسرار ذلك، وختمت بعد ذلك بالنتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية: التعريف، التنكير، المعاني.

تمهيد

من الظواهر شديدة التشعب والانتشار في كل مباحث علم النحو التعريف والتنكير، وما انتشارهما وتوزعهما في كل مبحث من مباحثه إلا لأهميتهما وتوقف كثير من الأحكام عليهما، لكن هذا التشعب والانتشار جعل حدّهما بحدود واضحة أمراً فيه من الصعوبة ما فيه، ولذلك قال ابن مالك: "من تعرض لحدّهما عجز عن الوصول إليه دون استدراك عليه"¹، ومن ثمّ حاول النحاة حصر المعارف في باب مستقل، وبيان أن ما خالفها نكرة مستهدين في ذلك بمقولة "المحصور بالعدّ يستغني عن الحد"².

1 همع الهوامع 185/1

2 همع الهوامع 113/3

ومما قاله سيبويه في حدّ النكرة "فقولك: مررت برجل ظريف قبل، فصار النعت مجروراً مثل المنعوت لأنهما كالاسم الواحد. وإنما صارا كالاسم الواحد من قبل أنك لم ترد الواحد من الرجال الذين كل واحد منهم رجل، ولكنك أردت الواحد من الرجال الذين كل واحد منهم رجل ظريف، فهو نكرة، وإنما كان نكرة لأنه من أمةٍ كلُّها له مثلُ اسمه"¹، وفي حدّ المعرفة "... نحو زيدٍ وعمرو وعبد الله، وما أشبه ذلك. وإنما صار معرفة؛ لأنه اسمٌ وقع عليه، يُعرف به بعينه دون سائر أمته"²، وفي حدّ اسم الإشارة "وإنما صارت معرفة؛ لأنها صارت أسماء إشارة إلى الشيء دون سائر أمته"³، وفي حدّ المعرف بـ"أل" "وإنما صار معرفة؛ لأنك أردت بالألف واللام الشيء بعينه دون سائر أمته"⁴، وفي المضاف إلى ضمير نحو أخوك "وإنما صار معرفة بالكاف التي أضيفت إليها؛ لأن الكاف يراد بها الشيء بعينه دون سائر أمته"⁵، وعلل المبرد هذه الحدود بقوله: "لأنه إذا كان معروفاً كان مخصوصاً، وإذا كان منكوراً كان شائعاً في نوعه"⁶.

مما سبق يلاحظ أن الاسم كلما ازداد خصوصاً كان أعرف، وكلما ازداد شيوعاً كان أنكر، فالخصوص والشيوع هما المقياس الذي حدّ به النحاة المعرفة والنكرة، وحكموا على الكلمات بالتعريف أو التنكير. قال ابن مالك: "ما كان شائعاً في جنسه كحيوانٍ، أو في نوعه كإنسانٍ، فهو نكرة، وما ليس شائعاً فهو معرفة ما لم يكن مقدر الشياخ"⁷.

وثمة اعتبار آخر في الحكم بينه الفاكهي في حدوده حيث قال: "فالمعتبر في النكرة صلاحيتها للتعدد لا وجود التعدد"⁸، وقال في حدّ المعرفة: "فالمعتبر في المعرفة التعيين بعد الاستعمال"⁹.

إذا ثمة أمران يحكم بهما على الأسماء بالتنكير هما الشيوع وصلاحية التعدد، وأمران يحكم بهما عليها بالتعريف هما الخصوص والتعيين، وكلما زاد أحدهما كان الاسم أكثر تنكيراً أو تعريفاً. وهذه الضوابط عامة في الحكم على الأسماء، لكن الباحث إذا ما أراد التبصر بكل أحكام التعريف والتنكير لزمه قراءة مباحث النحو كلها لمعرفة الاطلاع عليها لاختلاف شرائطها من باب لآخر، ولا يكفيه قراءة ما عقده النحاة في صدور كتبهم من باب التعريف والتنكير، ذلك أن بعض المعمولات لا يجوز أن يأتي إلا معارف، وبعضها الآخر لا يجوز أن يأتي إلا نكرة، وإن جاء مخالفاً لذلك أوّل بوجه من الوجوه، وأصحاب المعاني لا ينكرون ذلك، فهم ينصون صراحة على أن الأصل في المبتدأ وغيره مثلاً التعريف، ولكن يظل تعريف الكلمات وتنكيرها مرتبطاً بالمقام الذي يتطلب من المتكلم أن ينطق هذه الكلمة أو تلك معرفة أو منكرة لغرض يريد أن يوصله لمخاطبه حسب معرفته أو جهله به.

فالفصل في ذلك ما يريده المتكلم من التعبير عما في نفسه وإيصاله إلى مخاطبه أولاً، وحال المخاطب أو المتلقي في تلقي رسالة المتكلم ثانياً. يقول عبد القاهر: "إذا قلت: رجلٌ جاعني، لم يصلح حتى تريد أن تعلمه أن الذي جاعك رجلٌ لا امرأة، ويكون كلامك مع من قد عرف أنه قد أتاك أت...، وكذلك إن قلت: رجلٌ طويلٌ جاعني، لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه أتاك قصيرٌ، أو نزلته منزلةً من ظن ذلك"¹⁰. وقال أيضاً: "اعلم أنك إذا قلت: زيدٌ منطلقٌ، كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان، لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تقيده ذلك ابتداءً، وإذا قلت: زيدٌ المنطلق، كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان إما من زيدٍ وإما من عمرو، فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره، والنكته أنك تثبت في الأول الذي هو قولك: "زيد منطلق" فعلاً لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو "زيد المنطلق" فعلاً قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيدٍ فأفدته ذلك"¹¹.

1 الكتاب 422/1

2 الكتاب 5/2

3 الكتاب 5/2

4 الكتاب 5/2

5 الكتاب 5/2

6 المقتضب 32/3

7 شرح الكافية الشافية 222/1

8 الحدود في النحو ص122

9 الحدود في النحو ص135

10 دلالات الإعجاز ص143

11 دلالات الإعجاز ص178

فالمتكلم إذاً يعبر عما يريد وفق ما يقتضيه المقام، فهو يختار في تعريف كلامه وتكثيره ما يقتضيه حال المتكلم، فإن علم أو قدر أن مخاطبه جاهل بما يريد أن يبلغه إياه نكراً، وإن علم أو قدر علمه به عرف، ومن ثم قيل: "لكل مقام مقال". فإن خالف ذلك نتيجة جهل المتكلم بما يتكلم أدّى كلامه من غير قصدٍ منه المعنى الذي يحمله في ثناياه معرّفاً أو منكرًا، وكان كلامه غير مناسب للمقام الذي قيل فيه، فقد يتكلم امرؤ مثلاً بكلام منكر يعلمه السامع، ولذلك لا يعبره اهتماماً كبيراً لمعرفته إياه، فيقول لمن يعلم أن زيداً منطلقٌ: زيدٌ منطلقٌ، وإن كان المقام يفترض أن يقول: زيدٌ المنطلق أو المنطلق زيد، والعكس كذلك.

تعريف النعت:

تابع يكمل متبوعه بدلالته على معنى فيه أو في سببيه¹، وقيل أن أشرع في بيان معانيه أشير إلى مسألتين مهمتين فيه، هما:

- 1- أن الأصل ألا توصف المعارف؛ لأنها وضعت للدلالة على شخص بعينه، لكن لما كثر الاشتراك في المعرفة أشبهت النكرة من هذا الوجه، فجاز توضيحها بالنعت، أمّا النكرة فالأصل فيها أن تتعت؛ لأنها مجهولة، ولذلك تحتاج إلى أن تخصص².
- 2- أن حق النعت أن يكون تعريفه أنقص من تعريف المنعوت، فلا يجوز نعت الاسم بالأخص منه، فلا يجوز مثلاً وصف المعرف بـ"أل" باسم الإشارة؛ لأن اسم الإشارة أخص منه، ويجوز عكسه، أعني وصف اسم الإشارة بالمعرف بـ"أل" نحو مررت بهذا الظريف³، كما امتنع الوصف بالضمير والعلم لكونهما أخص من بقية المعارف⁴، وهكذا دواليك.

أمّا الأغراض المعنوية التي يفيدها النعت فأهمها⁵:

- 1- التوضيح: وهو إزالة الاشتراك اللفظي الذي يكون في المنعوت المعرفة، ورفع الاحتمال الذي يتجه إلى معناها.
- 2- التخصيص: وهو تقليل أفراد النكرة وتضييق معناها وتقليص شمولها، أي نقلها من الدلالة على العموم والشمول إلى نوع أخص. جاء في شرح ابن عيش: "والغرض بالنعت تخصيص نكرة أو إزالة اشتراك عارض في معرفة، فمثال صفة النكرة قولك: هذا رجلٌ عالمٌ، ورأيتُ رجلاً عالمًا، ومررت برجلٍ عالمٍ، أو من بني تميم، فرجلٌ عالمٌ أو من بني تميم أخص من رجل. ومثال صفة المعرفة قولك: جاءني زيدٌ العاقلُ، ورأيتُ زيداً العاقلَ، ومررت بزیدٍ العاقلِ، فالصفة ههنا فصلته من زيد آخر ليس بعاقل، وأزلت عنه هذه الشركة العارضة، أي أنها اتفقت من غير قصد من الواضع، إذ الأصل في الأعلام أن يكون كل اسم بإزاء مسمّى، فينفصل المسميات بالألقاب إلا أنه ربما ازدحمت المسميات بكثرتها، فحصل ثمّ اشتراكٌ عارضٌ، فأتى بالصفة لإزالة تلك الشركة ونفي اللبس، فصفة المعرفة للتوضيح والبيان، وصفة النكرة للتخصيص، وهو إخراج الاسم من نوع إلى نوع أخصّ منه⁶.
- 3- الذم نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.
- 4- المدح نحو سبحان الله العظيم، وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ {الفاتحة 2/1}.
- 5- الترحم نحو أعن جارك الضعيف، ولطف الله بعباده الضعفاء.
- 6- التوكيد نحو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ {البقرة 2/196} ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ {الحاقة 13/69}، وقولهم: أمسِ الدابُرُ كان يوماً جميلاً.
- 7- التفصيل نحو قولك: مررتُ برجلين: عربيٌّ وأعجميٌّ، وقول ابن ميادة⁷:
بكيتُ وما بُكا رجلٍ حزينٍ على ريعين: مسلوبٍ وبّالٍ

1 شرح التسهيل 306/3، وشرح الكافية 283/2، همع الهوامع 117/3

2 العلل في النحو ص 234

3 قال ابن هشام: قال ابن عصفور: أجازوا في نحو: مررت بهذا الرجل، كون الرجل نعتاً. مغني اللبيب 51/1

4 العلل في النحو ص 235-236، وانظر: الكتاب 8-6/2

5 شرح المفصل 47/3-48، وشرح التسهيل 306/3، وارتشاف الضرب 1907/4، وهمع الهوامع 117/3، علوم البلاغة ص 131، والمفصل في علوم

البلاغة ص 129، والتواضع في الجملة العربية ص 25

6 شرح المفصل 47/3

7 الكتاب 431/1، المقضب 291/4، مغني اللبيب 465/1

8- الكشف عن حقيقته وتوضيح معناه نحو قول أوس بن حجر¹:

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

9- بيان المقصود وتفسيره نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أُمَّتًا لَكُمْ﴾ {الأنعام 38/6}. قال الزمخشري: كان قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ﴾ دالاً على معنى الاستغراق... فإن قلت: هلا قيل: وما من دابة ولا طائر إلا أمم أمثالكم؟ وما معنى زيادة قوله ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ و﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ قلت: معنى ذلك زيادة التعميم والإحاطة². ومما يفيد التعميم قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ {التوبة 121/9}.

10- الإبهام بغرض التهويل نحو قولك: قرأت كتاباً ما.

المطابقة في التعريف والتكثير:

ذهب جمهور النحاة إلى وجوب مطابقة النعت المنعوت في التعريف والتكثير، وفي ذلك يقول ابن مالك³:

وليعط في التعريف والتكثير ما لِمَا تَلَا، كَ امْرُرِ بِقَوْمٍ كُرْمَا

وخالف بعض النحاة، فأجاز الأخفش⁴ نعت النكرة المختصة بالمعرفة، وشاهده على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ يَتِيمَانُ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانُ﴾ {المائدة 107/} حيث جعل "الأوليان" صفة لـ"أخران" التي وصفت بجملة "يقومان"، وجعلها جمهور النحاة بدلا لا نعنا، كما أجاز ابن الطراوة وصف المعرفة بالنكرة بشرط كون الوصف لا يوصف به إلا ذلك الموصوف، في قول النابغة الذبياني:

فبئت كاني ساورثني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم نافع

حيث جعل "نافع" صفة للسم⁵، كما أجاز بعض النحاة وصف المعرفة بالنكرة نحو قول الأحوص:

لابن اللعين الذي يُخبا الدخان له وللمُعني رسول الزور قواد

حيث جعل "قواد" صفة للمعني، ورد بأنه بدل لا نعت⁶.

قال سيبويه: "واعلم أن المعرفة لا توصف إلا بمعرفة، كما أن النكرة لا توصف إلا بنكرة"⁷. وقال أبو حيان: "والذي نختاره أنه لا تنعت المعرفة إلا بالمعرفة ولا بالنكرة إلا بالنكرة إذا توافقا في الإعراب"⁸.

وقد جاء وصف النكرة بالمشترك المضاف إلى معموله ﴿هَدِيًّا بِالْعُكْبَةِ﴾ {المائدة 95/5}، وجاز ذلك لكون الإضافة لفظية لا تكسب المضاف تعريفا ولا تنكيراً، والغرض منها التخفيف، كما جاء وصف المعرفة بالنكرة المضافة إلى معرفة نحو قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ {الفاحة 1/1-2}. وثمة كلمات ينعت بها لأغراض معينة، منها:

1- الاسم الموصول يتوصل به إلى وصف المعارف بالجمال، ومعنى الموصول أنه لا يتم بنفسه، ويفتقر إلى كلام بعده تصله به لئتم اسماً، فإذا تمَّ بعده كان حكمه حكم سائر الأسماء التامة⁹، والصلة يجب أن تكون جملة خبرية معلومة للمخاطب؛ لأن الغرض منها كشف إبهام الاسم الموصول وتعريفه. يقول ابن يعيش: "وينبغي أن تكون الجملة التي تقع صلة معلومة عند المخاطب؛ لأن الغرض بها تعريف المذكور بما يعلمه المخاطب من حاله ليصح الإخبار عنه بعد ذلك... فلذلك لا تقول "جاعني الذي قام" إلا

1 الإيضاح في علوم البلاغة ص51

2 الكشاف 18/2

3 شرح ابن عقيل 2/ 192

4 معاني القرآن للأخفش 1/290، وشرح الكافية 2/307، والارتشاف 4/1908

5 انظر: الارتشاف 4/1909، والمساعد 2/402

6 انظر: الارتشاف 4/1909، والمساعد 2/402

7 الكتاب 2/6

8 الارتشاف 4/1909. وانظر: الأصول 2/41، وشرح ابن عقيل 2/192

9 شرح المفصل 3/150

لمن عرف قيامه وجهل مجيئه؛ لأن "جاء" خبر و"قام" صلة، وكذلك لا تقول: "أقبل الذي أبوه منطلق" إلا لمن عرف انطلاقه وجهل إقباله.¹ ويقول عبد القاهر الجرجاني: "... أنك لا تصل "الذي" إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها، وأمر قد عرفه له.... فإن قلت: قد يوتى بعد "الذي" بالجملة غير المعلومة للسامع، وذلك حين يكون "الذي" خبراً كقولك: هذا الذي كان عندك بالأمس، وهذا الذي قدم رسولاً من الحضرة. أنت في هذا وشبهه تُعلمُ المخاطبَ أمراً لم يسبق به علمٌ، وتُعيدُه في المشار إليه شيئاً لم يكن عنده، ولو لم يكن كذلك لم يكن "الذي" خبراً إذ كان لا يكون الشيء خبراً حتى يُفادَ به. فالقول في ذلك: أن الجملة في هذا النحو - وإن كان المخاطبُ لا يعلمها لعين من أشرت إليه- فإنه لا بدّ من أن يكون قد علمها على الجملة، وحُدثَ بها، فإنك على كل حالٍ لا تقول: هذا الذي قدم رسولاً، لمن لم يعلم أن رسولاً قديمٌ، ولم يبلغه ذلك في جملةٍ ولا تفصيل، وكذا لا تقول: هذا الذي كان عندك أمس، لمن قد نسي أنه كان عنده إنسان، وذهب عن وهمه، وإنما تقوله لمن ذاك على ذكرٍ منه إلا أنه رأى رجلاً يُقبل من بعيد فلا يعلم أنه ذاك، ويطنه إنساناً غيره.²

يقول أحمد الهاشمي: "اعلم أن التعريف بالموصولية مبحثٌ دقيق المسلك، غريب النزعة، يُوقفك على دقائق من البلاغة تؤنسك إذا أنت نظرت إليها بثاقبٍ ففكر، وتثلج صدرك إذا تأملتُها بصادقٍ رأيك، فأسرارٌ ولطائف التعريف بالموصولية لا يمكن ضبطها، واعتبر في كلِّ مقام ما تراه مناسباً"³.

2- اسم الإشارة بغرض تمييزه أكمل تمييز نحو زرت صديقي هذا، ونحو قول طرفه⁴:

ألا أيُّ هذا الزاجري أحضر الوغي وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلدي

3- ذو: يستخدم بغرض الوصف بأسماء الأجناس نحو مررت برجل ذي خلق عظيم. يقول عبد القاهر الجرجاني: "... كما أنك تقول: مررتُ برجلٍ ذي مالٍ، فتتوصلُ بـ"ذي" إلى أن تُبين الرجلَ من غيره بالمال، ولولا "ذو" لم يتأتَّ لك ذلك، إذ لا تستطيع أن تقول: برجلٍ مالٍ"⁵.

4- "ما" المبهمة بقصد التهويل نحو مررت برجلٍ ما. وإنما جاز وصف النكرة بها لكون النكرة مبهمة، و"ما" مبهمة أيضاً، فدخل الإبهام على الإبهام، فصار معرفةً، على حدِّ ﴿الَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ {التين 8/95}، حيث صار نفي النفي إيجاباً.

5- أي الكمالية وهي نكرة بدليل أنها لا توصف بها المعرفة، وأنها تنتصب بعدها على الحال، والحال نكرة، من ذلك قولك مررت بزيدٍ أي رجلٍ، أمّا إن سبقت بنكرة فهي صفة لها نحو مررت برجلٍ أي رجلٍ. قال سيبويه: "ومن النعت أيضاً "مررت برجلٍ أيماً رجلٍ"، فأياً نعت للرجل في كماله وبدّه غيره، كأنه قال: مررت برجلٍ كاملٍ"⁶. وإلى جانب الكمال يفيد الوصف بها التقخيم والتهويل في الإحاطة لوصفه. قال ابن القيم: "... وإنما دخله التقخيم؛ لأنهم يريدون إظهار العجز والإحاطة لوصفه، فكأنه مما يستفهم عنه بجهل كنهه..."⁷.

ونظير وصف النكرة بـ "أي" وصف المعرفة بـ"كل"، جدّ، حق "للمبالغة في الكمال"⁸ والتوكيد⁹ نحو مررت بالرجل كل الرجل أو جد الرجل أو حق الرجل. قال ابن يعيش: "جاؤوا بهذه الألفاظ في صفات المدح والذم، والمراد بها المبالغة فيما تضمنه لفظ الموصوف"¹. وكذلك الألفاظ "حسبك وكافيك وهمك وناهيك وشرعك وهدك وغيرك ومثلك" المضافات إلى معرفة الواقعات صفاتٍ لنكرة².

1 شرح المفصل 154/3، وانظر: دلائل الإعجاز ص 199-201

2 دلائل الإعجاز ص 200-201

3 جواهر البلاغة ص 111

4 ديوانه ص 31

5 دلائل الإعجاز ص 199

6 الكتاب 422/1، وشرح المفصل 48/3

7 بدائع الفوائد 165/1

8 قال سيبويه: "ومثل لك قولك: هذا العالم حقُّ العالم، وهذا العالم كلُّ العالم، إنما أراد أنه مستحقُّ للمبالغة في العلم. فإذا قال: هذا العالم جدُّ العالم، فإنما يريد معنى: هذا عالمٌ جدُّ، أي هذا قد بلغ الغاية في العلم، فجرى هذا الباب في الألف واللام مجراه في النكرة إذا قلت: هذا رجلٌ كلُّ رجلٍ، وهذا عالمٌ حقُّ عالمٍ، وهذا عالمٌ جدُّ عالمٍ". الكتاب 13-12/2

9 الكتاب 13/2

6- العلم يوصف ولا يوصف به³.

7- والضمير لا يوصف ولا يوصف به، وأجاز الكسائي وصف ضمير الغائب إذا كان النعت لمدح أو ذم أو ترحم لا مطلقاً⁴.

النعت المقطوع:

هو قطع النعت من إبتاع الموصوف الذي قبله. قال أبو حيان: والذي ذكر النحويون أن المنصوب على المدح أو الذم أو الترحم قد يكون معرفة، وقبله معرفة يصلح أن يكون تابعاً لها، وربما لا يصلح، وقد يكون نكرة كذلك، وقد يكون نكرة وقبلها معرفة، فلا يصلح أن يكون نعتاً لها نحو قول النابغة⁵:

لعمري وما عمري عليّ بهيّن لقد نطقتُ بطلاً عليّ الأقرعُ

أقرعُ عوفٍ لا أحاولُ غيرها وجوهُ قرودٍ بيتغي من يخادعُ

فانتصب "وجوه قرود" على الذم، وقبله معرفة وهو قوله: أقرع عوف⁶. وقال خالد الأزهري: إذا كان المنعوت نكرة تعين في الأول من نعوته الإبتاع لأجل التخصيص، بخلاف ما إذا كان معرفة فإنه غني عن التخصيص، وجاز في الباقي من نعوته القطع عن المتبوع⁷. والنعت يقطع في معرض المدح أو الذم أو الترحم، نحو: مررت بزيد الكريم، وأعرضت عن عمرو البخيل، وأعنت أخي الضعيف، بغرض:

- لفت انتباه السامع وتوجيه عنايته واهتمامه إلى اللفظ المقطوع من خلال المخالفة.
- زيادة المدح أو الذم أو الترحم، ذلك أن صفة المعرفة يؤتى بها للإيضاح وإزالة الاشتراك اللفظي، فلما علم أن هذه الصفة قد اشتهر بها موصوفها وأمن التباسه بشخص آخر قطعت، ولو لم تكن معلومة عند السامع لما قطعها المتكلم⁸.
- الإطناب في المدح أو الذم أو الترحم، ذلك أن تكثير الجمل يناسب ذلك، ولو أتبعته الصفة لكانت الجمل أقل فيؤدي إلى قلة معاني المدح أو الذم، فقطعها يزيد المدح مدحا والذم ذما والترحم ترحماً. قال أبو علي الفارسي: إذا ذكرت صفات في معرض المدح والذم فالأحسن أن يخالف في إعرابها؛ لأن المقام يقتضي الإطناب، فإذا خولف في الإعراب كان المقصود أكمل؛ لأن المعاني عند الاختلاف تتنوع وتتفتن، وعند الإيجاز تكون نوعاً واحداً⁹.
- تجديد المدح أو الذم أو الترحم. قال ابن القيم: "وفائدة القطع من الأول أنهم إذا أرادوا تجديد مدح أو ذم جددوا الكلام؛ لأن تجديد غير اللفظ الأول دليل على تجديد المعنى، وكلما كثرت المعاني وتجدد اللفظ كان أبلغ"¹⁰.
- والنعت إذا كان مجروراً نحو الحمد لله الكريم، جاز فيه الإبتاع والرفع والنصب، وإذا كان مرفوعاً أو منصوباً نحو زارني أستاذي العالم، وزرت أخي المريض، جاز فيه الرفع والنصب¹¹. ولكل معنى مختلف عن الآخر.
- أما الإبتاع في نحو "الحمد لله الكريم" فلتوضيح الموصوف ومنع التباسه بشخص آخر، ذلك أن صفة المعرفة يؤتى بها غالباً للإيضاح وإزالة الشك الذي يكون في المعرفة ورفع الاحتمال الذي يتجه إلى معناها.

1 شرح المفصل 48/3

2 الكتاب 423-422/1

3 انظر: شرح المفصل 57/3

4 انظر: شرح المفصل 56/3، وشرح الكافية 310/2، والارتشاف 1931/4

5 الكتاب 71/2

6 البحر المحيط 63/3

7 التصريح 117/2

8 انظر: البرهان في علوم القرآن 448/2

9 البرهان في علوم القرآن 446/2

10 بدائع الفوائد 197/1

11 انظر: الكتاب 70/2-74، وارتشاف الضرب 1926/4، والنحو والصرف ص 277-278

- وأما الرفع نحو "الحمد لله الكريم" على أنه خبر مبتدأ محذوف فليبان أن ما مدح به الموصوف أو ذم ثابت له متأصل فيه كأنه طبع من طباعه ذلك أن الجملة الاسمية تفيد الثبات والدوام. قال أبو حيان في تفسير الفاتحة: "وقراءة الرفع أمكن في المعنى ... لأنها تدل على ثبوت الحمد واستقراره لله تعالى، فيكون قد أخبر بأن الحمد مستقر لله تعالى...¹.
- وأما النصب نحو "الحمد لله الكريم"، فيفيد أن ثمة طرفين:

الأول: المادح أو الذام أو المترحم وهو فاعل أمدح أو أذم أو أترحم، فيكون المدح أو الذم أو الترحم من الخارج؛ لأن فيه تخصيصاً وتقييداً بشخص المتكلم وبزمن الفعل المضارع المقدر، قال أبو حيان في تفسير الفاتحة: "... ومن نصب فلا بد من عاملٍ تقديره: أحمد الله أو حمدت الله، فيتخصص الحمد بتخصيص فاعله، وأشعر بالتجدد والحدوث".² ومن ثمَّ فارتباط المدح أو الذم أو الترحم بذلك ربما يجعله أقل مما ينبغي أن يكون، ذلك أن أفعال الأشخاص وأزمانهم - مهما كانت أو طالت - تظل محدودة، من جهة أخرى فإن صدور المدح أو الذم من شخص بعينه ربما يكون مرتبطاً بموقف الشخص من الممدوح أو المذموم، ولذلك فإن المدح أو الذم قد يكون المتكلم عليه مستحقاً لأحدهما، وربما لا يكون، فكثيراً من الأشخاص يُمدحون بما ليسوا أهلاً له أو بما لا يستحقونه، وإنما ذلك نفاقاً أو رهبةً أو طمعاً أو...، أما في حال الرفع فإن المدح من الداخل، وفي الرفع عموم في المدح أو الذم أو الترحم وإطلاق لهما من غير ما تقييد بشخص أو زمن.

والثاني: طرف ممدوح، والمدح هنا ليس ثابتاً له كتابته في سابقه، فمدحه هنا متكرر متجدد، لكنه غير متأصل فيه وملزم له، ذلك أن الجملة هنا فعلية، وهي تفيد التجدد والحدوث. والمدح أو الذم أو الترحم في الرفع أبلغ منه في الإتيان والنصب، ذلك أن الجملة الاسمية أكد وأثبت من الفعلية.

وبهذا بان بطلان قول بعض الباحثين فيه: إنَّ هذا الضرب من تقدير المحذوفات في القطع لا يترتب عليه معنى، وما هو إلا ترخُّصٌ في العلامة الإعرابية.³

مجيء النعت جملة:

ويشترط في ذلك:

- 1- أن تكون الجملة خبرية لا إنشائية. قال القزويني: واعلم أن الجملة قد تقع صفة للنكرة، وشرطها أن تكون خبرية؛ لأنها في المعنى حكمٌ على صاحبها كالخبر، فلم يستقم أن تكون إنشائية مثله. وقال السكاكي: لأنه يجب أن يكون المتكلم يعلم تحقُّق الوصف للموصوف؛ لأن الوصف إنما يؤتى ليميز به الموصوف مما عداه، وتمييز المتكلم شيئاً من شيء بما لا يعرفه له محال، فما لا يكون عنده محققاً للموصوف يمتنع أن يجعله وصفاً له، بحكم عكس النقيض، ومضمون الجمل الطلبية كذلك؛ لأن الطالب يقتضي مطلوباً غير متحقق لامتناع طلب الحاصل، فلا يقع شيء منها صفة لشيء. والتعليل الأول أعم؛ لأن الجملة الإنشائية ربما لا تكون طلبية.⁴

- 2- أن تشتمل على ضمير يربطها بالمنعوت، وبطابقه، ويكون ظاهراً، نحو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ {البقرة 281/2}، أو مستتراً، نحو قوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ {مريم 5-6}، أو مقدراً، نحو: الذهب كنز القليل يغني والكثير يطغي. أي الكثير منه والقليل منه. قال الشاعر:⁵

وما الدهرُ إلا تارتان فمنهما موتٌ وأخرى أبغى العيش أكدح

1 البحر المحيط 34/1

2 البحر المحيط 34/1

3 العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث د. محمد حماسة عبد اللطيف ص 297-298 (لما أقف على هذا الكتاب، فأفدته من كتاب "القاعدة النحوية" للدكتور محمود الجاسم، ص 121-122).

4 الإيضاح ص 52، وانظر: مفتاح العلوم ص 283

5 شرح الكافية 325/2

والتقدير: فمنهما تارةً أموتُ فيها، وأخرى أبتغي فيها العيش. ويكثر حذفه إذا كان هاء في محل نصب مفعول به¹ كقول جرير²:

أبحت حمى تهامة بعد نجدٍ وما شيءٌ حميت بمستباح
أي: وما شيءٌ حميته.

والأصل في الضمير الرابط أن يكون بصيغة الغائب، ولكن يجوز أن يكون بصيغة المخاطب أو المتكلم إذا كان الموصوف خبراً لمخاطب أو متكلم نحو: أنت طالبٌ تدرس كثيراً. قال الشاعر³:

وأنت امرؤٌ تعدو على كلِّ غرةٍ فتخطيُ فيها مرةً وتصيب

فأعاد الضمير بصيغة المخاطب مراعاة للفظ المبتدأ، والأصل أن يكون بصيغة الغائب: يدرس، يعدو. والمتكلم في نحو قولك: أنا طالبٌ أحبُّ العلم، وقول امرئ القيس⁴:

جالت لتصرعني فقلتُ لها: اقصري إنِّي امرؤٌ صرعي عليك حرامٌ

فأعاد الضمير بصيغة المتكلم مراعاة للفظ للمبتدأ، والأصل أن يكون بصيغة الغائب: يحبُّ، وصرعه عليك حرام.

3- أن يكون المنعوت نكرة في اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ {البقرة 281/2}، أو أن يكون نكرة في المعنى دون اللفظ، وهو المعروف بـ"أل" الجنسية، نحو قول الشاعر⁵:

ولقد أمرٌ على اللئيم يسبني فمضيتُ مُمت قلت: لا يعنيني

يقول عبد القاهر عن الاسم الموصول "الذي": إنه اجتلب لِيُتوصَلَ به إلى وصف المعارف بالجملة⁶: "فمن ذلك أن تعلم من أين امتنع أن توصف المعرفة بالجملة، ولم لم يكن حالها في ذلك حال النكرة التي تصفها في قولك: مررتُ برجل أبوه منطلقٌ، ورأيتُ إنساناً تُقَادُ الجنائب بين يديه، وقالوا: إن السبب في امتناع ذلك أن الجمل نكرات كلها، بدلالة أنها تُستفاد، وإنما يستفاد المجهول دون المعلوم، قالوا: فلما كانت كذلك كانت وفقَّ النكرة، فجاز وصفها بها، ولم يجز أن توصف بها المعرفة؛ إذ لم تكن وفقَّ لها"⁷.

ولا توصف المعرفة بالجملة؛ لأن الجملة تؤول بنكرة، والمعنى الذي يضيفه الوصف بالجملة هو دلالة الجملة نفسها، اسمية كانت أو فعلية.

وكثير من النحاة يرى أن الجمل نكرات⁸، والحق أن الجملة ليست بنكرة ولا معرفة؛ لأن التثنية والتعريف من خواص الاسم وحده دون الأفعال والحروف ودون التراكيب بأسرها وعلى اختلافها وتنوعها، وما أوقعهم في هذا صحة تأويلها بالنكرة عند وصف النكرة بها، فظنوا أنها نكرة، والحق ما ذكرته. قال الرضي: "والحق أنَّ الجملة ليست معرفة ولا نكرة؛ لأنَّ التثنية والتعريف من عوارض الاسم، والجملة من حيث هي جملة ليست اسماً، وإنما جاز نعتُ النكرة بها دون المعرفة لمناسبتها للنكرة من حيث يصحُّ تأويلها بالنكرة، كما تقول في: قام رجلٌ ذهبَ أبوه: قام رجلٌ ذاهبٌ أبوه"⁹. والغرض الذي تؤديه إنابة الجملة عن الفاعل هو دلالة الجملة اسمية كانت أو فعلية، خبرية كانت أو إنشائية.

1 انظر: الكتاب 87/1-88، والبحر المحيط 219/8

2 مغني اللبيب 829/2

3 تاج العروس (مرأ).

4 مغني اللبيب 892/2

5 الكتاب 24/3، ودلائل الإعجاز ص206

6 دلائل الإعجاز ص 200

7 دلائل الإعجاز ص 199-200

8 مغني اللبيب 769/2، وانظر: الإيضاح في علل النحو ص119، وشرح المفصل لابن يعيش 52/3 - 54 و141، والأشباه والنظائر 90/1-91.

9 شرح الكافية 307/1، وانظر: شرح التصريح 91/1.

نتائج البحث:

يمكن إجمالها بالآتي:

- 1- أن حدّ النكرة والمعرفة بحدود واضحة أمرٌ فيه من الصعوبة ما فيه، ولذلك اتخذ النحاة أمرين للحكم بهما على الأسماء بالتكثير هما الشبوع وصلحية التعدد، وأمرين للحكم بهما عليها بالتعريف هما الخصوص والتعيين، وكلما زاد أحدهما كان الاسم أكثر تكثيراً أو تعريفاً.
- 2- أن التعريف والتكثير في النعت يكون تبعاً لرغبة المتكلم في إيصال المعاني، وحال المخاطب تجاه ما يلقي عليه، فالمتكلم يعبر عما يريد وفق ما يقتضيه المقام، فهو يختار في تعريف كلامه وتكثيره ما يقتضيه حال المتكلم، فإن علم أو قدر أن مخاطبه جاهل بما يريد أن يبلغه إياه نكراً، وإن علم أو قدر علمه به عرّف، ومن ثمّ قيل: "كل مقام مقال". فإن خالف ذلك نتيجة جهل المتكلم بما يتكلم أدّى كلامه من غير قصدٍ منه المعنى الذي يحمله في ثناياه معرّفاً أو منكّراً، وكان كلامه غير مناسب للمقام الذي قيل فيه.
- 3- أن المعنى هو الحد الفاصل بين النكرة والمعرفة، فمتى ما أفاد كان معرفة وإن كان في ظاهره نكرة، والعكس كذلك.
- 4- أن النعت يأتي لأغراض معنوية يقصدها المتكلم، ويوحي بها السياق الذي تردُّ فيه.
- 5- أن المطابقة بين النعت والمنعوت في التعريف والتكثير هي مذهب جمهور النحاة، وهو الصحيح، وإن خالفه بعض النحاة.
- 6- أن بعض الكلمات يوصف بها لتأدية أغراض معينة كالاسم الموصول واسم الإشارة وغيرهما.
- 7- أن قطع النعت يكون لأغراض يقصدها المتكلم وينوعها، وليس تعدد الأوجه فيه رفعا ونصبا بتكثيرٍ لا معنى وراءه، بل ثمة معانٍ بلاغيةً عاليةً ومقصودةٌ يؤديها.
- 8- أن الجمل ليست بنكرات كما يقول النحاة، لأن التعريف والتكثير من عوارض الأسماء دون غيرها.

المصادر والمراجع

- 1- ارتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان الأندلسي (745هـ)، تح: د.رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1998م.
- 2- الأشباه والنظائر: للسيوطي، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.
- 3- الأصول في النحو: لابن السراج 316 هـ، تح: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط4 1999م.
- 4- الإيضاح في علل النحو: للزجاجي 337 هـ، تح: د. مازن المبارك، دار النفائس، ط6 1996م.
- 5- الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
- 6- البحر المحيط في التفسير: لأبي حيان (745هـ)، دار الفكر، دمشق، د.ط، 2005م.
- 7- بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الحج، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط1، 1996م.
- 8- البرهان في علوم القرآن: للزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، د.ط.ت.
- 9- تاج العروس من جواهر القاموس: للزبيدي، تح: ثلة من المحققين، الكويت، 1965-2001م.
- 10- توابع في الجملة العربية: د. محمد حماسة عبد اللطيف، مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ط.ت.
- 11- جواهر البلاغة: لأحمد الهاشمي، مؤسسة الصادق، طهران، ط2، 1383هـ.
- 12- الحدود في النحو: للفاكهي، تح: المتولي رمضان الدميري، القاهرة، 1993م (نسخة مصورة).
- 13- دلائل الإعجاز: لبعث القاهرة الجرجاني(471 أو 474هـ)، تح: محمود شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، د.ط.ت.

- 14- ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلام الشنتمري، تح: درية الخطيب ولطفي الصفال، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1975م.
- 15- شرح التصريح على التوضيح: خالد الأزهرى، وبهامشه حاشية الألمي وحاشية الشيخ يس، دار الفكر، د.ط.ت.
- 16- شرح التسهيل: لابن مالك، تح: د.عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، هجر للطباعة، ط1، 1990م.
- 17- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: لابن عقيل (769هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (نسخة مصورة).
- 18- شرح الكافية: للرضي الاسترأبادي (688هـ)، تح: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، د.ط.ت.
- 19- شرح الكافية الشافية: لابن مالك (672هـ)، تح: عبد المنعم هريدي، منشورات جامعة أم القرى، د.ط.ت.
- 20- شرح المفصل: لابن يعيش (643هـ)، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبى، القاهرة، د.ط.ت.
- 21- العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث: د. محمد حماسة عبد اللطيف لم أقف عليه مباشرة وهو رسالة دكتوراه، ولكن أخذت قولاً منه من كتاب القاعدة النحوية: د. محمود حسن الجاسم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م.
- 22- العلل في النحو: لأبي الحسن الوراق 381هـ، تح: مها مازن المبارك، دار الفكر، بيروت ودمشق، ط1، 2000م.
- 23- علوم البلاغة: أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2000م.
- 24- الكتاب: سيبويه، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، د. ط. ت.
- 25- الكشف: للزمخشري 538هـ، ضبط وتوثيق أبي عبد الله الداني بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2006م.
- 26- المساعد على تسهيل الفوائد: لابن عقيل، تح: د. محمد كامل بركات، منشورات جامعة أم القرى، ط2، 2001م.
- 27- معاني القرآن: للأخفش، تح: د.هدى قزاعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م.
- 28- مغني اللبيب عن كتب الأعراب: لابن هشام الأنصاري 761هـ، تح: د.مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مؤسسة الصادق، طهران، ط5، 1378هـ.
- 29- مفتاح العلوم: للسكاكي، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- 30- المفصل في علوم البلاغة: للدكتور عيسى العاكوب، منشورات جامعة حلب، 2001م.
- 31- المقتضب: للمبرد 285هـ، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، د.ط.ت.
- 32- النحو والصرف: للأستاذ عاصم البيطار، منشورات جامعة دمشق، 200م.
- 33- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: للسيوطي، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة

أ. محمد ناصر علي الرياشي

قسم السياسات التربوية/ تعليم الكبار والتعليم المستمر/ جامعة الملك سعود/ المملكة العربية السعودية

Adult education in ancient Greek civilization

Mohammed Nasser Ali Al-Reyashi

College Of Education\ Educational Policy\ King Saud University\ Kingdom of Saudi Arabia

abobassal2025@gmail.com

Abstract

Due to the absence of scientific studies dealing with adult education in ancient Greek civilization, this research aims at understanding the reality of adult education and its various manifestations in ancient Greek civilization by understanding the concept of education in ancient Greek civilization, the patterns of education in ancient Greek civilization and the most important philosophies of education in civilization Ancient Greek and educational objectives in the ancient Greek philosophies and schools of education in ancient Greek civilization and the pioneers of adult education in ancient Greek civilization and their most important educational views. The historical research approach and descriptive research methodology were used to capture all aspects of research and access to scientific content that would highlight the reality of adult education in ancient Greek civilization. The research has reached a number of results, the most important of which is that education in ancient Greek civilization was directed primarily to the adults through the literature of the study which proved that Greek philosophies as idealistic and realistic were philosophers educators for adults and teachers, using that dialogue and discussion And the argument for access to scientific knowledge in a way that nourishes the mind and enlightens thought.

Keywords: Adult education, civilization, Greek civilization.

المخلص

نظراً لعدم وجود الدراسات العلمية التي تتناول تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، فإن هذا البحث يهدف إلى معرفة واقع تعليم الكبار ومظاهره المتنوعة في الحضارة اليونانية القديمة، من خلال معرفة مفهوم التربية في الحضارة اليونانية القديمة وأنماط التربية في الحضارة اليونانية القديمة وأهم فلسفات التربية في الحضارة اليونانية القديمة وأهداف التربية في الفلسفات اليونانية القديمة ومدارس التربية في الحضارة اليونانية القديمة ورواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة وما أهم آراؤهم التربوية. وتم استخدام منهج البحث التاريخي، ومنهج البحث الوصفي؛ من أجل الإحاطة بكافة جوانب البحث والوصول إلى المحتوى العلمي الذي من شأنه أن يُبرز واقع تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة. وقد توصل البحث إلى عددٍ من النتائج، من أهمها: أن التعليم في الحضارة اليونانية القديمة كان موجهاً في الأساس والأصل إلى الكبار من خلال ما ورد في أدبيات الدراسة التي أثبتت أن الفلسفات الإغريقية كالمثالية والواقعية كان فلاسفتها مربيون للكبار ومعلمون لهم، مستخدمين في ذلك الحوار والمناقشة والجدل من أجل الوصول إلى المعارف العلمية بطريقة تُغذي العقل وتثير الفكر.

الكلمات المفتاحية: تعليم الكبار، الحضارة، الحضارة اليونانية.

مقدمة البحث:

استقر الإنسان على وجه هذا الكوكب (الأرض)، وعاش ليحقق غاية عظيمة ألا وهي الاستخلاف في الأرض وإعمارها، وجعل وسيلته للتكيف، وبلوغ مراميه التربوية، فالتربية منشأ إنساني لخدمة الإنسان، وهي وسيلة تغيير لاستيعاب التغيرات البيئية والثقافية

المحيطة بالإنسان. ومما لا شك أن الحضارات القديمة قد اهتمت بالتعليم والمعرفة، حدث هذا في التربية اليونانية، حيث كان يتم إعداد المحارب إعداداً خاصاً بعد الدراسة الأولية، وذلك بتدريبه على عدة أمور في مجاله. دراسة التاريخ تشكل أحد أهم أوجه تطور الحضارات بكل ما تحتويه هذه الحضارات من نشأة وتطور وازدهار وماسي وكوارث لتعكس للمجتمعات الحديثة بعض الأصول والثقافات السائدة في حقب زمنية مختلفة.

لذا: فإن تاريخ الأمم يشكل مرآة لإرثها العلمي والاجتماعي والسياسي والعسكري وغيره من شؤون الحياة فيها وعند دراسة التاريخ الإغريقي فإن كثير من الدراسات تناولت هذا التاريخ بشيء من الإسهاب، وبالتالي أعطت صور واضحة لميراث هذا الشعب تم الاستفادة منها كلا حسب حاجته. فاليونان من البلدان التي كان لها اسم مميز في تاريخ الحضارات وقد لمع نجمها في تاريخ الإنسانية عامة وتاريخ الفكر والعلم خاصة فالحضارة اليونانية نجم بان شغلها كحلقة مستديرة مرتبطة بحلقات اخص تمثل الحضارات فما أن يتم استبعاد هذه الحلقة فلا يمكن أبداً أن نقرأ تاريخ الحضارات بدقة بل يؤدي ذلك إلى أحداث خلل في الحق التاريخي للحضارات القديمة لان الحضارات القديمة تمثل حالة التجانس والتلاقح الفكري والحضاري فيما بينها فوجدنا كثيراً مما وجد عند أهل اليونان من العادات والتقاليد والممارسات الحياتية التي لها جذور عند أهل الشرق خاصة الممارسات الدينية وقد تميز شعب اليونان عن الشعوب الأخرى بالسعي وراء العلوم والمعارف فكان طالب العلم اليوناني يضحى بأشياء ثمينة من أجل أن يتعلم من معلمين كبار ولذلك كانوا شعب حذق وهم أول من عرف النظام الديمقراطي وحكم القانون وهم أول من تحرر من قيود السلطة والدين وأول من وجه سؤلاً للكون يستفسر به عن ما وراء فكانوا نتيجة لهذه المميزات أول من أسس لطريقة التفكير الفلسفي وأسسوا نظاماً فكرياً جديداً يحاولون به الإجابة عن كل ما ليس له إجابة ومهما كان نوع هذا السؤال فنشأت المدارس الفلسفية ذات الطابع المنهجي في البحث عن الطبيعة فأخذوا يضعون أسلوباً فلسفياً جديداً لم يشهده العالم من قبل وان كان مشهوداً لكنه لم يعرف طابع التنظيم والتصنيف فقد صنفوا العلوم وأرجعوا إلى مبادئها الأولى واستخدموا العلم في الإجابة عن قضاياهم التي تمثل جل اهتمامهم فمثلاً الفيثاغورية استعملوا الطريقة الرياضية في تحصيل المعرفة وكذلك السفسطائية توجهوا بالبحث من العالم الخارجي إلى الداخل ونقصد به الإنسان لذلك كان عنوان بحثنا هو التاريخ اليوناني والاشراق الفلسفية وفيه ابتغينا البحث عن صورة الإشرقة الفلسفية في هذا التاريخ الحافل بالمعارف الأخرى فكان بمبشرين حمل المبحث الأول عنوان التاريخ اليوناني في إطاره الحضاري وكان له تمهيد تناول الماديات الحضارية لهذا التاريخ.

إن الحضارة الإغريقية من أعرق الحضارات القديمة من حيث السياسة، والفكر، والفن، وظهرت الحضارة الإغريقية في عهد (بركليز 444-429 ق. م)، وكان هذا أيام الملك (فيليب) ووالده الإمبراطور الإسكندر الأكبر 444 ق. م⁽¹⁾.

فمصطلح اليونان القديمة يشير إلى الفترة الكلاسيكية من التاريخ اليوناني بدءاً من العصر اليوناني المظلم 1100 قبل الميلاد وغزو دوريان، في 146 قبل الميلاد، والغزو الروماني لليونان بعد معركة كورنث، ودائماً ما ينظر إليها باعتبارها الثقافة الأصلية التي وضعت الأساس للحضارة الغربية خلال العصر الذي يعرف بالعصر الهلنستي. لقد كان للثقافة اليونانية تأثير قوي على الإمبراطورية الرومانية، التي حملت نسخة منه إلى أجزاء كثيرة من منطقة البحر الأبيض المتوسط وأوروبا. كما كانت لحضارة الإغريق القديمة تأثيراً هائلاً على اللغة والسياسة والنظم التعليمية، والفلسفة، والعلوم، والفنون، فأعطت أصالة لتيار النهضة خلال عصر التنوير في القرن 16 و17 بأوروبا الغربية، واستعادة النشاط مرة أخرى خلال العديد من النهضات الكلاسيكية الحديثة في القرن ال 18 وال 19 بأوروبا والأمريكيتين⁽²⁾.

ولا يوجد تاريخ ثابت أو متفق عليه عالمياً لبداية أو نهاية العصر اليوناني القديم. ولكن في الاستعمال الشائع تشير إلى التاريخ اليوناني كامل قبل الغزو الروماني، ولكن يستخدم المؤرخون المصطلح بصورة أدق، الحضارة الميسينية المتحدثة باليونانية، والتي انهارت حوالي 1150 قبل الميلاد وقد سبقت الثقافة الكلاسيكية اليونانية ولكن تم استبعادها تماماً من العصر اليوناني القديم⁽³⁾. وقد

(1) الشيخ، حسن (1992). دراسات في تاريخ الحضارات القديمة: اليونان. دار المعرفة الجامعية: القاهرة.
(2) جيلالي، بو بكر (2010). الفلسفة والتربية. كلية الآداب واللغات: جامعة حسيبة بن بو علي الشلف: الجزائر. ص24.
(3) الحسيني، ناصر محمد (2011). فلسفة التربية بين الواقع والمأمول. كلية التربية: جامعة صنعاء. اليمن. ص89، 90.

استخدم بعض المؤرخين تاريخ تسجيل أول دورة الألعاب الأولمبية عام 776 قبل الميلاد كإدخال العصر اليوناني القديم، أما بين نهاية الفترة الميسينية ودورة الألعاب الأولمبية الأولى، هناك الفترة المعروفة باسم العصور المظلمة اليونانية، بسبب عدم وجود محاضر مكتوبة، وعدد قليل من البقايا الأثرية. وتُدرج الآن هذه الفترة تحت مصطلح اليونان القديمة⁽¹⁾.

كانت نهاية العصر اليوناني القديم تعد تقليدياً من وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 قبل الميلاد، والذي كان يعتبر بداية العصر الهليني، ومع ذلك امتدت اليونان القديمة لتشمل الفترة التالية في كثير من الأحيان، وحتى الفتح الروماني من 146 قبل الميلاد. وتناول بعض الكتاب الحضارة اليونانية القديمة كسلسلة متصلة حتى ظهور المسيحية في القرن الثالث، وهذا، مع ذلك، غير تقليدي.

وينقسم العصر اليوناني القديم إلى أربع فترات على أساس عملي من أساليب الفخار والأحداث السياسية⁽²⁾:

- العصور اليونانية المظلمة (عام 1100 - 750 قبل الميلاد) يتميز باستخدام التصميمات الهندسية على الفخار.
- العصر القديم (عام 750 - 480 قبل الميلاد) التالي، حيث صنع الفنانون منحوتات أضخم قائمة بذاتها مع توقيعات هيروغليفية صلبة مع 'إبتسامة قديمة' كالحلم، وينتهي العصر القديم غالباً بوضع حد للإطاحة الطاغية الأخيرة لأثينا في 510 قبل الميلاد.
- العصر الكلاسيكي (500 - 323 قبل الميلاد) يتميز بنمط مثالي كما يعتبره المراقبون لاحقاً (أي 'كلاسيكي')، على سبيل المثال من البارثينون.
- العصر الهلنسي (323-146 قبل الميلاد) حيث امتدت الثقافة اليونانية، ونطاق السلطة في الشرق الأوسط والقريب. وتبدأ هذه الفترة مع وفاة ألكسندر وتنتهي مع الغزو الروماني.

إن الحضارة ما هي إلا بعض من العوامل التي تؤثر على الفن، والثقافة، والبيئة المحيطة بها، فمن الضروري معرفة تلك العوامل التي أثرت على الحضارة الإغريقية، من حيث الوجه التاريخي، العوامل الجوية، الوجه الجيولوجي، الجهة الجغرافي، الوجه الديني، أنواع المباني الإغريقية، وفيما يلي عرضاً لهذه العوامل⁽³⁾⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

أولاً: العامل التاريخي: في عام 490، 479 ق. م، بدأت أول محاولة في تشييد معابد الحضارة الإغريقية، وهذا لما وجهه اليونانيون من جماعات الفرس، والعجم، ويكون هذا نتيجة لفوزهم، في المواقع (البرية، والبحرية) أمام قبائل الفرس، العجم، ويعد أن قاموا بالانتصار، جعلوا من هذا اليوم ذكرى تاريخية عريقة لهم، وحين قاموا ببناء المعبد كان في عهد (بركليز 444-429 ق.م) واشتهرت الحضارة الإغريقية عبر تواصل الملك إسكندر الأكبر، وأبيه فيليب، وتم أنشأ قصر الإسكندر الذي وحد بين المملكتين، (مصر، واليونان)، وكان التوحيد متصل إلى شمال الهند.

ثانياً: العوامل الجوية: تميزت اليونان بمناخها المعتدل معظم أوقات السنة، وعرفت باعتدال جوها، وصفاء سماءها، وهذا من أكثر الأسباب التي أدت إلى اشتهار الحضارة الإغريقية في اليونان، ولهذا يستطيع السيام ممارسة الحياة العادية لهم طوال أيام السنة.

ثالثاً: العوامل الجيولوجية: وهي المواد الفخمة التي صنعت منها أسقف وأراضي المعابد والوديان، حيث صنعت من الرخام، والأحجار العديدة والمتنوعة، وكانت توجد في جزر باروس، وناكسوس، حيث كان من أكثر اهتمامات اليونانيين وجود الرخام بكثرة أثناء تشييد المعابد، لكي تكون الخطوط مستقيمة، معتدلة، والأسطح ناعمة الملمس، والجدران، والأرضيات زاهية اللون، تسر النظر.

(1) مرسي، منير (1998). أصول التربية الثقافية والفلسفية. عالم الكتب: القاهرة. ص 45.

(2) ناصر، إبراهيم (1986). مقدمة في التربية. جمعية عمال المطابع التعاونية: عمان. ص 56.

(3) النجيجي، محمد لبيب (1967). مقدمة في فلسفة التربية. ط (2). مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة. ص 108.

(4) الفينش، أحمد علي (1982). أصول التربية. الدار العربية للكتاب: ليبيا. ص 54.

(5) سرحان، منير المرسي (1982). في اجتماعيات التربية. مكتبة الأنجلو المصرية، ط (3). القاهرة. ص 87.

رابعاً: العوامل الجغرافية: البحار تحوط الجزيرة اليونانية من ثلاث نواحي، حيث وصلت الحضارة الإغريقية إلى بعض البلاد المجاورة التي تتمثل في (جزيرة صقيله، وجنوب إيطاليا، جنوب آسيا الصغرى)، حيث كانت تلك الامتدادات من أكثر الفرص التي ساهمت في إقامة منافسة بين اليونان والولايات الأخرى.

خامساً: العامل الديني: تعتمد الحضارة الإغريقية، على عبادة الأشخاص، أو الظواهر الطبيعية، حيث كانت لها أيام مخصصة للعبادة، وأوقات معينة للأعياد، مثلها مثل الديانات الأخرى، وكانت تعتمد على عبادة القساوسة، والرهبانين، وهم الذين كانوا يقررون مصيرهم. وهكذا تستمر التربية عبر التاريخ مرتدية ثوب الزمان الذي تعاصره، حتى نصل إلى فجر الحضارة الإسلامية التي جعلتها أساساً من أسسها، فوجد أن الدين الإسلامي الحنيف، وما تبعه من حضارة ملأت الشرق والغرب، وبثت النور في كل نواحي الظلمة والظلام؛ قد دعا إلى "التربية"، فكانت القواعد التي أقيم عليها أسس التربية: (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد)، وقد كان التركيز على النمو في مجالات العلم والثقافة جلياً وواضحاً، فالعلم يعد من أهم دعائم الدين، وطلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة، وهو فرض لا تحده حدود الزمان والمكان.

مشكلة البحث:

لقد نادى الحضارات القديمة والديانات السماوية بفكرة تعليم الكبار والتعليم المستمر باعتبارهما مطلب وضرورة لاستمراريتها وتعاقبها عبر الأجيال، وقد كانت التربية في المجتمعات البدائية تهدف بشكل أساس إلى تنمية القابلية لمعطيات العصر، إذ كانت تعيش على نمط معين من التعليم في المراحل الأولى من العمر، تكمن أهدافه الأساسية في معرفة مبادئ العيش وحفظ النفس والدفاع عنها من الأخطار التي قد تحيط بها، وقد نحت العملية التعليمية في ذلك الوقت منحى يركز هدفه الرئيس على مواجهة الحياة، والتغلب على مصاعبها، والبحث عن المطالب الأساسية للعيش بشكل يحاكي فيه الشباب الكبار في أعمالهم من حيث استخدام السلاح، وتعلم فنون الصيد وركوب الخيل وبناء المسكن وتوفير الغذاء، وهي أمور لها الاستمرارية التي لا تتقطع لضرورتها في استمرار الحياة ذلك الوقت.

وبعد أن أصبحت المدارس مؤسسات تهدف إلى نقل مفردات التراث الثقافي والمادي لم تكن تختلف كثيراً عن التربية والتعليم في الحياة البدائية للإنسان، من حيث المنهج الذي كان يهدف إلى نقل التراث من قيم وعادات ومهارات من الأجداد إلى الأحفاد. والمتتبع لحركة البحث العلمي في ميدان الحضارات القديمة وعلاقتها بتعليم الكبار يدرك أن هناك ندرة واضحة في البعدين الكمي والنوعي لأبحاث الدراسات المتعلقة بتعليم الكبار في الأجزاء التربوية، وبما أن فلسفة التربية التي تميزت بها الحضارة اليونانية القديم، وهي الدراسة الواعية للتربية من حيث ماهيتها وغاياتها وأهدافها وإمكاناتها وحدودها للوصول إلى نظريات تربوية وتفسيرات أساسية للعملية التربوية يمكن تطبيقها في مجال التربية بمختلف جوانبه، ولما للفلسفة من أهمية كبيرة في مجال العملية التربوية بمختلف جوانبها، ولما لها أيضاً من أهمية في بناء أهداف التربية بناءً يتناسب مع رؤية هذه الفلسفة ومبادئها التربوية التي تسعى من خلالها إلى الاهتمام بالفرد والمجتمع؛ ونتيجة لعدم وجود الدراسات العلمية التي تناولت تعليم الكبار بشكل خاص في الحضارة اليونانية القديمة على حد علم الباحثين تتبلور لدينا إشكالية البحث في تلمس واقع تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، ومعرفة أهم المعالم التي تميز بها في الحضارة اليونانية القديمة، ومدارسه التي كانت منتشرة فيها. من هنا تكمن مشكلة الدراسة الحالية في الإجابة عن التساؤل الرئيسي الآتي: ما واقع تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة؟

تساؤلات البحث:

على ضوء التساؤل الرئيس ما واقع تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة؟ تأتي مجموعة تساؤلات فرعية يسعى الباحث

للإجابة عنها، وهي كالتالي:

- ما مفهوم التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- ما أنماط التربية في الحضارة اليونانية القديمة.

- ما أهم فلسفات التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- ما أهداف التربية في الفلسفات اليونانية القديمة.
- ما أهم مدارس التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- ما هي أنماط تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة.
- ما أهم مراكز تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة.
- من هم رواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة وما أهم آراؤهم التربوية.

أهداف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى معرفة واقع تعليم الكبار ومظاهره المتنوعة في الحضارة اليونانية القديمة، إضافةً إلى تحقيق الأهداف

الفرعية الآتية:

- التعرف على مفهوم التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- الوقوف على أنماط التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- استعراض أهم فلسفات التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- بيان أهداف التربية في الفلسفات اليونانية القديمة.
- عرض موجز لأهم مدارس التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- التعرف على رواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة وما أهم آراؤهم التربوية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه أول بحث على حد علم الباحث يتناول واقع تعليم الكبار ومظاهره المتنوعة في الحضارة اليونانية

القديمة، إضافةً إلى الآتي:

- استعراضه أنماط التربية في الحضارة اليونانية القديمة، ومفهوم التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- عرضه لأهم فلسفات التربية في الحضارة اليونانية القديمة، وأيضاً أهميتها في العملية التعليمية، وعرض موجز لأهم مدارس التربية في الحضارة اليونانية القديمة.
- بيان أنماط تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، والتعرف على أهم مراكز تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة.
- التعرف على رواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة وما أهم آراؤهم التربوية.
- الإسهام في تطوير الجهود المبذولة في دراسات الحضارات القديمة وعلاقتها بالعملية التربوية عموماً، وتعليم الكبار خصوصاً بما يتلاءم مع التطورات التربوية الحديثة من خلال النتائج العلمية التي توصل إليها البحث والمقترحات العلمية التي وضعها.

منهج البحث:

سعى البحث الحالي لأن يتناول تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، لذا: فقد اعتمد البحث في شواهدة وتحليلاته على مراجعة متعمقة للأدبيات المتخصصة، وعلى الشواهد والمعلومات المستمدة من المصادر الأولية والثانوية للبحث المتمثلة في الكتب والقواميس والتقارير والأبحاث العلمية المتنوعة، وكذلك المؤتمرات العلمية وأوراق العمل الصادرة عنها، ولهذا فقد اعتمد البحث على عددٍ من مناهج البحث المتداخلة التي اقتضاها البحث، فقد تم استخدام المنهج التاريخي من أجل بيان نشأة الحضارة اليونانية القديمة، والعوامل المؤثرة فيها، ومميزاتها، ومراحلها التاريخية التي مرت بها، كما تم استخدام منهجية البحث الوصفي الذي من خلاله يتم وصف الحضارة اليونانية القديمة من حيث مفهومها، وروادها، واتجاهاتها الفلسفية، وآراؤها التربوية، ووصف واقع تعليم الكبار، وبيان ملامحه ومدارسه ورواده فيها؛ نظراً لكونه منهجاً ملائماً لمعالجة مشكلة البحث الحالي وتحقيق أهدافه، وتمثلت خطوات المنهج الوصفي في البحث الحالي على النحو التالي:

1. تقديم إطار نظري حول أبرز فلسفتين في الحضارة اليونانية القديمة الفلسفتين المثالية والواقعية من حيث (المفهوم، الرواد، الاتجاهات الفلسفية، الآراء التربوية)، واستعراض أثرهما على تعليم الكبار.
2. عرض التربية الأثينية والتربية الأسبرطية وبيان دورهما في مجال تعليم الكبار.
3. تقديم صورة وصفية عن أنماط تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، والتعرف على أهم مراكز تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة، وكذلك أبرز رواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة وأبرز آراءهم فيه.

مصطلحات البحث:

تعليم الكبار (Adult Education): يقصد به كل نشاط تعليمي هادف أو تنمية مهارة أو تعديل سلوك سواءً أكان ذلك نظامياً أم غير نظامي يوجه لجميع الفئات ممن هم أكبر من سن 15 عاماً⁽¹⁾.

أو هو نوعٌ من أنواع الوسائل التعليمية المرتبطة بالأفراد ذوي المراحل العمرية المتقدمة، والتي تتراوح أعمارهم غالباً ما بين 40-70 عاماً، وقد تتجاوز مراحل عمرية أكبر من ذلك، والهدف من هذا النوع من التعليم هو تزويد الكبار بمجموعة من المعارف سواءً في مجالٍ منهجيٍّ مُحددٍ، أو في نوعٍ من أنواع التعليم المهني⁽²⁾.

يعرف القاموس الدولي لتعليم الكبار والتعليم المستمر مصطلح محو أمية الكبار بأنه "تعليم الكبار القراءة والكتابة أو هو التعليم الأساسي للكبار"⁽³⁾. يقصد بتعليم الكبار في هذا البحث البرامج التعليمية التي كانت تُقدم للمتعلمين في الحضارة اليونانية القديمة، وتحقق احتياجات ورغبات الدارسين الكبار على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

الحضارة Civilization: هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطوع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدها لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها⁽⁴⁾.

أما الحضارة اليونانية فهي عبارة عن: (تجمع لعدد من المدن المستقلة التي شكلت بؤراً تجارية على طول ساحل البحر المتوسط، ولكن نفوذها بدأت بالانخفاض بعد أن قام الرومان بغزو البلاد سنة 168 قبل الميلاد، وأصبحت اليونان من ضمن الدولة الرومانية، على الرغم من تأثر الأخيرة بشكل كبير بالحضارة اليونانية⁽⁵⁾).

الإطار النظري:

المحور الأول: (التربية والتعليم في الحضارة اليونانية القديمة)

مفهوم التربية في الحضارة اليونانية القديمة

تعددت مفاهيم التربية تبعاً لتعدد وجهات النظر المختلفة لدى المربين اليونانيين القدامى، وفلسفاتهم المتعددة فلقد حاول الكثير من المربين أن يعرفوا التربية تعريفاً جامعاً مانعاً، لكنهم اختلفوا في ذلك اختلافات كبيرة لاختلافهم في تحديد الغرض من التربية وأهدافها في المجتمع. ومن بين التعاريف التي يمكن عرضها في هذا الصدد⁽⁶⁾⁽⁷⁾⁽⁸⁾:

- أفلاطون (427 - 348 ق م)، ومن آرائه: "إعطاء الجسم كل جمال وكمال ممكن، ودور المعلم لا يقوم على فرض العلوم، إنما بتوجيه التلميذ بالمناقشة والأسئلة".

(1) الرواف، هيا بنت سعد بن عبد الله (2002)، تعليم الكبار والتعليم المستمر : المفهوم، الخصائص ، التطبيقات، مكتب التربية العربي لدول الخليج.

(2) خضر، مجد (2016)، مقال منشور في شهر أغسطس 2016 على موقع موضوع <http://mawdoo3.com>.

(3) Jarvis, P. (1999). International Dictionary of Adult and Continuing Education. London: Kogan Page Limited.

(4) مؤنس، حسين (1977). الحضارة. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.

(5) الشيخ، حسن (1992). دراسات في تاريخ الحضارات القديمة: اليونان. دار المعرفة الجامعية: القاهرة. ص67.

(6) أوبيير، رونييه (1967). التربية العامة. ترجمة: عبد الله عبد الدائم. دار العلم للملايين: القاهرة. ص123.

(7) حداد، توفيق، وزملائه (1977). التربية العامة. وزارة التعليم الابتدائي والثانوي: الجزائر. ص23.

(8) عبدالعزيز، صالح (1969). التربية الحديثة مادتها مبادئها تطبيقاتها العملية. الجزء الثالث، دار المعارف: مصر. ص74.

- أرسطو (384-322 ق.م)، ومن آرائه: "التربية إعداد العقل للكسب، كما تعد الأرض للنبات والزرع".

وُعرّف التربية بأنها عبارة عن: " العملية التي يمكن من خلالها الوصول بالإنسان جسماً وروحاً لأقصى درجات الكمال، وذلك من خلال الكشف عن القوة الكامنة فيه، والعمل على تنميتها وتوجيهها وترقيتها لأقصى درجات الاستفادة منها"، وهي: "الطريقة التي يصبح فيها العقل عقلاً آخر والقلب قلباً آخر، والعملية الهادفة إلى إعداد العقل لكسب العلم؛ وذلك باعتبار العقل الإنساني مصدر المعرفة ووسيلتها. وقد ارتبط هذا التعريف بالفلسفة المثالية، وهي الأداة التي يستخدمها الإنسان من أجل إحداث التطبيع الاجتماعي؛ بمعنى تشكيل الفرد الإنساني والانتقال به من كونه كائنًا بيولوجيًا بحثًا إلى مرحلة يكتسب فيها الشخصية الاجتماعية التي تمكنه من الإسهام في بناء مجتمعه والمحافظة على ثقافته⁽¹⁾.

أنماط التربية في الحضارة اليونانية القديمة

هناك ثلاث نظم أو أنماط للتربية في اليونان حصلت نتيجة للتطور الحاصل في المراحل التاريخية المتعاقبة، هي⁽²⁾:

1- مرحلة التربية الهومرية (التربية في بلاد اليونان قبل كتابة تاريخها)

2- مرحلة التربية اليونانية القديمة وامتازت بنظامين تربويين متناقضين، هما:

أ- نظام التربية الأسبارطية

ب- نظام التربية الأثينية

3- مرحلة التربية اليونانية الحديثة

عرفت اليونان نظامين للتربية متناقضين فأسبارطية مثلت النظام الأول الذي أمتاز بأهدافه وأغراضه الحربية دون التأكيد على الثقافة الفكرية والتربية الروحية فقد كانت القدرة الجسدية والحربية، هي: السمة المفضلة لدى الأسبارطيين الذين هدفوا إلى إعداد وتكوين الجنود الأبطال الشجعان الذين يكون بمقدورهم حمل السلاح والدفاع عن أسبارطية، أما النظام الثاني فقد مثلته أثينا حيث هدفت الدولة إلى التوفيق والتنسيق بين العناية الجسدية والعناية الفكرية وفي الوقت الذي أكدت فيه أثينا على الروح والجسد إلا إنها أعطت ترجيحاً للثقافة الروحية بعض الشيء.

فلسفات التربية في الحضارة اليونانية القديمة وأهدافها وتطبيقاتها التربوية:

أولاً: الفلسفة المثالية Idealist philosophy

لمحة تاريخية عن الفلسفة المثالية:

تطلق المثالية (Idealism) على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، وبهذا تتوحد المعرفة والوجود في هذه الفلسفة⁽³⁾.

وابتداءً نشير إلى جذور الفلسفة المثالية، إذ ترجع جذورها إلى أفلاطون (429-347 ق.م) الذي يعد المؤسس الأول لهذه الفلسفة وقد أسس أفلاطون في أثينا مدرسة عظيمة عرفت باسم الأكاديمية في ذلك الحين، وقد عاش طوال حياته مكرساً كل جهوده للنهوض بتلاميذه من خلال محاضراته في الأكاديمية⁽⁴⁾، وقد اعتقد أفلاطون بوجود عالمين: العالم الحقيقي الذي توجد فيه الأفكار العامة الحقيقة المستقلة والثابتة، والعالم الواقعي الذي هو ظل العالم الحقيقي، والأفكار عنده نهائية وكونية، ولذلك فهي في غاية الأهمية، وهي بهذا المعنى أزلية لا تقبل التغيير أو التبديل، وقد نشر أفلاطون أفكاره التربوية في كتابيه (الجمهورية) و(القوانين). وهذه

(1) عاقل، فاخر (1981). التربية قديمها وحديثها. طبعة 3، دار العلم للملايين: بيروت. ص120.

(2) صالح، هاني عبدالرحمن (1997). فلسفة التربية اليونانية قديماً. عمان: الأردن. ص20.

(3) الطويل، توفيق (1987). أسس الفلسفة. دار النهضة العربية: القاهرة. ص45.

(4) وولتر ستينس (1987). تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت. ص78.

الأفكار مأخوذة من تصوره الفلسفي من خلال نظريته إلى الدول والمواطن فيها، وتقوم الفلسفة المثالية على تمجيد العقل والروح، والتقليل من دور المادة⁽¹⁾.

ويتلخص موضوع المعرفة عند أفلاطون في كيفية إدراك مدى ارتباط فعل المعرفة بموضوع المعرفة عن طريق تفسير الإدراك الحسي والعقلي للموجودات، ودخلت أفكار أفلاطون الدراسة المسيحية، وتأثرت بالديانة المسيحية، إذ تبناها القائلون على نشر هذه الديانة في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة والإصلاح الديني (476م-1690م)، ومنها نقلت إلى العالم الحديث ومن وراها: ديكرت الفرنسي (1569-1650)، وسبينوزا (1632-1677م)، وبيركلي (1685-1753)، وكانت الألماني (1724-1804)، وهيجل الألماني (1770-1831)⁽²⁾.

"وعلى الرغم أن هؤلاء الفلاسفة لم يسيروا بالفلسفة المثالية في اتجاه واحد، إلا أنهم عززوا المثالية الأرثوذكسية، ولكن النجاح العظيم لهذه الفلسفة تم يوم أن وضعت تحت منظار الفكر الفلسفي في الكليات والجامعات الأوروبية، الأمر الذي نقل هذه الفلسفة إلى الشارع العام، حيث أصبح لها تأثير في أبعاد الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وكذلك النظرية التربوية، وبهذا أصبحت الفلسفة المثالية تؤثر في حياة الناس بطريقة غير مباشرة"⁽³⁾.

فقد بالغ " أفلاطون" في تمجيد العقل على حساب الجسم حينما تحدث عن العلاقة بين العقل والجسم، حيث شبه الإنسان بالعربة التي يقودها حصانان يسوقها سائق وهو العقل، والحصانان أحدهما يمثل العواطف الشريفة، والآخر يمثل العواطف غير الشريفة⁽⁴⁾، ومن هنا عرفت نظرية " أفلاطون" بأنها نظرية أحادية، بمعنى أن جوهر الإنسان العقل لا الجسم، وقد ترتب علي هذه النظرية اهتمام التربية بتدريب العقل واعتبار المعرفة العقلية والنظرية هي هدف التربية الوحيد، وهذا ما سيطر علي التربية الأوروبية ومن تأثر بها لقرون طويلة⁽⁵⁾.

المبادئ العامة لدى الفلسفة المثالية:

من أهم المبادئ العامة لدى الفلسفة المثالية ما ذكره العميرة في الآتي⁽⁶⁾:

- تركز الفلسفة المثالية على دراسة الأهداف الأخلاقية السامية.
- تقوم على تمجيد العقل والروح معاً، وتقلل من دور المادة.
- تؤمن بوجود عالمين: عالم الواقع، وهو العالم الذي نعيش فيه، وهو عالم فانٍ، وهو عالم المحسوسات، وعالم المثل، وهو عالم مثال لا وجود له على الأرض وهو عالم المثاليات والقيم المجردة، وعالم المثل أسمى كثيراً من عالم الواقع. كما (يري أفلاطون أن الروح منبعثة من عالم المثل، وأنها مسجونة بصفة مؤقتة في الجسم، بحيث أنها تعود مرة أخرى بعد الموت إلى موطنها السابق، وعالم المثل: يماثل الآخرة وعالم الواقع يماثل الحياة الدنيا.
- تؤمن بوجود قيم ثابتة لا تتغير، ولا يجوز الشك في صحتها.
- الحقيقة النهائية في نظر المثاليين هي الحقيقة المطلقة وتكتشف عن طريق العقل الذي يعتبر مصدراً للمعرفة.
- حياة التفكير والتأمل عندهم هي المثل الأعلى للحياة الإنسانية.
- ترى أن المجتمع يتكون من طبقتين هما: المفكرون والعمال.

(1) الرشدان، عبد الله وجعيني، نعيم (2002). المدخل إلى التربية والتعليم. ط2. دار الشروق: الأردن. ص34.
(2) مرحبا، محمد عبد الرحمن (1983). من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ط3. منشورات عويدات: بيروت. ص89.
(3) وزارة التربية والتعليم وشؤون الشباب (1984). مدخل في التربية. ط1. عمان. ص36.
(4) الرشدان، عبد الله وجعيني، نعيم (1999). المدخل إلى التربية والتعليم. عمان: دار الشروق. ص67
(5) بدران، شبل ومحفوظ، فاروق (1998). أسس التربية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ص90.
(6) العميرة، محمد حسين (2005). أصول التربية التاريخية والفلسفية والنفسية والفلسفية. ط4. دار المسيرة: عمان. ص89.

المذاهب المثالية وأبرز روادها: يميز عدد من الباحثين في مجال العلوم الفلسفية المتنوعة عادة بين عدة أنواع من المذاهب الفلسفية التي تندرج تحت إطار الفلسفة المثالية، ومنها⁽¹⁾⁽²⁾⁽³⁾: المثالية الواقعية أو الأنطولوجية أو المفارقة (أفلاطون): وهي تؤكد على وجود عالم بذاته من المثل يقع خارج فكر البشر والأشياء.

المثالية اللامادية (بركلي): وهي لا تعترف بوجود الحقيقة الخارجية وتعتبر أن الموجودات المادية لا وجود لها في الواقع بل في تمثالاتنا الذهنية عنها وهذه الأخيرة نتلقاها من الفكر الإلهي مباشرة عبر الأشياء. (الوجود هو الوجود المدرك).

المثالية المطلقة أو الموضوعية (كانط): ترى أن كل ما نعرفه عن العالم، من مفاهيم وحواس، هو إنتاج محض للفكر. ويقول كانط: "إن ما أسميه مثالية متعالية للظواهر هو مذهب يعتبر أن هذه الظواهر هي تمثيلات ذهنية وليست أشياء بذاتها لأن معرفة الأشياء بذاتها أمر غير ممكن"

المثالية الذاتية (فيشته): وتقدم على أنها فلسفة الأنا. إنها "مثالية" لأنها تجعل من المثال مبدأ للوجود. و"ذاتية" لأنها تضع هذا المثال في الذات الأخلاقية المطلقة. أي أنها ترد حقيقة العالم الخارجي إلى التمثيلات الفردية.

المثالية الموضوعية (شلنغ): ترد كل الظواهر المتعلقة بالوعي إلى نظام مطلق سابق على وجود الإنسان.

المثالية المطلقة (هيجل): تماثل بين الفكر والواقع "فكل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي" وترى أن العقل عبر تطوره الخاص به يعبر عن تطور الواقع.

المثالية الظاهرية (هوسرل): ترد معرفة واكتشاف جواهر الأشياء والمفاهيم إلى الحدس. فالتجربة لا تصلح إلا لإيضاح طبيعة هذه الجواهر.

التطبيقات التربوية للفلسفة المثالية:

عرض العديد من العلماء والمفكرين والباحثين، والمؤلفين في مجال العلوم التربوية والفلسفية والاجتماعية أهم التطبيقات التربوية للفلسفة المثالية على النحو الآتي^(4,5,6,7,8):

أولاً: المعلم: يحتل المعلم مكانه عظمي في الفلسفة المثالية لذا يجب أن يكون المعلم:

- متصفا بالأخلاق الحميدة الصالحة.

- ذو تحصيل عالي - ودراية علمية كافية - لأنه الشارح لقوانين القوى العظمى.

- الناضج الحكيم، ومكتشف المجهول.

- صاحب شخصية جذابة، وقائداً أكاديمياً متنوعاً.

- قدوة للمثل الأعلى، لكي تؤثر شخصيته في تلاميذه.

- في مكان الأب وله نفس القوة والمسؤولية.

- مهمته التربوية توليد الأفكار والمعاني من العقل للتلاميذ، حيث أن المعاني فطرية كامنة في الإنسان، وتحتاج إلى تنميتها.

- قدوة حسنة لتلاميذه من الناحية العقلية والخلقية على السواء.

ثانياً: المتعلم (التلميذ): يرى المثاليون أن التلميذ كائن روحي هدفه في الحياة التعبير عن هذه الطبيعة الخاصة التي يتمتع بها وان المطلوب من التربية عدم النظر إليه باعتباره عقلاً أو جهازاً عصيباً لجمع المعلومات في داخله ... لذا ترى الفلسفة المثالية أن يتصف

(1) الحاج، أحمد علي (2003). أصول التربية. ط2. دار النجم النشر والتوزيع: عمان. ص23.

(2) كيلاني، محمد أحمد الصادق. (بوليو، 1991). التحليل الفلسفي ومفهوم فلسفة التربية. مجلة العلوم التربوية والنفسية- جامعة المنوفية. ص102

(3) حسان، حسان محمد وآخرون (1993). مقدمة في فلسفات التربية. مصر. ص80

(4) جورج. ف. نيلر (1971). مدخل إلى فلسفة التربية. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة. ص24.

(5) صالح، هاني عبدالرحمن (1967). فلسفة التربية. عمان. ص12.

(6) حسان، حسان محمد وآخرون (1987). مقدمة في فلسفات التربية. ط2. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة. ص85

(7) عفيفي، محمد الهادي. (1977). في أصول التربية- الأصول الفلسفية. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة. ص29.

(8) فيليب فينكس. (1982). فلسفة التربية. ترجمة: محمد لبيب النجيجي وآخرون. دار النهضة العربية: القاهرة. ص87.

التلميذ بما يلي:

- أن يكون مطيعاً ومتعاوناً وجديراً بالاحترام.
- أن ينفذ الوصايا والأوامر دون اعتراض.
- يخضع كل التلاميذ لمقررات دراسية واحدة.
- التلاميذ الضعاف يرسمون ويعيدون المواد نفسها التي رسبوا فيها.
- العلاقة بين التلميذ والمعلم تتصف بالرسميات.
- أن يتعلم احترام القيم الروحية وقيم الأفراد الآخرين.
- دراسة البيئة المحلية التي يعيش فيها.

ثالثاً: المناهج: تهدف الفلسفة المثالية من استخدام المناهج التربوية تطوير الشعور السامي بالذات وتنمية الانفعالات وتنمية الاتجاهات

الشخصية، لذلك كانت الفلسفة المثالية تركز في المناهج على ما يلي: -

- اعتبار الأدب والعلوم الكلاسيكية والفلسفة عناصر رئيسية في المناهج.
- غاية المناهج تقديم الثقافة وعرض إرادة القوة العظمي دون اعتبار لما لا يساعد الإنسان على الترقى.
- تعارض المثالية تدريس التلاميذ موضوعات دراسية لم تثبت صلاحيتها مسبقاً.
- اختبار المواد الدراسية بعناية لتسهم في الحياة الصالحة.
- محور المناهج عند المثالية ثلاثية الفنون الحرة (القواعد، والبلاغة، والنطق).
- الاهتمام بالرياضيات إذا كان هدفها تربية العقل.

- استخدام النشاطات الموافقة للمناهج (مثل: النوادي المدرسية والنشاطات الصفية).

رابعاً: طرق التدريس/ أو أساليب التدريس: تداول المثاليون طرقاً مختلفة في التدريس كالاعتماد على الحوار وتوليد الأفكار (سقراط)،

أو أسلوب السؤال والجواب (افلاطون)، وكانت طرق التدريس في الفلسفة المثالية تعتمد على:

- استخدام طريقة الإلقاء، أو المحاضرة، لنقل المعلومات الحقيقة وحشو أدمغة التلاميذ بالحقائق المطلقة.
- استخدام الحوار والمناقشة والاعتماد على النشاط العقلي من أجل مناقشة المشاكل التي تقابل التلاميذ والوصول إلى حل لها.
- التركيز على الحفظ وتقديم الأمثلة والنماذج، وعدم الاهتمام بالفروق الفردية.
- استخدام طريقة التحليل والتركيب من أجل حل المشكلات الصعبة لأنها بهذه الطريقة تجزأ إلى وحدات صغيرة.
- عدم دخول التلاميذ إلى موضوع المادة الدراسية من الناحية الموضوعية بل تدعوهم إلى أن يدخلوا إليه عن طريقة وجهات النظر الخاصة من أجل تمكين التلاميذ من النقد والدفاع عن وجهات نظرهم.

خامساً: التقويم: يُقيم التلميذ في الفلسفة المثالية بالامتحانات الرسمية كوسيلة لمقارنة أنجاز التلميذ وفرزهم (الأكثر ذكاء من الأقل)

... ويلتزم المثاليون ويلزمون أنفسهم بالمسؤولية للتفوق وتحقيق مقاييس أكاديمية عالية، ويكون التقويم كما يلي:

- المعلم هو الذي يحكم على أنجاز التلاميذ وفق المقاييس المقننة التي تقرها جهات خارجية أو المعلم ذاته.
- وفي عدم حالة الاستجابة الجيدة (التربوية أو السلوكية)، يعاقب التلميذ، باستخدام العقوبة لمن يسئ التصرف دراسياً وسلوكياً، وقد يكون استخدام العقاب البدني إذا لزم الأمر، وهناك اعتقاد عند المثالين، بأن الإصلاح يعتمد على درجة العقوبة.

أهداف التربية في الفلسفة المثالية:

يقصد بأهداف التربية تلك التغيرات الإيجابية في سلوك الفرد والمجتمع، ومن أهم أهداف التربية في الفلسفة المثالية ما ذكره النل وشعراوي فيما يأتي⁽¹⁾:

1. صقل الروح باعتبارها الجزء الأهم من كيان المتعلم.
 2. مساعدة المتعلم ككائن روحي في بلوغ غايته الرئيسية وهي معرفة ذاته أولاً ثم الوصول إلى الحقيقة.
 3. تدريب المتعلم على القيام بمسئوليته الاجتماعية.
 4. تنمية الجانب الأخلاقي في المتعلم.
 5. تحقيق الحياة الصالحة في مجتمع منظم تنظيماً عالياً.
- وتتركز أهداف التربية المثالية في تنمية الفرد عقلياً وخلقياً، وبتدريبه على إدراك الحقائق الثابتة والمعارف الكلية، للوصول إلى الفضائل والمثل، كون العقل هو أساس الوصول إلى الحقائق بالتفكير والتأمل، وبالعقل يسترجع الأفكار أو المعارف والحقائق الكائنة فيه، وبه يتواصل بعالم المثل⁽²⁾.
- وبالمقابل أهملت التربية بالمثالية الجوانب الأخرى في نمو الفرد: الجسمية والمهارية، والوجدانية، واعتبرت هذه الأمور تعوق تنمية العقل وتهذيب الروح، فاستبعدت الدراسات العلمية، والتعليم المهني، واقتصر التعليم على العلوم النظري ذات الطابع العقلي التحليلي، التي تساعد على تنمية الملكات العقلية، كالفلسفة والرياضيات والمنطق⁽³⁾.

ثانياً: الفلسفة الواقعية Realism philosophy

لمحة تاريخية عن الفلسفة الواقعية:

ترجع الفلسفة الواقعية إلى أرسطو (تلميذ أفلاطون) حيث كان يرى أن العالم من حولنا هو مصدر كافة الحقائق الموجودة فيه، وأن الحقائق تتبع من عالم الواقع، ولا تأتي عن طريق الإلهام إنما عن طريق المشاهدة والتجربة الحسية، والخبرات، وهذا ما كانت المثالية ترفضه⁽⁴⁾.

إذن تقوم فكرة الفلسفة الواقعية على أن مصدر كل الحقائق هو هذا العالم. فلا تستقي الحقائق من الحدس والإلهام، وإنما تأتي من هذا العالم الذي نعيش فيه (عالم الواقع) أي عالم التجربة والخبرة اليومية، وتعتبر الفلسفة الواقعية كردة فعل للفلسفة المثالية، علماً بأن المؤسس هذه الفلسفة هو أرسطو تلميذ أفلاطون، وأفلاطون كما هو معروف مؤسس المثالية ... ويعتبر أرسطو (322-384 ق م) أباً للواقعية ... ويعود الأصل في تسمية تلك الفلسفة بالواقعية إلى الأساس الذي قامت عليه هذه الفلسفة ... وهو الاعتقاد في حقيقة المادة. فالحقيقة موجودة في هذا العالم (عالم الأشياء الفيزيقية) ووجودها حقيقي واقعي يقوم على ثلاثة أسس رئيسة، وهي:

- أن هناك عالم له وجود حقيقي لم يصنعه أو يخلقه الإنسان، ولم يسبقه وجود وأفكار مسبق.
 - أن العالم الحقيقي يمكن معرفته بالعقل الحقيقي، سواء بالعقل الإنساني أو الحدس أو التجريب.
 - أن هذه المعرفة يمكن ان ترشد وتوجه السلوك الفردي والاجتماعي الضروري للإنسان.
- وبالرغم من هذه الاعتقادات المتفق عليها عند الواقعيين. إلا أن الفلسفة الواقعية قد مرت بعدة حقب تاريخية عكست كل حقة مرحلة من المراحل التي مرت بها الفلسفة كأختها الفلسفة المثالية⁽⁵⁾.

(1) النل، وائل عبد الرحمن، وشعراوي، أحمد محمد (2007). أصول التربية الفلسفية والاجتماعية والنفسي. ط2. دار الحامد: عمان. ص127.
(2) الحاج، أحمد علي (2003). أصول التربية. ط2. دار النشر والتوزيع: عمان. ص67.
(3) حسان، حسان محمد وآخرون(1987). مقدمة في فلسفات التربية. ط2. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة. ص56.
(4) ظاهر، علوي علي (2010). فلسفة التربية. منشورات جامعة عدن: الجمهورية اليمنية. ص65.
(5) الشامخ، طارق علي (2009). الفلسفة الواقعية والتربية المعاصرة. دار عبادي: صنعاء. ص23.

والواقعية فلسفة جديدة ومقابلة للمثالية، فقد جاءت كرد فعل للآراء التي قدمتها الفلسفة المثالية، فبعد أن كانت المثالية ترى أن العقل هو مصدر المعرفة، وترسم صورة مثالية ونموذجية لعناصر المؤسسة التربوية، ظهرت الفلسفة الواقعية لتبين أن العقل لا يعد مخزناً للحقائق بذاته، وإنما هي موجودة خارج الذهن وعلى الإنسان أن يحصلها بنفسه، كما شددت على ضرورة أن يكون التعامل في المؤسسة التربوية واقعياً وليس مثالياً، كما يؤمن الواقعيون بأن العقل هو جوهر الإنسان أما جسمه فهو مادة، وبذلك تختلف طبيعة العقل عن طبيعة الجسم⁽¹⁾.

التربية من وجهة نظر الواقعيين:

يرى الواقعيون في التربية أن تكون الدراسة في المدرسة وما يكملها من نشاطات وخبرات وكسب مهارات شديدة الصلة بالمجتمع الخارجي الذي يعيش فيه التلاميذ، حتى لا يكون هناك انتقال مفاجئ للتلاميذ من مدرستهم إلى مجتمع حياتهم العامة. أما التربية التقليدية التي تعتمد إلى اختزال المعلومات وحفظ المقررات وتجاهل النشاطات والمهارات فهي في نظرهم لا تعد تربية بالمعنى الصحيح⁽²⁾.

كما يرى الواقعيون أن مهمة التربية هي جعل الفرد متوازناً فكرياً متوافقاً مع بيئته المادية والاجتماعية، وتمكينه من أن يحيا حياة ناجحة سعيدة، ومساعدته على التطور وبلوغ أقصى درجات الكمال، حيث يرى الواقعيون ان الخير موجود في النفس الإنسانية متأصل فيها بوحى إلهي، وغاية التربية هي إحياء الخير في النفوس والعمل على إظهاره⁽³⁾.

المبادئ الأساسية للفلسفة الواقعية:

كان للفلسفة الواقعية تأثير كبير على ثقافة العالم ونظمها التربوية بعد عصر النهضة الأوروبية ولكن تأثيرها على ثقافتنا ونظمتنا التربوية بدا واضحاً في مطلع القرن العشرين كما كان لها تأثير عميق على الصناعة والإنتاج فظهرت الدراسات العلمية التحليلية للمهن بهدف تحديد الطرق الأفضل لمزاولة الاعمال وأصبحت المدرسة تهتم بتهيئة الجيل الصاعد للعمل المستقبلي الملائم له، وعلى الرغم من وجود تفسيرات وآراء مختلفة وأحياناً متضاربة للفلاسفة الواقعيين إلا أن هناك جملة من المبادئ الأساسية المتفق عليها من قبل جميع فلاسفتها، والتي ذكرها العديد من الكُتاب والباحثين في مجال العلوم الفلسفية والاجتماعية للتربية على أن الفلسفة الواقعية تعتمد على العديد من المبادئ التي تعتمد عليه، ومنها الآتي^(4,5,6,7,8,9):

- 1- أن الحقائق موجودة أصلاً، ووجودها أسبق من وجود الإنسان، ولا بد للإنسان أن يسعى لتحصيل المعارف واكتشاف القوانين والمبادئ الطبيعية التي تحكم عالمه.
- 2- أن المجتمع هو الأساس وأن الفرد هو أداة لخدمة المجتمع، لذا فإنها ترى بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه وليس فردياً.
- 3- أن الحقيقة موجودة في العالم الطبيعي لا في عقل الإنسان، أي أن الإنسان يدرك الحقائق عن طريق العالم الخارجي.
- 4- أن عالم الحس حقيقي كما نحسه ونراه.
- 5- إن العالم جزء من الطبيعة ويمكن تعرف أسراره عن طريق الأحاسيس والخبرات.
- 6- الأشياء المادية التي تحدث في هذا العالم جميعاً تعتمد على القوانين الطبيعية.
- 7- القوانين الطبيعية تسيطر على حركة الكون فيها.

(1) ناصر، إبراهيم (1986). مقدمة في التربية. جمعية عمال المطابع التعاونية: عمان. ص 45.
(2) يوسف، مصطفى علي (2010). الفلسفات وأثرها في التعليم. مقال: صحيفة الوحدة. العدد 1256. اليمن: صنعاء. ص 10.
(3) هندي، صالح ذياب وآخرون (1989). أسس التربية. دار صادر: بيروت. ص 78.
(4) جعيني، نعيم حبيب (2010). الفلسفة وتطبيقاتها التربوية. ط2. دار وائل للنشر: الأردن. ص 136.
(5) عبدالرزاق، شفيق محمود (1977). الأصول الفلسفية للتربية. دار البحوث العلمية: الكويت. ص 63-64.
(6) مرسي، محمد منير (1982). فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها. عالم الكتب: القاهرة. ص 174.
(7) عبدالمعطي، محمد علي (1993). اتجاهات الفلسفة الحديثة. دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية. ص 107.
(8) ديوبورت، أيس (1971). مبادئ الفلسفة. ط8. ترجمة: محمد أمين. مكتبة النهضة المصرية: القاهرة. ص 231.
(9) التل، سعيد وآخرون (1993). المرجع في مبادئ التربية وأسسها العلمية. دار الشروق: عمان. ص 80.

- 8- يمكن للإنسان معرفة الحقيقة عن طريق الأسلوب العلمي والوسائل التجريبية، علماً أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف كل شيء.
9- لا يمكن فصل العقل عن الجسم، ولا توجد أية سيطرة لأحدهما على الآخر ولكن ثمة علاقة منسجمة بين الاثنين.
10- أن عالم الواقع (العالم الفيزيقي) يشتمل على جميع الحقائق ومصادرها وهو عالم مستقر وثابت.
أهداف التربية الواقعية:

يذهب الواقعيون إلى أن الحقائق موجودة لكي تُعرف والكائنات الإنسانية قادرة على بلوغ المعرفة اليقينية، وهم يؤكدون أهمية التربية لمعرفة حقائق العالم والأخلاق، ويعتبرون الإعداد للحياة هدفاً تربوياً، ولذلك يؤكد الواقعيون أهمية تزويد المتعلم بالمعارف الأساسية اللازمة للحياة في العالم المادي والعالم الاجتماعي، ومن هنا يتضح لنا أن أهداف الفلسفة الواقعية تتلخص في الآتي (1، 2، 3، 4، 5)

- 1 - تمكين المتعلمين من التكيف والتوافق مع المجتمع والبيئة التي يعيشون فيها.
- 2 - تهذيب النفوس وتخليص الأرواح والتحرر من الخطيئة.
- 3 - تمكين المتعلمين من اتخاذ القرارات اللازمة للحياة الناجحة السعيدة.
- 4 - تدريب الحواس والاهتمام بالتربية الجسمية وبالعلوم الطبيعية والتجريب.
- 5 - توفير الفرصة لميول الاطفال بالظهور وعدم كبت الانشطة التي تعبر عن تلك الميول، ومساعدة الاطفال على التطور.
- 6- تهدف التربية عند الواقعيين إلى إتاحة الفرصة للتلميذ، لأن يغدو شخصاً متوازناً فكرياً وأن يكون في الوقت نفسه جيد التوافق مع بيئته المادية والاجتماعية.
- 7- تنمية جوانب الشخصية الإنسانية وتكاملها في الجوانب، العقلية، والبدنية، والنفسية، والأخلاقية في آن واحد فالتربية الواقعية ذات نظرة تكاملية للطبيعة الإنسانية، ولل علاقة بين الإنسان والوجود. والتربية مسئولة عن تحقيق هذا التكامل من خلال برامج وأساليب تربوية متنوعة. تشمل الجسم والعقل والخلق، بجانب الواقع ومشكلاته. حتى يتمتع الإنسان بالحيوية والشجاعة، والثقة بالنفس واحترامها. والحساسية للأحداث المحيطة به في العالم، والذكاء.
- ومن أبرز رواد الفلسفة الواقعية: (أرسطو 383-322 ق.م، فرانسيس بيكون 1561-1626م، كومينوس 1592-1670م، جون لوك 1632 - 1704م، سان سيمون 1760-1825م، شارل فوربي 1772-1837م، أوجست كونت 1798 - 1857م، جوزيف برودن 1809-1865م، لويس بلان 1811-1886م، أميل ليتري 1801-1881م، أرنست رنان 1823-1892م، أبوليت تين 1828-1893م، إميل فاشرو 1809-1897م، جول سيمون 1814-1896م، بول جاني 1823-1899م)⁽⁶⁾.

التطبيقات التربوية في الفلسفة الواقعية:

هنالك العديد من التطبيقات التربوية للفلسفة الواقعية ذكرها العديد من المؤلفين، ومنها التطبيقات التربوية الآتية (7، 8، 9، 10، 11، 12):

- (1) شبيحة، عبدالمجيد عبدالنواب (2006). في الأصول الفلسفية والاجتماعية للتربية. دار الثقافة للنشر: عمان. ص52.
- (2) حسانين، محمد سمير (1978). التربية أصول وسياسات. مؤسسة سعيد للطباعة: طنطا. ص125.
- (3) كرم، يوسف (1979). تاريخ الفلسفات الأوروبية في العصر الوسيط. دار القلم: بيروت. ص87.
- (4) ت. مور (1986). الفلسفة التربوية ونظريتها. ترجمة: أحمد صادق كيلاني وآخرون. النهضة المصرية: القاهرة. ص156.
- (5) يوسف، محمود (2010). فلسفات التربية وأصولها. دار القلم: بيروت. ص230.
- (6) محمود، أحمد حمدي (1998). تاريخ الفلسفة والفلاسفة. دار صادر: بيروت. ص110-136.
- (7) السيد، سلطان محمد (1979). مقدمة في التربية. ط4. دار المعارف: القاهرة. ص178.
- (8) عبدالدايم، عبدالله (1998). الفلسفة عبر التاريخ. دار العلم: بيروت. ص203.
- (9) الشيباني، محمد التومي (1987). فلسفة التربية. الشركة العربية للنشر: طرابلس. ص126.
- (10) إبراهيم، طاهر (2004). في فلسفة التربية. دار العلم: بيروت. ص23.
- (11) أحمد، سعد مرسي (1986). تطور الفكر التربوي. ط10. عالم الكتب: القاهرة. ص148.
- (12) مطاوع، إبراهيم (1990). أصول التربية وتطبيقاتها. دار الشروق: القاهرة. ص98.

أولاً: المعلم

- الواقعية ترى أن مفتاح التربية بيد المعلم باعتباره ناقلاً للتراث الثقافي، والمعلم هو الذي يقرر المادة التي يجب أن تدرس في الفصل.
- المعلم الواقعي مزدوج الشخصية فهو يعترف بكل متطلبات الطالب ويشعر في الوقت نفسه أن كل مظهر من مظاهر التدريس ينبغي أن تسوده الواقعية.
- على المعلم أن يضع أمام التلميذ المعرفة الواضحة والمميز، ويعرض له المنهج العلمي بطريقة موضوعية بعيداً عن كل ذاتية شخصية وأن ينظر إلى المعرفة على أنها واحدة وعالمية.
- المعلم يقدم المعرفة التي تعرضها المادة الدراسية بطريقة تجعل من شخصه مندمجاً فيها ومتحدداً معها.
- تطالب الواقعية المعلم بأن يقف بجوار الحق، وأن يبجل الحقيقة تجديلاً قوياً.
- تطالب بأن يكون المعلم متعاوناً مع تلاميذه يقدم لهم المساعدة ويعلمهم الاعتماد على النفس.

ثانياً: المتعلم/ التلميذ

- ترى الواقعية أن المحور المركزي في التربية أن تسمح للتلميذ بأن يقف ويتعرف على البناء الفيزيائي والثقافي للعالم الذي يعيش فيه.
- أن تجعل التلميذ متسامحاً ومتوافقاً توافقاً حسناً، وأن يكون منسجماً عقلياً وجسدياً مع البيئة المادية والثقافية.
- الواقعية لا تقلل من ابتكار التلميذ كفراد، فمن وجهة نظر الفيلسوف "هوايته" أن الطبيعة كلها ابتكارية. وابتكار التلميذ كفراد، هو إفصاح عن القوة الابتكارية الشاملة.
- وترى الواقعية أن مسؤولية التلميذ أن يجيد عن عناصر المعرفة تلك التي أثبتت متانتها عبر العصور وقبل أن يقرر ما يمكن عمله إزاء العالم ينبغي عليه أن يتعلم ما يقوله المختصون عن حقيقة العالم.
- الواقعية تؤكد على الموضوعات الدراسية أكثر من تأكيدها على التلميذ بهذا لم تعر اهتماماً لرغباته.

ثالثاً: المنهج

- تركز الواقعية على أن تكون المادة الدراسية هي المحرر الرئيسي في التربية، حيث تسمح للتلميذ بالوقوف على البنين الفيزيائي والثقافي والأساسي للعالم الذي يعيش فيه.
- ضرورة انتقاء المادة الدراسية بحيث تختار المواد التي تعطي أفضل النتائج للتلميذ.
- ضرورة التنوع بالمواد الدراسية بحيث تغطي جميع المطالب الاجتماعية وغيرها سواء كانت تتعلق بمجال العلوم أو الفنون بحيث تتناسب الواقع البيئي الذي يعيشه التلميذ.
- يرفض الواقعيون المنهج المعقد المجرد الذي يميل إلى المعرفة المستمدة من الكتب ويؤكدون على المنهج الذي يركز على وقائع الحياة والموضوعات التي تقع في نطاق العلوم الطبيعية.
- الواقعية الكلاسيكية تتحول إلى أن تكون تقليدية في اختيارها للمناهج والموضوعات الدراسية. ورغم أن المدرسة الواقعية تؤكد على المواد الدراسية أكثر من تأكيدها على شخصية التلميذ.

رابعاً: طريقة التدريس

- طريقة تدريس الواقعية مجردة من كل أثر لشخصية المعلم والتلميذ. أنها طريقة تسمح للحقائق أن تتكلم بنفسها وهي لا تسمح للمعلم عند تقديم الحقائق أن يعبر عن آرائه الشخصية عن الموضوع، أنها تطالبه أن يقدم الحقائق كما هي دون أي زيادة من جانبه. المعلم هنا فقط مترجم أمين، وبذلك تؤثر الحقائق من خلاله التلميذ.
- تطالب هذه الطريقة بضرورة أن تكون الحقائق مصنفة تصنيفاً منطقياً وأن يؤدي الجزء منها بطريقة تلقائية إلى الجزء الذي

يليه.

- تبدأ الطريقة في التدريس بالأجزاء وتعتبر الكل نتاجاً لمجموع الأجزاء، تلك الأجزاء التي على الرغم من كونها تسهم في بناء الكل تحتفظ إلى حد ما بكيانها الفردي.

الانتقادات الموجهة إلى الفلسفة الواقعية:

يذكر العديد من الباحثين أهم الانتقادات التي وجهت للفلسفة الواقعية، ومنها⁽¹⁾:

- لم تهتم التربية الواقعية بالتلميذ وميوله ورغباته، اعتقاداً منها أن الرغبات والميول ما هي إلا أمور أو نزعات طارئة وعارضة وهي أشياء متغيرة. لكن الحقائق والأساسيات العملية التي يحتويها المنهج هي أمور جوهرية لأنها ثابتة غير متغيرة.
- اعتمدت الثنائية إذ قسمت العالم على مادة وصورة، وأهملت الجانب الروحي للإنسان، وهدفت الواقعية إلى التكيف مع البيئة المادية دون الروحية.
- أن هناك من الحقائق ما لا يمكن للعقل أن يصل إليها عن طريق أدواته المعروفة وبهذا يكون العقل قاصراً.

المحور الثاني: التربية الأثينية والتربية الاسبرطية

التربية الأثينية: أثينا هي عاصمة اليونان وأكبر مدنها، تُهيمن على إقليم "أتيكا" ويعود تاريخها الموثق إلى 3,400 سنة تقريباً مما يجعلها من أقدم المدن في العالم. لا يزال تراث المدينة الذي يرجع إلى عصر "أثينا الكلاسيكي" جلياً إلى حد كبير بفضل النُصب القديمة والاكتشافات الأثرية والمتاحف والأعمال الفنية العديدة. وبجانب تراثها التاريخي، فإن "أثينا" مدينةً عصريةً حديثة تضم المطاعم والمقاهي والمتاجر الفاخرة وأماكن التجمعات المختلفة، حيث يجد الزائر عند كل ركنٍ من أركان المدينة شيئاً مشوقاً يثير الفضول والمُتعة. شيدت أثينا حول التلال الصخرية للأكروبوليس. وكانت عاصمة دولة أتيكا الموحدة قبل عام 700 ق.م. وسكانها من الأيونيين. والمدينة عند نشأتها كانت عبارة عن بيوت من الطين والقش وشوارعها غير مرصوفة. وكانت في عصرها أقل حجماً من المدن الحضارية القديمة. فلم تكن تتعدى مساحة قرية صغيرة. إلا أنها كانت دولة تدار بطريقة ديمقراطية بواسطة مجلس الجماهير (الإكليسيا). وكان ينتخبه أهلها بالاقتراع. وكانت تدار بها المناقشات وتتخذ القرارات بالتصويت. واهتمت بفن المسرح وكان لها مسرحها في الهواء الطلق. وكان يواجه المدينة الأكروبوليس وهو بيت للآلهة فوق جبل. وكانت مركزاً للحضارة الميسينية في العصر البرونزي الأخير. وفي عهد حاكمها بريكليس كانت مدينة الفنون والثقافة. وظلت مدرسة للثقافة حتى سنة 529 ق.م. حيث ظهرت بها التراجيديات والكوميديات الإغريقية الشهيرة. وقد هاجمها الفرس عام 490 ق.م. وانتصرت عليهم براً في معركة ماراثون وبحراً في سلاميس عام 480 ق.م.⁽²⁾

استهدفت التربية في أثينا تحرير عقل الإنسان، وتكوين اتجاه فكري ناقد نحو الحياة والمجتمع، وتنمية الاتجاه الديمقراطي التحرري لديه، وقد عرفت هذه التربية بالتربية الحرة؛ لأنها استهدفت الوفاء باحتياجات أفراد أحرار سياسياً ذوي عقل تحرري من القيود التي استعبدهت في الماضي، من هنا كانت التربية الأثينية ذات نزعة تحررية تهدف إلى إعداد الفرد أن يحيا في المدينة الدولة، ولم تكن لإعداده ليوم الحساب بمعرفة أوزوريس قاضي الموتى في العالم الآخر، كما في مصر القديمة، وبعد القرن الخامس ق.م اتجهت التربية الأثينية إلى التقليل من الاهتمام بالنواحي الجمالية، والدينية، والعناية بالجانب العقلي فقط، وذلك بعد هزيمة أثينا على يد أسبرطة في الحروب البليونيزية⁽³⁾، وكان المجتمع الأثيني ينقسم إلى ثلاث طبقات أو فئات متميزة هي:⁽⁴⁾

1. **طبقة الأحرار أو الأثينيين:** وهم من أصل أثيني ويتمتعون بالحقوق السياسية والمدنية ويمثلون الصفوة، والرأس المدير بالدولة مع الطبقتين الأخريتين (قدر عددهم بـ 20 ألف من العدد الكلي 300 ألف).

(1) شفيق، محمود (1998). الأصول الفلسفية للتربية. دار البحوث العلمية: القاهرة. ص78.

(2) "صفحة أثينا في GeoNames ID". GeoNames ID. اطلع عليه بتاريخ 10 نوفمبر 2017.

(3) أحمد، سعد مرسي (2004). تطور الفكر التربوي، القاهرة ط12. عالم الكتب: القاهرة. ص65.

(4) حسن، سهير أحمد محمد (2014). تاريخ التربية ونظام التعليم. مكتبة بستان المعرفة: القاهرة. ص64.

2. طبقة الصناع والتجار من غير الأثنيين: وهم الذين يشتغلون بالأعمال الصناعية والتجارية، ولم تكن لهم حقوق مدنية وسياسية.
3. طبقة العبيد: وكانوا خاضعين لطبقة الأثنيين ويعملون في الأرض، والأعمال اليدوية.
- نظام التعليم في أثينا: كان نظام التعليم في أثينا يتميز بالمرونة، فالإدارة التعليمية كانت بعيدة عن الدولة بخلاف أسبرطة، والاهتمام بالفرد أدى إلى ظهور النزعة الفردية في أثينا، وقد ظهرت المدارس في أعقاب الحرب مع الفرس سنة 487 ق.م، إلى جانب ظهور جماعة من المعلمين الذين عُرفوا في التاريخ باسم السوفسطائيين الذين جاؤوا من جزر بحر إيجه إلى أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، ووجدوا في أثينا بيئة صالحة لأفكارهم⁽¹⁾.
- ويمكن تلخيص النظام التربوي والتعليمي في أثينا في المراحل الآتية⁽²⁾:

- ☒ المرحلة الأولى: ظهرت في أثينا ثلاثة أنواع من المدارس، هي: مدارس تعلم الكتابه - مدارس الموسيقى - مدارس الألعاب حيث كان الأفراد يقبلون على التعلم (دون قانون إجباري)، لأن فكره المواطنة في أثينا تتطلب وعي المواطن وتعليمه.
- ☒ المرحلة الثانية: وهي مرحلة ما بعد التعليم الأولي، وتبدأ من سن 14 إلى سن 16، يقضي فيها الفرد فترة في مكان يسمى الجمنزيوم، وكانت تهتم بالتربية البدنية، والدراسة النظرية، وكان هناك ثلاثة معاهد تتبع هذا النظام التعليمي، هي: معهد الأكاديميه للاستقراطيين، ومعهد ليسيوم لأبناء التجار، ومعهد سينو سارجس الذي يضم جماعات لاتحظى بالحقوق المدنية و" يتم التدريس على يد علماء سوفسطائيين"، والسوفسطائيين (جماعة لهم فكر يدور حول اعتبار الإنسان هو معيار كل شيء)، والتربيه العسكريه يهتم بها طبقه الأحرار حيث ينخرطون فيها لمدته سنتان بعد سن 18 وبعدها يصبحون مواطنين اثنيين كاملين.
- ☒ المرحلة الثالثة: وهي مرحلة مرحله التعليم العالي التي وضعت على يد فلاسفه اليونان مثل "أرسطو" و"أفلاطون".
- السفسطائيون وتعليم الكبار:

أدى تزايد الحقوق السياسية وقوة الطبقات الدنيا في المجتمع إلى تأثير كبير من الناس على الحكم، وانتشار الديمقراطية، وقد فتح ذلك الطريق أمام مدرسة الخطابة، وظهر المعلمين السفسطائيين الذين تولوا إعداد الشباب للحياة الاجتماعية الجديدة، وقد عاشوا في القرنين الخامس والرابع ق.م، ولم يكن هؤلاء المدرسون مجرد راغبين في المال، وإنما كانوا يريدون إعداد الشباب على منوالهم، فقد كره المحافظون -ومنهم أفلاطون- فكرة تعليم الشباب؛ ليصبح غنيًا ذا نفوذ بدلاً من تعليمهم لإعداد الجسم والعقل والشخصية، وكان الاختلاف واضحاً بين الارستقراطيين المحافظين الذين يميلون للفصائل الهوميرية، وبالنسبة لأفلاطون الذي يميل لحياة البحث الفلسفي وبين السفسطائيين الذين يهتمون بتعليم عالم الطبيعة والإنسان أملاً في تعلم تصريف أمورهما⁽³⁾.

ويفترض السفسطائيون بأن الإنسان مقياس كل شيء، وهو مقياس وجود الأشياء وعدم وجودها، وكان أهم تأثير للسفسطائيين على التعليم الثانوي الذي أدخلوا عليه دراسة النحو والخطابة بعد القرن الخامس، وكان هذا أهم إنجازاتهم التعليمية، وهو الذي استمر حتى العصور الحديثة، وقد نجح قدامى السفسطائيون برغم هجوم أفلاطون عليهم؛ لأنهم سدوا بحق ما أحس به الكثيرون أنه احتياجات العصر، وعلّموا الشباب الأثيني كل ما يحتاج إليه من علوم، وسياسة، ورياضة، ومنطق، وفلك، وكان تركيزهم على الخطابة⁽⁴⁾.

وقد بدأ الأثينيون يتعصبون ضد السفسطائيون بعد أن رحبوا بهم في أول الأمر، وربما كان من أسباب ذلك النقد الذي وجهه إليهم المحافظون من أمثال أفلاطون⁽⁵⁾.

ونظر الأثينيون إليهم كمعلمين ينقصهم عمق الفكر وأصالة الرأي، وأنهم لا يتقنون إلا الجدل والحيل الكلامية، والمغالطات، واتهموا أخيراً بإفساد الشباب، ومساعدتهم على الانحلال، وتحطيم النظم والتقاليد القديمة، واعتقد بأن السفسطائيون قد ظلموا بشكل

(1) طوطح، خليل (1987). التربية في الحضارات القديمة. دار النهضة: القاهرة. ص117.

(2) نفسه، ص 118.

(3) مرسي، محمد منير (1977). تاريخ التربية في الشرق والغرب. عالم الكتب: القاهرة. ص84.

(4) مرسي، محمد منير (1977). تاريخ التربية في الشرق والغرب. عالم الكتب: القاهرة. ص87.

(5) أبو العينين، خليل مصطفى؛ ويحيى، محمد عبد الرزاق؛ وبركات، محمد يونس (2003م) الأصول الفلسفية للتربية (قراءات ودراسات) دار الفكر، عمان. ص124.

كبير، وما زال الكثيرين يجهلون حقيقة السفسطائيون، وأحياناً نلاحظ بأن البعض يصف الطرف الآخر الذي لا يعرف إلا الجدل بالسفسطائي، والحقيقة أن السفسطائيون كانوا معلمين متميزين، استطاعوا أن يسدوا احتياجات العصر الذي عاشوا فيه؛ فعلموا الشباب العلوم السياسية، والمنطق، والفلك، والرياضة، والكثير من العلوم، وركزوا بشكل خاص على الخطابة، وهذا في رأيي ليس عيباً أو نقیصة من النقائص⁽¹⁾.

التعليم العالي (تعليم كبار):

إلى جانب المدارس الفلسفية والمدارس الخطابية كانت هناك مراكز التعليم العالي في العالم الهيليني خارج أثينا في برجاموم في آسيا الصغرى، ورووس، وإنطاكية، وسمرنا، وغيرها، إلا أن أشهر هذه المراكز جميعها كانت مدرسة الإسكندرية، حيث كان العلماء والطلاب يفدون إليها من كافة الأنحاء⁽²⁾.

مدرسة الإسكندرية: تعتبر مدرسة الإسكندرية أعظم إنجازات التربية الهيلينية، والتي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية الهلينية، ولقد استضافت المكتبة لمدة سبعمائة عام أفضل المثقفين الذين لم يتجمع مثلهم في مكان واحد حتى عصرنا الحالي، ولقد احتوت المكتبة في القرن الأول قبل الميلاد على 700000 مخطوط، وفي عام 646ق.م كان بها حوالي مليون مخطوط عندما فتح العرب مصر، بقيادة عمر بن العاص، وقد أحرقت هذه المكتبة بمعرفة غلاة المسيحيين المتعصبين ضد التراث الفكري العلماني الذي خلفته الثقافة الهلينية. وقد أدت مكتبة الإسكندرية خدمات كبرى للتقدم الثقافي والحضاري⁽³⁾.

تعلم المرأة الأثينية ومكانتها (تعليم كبار): كانت مكانة المرأة وضیعة في أثينا؛ إذ كانت مستعبدة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، ولم يكن للمرأة سلطان على حياتها، فكانت قبل الزواج ملك لوالدها، وبعد الزواج ملك لزوجها، وكان الطلاق صعباً لها وسهلاً للرجل. وكانت المرأة حبيسة المنزل في ركن خاص بها، وقد كانت المرأة الفقيرة يسمح لها بأن تخرج إلى البئر لإحضار الماء، وأن تظهر بمفردها في الشارع، أما المرأة الغنية فلم تكن تظهر في الشارع بدون غطاء على وجهها، وبصحبة محرم أو خادم أو عبد، وبذلك نجد أن المنزل هو مجال المرأة الأثينية الحرة، وقد سمح لها أحياناً بممارسة الطب أو التمريض، وكان هناك بنات للتسلية يعملن كراقصات، أو موسيقيات، أو كروبوات، ولكن لم يكن هؤلاء من أسر محترمة. أظن بأن إحدى المآخذ الكبرى على التربية الأثينية هو وضع المرأة لديها، والتي كان ينقصها الكثير حتى تصبح إنسانة كاملة الحقوق⁽⁴⁾.

التربية الأسبرطية: أسبرطة أو سبارتا (باليونانية: Σπάρτη) (باللاتينية: Sparta) (بالإنجليزية: Sparta) مدينة يونانية كانت تعرف بأنها دولة مدينة في اليونان القديمة تقع على جانب نهر يوروتاس في جنوب شرق إقليم بيلوبونيز، ظهرت على أنها كيان سياسي حول القرن العاشر قبل الميلاد، عندما غزاها Dorians خلال 650 قبل الميلاد، أصبحت النزعة العسكرية مهيمنة على السلطة في اليونان القديمة.

تأسست حوالي عام 900 قبل الميلاد، عبر تجمع أربع قرى هي: لمناي، ميسوا، كينوسورا، بيتاني. واشتهرت أسبرطة بمجتمعها العسكري الذي ينشأ أبناءه بصفة أساسية على القتال ووفقاً للأساطير اليونانية، فمؤسس أسبرطة هو (لاكديمون، ابن زوس/زيوس) تاجيت، وقد سماها على اسم زوجته ابنة يوروتاس⁽⁵⁾.

(1) أبو العينين، خليل مصطفى؛ وبحي، محمد عبد الرزاق؛ وبركات، محمد يونس (2003م) الأصول الفلسفية للتربية (قراءات ودراسات) دار الفكر، عمان. ص124.

(2) عمر، صالح حمود (2005). تاريخ الفكر اليوناني القديم. دار عبادي: صنعاء. ص143.

(3) سعد، عمر طه (2004). تاريخ الحضارة والتربية اليونانية القديمة. دار الشوكاني: صنعاء. ص54.

(4) أحمد، سعد مرسى (2004). تطور الفكر التربوي، عالم الكتب: القاهرة، ط12. ص173.

(5) Schrader, Helena P. (2001–2010). "Sparta Reconsidered: An Introduction". The Spartans: Warrior Philosophers of the Ancient World. Elysium Gates

كانت أسبرطة هي المدينة الوحيدة التي يحكمها ملك مقيد بدستور وبرلمان إرادته فوق إرادة الحاكم. لكن معظم النواب فكروا بامتيازاتهم، وعروض الغازي الفارسي المغربية، ورفضوا الاستجابة لدعوى ملكهم ليونيداس بالخروج ومقاومة الغزو تبعه مقاتلين من مدن أخرى تخلوا عنه بعد رؤيتهم حجم القوة الغازية⁽¹⁾.

كان المجتمع الأسبرطي يتكون من ثلاث قبائل، وهو مجتمع ذكوري، يهتمش المرأة. ويربى الذكور بين 14 - 20 من أعمارهم من قبل الدولة ويتلقون تعليماً عسكرياً مكثفاً، ومن أعمارهم بين 20 - 30 ملتحقون بالجيش جميعاً، ومن هم أكبر من الثلاثين يجتمعون في نوادٍ رجالية في المدن، ويتناولون فيها وجباتهم سوية⁽²⁾.

التعليم في أسبرطة: تعتبر أسبرطة ثاني أكبر مدينتين في بلاد الإغريق وقد تطورت من مجتمع بدائي قبلي إلى دكتاتورية عسكرية أرسقراطية نظراً لتفاوت النمو السياسي بين المدن اليونانية وكانت أسبرطة يحكمها نظام قاس يتحتم على المواطنين الالتزام به وإلا تعرضوا للتجريد من المواطنة، ولم يكن للآباء سلطان على أبنائهم فقد كان الأطفال يعتبرون ملكاً للدولة، وكان الطفل عند مولده يستحم بالخمير لإثبات مدى قدرته وتحمله وكان الطفل الرضيع يعرض على مجلس عام من الكبار ليقرر ما إذا كان يستحق الحياة أو الموت، وكان الأطفال الضعاف أو المشوهين يلقون على قمم الجبال حيث يموتون أو تأكلهم الطيور الجارحة، أما الطفل الذي يجتاز الامتحان فيرسل إلى المنزل ليقوم والده بتربيته حتى سن السابعة وعندما تقوم الام بتسليمه إلى الدولة لتتولى تربيته، فقد كانت الدولة في أسبرطة هي التي تسيطر على التربية وهي التي تقوم بالإشراف عليها⁽³⁾.

برأيي أن التربية الأسبارطية كانت شديدة القسوة وقائمة على القوة والرغبة بالتفوق وعدم القبول بأي نوع من أنواع الضعف الجسدي.

هدف التربية الأسبرطية: كان لا بد أن تتمشى أهداف التربية الأسبرطية مع النظام الاجتماعي الذي يحكمها ويسيطر عليها، وقد استخدمت الدولة في أسبرطة التعليم لخدمة أغراضها وهي بهذا تعتبر نموذجاً للتربية في المجتمعات الدكتاتورية والجماعية في العصور الحديثة وقد استهدفت التربية الأسبرطية تكوين الجسم العسكري القوي وبناء روح الجندي المخلصة المتفانية في خدمة وطنها وتحمل أقصى الصعاب في سبيل ذلك⁽⁴⁾.

نظام التربية الأسبرطية:

كان النظام التربوي الجسدي والعسكري قاسياً لدرجة أن بعض الشباب كان يموت من جرائه، فقد كانت أسبرطة تعتمد على الشباب القوي القادر على الاحتمال، وكانوا يحملون على قتل الآخرين وسفك الدماء كجزء من تدريبهم حتى يتعودوا على القسوة ورؤية الدم ومن ثم يمكنهم حماية الدولة وكان تدريب المرأة مثل تدريب الرجل إلا أنه أقل صعوبة منه فقد كانوا يرون ضرورة أن تكون المرأة قوية حتى تتجرب أطفالاً أقوى، وكان تدريب الشباب يمتد حتى سن الثلاثين وعندها يجبرون على الزواج ويصبحون مواطنين مع بقائهم كجنود طول حياتهم، ومنذ السابعة كان يلحق الأطفال بالمدارس الداخلية، حيث يعيشون حياة أشبه بحياة الجنود في المعسكرات، وكانوا يقسمون إلى فرق ويعهد بالإشراف على كل منها إلى شاب في سن العشرين ممن أتموا تدريبهم، وبعد سن الثانية عشرة ينقل الأولاد إلى تدريب عسكري عنيف لمدة عامين تحت الإشراف المباشر للجيش وبعدها يصبحون أعضاء عاملين فيه لمدة عشر سنوات⁽⁵⁾.

تعليم البنات ومكانتها: كانت البنات تلبس ملابس مشابهة لملابس الأولاد إلا أنها أطول قليلاً ومفتوحة من الجانبين، وكانت البنات يتعرضن للتمرينات الرياضية الصعبة كالجري والسباحة ورمي الرمح والمصارعة⁽⁶⁾.

(1) Halsall , Paul (January 1999). "11th Britannica: Sparta". Ancient History Sourcebook. Fordham University.

(2) Halsall , Paul (January 1999). "11th Britannica: Sparta". Ancient History Sourcebook. Fordham University.

(3) عبدالوهاب، لطفي (2010). اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري. دار الفكر المعاصر: بيروت.

(4) عبدالوهاب، لطفي (2010). اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري. دار الفكر المعاصر: بيروت.

(5) الشيباني، محمد التومي (1987). فلسفة التربية. الشركة العربية للنشر: طرابلس. ص 126.

(6) إبراهيم، طاهر (2004). في فلسفة التربية. دار العلم: بيروت. ص 23.

اعتقد بأن التربية لا بد أن تشتمل على جانبين العقل والجانب الجسدي والجانب الجسدي لا بد أن يراعي القدرة البشرية والفروق بين الرجل والمرأة فالمرأة لا تستطيع مجارة الرجل في قدراته الجسدية لأن الله تعالى أعطى الرجل جسداً أكثر قوة وأكثر قدرة على التحمل وأعطى المرأة قدرات أخرى لا يملكها الرجل⁽¹⁾.

تقويم التربية الأسبرطية: يقول المؤرخون عن التربية الأسبرطية أنها نجحت في خلق جنود قساة غلاظ شجعان دائبين على حماية دولتهم لكنها لم تنتج فناً أو فيلسوفاً أو عبقرياً، ولم يكن لها دور في تقدم المدينة والإنسانية، وإنما كانت نموذجاً للتربية في دولة تسلطية تسودها الروح العسكرية التي تزدهر في الحرب وتتطفي في السلم، وقد انتقد أرسطو هذه الدول العسكرية بقوله: أنها تكون في مآمن في زمن الحرب لكنها تفشل حينما تحقق إمبراطوريتها ويعم السلم ففي مثل هذا الحال تصبح مثل النعل غير المستعمل⁽²⁾.

كما أن التربية الأسبرطية أيضاً أنتجت نساء تجردن من كثير من أنوثتهن وكن خشنات الطبع قاسيات، لقد كانت المرأة الأسبرطية أقرب إلى طابع الرجل منها إلى طابع الأنثى ومن من الإناث تريد أن تتخلى عن طابع بنات جنسها؟⁽³⁾.

المعلمون: اختلف وضع المعلمون في أسبرطة عنه في أثينا، فقد كان المعلمون في أسبرطة من موظفي الدولة على عكس نظرائهم في أثينا، وكان هناك اختلاف في النظرة إلى المعلم في أثينا بوجه عام، فعلى حين كانت النظرة إلى معلم المدرسة الأولية بسيطة كان الأمر مختلفاً بالنسبة للفسطاطيين وغيرهم من المعلمين العظام الذين وصلوا إلى منزلة عالية في أثينا من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد يرجع ذلك إلى أن معلمي المدرسة الأولية لم يكونوا يحظون باحترام المجتمع الإثيني فقد ذكر بعض كتاب اليونان أن معلمي اللغة كانوا من بين الذين لم ينجحوا في أية مهنة أخرى، كما أن قيام العبيد (الببداجوج) بوظيفة التدريس قد ساعد على الانتقال من المهنة رغم أن هؤلاء العبيد لم يكونوا من الطبقة الدنيا بالضرورة لأن كلمة العبيد كانت تطلق في المجتمع الإثيني على أسرى الحروب وقد يكون هؤلاء الأسرى من أصحاب المكنة في بلدهم قبل أسرهم⁽⁴⁾.

المحور الثالث: (رواد تعليم الكبار في الحضارة اليونانية القديمة)

لقد وظّف فلاسفة ومربون كبار عبر التاريخ ارتباطات لصيقة بالنخب الحاكمة لخدمة أغراض وأهداف سياسية تتسجم مع رؤية النظام الحاكم وتوجهاته. فقد عمد أفلاطون إلى تأسيس نظام تربوي يهدف إلى تثبيت الأوضاع الطبقيّة في مجتمعه عن طريق التنشئة السياسية المبكرة وذلك بتعليم المواطنين حسب طبقاتهم، وأن يتقبلوا أدوارهم المناسبة في المجتمع، وأن يعملوا وفق اختلافاتهم الفطرية التي تتلاءم مع مختلف الوظائف. وكان ذلك في رأيه معبراً عن عدالة الدولة حيث يقول: "إن ما يجعل الدولة عادلة هو التزام كل من أقسامها الثلاثة... الفلاسفة الحكماء، والجنود، والعبيد بعمله الخاص".

ورأى أرسطو أن الأصل في التربية أن تهيب المواطن للمشاركة في الجمعية الشعبية والجلوس في مقاعد المحلفين أي من يتولى السلطة والقضاء... ورأى أن الدولة التي تهمل تعليم مواطنيها تضر ضرراً بالغا بسياساتها. وتبدأ التربية عنده بالتربية البدنية ثم التربية الخلقية وأخيراً التربية الفكرية وتنتهي عند سن الحادية والعشرين.

ولقد تطورت النظريات الفلسفية من مجرد نظريات خيالية إلى نظريات تعتقد بانعزال الثقافات انعزلاً كلياً رغم وجود بعض العموميات كاللغة والدين والقرباة، ثم إلى نظريات يعتمد أنصارها على التأمل والخيال في تفسيراتهم للتغير الاجتماعي مستهدفين البحث عن أفضل وسيلة لتحقيق السعادة الإنسانية، ولذا لجأ أفلاطون إلى تأليف كتابه (الجمهورية)، وهو كتاب "يوتوبي" أي خيالي وغير واقعي⁽⁵⁾، وفيما يلي عرضاً موجزاً للمربيين اليونانيين القدامى في مجال تعليم الكبار:

(1) مطاوع، إبراهيم (1990). أصول التربية وتطبيقاتها. دار الشروق: القاهرة. ص98.

(2) السيد، سلطان محمد (1979). مقدمة في التربية. ط4. دار المعارف: القاهرة. ص178.

(3) محمود، أحمد حمدي (1998). تاريخ الفلسفة والفلاسفة. دار صادر: بيروت. ص110-136.

(4) عبدالدايم، عبدالله (1998). الفلسفة عبر التاريخ. دار العلم: بيروت. ص203.

(5) مرسي، 1995م، ص180 مرجع سابق.

الفيلسوف الإغريقي (سقراط): سقراط (باللاتينية: Socrates) (باليونانية: Σωκράτης) فيلسوف وحكيم يوناني (469 ق.م - 399 ق.م). فيلسوف يوناني كلاسيكي، يعتبر أحد مؤسسي الفلسفة الغربية، لم يترك سقراط كتابات وجل ما نعرفه عنه مستقى من خلال روايات تلامذته عنه. ومن بين ما تبقى لنا من العصور القديمة، تعتبر حوارات "أفلاطون" من أكثر الروايات شموليةً وإماماً بشخصية "سقراط"، بحسب وصف شخصية "سقراط" كما ورد في حوارات "أفلاطون"، فقد أصبح "سقراط" مشهوراً بإسهاماته في مجال علم الأخلاق. وإليه تنسب مفاهيم السخرية السقراطية والمنهج السقراطي (أو المعروف باسم Elenchus)، ولا يزال المنهج الأخير مستخدماً في مجال واسع من النقاشات كما أنه نوع من البيداغوجيا (علم التربية) التي بحسبها تطرح مجموعة من الأسئلة ليس بهدف الحصول على إجابات فردية فحسب، وإنما كوسيلة لتشجيع الفهم العميق للموضوع المطروح. إن "سقراط" الذي وصفه أفلاطون هو من قام بإسهامات مهمة وخالدة لمجالات المعرفة والمنطق وقد ظل تأثير أفكاره وأسلوبه قوياً حيث صارت أساساً للكثير من أعمال الفلسفة الغربية التي جاءت بعد ذلك.

وبكلمات أحد المعلقين المعاصرين، فإن أفلاطون المثالي قدم "مثلاً أعلى، جهبذاً في الفلسفة. قديساً، نبياً للشمس-الإله"، ومدرساً أدين بالهرطقة بسبب تعاليمه"، ومع ذلك، فإن "سقراط" الحقيقي مثله مثل العديد من قدامى الفلاسفة، يظل في أفضل الظروف لغزاً وفي أسوأها شخصية غير معروفة⁽¹⁾.

تعلم أسس الفلسفة على يد بارمينيدس وطور نفسه إلى أن أمسى تحت الأرض ولقد وردت التفاصيل الخاصة بحياة سقراط من ثلاثة مصادر حديثة وهي حوارات كل من "أفلاطون" و"زينوفون" (الاثنتان من أنصار "سقراط") ومسرحيات "أريستوفانيس". وقد وصفه بعض تلاميذه، بما فيهم "إيريك هافلوك" و"التر أونج"، على أنه مناصر لأساليب التواصل الشفوية حيث وقف أمام الإسهاب غير المقصود الذي تتصف به الكتابة⁽²⁾.

المنهج السقراطي: على الأرجح تتمثل أكثر إسهامات "سقراط" أهميةً في الفكر الغربي في منهج الجدل والتداول القائم عن طريق الحوار، وهو المنهج المعروف أيضاً بالسقراطي أو "أسلوب إينخوس" والتي تعني (مجادلة)، وقد قام "سقراط" بتطبيق هذا المنهج في دراسة مفاهيم أخلاقية أساسية مثل الخير والعدالة، وكان أفلاطون أول من وصف المنهج السقراطي في "الحوارات السقراطية". فلحل مشكلة ما، قد يتم تحليلها إلى مجموعة من الأسئلة والتي تعمل إجاباتها تدريجياً على الوصول إلى الحل المنشود. ويتجلى تأثير هذا المنهج بشدة اليوم في استخدام المنهج العلمي والذي لا تكون مرحلة الافتراض أول مراحل. ويعد تطوير هذا المنهج وتوظيفه من أبرز الإسهامات المستمرة لـ"سقراط" كما أنهما شكلا عاملاً رئيسياً في ارتداء "سقراط" لعباءة مؤسس الفلسفة السياسية أو علم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، وفي تميزه كأبرز الشخصيات في كل الموضوعات الرئيسية المتعلقة بالفلسفة الغربية. لتوضيح استخدام المنهج السقراطي، تم طرح مجموعة من الأسئلة لمساعدة شخص أو مجموعة من الأشخاص على تحديد معتقداتهم الأساسية ومدى معارفهم. والمنهج السقراطي هو منهج سلبي قائم على التخلص من الافتراضات، والذي يكون بالعثور على الافتراضات الجيدة عن طريق تحديد الافتراضات غير الجيدة والتي تؤدي إلى التناقضات ثم التخلص منها. وقد تم تصميم هذا المنهج بحيث يجبر المرء على مراجعة معتقداته وتحديد مدى صحتها. وفي الواقع، قال "سقراط" ذات مرة: "أعرف أنكم لن تصدقوني ولكن أبرز صور التفوق الإنساني هي مساءلة الذات ومساءلة الآخرين"⁽³⁾.

ولقد ميز أرسطو في الفلسفة بين: الجانب النظري الذي يتناول الوجود ومكوناته وعمله وأصوله، والجانب العملي الذي يتناول النشاط الإنساني، والجانب الشعري الذي يتناول الإبداع.

وموضوع العلم عنده هو العام، الذي يمكن التوصل إليه عن طريق العقل. ومع ذلك فإن العام لا يوجد إلا في الجزئي الذي يُدرك بطريقة حسية ولا يُعرف إلا عن طريق الجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلاً بدون الإدراك

(1) Socrates". 1911 Encyclopaedia Britannica. 1911. 2017-11-11. اطلع عليه بتاريخ 2017-11-11.

(2) Martin Cohen, Philosophical Tales (2008) ISBN 1-4051-4037-2

(3) موفق، صادق (2007). المنهج الاستقرائي وأثره في العلوم. دار الشرق المتحدة: بيروت. ص18.

الحسي. وقد ميز أرسطو بين علل أولية أربع هي: (المادة أي الامكانية السلبية للضرورة، الصورة (الماهية، ماهية الوجود) وهي تحقق ما ليس إلا إمكانية في المادة، بدء الحركة، الغاية)⁽¹⁾.

أهم الآراء التربوية لـ (سقراط): من أهم آراء سقراط في التربية الآراء التربوية الآتية⁽²⁾:

- 1- ضرورة تعليم المتعلمين كيف يفكرون.
- 2- تنمية العقل بالمعارف والعلوم بوصفه أهم جزء في الإنسان.
- 3- ضرورة أن تتلقى المرأة برامج التربية كالرجل.
- 4- ضرورة اعتماد طريقة المناقشة وسيلة لتبادل المعلومات بين المتعلمين.
- 5- أكد على أهمية حفظ المتعلمين للتراث بما يتضمن من معارف وحقائق وفنون من جيل إلى جيل.
- 6- "التربية إعداد العقل للكسب، كما تعد الأرض للنبات والزرع".
- 7- اعتماد منهج الجدال والتداول القائم عن طريق الحوار.

الفيلسوف الأثيني (أفلاطون): أفلاطون (باللاتينية: Plato) (باليونانية: Πλάτων) (عاش 427 ق.م-347 ق.م)، هو ارستوكليس بن ارستون، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو. وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم، كان تلميذاً لسقراط، وتأثر بأفكاره كما تأثر بإعدامه الظالم، ظهر نبوغ أفلاطون وأسلوبه ككاتب واضح في محاوراته السقراطية (نحو ثلاثين محاور) التي تتناول مواضيع فلسفية مختلفة: نظرية المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات، الميتافيزيقا، الأخلاق والسياسة⁽³⁾.

تعليمه: تربي أفلاطون في عائلة مثقفة، اهتمت بتربيته بديناً وفكرياً، ذكر لوكيوس أبوليوس أن الفيلسوف سيوسيبس أشاد بذكاء وسرعة تفكير أفلاطون، حيث أن أفلاطون تلقى منذ صغره التعليم على يد مدرس خاص وهو الذي أطلق عليه اسم "أفلاطون"، إذ أن اسمه الحقيقي كان أريستوكليس. أحرز العديد من الانتصارات في الدورات الأولمبية، حيث ذكر ديوتشيس أن أفلاطون تصارع في دورة ألعاب اسثميان، تعلم الشعر والموسيقى والرسم والجمباز والنحو، وأظهر ميلاً شديداً إلي العلم الرياضي ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة على يد أحد أتباع هيرقليطس. وكان فناناً دائماً، مع أن إبداعاته ظهرت في مجال آخر من مجالات المعرفة⁽⁴⁾.

وفي سن العشرين تعرف على سقراط وأعجب به، ولأزمه لمدة ثماني سنوات، وكان لهذه السنوات تأثير حاسم على حياته، حيث صقلت معارفه، بالذات في علمي المنطق والأخلاق، عدا ذلك كان أفلاطون يتعرف على كل الاتجاهات السائدة في عصره مثل أفكار أرسطيب وأنتيستينس وإقليدس. ثم كان لإعدام سقراط وتجرحه السم من أهم الأسباب التي دفعت به إلى ميغاري حيث زار إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات، ثم اتجه إلى مصر وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلمهم وخاصة الفلك ثم اتجه من مصر إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضي المشهور تيودورس، واستمرت رحلات أفلاطون اثني عشر عاماً عاد بعدها إنساناً ناضجاً تماماً، ثم عاد إلى أثينا عندما نشبت الحرب بين أثينا واسبرطة، واستقر هناك حيث أسس مدرسة في أكاديموس وانقطع للكتابة والتعليم⁽⁵⁾.

مؤلفاته: يغلب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاوره وهو أسلوب كان شائعاً في العصر الذي ازداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط.^[14] يعد أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته، وقد نشرها كلها تراسيلوس، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل إلينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح نسبتها إليه، فقد أثبت النقد التاريخي أن هناك محاورات منقولة

(1) الوراقي، مجيب عبدالله (2012). تطور الفكر اليوناني والفلسفات التربوية. دار ابن رشد: صنعاء. ص ص 54-58.

(2) الوراقي، مجيب عبدالله (2012). تطور الفكر اليوناني والفلسفات التربوية. دار ابن رشد: صنعاء. ص ص 54-58.

(3) أمين، أحمد؛ محمود، زكي نجيب (1995). قصة الفلسفة اليونانية. الطبعة الرابعة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: لبنان.

(4) مطر، أميرة حلمي (1998). الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - مصر.

(5) نفس المرجع.

نسبت إلى أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له، وعلى هذا فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى المؤلفات التي تعرف مؤرخو الفلسفة على صحة نسبتها إليه. أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء -بعد دراسة أسلوب المحاورات وموسوعاتها من ترتيبها على هيئة تصنيف زمني تطوري حسب أطوار حياة المؤلف- فهناك مؤلفات ترجع إلى عهد الشباب (المحاورات المبكرة)، وأخرى تم تأليفها بعد إنشاء الأكاديمية (محاورات المرحلة المتوسطة)، أما المجموعة الثالثة فهي من إنتاج أفلاطون في عهد الشيخوخة (محاورات المرحلة الأخيرة)⁽¹⁾. إن أغلب عناوين مؤلفاته مأخوذة من اسم أحد المحدثين في المحاورات. لم يضع أفلاطون مؤلفاً خاصاً حول نظرية الفكرة - التي تشكل أساساً لمفاهيمه- ولكن كانت مؤلفاته جميعها توضح هذه النظرية⁽²⁾.

ظهرت أفكار أسطورية تقول بأن أفلاطون كتب أيضاً مؤلفات غامضة للروحانيين. من المؤكد أن محاضراته في الأكاديمية كانت تختلف عن مؤلفاته (بحسب قول أرسطو)⁽³⁾.

يعتبر الكثيرون مؤلفات أفلاطون متفردة في نوعها، لأنها عبارة عن حوار، وهذا ناتج من تأثير أسلوب سقراط عليه، وأيضاً الرغبة في تقريب الكتابة من الكلام، والذي كان أفلاطون يعتبره أرقى من الكتابة (يتضح ذلك في مؤلفه "فايدروس")، ولأن أفلاطون لم يكن مفكراً فقط، بل كان كاتباً ممتازاً أيضاً، ولمحاوراته قيمة فنية، إذ كان يتميز بقدرة كبيرة على جذب القارئ وبتشخيص الناس والمواقف ببراعة. أيضاً من مميزات مؤلفات أفلاطون أن المتحدثين في محاوراته هم العلماء والساسة والمتفقون المعاصرون له، وهو لم يقل كلمة واحدة في محاوراته (ومن هنا توجد صعوبة في تحديد آرائه). تتميز محاورات أفلاطون بحيوية الكلام الدارج، وهي بعيدة عن أسلوب كتابة الكتب العلمية الجافة، ومن الصعب فيها التمييز بين المقولات الجادة والسخرية والمزاح⁽⁴⁾.

ترجمت معظم محاورات أفلاطون إلى العربية. فعن الإنجليزية نقل فؤاد زكريا محاورات الجمهورية (أو السياسة). وعن اليونانية القديمة، نقل عزت قرني، مع مقدمات وهوامش وملاحظات تحليلية، عدة محاورات هي: فيدون، مينون، بروتاجوراس، أقریطون، أوطيفرون، الدفاع، السفسطائي، وثيثيوس، لا تشكل محاورات أفلاطون -بالرغم من الاعتقاد السائد- حلقات متسلسلة، إذ أن كلاً منها تشكل عملاً متكاملًا -ما عدا استثناءات قليلة-. هناك قضايا ناقشها أفلاطون في عدة محاورات وكان كل مرة يأتي بحل جديد لها، ولهذا كان من المهم تحديد تسلسلها، ولهذا استطاع مؤرخو القرن التاسع عشر عمل تسلسل لها في شكل ثلاث مجموعات، هي⁽⁵⁾: (محاورات المرحلة المبكرة (السقراطية)، محاورات المرحلة الوسطى (الإنشائية)، محاورات المرحلة المتأخرة (الديالكتيكية).

أهم أعماله هي: (الدفاع عن سقراط، لآخيس (حوار حول الشجاعة)، خارمنيدس (حوار حول المثابرة)، أيتيفرون (حول التدين)، بروتاجوراس (حول الفضيلة)، جورجياس (في نقد الأنانية)، كراتيل (حول اللغة، والهيراقليطية والاسمية)، مينون (حول إمكانية تعلم الفضيلة)، فايدروس (توضيح العلاقة بين الروح والفكرة)، تياتيت (حول المعرفة)، بارمنيدس (توشيح المنهج الجدلي)، السفسطائي (حول الوجود)، فيليب (حول الخير، والعلاقة بين اللذة والحكمة)، تيمايوس (فلسفة الطبيعة)، القانون (يعرض فيه إضافات لنظريته حول الدولة المثالية)، فيدون (حول خلود الروح): يدور هذا الحوار في الحجرة التي كان سقراط ينتظر الموت فيها⁽⁶⁾.

فلسفته: لقد أسس أفلاطون الفلسفة المثالية وعرف الفلسفة بأنها السعي الدائم لتحصيل المعرفة الكلية الشاملة التي تستخدم العقل وسيلة لها وتجعل الوصول إلى الحقيقة أسمى غاياتها، وأوجد أفلاطون ما عُرف من بعدُ بطريقة الحوار، التي كانت عبارة عن دراما فلسفية حقيقية، عبّر من خلالها عن أفكاره عن طريق شخصية سقراط، الذي تمثّله إلى حدّ بات من الصعب جدّاً التمييز بين عقيدة التلميذ وعقيدة أستاذه الذي لم يترك لنا أيّ شيء مكتوب، بخلاف أفلاطون الذي ينسب إليه نحو أربعين كتاباً، بينها سبع وعشرون محاورات

(1) أفلاطون: فيدون: ضمن مجموعة محاورات أفلاطون، نقلها إلى العربية شوقي تراز، 1994 م، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت.

(2) ديبس، أوجست (1985): أفلاطون. تعريب: محمد إسماعيل. دار الكتب الحديثة - مصر.

(3) فالتر، ر (1982): أفلاطون: تصوّره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته. كتب دائرة المعارف الإسلامية. لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد يونس. دار الكتاب اللبناني بيروت.

(4) فرنز، شارل (1986). الفلسفة اليونانية. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. دار الأنوار بيروت - لبنان.

(5) أبو ريان، محمد على (1976) تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية. ج (1) من طاليس إلى أفلاطون. دار النهضة العربية للطباعة والنشر: بيروت - لبنان.

(6) ستيس، وولتر (1987). تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة الجامعية للدراسات: القاهرة.

موثوقة، في حين يعد الباقي إما مشكوكاً في نسبته إليه وإما منحولاً عليه بالكامل. وتتألق في الحوارات الأولى، المسماة "السقراطية"، صورة سقراط التي تتخذ طابعاً مثالياً؛ كما نتضح من خلالها نظريته في الصور المعقولة أو المثل التي هي أساس فلسفته⁽¹⁾.

تميّز الميتافيزيقا الأفلاطونية بين عالمين: العالم الأول، أو العالم المحسوس، هو عالم التعددية، عالم الصيرورة والفساد. ويقع هذا العالم بين الوجود واللاوجود، ويُعتبر منبعاً للأوهام (معنى استعارة الكهف) لأن حقيقته مستفاد من غيره، من حيث كونه لا يجد مبدأ وجوده إلا في العالم الحقيقي للمثل المعقولة، التي هي نماذج مثالية تتمثل فيها الأشياء المحسوسة بصورة مشوهة. ذلك لأن الأشياء لا توجد إلا عبر المحاكاة والمشاركة، ولأن كينونتها هي نتيجة ومحصلة لعملية يؤديها الفيض، كصانع إلهي، أعطى شكلاً للمادة التي هي، في حد ذاتها، أزلية وغير مخلوقة (تيميوس)⁽²⁾.

هذا ويتألف عالم المحسوسات من أفكار ميتا فيزيائية (كالدائرة، والمثلث)، ومن أفكار "غير افتراضية" (كالحذر، والعدالة، والجمال، إلخ)، تلك التي تتشكل فيما بينها نظاماً متناغماً، لأنه معماري البنين ومتسلسل بسبب وعن طريق مبدأ المثل السامي الموحد الذي هو "منبع الكائن وجوهر المثل الأخرى"، أي مثال الخير⁽³⁾.

أهم الآراء التربوية لـ (أفلاطون)، من أهم آراء أفلاطون التربوية الآراء الآتية:⁽⁴⁾

- 1- أكد على مبدأ تكافؤ الفرص التعليمية.
 - 2- نادى بالزامية التعليم للبنين والبنات من سن السادسة.
 - 3- شدد على ضرورة الفصل بين الجنسين أثناء التعليم.
 - 4- أن هدف التربية هو تزويد العقل بكمية كبيرة من المعلومات لكي يقوى ويتدرب.
 - 5- أكد على ضرورة ان تكون التربية والتعليم للأطفال عن طريق الألعاب والأشياء المحببة لفسوهم، أما الكبار فتكون عن طريق الحوار والمناقشة التي تنثري المعلومات في عقولهم.
 - 6- "إعطاء الجسم كل جمال وكمال ممكن، ودور المعلم لا يقوم على فرض العلوم، إنما بتوجيه التلميذ بالمناقشة والأسئلة".
 - 7- المدينة الفاضلة تُبنى على الخير وتقوم على العلم الرصين، واحترام العالم لعلمه، وتوزيع الأفراد بمسؤوليات الحياة الآمنة.
- الفيلسوف الإغريقي (أرسطو):** أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م) أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس، وهو فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية، وفي أثنائها سنة 332 ق.م، افتتح أرسطو مدرسة لوقيون، وقد عرف اتباعه بالمشائين لان أرسطو كان من عادته ان يمشي بين تلامذته وهو يلقي عليهم الدروس، وظل يدير مدرسته 13 عاماً⁽⁵⁾.

فلسفته: تتمثل فلسفة أرسطو في المحاور الآتية:

المنطق: تجمع كل مؤلفات أرسطو في المنطق تحت اسم "الأورجانون". وتعني كلمة "أورجانون" الأداة، لأن تلك المؤلفات كانت تبحث عن موضوع الفكر، الذي هو الأداة أو الوسيلة للمعرفة. كان أرسطو أول فيلسوف قام بتحليل العملية التي بموجبها يمكن منطقياً استنتاج أن أي قضية من الممكن أن تكون صحيحة استناداً إلى صحة قضايا أخرى، فقد كان اعتقاده أن عملية الاستدلال المنطقي هذه تقوم على أساس شكل من أشكال البرهان سماه القياس. في حالة القياس، يمكن البرهنة أو الاستدلال منطقياً على صحة قضية معينة إذا كانت هناك قضيتان أخريان صحيحتان، ومثال ذلك: كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان⁽⁶⁾.

(1) مرحبا، محمد عبد الرحمن (1980). مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية. منشورات عويدات بيروت - لبنان.

(2) طه، ماجدة (1998). مدخل إلى الفلسفة العامة. دار الفكر المعاصر: بيروت.

(3) تمرز، شوقي (1994). أفلاطون: السوفسطائي: ضمن مجموعة محاورات أفلاطون. الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت.

(4) يوسف، محمود (2009). مبادئ أفلاطون التربوية وانعكاساتها على التربية العربية. مجلة التربية: كلية التربية: جامعة صنعاء. العدد (12). المجلد (2).

(5) أبو البركات، سلطنة يوسف (2010). الحضارة الإغريقية القديمة والفلسفة. دار ناصر: القاهرة.

(6) McLeish, Kenneth Cole (1999). Aristotle: The Great Philosophers. Routledge.

فلسفة الطبيعة: كانت خاصية التغير الملازمة للطبيعة أكثر ما استرعى انتباه أرسطو لدرجة أنه عرّف أرسطو فلسفة الطبيعة في كتاب الطبيعيات بأنها دراسة الأشياء التي تتغير. وقد قال أرسطو: لكي نفهم التغير يجب أن نفرّق بين الصورة والمادة أو الشيء. وحسب اعتقاد أرسطو، فإنّ التغير هو أن تكتسب المادة نفسها شكلاً جديداً. وقد عدد أرسطو أسباباً أربعة للتغير، هي: السبب المادي، السبب الصوري، السبب الفعّال، السبب النهائي.

فمثلاً السبب المادي لتمثال منحوت هو المادة المصنوع منها التمثال، والسبب الفعّال هو النشاط الذي بذله المثال، والسبب الصوري هو الشكل الذي صيغت فيه مادة التمثال والسبب النهائي هو الخطة أو التصميم الذي كان في ذهن المثال. كذلك قام أرسطو بدراسة الحركة باعتبارها نوعاً من أنواع التغير، وكتب بشأن حركة الأجرام السماوية، كما بحث في المتغيرات التي تحدث عند خلق أو تدمير شيء ما، ففي كتابه عن الروح، بحث أرسطو في الوظائف المتعددة للروح وفي العلاقة بين الروح والجسد، كما أنه يُعدُّ أول عالم مشهور في علوم الأحياء؛ فقد جمع معلوماتٍ وفيرة عن الحيوانات وحلّل أجزاء الكائنات الحية غائياً، أي على أساس الغاية التي يحقّقها كلُّ جزءٍ من تلك الأجزاء⁽¹⁾.

علم الأخلاق والسياسة: يبحث علم الأخلاق والسياسة فيما يُسمّى المعرفة العملية، أي تلك المعرفة التي تجعل الناس قادرين على التصرف السليم والعيش في سعادة. وقد قال أرسطو إنّ الهدف الذي يسعى إليه الناس هو السعادة ونحن نحقق السعادة عندما نوّدي وظيفتنا. ولأنّ الإنسان في رأي أرسطو هو الحيوان العاقل، ووظيفته هي أن يعقل الأمور، فإنه تبعاً لذلك تكون الحياة السعيدة للإنسان هي تلك الحياة التي يحكمها العقل، فقد كان أرسطو يرى أنّ الفضيلة الأخلاقية تكمن في تحاشي التطرّف في السلوك وإيجاد الحد الوسط بين طرفين، مثال ذلك أن فضيلة الشجاعة هي الحد الوسط بين رذيلة الجبن من طرف ورذيلة التهور من الطرف الآخر. وبالمثل، فإنّ فضيلة الكرم هي الحد الوسط بين البخل والتبذير⁽²⁾.

النقد الأدبي: يكاد كتاب أرسطو الشعر أن يكون الكتاب المفرد الذي كان له أعظم الأثر في النقد الأدبي. في هذا الكتاب، يمجّص أرسطو طبيعة فن المأساة آخذاً أوديب ملكاً. لمؤلفها سوفوكليس، نموذجاً أساسياً، وكان أرسطو يعتقد أن المأساة تؤثر على المشاهد عن طريق إيقاظ عاطفتي الشفقة والخوف، ثم تنقيته وتطهيره منهما. وقد أطلق أرسطو على هذه العملية اسم "التطهير"⁽³⁾.

من أقواله: من أهم أقواله التي ذكرها في التعليم ما ذكره سميّر شيخاني في الأقوال الآتية⁽⁴⁾: (علامة العقل المتعلم هو قدرته على تداول الفكرة دون أن يتقبلها/ ينبغي في العمل اتباع العقل الحكيم/ من لم ينفعه العلم لم يأمن ضرر الجهل/ كل الأفعال الإنسانية تتبع من واحدة أو أكثر من هذه المسببات: المصادفة، الطبيعة، الإكراه، العادة، المنطق، العاطفة، الرغبة/ البشر بطبيعتهم يريدون المعرفة/ كل الوظائف مدفوعة الأجر تشغل الذهن وتقلل من قدره/ الديمقراطية هي حكم المحتاجين وليس أصحاب الأملاك/ الكرامة ليست امتلاك المفاخر، بل استحقاقها/ التعليم زينة في الرخاء وملاذ في الشدة/ التعليم أفضل مؤونة للشيخوخة/ من يهزم رغباته أشجع ممن يهزم أعداءه، لأن أصعب انتصار هو الانتصار على الذات/ علمتني الفلسفة أن أفعل دون أوامر ما يفعله الآخرون خوفاً من القانون).

أهم الآراء التربوية لـ (أرسطو): من أهم آراء أرسطو التربوية الآراء الآتية:⁽⁵⁾

- 1- أكد على أهمية الطريقة الاستقرائية في التدريس.
- 2- تدريب المتعلم على التحليل وإعطاء الأسباب والمبررات.
- 3- وجوب مراعاة ميول الأطفال، وتعدد الأفكار وبالتالي تعدد برنامج التعليم.
- 4- ضرورة دعم المناهج والكتب المدرسية بالتجارب والوسائل التعليمية والرحلات.

(1) McLeisch, Kenneth Cole (1999). Aristotle: The Great Philosophers. Routledge.

(2) تم زيارته يوم السبت 11-11-2017م الساعة 10 مساءً. <http://webspaceship.edu/cgboer/athenians.html>

(3) تم زيارته يوم السبت 11-11-2017م الساعة 10 مساءً. <http://webspaceship.edu/cgboer/athenians.html>

(4) شيخاني، سميّر (1991). صانعو التاريخ. الجزء (2). مؤسسة ع الدين للطباعة والنشر: بيروت.

(5) الشامخ، طارق علي (2009). الفلسفة الواقعية والتربوية المعاصرة. دار عبادي: صنعاء. ص23.

- 5- اختيار المواد الدراسية التي تسمح للمتعلم بالوقوف على البنيان المادي والثقافي الاساسي للعلم الذي يعيشه.
- 6- "التربية إعداد العقل للكسب، كما تعد الأرض للنبات والزرع".
- 7- مهمة التربية عند أرسطو هي جعل الفرد متوازناً فكرياً متوافقاً مع بيئته المادية والاجتماعية، وتمكينه من أن يحيا حياة ناجحة سعيدة، ومساعدته على التطور وبلوغ اقصى درجات الكمال، حيث يرى الواقعيون ان الخير موجود في النفس الإنسانية متأصل فيها بوحى إلهي، وغاية التربية هي إحياء الخير في النفوس والعمل على إظهاره.
- 8- لا يمكن فصل العقل عن الجسم، ولا توجد أية سيطرة لأحدهما على الآخر ولكن ثمة علاقة منسجمة بين الاثنين.
- 9- تنمية جوانب الشخصية الإنسانية وتكاملها في الجوانب، العقلية، والبدنية، والنفسية، والأخلاقية في آن واحد فالتربية في نظر أرسطو ذات نظرة تكاملية للطبيعة الإنسانية، وللعلاقة بين الإنسان والوجود. والتربية مسئولة عن تحقيق هذا التكامل من خلال برامج وأساليب تربوية متنوعة. تشمل الجسم والعقل والخلق، بجانب الواقع ومشكلاته. حتى يتمتع الإنسان بالحيوية والشجاعة، والثقة بالنفس واحترامها. والحساسية للأحداث المحيطة به في العالم، والذكاء.

المحور الرابع: نتائج البحث وتوصياته

أولاً: نتائج البحث: من خلال استعراض جُزئيات البحث توصل الباحث إلى النتائج العلمية الآتية:

- أن الفيلسوف هو معلم الكبار في العصر الإغريقي القديم وعضو مؤثر في مجتمعه، يتأثر بأحداثه ويؤثر فيها، ونظراً لعمق نظرته العقلية التحليلية للأمور من حوله، فإنه يساهم في حل مشكلات مجتمعه بحيث يكون عاملاً فعالاً في التعامل معها خاصة ونحن في صدد عصر تعقدت فيه مختلف جوانب الحياة.
- أن الفلسفة لها علاقة كبيرة بتعليم الكبار وتقوم بدور كبير في حياة الإنسان على عدة مستويات، المستوى الفردي أي الولد أو الطفل، وعلى المستوى الاجتماعي أي التنشئة الاجتماعية، وعلى المستوى الإنساني أي أسنة الإنسان.
- أن التربية هي العملية التي يمكن من خلالها الوصول بالإنسان جسماً وروحاً لأقصى درجات الكمال، وذلك من خلال الكشف عن القوة الكامنة فيه، والعمل على تنميتها وتوجيهها وترقيتها لأقصى درجات الاستفادة منها في المجتمع.
- أن المثالية (Idealism) تُطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، وبهذا تتوحد المعرفة والوجود في هذه الفلسفة، بينما تقوم فكرة الفلسفة الواقعية على أن مصدر كل الحقائق هو هذا العالم. فلا تستقي الحقائق من الحدس والإلهام، وإنما تأتي من هذا العالم الذي نعيش فيه (عالم الواقع) أي عالم التجربة والخبرة اليومية.
- أن أهداف التربية في الفلسفة المثالية تمثلت في صفل الروح لدى المتعلم باعتبارها الجزء الأهم من كيانه، ومساعدة المتعلم ككائن روحي في بلوغ غايته الرئيسية وهي معرفة ذاته أولاً ثم الوصول إلى الحقيقة، وتدريب المتعلم على القيام بمسئوليته الاجتماعية، وتنمية الجانب الأخلاقي في المتعلم، وتحقيق الحياة الصالحة في مجتمع منظم تنظيماً عالياً، وتتركز أهداف التربية المثالية في تنمية الفرد عقلياً وخلقياً، وتدريبه على إدراك الحقائق الثابتة والمعارف الكلية، للوصول إلى الفضائل والمثل، كون العقل هو أساس الوصول إلى الحقائق بالتفكير والتأمل، وبالعقل يسترجع الأفكار أو المعارف والحقائق الكائنة فيه، وبه يتواصل بعالم المثل.
- أما أهداف التربية في الفلسفة الواقعية فقد تمثلت في تمكين المتعلمين من التكيف والتوافق مع المجتمع والبيئة التي يعيشون فيها، وتهذيب النفوس وتخليص الأرواح والتحرر من الخطيئة، وتمكين المتعلمين من اتخاذ القرارات اللازمة للحياة الناجحة السعيدة، وتدريب الحواس والاهتمام بالتربية الجسمية وبالعلوم الطبيعية والتجريب، وتوفير الفرصة لميول الاطفال بالظهور وعدم كبت الانشطة التي تعبر عن تلك الميول، ومساعدة الاطفال على التطور، وتهدف التربية عند الواقعيين إلى إتاحة الفرصة للتلميذ، لأن يغدو شخصاً متوازناً فكرياً وأن يكون في الوقت نفسه جيد التوافق مع بيئته المادية والاجتماعية، وتنمية جوانب الشخصية الإنسانية وتكاملها في الجوانب، العقلية، والبدنية، والنفسية، والأخلاقية في آن واحد فالتربية الواقعية ذات نظرة تكاملية للطبيعة الإنسانية،

وللعلاقة بين الإنسان والوجود. والتربية مسئولة عن تحقيق هذا التكامل من خلال برامج وأساليب تربوية متنوعة. تشمل الجسم والعقل والخلق، بجانب الواقع ومشكلاته. حتى يتمتع الإنسان بالحياة والشجاعة، والثقة بالنفس واحترامها. والحساسية للأحداث المحيطة به في العالم، والذكاء.

- أن التربية الأثينية فقد سعت باتجاه تكوين اتجاه فكري ناقد نحو الحياة والمجتمع، وكانت ذات نزعة تحررية تهدف إلى إعداد الفرد أن يحيا في المدينة الدولة، ولم تكن لإعداده ليوم الحساب، وقد اتجهت التربية الأثينية إلى التقليل من الاهتمام بالنواحي الجمالية والدينية، واهتمت بالجانب العقلي، وقد كانت التربية الأسرية تلعب دوراً أساسياً في أثينا القديمة على عكس إسبرطة، ففي حين كان الآباء في أثينا يقومون بتعليم أبنائهم، كانت التربية الإسبرطية تعهد للدولة التي تعتبر أبناء الدولة ملكاً لها، ويجب أن تقوم بتربيتهم بالطريقة التي تراها مناسبة حتى يتمكنوا من حمايتها.
- كان التعليم في أثينا يشمل كافة النواحي الفكرية الفلسفية والأدبية والموسيقية، وغيرها من العلوم، أما التربية الإسبرطية، فقد ركزت جل اهتمامها على التدريب العسكري، وأهملت الجانب العقلي والفكري؛ مما أدى إلى تراجعها كثيراً في المجال الفكري، ولم تستطع تقديم أي شيء للحضارة الإنسانية من فكر، أو ثقافة، أو إبداع.
- أن من أهم رواد تعليم الكبار في الحضارة الأغريقية هم: سقراط وأفلاطون وأرسطو، وكل واحد منهم أسهم اسهاماً فعالاً في مجال التعليم بمختلف جوانبه، والتربية بمختلف أنماطها وأنواعها.

ثانياً: التوصيات العلمية:

- يوصي البحث بعددٍ من التوصيات العلمية التي بدورها ستسهم في حل الإشكاليات التي يعاني منها الباحثين بمجال الفلسفة بأنماطها المختلفة في أي بلد من البلدان، وهي على النحو الآتي:
- تشجيع الباحثين وأصحاب الفكر التربوي وغيرهم لإجراء البحوث وتوظيف نتائج بحوثهم في تطوير البرامج واستحداث الأنشطة الفعالة في مجال الفلسفة وعلاقتها بتعليم الكبار عبر العصور المتعاقبة.
 - إجراء مزيدٍ من الدراسات في مجال الفكر التربوي الإغريقي وعلاقته في مجال تعليم الكبار مُقارناً بحضارة أخرى كالحضارة الرومانية أو الحضارة الفرعونية، أو الحضارة الصينية، أو الحضارة الإسلامية.
 - إجراء بحوث تفصيلية عن دور الفلاسفة المثاليين أو الواقعيين في مجال تعليم الكبار في العصور القديمة، وإبراز ملامح الاستفادة منها في مجال تعليم الكبار والتعليم المستمر وبرامجه المتنوعة في العصر الحديث.
 - يأمل الباحث أن يُستفاد من هذا البحث في كيفية أخذ محاور جزئية من موضوعاته وإجراء أبحاث أكثر عمقاً من أجل الاسهام في رفد حقل البحوث في مجال تعليم الكبار والتعليم المستمر.

مراجع البحث:

1. الشيخ، حسن (1992). دراسات في تاريخ الحضارات القديمة: اليونان. دار المعرفة الجامعية: القاهرة.
2. جيلالي، بو بكر (2010). الفلسفة والتربية. كلية الآداب واللغات: جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف: الجزائر.
3. الحسيني، ناصر محمد (2011). فلسفة التربية بين الواقع والمأمول. كلية التربية: جامعة صنعاء. اليمن.
4. مرسي، منير (1998). أصول التربية الثقافية والفلسفية. عالم الكتب: القاهرة.
5. ناصر، إبراهيم (1986). مقدمة في التربية. جمعية عمال المطابع التعاونية: عمان.
6. النجيجي، محمد لبيب (1967). مقدمة في فلسفة التربية. ط (2). مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة.
7. الفنيش، أحمد علي (1982). أصول التربية. الدار العربية للكتاب: ليبيا.
8. سرحان، منير المرسي (1982). في اجتماعيات التربية. ط (3). مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة.

9. الرواف، هيا بنت سعد بن عبد الله (2002)، **تعليم الكبار والتعليم المستمر: المفهوم، الخصائص، التطبيقات**. مكتب التربية العربي لدول الخليج: الرياض.
10. خضر، مجد (2016)، مقال منشور في شهر أغسطس 2016 على موقع موضوع <http://mawdoo3.com>.
11. Jarvis, P. (1999). *International Dictionary of Adult and Continuing Education*. London: Kogan Page Limited.
12. مؤنس، حسين (1977). **الحضارة**. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.
13. الشيخ، حسن (1992). **دراسات في تاريخ الحضارات القديمة: اليونان**. دار المعرفة الجامعية: القاهرة.
14. أوبير، رونيه (1967). **التربية العامة**. ترجمة: عبد الله عبد الدائم. دار العلم للملايين: القاهرة.
15. حداد، توفيق، وزملائه (1977). **التربية العامة**. وزارة التعليم الابتدائي والثانوي: الجزائر.
16. عبد العزيز، صالح (1969). **التربية الحديثة مادتها مبادئها تطبيقاتها العملية**. الجزء الثالث، دار المعارف: مصر.
17. عاقل، فاخر (1981). **التربية قديمها وحديثها**. طبعة 3، دار العلم للملايين: بيروت.
18. صالح، هاني عبدالرحمن (1997). **فلسفة التربية اليونانية قديماً**. عمان: الأردن.
19. الطويل، توفيق (1987). **أسس الفلسفة**. دار النهضة العربية: القاهرة.
20. وولتر ستيس (1987). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت.
21. مرجبا، محمد عبد الرحمن (1983). **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**. ط3. منشورات عويدات: بيروت.
22. وزارة التربية والتعليم وشؤون الشباب (1984). **مدخل في التربية**. ط1. عمان.
23. الرشدان، عبد الله وجعيني، نعيم (1999). **المدخل إلى التربية والتعليم**. دار الشروق: عمان.
24. بدران، شبل ومحفوظ، فاروق (1998). **أسس التربية**. دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية.
25. العمارة، محمد حسين (2005). **أصول التربية التاريخية والفلسفية والنفسية والفلسفية**. ط4. دار المسيرة: عمان.
26. الحاج، أحمد علي (2003). **أصول التربية**. ط2. دار النجم: عمان.
27. كيلاني، محمد أحمد الصادق. (يوليو، 1991). **التحليل الفلسفي ومفهوم فلسفة التربية**. مجلة العلوم التربوية والنفسية- جامعة المنوفية.
28. جورج. ف. نيلر (1971). **مدخل إلى فلسفة التربية**. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة.
29. صالح، هاني عبد الرحمن (1967). **فلسفة التربية**. عمان.
30. عفيفي، محمد الهادي. (1977). **في أصول التربية- الأصول الفلسفية**. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة.
31. فيليب فينكس. (1982). **فلسفة التربية**. ترجمة: محمد لبيب النجحي وآخرون. دار النهضة العربية: القاهرة.
32. النل، وائل عبد الرحمن، وشعراوي، أحمد محمد (2007). **أصول التربية الفلسفية والاجتماعية والنفسية**. ط2. دار الحامد: عمان.
33. الحاج، أحمد علي (2003). **أصول التربية**. ط2. دار النشر والتوزيع: عمان.
34. حسان، حسان محمد وآخرون (1987). **مقدمة في فلسفات التربية**. ط2. مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة.
35. طاهر، علوي علي (2010). **فلسفة التربية**. منشورات جامعة عدن: الجمهورية اليمنية.
36. الشامخ، طارق علي (2009). **الفلسفة الواقعية والتربية المعاصرة**. دار عبادي: صنعاء.
37. ناصر، إبراهيم (1986). **مقدمة في التربية**. جمعية عمال المطابع التعاونية: عمان.
38. يوسف، مصطفى علي (2010). **الفلسفات وأثرها في التعليم**. مقال: صحيفة الوحدة. العدد 1256. اليمن: صنعاء.

39. هندي، صالح ذياب وآخرون (1989). أسس التربية. دار صادر: بيروت.
40. جعيني، نعيم حبيب (2010). الفلسفة وتطبيقاتها التربوية. ط2. دار وائل: الأردن.
41. عبد الرزاق، شفيق محمود (1977). الأصول الفلسفية للتربية. دار البحوث العلمية: الكويت.
42. مرسي، محمد منير (1982). فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها. عالم الكتب: القاهرة.
43. عبد المعطي، محمد علي (1993). اتجاهات الفلسفة الحديثة. دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية.
44. ديوبورت، أبس (1971). مبادئ الفلسفة. ط8. ترجمة: محمد أمين. مكتبة النهضة المصرية: القاهرة.
45. النل، سعيد وآخرون (1993). المرجع في مبادئ التربية وأسسها العلمية. دار الشروق: عمان.
46. شيحة، عبد المجيد عبد التواب (2006). في الأصول الفلسفية والاجتماعية للتربية. دار الثقافة: عمان.
47. حساين، محمد سمير (1978). التربية أصول وسياسات. مؤسسة سعيد: طنطا.
48. كرم، يوسف (1979). تاريخ الفلسفات الأوروبية في العصر الوسيط. دار القلم: بيروت.
49. ت. مور (1986). الفلسفة التربوية ونظريتها. ترجمة: أحمد صادق كيلاني وآخرون. النهضة المصرية: القاهرة.
50. يوسف، محمود (2010). فلسفات التربية وأصولها. دار القلم: بيروت. ص230.
51. محمود، أحمد حمدي (1998). تاريخ الفلسفة والفلاسفة. دار صادر: بيروت.
52. السيد، سلطان محمد (1979). مقدمة في التربية. ط4. دار المعارف: القاهرة.
53. عبدالدايم، عبدالله (1998). الفلسفة عبر التاريخ. دار العلم: بيروت.
54. الشيباني، محمد التومي (1987). فلسفة التربية. الشركة العربية للنشر: طرابلس.
55. إبراهيم، طاهر (2004). في فلسفة التربية. دار العلم: بيروت.
56. مطاوع، إبراهيم (1990). أصول التربية وتطبيقاتها. دار الشروق: القاهرة.
57. شفيق، محمود (1998). الأصول الفلسفية للتربية. دار البحوث العلمية: القاهرة.
58. "صفحة أئينا في "GeoNames ID". GeoNames ID. اطلع عليه بتاريخ 10 نوفمبر 2017.
59. أحمد، سعد مرسي (2004). تطور الفكر التربوي، القاهرة. ط12. عالم الكتب: القاهرة.
60. حسن، سهير أحمد محمد (2014). تاريخ التربية ونظام التعليم. مكتبة بستان المعرفة: القاهرة.
61. طوطح، خليل (1987). التربية في الحضارات القديمة. دار النهضة: القاهرة.
62. مرسي، محمد منير (1977). تاريخ التربية في الشرق والغرب. عالم الكتب: القاهرة.
63. أبو العينين، خليل مصطفى؛ ويحيى، محمد عبد الرزاق؛ وبركات، محمد يونس (2003م) الأصول الفلسفية للتربية (قراءات ودراسات). دار الفكر، عمان.
64. عمر، صالح حمود (2005). تاريخ الفكر اليوناني القديم. دار عبادي: صنعاء.
65. سعد، عمر طه (2004). تاريخ الحضارة والتربية اليونانية القديمة. دار الشوكاني: صنعاء.
66. أحمد، سعد مرسي (2004). تطور الفكر التربوي، عالم الكتب: القاهرة، ط12.
67. Schrader ،Helena P. (2001–2010). "Sparta Reconsidered: An Introduction". The Spartans: Warrior Philosophers of the Ancient World. Elysium Gates.
68. Halsall , Paul (January 1999). "11th Britannica: Sparta". Ancient History Sourcebook. Fordham University.
69. عبد الوهاب، لطفي (2010). اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري. دار الفكر المعاصر: بيروت.
70. الشيباني، محمد التومي (1987). فلسفة التربية. الشركة العربية للنشر: طرابلس.

71. إبراهيم، طاهر (2004). في فلسفة التربية. دار العلم: بيروت.
72. مطاوع، إبراهيم (1990). أصول التربية وتطبيقاتها. دار الشروق: القاهرة.
73. السيد، سلطان محمد (1979). مقدمة في التربية. ط4. دار المعارف: القاهرة.
74. محمود، أحمد حمدي (1998). تاريخ الفلسفة والفلاسفة. دار صادر: بيروت.
75. عبدالدايم، عبدالله (1998). الفلسفة عبر التاريخ. دار العلم: بيروت.
76. Socrates". 1911 Encyclopaedia Britannica. 1911. 2017-11-11. اطلع عليه بتاريخ 11-11-2017.
77. Martin Cohen, Philosophical Tales (2008) ISBN 1-4051-4037-2
78. موفق، صادق (2007). المنهج الاستقرائي وأثره في العلوم. دار الشرق: بيروت.
79. الورافي، مجيب عبدالله (2012). تطور الفكر اليوناني والفلسفات التربوية. دار ابن رشد: صنعاء.
80. أمين، أحمد؛ محمود، زكي نجيب (1995). قصة الفلسفة اليونانية. الطبعة الرابعة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: لبنان.
81. مطر، أميرة حلمي (1998). الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها. دار قباء: القاهرة.
82. تمرز، شوقي (1994). أفلاطون: فيديون: ضمن مجموعة محاورات أفلاطون. الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت.
83. ديبس، أوجست (1985): أفلاطون. تعريب: محمد إسماعيل. دار الكتب الحديثة: مصر.
84. فالترز، ر (1982): أفلاطون: تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته. كتب دائرة المعارف الإسلامية. لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية دار الكتاب اللبناني: بيروت.
85. فرنز، شارل (1986). الفلسفة اليونانية. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. دار الأنوار: بيروت.
86. أبو ريان، محمد علي (1976) تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية. ج (1) من طاليس إلى أفلاطون. دار النهضة العربية: بيروت.
87. ستيس، وولتر (1987). تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة الجامعية للدراسات: القاهرة.
88. مرحبا، محمد عبد الرحمن (1980). مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية. منشورات عويدات: بيروت.
89. طه، ماجدة (1998). مدخل إلى الفلسفة العامة. دار الفكر المعاصر: بيروت.
90. تمرز، شوقي (1994). أفلاطون: السوفسطائي: ضمن مجموعة محاورات أفلاطون. الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت.
91. يوسف، محمود (2009). مبادئ أفلاطون التربوية وانعكاساتها على التربية العربية. مجلة التربية. كلية التربية: جامعة صنعاء. العدد (12). المجلد (2).
92. أبو البركات، سلطنة يوسف (2010). الحضارة الإغريقية القديمة والفلسفة. دار ناصر: القاهرة.
93. McLeish, Kenneth Cole (1999). Aristotle: The Great Philosophers. Routledge.
94. http://webspaceship.edu/cgboer/athenians.html تم زيارته يوم السبت 11-11-2017م الساعة 10 مساءً.
95. شيخاني، سمير (1991). صانعو التاريخ. الجزء (2). مؤسسة ع الدين: بيروت.
96. الشامخ، طارق علي (2009). الفلسفة الواقعية والتربية المعاصرة. دار عبادي: صنعاء. ص23.

حقيقة هاروت وماروت في ضوء القرآن والسنة (دراسة موضوعية)

د. محمد إدريس ميرغني خلف الله

قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الآداب/ جامعة سنار

ونائب عميد كلية الدراسات العليا والبحث العلمي

The Reality Of Harut And Marut In The Light Of The Quran And Sunnah : An Objective Study

Ass.Prof.Dr. Mohamed Idris Mirghani Khalafalla

Faculty of Arts\ University of Sinnar\ And Deputy Dean Faculty of Graduate Studies

and Scientific Research

abogtaiba1973@gmail.com

Abstract

This study aimed to know the reality of Harut and Marut .That was done through the scientific , inductive and analytical study of all the issues related to it which included any thing mentioned about them . Also, the study aims to correct Muslims' Creed concerning the relationship between Harut and Marut and magic in addition to their relationship with Alzahara ⁽¹⁾ . The researcher has used in this study the analytical and the inductive methodology . The study concluded with several findings . Among the important ones is that scholars disagree greatly on the reality of Harut and Marut . There are three views on them . The first view says that they were human beings . The second view says that they were devils . The third view says that they were angels . The preponderant view is that Harut and Marut were two angels among the angels of Almighty Allah . The story of Harut , Marut and Alzahra is proved by truthful traditions which have the judgement of ascribing them to the prophet (May Allah's peace and blessing s be upon Him) . The researcher recommends giving attention to the study of the six pillars of Imam Faith) and verification of the Ahadeeth and traditions which are related to metaphysics in general . Also , learners are advised to refer in matters of beliefs to the views of the great scholars of deep rooted learning .

Keywords: Harut, Marut, Quran, Sunnah.

المخلص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على حقيقة هاروت وماروت، وذلك بدراسة كل ما يتعلق بهما دراسة علمية استقرائية تحليلية تستوعب كل ما ورد فيهما. وتهدف الدراسة أيضاً إلى تصحيح عقيدة المسلمين في ما يتعلق بعلاقة هاروت وماروت بالسحر، وعلاقتهم بالزهرة. سلك الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي. وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها: أن أهل العلم اختلفوا اختلافاً كبيراً في حقيقة هاروت وماروت، على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال أنهما من البشر، ومنهم من قال أنهما من الشياطين، ومنهم من قال أنهما من ملائكة الله تعالى. والراجح من أقوالهم أن هاروت وماروت ملكين من ملائكة الله تعالى. وقصة هاروت وماروت مع الزهرة ثابتة بالآثار الصحيحة التي لها حكم الرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويوصي الباحث بالآتي: الاهتمام بدراسة أركان الإيمان الست. وتحقيق الأحاديث والآثار المتعلقة بالغيبيات على سبيل العموم. وكذا يوصي طلاب العلم بالرجوع في مسائل الاعتقاد إلى أقوال الراسخين من أهل العلم.

الكلمات المفتاحية: هاروت، ماروت، القرآن، السنة

1 - Alzahra is a name of a woman .

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أما بعد:

إن الإيمان بالملائكة الكرام من أركان الإيمان الست، فيجب الاهتمام والعناية به ومعرفة، ليكون الإنسان على بصيرة في هذا الركن الإيماني الذي لا يصح الإيمان إلا به، لذا جاء موضوع هذه الورقة العلمية يتعلق بهذا الركن من أركان الإيمان - الإيمان بالملائكة الكرام- ونورد فيها بإذن الله تعالى ما يتعلق بهاروت وماروت اللذين ورد ذكرهما في القرآن والسنة.

أولاً: أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث لأنه يناول جانب من جوانب الإيمان المتعلق بالإيمان بالملائكة الكرام، ويكشف عن حقائق تتعلق بهاروت وماروت وعلاقتها بالسحر، وقصتهما مع الزهرة.

ثانياً: مشكلة البحث:

تكمن مشكلة هذا البحث في التعرف على حقيقة هاروت وماروت، فقد اختلف أهل العلم في حقيقتهم اختلافاً كثيراً، فمنهم من قال أنهما من الشياطين، ومنهم من قال أنهما من البشر، ومنهم من قال أنهما من الملائكة، وكذا يريد الباحث الوقوف على علاقتهم بتعليم الناس السحر، وكذا علاقتهم بالزهرة.

ثالثاً: أهداف البحث:

1. دراسة كل ما يتعلق بهاروت وماروت دراسة علمية تفصيلية استقرائية تحليلية تستوعب كل ما ورد فيهما.
2. تصحيح عقيدة المسلمين في ما يتعلق بعلاقة هاروت وماروت بالسحر، وعلاقتهم بالزهرة.
3. تصحيح عقيدة المسلمين في هذا الركن الثاني من أركان الإيمان، مما علق بها بسبب الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة.
4. الفائدة العظيمة التي تعود على الباحث بدراسة ما يتعلق بالركن الثاني من أركان الإيمان.

رابعاً: منهج البحث:

سلك الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، بتتبع الأدلة التي وردت في موضوع هاروت وماروت وتحليلها، ونقل أقوال أهل العلم فيها، والحكم على الأحاديث والآثار المتعلقة بموضوع البحث حسب قواعد أهل العلم بالحديث.

المبحث الأول : التعريف بالملائكة الكرام:

المطلب الأول: تعريف الملائكة في الاصطلاح اللغوي والشرعي:

أولاً: تعريف الملائكة في الاصطلاح اللغوي:

قال ابن منظور الأفرقي رحمه الله: (الملك واحد الملائكة إنما هو تخفيف الملائك، واجتمعوا على حذف همزه وهو مفعول من الألوكة، وقال الكسائي: أصله مالك بتقديم الهمزة من الألوكة وهي الرسالة، ثم قلبت وقُدمت اللام فقليل ملاك، ثم تُركت همزته لكثرة الاستعمال فقليل ملك، فلما جمعه ردها إليه فقالوا ملائكة وملائك)¹.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: (الملائكة جمع ملك بفتح اللام، وقيل مخفف من مالك وقيل مشتق من الألوكة وهي الرسالة ، وهذا قول سيبويه والجمهور، وأصله لأك، وقيل أصله المَلَك بفتح الميم وسكون اللام، وهو الأخذ بقوة)². وقال الإمام ابن تيمية رحمه الله: (والملك في اللغة: هو حامل الألوكة؛ وهي الرسالة)³.

1 لسان العرب لمحمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري، مطبعة دار صادر بيروت ، الطبعة الأولى، (بدون تاريخ للنشر)، مادة ملك - بتصرف (10 / 491)

2 فتح الباري للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي المتوفى سنة (852 هـ)، مطبعة دار المعرفة بيروت سنة (1379 هـ) بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب (306/6)

3 النبوات لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، بتحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى سنة (1420هـ/2000م)، (720/2).

ومن هذا يمكن القول بأن أقوال علماء اللغة تكاد تجتمع على أن الملك في اللغة بمعنى الرسالة، ويمكن الاستئناس بآيات من القرآن الكريم تدل على ذات المعنى كقول الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹. وكقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾².

والمقصود بالرسول في هذه الآية الملائكة، قال الإمام الطبري رحمه الله: (يقول تعالى ذكره: ولما جاءت ملائكتنا لوطًا، ساءه مَجِيبُهُمْ)³.

ثانياً: تعريف الملائكة في الاصطلاح الشرعي:

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: (الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكيل بأشكال مختلفة ومسكنها السموات، وأبطل من قال أنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التي فارقت أجسادها، وغير ذلك من الأقوال التي لا توجد في الأدلة السمعية شيء منها)⁴.

وقال الإمام الجرجاني رحمه الله: (الْمَلَكُ: جسم لطيف نوراني يتشكل بأشكال مختلفة)⁵.

المطلب الثاني: الإيمان بوجود الملائكة وجواز رؤيتهم في الدنيا.

الإيمان بوجود الملائكة من أركان الإيمان الستة قال تبارك وتعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾⁶.

وفيه حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)⁷.

والحديث يدل على أن الإيمان بالملائكة من أركان الإيمان الستة ومن جحد وجود الملائكة يُعد كافراً بالله تعالى لأنه مكذب للأخبار التي جاء بها الرسل من عند الله قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾⁸.

فالآية تخاطب أهل الكتاب وهم لم ينكروا وجود الملائكة، ولكنهم أنكروا رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فيخبر القرآن عنهم أنهم كفاراً لأن من كفر بركن من أركان الإيمان الستة يُعد كافراً بها كلها.

قال الإمام الطبري رحمه الله: (وإنما قال تعالى ذكره: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ومعناه: ومن يكفر بمحمد وبما جاء به من عند الله، لأن جحد شيء من ذلك بمعنى جحد جميعه، ولأنه لا يصح إيمان أحدٍ من الخلق إلا بالإيمان بما أمره الله بالإيمان به، والكفر بشيء منه كفر بجميعه، فلذلك قال: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁹، يعقب

1 سورة فاطر الآية(1).

2 سورة هود الآية (77).

3 جامع البيان في تأويل القرآن للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى (1420 هـ/ 2000 م)، (407/15).

4 فتح الباري للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (306/6).

5 التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، بتحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى سنة (1403 هـ/ 1983 م)، (229/1).

6 سورة البقرة الآية (285).

7 الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري) للإمام محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: 256هـ)، بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (الطبعة: الأولى 1422هـ)، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإحسان وعلم الساعة، حديث رقم (50)، (19/1). وأنظر: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، (بدون تاريخ للطبعة)، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، حديث رقم (8)، (36/1).

8 سورة النساء الآية (136).

9 سورة النساء الآية السابقة نفسها.

خطابه أهل الكتاب وأمره إياهم بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، تهديداً منه لهم، وهم مقرّون بوحداية الله والملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر، سوى محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به من الفرقان)¹.

ومما يصح الاستدلال به أيضاً على أن من جحد أو عادى الملائكة أو واحداً منهم يُعدُّ كافراً، قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (97) مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ (98) وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾².

قال الإمام الطبري رحمه الله: (وهذا خبر من الله جل ثناؤه من كان عدواً لله، من عاداه، وعادى جميع ملائكته ورسله، وإعلام منه أن من عادى جبريل فقد عاداه وعادى ميكائيل، وعادى جميع ملائكته ورسله. لأن الذين سماهم الله في هذه الآية هم أولياء الله وأهل طاعته، ومن عادى الله ولياً فقد عادى الله وبارزه بالمحاربة، ومن عادى الله فقد عادى جميع أهل طاعته وولايته. لأن العدو لله عدو لأوليائه، والعدو لأولياء الله عدو له. فكذا قال لليهود الذين قالوا: إن جبريل عدونا من الملائكة، وميكائيل ولينا منهم: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾³، من أجل أن عدو جبريل عدو كل ولي لله، فأخبرهم جل ثناؤه أن من كان عدواً لجبريل، فهو لكل من ذكره من ملائكته ورسله وميكال عدو)⁴.

بل من انتقص ملك من الملائكة وسخر منه يُعدُّ كافراً، قال الإمام السيوطي رحمه الله: (قال القاضي عياض في الشفا: قال سحنون: من شتم ملكاً من الملائكة فعليه القتل، وقال أبو الحسن القاسبي في الذي قال لآخر كأنه وجه مالك الغضبان: لو عرف أنه قصد ذم الملك قتل، قال القاضي عياض: وهذا فيمن تكلم فيهم بما قلناه على جملة الملائكة أو على معين ممن حققنا كونه من الملائكة ممن نص الله عليه في كتاب أو حققنا علمه بالخبر المتواتر، والمشتهر المتفق عليه بالإجماع القاطع، كجبريل وميكائيل ومالك وخزنة الجنة وجهنم والزبانية وحملة العرش وعزرائيل وإسرافيل ورضوان والحفظة ومنكر ونكير، فأما من لم تثبت الأخبار بتعيينه، ولا وقع الإجماع على كونه من الملائكة كهاروت وماروت، فليس الحكم فيهم والكافر بهم كالحكم فيمن قدماه، إذ لم تثبت لهم تلك الحرمة، وأما إنكار كونهما من الملائكة فإن كان المتكلم في ذلك من أهل العلم فلا حرج لاختلاف العلماء في ذلك، وإن كان من عوام الناس زجر عن الخوض في مثل هذا، فإن عاد أدب، إذ ليس لهم الكلام في مثل هذا، وقال القرافي: أعلم أنه يجب على كل مكلف تعظيم الأنبياء بأسرهم، وكذلك الملائكة ومن نال من أعراضهم شيئاً فقد كفر، سواء كان بالتعريض أو بالتصريح، فمن قال في رجل يراه شديد البطش: هذا أفسى قلباً من مالك خازن النار، وقال في رجل رآه مشوه الخلق: هذا أوحش من منكر ونكير؛ فهو كافر إذا قال ذلك في معرض النقص بالوحاشة والقساوة)⁵.

ولاشك أن المسلم يؤمن بوجود ذلك العالم الغيبي الذي أخبرت به نصوص الوحيين، ولهذا الإيمان تأثير عظيم على سلوك المؤمن، فهو يشعر بالأمن والطمأنينة حين يعلم أن الله تعالى قد أوكل له ملائكة يحفظونه، ويشعر بعظمة الله تعالى الذي خلقهم وأبدعهم بهذه العظمة والقوة، وأيضاً حين يعلم ذلك المسلم أن ملائكة الله من حوله يستحي من الله تعالى ومن هؤلاء الخلق.

وللإنسان أن يسأل هنا هل يمكن للمسلم - من غير الأنبياء والمرسلين - رؤية الملائكة في هذه الدنيا؟ الجواب: نعم، وقد تضافرت الأدلة بذلك، منها حديث التعليم عندما جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم معلماً للصحابة رضي الله

1 جامع البيان في تأويل القرآن للإمام الطبري، (314،313/9).

2 سورة البقرة الآيات (97-99).

3 سورة البقرة الآية (98).

4 جامع البيان في تأويل القرآن للإمام الطبري (394/2).

5 الحبانك في أخبار الملائك للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي المتوفى سنة (911هـ)، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسويوني زغلول مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية سنة (1408هـ/1988م)، صفحة (254،255). وانظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ)، بحاشية: العلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني (المتوفى: 873هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: (1409 هـ / 1988 م) (303،302/2)، وقد نقلها الإمام السيوطي بتصريف يسير من الشفا، ولكن الكلام من قوله: " وقال القرافي: أعلم أنه يجب على كل مكلف تعظيم الأنبياء بأسرهم... هذا لا يوجد في الشفا ولعله نقله من مرجع آخر للإمام القرافي ولم أعره عليه).

عنهم¹، ومنها ما رواه مسلم في الصحيح من حديث أبي هريرة، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، (أَنَّ رَجُلًا زَارَ أَخًا لَهُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى، فَأَرَادَ اللهُ لَهُ، عَلَى مَدْرَجَتِهِ، مَلَكًا فَلَمَّا أَتَى عَلَيْهِ، قَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: أُرِيدُ أَخًا لِي فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ، قَالَ: هَلْ لَكَ عَلَيْهِ مِنْ نِعْمَةٍ تَرْتُبُهَا؟² قَالَ: لَا، غَيْرَ أَنِّي أَحْبَبْتُهُ فِي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: فَإِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكَ، بَأَنَّ اللهُ قَدْ أَحَبَّكَ كَمَا أَحْبَبْتُهُ فِيهِ)³.

وكذا ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً من الأنصار، فلما استأذن عليه دخل عليه فلم ير أحداً فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: سمعتك تكلم غيرك قال: يا رسول الله لقد دخل عليّ داخل ما رأيت رجلاً قط بعدك أكرم مجلساً، ولا أحسن حديثاً منه⁴ قال: (ذاك جبريل، وإن منكم لرجالاً لو أن أحدهم يقسم على الله لأبره)⁵. وقد أخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: (لما رأيت جبريل لم يره خلق إلا عمى، إلا أن يكون نبياً)⁶. وهو حديث منكر يخالف الحديث السابق.

ولا ريب أن هذا الصحابي لم ير جبريل عليه السلام بصورته التي خلقه الله عليها، بل تمثل له بصورة رجل، وذلك لأنه لا يطبق ذلك ولا ينحمله.

قال ابن قتيبة رحمه الله: (وحقائق خلقها، أنها أرواح لطيفة، تجري مجرى الدم، وتصل إلى القلوب، وتدخل في الثرى، وترى ولا تُرى. قال الله تعالى في إبليس: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾⁷، يريد: أنا لا نراهم في حقائق هياتهم. وقال أيضاً: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾⁸، يريد: لو أنزلنا ملكاً، لم تدركه حواسهم؛ لأنها لا تلحق حقائق هيات الملائكة، فكان نجعله رجلاً مثلهم ليروه، ويفهموا عنه)⁹.

وقال الإمام السيوطي رحمه الله: (رؤية الملائكة الآن ممكنة، كرامة يتكرم الله بها على من يشاء من أوليائه، نص على ذلك الإمام الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال، وتلميذه القاضي أبو بكر بن العربي أحد أئمة المالكية في كتاب قانون التأويل، والقرطبي في التذكرة وغيرهم، ووقع ذلك لجماعة من الصحابة، وقد بسطت الكلام على ذلك في كتاب تنوير الحالك في إيمان رؤية النبي والملك¹⁰ ... وقد وقع ذلك لجماعة من الصحابة رأوه كابن عباس وعائشة وزيد بن أرقم وقد رآه خلق منهم لما جاء يسأل عن الإيمان والإسلام والإحسان ولم يحصل لهم ذلك، فالظاهر أن المراد من رآه منفرداً به¹¹ على وجه الكرامة وأما رؤيتهم له حال مجيئه للسؤال فكانت على العموم لم يختص بها أحد دون أحد)¹².

- 1 صحيح البخاري كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، حديث رقم (50)، (19/1).
- 2 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، حديث رقم (8)، (36/1).
- 3 تربها: أي تقوم باصلاحها وتنهض إليه بسببها. انظر: الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، حقق أصله، وعلق عليه: أبو اسحق الحويني الأثري، الناشر: دار ابن عفان للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية - الخبر، الطبعة: الأولى (1416 هـ / 1996 م)، (510/5).
- 4 صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب في فضل الحب في الله، حديث رقم (2567)، (4/1988).
- 5 وهذا يدل على أدب الصحابة رضي الله عنهم مع النبي صلى الله عليه وسلم.
- 6 مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، بتحقيق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: (1414 هـ / 1994 م)، (41/10). وقال الهيثمي رحمه الله: (رواه البزار والطبراني في الكبير والأوسط، وأسانيدهم حسنة).
- 7 المستدرک على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، (1411 هـ / 1990 م)، حديث رقم (6287)، (617/3). قال الإمام الذهبي معلقاً: (منكر).
- 8 سورة الأعراف الآية (27).
- 9 سورة الأنعام الآيتين (9،8).
- 10 تأويل مختلف الحديث لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة: الثانية - مزيدة ومنقحة (1419 هـ / 1999 م)، (402/1).
- 11 هذا الكتاب مطبوع مع كتابه الحاوي للفتاوي، انظر: الحاوي للفتاوي للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، عام النشر: (1424 هـ / 2004 م)، (307/2).
- 12 تعليل الإمام السيوطي هنا يكون مقبولاً إذا صح الحديث السابق ولكن الحديث حكم عليه الحافظ الذهبي بأنه منكر كما سبق.
- 12 الحبتك في أخبار الملائكة للإمام السيوطي، صفحة (271).

وهناك آية من القرآن قد توهم عدم جواز رؤية الملائكة مطلقاً، وهي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيُقُولُونَ جِئاً مَّحْجُوراً¹﴾.

وقد فسرها الإمام القرطبي رحمه الله بذلك، ولعله وقع في ذلك التوهم حيث قال: (يريد أن الملائكة لا يراها أحد إلا عند الموت، فتبشر المؤمنين بالجنة، وتضرب المشركين والكفار بمقامع الحديد حتى تخرج أنفسهم)².

أما غيره من المفسرين فقد نحووا منحاً يتماشى مع بقية الأدلة، فمنهم على سبيل المثال الإمام ابن كثير رحمه الله إذ قال: (أي: هم لا يرون الملائكة في يوم خير لهم، بل يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ لهم، وذلك يصدق على وقت الاحتضار حين تبشرهم الملائكة بالنار، وغضب الجبار، فتقول الملائكة للكافر عند خروج روحه: اخرجي أيتها النفس الخبيثة في الجسد الخبيث، اخرجي إلى سموم وحميم، وظل من يحموم. فتأبى الخروج وتتفرق في البدن فيضربونه)³.

وقال الشيخ المبارك محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: (ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أن الكفار الذين طلبوا إنزال الملائكة عليهم، أنهم يوم يرون الملائكة لا بشرى لهم، أي لا تسرهم رؤيتهم ولا تكون لهم في ذلك الوقت بشارة بخير، ورؤيتهم للملائكة تكون عند احتضارهم، وتكون يوم القيامة ولا بشرى لهم في رؤيتهم في كلا الوقتين)⁴.

وقال الإمام الشوكاني رحمه الله: (أي: واذكر يوم يرون الملائكة رؤية ليست على الوجه الذي طلبوه والصورة التي اقترحوها، بل على وجه آخر، وهو يوم ظهورهم لهم عند الموت أو عند الحشر)⁵.

وقال الإمام ابن عاشور رحمه الله: (أي هم سيرون الملائكة ولكنها رؤية تسوءهم حين يرون زانية العذاب يسوقونهم إلى النار)⁶.

ومن الحقائق الغيبية الثابتة بالدليل الصحيح أن الديكة يرون الملائكة، وهذا لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا سمعتم صباح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأَتْ ملكاً، وإذا سمعتم نهيق الحمير فتعودوا بالله من الشيطان فإنها رأَتْ شيطاناً)⁷.

وفي الحديث السابق دلالة على وجود علاقة بين الحمار والشيطان، فإنه يرى الشيطان فينهيق، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم كذلك عن العلاقة بين الإبل والشياطين، فعن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (صلوا في مريض الغنم، ولا تصلوا في أعطان⁸ الإبل، فإنها خلقت من الشياطين)⁹، وهو حديث حسن، قال الإمام النووي رحمه الله: (حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن رواه البيهقي هكذا من رواية ابن مغفل بإسناد حسن)¹⁰، وقد رواه الإمام ابن حبان رحمه الله في صحيحه¹، وكونها

1 سورة الفرقان الآية (22)

2 الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، (1384هـ / 1964م)، (20/13).

3 تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، بتحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية (1420هـ / 1999م)، (101/6).

4 أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان عام النشر: (1415 هـ / 1995 م)، (38/6).

5 فتح القدير للإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى (1414 هـ)، (81/4).

6 التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) للإمام محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: دار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: (1984 هـ)، (7/19).

7 صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب: خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، حديث رقم (3303)، (128/4). وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الدعاء عند صباح الديك، حديث رقم (2729)، (2092/4).

8 العطن للإبل: كالوطن للناس، وقد غلب على ميزكها حول الحوض، والمعطن كذلك، والجمع أعطان. وعطنت الإبل عن الماء تعطن وتعطن عطوناً، فهي عواطن وعطون إذا رويت ثم بركت، فهي إبل عاطنة وعواطن، ولا يقال إبل عطان. وعطنت أيضاً وأعطنتها: سقاها ثم أناخها وحسبها عند الماء فبركت بعد الورود لتعود فتشرب. لسان العرب لابن منظور (286/13).

9 مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى (1421 هـ / 2001 م)، (353/27).

10 المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الناشر: دار الفكر، (بدون تاريخ)، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي)، (159/3).

خلقت من الشياطين ليس هذا على ظاهره، قال الإمام النووي أيضاً: (قال الخطابي: معناه لما فيها من النفار والشورور وربما أفسدت على المصلي صلاته، قال: والعرب تسمي كل مارد شيطاناً. قال أصحابنا: وقد يكون في الغنم مثل عطن الإبل فيكون حكمه حكم عطن الإبل وأما مأوى الإبل ليلاً فتكره الصلاة فيه أيضاً لكن أخف من كراهة العطن)²، وقال الإمام ابن حبان رحمه الله: (لو كان الزجر عن الصلاة في أعطان الإبل لأجل أنها خلقت من الشياطين لم يصل صلى الله عليه وسلم على البعير، إذ محال أن لا تجوز الصلاة في المواضع التي قد يكون فيها الشيطان، ثم تجوز الصلاة على الشيطان نفسه، بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "إنها خلقت من الشياطين"، أراد به أن معها الشياطين على سبيل المجاورة والقرب)³.

المبحث الثاني: حقيقة هاروت وماروت في ضوء القرآن الكريم.

ورد ذكر هاروت وماروت في القرآن الكريم في موضع واحد عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (102) وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁴.

قال الإمام القرطبي رحمه الله: ("ما" نفي، والواو للعطف على قوله: "وما كفر سليمان" وذلك أن اليهود قالوا: إن الله أنزل جبريل وميكائيل بالسحر، فنفي الله ذلك. وفي الكلام تقديم وتأخير، التقدير وما كفر سليمان، وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت، فهاروت وماروت بدل من الشياطين في قوله: "ولكن الشياطين كفروا". هذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها ولا يلتفت إلى سواه، فالسحر من استخراج الشياطين للطافة جوهرهم، ودقة أفهامهم)⁵.

وقال الإمام الشوكاني رحمه الله بعد ذكره لكلام القرطبي السابق: (وعندي أنه لا موجب لهذا التعسف المخالف لما هو الظاهر، فإن الله سبحانه أن يمتحن عباده بما شاء كما امتحن بنهر طالوت، ولهذا يقول الملكان: "إنما نحن فتنه")⁶. وقال الإمام البيضاوي رحمه الله: (وما أنزل على الملكين عطف على السحر والمراد بهما واحد، والعطف لتغاير الاعتبار، أو المراد به نوع أقوى منه، أو على ما تتلو. وهما ملكان أنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس، وتمييزاً بينه وبين المعجزة. وما روي أنهما مثلاً بشرين، وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها: زهرة، فحملتهما على المعاصي والشرك، ثم صعدت إلى السماء بما تعلمت منهما فمحكي عن اليهود ولعله من رموز الأوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر. وقيل: رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده قراءة "الملكين" بالكسر. وقيل: ما أنزل نفي معطوف على ما كفر سليمان تكذيب لليهود في هذه القصة. ببابل ظرف، أو حال من الملكين، أو الضمير في أنزل والمشهور أنه بلد من سواد الكوفة. "هاروت وماروت" عطف بيان للملكين، ومنع صرفهما للعلمية والعجمة، ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفاً. ومن جعل ما نافية أبدهما من الشياطين بدل البعض، وما بينهما اعتراض. وقرئ بالرفع على هما "هاروت وماروت". "وما يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ" فمعناه على

1 صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معاذ بن مَعْبِد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية (1414 هـ / 1993م)، (601/4).

2 المجموع شرح المذهب لأبي زكريا النووي (161/3).

3 صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان لابن حبان البُستي (603/4).

4 سورة البقرة الآية (101، 102).

5 الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي (50/2).

6 فتح القدير للإمام الشوكاني (140/1).

الأول ما يعلمان أحداً حتى ينصحاها ويقولوا له إنما نحن ابتلاء من الله، فمن تعلم منا وعمل به كفر، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الإيمان، فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به)¹.

وقال الإمام السعدي رحمه الله: (وكذلك اتبع اليهود السحر الذي أنزل على الملكين الكائنين بأرض بابل من أرض العراق، أنزل عليهما السحر امتحاناً وابتلاء من الله لعباده فيعلمانهم السحر. «وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ» ينصحاها، و«يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ» أي: لا تتعلم السحر فإنه كفر، فينهيه عن السحر، ويخبرانه عن مرتبته، فتعليم الشياطين للسحر على وجه التدليس والإضلال، ونسبته وتروجه إلى من برأه الله منه وهو سليمان عليه السلام، وتعليم الملكين امتحاناً مع نصحهما لئلا يكون لهم حجة. فهؤلاء اليهود يتبعون السحر الذي تعلمه الشياطين، والسحر الذي يعلمه الملكان، فتركوا علم الأنبياء والمرسلين وأقبلوا على علم الشياطين، وكل يصبو إلى ما يناسبه)².

وختلاصة القول في تفسير هذه الآية أنها ملكين من ملائكة الله، ولكن قد يشكل على البعض تعليمهم الناس السحر! وقد أجاب عن ذلك الإمام الطبري رحمه الله بعد أن رجح أن هاروت وماروت من أسماء الملائكة، ورجح أنهما يعلمان الناس السحر فقال: (فإن التبس على ذي غباء ما قلنا، فقال: وكيف يجوز لملائكة الله أن تعلم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟ أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله تبارك وتعالى إنزال ذلك على الملائكة؟ قيل له: إن الله جل ثناؤه عرف عباده جميع ما أمرهم به وجميع ما نهاهم عنه، ثم أمرهم ونهاهم بعد العلم منهم بما يؤمرون به وينهون عنه. ولو كان الأمر على غير ذلك، لما كان للأمر والنهي معنى مفهوم. فالسحر مما قد نهى عباده من بني آدم عنه، فغير منكر أن يكون جل ثناؤه علمه الملكين اللذين سماهما في تنزيله، وجعلهما فتنة لعباده من بني آدم - كما أخبر عنهما أنهما يقولان لمن يتعلم ذلك منهما: «إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ» - ليختبر بهما عباده الذين نهاهم عن التفريق بين المرء وزوجه، وعن السحر، فيمحص المؤمن بتركه التعلم منهما، ويخزي الكافر بتعلمه السحر والكفر منهما. ويكون الملكان في تعليمهما من علما ذلك الله مطيعين، إذ كانا عن إذن الله لهما بتعليم ذلك من علماه. وقد عبد من دون الله جماعة من أولياء الله، فلم يكن ذلك لهم ضائراً، إذ لم يكن ذلك بأمرهم إياهم به، بل عبد بعضهم والمعبود عنه ناه. فكذلك الملكان، غير ضائرها سحر من سحر ممن تعلم ذلك منهما، بعد نهيهما إياه عنه، وعظتهما له بقولهما: «إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ»، إذ كانا قد أديا ما أمر به بقليلهما ذلك)³.

المبحث الثالث: حقيقة هاروت وماروت في ضوء السنة النبوية المطهرة.

المطلب الأول: حجية السنة النبوية:

السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، قال الإمام ابن حزم رحمه الله: (الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا، قال الله تعالى: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»⁴، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق فقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»⁵ فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمتنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها، وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

1 أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى (1418 هـ)، (97/98/1).

2 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للإمام عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى (1420هـ/2000م)، صفحة (61).

3 جامع البيان للإمام الطبري (426/2، 427).

4 سورة النحل الآية (44).

5 سورة النساء الآية (59).

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا¹ فهذا أصل وهو القرآن ثم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا² فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم³.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: (لم أسمع أحداً نسبته للناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل إتباع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا إتباعه وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم)⁴.

والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - حسب قواعد علماء الحديث رواية ودراية - حجة في جميع أحكام الإسلام بما في ذلك الأمور العقديّة الغيبية وغيرها، فلا يمكن البتة الاعتماد على القرآن وحده وترك السنة فهي مبيّنة ومقيّدة ومفصلة لأحكامه، بل قد تأتي السنة بأحكام لم ترد في القرآن لأنها مصدر مستقل من مصادر التشريع، والأدلة على ذلك كثيرة جداً، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا⁵﴾، وكذلك ما يعتبر تشريعاً ويجب العمل به آثار الصحابة رضي الله عنهم التي تخبر عن أمور غيبية لا يتوصل إليها إلا عبر الوحي، ولا يكون فيها الإجتهد، فالآثار وإن كانت موقوفة عليهم إلا أن لها حكم الحديث المرفوع، وفي هذه الأطروحة يتناول الباحث الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة على الصحابة رضي الله عنهم التي لها حكم الرفع المتعلقة بموضوع الملائكة الكرام وهو أمر غيبي تثبته السنة وتفصل فيه كما أثبتته القرآن الكريم.

المطلب الثاني: الأحاديث والآثار الواردة في قصة هاروت وماروت:

ورد في شأن قصة هاروت وماروت أحاديث وآثاراً كثيرة، نورد هنا مع بيان أقوال أهل العلم فيها وهي:

أولاً: أخرج أحمد بن حنبل، عن عبد الله ابن عمر، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن آدم لما أهبطه الله إلى الأرض قالت الملائكة: أي رب «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِيَّيْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»⁶ قالوا: ربنا نحن أطوع لك من بني آدم، قال الله تعالى: هلموا ملكين من الملائكة حتى نهبطهما إلى الأرض فننظر كيف يعملان فقالوا: ربنا هاروت وماروت، فأهبطنا إلى الأرض، فتمثلت لهما الزهرة امرأة من أحسن البشر، فجاءتهما فسألاها نفسها فقالت: لا والله حتى تكلمتا بهذه الكلمة من الإشراك، قالوا: لا والله لا نشرك بالله أبداً، فذهبت عنهما، ثم رجعت بصبي تحملها، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله حتى تقتلنا هذا الصبي، قالوا: لا والله لا نقتله أبداً فذهبت ثم رجعت بقدر من خمر تحملها، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله حتى تشربا هذا الخمر . فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي، فلما أفاقا قالت المرأة: والله ما تركتما شيئاً أبيتماه على إلا قد فعلتماه حين سكرتما، فخيبراً عند ذلك بين عذاب الدنيا والآخرة فاخترتا عذاب الدنيا⁷.

هذا الحديث في سننه موسى بن جبير، قال عنه الحافظ ابن حجر: (موسى بن جبير الأنصاري المدني الحذاء مولى بني سلمة نزل مصر مستور من السادسة)⁸. وقال الإمام الهيثمي رحمه الله: (رواه أحمد، والبزار ورجال الصحيح، خلا موسى بن جبير، وهو ثقة)⁹. وقال الإمام بدر الدين الزركشي رحمه الله: (خرجه الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من جهة موسى بن جبير

1 سورة النساء الآية (59).

2 سورة النساء الآية السابقة نفسها.

3 الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الأفاق الجديدة، بيروت، (بدون رقم وتاريخ الطبعة)، (97/1).

4 الأم لأبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: (بدون طبعة)، سنة النشر (1410هـ/1990م)، (287/7).

5 سورة الحشر الآية (7).

6 سورة البقرة الآية (30).

7 مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (317/10).

8 تقريب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة: الأولى، 1406م - 1986م، عدد الأجزاء (1) صفحة (550).

9 مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للإمام الهيثمي (68/6).

عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً، وإسناده على شرط الشيخين إلا موسى بن جبير فإنه روى عنه جماعة وذكره ابن أبي حاتم في كتابه ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً فهو مستور¹. فالحديث بهذا الإسناد ضعيف ففي سنده موسى بن جبير مستور وقد خالف ورواه مرفوعاً، لذا عندما ذكره الإمام ابن حبان في الثقات علق عليه بقوله: (موسى بن جبير المدني مولى بني سلمة ... يخطئ ويخالف)². وقد حكم الإمام أحمد رحمه الله على هذا الحديث فقال: (هذا منكر، إنما يُروى عن كعب)³. لذا قال الحافظ ابن كثير رحمه الله: (وأما ما يذكره كثير من المفسرين في قصة هاروت وماروت من أن الزهرة كانت امرأة فراودها على نفسها فأبى إلا أن يعلمها الاسم الأعظم فعلمها فقالت فرفعت كوكباً إلى السماء فهذا أظنه من وضع الإسرائيليين وإن كان قد أخرجه كعب الأحبار وتلقاه عنه طائفة من السلف فذكروه على سبيل الحكاية والتحديث عن بني إسرائيل)⁴. وقال أيضاً رحمه الله: (وأقرب ما في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم)⁵.

ثانياً: أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أشرفت الملائكة على الدنيا فرأت بني آدم يعصون، فقالت: يا رب ما أجهل هؤلاء، ما أقل معرفة هؤلاء بعظمتك!! فقال الله عز وجل: لو كنتم في مسلاخهم⁶ لعصيتموني، قالوا: كيف يكون هذا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: فاختاروا منكم ملكين، فاختاروا هاروت وماروت، ثم أهبطا إلى الأرض ورُكبت فيهما شهوات بني آدم ومثلت لهما امرأة، فما عُصما حتى واقعا المعصية، فقال الله: اختارا عذاب الدنيا أو الآخرة، فنظر أحدهما إلى صاحبه قال: ما تقول، فاختار قال: أقول إن عذاب الدنيا ينقطع، وإن عذاب الآخرة لا ينقطع، فاختارا عذاب الدنيا، فهما اللذان ذكر الله في كتابه: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾⁷.

وهذا الحديث بهذا الإسناد ضعيف جداً، ففيه محمد بن يونس قال عنه الحافظ ابن حجر: (محمد بن يونس بن موسى بن سليمان الكديمي بالتصغير، أبو العباس السامي بالمهمل، البصري، ضعيف، ولم يثبت أن أبا داود روى عنه، من صغار الحادية عشرة)⁹. وقال عنه الإمام الذهبي رحمه الله: (محمد بن يونس الكديمي القرشي السامي الحافظ هالك، قال ابن حبان وغيره: كان يضع الحديث على الثقات)¹⁰. وقال عنه الإمام السيوطي رحمه الله: (اتهموه بالوضع وكان حافظاً)¹¹. وذكره الإمام الدار قطني في الضعفاء والمتروكين¹²، لذا قال الإمام البيهقي رحمه الله معلقاً على الحديث: (ورويانه من وجه آخر عن مجاهد، عن ابن عمر موقوفاً عليه، وهو أصح، فإن ابن عمر إنما أخذ عن كعب)¹³.

- 1 اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى (1406 هـ / 1986م)، صفحة (205).
- 2 الثقات للإمام محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى (1393 هـ / 1973م)، (451/7).
- 3 المنتخب من علل الخلال لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، الناشر: دار الراجحة للنشر والتوزيع، (بدون تاريخ للنشر)، (296/1).
- 4 البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، الناشر: دار الفكر، عام النشر (1407 هـ / 1986 م)، (371/1).
- 5 تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (354/1).
- 6 المسلاخ: الجلد. لسان العرب لابن منظور (25/3).
- 7 سورة البقرة الآية (102).
- 8 شعب الإيمان للإمام أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى (1423 هـ / 2003 م)، (321/1).
- 9 تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر صفحة (515).
- 10 المغني في الضعفاء للحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمِاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: الدكتور نور الدين عتر (بدون دار نشر وتاريخ طبعة)، (2/646).
- 11 طبقات الحفاظ للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى (1403هـ)، صفحة (269).
- 12 الضعفاء والمتروكون لأبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدار قطني (المتوفى: 385هـ)، المحقق: د. عبد الرحيم محمد القشغري، أستاذ مساعد بكلية الحديث بالجامعة الإسلامية، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (131/3).
- 13 شعب الإيمان للإمام البيهقي (321/1).

ثالثاً: وأخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عمر أنه كان يقول: (أطلعت الحمراء بعد؟ فإذا رآها قال: لا مرحباً، ثم قال: إن ملكين من الملائكة هاروت وماروت سألا الله أن يهبطاً إلى الأرض، فكانا يقضيان بين الناس، فإذا أمسيا تكلمتا بكلمات فعرجا بها إلى السماء، فقيض الله لهما امرأة من أحسن الناس، وألقيت عليهما الشهوة، وألقيت في أنفسهما فلم يزلتا حتى وعدتهما ميعاداً فأنتهما للميعاد فقالت: علماني الكلمة التي تعرجان بها، فعلماهما، فتكلمت بها فعرجت إلى السماء فمسخت فجعلت كما ترون، فلما أمسيا تكلمتا بالكلمة فلما يعرجا فبعث إليهما: إن شئتما فعذاب الآخرة، وإن شئتما فعذاب الدنيا فقال أحدهما لصاحبه: بل نختار عذاب الدنيا)¹.

وهذا الأثر بهذا الإسناد ضعيف، ففي سنده يحيى بن سلمة، قال عنه الحافظ ابن حجر: (يحيى بن سلمة بن كهيل بالتصغير الحضرمي أبو جعفر الكوفي متروك، وكان شيعياً، من التاسعة مات سنة تسع وسبعين ومائة وقيل قبلها)². لذا قال الإمام الذهبي معلقاً عليه: (قال النسائي متروك)³.

رابعاً: قال الإمام ابن السني رحمه الله: وأخرج ابن مردويه في تفسيره عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله الزهرة فإنها هي التي فتنت الملكين هاروت وماروت)⁴.

هذا الحديث لم أجده في المطبوع من مؤلفات الإمام أبي بكر بن مردويه، ولكن الحافظ ابن كثير رحمه الله أورد هذه الرواية نقلاً من تفسير ابن مردويه، وحكم عليها بالضعف، حيث قال: (ثم رواه من طريقين آخرين، عن جابر، عن أبي الطفيل، عن علي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله الزهرة، فإنها هي التي فتنت الملكين هاروت وماروت". وهذا أيضاً لا يصح، وهو منكر جداً، والله أعلم)⁵.

والذي حمل الحافظ ابن كثير رحمه الله أن يحكم علي الحديث بأنه منكر جداً، أن الجميع رواه عن طريق جابر وهو الجعفي، قال عنه الحافظ ابن حجر رحمه الله: (جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي أبو عبد الله الكوفي، ضعيف رافضي، من الخامسة مات سنة سبع وعشرين ومائة وقيل سنة اثنتين وثلاثين)⁶.

خامساً: أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: (إن أهل سماء الدنيا أشرفوا على الأرض فرأهم يعملون بالمعاصي فقالوا: يا رب أهل الأرض يعملون بالمعاصي فقال الله عز وجل: أنتم معي وهم غيب عني، فقبل لهم: اختاروا منكم ثلاثة فاخترت منهم ثلاثة على أن يهبطوا إلى الأرض فيحكموا ما بين أهل الأرض، وجعل فيهم شهوة الأدميين، فأمرهم أن لا يشربوا خمرًا، ولا يقتلوا نفساً، ولا يزنوا، ولا يسجدوا لوثن، فاستقال منهم واحد فأقبل، وأهبط اثنان إلى الأرض، فأنتهما امرأة من أحسن الناس يقال لها أناهيد، فهويها جميعاً ثم أتيا منزلها فاجتمعا عندها فأرادها، فقالت لهما: لا حتى تشربا خمري وتقتلا ابن جاري وتسجدوا لوثني فقالا: لا نسجد ثم شربا من الخمر ثم قتلا ثم سجدا فأشرف أهل السماء عليهما وقالت لهما: أخبراني بالكلمة التي إذا قلتها طرمتا فأخبراهما فطارت فمسخت جمرة وهي هذه الزهرة، وأما هما فأرسل إليهما سليمان بن داود فخيرهما بين عذاب الدنيا والآخرة فاخترتا عذاب الدنيا فهما مناطان⁷ بين السماء والأرض)⁸.

1 المستدرک للإمام الحاكم (650/4).

2 تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر صفحة (591).

3 المستدرک للإمام الحاكم (650/4).

4 أنظر: عمل اليوم والليلة لسلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد للإمام أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُدَيْح، الدَّبَّوْرِيُّ، المعروف بـ «ابن السُّنِّي» (المتوفى: 364هـ)، المحقق: كوثر البرني، الناشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن - جدة / بيروت، (بدون تاريخ للنشر)، (604/1).

5 تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (355/1).

6 تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر صفحة (137).

7 ناط الشيء يُنوطُه نُوطاً: علقه. والنُّوطُ: ما علق، سُمِّيَ بالمَصْدَرِ، وانتاطَ به تعلَّقَ، وكلُّ ما علقَ من شيءٍ، فهو نُوطٌ. والأنواطُ: المعاليقُ. والأنواطُ: ما نُوطَ على التعبير إذا أقر. والتَّنَواطُ: ما يُعلقُ من اليهودج يُزَيَّنُ به. ويُقال: نيطَ عليه الشيءُ علقَ عليه. لسان العرب لابن منظور (418/7).

8 تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة (1419 هـ)، (191/1).

والأثر بهذا الإسناد ضعيف، ففيه يزيد بن يوسف الفارسي، قال عنه الحافظ ابن حجر: (يزيد بن يوسف الفارسي مصري مجهول من السابعة مات سنة اثنتين وأربعين ومائة)¹. لذا علق الحافظ ابن كثير رحمه الله عن هذا الأثر بقوله: (وهذا السياق فيه زيادات كثيرة وإغراب ونكارة، والله أعلم بالصواب)².

سادساً: وأخرج الحاكم، عن ابن عباس قال: (لما وقع الناس من بعد آدم فيما وقعوا فيه من المعاصي والكفر بالله قالت الملائكة في السماء: رب هذا العالم الذي إنما خلقتهم لعبادتك وطاعتك قد وقعوا فيما وقعوا فيه، وركب الكفر، وقتل النفس، وأكل مال الحرام، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، فجعلوا يدعون عليهم ولا يعذرونهم، فقيل إنهم في غيب، فلم يعذروهم فقيل لهم: اختاروا منكم من أفضلكم ملكين أمرهما وأنهاهما فاخترتا هاروت وماروت، فأهبطا إلى الأرض وجعل لهما شهوات بني آدم وأمرهما أن يعبداه ولا يشركا به شيئاً ونهاهما عن قتل النفس الحرام، وأكل مال الحرام، وعن الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، فلبثا في الأرض زمانا يحكمان بين الناس بالحق، وذلك في زمان إدريس وفي ذلك الزمان امرأة حسنها في النساء كحسن الزهرة في سائر الكواكب، وأنها أتيا عليها فخصعا لها في القول وأرادها على نفسها فأبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، فسألاها عن دينها فأخرجت لهما صنما فقالت: هذا أعبده فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا، فذهبا فغابا ما شاء الله، ثم أتيا عليها فأرادها على نفسها ففعلت مثل ذلك، فذهبا ثم أتيا عليها فأرادها على نفسها، فلما رأت أنهما أبيا أن يعبدا الصنم فقالت لهما: اختارا إحدى الخلال الثلاث: إما أن تعبدا هذا الصنم، وإما أن تقتلا هذا النفس، وإما أن تشربا الخمر فقالا: هذا لا ينبغي وأهون الثلاثة شرب الخمر، فشربا الخمر فأخذت منهما فواقعا المرأة فخشيا أن يخبر الإنسان عنهما فقتلاه، فلما ذهب عنهما السكر وعلم ما وقعا فيه من الخطيئة أراد أن يصعدا إلى السماء فلم يستطيعا، وحيل بينهما وبين ذلك، وكشف الغطاء فيما بينهما وبين أهل السماء، فنظرت الملائكة إلى ما وقعا فيه، فعجبوا كل العجب وعرفوا أنه من كان في غيب فهو أقل خشية، فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن في الأرض، فقيل لهما اختارا عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة، فقالا: أما عذاب الدنيا فإنه ينقطع ويذهب، وأما عذاب الآخرة فلا انقطاع له، فاخترتا عذاب الدنيا فجعلتا ببابل فهما يعذبان)³.

قال الإمام الحاكم رحمه الله: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وعلق عليه الإمام الذهبي بقوله: صحيح⁴. وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله: وقد رواه الحاكم في مستدركه ثم قال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. فهذا أقرب ما روي في شأن الزهرة، والله أعلم⁵. سابعاً: وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: (كنت نازلاً على عبد الله بن عمر في سفر، فلما كان ذات ليلة قال لغلامه: انظر طلعت الحمراء، لا مرحباً بها ولا أهلاً ولا حياًها الله هي صاحبة الملكين، قالت الملائكة: رب كيف تدع عصاة بني آدم وهم يسفكون الدم الحرام، وينتهكون محارمك، ويفسدون في الأرض، قال: إني قد ابتليتهم، فلعل إن ابتليتكم مثل الذي ابتليتهم به فعلتم كالذي يفعلون، قالوا: لا، قال: فاخترتا من خياركم اثنتين، هاروت، وماروت فقال لهما: إني مهبطكما إلى الأرض، وعاهد إليكما أن لا تشركا، ولا تزنيا، ولا تخونا، فأهبطا إلى الأرض وألقى عليهما الشبق وأهبطت لهما الزهرة في أحسن صورة امرأة، فتعرضت لهما فأرادها على نفسها فقالت: إني على دين لا يصلح لأحد أن يأتيني إلا من كان على مثله، قالوا: وما دينك؟ قالت: المجوسية، قالوا: الشرك، هذا شيء لا نقره، فمكثت عنهما ما شاء الله، ثم تعرضت لهما، فأرادها على نفسها فقالت: ما شئتما غير أن لي زوجاً أكره أن يطلع علي هذا منى فافتضح، فإن أقررتما لي بديني وشرطتما أن تصعدا بي إلى السماء؛ فعلت، فأقرا لها بدينها، وأتياها فيما يريان ثم صعدا بها إلى السماء، فلما انتهيا إلى السماء اختطفتهما منهنما وقطعت أجنحتهما فوقعا خائفين نادمين يبكيان، وفي الأرض نبي يدعو بين الجمعيتين فإذا كان يوم الجمعة أجيّب، فقالوا: لو أتينا فلانا فسألنا يطلب لنا التوبة فأتياه فقال: رحمكما الله، كيف يطلب أهل الأرض لأهل السماء؟ قالوا: إنا قد ابتلينا، قال: انتباني في يوم الجمعة، فأتياه فقال: ما أجيبت فيكما بشيء، انتباني في الجمعة الثانية، فأتياه

1 تقريب التهذيب الحافظ ابن حجر صفحة (606).

2 تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (358/1).

3 المستدرک للإمام الحاكم (480/2).

4 المصدر السابق (480/2).

5 تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (358/1).

فقال: اختارا فقد خيرتما فإن أحببتما معافاة الدنيا وعذاب الآخرة، وإن أحببتما فعذاب الدنيا وأنتما يوم القيامة على حكم الله قال أحدهما: الدنيا لم يمض منها إلا القليل وقال الآخر: ويحك إنني قد أطعنتك في الأول فأطعني الآن، فاختارا عذاب الدنيا¹.

فهذا الأثر مع وقفه على مجاهد رحمه الله، أيضاً فهو ضعيف الإسناد، ففي سننه المنهال بن عمرو، قال عنه الحافظ ابن حجر: (المنهال بن عمرو الأسدي مولاهم الكوفي صدوق ربما وهم من الخامسة)². وقد عززه يونس بن خباب، ولكن روايته معه لا تقوي الإسناد، وذلك لضعفه أيضاً، قال عنه الحافظ ابن حجر: (يونس بن خباب بمعجزة وموحدتين الأسدي مولاهم الكوفي صدوق يخطئ ورمي بالرفض من السادسة)³.

ثامناً: وأخرج الحاكم في المستدرک عن علي بن أبي طالب قال: (إن هذه الزهرة تسميها العرب الزهرة، والعجم أناهيد، وكان الملكان يحكما بين الناس، فأنتهما فرأياها فقالت لهما الزهرة: ألا تخبراني بما تصعدان به إلى السماء وبما تهبطان به إلى الأرض فقالا: باسم الله الأعظم، قالت: ما أنا بمواتيتكما حتى تعلمانيه، فقال أحدهما لصاحبه: علمها إياه فقال: كيف بنا بشدة عذاب الله؟ قال الآخر: إنا نرجو سعة الله، فعلمها إياه فنكلمت به، فطارت إلى السماء، ففرغ ملك في السماء لصعودهما فطأ رأسه فلم يجلس بعد ومسحها الله فكانت كوكباً)⁴.

هذا الأثر صحيح الإسناد صححه الإمام الذهبي رحمه الله في تعليقه على مستدرک الحاكم⁵. وقال عنه الإمام ابن كثير رحمه الله: (وهذا الإسناد جيد، ورجاله ثقات، وهو غريب جداً)⁶.

قال الإمام الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره بعد أن أورد روايات عدة في شأن قصة هاروت وماروت مع الزهرة فقال: (وقد روى في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين، كمجاهد والسدي والحسن البصري وقتادة وأبي العالية والزهري والربيع بن أنس ومقاتل بن حيان وغيرهم، وقصها خلق من المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن إجمال القصة من غير بسط ولا إطباب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن على ما أراده الله تعالى، والله أعلم بحقيقة الحال)⁷.

وقال الإمام السيوطي رحمه الله بعد أن أورد جملة من الأحاديث والآثار في هذا الموضوع: (لهذه القصة طرق أخرى كثيرة جمعها الحافظ ابن حجر في جزء مفرد⁸، وقال في كتابه القول المسدد في الذب عن مسند أحمد: "إن الواقف عليه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها وقوة مخارج أكثرها"⁹ وقد وقفت على الجزء الذي جمعه فوجدته أورد فيه بضعة عشر طريقاً، وقد جمعت أنا طرقها في التفسير فبلغت نيفاً وعشرين طريقاً)¹⁰.

وقال الحافظ ابن حجر في كتابه الفذ: "العُجاب في بيان الأسباب"، - بعد أن رد رداً علمياً شافياً على من أنكروا روايات القصة بالكلية - فقال رحمه الله: (وليعتبر الناظر في كلام هؤلاء والعجب ممن ينتمي منهم إلى الحديث، ويدعي التقدم في معرفة المنقول، ويسمى عند كثير من الناس بالحافظ كيف يقدم على هذا النفي ويجزم به مع وجوده في تصانيف من ذكرنا من الأئمة بالأسانيد القوية والطرق الكثيرة والله المستعان، وأقول: في طرق هذه القصة القوي والضعيف، ولا سبيل إلى رد الجميع، فإنه ينادي على من أطلقه بقلة الاطلاع والإقدام على رد ما لا يعلمه، لكن الأولى أن ينظر إلى ما اختلفت فيه بالزيادة والنقص فيؤخذ بما اجتمعت عليه، ويؤخذ من

1 تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (190/1، 191).

2 تقريب التهذيب الحافظ ابن حجر صفحة (567).

3 المصدر السابق (613).

4 المستدرک للإمام الحاكم (291/2).

5 انظر: المصدر السابق (291/2).

6 تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (355/1).

7 المصدر السابق (360/1).

8 لم أقف على هذا الجزء مطبوعاً.

9 انظر: القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الأولى (1401 هـ)، صفحة (39).

10 الحبانك في أخبار الملانك للإمام السيوطي صفحة (74).

المختلف ما قوي، ويُطرح ما ضعف أو ما اضطرب فإن الاضطراب إذا بعد به الجمع بين المختلف ولم يترجح شيء منه التحق بالضعيف المرود، والله المستعان¹.

الخلاصة: الملاحظ كثرة الروايات في هذه القصة، ومنها المقبول والمرود وكما سبق فهذه القصة قد جاءت بأسانيد صحيحة إلى ابن عباس وعلي رضي الله عنهم، وهذا كاف للقول بها وإثباتها كما هو الحال عند المحدثين فأثار الصحابة رضي الله عنهم إذا ثبتت إليهم بالأسانيد الصحيحة فلها حكم المرفوع والعمل بها واجب والله أعلم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي وفقني لإكمال هذه الورقة العلمية، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وفي ختامها إليكم

أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج:

1. اختلف أهل العلم اختلافاً كثيراً في حقيقة هاروت وماروت، على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال أنهما من البشر، ومنهم من قال أنهما من الشياطين، ومنهم من قال أنهما من ملائكة الله تعالى.
2. الراجح من أقوال أهل العلم، أن هاروت وماروت اسمين لملاكين من ملائكة الله تعالى.
3. قصة هاروت وماروت مع الزهرة وردت فيها روايات كثيرة منها ما هو ثابت وله حكم الرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم.
4. أن تعليم هاروت وماروت السحر للناس من قبيل الإبتلاء الذي يبنتلي الله به العباد.
5. ركن الإيمان بالملائكة فيه كثير من المسائل التي تحتاج إلى تحقيق.

ثانياً: أهم التوصيات:

1. الإهتمام بدراسة أركان الإيمان الست.
2. تحقيق الأحاديث والآثار المتعلقة بالغيبيات على سبيل العموم.
3. لا تؤخذ المسائل الغيبية إلا من الأدلة الصحيحة.
4. الرجوع في مسائل الاعتقاد إلى أقوال الراسخين من أهل العلم.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1. الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، عدد الأجزاء (8).
2. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، دار الفكر، بيروت، 1415هـ/1995م، عدد الأجزاء (9).
3. الأم لأبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، 1410هـ/1990م، عدد الأجزاء (8).
4. أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ، عدد الأجزاء (5).
5. البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، دار الفكر، 1407هـ/1986م، عدد الأجزاء (15).

1 الغُجاب في بيان الأسباب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: عبد الحكيم محمد الأنيس، الناشر: دار ابن الجوزي، (بدون تاريخ للنشر)، (343/1).

6. تأويل مختلف الحديث لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، 1419هـ/1999م، عدد الأجزاء (1).
7. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، للعلامة محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية، تونس، 1984هـ، عدد الأجزاء (30).
8. التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م، عدد الأجزاء (1).
9. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1419هـ، عدد الأجزاء (9).
10. تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، بتحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، 1420هـ/1999م، عدد الأجزاء (8).
11. تقريب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى، 1406م-1986م، عدد الأجزاء (1).
12. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للإمام عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، عدد الأجزاء (1).
13. التفات للإمام محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1393هـ/1973م، عدد الأجزاء (9).
14. جامع البيان في تأويل القرآن للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، عدد الأجزاء (24).
15. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري) للإمام محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: 256هـ)، بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، 1422هـ، عدد الأجزاء (9).
16. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م، عدد الأجزاء (20).
17. الحاوي للفتاوي للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الفكر، بيروت، 1424هـ/2004م، عدد الأجزاء (2).
18. الحبايك في أخبار الملائك للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي المتوفى سنة (911هـ)، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م، عدد الأجزاء (1).
19. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، حقق أصله، وعلق عليه: أبو اسحق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م، عدد الأجزاء (6).

20. شعب الإيمان للإمام أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه: مختار أحمد الندوي، دار السلفية، بومباي، الهند، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1423هـ/2003م)، عدد الأجزاء (14).
21. الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألقاظ الشفاء، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ)، بحاشية: العلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني (المتوفى: 873هـ)، دار الفكر، 1409هـ/1988م)، عدد الأجزاء (2).
22. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م، عدد الأجزاء (18).
23. الضعفاء والمتروكون لأبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدار قطني (المتوفى: 385هـ)، المحقق: د. عبد الرحيم محمد القشقر، أستاذ مساعد بكلية الحديث بالجامعة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: جزء (1): العدد 59، رجب - شعبان - رمضان (1403 هـ)، جزء (2): العدد 60، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة (1403 هـ)، جزء (3): العدد 63 - 64، رجب - ذو الحجة (1404 هـ)، عدد الأجزاء: (نشر على 3 أعداد في مجلة الجامعة الإسلامية).
24. طبقات الحفاظ للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، عدد الأجزاء (1).
25. العجائب في بيان الأسباب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، (د.ت)، عدد الأجزاء (2).
26. عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد للإمام أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُدَيْح، الدِّيَنُورِيُّ، المعروف بـ«ابن السُّنِّي» (المتوفى: 364هـ)، المحقق: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة، بيروت، (د.ت)، عدد الأجزاء (1).
27. فتح الباري للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي المتوفى سنة (852هـ)، مطبعة دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، عدد الأجزاء (13).
28. فتح القدير للإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ، عدد الأجزاء (6).
29. القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1401هـ، عدد الأجزاء (1).
30. اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ(التذكرة في الأحاديث المشهورة لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م، عدد الأجزاء (1).
31. لسان العرب لمحمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، (1414هـ)، عدد الأجزاء (15).
32. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي (المتوفى: 807هـ)، بتحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ/1994م، عدد الأجزاء (10).
33. المجموع شرح المذهب لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار الفكر، (د.ت)، طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي، عدد الأجزاء (20).

34. المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1990م، عدد الأجزاء (4).
35. مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م، عدد الأجزاء (45).
36. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، عدد الأجزاء (5).
37. المغني في الضعفاء للحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: الدكتور نور الدين عتر، (دون دار نشر وتأريخ طبعة)، عدد الأجزاء (2).
38. المنتخب من علل الخلال لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار الراجعية، (بدون تأريخ للنشر)، عدد الأجزاء (1).
39. النبوات لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، بتحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، عدد الأجزاء (2).

خصائص المنهاج القرآني في البناء الأخلاقي للإنسان

الأستاذة مريم حسين علي محمد السادة

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ دولة قطر

Characteristics of the Qur'anic Platform in the moral construction of human

Prof. Maryam Hussain Ali Mohamed Alsada

Ministry of Islamic Affairs\ State of Qatar

m.alsada66@gmail.com

Abstract

This research is a statement of some of the characteristics of the Qur'anic curriculum in building human ethics by mentioning twenty-four unique characteristics of the Holy Quran in terms of moderation and moderation, comprehensiveness and perfection, logic and reasoning, diversity and beauty, and other characteristics and methods unique to it, and support that by some Quran verses. In addition to extract some benefits that revolve around the verses through reference to the books of interpretation. This research contains an introduction, the characteristics of the Qur'anic curriculum in the moral construction of human, the conclusion, and the list of sources and references.

Keywords: Platform, Ethics, Human

المُلخَص

يتلخّص هذا البحث في بيان بعض خصائص المنهاج القرآني في بناء أخلاق الإنسان من خلال ذكر أربعة وعشرون خصيصة تفرد بها القرآن الكريم من حيث الوسطية والاعتدال، والشمولية والكمال، والمنطقية والاستدلال، والتنوع والجمال، وغيرها من الخصائص والأساليب التي تفرد بها، ودعم ذلك بالآيات القرآنية الكريمة. بالإضافة إلى استنباط بعض الفوائد والنكت التي تدور حول الآيات من خلال الرجوع إلى كتب التفسير، والاعتماد في النقل على الأقرب والأوضح لمعنى الآية ومقصدتها. والنقل من أصحاب كتب الأخلاق والفنون الأخرى ما يدعم ويوضح بعض الأمور التي تحتاج إلى توضيح. ويحتوي هذا البحث على مقدمة، وخصائص المنهاج القرآني في البناء الأخلاقي للإنسان، وخاتمة، وقائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: منهاج، أخلاق، إنسان.

المقدمة:

الحمد لله الهادي لأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلا هو، ولا يصرف سيئها إلا هو، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، إمام المتقين، الصادق الأمين، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، الذين تخلقوا بأخلاق القرآن الكريم، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فالمتمدبر لكتاب الله جل في علاه يجد صفوة الفضائل الأخلاقية التي تبني الإنسان وأخلاقه، وتعزز إنسانيته وكرامته؛ حيث يخاطب القرآن الكريم النفس الإنسانية بما يجول في خفاياها خطاباً يصلح حالها ويسعدها، ويكون الخطاب من خلال أساليب متنوعة تجذب المتمدبر والمتأمل في الآيات القرآنية؛ حيث يتقن بأسلوب الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، ووصف الجنة وماتحملة من نعيم دائم جزاءً لمستحقيها من أصحاب الأخلاق الحميدة، ويصف النار وما تحمله من عذاب سقيم لمن يستحقها من أصحاب الأخلاق الذميمة، وعبر القصة والمثل، والتقريب والتلقين من خلال أساليب الخطاب المتنوعة، والغوص في عالم الأخلاق الظاهرة والباطنة، والمقابلة والمزاوجة، والدعوة إلى المراقبة، والتنوع والشمول، واللين في النصيح والقول. بالإضافة إلى ربط مكارم الأخلاق بالله جل في علاه، ويملائكته وكتبه ورسله عليهم السلام وبكل ما ارتفع في المقام. وكذلك من خلال لفت الأنظار إلى أسلوب الحوار، والتكرار، والتفنن بالاستقهام، وغيرها من الأساليب التي تؤخذ من خلالها بعض الخصائص:

الخصيصة الأولى: تنوع أساليب الأمر بمكارم الأخلاق، والنهي عن سيئها.

تتنوع منهجية القرآن الكريم في الأمر بالأخلاق، فتارة تأتي بأمر صريح وإلزام واضح لقيمة معينة، والنهي عن ما يضادها، وتارة أخرى تأتي بأمر مقارب لتلك القيمة وبيان قيمتها وفضلها وأثرها على الإنسان وأنها من صفات المؤمنين، فمثلاً جاء الأمر الصريح بالتعاون على البر والتقوى والنهي عن التعاون على الإثم والعدوان في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدُّوا﴾ (المائدة: ٢)، وجاءت آية أخرى تبين التعاون من صفات المؤمنين وتؤكد فضله وأثره عليهم، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١)، أي: "بعضهم يوالي بعضاً، فهم يد واحدة، يأمرون بالإيمان، وينهون عن الكفر"⁽¹⁾.

هذا، ويأتي التوجيه المباشر للقيم الأخلاقية، وذلك من خلال الإشارة إلى الأمر بوجوب التخلق بمكارم الأخلاق والنهي بالابتعاد عن مساوئها بشكل مباشر وصريح لا يحتاج إلى أعمال فكر وتكلف، بل يُدرك بكل سهولة ويسر، ومن الآيات التي تبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)؛ حيث جاء في هذه الآية الكريمة الربط بين الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى والإحسان إلى الوالدين بوضوح إعلاناً لقيمة هذا البر عند الله، فالرابطة الأولى بعد رابطة العقيدة هي رابطة الأسرة⁽²⁾.

الخصيصة الثانية: المزوجة بين الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

يعتبر أسلوب الترغيب في الأخلاق الحسنة، والترهيب عن ضدها من أهم ما يمتاز به المنهاج القرآني، ويكون ذلك من خلال التأكيد أن الله سبحانه وتعالى يجازي من يتمسك بالأخلاق الحسنة ويثيب كل إنسان بعمله، ويجازي من يجدها ويتمثل بما يضادها، "وقد تعددت في البيان القرآني صورة الجزر والوعيد والوعد والترغيب، وترمي كلها إلى إشعار الإنسان بمقدار ما تقتضيه خلافة الإنسان عن الله في الأرض من تحقيق مكارم الأخلاق"⁽³⁾. قال تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٤). وقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (يونس: ٢٦)، ويتبعها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (يونس: ٢٧)، فالآية الأولى تحمل وعداً للذين أحسنوا بأن لهم الجزاء والثواب الحسن والخلود في الجنة، وفي المقابل يأتي الوعيد في الآية التي تليها للذين أساءوا بأن لهم العذاب والعقاب لما قدمت أيديهم والخلود في النار، وفي هذا الصدد يقول محمد عبدالله دراز: يربط القرآن الكريم بين الفضيلة والسعادة، وبين الرذيلة والعقوبة، والفصل بين الأبرار والأشرار، تاركاً في ذلك الأثر العميق في نفوس العباد، موجهاً أنظارهم نحو الأخلاق الحميدة ذات الآثار المجيدة⁽¹⁾. ويقول ابن جزري: "تأمل القرآن تجد الوعد مقروناً بالوعيد، قد ذكر أحدهما على إثر ذكر الآخر، ليجمع بين الترغيب والترهيب، وليتبين أحدهما بالآخر"⁽²⁾.

الخصيصة الثالثة: إقناع العقل وإمتاع العاطفة.

المتفكر في كتاب العزيز الحكيم يرى الإقناع العقلي من خلال ما يطرحه من قصص وأمثال وما تحمله من عبر وعظات، ويرى الإمتاع العاطفي من خلال ما يقدمه من براهين وحجج وما تحمله من تشويق وترقيق⁽³⁾، على سبيل المثال تأتي العبرة والعظة لقيمة معينة في ثانيا قصة من القصص القرآني تؤدي إلى التفكير والتعقل بتلك القيمة، وتؤدي إلى تحريك العاطفة تجاه سلوك تلك القيمة. والقرآن الكريم ضرب الأمثال بشكل مباشر وغير مباشر، وبأساليب متنوعة منها التمثيل الطبيعي نحو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ

(1) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج 2، ص 277.

(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2221، بتصرف.

(3) عرجون، محمد الصادق، الموسوعة في سماحة الإسلام، ج 1، ص 199.

(1) دراز، دستور الأخلاق، ص 221، بتصرف.

(2) ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، ج 1، ص 15.

(3) دراز، نظرات في الإسلام (مقدمة البيومي)، ص 20، بتصرف.

يُفْقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنبَلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٦١)، ومنها التمثيل القصصي نحو قوله تعالى: {وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ خُلْفَنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ} (الأعراف: ١٤٢)، وتشير هذه الآية إلى قيمة الإصلاح من خلال قصة يقصها القرآن الكريم على القاريء، وتأتي آية أخرى تحرك العاطفة من خلال براهين وحجج تؤكد وجوب الإصلاح بين المؤمنين الذين تربطهم الإخوة الإسلامية، قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (الحجرات: 10). وقال تعالى: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا} (الكهف: ٥٤)، تقول بنت الشاطيء في كتابها الذي كرسته لخدمة قضايا الإنسان: "لا يمكن أن تمارس حرية العقيدة بمعزل عن حرية العقل والرأي، فلا يكون للإنسان أن يجادل فيما لا يفتتح به ولا أن يسأل فيما لا يطمئن إليه⁽¹⁾"، وجاء القرآن الكريم ليقنع العقل، ويمتدح العاطفة دون إخلال جانب مقابل جانب آخر، بل جاء بشكل يدمج بين الشيين ويظهر البلاغة القرآنية التي لا نظير لها.

الخصيصة الرابعة: مخاطبة جميع الناس كل بقدره.

يخاطب المنهاج القرآني جميع الناس مخاطبة الخبير بشؤون حياتهم، فلا يقتصر على مخاطبة الخاصة دون مخاطبة العامة، ولا يقتصر على مخاطبة العامة دون مخاطبة الخاصة. ومن تأمل آيات الكتاب الحكيم يرى التنوع في الخطاب لسلوك قيمة أخلاقية معينة، أو الابتعاد عن ضدها، ولا شك أن في ذلك التنوع والتوسع في الخطاب أهدافاً وأغراضاً أهمها شمولية الخطاب القرآني لجميع أجناس البشر وأصنافهم ليشمل في ذلك جميع جوانب الإنسان المختلفة مخاطب به العقل والعاطفة. ومن أنواع الخطاب القرآني خطاب العامة نحو قوله تعالى: {وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ} (البقرة: ١٧٢)، ومنها خطاب الخاصة كقوله تعالى: {قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْنَاكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ} (الأعراف: ١٤٤)، ومنها الخطاب الموجه لنوع واحد من البشر نحو قوله تعالى: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} (البقرة: ٤٠).

الخصيصة الخامسة: العناية بالأخلاق الباطنة والظاهرة.

لا يقتصر المنهاج القرآني على بيان أهمية الأخلاق الظاهرة وأثرها، أو بمعنى آخر الأخلاق المحسوسة التي يكون إدراكها من خلال تصرفات الإنسان وما يصدر عنه من أفعال أو أقوال، بل يغوص في عالم الأخلاق الباطنة التي لا يمكن إدراكها إلا في قرارة الشخص ذاته، ويتعمق في الأخلاق الغير محسوسة التي تحرك الأخلاق المادية وتضبطها، "فالتحلي بمحاسن الأخلاق يشتمل على التحلي بما ظهر منها وما بطن⁽¹⁾"؛ حيث "تهدف الأخلاق الإسلامية إلى أن تملك على المسلم قلبه، فيدفعه إليها إيمانه، ويزيده الالتزام بها إيماناً، فمصدرها قلبي، وأصلها صلاح الباطن⁽²⁾". فقد يأمر القرآن الكريم الإنسان بأن يضبط أفعاله ويصح أقواله من خلال ما ظهر من القيم الأخلاقية وما بطن، قال تعالى: {وَوَدَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (الأنعام: ١٢٠)، يقول مقدار يالجن ابتداء الإسلام من تطهير الباطن ليكون الاستعداد إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة حتى تصل إلى أعلى الدرجات التي تيرهنها الأخلاق الظاهرة⁽³⁾. كما قال تعالى في إصلاح نفوس المؤمنين وقلوبهم: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} (الشمس: ٩-١٠)، "فالقرآن يعمد إلى إصلاح البواطن بأضواء التوحيد، فإذا تمت استنارتها صلحت الظواهر واستقامت على الطريق⁽⁴⁾".

(1) بنت الشاطيء، عائشة عبدالرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ص 113.

(1) الأهدل، أحمد بن يوسف، الأخلاق الزكية في آداب الطالب المرضية، ص 127.

(2) الخزندار، أبو أسامة محمود محمد، هذه أخلاقنا عندما نكون مؤمنين حقاً، ص 19.

(3) يالجن، مقدار، دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، ص 27، بتصرف يسير.

(4) علي، سعيد إسماعيل، القرآن الكريم رؤية تربوية، ص 402.

الخصيصة السادسة: مقابلة القيمة الحسنة بالقيمة السيئة.

يقابل المنهاج القرآني القيمة الحسنة بما يصادها من القيم السيئة، ليظهر بعد ذلك الفرق الواضح بينهما، وما يترتب على الإنسان من أثر، على سبيل المثال قابل القرآن الكريم الصبر بالاستعجال: {فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعُرْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ} (الأحقاف: 35)، وقابل الشكر بالكفر: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا} (الإنسان: 3)، وقابل الإصلاح بالإفساد في قوله تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} (الأعراف: 56) يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة: "ينهى تعالى عن الإفساد في الأرض، وما أضره بعد الإصلاح! فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد، ثم وقع الإفساد بعد ذلك، كان أضر ما يكون على العباد⁽¹⁾". ومن خلال المقابلة والمقارنة في الأسلوب القرآني تظهر البلاغة القرآنية في أجمل صورها؛ حيث تعطي رونقاً وامتعةً. تلفت الأنظار وتبهر الأبصار، وتدفع الإنسان نحو تلك القيمة التي جاء أسلوب التقابل بينها وبين ما يصادها لتجعل القارئ يُدرك الآثار، دون شك أو إنكار، ولتوضح المعاني والأفكار، وتكشف الأسرار، وتؤكد الأخبار. فحين يتتبع القارئ قيمة معينة تتشكل لديه خلفية حول أهمية تلك القيمة وأثرها عليه وعلى غيره من الأفراد في الدنيا والآخرة، ثم يأتي أسلوب المقارنة بينها وبين ما يصادها لتؤكد الفكرة أو بمعنى آخر لتظهر الفرق الواضح الجلي بين من يتمسك بالقيمة الحسنة وبين من يتمثل بعكسها، حاثاً بذلك على مكارم الأخلاق وأجلها.

الخصيصة السابعة: الدعوة إلى مراقبة الذات وتحكيم الضمير.

التأمل في آيات الذكر الحكيم يرى التأكيد على دعوة الإنسان بأن يراقب ذاته وتصرفاته ويحكم ضميره في جميع الأحيان؛ حيث تضع الأخلاق القرآنية المسؤولية على عاتق كل فرد؛ فيتحمل مسؤولية أخلاقه التي سيحاسبه عليها الرقيب سبحانه وتعالى العالم بخفايا الذات وما تجول به من أسرار والخبير بظواهرها، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} (النساء: 58)، وفي هذه الآية الكريمة جاء الأمر بأداء الأمانات إلى الناس، والعدل بالحكم والمقياس خاتماً جل جلاله بهذه الآية بأنه يسمع الأقوال، ويبصر الأعمال؛ فهو الرقيب سبحانه: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَقِيبًا} (النساء: 1)، وهو العالم بما يجهر من الأقوال وما يبطن: {وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى} (طه: 7)، وليس غيره تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور: {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ} (غافر: 19)، يقول النيسابوري في تفسير هذه الآية الكريمة: "إشارة إلى أنه عالم بجميع أفعال الجوارح، وفي قوله وما تخفي الصدور دلالة على أنه عالم بجميع أفعال القلوب⁽¹⁾"، وهذه الخصيصة تدفع الإنسان إلى فعل الخيرات واجتناب المنكرات؛ حيث تشعر الإنسان بالمراقبة الدائمة من خالق السموات والأرض سبحانه وتعالى الحي القيوم؛ مما تجعله يضبط أحواله وجميع أفعاله الظاهرة والباطنة، فتحرّكه نحو الصلاح والفلاح وطريق النجاح. وتجعله يطمئن في حال المحن والشدة؛ فإله سبحانه وتعالى مطلع على حاله، خبير بمآله، يمدّه بالراحة والطمأنينة، والإصرار والعزيمة، قال تعالى: {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ} (الطور: 48)، فيكفي في ذلك الإنسان بأنه في عين العزيز القدير سبحانه وتعالى.

الخصيصة الثامنة: تنوع المجالات الأخلاقية.

تتنوع مجالات الأخلاق في القرآن الكريم لتشمل الجانب الإنساني وهو الذي يرتبط بعلاقة الإنسان مع خالقه سبحانه وتعالى والتي تمارس من خلالها أركان الإسلام، والجانب الأسري الذي يحدد علاقة الإنسان بمحيط أسرته وأقاربه، والجانب الاجتماعي الذي يربط الإنسان مع الآخرين، والجانب الوطني الذي يحدد الضوابط الدولية بين الحكام والشعوب ويقوي العلاقات الدولية مع بعضها البعض، وسائر جوانب الحياة المختلفة. وجميع الجوانب تنشأ مجموعة من القيم والمبادئ الأخلاقية التي تركز على كليات مشتركة تؤدي إلى ارتقاء الفرد بذاته، وتحسين معاملاته، وضبط أفكاره ومعتقداته، وتقوية علاقاته مع جميع من حوله، فالقرآن الكريم هو كتاب

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص429.

(1) النيسابوري، غرائب القرآن، ج6، ص29.

الأخلاق الأول، وهو الذي يهدي للتي هي أقوم، وحسن الخلق من جملة ما يهدي إليه القرآن⁽²⁾، قال تعالى: لِيَأْيَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (الحجرات: 11)، تختصر هذه الآية الكريمة العديد من المجالات الأخلاقية في مختلف جوانب الحياة الإنسانية بين المؤمنين، يقول سيد قطب: "وهو عالم له آدابه النفسية في مشاعره تجاه بعضه البعض وله آدابه السلوكية في معاملاته. وهو عالم نظيف المشاعر، مكفول الحرمات، مصون الغيبة والحضرة، لا يؤخذ فيه أحد بظنه، ولا تتبع فيه العورات، ولا يتعرض أمن الناس وكرامتهم وحرمتهم فيه لأدنى مساس⁽¹⁾". والقرآن الكريم حين يلقي الضوء على قيمة معينة يروم بذلك أهدافاً منها إصلاح نية الفاعل، أو تصحيح الفعل من خلال تلك القيمة، وبهذا التنوع في مجال الأخلاق لتشمل جميع المجالات يستطيع الإنسان السير في هذه الحياة وفق مشيئة الخالق سبحانه وتعالى، ووفق مشيئة الشخص ذاته لما يحبه ويرضاه.

الخصيصة التاسعة: مراعاة الفروق الفردية في اكتساب الأخلاق.

يراعي القرآن الكريم جميع الناس؛ حيث يوافق فهمهم ويلتزم فطرتهم ويناسب قدراتهم، فيأتي بالفاظ وأساليب يدركها العلماء ويعرفها البسطاء. كما يأتي بما يلائم الفطرة التي فطر الناس عليها؛ فلا يأمر بالتزام قيمة أخلاقية إلا بما يستطيع عليه جميع البشر، قال تعالى: {لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} (البقرة: 286). ويراعي فروق جميع الأشخاص بغض النظر عن نوعية تلك الفروق سواء كانت فروقاً عقلية: {لِيُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (البقرة: 269) يقول أبو زهرة: "المعطي للحكمة هو الله، ولكنه العليم بكل شيء يضع الأمور في مواضعها، فهو لا يعطيها إلا لمن يخلص قلبه، ويسلم وجهه، وإن كان كل شيء بمشيئته سبحانه، إنه على ما يشاء قدير⁽²⁾"، أم فروقاً جنسية، قال تعالى: لِيَأْيَيْهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات: 13)، فالناس على الرغم من اشتراكهم في المعنى الإنساني إلا أنهم أفراد متميزون، لكل فرد وجوده الخاص، وعالمه المتفرد به، وعلى هذا المفهوم للإنسان، قامت أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها⁽¹⁾، يقول تعالى: {أَلَمْ يَسْمُومُوا رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ} (الزخرف: 32). ومراعاة الفروق الفردية لا شك أنها من أهم ما يضبط أخلاق الإنسان التي راعاها القرآن الكريم فتواصل مع كل شخص حسب قدرته واستعداده ووفق ما يناسبه، مما قد يؤدي إلى توجه الشخص نحو تلك القيمة التي أمر بها خالقه سبحانه وتعالى والتي تلائم فطرته وطموحاته، وتتناسب مع مييلته، وترتقي به نحو الأفضل، والابتعاد عن ما يصاد تلك القيمة المجلبة سوء العاقبة.

الخصيصة العاشرة: التكامل والتعادل.

يتجلى في القرآن الكريم طابع التكامل في القيم الأخلاقية، لأن القيمة الأخلاقية الواحدة يجب على كل فرد أن يطبقها على مسار محدد⁽²⁾، بالإضافة إلى توضيح إيجابيات تلك القيم، وبيان سلبياتها. كما حقق القرآن الكريم وضعية التعادل في ميزانها الذي كان يميل تارة إلى جانب وتارة أخرى إلى جانب آخر، ثم يدفعها كلها في اتجاه واحد، بحيث صار جديراً بأن ينسب له عن حق مجموع هذه الأخلاق⁽³⁾، مستخدماً بذلك جميع الوسائل والأساليب المتنوعة التي تدرّب الإنسان على سلوك قيمة معينة، وإنها إن لم تكن تحرك الأبدان وتوجهها بشكل مباشر فإنما توجه النفوس وتحركها تجاه تلك القيمة. كما راعى القرآن الكريم التوازن بين القيم الأخلاقية حتى لا تطغى قيمة على قيمة أخرى ولا يطغى جانب على الجانب الآخر فيحدث التقصير والاختلال لقيمة أو جانب؛ مما قد يؤثر بعد ذلك في مسيرة الحياة الإنسانية، فجاءت العناية الإلهية لتنهض بالإنسان من خلال تحقيق التوازن الدقيق في جميع مجالات الحياة من خلال

(2) الخراز، خالد بن جمعة، موسوعة الأخلاق، ص 84.

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3336.

(2) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج 2، ص 1010.

(1) الخطيب، عبدالكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، ج 6، ص 1219، بتصرف يسير.

(2) دراز، دستور الأخلاق، ص 38، بتصرف.

(3) دراز، دستور الأخلاق، ص 8-9، بتصرف يسير.

تركبة الإنسان بالقيم الأخلاقية جميعها؛ حيث يصوغ القرآن الكريم الإنسان المتوازن الصالح الذي يتحلى بمكارم الأخلاق الموزونة التي لا تعارض بين جوانبها، ويكون التركيز عليها جميعاً تاركاً التطبيق على الإنسان كل على حسب قدرته واستطاعته دون إهمال بعضها مقابل البعض الآخر. وقيل: "إن الأخلاق مواهب وحظوظ، وليست بالتربية. وإن التربية ربما عادت على صاحبها بالخذلان، وكانت كالدواء لم يصادف محله فأودى بمتاوله وأورده مورد الهلكة⁽¹⁾"، وهذا القول لا يصح؛ حيث تتقوى الأخلاق بممارسة الإنسان لها بشكل مستمر، وللتربية الصحيحة المستنبطة من المنهاج القرآني الأثر البالغ في سلوك الفرد وأخلاقه حتى يصبح الخلق الحسن بعد ذلك سجية وطبع في الإنسان.

الخصيصة الحادية عشرة: تأكيد أهمية الدعاء لاكتساب مكارم الأخلاق.

يشير القرآن الكريم إلى أهمية الدعاء في اكتساب مكارم الأخلاق والابتعاد عن مساوئها؛ فقد أرشدنا الخالق سبحانه وتعالى في فاتحة كتابه إلى ذلك في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} (الفاتحة: ٦) وقال تعالى: {رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} (البقرة: ٢٥٠). وأنه لمن واجب المسلم التوجه بالدعاء إلى خالقه كما توجه إليه أولو العزم من الرسل؛ حيث يساهم الدعاء في إصلاح النفس من الأخلاق الذميمة قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ} (إبراهيم: ٣٥).

كما أمر سبحانه وتعالى بدعائه لاكتساب الأخلاق الحسنة في قوله تعالى: {لَوْ لَبَّ رَبُّ أَنْجَلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا} (الإسراء: ٨٠). والإنسان حين يتمسك بقيمة معينة ويعمل الخير عليه أن يرجوا الله سبحانه وتعالى أن يتقبلها قبولاً حسناً، قال تعالى: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (البقرة: ١٢٧) تبين الآية الكريمة تلك الدعوات الخاشعات التي كان إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام يتضرعان بها إلى خالقهما وهما يقومان بهذا العمل الجليل⁽²⁾. وإذا تمثل الإنسان بقيمة سيئة عليه أن يدعو الله سبحانه وتعالى أن يغفر له ويتوب عليه، قال تعالى: {قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (الأعراف: ٢٣)، ودعاء الله جل في علاه ومناجاته في جميع الأحيان ومختلف الأحوال، قال تعالى: {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} (غافر: ٦٠) يقول ابن عطية في فضل هذه الآية بأنها: " آية تفضل ونعمة ووعود لأمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بالإجابة عند الدعاء، وهذا الوعد مقيد بشرط المشيئة لمن شاء تعالى، لا أن الاستجابة عليه حتم لكل داع⁽¹⁾"، فبالدعاء قد تتفتح أبواب السماء، ولا تنقطع الأرجاء، فيناجي العبد ربه في الخفاء، وفي السراء والضراء، يبتغي حسن الجزاء.

الخصيصة الثانية عشرة: اللين في النصح والإرشاد.

المتأمل في كتاب الله سبحانه وتعالى يرى اللين في النصح والرفق في الإرشاد؛ حيث يشير الخالق جل في علاه إلى القيم الأخلاقية بعطف يستجيش النفوس، ويأسر القلوب، مصرفاً بذلك عباده عن أسلوب الغلظة والشدّة التي تؤدي إلى النفور والفرقة، يبين ذلك قوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} (آل عمران: ١٥٩) هذه الآية صريحة الدلالة في الدعوة إلى إشاعة الرحمة والمودة بين المسلمين، والتزام مبدأ الشورى بينهم لما يحقق من ذلك من تألف وتكاتف. وقال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} (النحل: ١٢٥)، أي: بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة أو بما يوقظ القلوب ويعط النفوس ويجلو العقول⁽²⁾؛ فالقول والجدال إنما يكون بالرفق واللين، والدعوة إلى سبيل الله قوامها الحكمة والموعظة الحسنة والجدال الحسن الذي لا يعقبه سوء.

(1) رشيد رضا، مجلة المنار، ج 1، ص 56.

(2) الطنطاوي، التفسير الوسيط، ج 1، ص 31.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 4، ص 566.

(2) النسفي، مدارك التنزيل، ج 2، ص 242.

الخصيصة الثالثة عشرة: ربط الأخلاق الحسنة بالله عز وجل وبالإيمان به.

ربط القرآن الكريم الأخلاق الحسنة بالله تبارك وتعالى مصدر الكمال الأخلاقي، كما ربطها بالإيمان به سبحانه وتعالى برباط وثيق، فمثلاً ربط الكرم بالله سبحانه وتعالى، قال تعالى: {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (الرحمن: ٧٨)، وربط الرحمة بالله سبحانه وتعالى، قال تعالى: {قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ} (يوسف: ٩٢) من آثار رحمته " يغفر الصغائر والكبائر ويتفضل على التائب بالقبول⁽¹⁾". كما ترتبط الأخلاق بالإيمان بالله عز وجل ارتباطاً وثيقاً؛ مما قد يدفع العبد إلى ممارسة الأخلاق الحسنة تقرباً إلى الله سبحانه وتعالى، وطمعاً في اكتساب الثواب وحسن المآب، وأن يبتعد عن الأخلاق السيئة التي تؤدي به إلى سوء العقاب، وأشد العذاب. وهناك الكثير من الآيات التي تربط الإيمان بالأخلاق الفاضلة، وتبين أنها من صفات المؤمنين التحلي بها، والعمل عليها في جميع شؤون حياتهم؛ حيث يقول تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (الحجرات: ١٠)، كما يقول تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} (الحجرات: ١٥)، وتحقيق الأخلاق الفاضلة المطلقة تحقيقاً فعلياً مستمراً، يكون نتيجة الإيمان بالله وباليوم الآخر⁽²⁾؛ حيث الأخلاق: "من شعب الإيمان، فلا يخلت خلق إلا وتضيع من الإيمان شعبة⁽³⁾" فالإيمان والأخلاق كل منهما يقوي الآخر ويهذبه، وكلما صحت عقيدة الإيمان للإنسان وترقت صلحت أخلاقه وسمت. والقرآن الكريم يؤكد على أهمية الإيمان وجعله أساس وجود الإنسان، قال تعالى: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ} (المؤمنون: ١١٥)، قال المراغي في تفسير هذه الآية: "أي أظننتم إنما خلقناكم لعباً وباطلاً؟ كلا، بل خلقناكم لنهذبكم ونعلمكم، لترتقوا إلى عالم أرقى مما أنتم فيه⁽⁴⁾"، وبالعقيدة الصحيحة يتحقق الإيمان وتتبثق الأخلاق الحميدة لأن جوهر الأخلاق إنما أساسه العقيدة، وبالإيمان تسمو الأخلاق ويتحقق للنفس الاتساق، يقول الغزالي: "الإيمان القوي يلد الخلق القوي حتماً، وانحيار الأخلاق مرده إلى ضعف الإيمان، أو فقدانه⁽⁵⁾".

الخصيصة الرابعة عشرة: ربط القيم بالملائكة والكتب والأنبياء عليهم السلام.

ربط القرآن الكريم الأخلاق الحسنة بملائكة الرحمان، وبكتب المنان، وبالأنبياء عليهم السلام، قال تعالى في وصف الملائكة عليهم السلام بالكرم: {كِرَامًا كَاتِبِينَ} (الانفطار: ١١)، وهم الذين لا يعصون أمر الله سبحانه وتعالى ويفعلون ما يُؤْمَرُونَ، وهم "الملائكة يقعدون عن يمين الإنسان ويساره، فيكتبون ما عليه وله⁽¹⁾". وقال تعالى: {لِيَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} (التحريم: ٦)، ويسبحون بحمد الله سبحانه وتعالى ويستغفرونه، قال تعالى: {وَوَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِيَيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ} (الزمر: ٧٥). وقال تعالى في وصف كتبه: {فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ} (عبس: 13)، وقال تعالى: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} (الواقعة: ٧٧). وقال تعالى في وصف أنبيائه عليهم السلام: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ} (التوبة: ١١٤)، وقال تعالى: {وَلَقَدْ فَتَنَّا قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ} (الدخان: ١٧)، وقال تعالى: {ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا} (الإسراء: ٣)، وغيرها من الآيات التي تؤكد أن مكارم الأخلاق وأتمها شأن الأنبياء عليهم السلام.

الخصيصة الخامسة عشرة: ربط مكارم الأخلاق بالمقامات الشريفة والرفيعة.

اشتملت الآيات القرآنية بما يربط الأخلاق الحسنة بالمقامات الشريفة والرتب العالية، على سبيل المثال لا الحصر أضاف المنهاج صفة الكرم إلى المقام العالي، والرزق الغالي، والأجر المنالي، قال تعالى: {وَرَزَقُ كَرِيمٌ} (الأنفال: ٤)، وقال تعالى: {وَأَجْرٌ كَرِيمٌ} (يس: 11). وقال تعالى في وصف نعيم الجنة: {فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ} (الرحمن: 70)، وقال تعالى: {مُتَكَبِّرِينَ عَلَى زُرْفٍ خَضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 4، ص 305.

(2) النحلوي، عبدالرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، ص 83، بتصرف يسير.

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج 1، ص 134.

(4) المراغي، تفسير المراغي، ج 18، ص 62.

(5) الغزالي، خلق المسلم، ص 13.

(1) السمعاني، تفسير القرآن، ج 6، ص 175.

جِسَانٍ} (الرحمن: 76). كما قال سبحانه وتعالى للذين أحسنوا و عملوا الصالحات أنه عز وجل سيجازيهم بالثواب الحسن، قال تعالى: **وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ** {آل عمران: 195}.

الخصيصة السادسة عشرة: برهنة التوبة بالقيم الأخلاقية.

وذلك من خلال تأكيد القرآن الكريم على القيم الأخلاقية باعتبارها دليلاً على صدق توبة العبد؛ حيث أخبرنا الله سبحانه وتعالى بأنه الغفور الرحيم الذي يغفر لمن يتوب من عباده ويتبع توبته بالأعمال المجيدة والقيم الحميدة، فتتبدل السيئات إلى حسنات بإذنه سبحانه وتعالى، قال تعالى: **{فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}** {المائدة: 39}، قال الرازي: "المراد من قوله تعالى (وأصلح): أي يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الأغراض⁽¹⁾"، ويتبع ذلك الأعمال الصالحة؛ فالإنسان عندما يسعى لإزالة مشاعر الإثم وتأنيب الضمير، ويعزم على عدم تكرار الفعل المذنب، ويصح تفكيره، إنما يجب عليه بيان ذلك من خلال أفعاله التي تصدر منه من جديد، ويذهب إلى خالقه عز وجل العالم بخفايا النفوس وظواهر الأفعال فيعترف بذنبه أمامه سبحانه وتعالى دون أدنى حرج، فهو الغفور الذي وسعت رحمته كل شيء. ويحدد القرآن الكريم أساليب تلك البرهنة وقبول توبة العبد من خلال عدة أمور تمكن العبد من الوصول إلى تطهير النفس واستحقاق المغفرة بإذن الله سبحانه وتعالى ابتداءً بإصلاح السريرة ثم إصلاح الأفعال العملية من خلال الالتزام بمكارم الأخلاق والابتعاد عن مساوئها، قال تعالى: **{إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (70) وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا}** {الفرقان: 70 - 71}.

الخصيصة السابعة عشرة: الواقعية والمنطقية.

تمتاز خصائص القيم الأخلاقية القرآنية بواقعيته؛ حيث تراعي واقع الحياة الإنسانية، وتتناسب مع مخيلة الإنسان فلا تأتي بقيمة لا تناسب فطرته، وتعد صفو حياته. كما تمتاز بمنطقيته التي تراعي فكر الإنسان وعقليته فلا تأتي بقيمة تناقض تلك الأفكار والمعتقدات، قال تعالى: **{وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسَّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَحَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}** {ق: 16}، فخالق السماوات والأرض ومن عليها هو أعلم بخواطر الإنسان، وبواعثه النفسية، وقدراته واستطاعته، وهو الذي مع الإنسان أينما كان وكيفما يكون، قال تعالى: **{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}** {الحديد: 4}، فلا يأمر سبحانه وتعالى الإنسان إلا بما يناسب قدراته ووقف استطاعته، ويجلب له خيري الدنيا والآخرة، قال تعالى: **{وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا (27) يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا}** {النساء: 27 - 28}، يقول الزمخشري: " يريد الله أن يبين لكم ما هو خفي عنكم من مصالحكم وأفاضل أعمالكم، وأن يهديكم مناهج من كان قبلكم من الأنبياء والصالحين والطرق التي سلكوها في دينهم لتقتدوا بهم⁽¹⁾"، فلا يكلفهم إلا بما تقتضيه قدراتهم. ولا يقتصر القرآن الكريم على مراعاة قدرات الإنسان فحسب بل يتعداه إلى السهولة في تطبيق الأمور به من القيم الأخلاقية، وسهولة الابتعاد عن ما يناقضها، قال تعالى: **{يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}** {البقرة: 185}، وقال تعالى: **{لِيُنْفِقُوا ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا}** {الطلاق: 7}، يقول وهبة الزحيلي: "تمتاز قيم الإنسان في القرآن الكريم بمنطقيتها وواقعيته لأنها من أجل بناء الإنسان وهي للإنسان نفسه⁽²⁾". هذا، ويستنبط محمد عبدالله دراز شروطاً معينة للقرآن الكريم عند الأمر والإلزام بقيمة من القيم وهي: إمكانية التصرف، واليسر العملي، وتحديد الواجبات وتدرجها⁽³⁾. وفي الحقيقة القرآن الكريم لا يأتي إلا بما يناسب الإنسان ويجلب له الخير عاجلاً أم آجلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم بعباده وما يتناسب مع سجيتهم فيحدد الحقوق والواجبات وفق إمكانية الإنسان ويسره العملي.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج11، ص357.

(1) الزمخشري، الكشاف، ج1، ص501.

(2) الزحيلي، وهبة، القيم الإنسانية في القرآن الكريم، ص31.

(3) دراز، دستور الأخلاق، ص39-59، بتصريف يسير.

الخصيصة الثامنة عشرة: إبراز فلسفة القيم والتعليل لها.

وذلك عندما يأمر الله سبحانه وتعالى بقيمة معينة، يذكر سبب الأمر بتلك القيمة أو آثارها سواء كان ذكرها بنفس الآية التي جاء بها الأمر أو بآية أخرى، فمثلاً عندما أمر الله سبحانه وتعالى الإنسان بقيمة العدل: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠) جاءت فلسفة تلك القيمة بأن العدل أقرب لتقوى الله جل في علاه في آية أخرى، قال تعالى: {اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} (المائدة: ٨). وعندما أمر سبحانه وتعالى بالإحسان بين أنه تعالى يحب المحسنين: {وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (البقرة: ١٩٥)، ولا يضيع أجرهم: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ} (التوبة: ١٢٠)، ولما كان الإحسان هو الجمال النفسي للإنسان جاء التأكيد في آية أخرى أن الإحسان إنما يكون جزاءه إحسان في قوله تعالى: {هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ} (الرحمن: ٦٠). وعندما أمر سبحانه وتعالى بالصبر، قال تعالى: {اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَفْتُلُونَ وَادْكُرْ عَبْدًا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ} (ص: ١٧)، جاء في آية أخرى أن الصبر من عزائم الأمور، قال تعالى: {وَلَمَن صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنَ عَزْمِ الْأُمُورِ} (الشورى: ٤٣)، ومن خلال ذلك يتضح أن القيم الأخلاقية في القرآن الكريم تبرهن نفسها، وتثبت قيمتها، وتبين أهميتها، ومدى الحاجة إليها، ليدرك الإنسان مدى أهميتها بالنسبة له، فيعمل بها وفق ما تقتضيه المنهجية القرآنية، ولتظهر لديه الملكة الحسية من خلال التأمل العقلي في الآيات الكريمة التي تلفت الأنظار اتجاه مظاهر الجمال للقيم الأخلاقية الحسنة؛ مما يترك في النفس الإحساس بالبهجة والسرور تجاه تلك القيم، وهذا يؤدي بالإنسان إلى السلوك الحسن والامتثال بتلك القيم.

هذا، ويضع القرآن الكريم كل قيمة في محلها ويأمر المسلمين بالعمل بها في الوقت المناسب مع الشخص المناسب، ففي قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ} (الفتح: ٢٩)، توضح الآية الكريمة طبيعة المسلمين وما ينبغي عليهم من رحمة ومودة تربطها الإخوة الإسلامية، وتبين كيف كانت علاقة المسلمين مع بعضهم البعض المتمثلة بالرسول صلى الله عليه وسلم - وأصحابه رضي الله عنهم أجمعين بأنها قائمة على الرحمة والمودة والتعاون، والشدة والغلظة على الكفار من غير ظلم ولا عدوان؛ حيث قال تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} (البقرة: ١٩٠).

الخصيصة التاسعة عشرة: الوسطية والاعتدال.

قال تعالى: {وَوَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (البقرة: ١٤٣)؛ مما لا شك فيه أن ديننا الإسلامي دين التوسط والاعتدال فلا فيه من إفراط ولا فيه من تفريط؛ حيث "جاء الإسلام وسطاً في الأخلاق بين الأفرط والتفريط، والتقريب بين المثل الأعلى والواقع، وانسجام بين العقل والغريزة التي هي قوة مع رحمة، وحكم مع عدل، وتواضع مع عزة، ومساواة مع تسامح، وتشاور مع عزم، ولين مع حزم"^(١)، فالقرآن الكريم يدعو الإنسان إلى التوسط والاعتدال في جميع الأمور ويذم التصيير والخلو ومجاوزة الحد^(٢)، ومن تأمل في القيم الأخلاقية القرآنية يرى أنها سارت على نفس هذا النهج والمنوال؛ حيث أمر الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم المسلمين أن يكونوا معتدلين في حياتهم الدينية والأخلاقية، وجميع شؤون حياتهم؛ فمثلاً مسألة إنفاق الأموال التي تعتبر من أهم المسائل التي تهدد الجانب الاقتصادي؛ جاء الأمر في القرآن الكريم أن ينفق الناس أموالهم في سبيل الله عز وجل على أكمل وجه ودون أدنى تقصير، قال تعالى: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقونها فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} (التوبة: ٣٤)، وفي المقابل نهاهم سبحانه وتعالى عن التبذير وعن الإسراف الذي ليس في محله، قال تعالى: { وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا (26) إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا } (الإسراء: ٢٦ - ٢٧)، وقال تعالى: {وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} (الأنعام: ١٤١)؛ مشيراً بذلك إلى التوسط في الإنفاق، والتوازن والانساق، لصيانة الأرزاق، وقال تعالى في التأكيد على الاعتدال في الإنفاق: {وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} (الفرقان: ٦٧)، كما قال تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا} (الإسراء: ٢٩)، أي: "الاقتصاد والتوسط بين الإفراط والتفريط وذلك هو الجود

(1) آل غازي، عبدالقادر بن ملا، بيان المعاني، ج6، ص492.

(2) السعدي، القواعد الحسان، ص72، بتصرف يسير.

الممدوح فخير الأمور أوساطها⁽¹⁾. ومما لا شك فيه أن "لتفسير القرآن وفهمه والتفقه فيه أثراً قوياً لا ينكر في تحقيق صفة اعتدال الشخصية واتزانها⁽²⁾".

الخصيصة العشرون: لفت الأنظار من خلال أسلوب الحوار.

اعتنى القرآن الكريم بأسلوب الحوار وجاءت بعض الحوارات تحمل قيماً أخلاقية بشكل صريح وشكل غير صريح، وتحدد ضوابط الحوار وتسن معاييرها التي تبنى على الأخلاق، وتؤكد على صدق الأنبياء عليهم السلام من خلال الحجج والبراهين التي تقنع العقول، والتي تدعو الإنسان إلى الحوار في شتى مجالات الحياة لينعم الأفراد بعد ذلك بمجتمع هادئ يسوده الأمن والأمان، يقول مقداد بالجن: لا تخلو أية مناقشة أو محاورة أو مناظرة من القيم الأخلاقية وذلك من حيث النية، ومن حيث استهداف المقاصد، وكذلك من حيث الأداء⁽³⁾؛ فالحوار أمر ضروري يحتاج إليه الإنسان لإقناع الذات وحل المشكلات وذلك بمراعاة آدابه الأخلاقية. وتتنوع مجالات الحوار في القرآن الكريم فتارة يكون حواراً بين الله سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته، وتارة حواراً بين الأنبياء عليهم السلام وأقوامهم، وتارة أخرى بين بني البشر مسلمين كانوا أو كافرين. قال تعالى: { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ } (المائدة: ٧٧) وهنا جاء الحوار لأهل الكتاب بأن لا يغلوا في دينهم غير الحق. كما تتنوع أساليب الحوار في القرآن الكريم لتشمل الأسلوب الوصفي نحو خطاب الله سبحانه وتعالى للملائكة عليهم السلام في قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (البقرة: ٣٠)، نشاهد في هذه الآية الكريمة عرضاً وصفاً واقعياً دار بين الخالق عز وجل وملائكته عليهم السلام. ومن خلال الأسلوب البرهاني الذي يقوم على العلم والبرهان، نحو قوله تعالى: {قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ} (الأعراف: ١٢٨) فهنا جاءت دعوة موسى عليه السلام لقومه أن يستعينوا بخالقهم ويصبروا داعماً قوله بالمواقف الصحيحة والبراهين المقنعة بأن الأرض للخالق سبحانه وتعالى ويورثها من يشاء من عباده.

الخصيصة الحادية والعشرون: التكرار تأكيداً على بعض القيم الأخلاقية.

جاء أسلوب التكرار في القرآن الكريم يؤكد على بعض القيم الأخلاقية تارة، ويعظم شأنها تارة، ويحذر من عدم امتثالها تارة أخرى. وجاء التكرار بشكل صريح ومباشر لقيم معينة، وجاء بشكل يدعو إلى ما يقارب لتلك القيم. كما جاء التكرار في بعض المواضع في اللفظ والمعنى موصولاً ومفصلاً، والموصول نحو قوله تعالى: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (5) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} (الشرح: ٥ - ٦)؛ فتكررت هذه الآية بعد الآية التي قبلها مباشرة. وأما المفصول فقد جاء في صورتيه، الصورة الأولى: التكرار في القرآن كله نحو قوله تعالى: {يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ} (المرسلات: ٤٧)، فتكررت هذه الآية الكريمة والتي تحذر من الكذب الذي يضاد الصدق في أكثر من سورة. والصورة الثانية: التكرار في نفس السورة نحو قوله تعالى في سورة الشعراء: {وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ} (الشعراء: ٩)؛ حيث تكررت هذه الآية في نفس السورة ثماني مرات، يقول السيوطي: " كررت ثماني مرات كل مرة عقب كل قصة فالإشارة في كل واحدة بذلك إلى قصة النبي المذكور قبلها وما اشتملت عليه من الآيات والعبر⁽¹⁾"، وهي تؤكد أن العزة والرحمة من صفات الخالق سبحانه وتعالى الذي وسعت رحمته كل شيء. كما قد يأتي في القرآن الكريم تكرر الأمر بالتزام قيمة معينة أو بيان أهميتها وفضلها، والنهي عن ضدها أو بيان أضرارها وفي ذلك لا شك عظيم الفائدة للمسلمين حيث تكون الاستفادة أكثر والتطبيق أظهر.

الخصيصة الثانية والعشرون: الدعوة إلى القيم الأخلاقية من خلال الاستفهام.

يعتبر الاستفهام من أساليب القرآن الكريم التي استخدمت للدعوة إلى بعض القيم الأخلاقية والتفتير عن ضدها، وأساليب الاستفهام في القرآن الكريم تتنوع، فمنها ما يفيد الإنكار والنفي نحو قوله تعالى: {لَبِئْسَ أَهْلُ الْدِينِ آمَنُوا اجْتَنَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ

(1) الألويسي، روح المعاني، ج8، ص63.

(2) الجزائري، أحمد بن أحمد، أصول التربية والتعليم كما رسمها القرآن الكريم، ص91.

(3) بالجن، مقداد، تربية الأجيال على أخلاقيات وآداب المناقشة والمحاوراة والمناظرة العلمية، ص17، بتصرف يسير.

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص227.

الظَّنَّ إِنَّهُمْ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ{ (الحجرات: 12)؛ حيث تستنكر هذه الآية الكريمة الذين يظنون بغيرهم من الناس ظن السوء، ويتجسسون على أحوال غيرهم، ويغتابونهم مبطله ومستنكرة أشد الاستنكار هذا الفعل الذميمة من خلال التشبيه البليغ لذلك الفعل، "ومن الصدق ما يقوم مقام الكذب في القبح والمعرفة ويزيد عليه في الأذى والمضرة، وهي الغيبة والنميمة والسعاية⁽¹⁾". ومنها ما يفيد التوبيخ نحو قوله تعالى: {اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَسْتَوْنُ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}{(البقرة: 44)؛ حيث تلقي هذه الآية الكريمة اللوم على عاتق الذين يأمرون الناس بالبر وفعل الخير وهم خلاف ذلك، فيكون الاستفهام هنا بمعنى الاستنكار والتعجب والتوبيخ. ومنها ما يفيد التقرير والإثبات نحو قوله تعالى: {الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}{(التوبة: 104)}. وقال تعالى: {وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}{(النور: 22)}، تبين الآية الكريمة الاستفهام الإنكاري المبني على تعزيز قيمة العفو والصفح بربط ذلك برغبة الدخول في مغفرة الله سبحانه وتعالى.

الخصيصة الثالثة والعشرون: العناية بالمهارات الأخلاقية الجماعية.

تضافرت الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو الإنسان إلى روح الجماعة ونشر القيم الأخلاقية فيما بينها من خلال العديد من المهارات الجماعية، فالمتمأمل في الكتاب الكريم يرى العناية الفائقة في هذا الشأن؛ حيث تأتي معظم الخطابات التي تأمر بالترام قيمة معينة أو بيان أهميتها وفضلها على الفرد والمجتمع بصيغة الجمع، وإن كانت تأتي خطابات بصيغة المفرد، ولكن طابع الجمع هو الغالب، فمثلاً في سورة الفاتحة يأتي الدعاء بصيغة الجمع ليشمل دعاء الإنسان لنفسه ولأخيه المسلم، قال تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}{(الفاتحة: 5-6)}، يقول السيوطي: "قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} شامل لعلم الأخلاق⁽²⁾". والأخلاق "التي تتميها العبادات في النفس ليس المقصود منها أن تكون أخلاقاً أنانية ذاتية للشخص نفسه فحسب، ولكن المقصود منها هو أن تكون أخلاقاً⁽¹⁾" لتشمل أخلاق الفرد نفسه مروراً بأخلاق الفرد مع غيره. كما قال تعالى: { إِيْمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}{(الحجرات: 10)}؛ فالقرآن الكريم يحث المسلمين على التعاون والوحدة لا الأناية والفرقة التي باتت تهدد الحضارة الإنسانية، وتأذن للمجتمعات بالزوال. ويدعو القرآن الكريم إلى التكافل والتكاتف بين المسلمين في جميع مجالات الحياة المختلفة، حيث "أخذ الإسلام يبني المجتمع بناءً واحداً متماسك الأطراف، وكان أول ما اتخذ من ذلك إيجاباً الحث على التعاون والترامح⁽²⁾"، قال تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}{(المائدة: 2)}. يقول سيد قطب: "من مقتضيات الإيمان أن ينهض كل فرد في الجماعة بحق الجماعة عليه. فهو مأمور أن يتكافل مع الجماعة في ماله وجهده ونصحه، وفي إحقاق الحق في مجتمعه وإزهاق الباطل⁽³⁾"؛ فالإنسان لا يمكن العيش بمفرده بل لابد من انخراطه مع غيره، ويتعاون مع أفراد مجتمعه وتكافله معهم على الخير وإقامة الحق تنهض المجتمعات وتحقق الغايات، "ولذا كان من أبرز مظاهر الوعي في الأفراد: شعورهم بحق الجماعة عليهم، وتصرفهم في حدود التعاون الاجتماعي، فالدين الحق هو الذي ينمي روح الشعور بحق الجماعة، والأمة الراقية هي التي تغلب الروح الجماعية كل نزعة فردية وانعزالية في أبنائها⁽⁴⁾".

الخصيصة الرابعة والعشرون: إبراز العلاقة الوثيقة بين الأخلاق وحقوق الإنسان.

ربط المنهاج القرآني أخلاق الإنسان بالحقوق والواجبات، وضمن لكل إنسان ما له وما عليه من حقوق، ووضع حدوداً وضوابط لا يعتدي عليها أحد، فكل إنسان له حرية الاختيار وحرية التعبير دون إجحاف حق أحد. وجعل المنهاج القرآني محور ضبط تلك الحقوق والواجبات الأخلاق فمتى صلح ذلك المحور الرئيس صلح حال الإنسان وسلوكه مع الآخرين، فالأخلاق هي التي تحرك

(1) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ج1، ص266.

(2) السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، ص58.

(1) صبح، علي، التصوير القرآني للقيم الخلقية والتشريعية، ص267.

(2) القطان، إبراهيم، تيسير التفسير، ج1، ص166.

(3) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص345.

(4) السباعي، مصطفى، أخلاقنا الاجتماعية، ص63.

الإنسان نحو احترام حقوق غيره من الأشخاص؛ وذلك لا شك يؤثر سلباً أو إيجاباً في ارتقاء المجتمع وتقدمه أو انحلاله وتعثره، ويتعدى ذلك الأثر من حقوق الإنسان إلى حقوق الدول، وما جاء من أوامر أخلاقية واجبة على الإنسان تعتبر أداة تحقيق لتلك الحقوق المشروعة، ونظام حقوقي مناسب ينظم حركة سير الإنسان في تعامله مع غيره، ويجعله أكثر التزاماً للقوانين المسنونة.

الخاتمة:

قال تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا} (الإسراء: ٩)، وقال - صلى الله عليه وسلم-: "إن خياركم أحسنكم أخلاقاً"⁽¹⁾.

القرآن الكريم المنهاج الرباني لبناء أخلاق الإنسان، وما أسمى خلق من تخلق بخلق، وتمسك بتعاليمه، وتهذب بقيمه. والتمسك بالقيم الأخلاقية القرآنية من أهم عوامل تقدم الإنسان ورفع كفاءته، وهي التي تضمن للمجتمع الإنتاج والازدهار، والأمن والأمان. وللمنهاج القرآني خصائصه التي تفردها في بناء أخلاق الإنسان، من حيث الوسطية والاعتدال، والشمولية والكمال، والمنطقية والاستدلال، والتنوع والجمال، وغيرها من الخصائص والأساليب التي تفردها بها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

1. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/ 1987م).
2. الإبراهيمي، محمد بن بشير بن عمر، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (دم: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م).
3. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبدالباري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ).
4. الأهدل، أحمد بن يوسف بن محمد، الأخلاق الزكية في آداب الطالب المرضية (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط3، 1431هـ/ 2010م).
5. الجزائري، أحمد بن أحمد، أصول التربية والتعليم كما رسمها القرآن الكريم، بحث محكم (القاهرة: دار الحرمين، ط1، 1423هـ/ 2003م).
6. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ).
7. ابن جزى، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبدالله الخالدي (بيروت: شركة دار الأرقم، ط1، 1416هـ).
8. الخراز، خالد بن جمعة عثمان، موسوعة الأخلاق (الكويت: مكتبة أهل الأثر، ط1، 1430هـ/ 2009م).
9. الخزندار، أبو أسامة محمود محمد، هذه أخلاقنا عندما نكون مؤمنين حقاً (الرياض: دار طيبة، ط2، 1417هـ/ 1997م).
10. الخطيب، عبدالكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).
11. دراز، محمد عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن (دم: مؤسسة الرسالة، ط10، 1418هـ/ 1998م).
12. دراز، محمد عبدالله، نظرات في الإسلام (القاهرة: مؤسسة أقرأ، د.ط، 2014م).

(1) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، ج8، ص13، رقم (6035). ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب كثرة حياته - صلى الله عليه وسلم-، ج4، ص1810، رقم (16).

13. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ).
14. رشيد رضا وآخرون، **مجلة المنار** (دم: دن، د.ط، د.ت).
15. الزحيلي، وهبة مصطفى، **القيم الإنسانية في القرآن الكريم** (سوريا: دار المكتبي، ط2، 1429هـ/ 2008م).
16. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ).
17. أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، **زهرة التفاسير** (دم: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).
18. السباعي، مصطفى، **أخلاقنا الاجتماعية** (الرياض: دار الوراق، ط1، 1420هـ/ 1999م).
19. السعدي، أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد، **القواعد الحسان لتفسير القرآن** (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ/ 1999م).
20. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
21. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد، **تفسير القرآن**، تحقيق: ياسر إبراهيم، وغنيم عباس (الرياض: دار الوطن، ط1، 1418هـ- 1997م).
22. سيد قطب، إبراهيم حسين، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، ط17، 1412هـ).
23. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **أسرار ترتيب القرآن** (دم: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت).
24. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1394هـ/ 1974م).
25. بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن، **القرآن وقضايا الإنسان** (بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1982م).
26. صبح، علي علي، **التصوير القرآني للقيم الخلقية والتشريعية** (دم: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت).
27. الطنطاوي، محمد سيد، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم** (القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 1998م).
28. عرجون، محمد الصادق، **الموسوعة في سماحة الإسلام** (السعودية: الدار السعودية، د.ط، د.ت).
29. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافى (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ).
30. علي، سعيد إسماعيل، **القرآن الكريم رؤية تربوية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1421هـ/ 2000م).
31. آل غازي، عبدالقادر بن ملا حويش، **بيان المعاني** (دمشق: مطبعة الترقى، ط1، 1382هـ/ 1965م).
32. الغزالي، محمد، **خُلُق المسلم** (الجيزة: دار نهضة مصر، ط24، 2016م).
33. القطان، إبراهيم، **تيسير التفسير** (دم: دن، د.ط، د.ت).
34. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (دم: دار طيبة، ط2، 1420هـ/ 1999م).
35. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، **أدب الدنيا والدين** (دم: دار مكتبة الحياة، د.ط، 1986م).
36. المراغي، أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي** (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1365هـ/ 1946م).
37. مسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت).

38. النحلاوي، عبدالرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع (د.م: دار الفكر، ط25، 1428هـ/2007م).
39. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بدوي (بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1419هـ/1998م).
40. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عمريات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ).
41. يالجن، مقداد، تربية الأجيال على أخلاقيات وآداب المناقشة والمحاورة والمناظرة العلمية (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1425هـ/2004م).
42. يالجن، مقداد، دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية (الرياض: دار عالم الكتب، ط2، 1423هـ/2002م).

خطية البناء الدلالي في نصوص من نهج البلاغة

أ.د. عبد الكاظم محسن الياسري

أ.م.د. ناصر عبد الإله دوش

م.م. زينب ثجيل نعمة

جامعة الكوفة/ كلية التربية للبنات

The linear construction of semantic texts in the Nahij Al-Balaga**Prof.Dr. Abdul Kadhim Mohisn Kadhim****Asst.Prof.Dr. Naser Abadul Elah Dosh****Ass.Lec. Zinab Thajeel Neamah****University of Kufa / College of Education for Girls**

aliiwy@yahoo.com

197866ali@gamil.com

Abstract

The study of the construction of semantic linear in the texts of Nahj al-Balajah is a reason to understand the relationship between the construction of the text and its implications by understanding the linearity of the movement of meaning in the texts of the research, in order to reach the effect of that in the meaning behind the walls of the text, the nature of that meaning and its relevance to the structure of the universe; The texts of Nahj al-Balajah are symmetrical in their structure with the elements of the universe involved in framing the meaning of their existence, as well as their deep connection to its qualitative and quantitative existence. The research came to find this out by studying these texts between two oncepts: totality, detail and antibiosis.

key words: The vertical line, the horizontal line, the significance, Nahij Al-Balaga.

المخلص:

تمثل دراسة خطية البناء الدلالي في نصوص نهج البلاغة مدعاة لفهم العلاقة القائمة بين بناء النص ودلالاته وذلك بفهم خطية حركة المعنى في النصوص موضوعة البحث، بغية الوصول إلى أثر ذلك في المعنى المستتب خلف أسوار النص، وطبيعة ذلك المعنى ومدى ارتباطه ببنية الكون؛ إذ إن نصوص نهج البلاغة تتناظر في بنيتها مع جزئيات الكون الضالعة في تأطير معنى وجوده، فضلاً عن ارتباطها العميق بوجوده النوعي والكمي، وقد جاء البحث لاستجلاء ذلك بدراسة هذه النصوص بين مفهومين، هما الإجمال والتفصيل والتضاد.

الكلمات المفتاحية: الخط العمودي، الخط الأفقي، الدلالة، نهج البلاغة.

المقدمة:

امتازت اللسانيات عن سواها من العلوم من حيث الأطر المنهجية والاصطلاحية وغيرها، فهي لم تعد تُعنى بالشكل في بناء النص فحسب، بل تغلغت في معرفة المعنى الذي ينضوي وراء الشكل المركب منه النص تركيباً متسقاً وذلك بتعلق الألفاظ والجمل تعلقاً خطياً تراتبياً تعاقبياً بوساطة الأدوات والروابط التي تسهم في نسيج النص وتماسكه لفظياً فضلاً عن انسجامه معنويًا، فكان هذا البحث الموسوم (خطية البناء الدلالي في نصوص نهج البلاغة) همزة وصل بين اللغة في توالي ألفاظها والأحداث في تعاقبها؛ إذ إن اللغة هي الأداة الفعالة والدقيقة في نقل هذه الأحداث المتعاقبة من نص الواقع إلى أرض النص بشكل سردي يكون الزمن فيه سريعاً وأرجو أن يضيف البحث شيئاً جديداً مغايراً؛ لأنه يبحث في خطية البناء الدلالي، وأن يكون حافزاً لدراسات جديدة في هذا الجانب.

مدخل:

ينطلق البحث من أن البناء الدلالي يأتي نتيجة بنائية للنص نفسه التي تقوم على مجموعة العلاقات الرابطة لمكوناته الجمالية، إذ إنها تتجاوز المنظورات الفردية التي تحتفل بالجزئيات وصولاً إلى الدلالات الركزة خلف النسيج النصي والكلمة بين تجاوبه. على أن هذه العلاقات الرابطة لمكونات النص تشير إلى اتجاهات الدلالة التي يبتغيها؛ لأن الدلالة هي ((كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى... محصورة في عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص))⁽¹⁾ ومدى فهمه وإدراكه له، ما يعني أن إنتاج النص لدلالاته يقوم على طبيعة القراءة الواعية التي تمتح فعلها القرائي المنتج من فهمها لتلك العلاقات التي ينظم النص خلالها، وبناء على ذلك يعدّ الربط بين البنية الشكلية للنص ودلالاته جزءاً مهماً من الأدوات الإجرائية لمعرفة تلك الدلالات التي يقوم النص بإنتاجها. ولا شك في أن معرفة هذه الدلالات يتم عن طريق رصد العلاقات القائمة بين البنيات التركيبية، والأكثر شيوعاً في مثل هذه النصوص بما يضمن استمرارية البناء النصي، وارتباطه برباط دلالي متماسك، وهذا يعتمد على مدى فهم القارئ للنص ووعيه وثقافته المستقرة من العالم الخارجي، وفهم كثير ممن رصدوا هذه العلاقات في مختلف الفنون، ولا سيما المفسرون والبلاغيون والأدباء والشعراء وغيرهم، وقد رصد البحث نوعين من العلاقات الدلالية في نصوص نهج البلاغة، الإجمال والتفصيل، والتضاد.

1- الإجمال والتفصيل:

وهي من العلاقات الدلالية التي أشبه ما تكون بالقياس والاستقراء المنطقيين، فالمتكلم يعطي القاعدة العامة، أو الخطوط العريضة عن الموضوع، وهذه العلاقات تتسم بالغموض نوعاً ما؛ لأن الإجمال ((هو إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة))⁽²⁾، فتحتاج إلى بيان وتوضيح عن طريق القيام بتفصيل جزئيات القاعدة والتمييز بين جزء وآخر؛ ذلك أن ((التفصيل: تعيين بعض الاحتمالات أو كلها))⁽³⁾، أو ((هو التفريق والتمييز بين الشيء والشيء... بإبراز ما يختص بأحدهما))⁽⁴⁾، أو بالعكس يستعرض الجزئيات أو الاحتمالات ثم ينتهي بعبارة مجملة تضم هذه الأجزاء. ويتجلى هذا المظهر الدلالي في ما قاله الإمام (عليه السلام) حينما قسم الناس على أقسام كل بحسب سعيه في العبادة والتقرب إلى الله تعالى: ((شُعْلٌ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ، سَاعٍ سَرِيحٍ نَجًّا، وَطَالِبٌ بَطِيءٍ رَجًّا، وَمَقْصَرٌ فِي النَّارِ هَوَى))⁽⁵⁾.

في النص إشارة إلى المكان النهائي والحتمي الموت، الذي عبّر عنه مجملاً بـ(شُعْلٌ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ)، وهذا الإجمال في العبارة احتاج إلى البيان والتفصيل؛ ذلك أن الجنة والنار هي ماثلة أمام جميع الناس، ولكن هناك من يجعلهما شغله الشاغل، فيعمل ساعياً ويطلب راجياً، وهناك من لا يرعى لهما فيغتر هالكا، وعبّر عن هذا التفصيل بتقسيمه للناس بعد الأنبياء (عليهم السلام) على ثلاثة أقسام (الساعي والطالب لله تعالى

والتارك له)، فالطالب يمثل حلقة وصل بين الساعي والتارك؛ وهذا يعني أن الطالب إما أن يكون ساعياً أو لا، والأول إما أن يكون مستثمراً الوقت للعبادة، وعمل الصالحات استثماراً صحيحاً وهو الساعي السريع، أو لا وهو الساعي البطيء، والثاني إما أن يكون الطالب مقصراً يقصد أو لا، فالأول الهاوي في النار، والثاني الراجي لرحمة الله تعالى.

وبهذا يكون الرجاء مقروناً بالعلم والعمل، فإذا كان العبد عالماً عاملاً يسعى لرضا الله في كل أن كان رجاؤه محموداً وعُدّ من السبّاقين للخير، وإذا كان عالماً عاملاً بما لا يرضي الله ومع ذلك يرجو الله فرجاؤه من الحمق والغرور والاستهانة بالله (جل شأنه)، ويبدو من هذا البناء الجملي، الذي هو أساس البناء الدلالي إيماءة إلى قوى النفس، ذلك أن النفس المهيمنة عليها القوة العاقلة هي النفس المطمئنة الناجية الساعية لرضا الله سعيًا حثيثاً، والنفس التي تهيم عليها قوى الشهوة والغضب، هي النفس الأمارة بالسوء

(1) معجم التعريفات، الشريف الجرجاني: 91.

(2) المصدر نفسه 11.

(3) نفسه 11.

(4) المعجم الفلسفي 1/315.

(5) شرح ابن أبي الحديد 173/1.

المقصرّة في حق خالقها الهاوية في ناره، والنفس التي تتراوح بين القوتين تارة تسعى، وتقصر تارة أخرى هي النفس اللوامة الطالبة للراجية رضا الله. وهذا ينم عن الثراء المعرفي الذي تحكمه الغايات، فضلا عن الثراء اللغوي بما يحوي من مفردات أو جزئيات، الذي يضاهي الثراء الكوني بما فيه من قوانين وغايات تحكمه وما يحوي من جزئيات تنتظم على وفق هذه القوانين. ويلحظ ممّا سبق ذكره الآتي:

- ابتداء البناء التركيبي (ساع سريع نجا، وطالب بطيء رجا) باسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد للسعي وطلب الرجاء، فضلا عن مجيئه وصفاً للذات (العبد) الصادر منها الفعل، ثم وصف الحدث بالصفة المشبهة (سريع، بطيء) الدالة على ثبات الحدث، بمعنى ثبات السعي وطلب الرجاء على الرغم من تفاوتهما في استثمار الزمن لذلك.
- البنية الجمالية (ومقصر في النار هوى) توحى دلالتها إلى النهاية الحتمية وهي الهوي في النار؛ ذلك أن المقصر الزمن عنده معدوم فلا يفكر في استثماره حتى يوصف بالسرعة والبطء.
- الواو الواصلة ومجموعة الأصوات المجوعة التي غلبت على النص تعد وسيلة من وسائل التعبير الفكري المساهمة في نقل معانيه وكشف دلالاته، فضلا عن الجرس الموسيقي الذي أسهم في انسيابية النص وإظهار خطبته البنائية عن طريق الأحداث والعناصر المكونة لبناء النص، والتي جاءت مرتبة باعتمادها التتابع الخطي الذي يتعلق بتتالي الأحداث على محور الزمن الداخلي⁽¹⁾.
- تفصيل المجمل الموكول في بناء الخطاب دلاليا، بدءاً من النقطة العليا التي هي السعي لرضا الله سبحانه والنجاة من ناره، ثم الحالة الوسطى التي يطلب فيها رجاء الله تعالى ورحمته، إلى النقطة السفلى التي هي نهاية من لم يستجب لما أمر به، إنما هو بيان الهدف المتحقق الذي خُلق لأجله وهي العبادة، التي أشار إليها القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، هذه الخطية الدلالية العمودية العميقة المعنى، المستوحاة من خطية البنية التركيبية تشير إلى خطية الفكر العلوي التي تتناغم مع خطية الخلق والنشوء، ذلك أن الكون محكوم بغايات وأهداف متحققة قبل الخلق وبنائه، وأن تكون واحدة من هذه الغايات هي بيان قدرة الخالق في صنعه، وتفعيل العقل البشري لها.

اتصف نهج البلاغة بأنه في الذروة من الفن، حتى أصبح قبلة الكتاب والبلغاء، ومن هنا فيه من موارد الدلالة ما نلاحظه في الإجمال والتفصيل بشكل واضح، حينما سُئل الإمام (عليه السلام) عن الإيمان، قال: ((الإيمانُ على أربع دَعَائِمٍ: الصَّبْر، واليَقِين، والعدل، والجِهَاد. وَالصَّبْرُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الشُّوقِ، وَالشَّفَقِ، وَالزُّهْدِ، وَالتَّرَقُّبِ. وَالْيَقِينُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى تَبَصُّرَةِ الْفِطْنَةِ، وَتَأَوُّلِ الْحِكْمَةِ، وَمَوْعِظَةِ الْعِبْرَةِ، وَسُنَّةِ الْأَوَّلِينَ. وَالْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى غَائِصِ الْفَهْمِ، وَعَوْرِ الْعِلْمِ، وَزَهْرَةِ الْحَكْمِ، وَرِسَاخَةِ الْحُلْمِ. وَالْجِهَادُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَالصَّدْقِ فِي الْمَوَاطِنِ، وَشَتَانِ الْفَاسِقِينَ))⁽²⁾.

ومن النظر في البناء التركيبي والعلاقة الجامعة لأطرافه، أو التي تربط بين متوالياته الجمالية بعضها ببعض ربطاً دلالياً فضلاً عن ربطها شكلياً، يتضح أن الربط الدلالي مرهون بالربط الشكلي في بناء النص، ما يعني أن البناء الدلالي للنص يقوم على أساس تلك العلاقات الرابطة بين أجزائه، التي تمد خيوط نسج المعنى في بنيته التحتانية، عن طريق تجسير تلك المعاني والدلالات بشكل خفي تحت ظلال الألفاظ بما يعطي النص بعداً دلالياً، ففي قوله ((الإيمانُ على أربع دَعَائِمٍ: الصَّبْر، اليَقِين، الجِهَاد)) استعمل الإمام (عليه السلام) لفظة ((دَعَائِم)) التي تفيد معنى خطياً عمودياً تقوم عليه دلالات النص، بوصف تلك الدعائم نقاط ارتكاز تعطي النص أبعاده الضاربة الجذور في أرض الدلالة، وتمنحه اندفاعاً إلى الأعلى، وهنا يتجلى مفهوم الخطية العمودية؛ إذ إن ((بنية الكلمة ترمز إلى كل من المفهوم الذي يتضمن الأشياء بتجربتها من صفاتها العرضية وإلى الأشياء نفسها))⁽³⁾، بمعنى أن البناء الدلالي هنا يستغل مقدرات اللفظة وهي منسجمة في سياق كلامي، يتخذ من سياق الخطاب سبيلاً لرصد الدلالة وإظهارها بشكل يفصح عن

(1) ظ: نسيج النص 43.

(2) شرح ابن أبي الحديد 18 / 267.

(3) علم الدلالة، جون لاينز 14.

دلالات السياق الجملي التي تتحدد بناء على تلك العلاقات الرابطة بين مكونات النص، ذلك أن المقام مقام خطاب من سائل للإمام (عليه السلام) عن مفهوم (الإيمان)، وهذا يقودنا إلى ضرورة التنبيه إلى المجمل الذي يشكل مركز الثقل في بناء النص (الإيمان)، الذي فُصّل إلى دعائم وركائز يقوم عليها هي (الصبر، اليقين، العدل، الجهاد) التي تعد مجملات لتفصيلاتها التي تلتها، وهذا بنفسه يبرز العلاقة الوثيقة -الإجمال والتفصيل- بين المقاطع البنائية الدلالية التي تمكننا من معرفة الكيفية التي بُني عليه النص ومدى انسجامه وتلاحم أجزائه. فلو نظرنا ملياً في البنية الدلالية للنص وجدنا الآتي:

- إن النص يقوم بالتفريع الخطي أفقياً؛ لينتج دلالاته التي تتجلى مع تراكم جمل النص، ما يعني أن الخطية عمودياً وأفقياً تهيمن على النص، أفقياً فيما بين متفرعاتها، وعمودياً فيما بينها وبين جذور مرتكزاتها، وهو بهذا يتحرك ضمن أبعادها الدلالية من أجل استجلاء العلامات أو الرموز التي يشير إليها النص في بنائه الدلالي الذي تنتظم فيه الجمل المكونة للنص.

- حينما ينتهي من تحديد دعائم الإيمان، ينتقل إلى القول (فَالصَّبْرُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الشُّوقِ، وَالشَّفَقِ، وَالرُّهْدِ، وَالرَّقْبِ..) فهو يعين مكونات الصبر بأنها (شعب) جمع شعبة، ما يعني أن الخطية الأفقية قد أخذ النص مساحته فيها للتعبير عن بنائه الدلالي بغية بيان إمكانية التعاطي معه سلوكياً؛ لأن العلاقة بين اللغة وبين الواقع تقوم على أساس تبادلية الانجاز، الذي يعني أن اللغة موجودة في كل مكان وفي لا مكان في آن واحد⁽¹⁾، أي بمعنى آخر أن اللغة هي ليست مفردات أو كلمات يمكن نظمها في سياق محدد لتعطي دلالات محددة، بل هي نظام كوني حالها في ذلك حال أي نظام آخر في هذا الكون، بوصفها أن كل شيء في الوجود هو عبارة عن نظام أو مجموعة أنظمة أو منظومات لا يمكن أن ينفرد عقدها أو عقد أي منها، وبناء على ذلك، فهو يبين ماهية أو ثمره تلك الشعب المكونة للصبر في قوله: ((فَمَنْ اشْتَأَقَ إِلَى الْجَنَّةِ سَلَ عَنِ الشَّهَوَاتِ، وَمَنْ أَشْفَقَ مِنَ النَّارِ اجْتَنَّبَ الْمُحْرَمَاتِ، وَمَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا اسْتَهَانَ بِالمُصِيبَاتِ، وَمَنْ ارْتَقَبَ المَوْتَ سَارَعَ فِي الخَيْرَاتِ))، هذه الماهية أو الثمرة التي تنطوي على أفق منطقي صارم لا يقبل الجدل، بل يجب اتباع ذلك للوصول إلى الهدف المنشود.

وعلى ذلك بقية مكونات النص التي يعدها وهي اليقين والعدل والجهاد؛ إذ إن النص ينتقي اشتراطاته لمكوناته بوصفها تتناغم مع حركة الواقع العملي ولا يمكن أن تفارق حركته التي تتفتح أفقياً في العلاقة مع الآخر، وعمودياً في بناء الذات، ما يجعل حركة الذات تسير على وفق النظام الذي يؤطر الكون كله؛ لأن أي حركة تنفلت عن طريقها الصحيح سيؤثر ذلك في هذا النظام دون المساس به، وهذا يعني إرباكاً لعلاقة الذات مع الخارج المحيط يجعلها تخرج عن إيقاع النظام الكوني الثابت، وهو ما أشار إليه في وصف الجهاد بقوله: ((وَالْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى غَائِصِ الفَهْمِ، وَعَوْرِ العِلْمِ، وَزُهْرَةِ الحُكْمِ، وَرِسَاخَةِ الحِلْمِ)) ثم يعقب ذلك الوصف باشتراطات تثبت دقة المنحى الذي يسير فيه النص؛ لكي لا ينفلت النظام أو يخرج عن مساره المرسوم؛ لأن النظام الثابت الذي يتحكم بالأشياء هو تحديد لوظيفة تلك الأشياء، فيقول: ((فَمَنْ فَهَمَ عِلْمَ عَوْرِ العِلْمِ، وَمَنْ عِلْمَ عَوْرِ العِلْمِ صَدَرَ عَنِ شَرَائِعِ الحُكْمِ، وَمَنْ حَلَمَ لَمْ يَفْرِطْ فِي أَمْرِهِ وَعَاشَ فِي النَّاسِ حَمِيداً))، إذ إن هذا النص ينطق بنظامه الصارم حينما يحدد نهاية بالجملة ((وعاش في الناس حميداً)) التي تعد استخلاصاً للفكرة التي بني عليها النص.

2- التضاد:

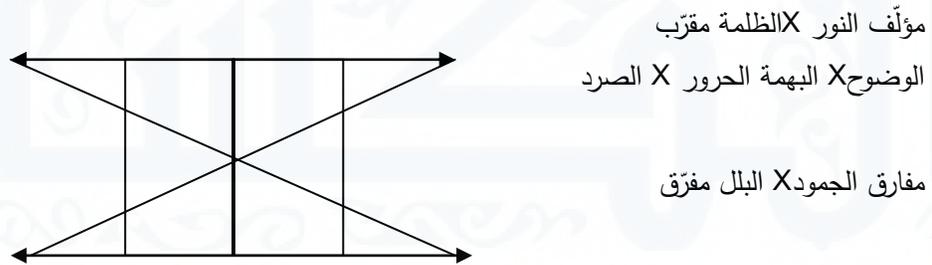
التضاد التخالف وبهذا جاءت معجمات اللغة العربية وقواميسها، ولأبي هلال العسكري (ت 395هـ) رأي في التضاد في قوله: ((كل متضاد مختلف، وليس كل مختلف متضاداً))⁽²⁾، وقد ورد في لسان العرب لابن منظور (ت 714هـ) أن التضاد بمعنى المخالفة وضاد الشيء الشيء خالفه ليغلبه، ومنها السواد ضد البياض، والموت ضد الحياة⁽³⁾، والتضاد هو ((أن تجمع بين المتضادين مع مراعاة التقابل))⁽⁴⁾، ويضيف القول في هذا الباب ((والتضاد يكون بين ما يبقى وما لا يبقى))⁽¹⁾، ومن المنطلق النفاخلي الدلالي لبناء النص

(1) ظ: سيميولوجيا اللغة، إميل بينفينيست 55.
(2) الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري 262.
(3) لسان العرب مادة ضد.
(4) التعريفات 55.

يمكن الدخول إلى زاوية من زواياه لتكشف عن هذا المظهر الدلالي الذي يعني ((التباين والتقابل التام وضد الشيء وخلافه فالسواد ضد البياض. لذلك قيل أن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، لكن يرتفعان... شرطه أن يكون من جنس واحد))⁽²⁾، وبمثابة المرتكز أو النواة التي تنتشذ إليها بقية دلالات النص ومعانيه التي يتشكل منها محيطه، ما يساعد على تماسك النص وانسجامه، ويسهم أيضاً في بيان الوظائف الجمالية والبرهانية للنص بوصفهما أداة فعالة في جذب المتلقي وإماتاعه وإقناعه⁽³⁾، وهناك من عرّف التضاد بأنه ((الصفة التي تطلق على الكلمة التي تناقض الأخرى ولا تقبل التدرج))⁽⁴⁾؛ أي ليس هناك رتب متفاوتة في الشدة والضعف، أو في الكثرة والقلة تستدعي التدرج، وإنما هي اللفظة وضدها تعاقب أحدهما الأخرى، وفي هذا إشارة إلى نوع من التضاد الخطي التعاقبي وهو معنى لا يجتمعان في شيء واحد، وقد ورد هذا المعنى في كثير من خطب أمير المؤمنين (عليه السلام)، منها ما ذكر في توحيد الله تعالى وتنزيهه عن الأضداد؛ لكونه خالق الأضداد، قال:

((ضَادَّ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ، وَالْوُضُوحِ بِالْبُهْمَةِ، وَالْجَمُودِ بِالْبَلْبَلِ، وَالْحَرُورِ بِالصَّرْدِ، مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا، مُفَارِقٌ بَيْنَ مُتَبَايِنَاتِهَا، مُقَرَّبٌ بَيْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا، مُفَرَّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا))⁽⁵⁾

يرتكز التضاد في النص على مكوناته الأساسية التي تذهب في اتجاهات متعددة، لكونها تتعلق بالتكوين الفيزيائي لتلك الأشياء المتضادة أحياناً، فالنور هو الضد النوعي للظلمة؛ لأن دخول الضوء إلى الظلمة يعني نفاذ أشعة الضوء في مكونات الظلمة فتتبدد مادام الضوء موجوداً، أما تضاد الوضوح بالبهمة فهو ينسحب إلى السلوك الاجتماعي، الذي هو جزء من الحياة اليومية في ضوء التعاطي مع الآخر بشكل واضح وعدم التعامل بشيء من الإيهامية، بل إن الفطرة الإلهية هي التي يجب أن تسود في التعامل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، وفي تضاد ((والجمود بالبلبل، والحرور بالصرّد)) فإنه يذهب إلى المفهوم الكيماوي من جهة مكونات المتضادات، فالجمود هي عملية كيماوية تقابلها عملية البلولة التي هي كيماوية أيضاً، والحرارة والبرودة كذلك كلاهما عمليتان كيماويتان، ويظهر أيضاً أن للجملة بعداً اجتماعياً من حيث السهولة والصعوبة في السلوك، عن طريق بواعث التضاد في السلوك الاجتماعي تصورها اللغة في بنائها الدلالي نصياً، بوصفها لحظات من الصراع بين الأعراف والمعتقدات، فضلاً عن العلاقة الكونية مع الأشياء الفيزيائية أو الكيماوية؛ كونها توطر الحياة البشرية التي تقدم الجمل الأخرى من النص صورة عن كنه تلك الأشياء الكونية، في قوله (عليه السلام): ((مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا، مُفَارِقٌ بَيْنَ مُتَبَايِنَاتِهَا، مُقَرَّبٌ بَيْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا، مُفَرَّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا)) فالتأليف بين المتعاديات هو غير المفارقة بين المتباينات، والتباعد هو غير التداني، فهو يناظر بين الألفاظ بما تحمله تلك الألفاظ من دلالات تعطي النص استثماراً عالي المستوى في معانيها، ولعل ذلك التناظر يمكن توضيحه في الخطاطة الآتية التي تبين كيف أن المعاني تتضاد دلالياً، وتتقابل خطياً:



من هنا يتبين أن الألفاظ المتضادة الواردة في النص هي ليست قصدية بنفسها، بل هي تحمل القصدية في استنتاج طبيعة البناء الدلالي الذي يكتنف الكون كله، بوصف اللغة إحدى المنظومات الكونية التي تتناغم في مكوناتها مع الكون نفسه.

(1) الفروق في اللغة 262.

(2) المعجم الفلسفي: 1/ 285.

(3) ظ: القاموس الموسوعي لعلوم اللسان، د. منذر عياشي: 520.

(4) معجم مصطلحات الأسنوية: 63.

(5) شرح ابن أبي الحديد: 13 / 49.

ويستعمل الإمام (عليه السلام) التضاد في موطن آخر؛ ((للتأكيد شمولية المعنى))⁽¹⁾، وإظهار جماليته عن طريق اجتماع الشيء وضده بقوله:

((وَقَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا، وَقَسَّمَهَا عَلَى الضَّيْقِ وَالسَّعَةِ، فَعَدَّلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمِسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا، وَلِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَفَقِيرِهَا. ثُمَّ قَرَنَ بِسَعَتِهَا عِقَابِيلَ فَأَقَاتَهَا، وَبِسَلَامَتِهَا طَوَارِقَ آفَاتِهَا، وَبِفُرْجِ أَفْرَاجِهَا غُصَصَ أَتْرَاجِهَا. وَخَلَقَ الْأَجَالَ فَأَطَالَهَا وَقَصَّرَهَا، وَقَدَّمَهَا وَأَخَّرَهَا، وَوَصَلَ بِالْمَوْتِ أَسْبَابَهَا، وَجَعَلَهُ خَالِجًا لِأَشْطَانِهَا، وَقَاطِعًا لِمَرَائِرِ أَقْرَانِهَا))⁽²⁾

يعبر التضاد في هذه المقطوعة البنائية عن شبكة من المتقابلات التي تسير في حركة خطية متعاقبة خاضعة لمنظومة كونية غيبية، تُكشَف عن طريق السلوك الاجتماعي للبشر، التي تمثلت بالكثرة والقلة في الضيق والسعة، والعسر واليسر، والتقديم والتأخير والطول والقصر في الأجل؛ ذلك أن وجود النوع يقتضي وجود الضد، وقد يكون وجود الضد مكمل أو متمم لوجود النوع، وبهذا يبني النص على مجموعة من العلاقات الدلالية التي تشكل الروابط غير المنظورة في نسيج النص، وأنه يقوم على شبكة معقدة من العلاقات العابرة لحدود النص، في ضوء توأمتها مع الأبعاد الوجودية لماهية الأقدار التي تناولها النص ابتداءً، حينما يذكر تقدير الأرزاق بتفصيل يومي إلى الخطية العقدية المتصلة من أول الخلق، فتقدير الأرزاق يشير إلى مفهوم كمي ينتظم عبر النص كلامياً، ثم يبدأ التفريع بالدلالات عن طريق استعمال الألفاظ ذات الدلالات المتعددة ((في نسقيها المعرفية من خلال منظومة... كلية تمسك بخط متوازن ومتواصل من الأحكام))⁽³⁾، كما في قوله: ((وقسّمها على الضيق والسعة، فعدّل فيها ليبتلي من أراد بميسورها ومعسورها، وليختبر بذلك الشكر والصبر من غنيها وفقيرها))؛ إذ إن الألفاظ (قسّمها، عدّل، يبتلي، يختبر) في بنائها المعجمي ربما تتشابه بدلالاتها؛ لكنها هنا تجاوزت ذلك إلى أن تبني منظومة معرفية تعتمد البناء الدلالي المنضبط عقائدياً؛ لكي تؤسس لما بعدها من منظومة جمالية تقترب دلالاتها من تراكماتها اللفظية التي سبقها بأداة العطف (ثم) التي تفيد التراخي الزمني، وهو ما ينصرف دلاليّاً إلى أن ما يرافق هذا التقسيم والتعديل والابتلاء والاختبار الذي بدأ به النص، هو سيحصل على وفق ما سيكون من سلوك واقعي عملي ينتظم ضمن أبعاد الحياة الواقعية الممتدة زمنياً بما يسمى عمر الفرد من جهة ترابنية الأحداث والأفعال، التي تحصل من الفرد نفسه وانعكاسات ذلك عليه في الدنيا وفي الآخرة على حد سواء، وهو ما نصّ عليه النص في مجموعة من الجمل التي اكتمل بها المعنى دلاليّاً، فقال: ((ثُمَّ قَرَنَ بِسَعَتِهَا عِقَابِيلَ فَأَقَاتَهَا، وَبِسَلَامَتِهَا طَوَارِقَ آفَاتِهَا، وَبِفُرْجِ أَفْرَاجِهَا غُصَصَ أَتْرَاجِهَا)) إذ ركّب من المتناقضات مشهداً ينبض بالدلالات المتضادة؛ لكي تبدو الصورة واضحة بشكل جلي للمتلقى.

ومن هنا تتحدد دلالات الألفاظ التي تنتظم في النص لتفتح نوافذ الفهم البشري في اتجاه خطي واحد؛ ليقوم بوظيفته بوصفه سلسلة لفظية صوتية دلالية اختزلتها الجمل الأخيرة من النص، في قوله: ((وخلق الأجل فأطالها وقصرها، وقدمها وأخرها، ووصل بالموت أسبابها، وجعله خالجا لأشطانها، وقاطعا لمرائر أقرانها))؛ إذ خلق الأجل يقوم على نوعين لا توازي ولا تعاقب بينهما، فهما كل منهما يخص فرداً بذاته وإن تعددت أمكنة الأفراد لكن الزمن يبقى واحداً فيما يخص الكل، ثم يذهب النص إلى النهاية الحتمية التي يكتمل فيها البناء الدلالي للنص.

خلاصة البحث

استجلى البحث خطية البناء الدلالي في نصوص من نهج البلاغة بوصفها مدعاة لفهم العلاقة القائمة بين بناء النص ودلالاته وذلك بفهم خطية حركة المعنى في النصوص موضوعة البحث، وذلك بدراسة مفهومي الإجمال والتفصيل، والتضاد، بغية الوصول إلى أثر ذلك في المعنى المستتب خلف أسوار النص، وطبيعة ذلك المعنى ومدى ارتباطه ببنية الكون؛ إذ إن نصوص نهج البلاغة تتناظر في بنيتها مع جزئيات الكون الضالعة في تأطير معنى وجوده، فضلاً عن ارتباطها العميق بوجوده النوعي والكمي.

(1) نظرية علم النص، حسام أحمد فرج 112.

(2) شرح ابن أبي الحديد 7/ 16.

(3) البحث الدلالي عند المعتزلة، علي حاتم الحسن 22.

المصادر والمراجع:

- البحث الدلالي عند المعتزلة، علي حاتم الحسن، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، 1999م.
- سيميولوجيا اللغة، إميل بنفنيست، إميل بنفنيست، ترجمة: سيزا قاسم، مجلة فصول، عدد 3، لسنة 1981.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد؛ تحقيق: محمد ابراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، الأميرة للطباعة، بيروت، ط: 1، 2007م.
- علم الدلالة، جون لاينز، ترجمة: مجيد الماشطة وآخرين، مطبعة جامعة البصرة، ط: 1، 1980م.
- الفروق في اللغة، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري (ت395هـ)، حققه وعلّق حواشيه ووضع فهرسه: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة النشر، بيروت، ط: 1، 2002م.
- القاموس الموسوعي لعلوم اللسان الجديد لعلوم اللسان، أزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، (د. ط)، (د. ت).
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، (د. ط)، 1968م.
- معجم التعريفات، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت 816هـ)؛ تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د. ط)، 2004م.
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
- معجم المصطلحات الألسنية، الدكتور مبارك مبارك، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط: 1، 1995م.
- نسيج النص (بحث في ما به يكون الملفوظ نصاً)، الأزهر الزنّاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط: 1، 1993م.
- نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، الدكتور حسام أحمد فرج، تقديم: الأستاذ الدكتور سليمان العطار، الأستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: 1، 2003م.

دراسة أسلوبية في الخطبة التاسعة والعشرين من نهج البلاغة

د. عبد الوحيد نویدی (الكاتب المسؤول) أستاذ مشارك د. عبد الحسين فقهي

الباحث. محمود مسلمي

فرع اللغة العربية/ وآدابها جامعة طهران

Stylistics of the Sermon 28th Nahj al-Balaghah

Dr. Abdel-Wahid Nuweidi (responsible writer)

Ass.Prof. Abdul Hussain Faqahi

Researcher. Mahmoud Muslimi

Arabic Language Branch\ University of Tehran

anavidi@ut.ac.ir

Abstract

The moral depth and respect of Imam Ali's brilliant and noble style, coupled with the rich thought of the rule, led to his speech being immortalized. The style of sermons at the Imam Ali peace be upon him, which includes the features of artistic prose has become a creative and brilliant method. The accuracy of the Imam Ali peace be upon him in the selection of vocabulary and proportionality, harmony and harmony between the words caused the creation of an atmosphere of music and good rhythm and this type of features of his words to him peace.. In this research, we sought through the descriptive-analytical approach and derived from the statistical information the study of the features of the Ninth Speech method through the three linguistic, literary and intellectual levels.

The results of the article indicate that Imam Ali (peace be upon him) cared about the music of the voices with great interest, and he benefited from it with great skill to influence the recipient. At the grammatical level, the imam is more likely than the actual camel On the literary level, Imam al-Salam was aware of the importance of rhetorical industries Through its use, and through the creation of images and the use of images, he was able to show the beauty of his speech to the reporter. At the intellectual level, the imam, peace be upon him, reprimanded his supporters and left them as they left the enemy fighter and did not preserve the unity between them.

Keywords: Stylistics, Nahj Al Balaghah, The Twenty, ninth sermon, Imam Ali.

المخلص

العمق المعنوي واستحكام الأسلوب الفذ والنفيس لدي الإمام عليّ عليه السلام، إلى جانب الفكر الغزير المشحون بالحكم أدّى إلى تخليد كلامه. أسلوب الخطب عند الامام عليّ عليه السلام لِمَا يَضُمُّ في طياته من ميزات النثر الفني صار أسلوباً خلاباً وزاهراً. فدقة الإمام عليّ عليه السلام في إنتقاء حروف المفردات والتناسب والإنسجام والتناغم ما بين الألفاظ تسبب في خلق جوّ مترع بالموسيقى والإيقاع الحسن وهذا النوع من أبرز سمات كلامه عليه السلام. في هذا البحث أردنا من خلال منهج الوصفي-التحليلي وبالإستمداد من المعلومات الإحصائية دراسة ميزات أسلوب الخطبة التاسعة والعشرين من خلال المستويات الثلاثة اللغوية والأدبية والفكرية.

تشير نتائج المقال إلى أن الإمام عليه السلام اهتمّ بموسيقى الأصوات إهتماماً بالغاً وقد إستفاد منه ببراعة كبيرة للتأثير على المتلقي. في المستوى النحوي أكثر الإمام عليه السلام من إيراد الجمل الفعلية وفي المستوى الأدبي كان الإمام عليه السلام يعي أهمية الصناعات البلاغية وقد استطاع من خلال استخدامها وكذلك من خلال خلق الصور واستخدام البيان أن يظهر جمال خطبته عينا للمخاطب. في المستوى الفكري يقوم الإمام عليه السلام بتأنيب أنصاره وتغنيفهم إذ إنهم تركوا مناضلة العدو ولم يحفظوا الوحدة بينهم.

الكلمات الدلالية: الأسلوبية، نهج البلاغة، الخطبة التاسعة والعشرون، الإمام عليّ.

1- المقدمة

خطب نهج البلاغة بسبب غناها بالمعارف الدينية والأدبية تكتض بالصور ذات الوقع الموسيقيّ الرنان والخفيف على السمع. استطاع الإمام عليّ (ع) من خلال استخدام المفردات الموزونة والمنسجمة مع المعنى واستعمال الخيال الواسع والأصوات والكلمات المتلائمة مع المضمون أن يبيث الحياة والروح والحيوية والنشاط في خطبه. المقال هذا يريد إمطة اللثام عن أبرز الملامح الأسلوبية في الخطبة التاسعة والعشرين من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: ما هي ميزات الخطبة المدروسة في المستوى اللغوي والمستوى الأدبي والمستوى الفكري؟

2- الفرضيات

قد دُرِسَ المستوى اللغوي لهذه الخطبة على ثلاثة مستويات: المستوى الصوتي والمستوى القاموسي والمستوى النحوي. في مستوى الصوت تبين أن تكرار الحروف كان متناسقا تماما مع أهداف الخطبة ومضمونها. في المستوى القاموسي نرى المفردات المستعملة (على الأقل في زماننا الراهن) رزينة أي فيها شيء من النقل وتحمل معها شيئا من الغموض والتعقيد إلا أن الأمام أبدع وجاء بالجديد في بعض التراكيب. بنية المفردات والكلمات المفتاحية في النص قد استعملت استعمالا يخدم الفكر والعاطفة عند الإمام (ع). في المستوى النحوي يفوق عدد الجمل الفعلية عددَ الجمل الأسمية، وقد استعمل الإمام الفعل الماضي أكثر من غيره من الأفعال. في المستوى الأدبي كان الإمام عليه السلام يدرك مدى أهمية الإستفادة من البلاغة وقد تمكن باستعمال هذه الفنون البلاغية إلى جانب خلق التصاوير والتقنيات البيانية أن يبرز جماليات الخطبة هذي بوضوح وشفافية ملموسة لكل ذي لب وعين. في المستوى الفكري يتطرق الإمام (ع) إلى غايته الأصلية التي هي الدفاع عن الوطن وحفظ عرض المسلمين وكما خاض في تأنيب من خالفه (ع) في عدم مجابهة العدو من أصحابه ومن نبذ وترك ملازمة الوحدة، وكذلك تطرق الإمام (ع) إلى ماكان عليه أصحابه من حال طمع في حطام الدنيا وبيّن لهم أنهم أهل جمع للمال لا أهل فعل وقتال في سبيل الأهداف السامية وفي النهاية يكشف الإمام (ع) عن بأسه من أن ينتفع بمثل هؤلاء الأصحاب.

3- خلفية البحث:

قد كتب الكثير من الكتب والمقالات حول شخصية علي (ع) وكتاب نهج البلاغة. وفي هذا المجال يمكن أن نشير إلى رسالة «بررسی کارکرد تصویر هنری در نهج البلاغة از دیدگاه نقد ادبی معاصر» لحسين چراغي وش. قد درس الباحث في دراسته هذه من منظور مباين للتصوير القديم أسلوبَ خطب نهج البلاغة في ثلاثة مستويات الصوتي والنحوي والدلالي (البلاغي). ومقال «ویژگیهای زیانشناسی کلام امام علی در وصف صفات الهی» لمحمد مهدي جعفري وفاطمة سعیدی. تطرق الكاتبان في هذا المقال إلى دراسة ابعاد الجمال في كلام الإمام عند وصف الصفات الإلهية. ومقال «جایگاه ادبی نهج البلاغة: تحلیل زیانشناختی گزیده های از کلام امام علی» لبهنام بیوک. درس الكاتب في هذا البحث نبذة من كلام الإمام (ع) معتمدا على ركنين أساسيين هما التماسك والتوازن. ورسالة «بررسی زیانشناختی خطبه قاصعة» لسید رحمت ابراهیم زاده. درس الباحث في هذه الرسالة الأدب والبلاغة في الخطبة القاصعة من جانب لغوي ودرس المفردات دراسة لغوية ودرس البنية الصرفية والنحوية والأساليب النحوية والمعنوية. ومقال «سبك شناسی خطبة الأشباح» لعليّ نظري وكبرى خسروي وزهراء ابراهيمي. درس الباحثون في هذا البحث خطبة من خلال أربعة أبعاد وهي البعد الصوتي والنحوي والدلالي والفكري. ومقال «بررسی سبك شناختی خطبه همام» لحجت رسولي وولي اميد پور. درس الباحثون هذه الخطبة في ثلاثة مستويات: اللغوي والأدبي والفكري. ومقال «نگاهی سبك شناسانه به خطبه ی متقین» لعباس اقبالي ومهوشحسن پور. درس الكاتبون أسلوب هذه الخطبة في ثلاثة مستويات: الفكري واللغوي والأدبي. وبعد دراسة الأبحاث والرسائل التي كتبت حول نهج البلاغة تبين لنا أن لم يكتب حتى الآن أي بحث مستقل حول الخطبة التاسعة والعشرين ولذلك يعتبر هذا البحث جديدا من نوعه.

4- الأسلوبية لغة واصطلاحاً

الأسلوبية (Stylistics) علم يبحث عن الأسلوب (Style). مع أن مفهوم الأسلوب بديهي لكن بسبب ارتباطه مع مجالات متعددة فمن العسير أن نجد له تعريفاً دقيقاً. أكثر علماء الأسلوبية يؤكدون أن المقصود من علم الأسلوب هو تحليل اللغوي لبنية النص. (الأبطح، 1994: 11). المقصود من الأسلوبية على حد ما عرفها بيير جيرو هو دراسة اللغة أو نص بديع ما (بومصران، 8: 2011). وأيضاً قيل إن الأسلوب حوار دائم بين القاريء والكاتب من خلال نص معين (مطلوب 126: 2002). وجاء في كتاب الأسلوبية للدكتور محمود فتوحى أن الأسلوبية «هي طريقة استعمال اللغة في سياق محدد عن طريق شخص محدد بهدف محدد» (فتوحى، 1390: 34) بوفون كاتب القرن الثامن عشر عرّف الأسلوب: «بأنه هو نفس الشخص» (ابن ذريل، 2000: 44). وقصده أن أسلوب كل أثر يكشف عن شخصية صاحب ذلك الأثر وفكره تجاه الكون والظواهر.

مع وجود الاختلاف لدى علماء الأسلوبية في حدها وتعريفها إلا أنه كلمتهم قد اتفقت على أن الأسلوب، منهج بيان فريد من نوعه عند الأديب. الأسلوب هو نتيجة نظرة الفنان المتميزة تجاه العالم الخارج والداخل والتي تتجلى في نوع خاص من البيان. إذن من نظر إلى الوجود والآفاق بنظرة جديدة وجب عليه أن يستعمل تعابير ولغة متميزة عن غيرها تستطيع أن تعكس تلك الصور الداخلية والمتواجدة في ذهنه أو أن يأتي بمصطلحات وتراكيب نحوية جديدة أو أن يعطي لمفرداته صبغة معنوية طرية حديثة أو يستعين بالمجاز والتشبيه والاستعارة ليجسد نظريته الجديدة للآخرين. فعلى هذا يمكن الإستنتاج أن الفكر الحديث والشعور الجديد يتطلبان لغة وطريقة تعبير غير مسبوق ولا يمكن التصور أن اللفظ والمعنى يفترقان عن بعضهما البعض. بعبارة أخرى هناك علاقة متلازمة ووطيدة بين الذهن واللغة.

وقبل أن ندرس الخطبة دراسة أسلوبية يجب علينا أن نشير إلى نص الخطبة:

أَيُّهَا النَّاسُ الْمُجْتَمِعَةُ أَيْدَانُهُمُ الْمُخْتَلَفَةُ أَهْوَاؤُهُمْ كَلَامُهُمْ يُوْهِي الصَّمَّ الصَّلَابَ وَفِعْلُهُمْ يُطْمَعُ فَيْكُمُ الْأَعْدَاءُ تَقُولُونَ فِي الْمَجَالِسِ كَيْتٌ وَكَيْتٌ فَإِذَا جَاءَ الْقِتَالُ قُلْتُمْ حَيَادٍ مَا عَرَّتْ دَعْوَةٌ مَن دَعَاكُمْ وَلَا اسْتِرَاحَ قَلْبٌ مَن قَاسَاكُمْ أَعَالِيلٌ بِأَصَالِيلِ دِفَاعِ ذِي الدِّينِ الْمَطُولِ لَا يَمْنَعُ الضَّيْمُ الدَّلِيلُ وَلَا يَدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ أَيُّ دَارٍ بَعْدَ دَارِكُمْ تَمْنَعُونَ وَمَعَ أَيِّ إِمَامٍ بَعْدِي تُفَاتِلُونَ الْمَغْرُورُ وَاللَّهِ مَن غَرَزْتُمُوهُ وَمَنْ فَازَ بِكُمْ فَازَ بِالسَّهْمِ الْأَخْيَبِ وَمَنْ رَمَى بِكُمْ فَقَدْ رَمَى بِأَفْوَقٍ نَاصِلٍ أَصْبَحْتُ وَاللَّهِ لَا أَصَدِّقُ قَوْلَكُمْ وَلَا أَطْمَعُ فِي نَصْرِكُمْ وَلَا أُوْعِدُ الْعُدُوَّ بِكُمْ مَا بَالَكُمْ مَا دَوَاؤُكُمْ مَا طِبُّكُمْ الْقَوْمُ رَجَالٌ أَمْثَالَكُمْ أَقْوَالًا بَعِيرٍ عَلِمَ وَغَفْلَةً مِنْ غَيْرِ وَرَجٍ وَطَمَعًا فِي غَيْرِ حَقٍّ»

خَطَبَ الْإِمَامُ عَلِي (ع) هذه الخطبة بعد وقوع التحكيم وهجوم الضحاک بن قيس وقد أشار فيها إلى ما حصل في أطراف أرض حكومته وقد حضّ أنصاره فيها إلى الصلاح وحفظ نظمهم وجهاد العدو. أفضل وأسهل طريق للوصول إلى الأجزاء المتكون منها النص وبنيتها هو دراسة النص من خلال ثلاثة مستويات: المستوى اللغوي والمستوى الأدبي والمستوى الفكري.

4-1 (1) المستوى اللغوي

لغة علي (ع) كنز من التصاویر والمجاز والإيقاع والرنين الجميل. و ليس كلامه (ع) مجرد افكار غنية ومفردات ثمينة ينتقي منها ما يتناسب مع موضوع النص فحسب بل وفقاً لطبعه الخلاق يصنع مفردات جديدة. أيضاً للغة ذات الإيقاع الحسن في كلامه (ع) دور كبير. في هذا القسم ندرس ثلاثة مستويات: الصوتي واللفظي والنحوي.

4-1-1 (1) المستوى الصوتي

يقول اللغويون في تعريف الصوت: الصوت أثر سمعي تنتجه أعضاء النطق الإنسانية بشكل إرادي على نحو ارتعاشات نتيجة لحركات معينة. وهذا الأثر السمعي يسبب تكوين رموز وعلائم تعتبر اساس الكلام ثم تسبب هذه الرموز والعلائم تكوين الكلمات ذات المعنى والجمل والتعابير. وتعتبر هذه العناصر الأربعة أي الصوت والكلمة والمعنى والجملة أساساً للغة. (مطر 1998: 31) عند دراسة أصوات نص ما يجب ملاحظة العلاقة بين تلك الأصوات والموضوع والتصاویر الفنية. لأن غاية الشاعر من تكرار صوت أو بعض الأصوات هي التركيز على قسم من الصور الشعرية ونقل العواطف. دراسة أصوات النص تسمى الأسلوبية الصوتية.

الصوت كائن حي وهذا الكائن الحي لا يستمد حياته إلا من النسيج العام للنص. دراسة أصوات لغة النص تعرف بالأسلوبية الصوتية. وهي تقوم بدراسة كيفية استعمال الوحدات الصوتية في لغة ما. هذا النهج عبر استخدام الكمبيوتر في تحليل الأصوات والأصوات الشعرية يعطي نتائج دقيقة في دراسة موسيقى الشعر. وأهمية التغييرات الصوتية ليست محدودة على العناصر الشكلية. رغم أن التغييرات الصوتية تتعلق بخارج اللسان إلا أنها تؤثر على البناء المعنوي للجملة ونحو الكلام. الدراسة الصوتية للأسلوب تطلق على القوالب الصوتية وكيفية النطق وتريد الإجابة عن هذا السؤال أن استعمال القوالب الصوتية وأصوات اللسان إلى أي حد تستطيع أن تميز كلام الشخص وتعطيه شكلا خاصا بحيث تختلف عن الأشكال العادية للكلام واللغة المتداولة.

4-1-1-1 دراسة الأصوات المجهورة والمهموسة

قسم اللغويون الأصوات باعتبار المخارج وارتعاش الأوتار في الحنجرة الصوتية إلى قسمين: الحروف الصامتة والحروف الصائتة. الحروف الصامتة نفس حروف الهجاء وتنقسم هذه الحروف إلى حروف جهر وهمس وشدة ورخوة. تسمى الحروف التي تتولد عن طريق الارتعاش في الحنجرة حروفاً مجهورة. في الصوتيات يسمى ظهور الصوت «جهراً» ويقع قبالة «الهمس» الذي يؤدي بصوت خفي.

الحروف المجهورة هي (ب ج د ذ ر ز ض ظ ع غ ل م ن) (الصيغ، 1998: 97) يضاف إلى هذه الحروف غير الصائتة حروف الين «الواو والياء») (انيس، بي تا: 22) الأصوات المهموسة هي الأصوات التي لا يحصل عند أدائها إرتعاش ولا يسمع لها طنين. الأحرف المهموسة ت ت ح خ س ش ص ط ف ق ك هـ) (عباس، 1998: 48)

نوع الحرف	العدد	النسبة المئوية
المجهور	265	69.55%
المهموس	116	30.45%
المجموع	381	100%

جدول الرقم 1 (الحروف المجهورة والمهموس)

من الحروف التي يكثر دورها في الخطب حرف الواو وهو من حروف الين. هذا الحرف له دور في مد الصوت وامتداد النفس وهكذا من خلال مد الصوت يبرز هذا الحرف نفسه لدى السامع. إذ إن المقام تحريك الهمة عند أنصاره لذلك ناسب تكراره غرض الخطبة. تكرر حرف الام 60 مرة أي بالنسبة (13.15%) بالمئة ويحتل بهذه الإحصائية المرتبة الأولى. هذا الحرف له أهمية كبيرة في اللغة العربية. الف والام من علائم التعريف في اللغة العربية. أداء حرف الام يكون من أحد جانبي اللسان. لأن اللسان عند أدائه ينحرف من موقعه الأصلي وهذا يتناسب تماما مع انحراف انصار علي (ع) عن جادة الصواب. و من سمات حرف اللام الوضوح. هذا الحرف مع حرفي النون والراء من أوضح الحروف عند الإستماع. وليس فيه شدة إذ ليس فيه صوت انفجاري وليس فيه رخوة. لذلك اعتبره اللغويون حرف التوسط (السابق: 55) كثرة استعمال الام في الخطبة يبرز موقف الإمام (ع) ويجسد الحزن والهم الذي استولى على روح ونفس الإمام في تلك الساعات. بعد دراسة الحروف المهموسة والمجهورة يتضح أن استعمال الحروف كان ضعفي المهموسة وهذا يتناسب تماما مع فحوى الخطبة وغرضها والذي يبرز الحزن الذي أحاط بالإمام تلك اللحظات من كل صوب وحذب.

4-1-1-2 دراسة الأصوات الشديدة والصوامت الإحتكاكية في الخطبة

تتولد الأصوات الانفجارية بأن يُحبس الهواء بالكامل وبسرعة خارج الرئتين في مخرج الحرف ونتيجة لهذا الحبس يقوم الهواء بالضغط وبعد ذلك يخرج الهواء بشدة ودفعة واحدة وفي هذه الحال يتولد الصوت الانفجاري (بشر، 247: 2000). هذه الأحرف التي تمر في إنتاجها بمراحل ثلاثة (الإحتباس-التدمير-الإنفجار) هي كالتالي: (ء ب ت ج د ض ط ق ك). الصوامت الإحتكاكية هي أصوات يضيق مجرى الهواء عند نطقها ويمر الهواء في حالة نطقها من ممر ضيق وهذه الحالة تنتج صفيرا أو الإحتكاك معها (المصدر السابق: 297) وتسمى هذه الأحرف، الأحرف الرخوة وهي: (ث ح خ ذ ز س ص ظ ع غ ف هـ).

نوع الحرف	التواتر	النسبة المئوية
الانفجاري	124	61.69%
السايشي	77	38.31%
المجموع	201	100%

جدول الرقم 2 (الحروف الشديده والرخوة)

نظرا إلى الجدول الفوقاني إذا قسنا الحروف الانفجارية بالصوامت الإحتكاكية فإنه يظهر لنا أن استعمال الصوامت الإحتكاكية أكثر. وهذا يبين لنا الصعوبة والشدة التي كان الإمام عليه السلام يواجهها وكذلك يعكس المرارة التي هي جلية وواضحة في نص الخطبة. وكما نشاهد أن الإمام قد استخدم الأحرف بدقة فائقة حيث نراها تتسجم تماما مع الظروف المسيطرة على نص الخطبة ولهذا الأمر قد أكثر الإمام عليه السلام من الحروف المجهورة والانفجارية.

4-1-2) المستوى القاموسي

المفردات التي إنتقاها الإمام عليه السلام عربية فصيحة إلا أن بعض هذه المفردات صعبة ورزينة ويبدو أن أحد أسباب هذا الأمر هو الفاصل الزمني بيننا وبين عصر الإمام (ع). بعض هذه المفردات: «الصمّ-الصلاب-حديدي-حياد-أعاليل-أضاليل-سمطول-أفوق-ناصل» مع العلم أن مفردات هذه الخطبة في زمن الإمام (ع) كانت بيّنة وواضحة.

الأمر الآخر الذي يثير الإنتباه في المستوى القاموسي للخطبة تكرار بعض المفردات. مثلا تكرار ضمير الخطاب ل 21 مرة مما يشير إلى أن الإمام (ع) كان يرى السبب الرئيسي لهزيمة قواته وانتصار العدو عليهم هو تخاذل قواته وتضعف الهمم لديهم. تكرار مفردة «الله» جلّ جلاله لثلاث مرات في سياق القسم مما يبين مدى إتكال الإمام عليه السلام في الأمر على الله سبحانه وتعالى.

4-1-3) المستوى النحوي

بناء الخطبة بناء قديم وجمال النص وتفننه وارد على طريقة النصوص القديمة، في نص الخطبة هذه نواجه نوعين من البناء: الجمل الإسمية والجمل الفعلية. في الجدول التالي نشير إلى كيفية إنتشار الجمل في الخطبة:

نوع الجملة	التواتر	النسبة المئوية
الجملة الفعلية	31	72%
الجملة الاسمية	12	28%
المجموع	43	100%

جدول الرقم 3 (الجملات الفعلية والاسمية)

موافقا لما ورد في الجدول الفوقاني نلاحظ أن تردد الجمل الفعلية التي تدل على النشاط والتحرك أكثر بكثير من الجمل الإسمية التي تشير إلى الثبوت وعدم الحركة.

وكما نشاهد فإن 70% بالمائة من جمل النص فعلية و30% بالمائة اسمية. مما يشير إلى النشاط والحركة داخل النص. لأن الجمل الفعلية تقدر على صيد الأحداث وتتبعها ورسم موقفها. تفوق الأفعال الثلاثية جلي في النص مما يدل على استمرار الحوادث وديمومتها ويبين قبول الواقع والتسليم له مع التأسف والحزن والحسرة.

وتفوق الجمل الفعلية في الخطبة بسبب: «العلاقة المستحكمة والحميمة في الجمل الفعلية» (تحريشي، 21: 2000) والتي تؤدي إلى الإنسجام والتواصل في النص وحتى تدل نوعا ما على الدلالة والمعنى الواحد بين الحركات. وبهذا النحو ترسم لنا الحركات السابقة والأفعال الخطوط العريضة والرئيسية.

نوع الفعل	التواتر	النسبة المئوية
الماضي	10	32%
المضارع	21	68%
جمع	31	100%

جدول الرقم 4 (نوع الأفعال)

وكما ترى أن الجمل الفعلية في النص تنقسم ما بين الماضي والحال أو المستقبل. إلا أن استعمال الجمل المضارعة أكثر من الجمل الماضية. ودليل هذا حسب اعتقاد الكاتبان هو الأحوال التي كانوا عليها والتي سيؤولون إليها وأيضاً التعامل والتصرف غير اللائق عند أصحاب الإمام (ع). إذ إن كل الأفعال أو جملها المستخدمة بمعنى الحال أو الاستقبال كانت تشير إلى الجانب السلبي فيهم «كَلَامُكُمْ يُوهِي الصَّمَّ الصَّلَابَ وَفِعْلُكُمْ يُطْمَعُ فَيْكُمْ الْأَعْدَاءَ تَقُولُونَ فِي الْمَجَالِسِ كَيْتَ وَكَيْتَ فَإِذَا جَاءَ الْقِتَالُ قُلْتُمْ جِيْدِي حَيَاد... لَا يَمْنَعُ الضَّيْمُ الدَّلِيلُ وَلَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ أَيَّ دَارٍ بَعْدَ دَارِكُمْ تَمْنَعُونَ وَمَعَ أَيِّ إِمَامٍ بَعْدِي تَقَاتِلُونَ... مَنْ قَارَ بِكُمْ قَارَ بِالسَّهْمِ الْأَخِيْبِ وَمَنْ رَمَى بِكُمْ فَقَدْ رَمَى بِأَفْوَقٍ نَاصِلٍ أَصْبَحْتُ وَاللَّهِ لَا أَصْدَقُ قَوْلَكُمْ وَلَا أَطْمَعُ فِي نَصْرِكُمْ وَلَا أُوْعِدُ الْعُدُوَّ بِكُمْ».

والأمر المثير للإهتمام أن الإمام (ع) قد استعمل لفظ «والله» عزوجل في ثلاثة مواطن؛ الأمر الذي يبين أن علم الإمام تجاه أصحابه يشمل الماضي والحال والمستقبل. الجمل الفعلية أضفت إلى الخطبة جمالا خلايا مرتكزا على التماسك والتضامن والترابط. كان الإمام (ع) موفقا كل التوفيق في استعماله للأفعال لأن كل الأفعال كانت تعكس أهداف ومواقفه (ع) في مقابل القضايا التي حصلت آنذاك ويجعل المتلقي يتابع ما حدث بدقة ويشاركه المشاعر فيما وقع.

4-2) المستوى الأدبي

عند تحليل نص ما من ناحية المستوى الأدبي يتطرق فيه إلى مسائل مثل التشبيه والاستعارة والكناية ومسائل علم البديع مثل التورية والتناسب والطباق «شميسا، 1374: 158) على العموم من الممكن أن نعتبر هذه الخطبة مشهدا تراجميا وحزينا؛ لأننا نرى في هذه الخطبة هزيمة الحق أمام الباطل وهذه الهزيمة ليست بسبب قوة العدو واقتداره بل هي بسبب الأفعال الشنيعة وغير الصحيحة من جانب اصحاب الإمام عليّ.

وعلى أية حال يجب القول أن تصوّر نص أدبي من دون خلق صور أمر محال. وتركيب المفردات لا يخلق صورا إلا إذا كان زمامها بيد ملكة الخيال. وبمساعدة الخيال ينقض جدار العقل وتأتي مكانة روية أدبية. إذن لا تكمل الصورة إلا عندما تتحد عناصر مختلفة مثل الخيال والتجربة الشعورية والموسيقى وتسد بعضها البعض. ولا تتكون هذه العناصر الثلاثة إلا عن طريق تركيب المفردات بطريقة خاصة في نص أدبي. فإذا تركيب المفردات والتواصل بينها لا يخلق نصا أدبيا إلا عندما تكون مادته التجربة الشعورية ويساعده الخيال.

«أيها الناس المجتمععة أبدانهم المختلفة أهواؤهم» كناية عن التفرق والشقاق بين أصحابه. وعبارتنا «المجتمععة أبدانهم» و«المختلفة أهواؤهم» تصور لنا صورتين، وهاتان الصورتان مبنيتان على أساس التضاد بين معنى حالتين مختلفتين، الحالة الأولى اجتماع الأبدان والأجسام والحالة الثانية تشتت الهواء. مع هذا فإن العبارتين يملكهما توازن صوتي عجيب حيث نرى «المجتمععة» في قبال «المختلفة» و«أبدانهم» في قبال «أهواؤهم». والتشابه الموجود بين الوحدات المذكورة هو سبب التشابه الصوتي الأمر الذي جعل بناء الخطبة منتظما وموزونا. ومن جانب أخرى أدى هذا التشابه إلى إيقاع وموسيقى وقد ظهر هذا الإيقاع في تشابه الصيغ الصرفية بين العبارتين.

عبارة «كلامكم يوهي الصم الصلاب» كناية عن التناقض الواضح بين ما يقولونه وما يفعلونه. قوله «حيدي حيادي ما عزت دعوة من دعاكم ولا استراح قلب من قاساكم» كناية عن التخاذل والعجز في مبارزتهم للعدو وأنهم بدل الجهاد والقتال كانوا ينظرون إلى جيش العدو. قوله «أعاليل أضاليل» كناية عن نفاقهم وعدم صدقهم في إيداع الإيمان. من أبرز سمات المناق تركه الجهاد ومع علمنا

أن الجهاد واجب ديني. كيت: كناية عن العمل. في اللغة العربية يكون بـ«فلان» عن الشخص وللكناية عن العدد يستعملون «كذا» وللكناية عن العمل يستخدمون «كيت». قوله «من فاز بكم والله فاز بالسهم الأخيبي» كناية عن فرار أصحاب الإمام عليه السلام من ساحة المعركة وقوله «من رمى بكم فقد رمى بأفوق ناصل» كناية عن تأنيب الإمام (ع) للأصحاب الذين فروا من الحرب. يوجد في قوله «الصمّ الصلاب» استعارة مكنية، لأن الصم للإنسان ومع هذا قد أسنده الإمام للصخرة الصلبة و«صلاب» جمع «صلب» و«الصمّ الصلاب» يعني الصخر الصلب ولعل مراد الإمام (ع) منه هي القلوب القاسية، يعني أنكم عندما تقولون بألسنتكم تهابكم القلوب الصلبة ولكن عند الفعل تفعلون ما يُطمع عدوكم فيكم. في قوله «يوهي كلامكم - يطمع فعلكم - جاء القتال» يوجد في «كلام - فعل - قتال» استعارة مكنية لأن الإمام أسند لهذه الكلمات ما ليس لها حقيقة. يوجد مجاز مرسل في مفردت «قلب» من قوله «استراح» وعلاقة هذا المجاز الجزئية. و في قوله «سألتموني التطويل دفاع ذي الدين المطول» يوجد تشبيه بليغ، فقد شبه الإمام فعل أصحابه في تأخير القتال بفعل صاحب الدين الذي يسوف في دفع دينه.

4-3) المستوى الفكري

4-3-1) أجواء النص العامة

بعدما غزا جيش معاوية العراق وأخاف أهله وقتل من أراد قتله وسلب ما شاء سلبه، خطب الإمام بهذه الخطبة بين أصحابه وحثهم للتصدي لجيش معاوية. ومن حيث الفحوى والمحتوى الوارد في نص هذه الخطبة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

1- «أَيُّهَا النَّاسُ الْمُجْتَمِعَةُ أَيْدَائِهِمُ الْمُخْتَلِفَةُ أَهْوَاؤُهُمْ كَلَامُهُمْ يُوْهِي الصَّمَّ الصَّلَابَ وَفِعْلُكُمْ يُطْمِعُ فِيكُمْ الْأَعْدَاءَ تَقُولُونَ فِي الْمَجَالِسِ كَيْتٌ وَكَيْتٌ فَإِذَا جَاءَ الْقِتَالُ قُلْتُمْ حَيْدِي حَيْدٍ مَا عَزَّتْ دَعْوَةٌ مِنْ دَعَاكُمْ وَلَا اسْتَرَاحَ قَلْبٌ مِنْ قَاسَاكُمْ أَعَالِيلُ بِأَضَالِيلِ دِفَاعِ ذِي الدِّينِ الْمَطُولِ لَا يَمْنَعُ الضَّيْمَ الدَّلِيلُ وَلَا يَدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ» في هذا القسم يقرع الإمام أصحابه إذ إنهم تخاذلوا في قتال عدوهم ويوصفهم بأنهم يقولون ما لا يفعلون ويدعون دون أن يفعلوا وأنهم ليسوا أهل عمل وقتال.

2- «أَيَّ دَارٍ بَعْدَ دَارِكُمْ تَمْنَعُونَ وَمَعَ أَيِّ إِمَامٍ بَعْدِي تَقَاتِلُونَ الْمَغْرُورُ وَاللَّهُ مِنْ عَزْرَتُمُوهُ وَمَنْ فَازَ بِكُمْ فَقَدْ فَازَ وَاللَّهُ بِالسَّهْمِ الْأَخْيَبِ وَمَنْ رَمَى بِكُمْ فَقَدْ رَمَى بِأَفُوقَ نَاصِلٍ» يرى الإمام (ع) في هذا القسم أن أصحابه ليسوا أهلاً للقتال.

3- «أَصْبَحْتُ وَاللَّهِ لَا أُصَدِّقُ قَوْلَكُمْ وَلَا أَطْمَعُ فِي نَصْرِكُمْ وَلَا أُوْعِدُ الْعَدُوَّ بِكُمْ مَا بَالَكُمْ مَا دَوَاؤُكُمْ مَا طِبُّكُمْ» يبين الإمام بأسه وعدم رجاءه في أصحابه من بعدما شاهد فيهم من العجز والخذلان وعدم التناصر.

4- «الْقَوْمُ رَجَالٌ أَمْثَالُكُمْ أَقْوَالًا بَغِيرِ عِلْمٍ وَغَفْلَةً مِنْ غَيْرِ وَرَعٍ وَطَمَعًا فِي غَيْرِ حَقٍّ» يكرر الإمام (ع) تعنيفه وتقريعه لأصحابه بعدما ذكر أن أعداءكم رجال أمثالكم إلا أنكم في القتال لستم أمثالهم لأنكم تخشون الموت وهم لا يهابونه فهم أشجع منكم وأربط جأشاً وما ذاك إلا لأنكم طمعتم في الدنيا ونسيتم حظكم من الآخرة.

4-3-2) نقد ودراسة للأفكار الرئيسية للأقسام الأربعة التي مر ذكرها

1- لوم أصحابه لتخاذلهم وعدم نصرتهم له وأن أكثرهم يقولون ولا يفعلون.

مصدر هذه الفكرة تجارب الحياة. تجارب الأشخاص والأمم طيلة الزمان وفي تلك الظروف والأحوال تثبت صحة هذا المدعى لأن جهادهم وقتالهم لم يكن إلا مجرد قول لا يعضده فعل وكما نعلم أن الجهاد والقتال دون سلاح لا يجدي نفعاً. هذه الفكرة مع أنها قديمة لكن الأمم لاتزال بحاجة إلى أن تتعظ بها وحيث إن الإمام علي (ع) قد استخرج هذه الفكرة من واقع حياته فهي تعتبر نوعاً من الإبداع.

2- أن أصحابه ليسوا جديرين للقتال.

مصدر هذه الفكرة أيضاً تجارب الحياة المرة التي ذاقها الإمام (ع) مع جيوشه. وقيمة هذه الفكرة تشمل الأمم الضعيفة وهي جهة الإنضباط والتلائم قد قبلت في الوقت المناسب وأما من جانب الإبداع والابتكار فهي تعتبر فريدة من نوعها وجديدة لأنها من إنتاج الظروف وأحوال زمن الإمام (ع).

3-الإحباط وخيبة الأمل عند الإمام (ع) جراء تخاذه وتضعه أتباعه.

مصدر هذا الأمر تجارب الحياة المرة والؤلمة وتشمل جميع الأمم والفرق تعاني من الرق العبودية (لغير الله عز وجل). وصحة هذا الأمر أيضا حقيقة وواقع وجدير بالتأمل ومع أنه من حيث الزمان يتعلق بما مضى إلا من جانب إعماله في الحياة والاتعاض به أمر لا يزال حديثا ويعتبر بديعا.

4-الطمع في الدنيا وترك الجهاد.

أيضا مصدر هذه الفكرة تجارب الحياة ويشمل كل الأمم في كل مكان وزمان. كل من وثق بالدنيا فقد قواه وعزيمته للجهاد وقاتل الأعداء. هذه الفكرة من حيث الإنضباط والتسلسل والتناسق تتسجم تماما مع الأحوال والأجواء المسيطرة على ذلك الزمان وهي النتيجة الطبيعية والمنطقية للتخاذل وترك منابذة العدو. هذه الفكرة قديمة لكنها لا تزال تدعم وترشد أصحاب الحق كي يحموا الحق والصدق. من جانب أنها تقليدية أو جديدة فيجب القول مادامت أنها نتيجة لآلام وأوجاع أقوام قد ذاقوها من قبل في تعتب حديثا جديدة. إذا بعد تخاذه أتباع الإمام (ع) جاء دور العدو ليهجم على الإمام (ع) والناس العزل الأبرياء فيقتلهم ويسلب أموالهم.

5- النتائج

بعد دراسة الحروف المجهورة والمهموسة تبيين أن الحروف المجهورة في الخطبة قد وردت أكثر من المهموسة بمرتين، الأمر الذي ينسجم تماما مع أجواء الخطبة التي تُظهر حزن الإمام وغيظه مما حدث. استخدم الإمام الحروف استخداما دقيقا فإنه من أجل الظروف الصعبة استعمل بكثرة من الحروف المجهورة والإنفجارية. المفردات عربية وفصيحة وبعض المفردات فيها شيء من الثقل ويعد عن السهولة وهذا ربما يعود إلى الفاصل الزمني بين عصرنا وعصر الإمام (ع).

تردد الجمل الفعلية التي تدل على النشاط والحركة أكثر بكثير من الجمل الإسمية التي تدل على الثبوت والسكون. أكثر من استخدام الأفعال الثلاثية مما يدل على استمرار الحادث وقبول الواقع والتسليم له مع الحزن والتحسر. استعما المضارع أكثر من الماضي والذي يعود سببه إلى الظروف والتصرفات غير الاتقة التي كان أتباعه يقومون بها وما سيقومون به فيما بعد. كل الأفعال التي استعملت بمعنى الحال أو المستقبل تدل على معنى سلبي. في المستوى الأدبي كان الإمام يعي أهمية استعمال الصناعات الأدبية وقد استطاع من خلال استخدام هذه الفنون إلى جانب خلق الصور والتقنيات البيانية أن يظهر الجمال في خطبته.

في المستوى الفكري قام الإمام من أجل الغاية الرئيسية وهي الدفاع عن الوطن والعرض بتعريف أتباعه وتقريرهم لأنهم لم يتصدوا للعدو ولأنهم لم يتحدوا أمامه فطمع العدو فيهم وأيضا بين الإمام لأتباعه أنهم ليسوا رجال حرب وقاتل بل أهل القول دون الفعل وفي النهاية تظهر خيبته ويأسه منهم.

المصادر

- 1- الأبطح، جلال، الاسلوبية، الطبعة الثانية، حلب: مركز الإنماء الحضارى، 1994م.
- 2- ابن ذريل، عدنان، النص والأسلوبية: بين النظرية والتطبيق (دراسة)، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- 3- ابن منظور الافريقي، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1988م
- 4- انيس، ابراهيم، الاصوات اللغوية، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، بى تا.
- 5- بشر، كمال، علم الأصوات، القاهرة، دار غريب، 2000م.
- 6- بومصران، نبيل، بنيات الأسلوب، فى قصيدة مآتم وأعراس لعبدالله البردونى، الجزائر: جامعة قاصدى مرياح، ورقلة، 2011م
- 7- تحريشى، محمد، أدوات النص دراسة، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- 8- زمخشري، جار الله محمود بن عمر، اساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود امين الخولى، القاهرة: 1953م.
- 9- شريف الرضى، محمد بن حسين، نهج البلاغة للصبحي صالح، محقق ومصحح فيض الإسلام، چاپ اول، قم: هجرت، 1414ه.ق.
- 10- شمييسا، سيروش، كليات سبك شناسى، چاپ سوم، تهران: نشر انديشه، 1374ش.
- 11- الصيغ، عبد العزيز، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دمشق: دار الفكر، 1998م.
- 12- عباس، حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998م.
- 13- فتوحى رودمعجنى، محمود، سبك شناسى نظريه ها، رويكردها وروشها، تهران: انتشارت سخن، 1391.
- 14- مطر، عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة، قطر: دار قطر بن الفجاءة، 1998م.
- 15- مطلوب، احمد، فى المصطلح النقدى، بغداد: منشورات المجمع العلمى، 2002م.

دراسة الأساليب البلاغية في دعاء كميل

سيد احمد موسوي پناه (طالب دكتوراه /الكاتب المسؤول)

محمود مسلمي (طالب دكتوراه)

أ.م.د. محمد دزفولي

جامعة طهران / فرع اللغة العربية وآدابها

A study of Rhetorical Style in Kumail prayer

S.Ahmad Mousavi Panah (PhD candidate, Corresponding Author)

Mahmood Moslemi (PhD candidate)

Ass.Prof.Dr. Muhammad Dezfouli

University of Tehran\ Department of Arabic Language & Literature

m.moslemi70@gmail.com

Abstract

Figures of meaning have played a significant role in Arabic literature since old ages until today. In the history of Arabic literature, litterateurs and belletrists have tried to beatify their works and styles to impress their recipients. One of these styles, which has excited many scholars, is Imam Ali (PBUH)'s style in Kumail prayer. This unique style with its explicitness of meaning and good taste uses repetitive and eloquent words to intensify the impression on reader's soul; and changes the way of speaking from declarative to interrogative and from interrogative to exclamatory and has other technical features which altogether, bring it to the top of eloquence. In this style, words are not only eloquent, but also true and full of sentiment. This prayer shows that Imam (PBUH) insisted on two aspects which are the pillars of eloquence and no text can be consolidated without them and the writer/speaker can't transfer what he needs to his reader/listener without them. The first pillar is meaning. Imam (PBUH)'s employment of the figures of meaning such as figurative language, metonymy, simile, metaphor, allegory and declarative and interrogative expressions is not euphuistic. He has used them naturally and in accordance with the meaning transfer needs. The second pillar of Imam (PBUH)'s style is music. Imam (PBUH) has not forgotten the impact of music on the soul of recipient and his sentiment. So, Imam (PBUH) has used balanced, musical, rhythmic phrases, which are completely compatible with the prayer. He hasn't used any unusual word which is unfamiliar to the audience. Conversely, his words are nice and fine to which the soul is aimed and is encouraged to profit. The method of this study is descriptive- analytic.

Keywords: Kumail Prayer, Rhetorics, Figures of Speech, Embellishment, Rhetorical Style

المخلص:

لعبت الأساليب البلاغية منذ زمن قديم حتى يومنا هذا، دورا بارزا في الأدب العربي برمته إذ الأدياء عبر هذه الصور سعوا أن يكثروا من جمالية آثارهم وأساليبهم على شكل واسع للتأثير على روح المخاطب ومن هذه الأساليب التي قد نالت إعجاب عدد كبير من الباحثين، أسلوب الإمام علي عليه السلام في دعاء كميل إذ إنه فذ طري تتوفر فيه صراحة في المعنى وسلامة في الذوق يكثر فيه التكرار لأجل تقرير الكلام وتأثيره ويتميز بالمرادفات وباختيار الكلمات الجزلة ذات الوقع في النفس وتتعاقب فيه ضروب التعبير من إخبار إلى استفهام إلى تعجب واستنكار ويمتاز بلامح فنية تصل إلى الحد الأعلى والمقام الأسنى في البلاغة، وما كان أسلوبه عليه السلام قط مجرد ألفاظ ليس تحتها معنى بليغ بل هي كلمات تضم في طياتها الصدق، والوجد، والعاطفة؛ ويظهر في هذا الدعاء أن الإمام عليه السلام إهتم إلى جانبين اساسيين اللذين هما ركنان في البلاغة ولا يستقيم الكلام بدونهما ولا يمكن للمتكلم أن يوصل بعد إقصائهما وإبعادهما ما ينوي إيصاله لسامعه، أول هذين الجانبين المعنى حيث إن الإمام عليه السلام كلامه يضم في طياته الصدق والعاطفة ولم يستخدم الصنعة البلاغية من مجاز وكناية وتشبيه واستعارة وتمثيل وإخبار وإستفهام على حساب المعنى ولم يأت بها

تكلّفاً وتحميلاً بل وردت عفويةً لخدمة المعنى والعناية به، وفي الركن الآخر لم يغفل الإمام عليه السّلام الموسيقى ومالها من دور وأثر ليبلغ على نفس المخاطب وشعوره؛ فقد جعل الإمام عليه السّلام عباراته متوازنة، ذات موسيقى وإيقاع ورنين ينسجم تماماً مع الدّعاء. كذلك الإمام تحاشى في كلامه إستعمال الغريب وما تنبو منه الأذن بل كلامه رقيق ولطيف تشناق له النّفس وتدعو للترؤد منه وأخيراً خليق بالذّكر بأنّ منهج هذا البحث يركن إلى المنهج الوصفي، التحليلي.

الكلمات المفتاحية: دعاء كميل، البيان، المعاني، البديع، الأسلوب البلاغي.

1-المقدّمة

في مفتح الكلام حريٌّ بالذّكر بأنّ ثمة عددا لا يحصى من الآثار الأدبية البلاغية قد وصلت إلى العصر المعاصر بمختلف الطّرق ومن هذه الآثار يمكن التلويح إلى دعاء كميل للإمام علي(ع)حيث كان يختزن عبر العصور كنزا أدبياً وبلاغياً طريفاً، وفي حقيقة الأمر أنّه لم يزل يُلفت أنظار عدد كبير من الأدباء والباحثين ذلك بأنّه ينطوي على أسلوب طريف وأخاذ ومن الأساليب الهامة التي تُفض الغبار عنها في هذه الدّراسة لهذا الدّعاء، هي جمالية أسلوب الإمام علي(ع) البلاغيّ إذ برز أنّ أسلوبه يتسم بالصّراحة والوضوح في المعاني مع التكرار المستمرّ الهادف إلى تقرير الكلام مع تأثيره في أسماع الفارئين وهكذا أنّ هذا الأسلوب يجمع بين دفيته كافة أنواع ضروب التّعبير البلاغيّ كما بانّ في هذه الدّراسة، بعد الاستقراء في الدّعاء، أنّ استخدام الإمام علي(ع) لهذه الضروب من تشبيهات واستعارات وإلخ لم توظّف تحميلاً وتكلّفاً بل ظهر أنّها وردت عفوالخاطر من أجل خدمة المعنى والتأكيد عليه تجلّى أنّ الإمام علي فقد ذكر جمالاته متوازنة ذات موسيقى وإيقاع رنين لكي يؤثر على شعور المخاطب.

الأسئلة والفرصيات:

لماذا وظّف الإمام علي(ع) ضروب الفنون البلاغية هذه؟

ما الأسلوب الذي اتّبعه الإمام علي(ع) في هذا الدّعاء؟

بماذا يميّز أسلوب الإمام علي(ع) في هذا الدّعاء؟

بناء على هذه الأسئلة التي ذُكرت، يُسعى إلى إثبات الفرضيات التالية:

- استخدم الإمام علي (ع) كافة أنواع الفنون البلاغية للوصول إلى الصّور الحسية ذات الأثر البليغ على المتلقّين في النّفس والشّعور.
- الأسلوب المتّبع في هذا الدّعاء خلافاً للخطب الجاهلية والأشعار، هو أسلوب القرآن الكريم.
- تميّز أسلوب الإمام علي (ع) بالجزالة والصّراحة في المعاني والإكثار من الفنون البلاغية والالتسام بالمعاني القرآنية.

خلفية البحث:

في هذا المقام من البحث حريٌّ بالذّكر في أنّ ثمة عدداً كبيراً من البحوث والدّراسات عالجت دعاء كميل للإمام علي (ع) وفي الواقع أنّ هذه الدّراسات برمتها تتعلّق بالشرح والتّرجمات حيث لا حاجة لذكرها في هذا الجانب من بحثنا. كما لا نرى أيّ إمارة في هذه البحوث عن الصّور البلاغية وجمالياتها على الإطلاق فهذا الموضوع على حدّ ذاته يعدّ بحثاً جديداً غير متناول ومدروس من ذي قبل.

الف- التّعريف بدعاء كميل:

قال السيّد بن طاووس في رواية ما لفظها: قال كميل بن زياد كنت جالسا مع مولاي أمير المؤمنين عليه السلام في مسجد البصرة، ومعه جماعة من أصحابه فقال بعضهم:

ما معنى قوله عزوجل: [فيها يفرق كلُّ أمر حكيم] (سورة الدخان44: الآية 4)؟

قال عليه السلام: ليلةُ النصف من شعبان، والذي نفسُ عليّ بيده أنه ما من عبد إلا وجميع ما يجري عليه من خير وشر، مقسوم له في ليلة النصف من شعبان إلى آخر السنة في مثل تلك الليلة المقبلة وما من عبدٍ يحييها، ويدعو بدعاء الخضر عليه السلام إلا أُجيب له فلمّا انصرف طرقته ليلا فقال عليه السلام: ما جاء بك يا كميل؟ قلت يا أمير المؤمنين: دعاء الخضر.

فقال: اجلس يا كميل إذا حفظت هذا الدعاء فادعُ به كل ليلة جمعة، أو في الشهر مرة، أو في عمرك مرة تكفّ وتُنصّر، وتُرزق، ولن تعدم المنفعة.

يا كميل: أوجب لك طول الصحبة أن نجود لك بما سألت ثم قال: أكتب: «اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء» إلى آخر هذا الدعاء المبارك. (بحرالعلوم، 1402 هـ: صص 87-88)

ب-التعريف بالبلاغة:

قال ابويوسف السكاكي: هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حدًا له اختصاص بتوفيره خواصّ التراكيب منها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها، ولها، أعني البلاغة طرفان: أعلى وأسفل، متباينان تباينًا لا يتراءى له نارهما، وبينهما مراتب، تكاد تقوت الحصر، متفاوتة، فمن الأسفل تبتدئ البلاغة، وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بأصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حدًا لإعجاز عجيب يُدرك ولا يمكن وصفه، ماستقامة الوزن: تُدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحه. (السكاكي، 1407 هـ: ص 416)

قال أبو هلال العسكري في ضرورة البلاغة: "علم أن أحق العلوم بالتعلم، وأولها بالتحفظ-بعد معرفة الله جلّ ثناؤه-علم البلاغة، والفصاحة". (العسكري، 1319 هـ: ص 1)

وقال أيضا في تعريفها: "البلاغة من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيري. ومبلغ الشيء: منتهاه. والمبالغة في الشيء: الانتهاء إلى غايته. فسميت البلاغة بلاغة لأنها تُنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه". (أنظر المصدر نفسه: ص 6) وكذلك قيل عن البلاغة: البلاغة تأدية المعنى الجليل واضحا بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب، مع ملاءمة كلّ كلام للموطن الذي يقابله فيه، والأشخاص الذين يخاطبون.

فليست البلاغة قبل كل شيء إلا فنا من الفنون يعتمد على صفاء الإستعداد الفطري ودقة إدراك الجمال، وتبين الفروق الخفية بين صنوف الأساليب، وللمرانة يد لا تجحد في تكوين الذوق الفني، وتنشيط المواهب الفاترة.

وليس هناك فرق بين البليغ والرسام إلا أن هذا يتناول المسموع من الكلام، وذلك يشاكل بين المرئي من الألوان والأشكال، أما في غير ذلك فهم سواء، فالرسام إذا همّ برسم صورة فكر في الألوان الملائمة لها، ثم في تأليف الألوان بحيث تختلب الأبصار وتثير الوجدان، والبليغ إذا أراد أن ينشئ قصيدة أو مقالة أو خطبة فكر في أجزائها، ثم دعا إليه من الألفاظ والأساليب أخفها على السمع، وأكثرها اتصالا بموضوعه، ثم أفواها أثرا في نفوس سامعيها وأروعها جمالا. (الجارم، أمين، 1320 هـ: صص 8-9)

2- علم البيان في دعاء كميل

الف-البيان: هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه. (التفتازاني، 1431 هـ: ص 281) مباحثه: التشبيه-المجاز-الكناية.

1-2-الإستعارة: الإستعارة في الفكر البلاغي العربي مبالغة في التشبيه أو هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بإثباتك للمشبه (السكاكي، 1407: ص 599) ما يخص المشبه به (السكاكي، 1407 هـ: ص 368). وتركيب الإستعارة يحمل معنيين اثنين أو دلالة مزدوجة: دلالة حرفية وهي كاذبة ودلالة مجازية هي المقصودة بأسلوب التشبيه ويستمد البلاغيون القدامى تعاريفهم لاستعارة من هذه النظرية فالإستعارة ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له.

قوله عليه السلام: "بسم الرحمن الرحيم" الباء في البسملة الشريفة تحتمل معنيين: الإستعانة والإلصاق، فإذا جُعلت الباء للإستعانة يكون في الكلام إستعارة مكنية تبعية لتشبيهها بارتباط يصل بين المستعين والمستعان به؛ وإذا جُعلت الباء للإلصاق فيكون في الكلام مجاز علاقته المحلية نحو: مررت بزيد أي بمكان يقرب منه زيد لا نفسه.

قوله عليه السلام: "برحمتك التي وسعت كل شيء" إستعارة لأن السعة لا توصف بها إلا الأجسام والرحمة عَرْضٌ من الأعراض (والمراد أن رحمتي لا تضيق عن استرحمني بأناة بعد معصية وتوبة بعد خطيئة وإنما قال ذلك لنلا يقنط الجارم أو ييأس المذنب فيحجم عن التوبة وبذهل عن الإستقالة). (الشريف الرضي، 1984م: ص78)

قوله عليه السلام "بقوتك التي قهرت بها كل شيء وخضع لها كل شيء وذلل لها كل شيء"

هذا التعبير يدخل فيه العقلاء وغيرهم، فالخضوع والذل لذوي العقول حقيقة أمّا لغير ذوي العقول فمجاز (إستعارة) وبيانها؛ أنه سمى مطاوعة هذه الأشياء المُعدّمة الحس والعقل لله تبارك وتعالى فيما يحدث فيها من أفعاله ويجريه عليها من تدبير وتسخير لها بالخضوع والذل، تشبيها لمطاوعتها بإدخال أفعال المكلف في باب الطاعة والإنقياد.

قوله عليه السلام: "بعزتك التي لا يقوم لها شيء"

شبه عزته تبارك وتعالى بالملك الجبار الآخذ بنواصي الأمور والمحيط بما يدور وإنّ ذلك الملك لعزّه وجلاله وهيبته إذا قطع أمراً امتثل الجميع لما عقد ولم يكن لأحد من جلسائه وحاشيته أن يقوم من مقامه فيعارض أو يخالف شيئاً مما أمر وأبهرم؛ وهذا من بديع الإستعارة التمثيلية التي تأخذ على السامع لبّه وتجعل فكره يسرح في الخيال ويرى عزة الله تبارك وتعالى رأي العين ثمّ تدعوه نفسه أن يتوب ويخشى من جلالة تبارك وتعالى أو يمضي فيما عزم عليه من طاعة واستقامة.

قوله عليه السلام: "بعظمتك التي ملأت أركان كل شيء"

فيه استعارة مكنية حيث شبه العظمة بالنور ثم حذف المشبه به وهو النور واكتفى منه بذكر أحد لوازمه، أو استعارة تمثيلية، وترى أن هذه الإستعارة تحلّق بك في عالم الخيال، وتُعرض عليك أشكالاً من صور البيان الرائعة وحتّى تُدرك فضل الإستعارة التمثيلية بتأقّب فكرك إليك كلام الزمخشري فارس ميدان البلاغة حين يتحدث عن قوله تعالى: "ولمّا سكت عن موسى الغضب يقول: هذا مثل كأنّ الغضب كان يُغريه على فعل ويقول له: قل لقومك كذا، وألق الألواح، وجرّ برأس أخيك إليك ثم يُعلق على قرأة معاوية بن قرّة حيث قرأ: « ولما سكت عن موسى الغضب »؛ بنصب الغضب، فيقول: لا تجد النفس عندها شيئاً من تلك الهزة وطرفاً من تلك الروعة، وبهذا يتبين لك جمال الإستعارة. (الزمخشري، 2009م: ص389)

وحسن الإستعارة المكنية يكمن في جعل الشيء مصوراً بما يعجب، فيصور الحياة في الجماد، ويجسد المعاني، ويشخصها كأظفار المنية، ويد الشمال، وأنف العشيّة، وهذا التصوير له سرّ في النفوس، وأثره في العقول، والذي يثبت هذا الأثر أن هذه القرائن على معانيها الحقيقية فحينما نسمع: شجاع يفترس أقرانه، تصورنا هذا الشجاع في صورة الأسد، وشكله، وضخامته، وقوته، وهذا هو سر جمال الإستعارة بالكناية.

قوله عليه السلام: "و بسلطانك الذي علا كل شيء"

تمثيل لقهره وقوته وأنه قد أحاط بكل شيء علماً وقوة ولا يمكن لأحد الفرار من قهره وسيطرته.

قوله عليه السلام: "اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء"

فيه استعارة إذ إنه شبه منع الاستجابة بالحبس ثم اشتق من الحبس، تحبس بمعنى تمنع على طريق الإستعارة التبعية.

وقوله عليه السلام: "اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل البلاء"

جعل الذنوب بمنزلة العدو المبغض الذي ينزل بصاحبه أنواع الهموم والبلاء على نحو الإستعارة المكنية.

قوله عليه السلام: "خفي مكرك"

إستعارة لأن حقيقة المكر عندهم إظهار خلاف الإضمار على طريق الغيلة والإحتيال وهذا لا يجوز على الله تعالى فإذا المراد به إرسال العقوبة على المستحق من حيث لا يشعر أو من حيث يأمن ولا يحذر. (الشريف الرضي، 1984م: ص75)

وقيل: المكر من الله تعالى الجزاء. وسمي باسم المكر المجازي كما قال تعالى: « و جزاء سيئة سيئة مثلها »؛ فالثانية ليست سيئة

في الحقيقة، ولكنها سميت كذلك لأزدواج الكلام.

وقيل: مكر الله إيقاع بلائه بأعدائه دون أوليائه.

ويجوز أن يكون إستعارة تمثيلية.

قوله عليه السلام: "ونور وجهك الذي أضاء له كل شيء"

وارد على سبيل الإستعارة التمثيلية أي أقسم عليك بنور وجهك الذي خرج لأجله كل شيء من ظلمة العدم إلى نور الوجود،

كأن الأشياء لمّا كانت معدومة لم تكن ذات نور كي ترى فلما غمرها نور الله أضاءت بذلك وخرجت عن العدم.

قوله عليه السلام: "و أنزل بك عند الشدائد حاجته"

إستعارة تصريحية حيث شبه الحاجة بالشيء المعلق فينزل ويوضع في محلّه وموضعه.

«عظم» في "و عظم فيما عندك رغبته" بمعنى زاد على سبيل الإستعارة التبعية.

قوله عليه السلام: "اللهم لا أجد...غيرك"

استعارة لأن الله سبحانه ليس مستقرا في مكان بل المعنى لا أجد غيرك قريبا ليغفر ذنوبي وأراد القرب المعنوي لا المادي.و

يجوز أن يكون استعارة تمثيلية حيث شبه من فقد شيئا ثمينا وأخذ يبحث عنه بالشخص الذي يبحث عن يستطيع أن يغفر له ذنبه؛ لأن

الله تبارك وتعالى ليس يشغل مكانا ويخلو من مكان.

قوله عليه السلام: "كم من مكروه دفعته"

من التشخيص لأن نفس المكروه لا يُدفع وإنما يُدفع الأمر الذي يُكره وعلى هذا النمط قوله تعالى: «فهم في شك يلعبون» جعل

الشك بمنزلة الساحة التي يُلعب بها؛ وأيضا « جاءت إحداهما تمشي على استحياء» لأنه جعل الإستحياء كالأرض التي موضع

الأقدام؛ وهذا من جميل الفن وبديع الكلام.

قوله عليه السلام: "كم من جميل لست أهلا له نشرته"

جعل الجميل كالمسك والرائحة التي تتضوع وتنتشر في الفضاء؛ ثم حذف المشبه به وأبقى لازمه على طريق الإستعارة بالكناية

؛ولازم المشبه به إستعارة تخيلية.

قوله عليه السلام "كشف الضر"

وارد على سبيل الإستعارة التصريحية التبعية، لأنه شبه إزالة المرض بالكشف بجامع السلب في كل.

قوله عليه السلام: "إدخالك إياي في سعة رحمتك"

من التجسيم العقلي لأنه شبه عليه السلام الرحمة بحصن منيع لا يرام وشبه الذنوب بالعدو المحيط بصاحبه وهذا العبد لا

يمكنه التقلت والخلص من ذلك العدو الطالب له إلا بعد أن يشرع له باب الحصن ويلجّه.

في قوله عليه السلام: "وفكني من شد وثاقي"

على سبيل الإستعارة التمثيلية؛ لأنه شبه حال الإنسان الذي ارتكب الذنوب والمعاصي وتعود عليها وغرق في لجة بحرها، بهيئة

الأسير الذي قد أوثق بالحبال وكبّل بها لأن الإنسان إذا اعتاد إتيان شيء تعسر عليه الإقلاع عنها، كذلك الذنوب والمعاصي من

تعودها لا يستطيع أن يتركها فهو أبدا أسيرها.

قلوب اعترفت بإلهيتك محققة: شبه تمكن الإيمان الحق في قلب الإنسان بالإعتراف فكأنما القلوب لشدة إيمانها تصرخ بذلك

معترفة به.

«ما لا تقوم له السماوات» إستعارة تمثيلية الغرض منها أن هذا العذاب لو القي على عاتق السماوات مع عظمها وعجيب خلقها

لكانت عاجزة عن تحمله فكيف بي أنا مع ضعفي وقلة قوتي؟

و يسمى هذا الضرب من الإستعارة التمثيلية «تخيلية» لأنها منتزعة من عدة أمور متخيلة مفروضة لا تحقق لها في الخارج ولا

في ذهن.و من هذا القبيل قوله تعالى: « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها».

قوله عليه السلام: «أن تجعل أوقاتي من الليل والنهار بذكرك معمورة»، جعل الأوقات معمورة إستعارة لأنه شبه الأوقات بالمنزل المعمورة ثم حذف المشبه به وأبقى لازمه على سبيل الإستعارة المكنية، وقوله عليه السلام «معمورة» استعارة أخرى من نوع المكنية.

اجتمع في جوارك: هذا من قبيل التمثيل إذ ليس المراد أن يجاور الله حقيقة في مكان بل المراد أنهم كرام عند ربهم كحاشية الملك في الدنيا قريبة منه ومن جواره.

1-3-المجاز: هو مفرد ومركب، أما فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته، فلا بد من العلاقة ليخرج الغلط والكناية (التفتازاني، 1431 هـ: 336).

المجاز في قوله "بوجهك الباقي بعد فناء كل شيء" حيث أطلق الجزء وأراد الذات.

فإن قلت: ما السبب في حسن إطلاق الوجه على الذات؟ نقول: إنه مأخوذ من عرف الناس، فإن الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى وجه غيره قال: رأيتَه، وإذا رأى غير الوجه من اليد والرجل مثلا لا يقول رأيتَه، وذلك لأن اطلاع الإنسان في أكثر الأمور يحصل بالحس، فإنَّ الإنسان إذا رأى شيئا علم منه ما لم يكن يعلم حال غيبه، لأن الحس لا يتعلق بجميع المرئي وإنما يتعلق ببعضه، ثم إنَّ الحس يدرك والحدس يحكم، فإذا رأى شيئا بحسه يحكم عليه بأمر حدسه، لكن الإنسان إجتمع في وجهه أعضاء كثيرة كل واحد يدلُّ على أمر، فإذا رأى الإنسان وجه الإنسان حكم عليه بأحكام ما كان يحكم بها لولا رؤيته الوجه، فكان أدلُّ على حقيقة الإنسان وأحكامه من غيره، فاستعمل الوجه في الحقيقة في الإنسان ثمَّ نقل إلى غيره من الأجسام، ثمَّ نقل إلى ما ليس بجسم، يقال في الكلام: هذا وجه حسن وهذا وجه ضعيف. (الفخر الرازي، 1981م، جزء 29: ص 107 تفسير قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاکرام)

غلب قهرك: مجاز عقلي حيث أسند الغلبة إلى القهر وإنما هو سبب فيه.

المجاز العقلي في قوله "اللهم اغفر لي الذنوب التي تهتك العصم" حيث أسند الهتك إلى الذنوب وإنما هي سبب في ذلك. ولهذا المجاز طلاوة وجمالية فائقة وقد قال فيه عبدُ القاهر الجرجاني: "هَذَا الضَرْبُ مِنَ الْمَجَازِ عَلَى حَدِّهِ، كَنَزٌّ مِنْ كُنُوزِ الْبَلَاغَةِ، وَمَادَةٌ الشَّاعِرِ الْمَفْلُوقِ، وَالكَاتِبِ الْبَلِغِ فِي الْإِبْدَاعِ وَالْإِحْسَانِ وَالْإِتْسَاعِ فِي طَرِيقِ الْبَيَانِ".

المجاز المركب في قوله عليه السلام: "أن تجعلني في جميع الأمور متواضعا"؛ و"أن تجعلني بقسمك راضيا قانعا" إذ إنَّ صيغة الأمر في هذا خرجت عما وضعت له واستعملت في معنى الدوام والإستمرار كقوله تعالى "إهدنا الصراط المستقيم" أي ثبتنا على الصراط المستقيم الذي هو ملة الإسلام.

المجاز في قوله: "منك علي" لأنه أستعمل «على» للاستعلاء مجازا وهذا نحو قوله تعالى حكاية عن موسى: ولهم عليّ ذنب.

لا إله إلا أنت: مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ، والعلاقة السببية؛ لأنَّ توحيد اللسان مُسبَّب عن توحيد الجنان والتعبير

ب «لا إله إلا أنت» عن الوجدانية من مجاز التعبير عن المقول فيه. (السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2: ص82)

المجاز في قوله (الذكر) و(المن) في "تجرات جهلي وسكنت إلى قديم ذكرك لي ومثك علي" حيث استعمل الأول بمعنى الإنعام والثاني بمعنى الإحسان وهو في الأول من باب ذكر السبب وأرادة المسبب لأنَّ ذكر الله لك إنعامٌ منه عليك أو لأن ذكره لك سبب في إنعامه عليك؛ وفي الثاني من باب اطلاق المسبب وإرادة السبب لأن من أحسن إليك يحقُّ له أن يمنَّ عليك.

المجاز العقلي في قوله "وخذعتني الدنيا بغرورها" أي أنه أسند الخداع إلى الدنيا وإنما ذلك الخداع من فعل من فيها.

خروج الهمزة من معناها الحقيقي الذي هو: «طلب العلم بشيءٍ لم يكن معلوما من قبل» إلى معنى الاستبعاد والتعجب والإنكار

في قوله: «أتراك معذبي.....». و يجوز أن يحمل أنه من باب تجاهل العارف الذي هو من المحسنات البديعية لنكتة الوله والدهشة، أنهما بلغا حدا لا يعرف الداعي المتحسرّ بهما شيئا.

قوله «صدق اعترافي» أسند الصدق إلى الإعراف وإنما هو لصاحب الإعراف على طريق التوسع في الكلام، أي بعدما كنت صادقاً فيما اعترفت به.

الغضب إذا استعمل الله باعتبار معنى «تُورن دم القلب إرادة الإنتقام» فمجاز لأن هذا المعنى بهذا الإعتبار محال على الله عزوجل.

السخط إذا استعمل الله بإعتبار معنى « الغضبُ الشديدُ المقتضي للعقوبة» فمجاز لأن إرادة المعنى هذا لله سبحانه وتعالى محال. إذ الغضب والسخط بهذا الإعتبار مما يتصف به المخلوقون دون الخالق تعالى.

المجاز في قوله: " كيف أصبر على فراقك" و بيانه أنه لا يستطيع تحمل الطرد من باب رحمته فالمراد بالفراق، أن يحيل دون العبد ورحمة الله حائل؛ لأنَّ الثابت بالآيات المحكمة أنه لا يرى كما قال تعالى: لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

أو أنه تمثيل شبه حاله بحال العاشق الذي يتجشم كلَّ الصَّعاب كي يظفر برويةٍ من محبوبه. أو أنه مجاز عن فراق أولياءه والأصل كيف أصبر عن فراق أولياءك ثم عدل عن ذلك وقال: فراقك لأن هولاء الأولياء منتسبون إليه فمن أحبهم فقد أحب الله إذ إنه من أحب شيئاً فقد أحب آثاره. قال الشاعر في معنى قريب من هذا:

أمر على الديار ديار سلمى *** أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

و ما حبُّ الديار شغفن قلبي *** و لكن حبُّ من سكن الديارا.

فإن قلت: كيف نفيتم الرؤية وقد ورد في الكتاب العزيز ما ظاهره يثبتها؛ نحو قوله تعالى: « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون؟» وأيضا «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة؟»

قلت: هذه الآيات كلها من المتشابهة ولا بد من ردها إلى قوله تعالى « لا تتركه الأبصار وهو يدرك الابصار». ثم إنَّ المقصود بقوله «كلا إنهم عن ربهم لمحجوبون» هو التمثيل وقصد به الإستخفاف بهم وإهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، ولا يحجب عنهم إلا الأذنياء المهانون عندهم. قال:

و إذا اعتروا باب ذي عيبة رجبوا. (الزمخشري، 2009م: ص1188)

والجواب عن قوله: «إلى ربها ناظرة» هذا يحمل على معنى الرجاء والتوقع، كما تقول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي. (المصدر نفسه: ص1162)

كرامتك: مجاز عن الجنة إذ الكرم والتكريم سبب في الدخول إليها. أولأنَّ المرء يُكرم فيها.

«تؤلمه النار»: مجاز عقلي أسند فيه إيجاد الألم والإحساس به إلى النار؛ والحال ليست هي ما تفعل هذا به بل هي سبب ذلك. «يشتمل عليه زفيرها»: أسند الزفير إلى النار والحال هذه أن الزفير يصدر ممن تُطبق عليه النار وتؤلمه وصح ذلك لأنَّ النار سبب له.

وهذا من قبيل قوله تعالى: «وأتينا ثمود الناقة مبصرة» حيث جعل الناقة مبصرة لأنها سبب أن يُبصر بسببها لأنها الآية البينة الدالة على صحة نبوة صالح عليه السلام.

و كذلك قوله تعالى: «فلما جائتكم آياتنا مبصرة»، وقوله: «النهار مبصرا».

«تقدّست أسماءك»: المراد بالأسماء المسمى وهذا مجاز لغوي. أو على زيادة لفظ «أسماء» أي تقدست. كما ورد في تفسير الجلالين عند قوله تعالى: «سبح اسم ربك»، قال «اسم» زيادة لكن لما أسند الفعل إلى الأسماء جاء بناء التأنيث مطابقة للفظ، ويمكن حمل العبارة على الحقيقة. (السيوطي والمحلي، 1434 هـ: ص591)

جلّ ثناءوك: أسند الجلال إلى لفظ «ثناء» على سبيل المجاز في الحكم إذ الجلال لصاحب الثناء لا للثناء نفسه.

خروج صيغة الأمر عن معناها الحقيقي واستعمالها مجازاً في الدعاء نحو: «قوّ على خدمتك»، و«أشدد»، و«هب لي الجد»، العدول عن أسلوب الخبر في الكلام والمجيء به بصيغة الأمر يحمل معاني لا تتحقق في غيره من الأساليب وفيه زيادة فائدة. فمثلاً أنك

أردت أن تنتهي شخصا عن شيء ما فقلت له: لا تخالفني في كذا أمر كان ذلك أقلّ جمالا ونفاذا من قولك مهديا له: إفعل كذا فسوف تعلم.

1-4- الكناية: هي أن يبرد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره بالفظ الموضوع له ولكن يجيء إلى معنى هو مرادفه فيوميء به إلى المعنى الأول ويجعله دليلا عليه" (الهاشمي، 1388هـ: ص360)

الكناية في قوله «يا أول الأولين ويا آخر الآخرين» وهي كناية عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه عدم. يانور: كناية عن أنه هاد لأهل الأرض والسموات.

قوله عليه السلام: «اللهم إني أتقرب إليك بذكرك» كناية عن تخصص العبد بكثير من الصفات التي يصح أن يوصف الله تعالى بها وإن لم يكن وصف الإنسان بها على الحد الذي يوصف الله تعالى بها نحو: الحكمة والحلم والعلم والرحمة والغنى وذلك يكون بإزالة الأوساخ من جهل وطيش وغضب وحاجات بدنية بقدر طاقة البشر وذلك قرب روحاني لا بدني، وعلى هذا نبه عليه الصلاة والسلام فيما ذكر عن الله تعالى: «من تقرب إليّ شبرا تقربت إليه ذراعا» وقوله «ما تقرب العبد إليّ بمثل أداء ما افترضت عليه وإنه ليقرب إلي بعد ذلك بالنوافل حتى أحبه». (الأصفهاني، 1428 هـ: ص401)

قوله «أستشفع بك إلى نفسك» تجريد كأنه عليه السلام جرد منه شيئا آخر وجعله شفيعا مبالغة في طلب العفو. كقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «وأنا يا سيدي عائد بفضلك، هارب منك إليك». وهذا يشبه ما روي عن حاتم حيث سأله سائل «أنا الذي أحسنت إلي يوم كذا» فقال «مرحبا بمن توسل بنا إلينا».

«وجمعت بيني وبين أهل بلاتك، وفرقت بيني وبين أحبائك وأولياك.» كناية عن أنني أصبحت جهنميا.

قوله عليه السلام: «وأسألك بجودك أن تدنيني من قربك» كناية عن بُعد العبد عن ربّه بمعاصيه لا البعد المكاني كما بيناه. القرب من الله: كناية عن التخلق بأخلاق الله تبارك وتعالى والإتصاف بصفاته. ومعنى قوله «أن تدنيني من قربك»: أي أسألك أن تساعدني حتى أتمكن من التخلق بأخلاقك وأتصف بصفاتك.

علا مكانك: كناية عن الإحاطة التامة بجميع المخلوقات لأنّ في الفوقية معنى الإحاطة.

وقوله عليه السلام: «ولا تفضحني بخفي ما اطلعت عليه من سوء فعلي...» كناية عن الخذلان وعدم اللطف لأنّ الله تبارك وتعالى إذا لم يلطف بالعبد إفتضح وهلك. وهذا الأسلوب كثير الورد في القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: «فمنهم من هدى الله أي لطف به لأنه من أهل اللطف، ومنهم من حقّت عليه الضلالة أي ثبت عليه الخذلان وترك اللطف لأنه عُرف أنه ليس أهلا للطف».

من لي غيرك: كناية عن تمام قدرة الله وأن لا أحد يستطيع تحويل حال لي ولا أحد قادر على أن يجيرني إلا الله، هذا كما قال تعالى: "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل أفأرأيتم ما تدعون من دون الله إن أردني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أردني برحمة هل هن ممسكات رحمة ربي قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون".

وقوله عزوجل: "ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها من بعده وهو العزيز الحكيم".

الكناية في قوله عليه السلام "اتبعت هوى نفسي" أي أثرت الملاذ والشهوات على الطريق القويم والسييل السديد. وهو أيضا إستعارة مكنية حيث شبه هوى النفس بالقائد المضل الذي يدعو الآخرين إلى نهجه ومحجته المهلكة.

والكناية في قوله تعالى "وأسعدته على ذلك القضاء" أي أن حكمك بأن يكون الإنسان مختارا وأن يكون عدوي إبليس على هيئة بحيث يراني ولا أراه أسعدته وأمكنه من خداعي فإنه لو كنت مضطرا لا خيار لي أو لو لم يكن هو على هذه الهيئة لما تمكن من خداعي.

بدء خلقي: كناية عن خلق آدم عليه السلام كما قال: وبدأ خلق الإنسان من طين أي خلق آدم عليه السلام من طين وجعل خلق آدم خلق له لأنه السبب في ذلك وقوله «بدء ذكري» كناية عن خلقتي وبذلك استطعت أن اكتسب ذكرا بعد أن كنت نسيا منسيا.

أوطان تعبدك: كناية عن المساجد والبقاع المباركة.

قوله عليه السلام "وهو يناديك بلسان أهل التوحيد": كناية عن الأنبياء والصالحين من الأمم.

ب: المعاني في دعاء كميل

المعاني: هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال. وينحصر في ثمانية أبواب: 1-أحوال الإسناد الخبري. 2-أحوال المسند إليه. 3-أحوال المسند. 4-أحوال متعلقات الفعل. 5-القصر. 6-الإشياء. 7-الفصل والوصل. 8-الإيجاز والإطناب والمساوات. (التفتازاني، 1387ش: ص18)

التقديم والتأخير في قوله "بسم الله الرحمن الرحيم" تقدم «الرحمن» على «الرحيم» مع أن الرحمن أبلغ من الرحيم ومن عادة العرب في صفات المدح الترفي من الأدنى إلى الأعلى كقولهم: عالم نحير؛ إنما عدل لأن «الرحمن» اسم خاص كما ذكر ابن هشام، أو لأنه لما قال: «الرحمن» تناول جلائل النعم وعظائمه وأصولها، أردفه «الرحيم» كتتممة والرديف ليتناول ما دقّ منها ولطّف، وما كان من جلائل النعم وعظائمه وأصولها أولى بالتقديم مما يدلّ على دقائقها وفروعها. (صافي، 1995م: ص22)

و أفرد الوصفين الشريفين بالذكر ليستدر كف المنعم.

وفي قوله عليه السلام "بقوتك التي قهرت بها كل شيء" لفاصل أن يقول: لو قيل: «بقوتك التي قهرت بها» بدلا من «بقوتك التي قهرت بها كل شيء» لكان أبلغ وأشمل لأنّ عدم التقييد يدل على العموم كما إذا قلت: «زيد يعطي» كان أعمّ من قولك: «زيد يعطي المال»؟

قيل له: ليس كذلك لأنّ قولك هذا يمكن أن يستدعي توهما أنه يقهر من كان يستطيع قهره ولا يستطيع قهر كل شيء، ولكن لما قال «كل شيء» زال هذا التوهم ودخل كل صغير وكبير وكل عزيز وذليل تحت هذا التعبير، ولذلك تراه لم يصف لفظ "شيء" ولم يصف له قيما فلم يقل كل شيء قوي أو موجود وما شابهه ليشمل الموجود والمعدوم.

تكرار المعنى الواحد بألفاظ غير مكررة نحو: «خضع وذل فيه» وهذا الأسلوب من التعبير فيه زيادة بيان وجمالية تتسجم مع المقام.

فإن قيل: إنّ إثبات قوله «قهرت بها كل شيء» للقدرة الإلهية مغنٍ عن ذكر: «خضع لها كل شيء»؟
قيل: ليس كذلك لأنّ كون القدرة قاهرة لكل شيء ليس معناها أن ينفاد لها كل من غلبته بل أنت ترى كثيرا ممن يُغلب يضمر في داخله الأنفة والكبر ومحاولة التخلص ممن قهره؛ إذا هذا القيد «وخضع لها كل شيء» أفاد معنى آخر بأنّ هذه الأشياء التي غلبت لا تفكر استرجاع العزّ بل تيقنت بأنّها مقهورة أبدا لذلك تواضعت ودانت صاغرة.

ما السر في استخدام حرف النداء «يا» الذي يدل على البعد؟ قلت: لما وجد نفسه متلوّثا بما عدّد من الذنوب نزل ذلك البعد منزلة البعد في المكان فكأنه بارتكابه الذنوب قد ابتعد عن ربّه لذلك عبر بحرف نداء يدل على البعد.

قوله عليه السلام "اللهم اغفر لي الذنوب التي تهتك العصم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل النعم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تغير النعم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء، اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل البلاء، اللهم اغفر لي الذنوب التي تقطع الرجاء، اللهم اغفر لي كلّ ذنب أذنبته، وكلّ خطيئة أخطأتها" تكرر «اغفر» يفيد التأكيد وفيه إظهار لتضرع الطالب حتّى يسترحم المطلوب منه، وتقديم لفظ الجلالة «اللهم» قبل كل طلب تمهيدا للطلب وهو الغفران والصفح والعمو.

قول عليه السلام: «أنزل بك في الشدائد حاجته» تقديم الظرف «بك» يفيد معنى الإختصاص، أي ما أنزل حاجته إلا عندك.

و قوله: «و عظم فيما عندك رغبته» تقديم «فيما عندك» مؤذن بالإختصاص.

التكرار للمعاني المتقاربة المعنى تقنن بالعبارة وفائدته الترسخ في الذهن والتأثير بالعاطفة وكذلك تكرار النداء وقوله «أسألك».

هل التكرار يخل بفصاحة الكلام؟

لا بل هو من أساليب الفصحاء وربما كان المقام الإتيان به فإن عدلت عن ذلك لم يكن جريك مجاريا لأهل الفصاحة وقد قال صاحب البرهان عن هذا الفن: "قد غلط من أنكروا كون التكرار من أساليب الفصاحة، ظنا أن لا فائدة له؛ وليس كذلك بل هو من

محاسنها، لاسيما إذا تعلق بعضها ببعض، وذلك أنّ عادة العرب إذا أبهت بشيء إرادةً لتحقيقه وقرب وقوعه، أو قصد الدعاء عليه، كرره توكيدا، وكأنّ تكراره مقام المقسم عليه أو الاجتهاد عليه، حيث تقصد الدعاء وقد ورد هذا الأسلوب في أعلى صورة في كتاب الله عزّ وجل نحو: أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى وقوله تعالى: فإنّ مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا.... (الزركشي، لا تأريخ: صص8-9)

تقديم (عنك) في قوله "لا يحجب عنك دعائي سوء فعلي" للإهتمام لآته يريد أن يقول: ليس يهمني إذا حُجب دعائي عن غيرك إنما يهمني ويشغلني ألا تسمع أنت دعائي.

تقديم المفعول على الفاعل في قوله: « أن لا يحجب عنك دعائي سوء عملي وفعالي» لأجل الإهتمام والعناية؛قال سيبويه: وإن قدمت المفعول وأخرت جرى اللفظ كما جرى الأول، وذلك قوله: ضرب زيدا عبداً، لأنك أردت به مؤخرا ما أردت به مقدما، ولم تشغل الفعل بأول منه، إن كان مؤخرا وهو عربي جيد كثير كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم، وهم يبيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمنهم ويعنيانهم. (سيبويه، 1990م، ج:1، ص:24)

ومثّل النحويون لذلك: إن معنى ذلك أنّه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما، أن يقع بإنسان بعينه، ولا يبالون من أوقعه؛ كمثل ما يُعلم من حالهم، في حال الخارجي يخرج فيعيث ويُفسد ويكثر به الأذى، فيُقتل فلا يبالون من كان القتلُ منه، ولا يعنيه منه شيء. فإذا قتل وأراد مُريدُ الإخبار بذلك، فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول: «قتل الخارجي زيداً». ولا يقول: «قتل زيد الخارجي» لأنه يعلم أن ليس للناس، في أن يعلموا أن القاتل له زيد، جدوى وفائدة، فيعنيهم ذكره ويهيمهم ويتصل بمسرتهم. ويعلم من حالهم أن الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه، متى يكون، وقوعُ القتل بالخارجي المفسد، أنهم قد كفوا شره، وتخلصوا منه. ثم قالوا: فإن كان رجل ليس له بأس، ولا يقدر فيه أنّه يقتل فقتل رجلا، وأراد المخبر أن يخبر بذلك، فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: «قتل زيد رجلا»: ذلك لأنّ الذي يعنيه، ويعني الناس من شأن هذا القاتل، طرفته وموضع النذرة فيه. (الجرجاني، 1424 هـ: ص149)

الأدب عند الإمام عليه السلام في خطابه ومناجاته مع الكبير المتعالي، فمثلا عندما يكون القضاء فيه معنى سلبّي كقوله " وأسعدته على ذلك القضاء " يحترس الإمام من إضافة كاف الخطاب إلى البارئ تعالى لكن لما كان معناه إيجابيا أتى بها عليه السلام فقال " ولا حجة لي فيما جرى علي فيه قضاءك".

يورد الإمام عليه السلام: لفظ «بعض» في "بعض حدودك وبعض أوامرك" ليهون من الذنب ولم يقل تجاوزت حدودك وأوامرك لئلا يتوهم من يُلتمس من ساحته العفو والصفح أنه ارتكب وأقترف كبير ذنب وعظيم حنث، لأنّ من العادة ومن المتعارف أن المتهم يسعى جاهدا في القول أن يخفف من ذنبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا بو هذا كله من باب التمثيل لعظيم رحمته تبارك وتعالى وسعة حلمه عزّ وجلّ وكأنّ الكلام في هذه الدنيا بين سيّد وعبد لذلك صحّ ما أردنا. وأراد المتكلم من خلال هذا القول إيضاح الصورة لأن الله تبارك وتعالى لا يتوهم ولا يضل، تعالى الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم عن ذلك علوا كبيرا.

تكرار المعاني المتقاربة (معتذراً نادماً منكسراً مستقيلاً مستغفراً منيباً مقراً مذعناً معترفاً) ليبين عزمه الراسخ على التوبة بعد ما بدر منه وصدر عنه.

حذف المتعلقات لعدم تعلق الغرض بذكرها ولدلالة المعنى عليها، نحو: معتذرا من ذنوبي، نادما من أفعالي، مسقيلا عثرتي، مستغفرا ربي لذنوبي، منيبا إلى ربي، مقرا بتقصيري، مذعنا بظلمي لنفسي، معترفا بجرمي، وهذا الأسلوب من أساليب الفصحاء فهم تارة يحذفون إذا اقتضى المقام ومرة يطنبون لغرض يستدعيه الحاجة فهم يتفنون بعباراتهم حتى يخرجوا الكلام على أسلوب يستميل المخاطب ولا تتبو عنه الأذن.

قوله (بنارك): أسند النار لله تعالى للتهويل والتخيم كما قال تعالى: «نارا الله الموقدة» لأن النار التي أسجرها الله لأعدائه مهول عذابها مخيف حرها.

قوله عليه السلام "يا كريم ويارب" استخدام فيه لفظ«كريم» المشتق من الكرم وهو الجود والعطاء بسهولة، دلالةً على حث المخاطب على العفو والرحمة والغفران.

إستخدم صيغة المضارع (تعلم ضعفي) التي يفهم منها التجدد والتحول ولم يأت بصيغة تدل على الثبوت نحو(أنت عالم بضعفي) لأن الغالب في الإنسان تحوله من حال إلى أخرى ولا تلزمه حالة واحدة دون غيرها قال تعالى: «الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة».

فإن قلت: لم ذكر الضعف دون القوة ولم يقل مثلا «و أنت تعلم ضعفي وقوتي» وقد أثبت الله له حالة القوة كما بينا؟ قلت: لعلتين كان ذلك، أولهما إن حالة الضعف هي الغالب في الإنسان وثانيهما إن المقام مقام استرحام واستعطاف فأقتضى أن يظهر ضعفه ولا يستعرض قوته لمن يملك ناصيته ولا يملك هو من دونه حولا ولا قوة.

المكاره: «ال» فيها تعريف للجنس.

فإن قلت: ما فائدة جمع أسماء الأجناس المعرفة تعريف جنس كما هو الحال هنا؟

قلت: لبيان أن ذلك الجنس تحته أنواع.

فإن قلت: مم فهم إختلاف الأنواع والإستغراق؟ قلت: فهمنا إختلاف الأنواع من الجمع والإستغراق من التعريف بالجنسية لا كما هفا العلامة الزمخشري -ولك عالم هفوة- حيث قال في تفسيره لقوله«الحمد لله رب العالمين»متسائلا: لم جمع «العالم»؟ يجيب قائلا: ليشمل كل جنس مما سمي به.«أي أنه جعل الإستغراق مفهوما من الجمع»

وهذا فيه نظر لأن الصحيح أن الجمع يفيد إختلاف الأنواع والتعريف ب«ال» الجنسية يفيد الإستغراق.ذلك لأن اسم الجنس إذا جمع مجردا من «أل» الجنسية دل على إختلاف الأنواع، ثم إذا عرف أفاد الإستغراق غيرموقوف على الجمعية.

نسبة العذاب في«عذابك وسخطك وانتقامك» إلى ذاته سبحانه وتعالى وهو القهار الذي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء للتهويل وتقضيع العذاب لأن العذاب إذا كان من قبل من لا يقهر ولا يجار عليه كان حريا بالعبد أن يتردد قبل وقوع مثل هذا العذاب له.

الغرض من الإستفهام في«لأي الامور اليك أشكو؟»و «لما منها أضج وأبكي؟»تفخيم الأمر والشأن كأنه قال: لأي شأن إليك أشكو ولأي شأن منها أضج وأبكي؟.وهذا من قبيل المجاز المركب كما مر معناه فيما مضى.

فإن قلت: لم فصل بين النداءات الثلاثة الأولى (يا غاية آمال العارفين، يا غياث المستغيثين، يا حبيب قلوب الصادقين) بالواو دون الأخير فقد جاءت بالوصل(ويا إله العالمين)؟ قلت: إشارة إلى الفرق بين ما تقدم من صفاته وهذه الصفة لأن هذه الصفة داخل فيها ما سبقها فهي أشمل.

فإن قيل: كيف صحَّ القسم في قوله «أقسمت أن تملأها من الكافرين، من الجنّة والناس أجمعين» من الله عزوجل؟ أعني ما الفائدة من هذا القسم؛ لأن القسم إن كان منه لقوم يؤمنون به فلاحاجة إليه، وإن كان موجه لمن يجحدونه فلا فائدة منه لأنهم لن يؤمنوا؟ قيل له: إن القسم أسلوب عربي لتأكيد الأشياء؛ وإن كانت معلومة عند الجميع، أو كانت منكراً عند المخاطب فهو إذن يكلمهم بأساليبهم، أو لأنّ المؤمن يزداد يقينا من ذلك؛و لا مانع من زيادة المؤكّدات التي تزيد الإيمان عند العبد، قال تعالى: «و إذا تتلى عليهم آياتنا زادتهم إيمانا».

ج-البديع:

هو علم يعرف به الوجوه، والمزايا التي تزيد الكلام حسنا وطلاوة وتكسوه بهاء ورونقا، بعد مطابقته لمقتضى الحال، مع وضوح دلالاته على المراد لفظا ومعنى. (الهاشمي، 1388ش: صص377-378)

و قوله عليه السلام: «برحمتك التي وسعت كل شيء» إقتباس من قوله تعالى: «و رحمتي وسعت كل شيء».

و قوله عليه السلام: "اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء وبقوتك التي قهرت بها كل شيء" هناك صنعة التهذيب مشهودة حيث ترى المفردات موصوفة بصفات الحسن، لأن كل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة، سليمة من التنافر، بعيدة عن عقادة التراكيب.

حسن البيان: لأن السامع لا يشكل عليه في فهم معانيها شيء.

الطبايق بين قوله قهر وخضع مما أعطى المعنى رونقا واللفظ زيادة جمال.

قوله عليه السلام "بوجهك الباقي بعد فناء كل شيء" فيه طباق بين الباقي والفناء، وجمال الطبايق نابع من أن عرض

المتضادات في نسق مؤتلف يثير الإنتباه إلى الإمعان فيشدت رسوخه في النفس وكما قيل إن الضد يظهر بعضه بعضا.

وقوله يا أول الأولين ويا آخر الآخرين إقتباس من قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»،

و«الأول» معناه القديم الذي كان قبل كل شيء، و«الآخر» معناه الذي يبقى بعد كل شيء، و«الظاهر» بالأدلة الدالة عليه،

و«الباطن» لكونه غير مدرك بالحواس.

قوله عليه السلام: «و أسألك أن توزعني شركك» إقتباس من قوله تعالى: «و أوزعني أن أشكر نعمتك».

الإقتباس في «و أنزل بك عند الشدائد حاجته» من قوله تعالى: «وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه».

السجع في قوله ؛سلطانك ومكانك وأمرك وقهرك وقدرتك وحكومتك. وهذا من جميل السجع لأن السجع إذا تساوت فقره ازداد

جماله.

الطبايق في قوله خفي مكرك وظهر أمرك: في هذا الطبايق سرّ جمال يدركه كل من أوتي في هذه الصناعة شيئا من الحظ فقد

تراه كيف ركز المعنى في الذهن وأظهر الجمال.

صنعة الإشارة في قوله «لا إله إلا الله» لأنها احتوت على معان جليلة كثيرة من تقرير الوجدانية بنفي غيره وإثباته.

-النتائج:

يتميز أسلوب الإمام عليه السلام في هذا الدعاء بعد، بصفات:

1- استخدام الفنون البلاغية لاسيما المجاز والكناية والتشبيه والإستعارة والتمثيل للوصول إلى الصور الحسية ذات الأثر البليغ في النفس والوجدان.

2- إقتفائه عليه السلام لأسلوب القرآن الكريم وإتباعه والتأثر به فقد يرى القاريء لهذا الدعاء أن الإمام استلهم معظم كلماته من معين الوحي وطرزها وألبسها ثوبا من فصاحة القرآن وبلاغته قدر الإمكان.

3- لم يستعن الإمام عليه السلام في هذا الدعاء المبارك من الشعر والإستشهاد به خلافا لخطب الجاهليين وأسلوبهم بل كان يتبع أسلوب القرآن والإشارة من بعيد أو قريب إلى آيات الذكر الحكيم.

4- كلامه رصين في تعابيره ومتمين في تراكيبه يخلو من التلف وتحميل الصنعة.

5- حسن الإبتداء وإيراد من الكلام مما يوافق أسلوب الدعاء ونهجه.

6- تلوين العبارات بذكر المترادفات.

7- إنتقاء المفردات التي تتسجم من الناحية الصوتية فهي أبدا خفيفة على اللسان لا تنبو منها الأذن تتناغم مع العاطفة.

8- كثرة الصيغ الإنشائية من أمر ونهي واستفهام ونداء وقسم وتعجب، لأنها أقوى من الصيغ الخبرية.

9- عباراته جزلة قوية، واضحة ترى فيها الإنسجام بين المفردة والعبارة.

10- كثيرا ما تتساوى فيه الفواصل حفظا على التوازن الإيقاعي والموسيقى، وهذا أسلوب يطرب السامع من سماعه ويهتز من خلاله.

11- الإبتكار والجدة والشمولية تستولي على الدعاء.

12- الإكثار من السجع غير المتكلف في الدعاء يضيف روعة على هذا الدعاء القيم والمبارك.

- 13- يبدو أن كلَّ مقطع لا يتفق مع جاره إلا أنه كلُّ المقاطع تصبُّ في مصلحة الفكرة العامة والرئيسية.
- 14- الصدق والعاطفة حقيقتان غيرُ مصطنعين.
- 15- ترتيب المعاني التي يريد إظهارها وربط الفقرات بعضها ببعض حتى تبدو كالماء الجاري.
- 16- تكريم المعاني على الألفاظ كما هو جليٌّ من دون أن يضعف اللفظ أو يسفّ.
- 17- عرض نموذجاً فريداً من نوعه في أسلوب الدعاء من تكرار مفردات والإلحاح على بعض المعاني والإكثار من أسلوب النداء.
- 18- طلب الرحمة والإستغفار والإنابة.
- 19- يعتمد أحيانا على الطباق.
- 20- الألفاظ ذات أثر متين، كبيرة التأثير، بينة الدلالة على المعنى المقصود، وتتصف بالجزالة وسهولة المنطق وجمال الوقع والقدرة على الإيحاء بالجوّ العاطفي الملائم لمضمونها.
- 21- المجازات والكنائيات في عرض جميل وقالب فريد.
- 22- يشرق الجمال الفني من خلال تفاعل الخصائص الإيمانية والفنية وتلاحمهما في النص كلاً.
- 23- الجرس الموسيقي والإيقاع البديع مما يدركه الذوق.

المصادر:

-القرآن الكريم.

- 1- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، محمد خليل عيتاني، الطبعة الخامسة، دار المعرفة، بيروت، 1428 هـ - 2007م.
- 2- بحر العلوم، السيد جعفر بن محمد باقر مهدي، أسرار العارفين في شرح كلام أمير المؤمنين، الطبعة الأولى، وفاق، قم، 1428هـ.
- 3- بحر العلوم، عز الدين، أضواء على دعاء كميل، الطبعة الأولى، بيروت، 1403هـ.
- 4- التفقازاني، سعد الدين، شرح المختصر، الطبعة السادسة، منشورات اسماعيليان، قم، 1431هـ.
- 5- - -، المطول شرح تلخيص المفتاح، الطبعة الأولى، دارالكوخ للطباعة والنشر، لا مكان، 1387هـ.
- 6- جارم، على وأمين، مصطفى، البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، الطبعة الثانية، مؤسسة الصادق، طهران، 1320ش.
- 7- الجرجاني، الإمام عبد القاهر، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق د. محمد عبدالمنعم خفاجي، الطبعة الأولى، دار الجيل، لا مكان، 2004م-1424هـ.
- 8- الزركلي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق ابو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، لا تأريخ.
- 9- الزمخشري، ابو القاسم جارالله محمود بن عمرو، (، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، اعتني به وخرج أحاديثه وعلق عليه، خليل مأمون، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1430هـ-2009م.
- 10- السكاكي، أبويعقوب يوسف بن أبي بكر، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: 1407هـ.
- 11- سيبويه، ابو بشر عمرو بن قنبر، الكتاب، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1990م.
- 12- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، ج2.
- 13- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق الدكتور علي محمود مقلد، الطبعة الأولى، : منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1984م.
- 14- صافي، محمد، الجدول في اعراب القرآن وصرفه وبيانه، الطبعة الثانية، دار الرشيد، دمشق - بيروت، 1995م.

- 15- العسكري، أبوهلال، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، الأستانة العلية: محمود بك، لا مكان، 1319هـ.
- 16- الفخر الرازي، التفسير الكبير او مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، طبعة دار الفكر، لا مكان، 1981م.
- 17- المحلى، جلال الدين محمد بن أحمد والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تفسير الجلالين، الطبعة الخامسة، دار ابن كثير، دمشق، 1434 هـ.
- 18- الهاشمي الأزهرى المصري، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، الطبعة الثانية، انتشارات دار الفكر، قم، 1388ش.

دراسة حول الاستعارات المعرفية في نهج البلاغة (الدنيا والآخرة نموذجاً)

الباحث. مهري قادري بيباك

د. سيد اكبر غضنفرى

د. محمد جنتى فر

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة آزاد الاسلامية في قم/ ايران

The Investigation and Analysis of Nahj al-Balaghah's cognitive metaphors in the world and the hereafter

Researcher. Mehri Kady BIPAC

Dr. Seyed Akbar Ghadnafri d. Mohamed Genti Far

Department of Arabic Language and Literature\ Azad Islamic University in Qom\ Iran

Abstract:

Cognitive metaphor is one of the linguistic methods for expressing a specific concept through other concepts; Most of the times, when we use abstract concepts for understanding and introducing specific concept we need similes, allegories, metaphors and imagery therefore the desired meaning gets tangible for understanding. Using these methods in new linguistics is defined as conceptual or cognitive metaphor. For introducing or referring to an abstract subject as a metaphor's destination, tangible, objective or substantive concepts are used as origin concepts and transferring the concept from origin to destination is called mapping so that the origin concept goes beyond its verbal meaning, includes a new concept and gives it its meaning.

Nahj-al-Balaghah, as one of the most important sources of Amir-al-Muminin's words, is full of cognitive metaphors. This study, by applying descriptive analytical method, investigates cognitive metaphors that are related to speech of the world and the hereafter and analyses conceptual areas of journey and home for discoursing on the world and the hereafter (as concept of destination). Imam Ali (upon him prayer and peace) has introduced the world and the hereafter by using concepts related to journey's concept and expressions of allegory and simile, also he has forbidden human to be deceived by the world and encouraged to turn to the hereafter.

Keywords: Nahj al-Balaghah, metaphorical metaphors, linguistic metaphor, the world and the hereafter, the semantic field of travel.

الملخص

في ميدان علوم الإنسانيات بدأ كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" لجورج لاکوف ومارك جانسون (Lakoff and Johnson 1980) ثورة كبرى في رؤية استعارة وآلياتها ودورها الجوهرية في كثير من أمور حياتنا تعد الاستعارة المعرفية من الفنون اللسانية المستخدمة للتعبير عن المفاهيم الخاصة عبر توظيف مفاهيم مستقلة من حقول دلالية أخرى. لقد حظيت الاستعارة المفهومية بحضور لافت واهتم بها كثير من الدارسين والنقاد القدامى والمعاصرين، ذلك لأن الاستعارة المفهومية ركن أساس من أركان أى دراسات لسانية، والوسيلة الأولى للأديب التي يستعين بها في صياغة تجربته الإبداعية.

توظيف هذا الفن يندرج تحت الاستعارة المعرفية أو الدلالية في اللسانيات الجديدة. ويعتبر كتاب نهج البلاغة كأهم مصدر لكلام الإمام على (ع) حافل بالاستعارات المعرفية. أما هذا البحث يدرس الاستعارة المعرفية في حقل الدنيا والآخرة متخذاً المنهج التحليلي الوصفي كما يقوم البحث بتحليل مفاهيم السفر كحقل المبدأ الدلالي للحديث عن الدنيا والآخرة كحقل المقصد الدلالي. إن الإمام على (ع) وظّف حقل السفر الدلالي وباستخدام الفنون البيانية كالتمثيل والتشبيه للتعريف بالدنيا والآخرة وقد حدّر الإنسان من الإفتتان بالدنيا ومرغباً إياه في الآخرة.

الكلمات المفتاحية: نهج البلاغة، الاستعارة المعرفية، الاستعارة اللسانية، الدنيا والآخرة، حقل السفر الدلالي.

المقدمة

اللغة أداة للكشف عن بناء النظام المعرفي للإنسان؛ هذه رؤية يتبناها علم اللسانيات المعرفي. ويرى اللغويون الاستعارة¹ ظاهرة معرفية² على أن كل ما يظهر في اللغة ما هو إلا تجسيم لهذه الظاهرة المعرفية. فأَيّ فهم أو تعبير ينطلق كما يرى هؤلاء العلماء من التصورات الملموسة لتصوير المفاهيم المجردة، هو استعارة بحد ذاتها. قبل تكوين اللسانيات المعرفية³ كان يرى اللسانيون أن الاستعارة أداة لمعالجة الخيال الشعري ولذلك غالباً ما كانوا يرونها مفهوماً أدبياً ويعتبرونها من متعلقات اللغة. لكن مع توسيع الأنماط المعرفية، بدأ الالتفات لهذا المفهوم في الخطاب اليومي لدي اللغويين «عندما نفكر أن الأفلاك رتبت على بعضها كطبقات البسل، نقصد بهذه الاستعارة أن نصف العالم. الآن حينما نتكلم عن البروتون والالكترون، أيضاً لغتنا هي الاستعارة. فلغتنا العادية التي نعبّر بها عن العالم، مليئة بالاستعارات» (يارحمدي، 184:1383).

اللسانيات المعرفية التي بدأت تظهر بقوة وشمول من السبعينات قد سيطرت على النظريات اللسانية وما لبث أن تسرب في العلوم المختلفة وفروع متنوعة من الفلسفة، وعلم النفس وعلم الاجتماع والنقد الأدبي... الاستعارة المفهومية من أبرز وأهم المباحث في علم الدلالة المعرفي وهي نزعة تجر يبية.

قد يكون أفضل توظيف للاستعارة المعرفية⁴ أن تُقرب للأذهان المعاني المجردة والانتزاعية عبر استخدام التعبيرات والألفاظ الملموسة والمفاهيم الحسية. إن هذا الأمر يبدو ضرورياً عندما يكون الكلام في معرض القضايا المرتبطة بأمر الدين والغيب؛ حيث نرى أن البيان القرآني والحديث الشريف يحفلان بالتمثيلات والتعابير المصطلحة المتنوعة لتقريب المفاهيم العالية لذهن الإنسان. تتضمن النصوص الدينية مفاهيم تجريدية⁵ كثيرة لا يمكن التعبير عنها الا عبر الاستعارة المعرفية؛ كالغيب، والآخرة، والقيامة، والدنيا، والإيمان و... .

يشتمل كتاب نهج البلاغه على كلام الامام علي(ع) من خطب ورسائل وكلمات قصار ويتضمن هذا الكلام قسطاً وافراً من هذه المفاهيم يكشف عنها بالنظر الدقيق، تفسير القرآن ووحيه.

فيعد كتاب نهج البلاغه من أقدم النصوص العربية الإسلامية النثرية التي جاءت معبرة عن رؤية شاملة عميقة للعالم وعلاقاته ، بما فيها علاقة الإنسان بربه وبالآخرين، وقد يعد هذا الكتاب من الناحية الفنية من النصوص العبقريّة التي جمعت عمق المضمون وجمال الشكل في كلّ ما ورد فيه من أنواع نثرية خطبا ورسائل وحكما. ولعلّ هذه المزية المهمة جعلت نهج البلاغه ميدانا خص بالدراسات الأكاديمية، اللغوية منها والبلاغية والأسلوبية، إلا أنني وجدت الدراسات اللغوية تجزئ النص وتحلل بناءه إلى جزئيات توصف في ضمن مستوى معين من مستويات النص من دون إعادة تركيبها مع المستويات الأخرى، لأنها غير معنية بذلك، ولهذا تبقى هذه الدراسات ضمن التوجهات التي تعنى بالجانب الشكلي البنوي وحده من دون النظر إلى تكامل العمل أو كليته، عندها يجب أن ينظر إلى النص بوصفه موضوعا (استا تطبيقيا) تكون له دلالة وقيمة كامنة فيه، ناتجة من مجموع تفاعل مستوياته المختلفة.

إن الدراسات التي تشير عنواناتها إلى دراسة "بلاغة" نهج البلاغه، فإنها . في الأعم الأغلب . اتخذت منها شكليا صوريا يميل إلى رؤية النص الأدبي بأنه ظاهرة عقلية، يمكن أن يدرس بوصفه نظاما مستقلا لاتعنى بالوظائف الدلالية والجمالية والتواصلية للنص الأدبي، وإن ما اقتنفت بعض الدراسات الأكاديمية خطى البلاغه العربية القديمة في هيكليتها وبنائها المعرفي، فقسمت فنون نهج البلاغه بحسب التقسيمات البلاغية ورؤى أصحابها، ولاسيما فن البديع، لذا كادت تكون نتائج هذه الدراسات مكررة لما قاله القدماء ، وربما توهم

- 1 . Metaphor
- 2 . Cognition
- 3 . Cognitive Linguistics
- 4 . Cognitive Metaphor
- 5 . Abstract Concepts

بعضهم أنه حين يستبدل أمثلة التقسيمات البلاغية بنصوص من النهج، يكون قد درس النص وكشف أسراره وأضاء جوانبه الدلالية والجمالية.

لاشك ان المفاهيم المجردة لا يمكن التعبير عنها باللغة اليومية لذلك لابد من توظيف الادوات اللسانية لتقريب هذه المواضيع إلى الاذهان. يسعى هذا البحث عبر المنهج التحليلي- الوصفي إلى دراسة وظيفة الاستعارة العربية في نهج البلاغة من خلال الحديث عن الدنيا والاخرة فيما يخص تشبيه الدنيا بالسفر كما يقوم بمعالجة العلاقات بين الحقول الدلالية¹ المجردة والاستعارات التي جاءت لتجسيم وتصوير هذه المفاهيم المجردة عبر المفاهيم الموضوعية والمحسوسة.

أسئلة البحث

يرمي البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

ماهي كيفية العلاقة بين الحقول الدلالية في معرض الكلام عن الدنيا والاخرة فيما يخص تشبيههما بالسفر؟
كيف جاءت الاستعارات المعرفية عن الدنيا والاخرة بتوظيف حقل السفر الدلالي

الفرضيات

أما فرضيات البحث فهي:

- ان الامام علي(ع) كأعظم خطيب، استخدم في بيانه البليغ، المفاهيم المجردة المتنوعة التي تناسب الرسالة الاسلامية، ومن اهم تلك المفاهيم، موضوع الدنيا والاخرة. ان التعبير عن هذه المفاهيم يتضمن توظيف الاستعارات المعرفية واستخدام الأمثلة الحسية كي يعرّف المفاهيم المعقدة المجردة على نحو بسيط بين يدي المخاطب وفي هذا المضمار جاء بالفنون البيانية كالتمثيل والتشبيه من حقل السفر الدلالي وذلك لعرض النصائح والتعريف بطبيعة الدنيا والاخرة.
- إن حياة الانسان في هذه الدنيا _ في التصور الاسلامي _ مؤقتة والغاية النهائية هي موجودة في الاخرة ودار القرار، فلهذا ورد قسم من المواعظ والحكم في نهج البلاغة عبر مفاهيم السفر والمنزل المؤقت والمنزل الأبدى لذلك حض المؤمنين على الاهتمام الأوفى بالاخرة.

خلفية البحث

هنالك دراسات تناولت نهج البلاغة من جهات متعددة وقد نشر بحث عنه في مجال الاستعارة المعرفية عنوانه «الاستعارات العربية الاتجاهية في نهج البلاغة» كتبه حسين ايمانان وزهرة نادري ونشر البحث في فصلية بحوث نهج البلاغة المحكة رقم 4 شتاء عام 1392ش. كما يظهر من العنوان تناول البحث الاستعارات الاتجاهية. فيما يتعلق مع بحثنا هذا هناك مقال عنوانه "الاستعارات المفهومية في القرآن من منظور اللسانيات المعرفية" كتبه حسين هوشنگي ونشر في مجلة بحوث القرآن رقم 3 صيف 1388 وقد تناول الحقول الدلالية الخاصة بالاستعارات في القرآن الكريم.

الاستعارة المعرفية

بعيداً عن آراء القدماء عن الاستعارة الذين ساروا على نهج أرسطو قائلين أن الاستعارات توظف للتنميق الادبي وقد درسوها في مجال العلوم البلاغية، الا أن هذه المقولة اصبحت محط النظر الفروع العلمية المختلفة خاصة تلك التي تتعلق بالمدرسة المعرفية وقد جاء في هذه الاطار كتب ومقالات منوعة.

أما مصطلح الدلالة المعرفية والذي يعتبر من اتجاهات علم الدلالة فجاء به لأول مرة "جرج لايكوف". وفقاً لهذا الاتجاه إن علم اللغة الانساني لا يستقل عن الفكر والمعرفة (صفوي، 1382:66و65).

جورج لايكوف ومارك جونسون في كتاب «الاستعارات التي نحيا بها» فتحا نافذة جديدة في دراسات الاستعارة. يري الكاتبان أن النظام المفهومي في نهج الانسان والذي يقوم عليه فكر الانسان وتصرفاته، له ماهية استعارية في ذاته (فياضي وآخرون، 1387-91).

إن نظريه لايكوف وجانسون تبتني على فرضيتين: الأولى هي أن الاستعارة لا تقتصر على اللغة الأدبية بل يجري نفوذها حتى في اللغة اليومية. والثانية هي أن للاستعارة جذور في النظام المفهومي للغة وفي الواقع هي لا تمثل ظاهرة لسانية بل تتمثل في اللغة بذاتها. ويأتي لايكوف وجونسون في كتابهما "الاستعارات التي نحيا بها" بأمثلة من الحياة اليومية التي سأسير إلى نبذة منها (لايكوف وجانسون، 2009:71):

- كان موثٌ أمّه ضريبةً قاسية
- لا أريد أن ترحل البسمة عنك
- إنه يطفح بالحيوية

في نفس السياق يعبر «بول ريكور» عن الاستعارة بأنها أسلوب وأداة تظهر من خلالها معان جديدة في اللغة. وسياق آراء بعض المعاصرين يشكك في جميع فرضيات البلاغة القديمة ويصوغ بنظرية جديدة عن الاستعارة. مفادها: أنّ «الاستعارة ليست اداة لتنميق الكلام فحسب بل هي كأسلوب يأتي بمعان جديدة في اللغة» إجمالاً ومن مجموع آرا ريكور نخلص نتيجتين: الأولى هي أن الاستعارة بمعناها الحقيقي _ ولا بمعنى استبدال لفظ مكان لفظ_ غير قابلة للترجمة، لأن الاستعارة هي التي تصنع المعني. والثانية هي أن الاستعارة ليست اداة لتنميق الكلام فحسب بل تتضمن على وعي جديد وأساليب جديدة للكلام من واقعية الحياة (نقوي، 1368: 83-84).

إذن تعتبر الاستعارة الحالة الرئيسية للغة المجازية. اللغة المجازية هي اللغة التي لا تقصد مفرداتها وظواهرها، وعندما ترتبط التعبيرات الحقيقية بشيءٍ آخر يمكن انتقالها إلى معانٍ أخرى، هذا التغيير يأخذ حالة الانتقال وغايته الحصول على معني جديد، أوسع، خاص، وأدقّ.

إن الذي يحصل في الاستعارة المعرفية هو الانتقال بين حقلين دلاليين؛ أي إذا اعتبرنا المكونات المفهومية في حقل ما مجموعة بعينها والمكونات المفهومية في حقل آخر مجموعة أخرى، تحصل هناك تبادل بينهما، فنتنقل المفاهيم من حقل المبدأ إلى حقل المقصد الدلالي (هوشنكي وسيفي پرگو، 1388:14). الاستعارة هي نوع من الإسقاط المفهومي التي تشمل انواع من الانتقال أو التناظر بين الحقول الدلالية المختلفة (اونزي، 2007:136). كما يبدو من هذا التعريف، أن الاستعارة تقيم نوع من العلاقة بين الحقول الدلالية المختلفة وهذه العلاقة تسمى انتقال (أو إسقاط) وهذا ما يوفر لنا امكانية الفهم وتلقي المفاهيم في حقل خاص عبر الاستخدام حقل دلالي آخر (خاقاني وقربان خاني، 1394: 107).

علي رأي "لي" «الاستعارة في الاساس هي اداة أو فن يقوم بنقل التجارب من حقل مفهومي عبر اطار حقل دلالي آخر». (2001:6). إن ما يلفت النظر في هذه العلاقة هي أن الحقول الدلالية المشاركة في إنشاء الاستعارة لا تكون غالباً من نمط واحد ويختلف مستوي تجردها في مقارنة بعضها ببعض. لذا حقل المبدأ، الذي يبدأ الانتقال منه غالباً ما يكون حسيّاً، وفي جانب آخر، إن حقل المقصد الذي يتم الانتقال اليه عادة ما يكون مجرداً (تيلور 1995 وتندال، 2009). الاستعارة أسلوب يؤدي إلى توسيع ويسط فهما وإدراكنا والسبب هو ان المفاهيم الرئيسية وإن كانت حصيلة التجارب المادية المباشرة، لكن المفاهيم غير الرئيسية والتي لم تكن حصيلة هذه التجارب، يتم انتاجها كاستعارات عبر المنهج الدلالي والتي لها علاقات مع تلك المفاهيم الرئيسية الذاتية (شابيرو، 2011). النقطة التي يجب الانتباه لها في هذا المجال هي أن في اللسانيات المعرفية، الاستعارة كالتواهر الدالة الأخرى لها علاقة وطيدة بالتجارب الملموسة والحسية وكما يقول "اوانرو غرين" (2001:286): «إن نظرية الاستعارة الدلالية لها علاقة مباشرة مع فرضيتين رئيسيتين من فرضيات علم الدلالة المعرفي:

1- المعرفة المجسمة التي تعرف التجربة الملموسة أو الحسية كمنطلق لبناء الاستعارة المعرفية.

2- إن البناء الدلالي صدي للبناء المفاهيمي».

علي هذا الأساس يمكننا القول أن ترتيب الاستعارات في أنماط اللسانيات المعرفية يتعلق بمستوي التجارب الحسية والذاتية ولا أثر لأي مؤشر صوري أو غير تطبيقي في هذا الأمر.

كما ورد في اللسانيات يمكننا القول أن التعبيرات الاستعارية تشمل جميع الفنون المذكورة في قسم البيان من علم البلاغة التقليدي كالتشبيه، والاستعارة والكناية والمجاز ونظائر هذه المصطلحات (يارمحمدي، 1372:164). على هذا فإن الاستعارة المعرفية تشمل أيضاً جميع فنون البيان المذكورة في البلاغة الغربية.

في الاستعارة المعرفية دائماً ما يعرّف أمرٌ مجرد أو غير معروف كمقصد للاستعارة عبر أمر معروف وحسي كمبدأ للاستعارة. من البديهي أن الانتقال الاستعاري في هذا التعريف لا يمكن أن يكون عكسياً؛ أي لا يمكن الاطلاع على المفهوم الحسي عبر المفاهيم المجردة وهذا أصلٌ في اللسانيات المعرفية يسمى «مبدأ أحادية الاتجاه للانتقال الاستعاري» وعليه لا يمكن لأجزاء الاستعارة أن تصبح معكوسة فداًماً ما يكون حقل المبدأ أكثر تعريفاً ومن قبيل الأمور الحسية وحقل المقصد دائماً ما يكون مجرداً أو مجهولاً تقريباً (هوشنكي وسيفي برگو: 1388:15).

إن مفهومي الدنيا والآخرة من المفاهيم المجردة ولا بد لنا إذا _ أردنا أن ندرجها في كلامنا من منظور ديني _ أن نستخدم بعض الاستعارات لتعميق الدلالة في وجدان المتلقي. فيما يلي نتناول الحقول الدلالية التي استخدمت في الإشارة إلى الدنيا والآخرة في نهج البلاغة:

الاستعارة المعرفية في نهج البلاغة

نستجلي مما سبق أن المفاهيم المجردة يتم تنظيمها وترتيبها في ذهن الانسان عبر الأمور العينية والحسية وهذه المهمة تتم عبر استخدام اداة اللغة في مجال بيان المفاهيم المعرفية والتي تُعرف بالاستعارة المعرفية. فقد تمكن الإمام على (ع) من تكوين علاقة بين الحقول الدلالية المختلفة عبر استخدام هذه الأداة وإفادة المخاطب بالمفاهيم المقصودة.

فيما يلي نتناول حقل السفر الدلالي كمنطلق وحقل دلالي لمبدأ للتعبير عن الدنيا والآخرة ومن ثم نقوم بتحليل العلاقات الموجودة بين حقلَي المبدأ والمقصد.

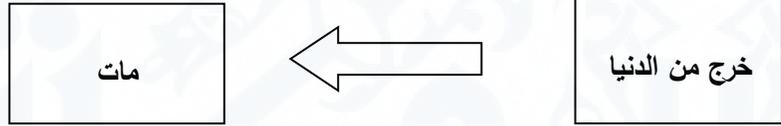
حقل السفر الدلالي

من المفاهيم التي يكثر استخدامها عند الحديث عن الدنيا والآخرة هي: «أن عمر الإنسان ليس إلا سفر وأن الدنيا منزل من منازل هذا السفر». هذا التعبير أصبح مبدأً لاستعارات متعددة في حقل السفر الدلالي وملزوماته تشير إلى بعضها في نهج البلاغة المتضمن لكلام الإمام على (ع).

يقول الإمام على (ع) في خطبة 160 ذاكراً خصائص النبي (ص): «خَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا خَمِيصاً وَوَرَدَ الآخِرَةَ سَلِيماً».

يصور الإمام الخروج من الدنيا والدخول في الآخرة وكأنه سفر، تقوم هذه الاستعارة على اساس التعبير القائل أن «الحياة سفر» حيث تشمل دلالات؛ منها الخروج والانتقال كما اشار الإمام إلى حالة المسافر؛ أي أنه خميص البطن عند الذهاب إلى الآخرة. الحقل المبدأ هنا هو السفر وقد أشار إليه بلفظتي «خرج» و«ورد» وحقل المقصد هو الانتقال من الدنيا إلى الآخرة. وهذا في حكمة له (ع) حيث يقول: «إِنَّ أَحْسَرَ النَّاسِ صَفْقَةً وَأَحْيَيْهِمْ سَعِيًّا رَجُلٌ أَخْلَقَ بَدَنَهُ فِي طَلَبِ مَالِهِ وَلَمْ تُسَاعِدْهُ الْمَقَادِيرُ عَلَى إِرَادَتِهِ فَخَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا بِحَسْرَتِهِ وَقَدِمَ عَلَى الآخِرَةِ بِتَبَعْتِهِ». (نهج البلاغة، الحكمة رقم: 430)

في هذه الفقرات استخدم الإمام عدة حقول دلالية للوعظ؛ منها الدلالة التي تشير إلى الخروج من الدنيا والوفود على الآخرة، حيث استخدم فيها دلالة السفر عندما قال: «خَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا بِحَسْرَتِهِ وَقَدِمَ عَلَى الآخِرَةِ» فقد جاء بدلالات ومفاهيم لها علاقة بالسفر وتنفق دلالتها إلى مفهومي الدنيا والآخرة.



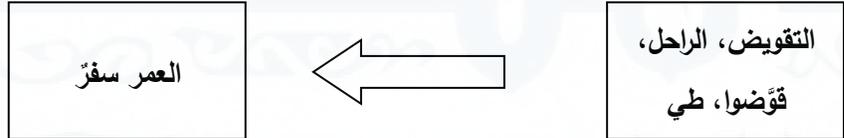
في خطبة 99 وظَّف الإمام (ع) دلالات مختلفة ترتبط بالسفر عندما يقول: «فَأَيْمًا مَتَلُّكُمْ وَمَثَلَهَا كَسْفَرٍ سَلَكُوا سَبِيلًا فَكَأَنَّهُمْ قَدْ قَطَعُوهُ وَأَمَّا عَلَمًا فَكَأَنَّهُمْ قَدْ بَلَّغُوهُ وَكَمْ عَسَى الْمُجْرِي إِلَى الْغَايَةِ أَنْ يَجْرِيَ إِلَيْهَا حَتَّى يَبْلُغَهَا».

في هذا المقطع يصف الإمام الدنيا عبر المفاهيم المرتبطة بالسفر فيشبه الانسان بمسافر لا يدرك إلى الغاية المنشودة وإن كان متطلعاً إليها. إن الألفاظ التي جلبها الإمام على (ع) من حقل السفر والتي تمثل حقل المبدأ هي: «السفر، سبيل، قطعوا، أموا علماء، بلغوه، الغاية وبلغها» وكلها تقع في حقل السفر الدلالي؛ أما الحقل المقصد كما يبدو من سياق العبارات هو الرحلة من الدنيا نحو الآخرة.

في خطبة 176 يشبه الإمام (ع) الإنسان في حياته بمسافر ويقول: «كُونُوا كَالسَّابِقِينَ قَبْلَكُمْ وَالْمَاضِينَ أَمَامَكُمْ قَوَّضُوا مِنَ الدُّنْيَا تَقْوِيضَ الرَّاحِلِ وَطَوَّوْهَا طَيَّ الْمَنَازِلِ».

في هذا المقطع إذ يؤكد الإمام على الزهد في الدنيا، يشبه السابقين بمسافرين قضوا فترة مؤقتة في هذا المنزل وأقاموا خيامهم ثم طووها كالمسافر ورحلوا إلى منزل آخر وهو الآخرة.

فالاستعارات المعرفية المستخدمة هنا للإشارة إلى الدنيا هي: «التقويض، الراحل، قوَّضوا، طي ومنازل» وهي عبارات مختزلة من حقل السفر الدلالي والتي تمثل الحقل المبدأ للتعبير عن الدنيا كمقصد وبناءها النظري على أساس أن «ليس العمر إلا سفر».



في خطبة 222 يصف الإمام بأنهم: «يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ وَيَأْتِمِرُونَ بِهِ وَيَهْوُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَتَنَاهَوْنَ عَنْهُ فَكَأَنَّمَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَهُمْ فِيهَا فَشَاهِدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ».

في هذا المقطع يشيد الإمام (ع) بالصالحين بسبب أنهم يبسطون القسط والعدل؛ وينهون عن جور ويأمرون بالعدل ويعرفهم وكأنهم مسافرون جعلوا الدنيا وراءهم وقد وصلوا إلى الآخرة وشاهدوا منازلها وقد رأوا الآخرة رأي العين وهم مازالوا في الدنيا. وهذا ما يؤكد أنهم جادون في طي المسير من الدنيا نحو الآخرة. التعبير القائل «قطعوا الدنيا» مأخوذ من حقل السفر؛ أما الدلالة فيه فقد دلت على اجتياز الدنيا والوصول إلى الآخرة.

- سندرس فيما يلي الخطبة 114

إِنَّ الدُّنْيَا دَارٌ فَنَاءٍ وَعَنَاءٍ وَغَيْرٍ وَعَبْرٍ فَمَنْ أَلْفَاءٍ أَنَّ الدَّهْرَ مُوتَرٌ قَوْسُهُ لَا تُحْطَى سِهَامُهُ وَلَا تُؤَسَى جِرَاحُهُ يَرْمِي أَلْحَى بِالْمَوْتِ وَالصَّحِيحَ بِالسَّقَمِ وَالنَّاجِيَ بِالْعَطْبِ أَكِلٌ لَا يَشْبَعُ وَشَارِبٌ لَا يَنْقَعُ وَمَنْ أَلْعَاءِ أَنَّ الْمَرْءَ يَجْمَعُ مَا لَا يَأْكُلُ وَيَبْنِي مَا لَا يَسْكُنُ.

في هذه الخطبة، توجد تعابير مجازية تعتبر التجلي اللغوي للاستعارات المفاهيمية. وتشمل بعض هذه الاستعارات المفاهيمية ما يلي:

1. الدنيا دار فانية، 2- الدهر رام، 3- الموت سهم، 4- الدنيا كائن لا يشبع، 5- استعارة مركبة (complex metaphor)

الحياة رحلة. هذه الخطبة وغيرها من الخطب تشير إلى وجود الاستعارات في نهج البلاغة. بسبب وظيفتها التفسيرية، تحظى الاستعارة بأهمية كبيرة في فهم المجالات المفاهيمية المعقدة والمجهولة. يتم تصور المجالات المجردة المفاهيمية، والبنى النظرية والمعتقدات

المتافيزيقية وفهمها فقط عن طريق الاستعارة المفاهيمية. توفر الاستعارات المفاهيمية من خلال الربط بين الأفكار المفاهيمية الأكثر تجريداً والإدراك الحسي أساساً معرفياً بدنياً وجسدياً يخلق الاتساق والوحدة بين تجاربنا.

يعتمد مجال الدين اعتماداً كبيراً على التصور المجازي. وللاستعارة في هذا الخطاب وظيفة تفسيرية ومعرفية، لأن هذا المجال، بالإضافة إلى كونه مجرداً جداً ويمكن الوصول إليه من التجربة الحسية البعيدة، فهو يحتوي على المفاهيم الأساسية لله، الروح، الحياة الأخرى، والقدرة على الاختيار الأخلاقي والتي طالما كانت أفكاراً ميتافيزيقية كبيرة وسامية، ولا توجد طريقة لفهمها دون تنظيمها في مجالات للتلقي الحسي. تساعد الاستعارات على تسهيل عدد من التجارب الجديدة التي قد لا يكون لها وصف كلامي. وهذا يبرر العلاقة المباشرة بين كمية الاستعارات والطبيعة المجردة للموضوع. في الواقع، إن حضور الاستعارات وعددها الكبير في الخطاب الديني يرجع إلى ضرورة وجودها في هذا الخطاب، وليس للخطاب الديني من خيار تجاه المفاهيم الخارجة عن إطار تجربته، سوى استخدام العبارات المجازية (بور إبراهيم، 2009م، 68).

وبما أن بعض مفاهيم العالم والآخرة تدخل ضمن مجال الخطاب الفلسفي والديني، فلا يمكن للمرء أن يتطرق إلى أصلها ومبداها دون تقديم هذه المفاهيم على شكل استعارة مفاهيمية وميدان ملموس. هذه الأنواع من المفاهيم ليست تجريبية. وبسبب الطبيعة السماوية للخطاب الديني في هذه الأمثلة، فسوف نواجه نوعاً من الغموض المجازي، وهذا النوع من الاستعارة في مجال خطاب نهج البلاغة يؤدي إلى تفسيرات فريدة في إطار الدنيا والآخرة، ويتجاوز التعبيرات اللغوية الأخرى.

الإمام علي (ع) يقول في خطبة الغزاة:

- (فَإِنَّ الدُّنْيَا رَنْقٌ مَشْرَبُهَا رَدْعٌ مَشْرَعُهَا يُؤَبِّقُ مَنْظَرَهَا وَيُؤَبِّقُ مَخْبَرُهَا غُرُورٌ حَائِلٌ وَضَوْءٌ أَقْلٌ وَظِلٌّ زَائِلٌ وَسِنَادٌ مَائِلٌ حَتَّى إِذَا أُنِسَ نَافِرُهَا وَاطْمَأَنَّ نَاكِرُهَا قَمَصَتْ بِأَرْجُلِهَا وَقَصَصَتْ بِأَحْبِلِهَا وَأَقْصَدَتْ بِأَسْهُمِهَا وَأَعْلَقَتْ الْمَرْءَ أَوْهَاقَ الْمَنِيَّةِ قَائِدَةً لَهُ إِلَى ضَنْكِ الْمَضْجَعِ وَوَحْشَةَ الْمَرْجِعِ وَمُعَابَيْتَةَ الْمَحَلِّ وَثَوَابِ الْعَمَلِ. وَكَذَلِكَ الْخَلْفُ بِعَقْبِ السَّلَفِ لَا تَقْلَعُ الْمَنِيَّةُ اخْتِزَاماً وَلَا يَرْعَوِي النَّبَاقُونَ اجْتِزَاماً يَحْتَنُونَ مِثَالاً وَيَمَضُونَ أَرْسَالاً إِلَى غَايَةِ الْإِنْتِهَاءِ وَصَيُورِ الْفَنَاءِ). (خطبه، 83)

في هذا الاستعارة يوجد تناظر بين المجالين المفاهيميين: الدنيا والحيوان البري، الدنيا والمرأة الجميلة غير المخلصة، والدنيا وتيار موحل وملوث. إن إبداع هذه الاستعارات هو في الارتباطات اللانهائية والمحتملة، على افتراض أن العالم حيوان بري، امرأة جميلة، وتيار موحل: الفناء والوحشية وعدم الوفاء والظلام ... إن كلمة الموت لوحدها لا يقتزن بهذه العلاقات. تشبيه الدنيا بحيوان بري، وامرأة جميلة، وتيار موحل يروي لنا أشياء عن العالم لم تكن قادرين على تخيلها بدون مساعدة هذه الاستعارة. ويتابع الإمام علي (ع) قائلاً: "الدنيا قمصت بأرجلها"، وهذا هو إهمال الدنيا للإنسان ذاته والاستسلام للموت حيث تقمص الدنيا الإنسان بأرجلها عند الموت. في هذا النمط المجازي للدنيا، يتم تصورها على أنها حيوان لا يقهر ولا يمكن ترويضه. هذا النوع من سلوك الدنيا تجاه سكانها هو نوع من السلوك الخبيث الذي يخدع الناس بزينته. وطاعة الدنيا والاستسلام لجمالها على أساس الاستعارة (الدنيا امرأة جميلة وغير وفيّة) لا يقود الإنسان إلى وجهة مرغوبة، وسوف يمنعه من تحقيق الهدف النهائي في هذا السفر.

الاستعارة، تصوير بين المجالات

واستناداً إلى مبدأ المجال¹، فلا يمكن دراسة معظم التعبيرات الاستعارية وحدها، والاستعارات المفاهيمية، بدورها، هي نتيجة للتصوير بين المجالين المفاهيميين للوجهة والمجال المفاهيمي للمصدر. في هذه الحالة، يتم تصور المجال المفاهيمي للوجهة في إطار المجال المفاهيمي للمصدر. وبدلاً من ذلك، ينبغي اعتبارها تمثيلاً للغة الاستعارات التصويرية: تختلف الاستعارات المفاهيمية للارتباط المنهجي من حيث المجال والنطاق، واحدة منهما تمثل مجال الوجهة أو X، والأخرى مجال المنشأ أو Y. في هذه الحالة، يصور X على أنه Y، أي مجال خيالي، على سبيل المثال، يتم إدراك المجال X وفهمه من خلال مجال تجريبي، على سبيل المثال Y (بور إبراهيم، 2009، 60).

ويحذر الإمام أنه علينا أن نستعد لهذه الرحلة، لأن جرس الرحيل قد قرع فلا تتعلق بهذه الدنيا، فعد وخذ أمتعتك لأن أمامك تلة صعبة وشاقة بنفسك، ومنازل مخيفة يجب أن تمر عبرها ... وللقيام بذلك عليك أن تحمل زاد التقوى.

- (وَيَادِرُوا الْمَوْتَ وَعَمْرَاتِهِ وَأْمَهُدُوا لَهُ قَبْلَ حُلُولِهِ وَأَعِدُّوا لَهُ قَبْلَ نُزُولِهِ فَإِنَّ الْعَايَةَ الْقِيَامَةَ وَكَفَى بِذَلِكَ وَاعِظًا لِمَنْ عَقَلَ وَمُعْتَبَرًا لِمَنْ جَهَلَ... (خطبه، 190)

- (تَجَهَّزُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَقَدْ نُودِيَ فِيكُمْ بِالرَّحِيلِ- وَأَقْلُوا الْعُرْجَةَ عَلَى الدُّنْيَا- وَانْقَلِبُوا بِصَالِحٍ مَا بَحَضَرْتِكُمْ مِنَ الزَّادِ- فَإِنَّ أَمَامَكُمْ عَقَبَةً كَثُودًا وَمَنَازِلَ مَخُوفَةً مَهُولَةً- لَا بُدَّ مِنَ الْوُرُودِ عَلَيْهَا وَالْوُقُوفِ عِنْدَهَا- . وَاعْلَمُوا أَنَّ مَلَاحِظَ الْمَنِيَّةِ نَحْوَكُمْ دَانِيَةً- وَكَأَنَّكُمْ بِمَخَالِبِهَا وَقَدْ نَشِبَتْ فِيكُمْ- وَقَدْ دَهَمَتْكُمْ فِيهَا مُفْطِعَاتُ الْأُمُورِ وَمُعْضَلَاتُ الْمَخْذُورِ- . فَفَقِّعُوا عَلَائِقَ الدُّنْيَا وَاسْتَظْهَرُوا بَزَادَ التَّقْوَى) (خطبه، 204)

- أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَغَدَا السِّبَاقَ، وَالسَّبِقَةَ الْجَنَّةَ وَالغَايَةَ النَّارَ (خطبه 52)

في هذا المثال، يتم تصوير مجال الحياة المعنوية في سياق المنافسة، والتصوير الاستعاري هو أن الحياة مسابقة. وهناك مجموعة من أوجه التشابه بين مجال المنشأ (المسابقة) ومجال الوجهة (الحياة). أداء الأعمال الصالحة في الحياة نقاط امتياز، الجنة جائزة والجحيم غرامة وعقاب.

ويحذر الإمام في مواضع أخرى في نهج البلاغة من الطبيعة العابرة للدنيا وإعراضها عن الإنسان مشيراً إلى أن إعراض الدنيا عن الإنسان يعني إقبال الآخرة عليه. لكل من الدنيا والآخرة أبناء فحاول أن تكون من أولاد الآخرة، لأنه في القيامة ينضم كل ولد إلى والدته. في كلام الإمام، مناسبة الاستعارة هي أن الميل إلى الأبوين من خصائص الأولاد وبغض النظر عن الفائدة والميل الطبيعي أو الرغبة في الفائدة فهناك فئة ترغب بالدنيا وأخرى بالآخرة وكل واحد يميل إلى وجهته. فأولاد الدنيا حريصون على الدنيا وأولاد الآخرة يرغبون بالآخرة وسعادتها. في هذه الخطبة تم تصوير الحياة المعنوية والحياة الدنيوية والآخرة في سياق مفهوم القرابة والإنسانية. يتم تصوير مجال الوجهة (الحياة الدنيا والآخرة) ضمن إطار المجال الاستعاري (الدنيا أم سيئة) و(الآخرة أم جيدة). إن التصوير الاستعاري (الدنيا أم سيئة) و(الآخرة أم جيدة) يشكل مجموعة من التناظرات بين وجود المنشأ (الأم السيئة والأم الجيدة) والوجهة (الحياة الدنيا والآخرة).

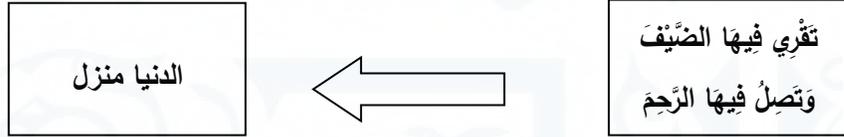
في هذه العينة، يتم تصوير مفهوم مجال التشابه والتلازم والانتماء في إطار علاقات القرابة. الاستعارة x بمثابة y، يصل المجال المجرد والمركب للوجهة x بالمجال الأكثر موضوعية للمنشأ y، والذي لديه بنية أبسط ويسمح بتصوير أكثر حسية. في الواقع، تستخدم الاستعارة كجزء من هيكل مجال أكثر تنظيمًا وموضوعية للفهم والتحدث أكثر عن مجال أكثر تجريداً وأقل بناءً. من خلال التصوير المجازي، يتم استدعاء مجالات المنشأ لتوفير هيكل لفهم المجالات المجردة. ووفقاً لاستدلال معقول ومنطقي، يمكن الاستنتاج بأن العلاقة بين العنصرين x و y هي في اتجاه واحد، ويتم الانتقال الاستعاري في مسار المنشأ بشكل أكثر موضوعية وأكثر تجريبية نحو أغراض أكثر تجريداً. لذلك، بما أن المجال الاستعاري للمنشأ يجب أن يكون موضوعياً ومتاحاً للتجربة الحسية، فإن المجال المجرد للدين لا يستخدم كمجال منشأ للاستعارات إلا قليلاً. الاستعارات المذكورة أعلاه تؤكد أيضاً هذا الأمر. في الاستعارات أعلاه، فإن مفاهيم (التيار، الحيوان البري، المرأة الجميلة)، الزاد، والآباء، والسباقات، والجوائز المستخدمة كمجال منشأ للاستعارة، ترتبط بمفاهيم الحياة الدنيا، والخير، والآخرة، والجنة وجهنم والتي تشكل مجال وجهة هذه الاستعارات وهي أكثر موضوعية وبناءً.

حقل السكونة الدلالي

ومن المفاهيم المعتمدة في التعبير عن الدنيا والآخرة ووصفهما، استخدام الدلالات المتعلقة بالمنزل والسكن في هذا السياق، يمكننا إقامة العلاقة بين السكن والسفر، لأن السفر ما هو إلا الابتعاد عن السكن وطى بعض المنازل على الطريق.

عند توضيف مفاهيم السكنة في تعبير الإمام (ع) عن الدنيا والآخرة، قارن الدنيا بالآخرة واستخدم فن التشبيه والتمثيل لدم الدنيا والتحريض على الآخرة، يقول في ذلك في خطبة 209: «مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِسَعَةِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الآخِرَةِ كُنْتَ أَحْوَجَ وَبَلَى إِنْ شِئْتَ بَلَّغْتَ بِهَا الآخِرَةَ تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحْمَ وَتُطَلِّعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ».

جاء تركيب «سعة هذه الدار» في هذه الفقرات إشارة مباشرة إلى الدنيا وفيما بعدها يشير الإمام إلى مفاهيم تدلّ ضمناً على هذه الاستعارة؛ منها: «تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحْمَ» ومن البيهبي أن هذه الأمور يقوم بها الإنسان في منزله. ففي هذه الفقرات أخذ الإمام الفاظ من حقل السكن واستفاد منها ليشير إلى الدنيا كحقل المقصد.



في خطبة 223 يتكلم الإمام (ع) عن الدنيا بقوله: «لَنَعْمَ دَارٌ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِهَا دَاراً وَمَحَلٌّ مَنْ لَمْ يُوطِّنْهَا مَحَلًّا».

جاءت هنا الفاظ «دار، محل، بوطن» من حقل السكن الدلالي لتكون مبدأ للتعبير عن مفهوم الدنيا مجرد كحقل مقصد.

في خطبة 113 يذم الإمام (ع) الدنيا عبر توضيف الاستعارة المعرفية وذلك بتصويرها وكأنها منزل من المنازل التي يسكن بها الإنسان في برهة من عمره: «وَأَحْذَرُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا مَنْزِلٌ قُلْعَةٌ وَلَيْسَتْ بِدَارٍ نُجْعَةٌ قَدْ تَرَيْنَا بَعْرُورَهَا وَغَرَّتْ بِزِينَتِهَا دَارُهَا هَانَتْ عَلَى رَبِّهَا فَخَاطَ حَالَهَا بِحَرَامِهَا وَخَيْرَهَا بِشَرِّهَا وَحَيَاتِهَا بِمَوْتِهَا وَحُلُوهَا بِمُرِّهَا».

في هذا الجزء من الخطبة تكلم الإمام عن الدنيا عبر المفاهيم التي تخص السكن وهي: «المنزل، دار ودارها» وفي المقطع الأخير عبّر عنها بلفظتي «حلوها ومرها» وهما استعارتان من حقل الطعام.

في خطبة 188 في معرض كلامه عن الأموات، يقول (ع): «كَأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا لِلدُّنْيَا عُمَاراً وَكَأَنَّ الآخِرَةَ لَمْ تَزَلْ لَهُمْ دَاراً أَوْحَشُوا مَا كَانُوا يُوطِنُونَ وَأَوْطَنُوا مَا كَانُوا يُوجِشُونَ».

الاستعارة التي جاءت هنا هي: من قبيل التشبيه، فالإمام يشبه الدنيا والآخرة بدارين تعجب الإنسان واحدة منهما ويرفض الأخرى.

يقول الإمام (ع) في كتاب رقم 31 ناصحاً ومحذراً من الدنيا: «فَأَصْلِحْ مَثْوَاكَ وَلَا تَبِعْ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ».

كلمة «مَثْوِي» تدل على المنزل والسكن الذي يأنس فيه الإنسان (ابن منظور، لآتا: ذيل ثوي) وقد جاءت هنا استعارة للدنيا. كما

أن الإمام وظّف في هذه التعبير استعارة أخرى من حقل التجارة وقد أشار إلى ذلك بلفظة «بيع».

نتائج البحث:

تميزت المقاربة المعرفية/الاستعارة بانفتاحها على علوم متعددة خاصة منها اللسانيات، ومن ثم دراستها لإشكالات جديدة ولعل هذا ما جعل التصور التجريبي التفاعلي يعتبر الاستعارة الأساس المبنين لنسقنا التصوري وكيفية فهمنا للعالم وما نعيشه من تجارب.

الاستعارة المفهومية لها حضور لافت في خطاب الدنيا والآخرة في نهج البلاغة وقد استخدمت هذا النوع من الاستعارة لتوضيح وتقديم المفاهيم المجردة حيث يتم تجسيد هذه المفاهيم من خلال المجالات المعروفة.

من خلال دراسة الاستعارات المفهومية في الدنيا والآخرة، يمكننا أن نستنتج كما يأتي:

إن المفاهيم العقلانية بما فيها؛ الحياة المادية، الآخرة، الموت، الأعمال الحسنة، البشر، الأعمال السيئة تتم تجسيدها من خلال

تناظرها مع مجالات المتجسدة كالممر، المقصد النهائي، الأمتعة، المسافر، حواجز السفر.

توجد في حقل السفر الدلالي ألفاظاً كـ «المنزل، الخروج، الوصول، السفر، الطريق، الطي، القصد و...» كمبدأ للاستعارة والتي

تبتني على الفكرة القائلة أن «الدنيا منزل سفر والمقصد هو الآخرة».

إن الإمام علي (ع) عبّر عن هذه الفكرة عبر استخدام المفاهيم المتعلقة بالسفر لأن هذه الدنيا منزلاً للانتقال وقطع المسير وفي هذا السفر لا ينظر إلى الدنيا بنظرة ايجابية إلا إذا كانت محطةً للاستزادة لسفر الآخرة. ومن المفاهيم المتعلقة بالسفر «المنزل» وقد شبه الإمام الدنيا بمنزل مؤقت لا مناص من الرحيل عنه.

وبعد مقارنة بين مفهومَي الدنيا والآخرة، يبدو أن للدنيا النصيب الأوفر في الاستعارات التي استخدمها الإمام علي (ع) والسبب في ذلك هو أن نصائح الإمام غالباً ما كانت في معرض التزهيد عن الدنيا وذمها كما وصفها بخصائص سلبية لتجنّبها.

المصادر

- ابن منظور، محمد بن مكرم (بي تا)، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير، بيروت: دار صادر.
- خاقاني، محمد؛ قربان خاني، مرضيه، «استعاره از منظر بلاغت عربی وزبانشناسی شناختی»، مجله انجمن ایرانی زبان وادبیات عربی، شماره 35، تابستان، صص 101-122.
- دشتی، محمد (1383): ترجمه نهج البلاغه، چاپ بیست و چهارم، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- صفوی، کورش، (1382). بحثی درباره‌ی طرح‌واره‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسان شناختی، فصلنامه فرهنگستان، شماره 21.
- فیاضی، مریم سادات و دیگران، (1387). خاستگاه استعاری افعال حسی چند معنا در زبان فارسی از منظر معنی‌شناسان شناختی، نشریه ادب پژوهی، شماره 6.
- لایکوف، جرج وجونسون، مارك (2009): الاستعارات التي نحيا بها، الطبعة الثانية، دارالبيضاء: دار توبقال للنشر.
- نقوي، حسين (مترجم)، (1386). استعاره وایجاد معانی جدید در زبان اثر پل ریکور، نشریه معرفت، سال 16، شماره 20.
- هوشنگی، حسین؛ سیفی پیرگو، محمود (1388): «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره 3، تابستان.
- یار محمدی، لطف الله، (1383). «تناسب کاربرد روش های کمی و کیفی در تحلیل گفتمان ها»، مجموعه مقاله های پنجمین کنفرانس زبان شناسی، تهران: آروپج.
- یارمحمدی، لطف الله، (1372): «نظری نو به تعبیرات استعاری و مسائل مربوط به ترجمه‌ی آنها»، شانزده مقاله در زبان شناسی کاربردی و ترجمه، شیراز: نشر نوید.

المصادر الأجنبية

- Evans, V (2007), A Glossary of Cognitive Linguistics. Edinburgh: EUP.
- Evans, V, & Green, M (2006), Cognitive Linguistics: An Introduction. Edinburgh: EUP.
- Shapiro, L (2011), Embodied Cognition, London & New York: Routledge.
- Taylor, J. R (1995), Linguistic Categorization: Prototypes in Linguistic Theory (2nded), Oxford: Clarendon Press.
- Tendahl, M (2009), A Hybrid Theory of Metaphor: Relevance Theory and Cognitive Linguistics. New York: Palgrave Macmillan.

رمز الطبيعة في شعر المقاومة لدى بلند الحيدري

أستاذ مشارك صادق فتحي دهكردي الباحث. نادر محمدي

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة طهران/ فريديس فارابي/ ايران

Nnatural symbol in al-Haidari's resistance poem

Ass.Prof. Sadeq Fathi Dehkordi

Researcher. Nader Mohammadi

Tehran University/ Farabi Paradise

nader.mohammadi67@gmail.com

Abstract

Symbolism is one of the technical techniques Which is used in contemporary Arabic poetry. Contemporary Arabic poetry and, in particular, poetry is endemic to symbolism And this is for many reasons. Like political thirst, to visualize and deepen the meanings and feelings and to share the audience in the poet's mind and feeling. After the occupation of the Arab countries by the West and the prosperity literature of the Arab poets and authors of the symbolism school, the use of the symbol in the Arabic literature in perseverance literature grew. This article examines the natural symbols in the poetry of sustainability of contemporary poet boland al-Haidari. In most of his poems, he speaks of his homeland, stability and resurrection against the occupiers and oppressors to achieve freedom and dignity. He uses natural elements as symbols for his purpose and covers meanings and emotions in the form of symbols and transfers the audience. He poses his perseverance on the main themes of sustainability: occupation, usurpation, oppression, uprising and freedom. He portrays negative elements such as wolf and cold as a symbol of usurpation and oppression, and positive elements such as spring and sun symbolize uprising and freedom. The poet brings new meanings and implications to these elements, in addition to implications and contractual implications And this keeps him from the danger of imprisonment and assassination. It also shares the audience with the poet's thoughts and feelings about the homeland. This research is based on a descriptive-analytic method. And examines the implications of symbols based on Islamic Arabic culture and the characteristics of natural elements.

Key words: boland al-Haidari, sustainability, contemporary poetry, symbolism, nature.

المُلخَص

إنّ من أبرز التقنيات الفنيّة التي يُستخدم في الشعر العربي الحديث هي الرمزيّة، الشعر العربي الحديث وخاصة شعر المقاومة مملوء بالرموز وهذا يرجع إلى أسباب عديدة كالكبت السياسي وتجسيد المعاني والأحاسيس وتعميقها ومشاركة المتلقّي في فكر الشاعر وأحاسيسه. بعد احتلال البلاد العربيّة على يد الغرب وازدهار أدب المقاومة وتعرّف الشعراء والكتّاب العرب على المدرسة الرمزيّة، كثر استخدام الرموز في أدب المقاومة في العالم العربي. هذا المقال يتطرّق إلى دراسة الرموز الطبيعيّة في شعر المقاومة للشاعر المعاصر بلند الحيدري. بلند الحيدري يتكلّم في أكثر أشعاره عن الوطن والمقاومة والثورة أمام المحتلّين والظالمين حتّى الوصول إلى الحرّيّة والكرامة. وهو يوظّف العناصر الطبيعيّة رمزا لما يريد تعبيره فيغطي المعاني والعواطف في ستار رموز الطبيعة وينقلها إلى المتلقّي. فهو ينشد شعره المقاوم حول المضامين الأصليّة للمقاومة يعني الاحتلال والغضب والظلم والثورة والحرّيّة. ويرمز بالعناصر السلبية مثل الذئب والبرد إلى الغضب والظلم وبالعناصر الإيجابية مثل الربيع والشمس إلى الثورة والحرّيّة. يعطي الشاعر لهذه العناصر معاني ودلالات جديدة غير دلالاتها المعجميّة فهذا يصونه من خطر السجن والاعتقال والأذى وأيضا يشارك المتلقّي في ما يفكر الشاعر ويحسّه حول الوطن وألامه. قد اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي ويحلّل دلالات الرموز وفقا للثقافة العربيّة الإسلاميّة وسمات العناصر الطبيعيّة.

الكلمات الرئيسيّة: بلند الحيدري، الرمزيّة، الطبيعة، المقاومة، الشعر الحديث.

المقدمة

«إنّ المدرسة الرمزية العربية مذهب أدبي نشأ في الشعر العربي الحديث وتوضّحت معالمه في النصف الثاني من القرن العشرين؛ عبّر عن تجارب إنسانية ومعاناة قومية أو وطنية أو اجتماعية أو نفسية.. وفتح آفاقاً جديدة في الأدب الإنساني». (نشاوي، 1984م: 469) بعدما احتلّت الدول الغربية البلاد العربية وارتكبت بعض الحكام الظلم والفساد، قام الشعراء بالدفاع عن الوطن وحقوق شعبيهم فتولّد أدب جديد في الأدب العربي، الأدب الذي عرف بأدب المقاومة. فهو أدب يقاوم أمام الظلم والفساد والاحتلال. إن هذا المقال يتطرق إلى تحليل رموز الطبيعة في شعر المقاومة للشاعر العراقي المعاصر بلند الحيدري. بلند الحيدري قد أنشد قصائد كثيرة حول الوطن والاحتلال وما يتعلّق بهما من الظلم والثورة والحرية. لأنّه شاعر ملتزم وليس غافلاً عمّا يجري في وطنه، والشاعر بسبب وجود الكبت السياسي في وطنه وبسبب تجسيد المعنى والإحساسات، قد استعمل تقنية الرمز في قصائده التي يتكلّم فيها عن المقاومة. هو كشاعر معاصر لا يتكلّم عن الطبيعة ولا يصفها بل يستخدم عناصر الطبيعة رمزا وأداة تعبير لما في خياله من الأفكار. تعطي هذه الرموز شعره دينامية وحيوية، وتجسّد الأفكار والأحاسيس أمام عيون المتلقّي. لكلّ عنصر دلالة خاصة وفقاً لخصائصه. يستعمل الشاعر العناصر المخوفة والقيحة لما مخوف وقبيح، والعناصر الجميلة والمحبوبة لما هو جميل ومحبوب، فمثلاً يرمز بالأزهار إلى الشهداء ويرمز بالذئب إلى العدو الغاصب. وهذا أحسن طريق للتعبير عن الأفكار والأحاسيس لأنّ الظرف السياسي لا يسمح للشاعر أن يعبر صريحاً بما يريد ويهدّده بالاعتقال والقتل والحبس. وكذلك يعلم الشاعر بأنّ الكلمات في دلالاتها المعجمية لا تستطيع أن تعبّر ما في ذهنه وقلبه من الأفكار والإحساسات. وإضافة لهذا أغنت رموز الطبيعة شعر الحيدري عمقا وجمالاً.

أسئلة البحث

(أ) ما هي دلالة رموز الطبيعة في شعر المقاومة بلند الحيدري؟

(ب) ما هي أسباب استعمال رمز الطبيعة في شعر المقاومة بلند الحيدري؟

فرضيات البحث

(أ) إن أكثر رموز الطبيعة في شعر المقاومة بلند الحيدري يدلّ على الغضب والظلم من جهة وعلى الثورة والحرية والمقاومة من جهة أخرى.

(ب) إن الكبت السياسي وتجسيد المعاني والإحساسات وتبينيها، هي أسباب توظيف الرموز الطبيعية في شعر المقاومة لدى بلند الحيدري.

خلفية البحث

يجد أبحاث علمية كثيرة حول بلند الحيدري ونحن هنا نشير إلى بعض هذه الأبحاث. فهناك أطروحة الماجستير للطالبة اكرم عبادي في جامعة كردستان ايران. سنة 1395ش. عنوان الرسالة «تحليل صور الخيال في شعر بلند الحيدري». من نتائج هذا البحث هي كثرة وجود الاستعارة المكنية التخيلية في شعر بلند الحيدري. أطروحة دكتوراه «تجليات الحداثة في شعر بلند الحيدري» للطالب سلام مهدي رضوي الموسوي في جامعة البصرة. سنة 2011م. ينتج هذه الرسالة بأنّ الشاعر بلند الحيدري قد لجأ إلى بعض التقنيات الحداثيّة وهي تقنية الرمز وتقنية التشكيل البصري وتقنية السرد. مقالة «القناع الأسطوري في شعر بلند الحيدري، دراسة نقدية على أساس مدرسة التحليل النفسي» لحسين كياني ومرضية فيروزپور. في مجلة اللغة العربية وآدابها. سنة 10. العدد 3. 1435هـ. يتبيّن من خلال البحث أن استعان بلند الحيدري باللاشعور الجمعي ونماذجه البدئية جعله يهتم في استدعائه للشخصيات التراثية والنقّع بقناعها اهتماماً بالغاً بالشخصيات الأسطورية، ذلك أنها وفّرت له فرصة المزج بين الحاضر والماضي وفرصة التوحّد بين تجربته الذاتية والتجربة الجماعية. كذلك يظهر أن الشاعر في تقنعه بأقنعة الشخصيات الأسطورية يختار قناعاً يقرب من حاله (اللاشعور الشخصي) وحال مجتمعه (اللاشعور الجمعي). المقالة «دراسة الأنيمة في شعر بلند الحيدري» لسيد فضل الله مير قادري ومرضية فيروزپور في مجلة اللغة العربية وآدابها. سنة 10. العدد 2. 1435هـ. والنتائج التي توصل إليها البحث، هي أن أنيمة الشاعر تظهر عنده بوجهيها

السلبى والأيجابى، لكن وجهها السلبى أكثر ظهوراً من وجهها الإيجابى، وهي معروفة لدى الشاعر وغير ثابتة، تحمل الأسماء التي تتناسب معها ولها تأثير وافر على الشاعر ورؤيته نحو الحياة.

بلند الحيدري

إن بلند الحيدري من أكبر الشعراء المعاصرين في العالم العربي، والذي اكتسب مكانة رفيعة في الأدب العربي بشعره الجديد في المعنى والأسلوب. «شاعر الشباب العراقي المجدد بلند أكرم الحيدري، ينتمي إلى الأسرة الحيدرية الشهيرة. ولد في بغداد في 14 أيلول 1926، وذاق مرارة اليتيم صغيراً. تعرّف إلى الفنّان جواد سليم فالتمس أن يقوم معه بتجربة فنيّة تمزج الشعر بالرسم. تأثر بأدب المهجر وعمر أبي شبكة وإلياس أبي شبكة. ثم اشتقّ لنفسه نهجا خاصاً في الشعر. أصدر مجموعته الشعرية الأولى «خفقة الطين» وعمره لا يكاد تجاوز العشرين. ثم تبعها بمجموعات أخرى: أغاني المدينة الميتة، جنّتم مع الفجر، خطوات في الغربة، رحلة الحروف الصفر، قصائد جديدة، أغاني الحارس المتعب، حوار عبر الأبعاد الثلاثة». (بصري، 1994م، ج2،: 579-580) «كان بلند شاعراً مجدداً مبدعاً في سلاسة شعره والصور التي كان يجيدها، وهو يكتب القصيدة بأسلوب ساحر ولغة جميلة، أسهم في تطويرها وتجديدها. هو ينظم الشعر بسهولة كما يشرب الماء. تأثر في شعره بأساطير اليونانية القديمة» (آل طعمة، 2002م: 98) هو يعرف بالتجدد في الشعر العربي الحديث وبعدّ من أشهر الشعراء العراقيين كبدر شاكر السياب وعلوهاب البياتي، قد تطرّق الشاعر في شعره لقضايا وطنه وكذلك للمشاكل السياسية والاجتماعية في العالم العربي. «مرّ الخطاب الشعري لبلند الحيدري بثلاث مراحل، المرحلة الأولى مرحلة الحبّ والتي يمثلها ديوانه خفقة الطين، والمرحلة الثانية مرحلة الاغتراب الوجودي حيث يغترّب الشاعر في أشعاره عن المجتمع، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الالتزام الصريح حيث يعبرّ الشاعر عن المجتمع والعشب والإنسان العراقي والعربي والعالمى تعبيراً صريحاً فأشعاره في هذه المرحلة تدخل في إطار المدرسة الواقعية في الأدب» (المصري، 2014م: 9)

توظيف الرموز الطبيعية في شعر المقاومة لدى الشاعر

بعدما يحتل المستعمرون والدول الكبيرة البلاد الضعيفة، يرتكبون أنواع الجرائم والظلم في هذه البلاد من القمع وكبت الأفواه والقتل والحبس والنهب والسرقة. لكن العلماء والطلّاب والشعراء والكتّاب لا يسكتون أمامهم ويدعون الناس إلى الوعي والتضحية والثورة حتّى يصلوا إلى الحرية والكرامة. فهذه الموضوعات الأربعة يعني الاحتلال والظلم والثورة والحرية قد تجلّت في شعر بلند الحيدري وهو استعمل عناصر الطبيعة رمزا لهذه الموضوعات. فنحلّ هذه الرموز ودلالاتها ونأتيها وفقاً لظهورها بمعنى أننا نأتي بالغضب والاحتلال أولاً والظلم ثانياً والثورة ثالثاً والحرية رابعاً.

الف) الرموز التي تدلّ على الغضب والغاصبين:

وظّف الشاعر العناصر السلبية والقيحة رمزا للغضب والغاصبين. فلذا ينتخب من الطبيعة ما له معنى سلبى وقبيح كالخوف والغدر والظلم والشقاء والبلاء، ولهذا قد رمز بالذئب والجرادة والغراب للغضب والغاصبين.

الذئب:

إن للذئب في آداب الأمم وثقافتها مكانة خاصّة وهو مشهور بالغدر والظلم والحرص والخيانة. ويقال إنّه جائع دائماً ولا يشبع أبداً ولهذا هو حريص ولا يقنع بأيّ شيء. «مما هو مثير حقاً أن تلصق الذئب كلّ صفات الشرّ من غدر وخيانة، وأن تنفق المجتمعات البشرية على هذه الصفات». (العمّاري، 2012م: 104) جاء في الأمثال العربية: «أخون من الذئب» (العسكري، 1988م، ج1: 333)، وكذلك «أظلم من الذئب» (نفسه، ج2: 27) والشاعر بلند الحيدري يستخدم هذا الحيوان الوحشي رمزا للغاصبين الذين قد احتلّوا الوطن العربي.

قصيدة «تحية الأديب»

«وَقَدْ دَجَنَ الظَّلَامُ/ فَتَصَبَّتْ/ فِي فُؤسِنَا/ نَصَباً مِّنَ البُهْتَانِ/ وَتَجَمَّعَتْ سُحُباً عَلَى آفَاقِهَا/ حُبْلَى/ بِنَارِ جُهَمَةٍ وَدُخَانٍ/ وَقَفَّتْ تَنْطُرُ
أَنْ يَلْمَ تَجْمَعُنَا/ وَهَنْ/ فَتَحْنِي جِبَهَةَ لِهَوَانٍ/ حَتَّى إِذَا سَقَطَ النَّصِيفُ تَمَلَّمْتُ/ ذُنْباً/ وَسَمّاً فِي فَمِ الثُّعْبَانِ/ فَإِذَا الرُّبُوعُ وَلِيمَةً لِجِرَادِهَا/
وَالذَّارُ/ نَهَبٌ لِّبِرَاتِنِ الغَرِبَانِ» (الحيدري، 1980م: 463-464) ويقول في قصيدة «الطرد»:

«كَمْ مَرَّةً يَا دَمِي الْمَسْفُوحَ لِلثَّرَابِ/ يَا أَيُّهَا الْحَاضِرُ فِي الْغِيَابِ/ كُنْتُ أَنَا الْقَائِلُ/ وَالْمَقْتُولُ، كُنْتُ الْجُرْحَ وَالذُّبَابَ/ كَمْ مَرَّةً/
أَوْصَدْتُ دُونِي الْبَابَ/ وَنِمْتُ لَا أَحْلُمُ/ لَا أَسْأَلُ/ لَا أَبْحَثُ عَن جَوَابٍ/ لِأَنَّي.../ لَا تَقْلَقِي/ سَتَرَجِعُ الذُّنَابُ/ سَتَرَجِعُ الذُّنَابُ/ وَمَرَّةً ثَانِيَةً/
ثَالِثَةً/ رَابِعَةً» (الحيدري، 1980م: 603-604)

إنَّ الغاصبين كالذئاب لا يشبعون من أكل دماء الناس وحقوق المظلومين. ولا رحم في قلوبهم ولا صلة بينهم وبين الإنسان. لأنهم حيوان وحشي وعليهم أن يعيشوا ويسكنوا في الغابات والجبال. رمز الذئب استطاع أن ينقل إلى المتلقي وجهة النظر الشاعر وإحساسه عن الغاصبين، يعنى القتل والخوف والوحشية والأجبنية.

الجراد:

إنَّ حشرة الجراد معروفة بضررها على الزراعة ومحاصيلها، تهاجم هذه الحشرة على المزارع وتُأكل الأزهار والأوراق والأثمار. تجلَّت الجراد في الآثار الدينية والأدبية كثيراً. وأخذ معنى الهجوم والبلاء وفقاً لما يعمل في الطبيعة. «الجراد تصوير للبلاء والآفة. هم جيش من المهاجمين والمدمرين. في شروح كتاب المقدس فسّر بهجوم تاريخي أو ألم وتعذيب من الشيطان» (شواليه، 1387ش، ج5: 295) جعل الشاعر بلند الحيدري الجراد رمزاً للغاصبين. وهم يهاجمون كالجراد على وطنه ويأكلون حقوق الناس. يقول في قصيدة «تحية الأديب»:

«وَقَدْ دَجَنَ الظَّلَامُ/ فَتَصَبَّتْ/ فِي فُؤسِنَا/ نَصَباً مِّنَ البُهْتَانِ/ وَتَجَمَّعَتْ سُحُباً عَلَى آفَاقِهَا/ حُبْلَى/ بِنَارِ جُهَمَةٍ وَدُخَانٍ/ وَقَفَّتْ تَنْطُرُ
أَنْ يَلْمَ تَجْمَعُنَا / وَهَنْ/ فَتَحْنِي جِبَهَةَ لِهَوَانٍ/ حَتَّى إِذَا سَقَطَ النَّصِيفُ تَمَلَّمْتُ/ ذُنْباً/ وَسَمّاً فِي فَمِ الثُّعْبَانِ/ فَإِذَا الرُّبُوعُ وَلِيمَةً لِجِرَادِهَا/
وَالذَّارُ/ نَهَبٌ لِّبِرَاتِنِ الغَرِبَانِ» (الحيدري، 1980م: 463-464)

فيجب على الشعب العربي أن يطرد العدو الغاصب من القدس كما يخرج الفلاح الجراد من المزرعة. والشاعر بهذا الرمز استطاع أن يعبر فكره وشعوره دون أن يقع في مقلب العدو وخطره.

الغراب:

يعرّف الغراب بالنحوسة والشؤم ويوظف في الأدب بهذا المفهوم، «في التعبير النفسي رؤية الغراب في النوم، علامة النحوسة والشقاء والخوف» (شواليه، 1387ش، ج4: 581) هذا الطير في الثقافة العربية أخذ المعاني السلبية ويقال في المثل «أخدع من الغراب، أشأم من الغراب، أزهى من الغراب» (عجينة، 1994م، ج1: 324) نحن نرى حضور الغراب بهذا المفهوم في الأدب المقاوم ويوظفه شعراء المقاومة رمزاً للعدو الغاصب والمحنتين لأنهم سبب الشقاوة والخوف. بلند الحيدري في قصيدة «تحية الأديب» يقول:

«وَقَدْ دَجَنَ الظَّلَامُ/ فَتَصَبَّتْ/ فِي فُؤسِنَا/ نَصَباً مِّنَ البُهْتَانِ/ وَتَجَمَّعَتْ سُحُباً عَلَى آفَاقِهَا/ حُبْلَى/ بِنَارِ جُهَمَةٍ وَدُخَانٍ/ وَقَفَّتْ تَنْطُرُ
أَنْ يَلْمَ تَجْمَعُنَا / وَهَنْ/ فَتَحْنِي جِبَهَةَ لِهَوَانٍ/ حَتَّى إِذَا سَقَطَ النَّصِيفُ تَمَلَّمْتُ/ ذُنْباً/ وَسَمّاً فِي فَمِ الثُّعْبَانِ/ فَإِذَا الرُّبُوعُ وَلِيمَةً لِجِرَادِهَا/
وَالذَّارُ/ نَهَبٌ لِّبِرَاتِنِ الغَرِبَانِ» (الحيدري، 1980م: 463-464)

يرى الشاعر الصهاينة كغراب تتهب القدس وتُأكل حقوق الناس المظلومين. فيجب على الشعب العربي والأمة الإسلامية أن يقاتلوا أمام هذا العدو الغاصب ويدافعوا عن كرامتهم ووطنهم.

ب) الرموز التي تدلّ على الظلم والظالمين:

إن أحد المضامين الأصلية لأدب المقاومة هو الظلم، فالشعراء والكتّاب يتكلمون كثيراً حول ما يفعله الغاصبون الظالمون في وطنهم من القمع والاضطهاد والسجن والاعتقال. نرى في الأدب المقاوم رموزاً كثيرة تدلّ على الظلم والظالمين. رموز الطبيعة التي قد استخدم في هذا المجال هي الحيوانات الوحشية والخطرة والظواهر الخسنة كالبرد والثلج والعاصفة.

الثعبان:

إن للثعبان أو الحية أو الأفعى انعكاسا كبيرا في الثقافات المختلفة. فكثيرا يخاف الناس من الثعبان لأنه عدو قاتل للإنسان ولذلك يفر منه دائما ويجعله رمزا للخوف والعداوة. وأيضا يوجد في سمّ الثعبان فوائد كثيرة للإنسان. وعلماء الطب يصنعون منه دواء بعض الأمراض. يُستخدم الثعبان في الأدب المقاوم رمزا للأعداء الغاصبين، الشاعر بلند الحيدري في بعض قصائده التي يتطرق فيها إلى لمحتلين الظالمين، يجعل الثعبان والأفعى رمزا لهم فيقول في قصيدة «في الليل»:

«لَكُنَّمَا النَّاسُ/ عَادُوا مِثْلَمَا كَانُوا/ يَشُدُّ أَرْجُلَهُمْ بِالْأَرْضِ ثُعْبَانُ/ وَالْأَرْضُ تَنْسَجُ فِي صَمْتِ مَاسِيهَا/ مِنْ كُلِّ مَا فِيهَا» (الحيدري،

1980م: 300)

و في قصيدة «أريدُ أن»:

«أريدُ أن أَرْحِجَ اللَّيْلَ فَلَا تَخْتَلِ تَحْتَ ظِلِّهِ/ أَفْعَى/ وَلَا تَسْعَى/ وَرَاءَ رِجْلِهِ/ تَتَفَتُّ أَلْفَ فِكْرَةٍ مُحْرَمَةٍ» (الحيدري، 1980م: 377-

378)

فالشاعر يرمز بالثعبان والأفعى للمحتلين والغاصبين. وبهذا الرمز يجسد وحشية العدو وأعماله غير الإنسانية أمام عيون المتلقي. يقول يجب علينا أن نمحو ليل الاحتلال ونخرج الغاصبين من أراضينا ويسبب السكوت أمامهم أن يرتكبوا أفعال الأعمال والمحرمات.

البرد:

كما أن البرد يسبب ضررا كثيرا لجسم الإنسان والمحاصيل الزراعية وله أثر سلبي في الطبيعة، قد انعكس في الأدب حاملا المعاني السلبية. يستخدم هذه الظاهرة الطبيعية في شعر المقاومة رمزا للظلم والظالمين أي الحكام والمحتلين الذين يظلمون الناس كثيرا. فهو يقول في قصيدة «ليل وبرد وحراس»:

«سَيَطُلُ الصَّبَاحُ/ لَنْ تَنْهَضَ فِي الصُّبْحِ الْأَمْوَاتُ/ هَلْ مَاتُوا؟/ تَجُوسُ اللَّيْلَ حُطَى الْحُرَّاسِ/ وَاللَّيْلُ طَوِيلٌ يَا حُرَّاسُ/ وَالْبَرْدُ شَدِيدٌ/

والتَّأْرُ مَرِيرٌ يَا حُرَّاسُ» (الحيدري، 1980م: 539)

فالشاعر ينتظر صباح الحرية ويريد الخروج من الليل الطويل وبرده الشديد، هو يرمز بالليل والبرد للاحتلال والظلم في وطنه ويرمز بالصباح للحرية، الحرية التي تأتي بعد ليل الظلم والاحتلال وإن كان طويلا، فالحيدري بهذه الرمزية يجسد جمال الحرية وكرهه الظلم والاحتلال ويخبر المتلقي بمجيء الحرية والسعادة بعد الظلم حتما.

الشتاء:

إنّ الشتاء أبرد فصول السنة. تملؤ الطبيعة بالثلج والبرودة في هذا الفصل وتواجه الحياة بعضا من المشاكل والصعوبات ويغطي الثلج والجليد صعيد الأرض. يستخدم الشعراء هذا الفصل في شعرهم استعمالا رمزيا ويعطونه دلالات جديدة غير دلالاته المعجمية وفقا لما يفعل في الطبيعة والحياة من التأثيرات. نحن نرى الشتاء في شعر المقاومة رمزا للظلم والظالمين وأعمالهم السيئة. يرمز الحيدري بالشتاء إلى الظلم الذي طال في وطنه فهو يقول في قصيدة «مسيرة خطايا السبع»:

«أنا امرأة/ وُلِدْتُ فِي لَيْلِ شِتَائِي طَوِيلِ الْمَدَى/ فَكَانَ أَنْ سَدَدْتُ بَابَ عُرْفَتِي/ أَغْلَقْتُ شُبَاكِي عَلَى الرِّيَّاحِ وَالنُّجُومِ وَالصَّدَى/

فَصَارَ بَيْتِي مِدْفَاهُ/ وَنِمْتُ كِي أَوْلَدَ كُلَّ لَحْظَةٍ فِي مَوْتٍ» (الحيدري، 1980م: 696-697)

كلمة الشتاء هنا يشير إلى الصعوبة التي يذوق الشاعر ووطنه من الغضب والاحتلال لأن الغاصبين والمحتلين احتلوا وغصبوا وطن الشاعر وملأوه بالظلم والصعوبة كما يملؤ الشتاء الطبيعة بالثلج والبرودة.

اللون الأسود:

«تستخدم اللغات ألفاظ الألوان استخدامات مجازية قد يشيع بعضها ويجري مجرى الأمثال، كما أنها عن طريق المعاني الرمزية والإيحائية للألوان تستخدم ألفاظها في تعبيرات لغوية idioms لا يفهم معناها بمجرد فهم مفرداتها إذ تصبح تركيبا موحدا ذا معنى

خاصّ». (عمر، 1997م: 69) إن اللون الأسود من أكثر الألوان استخداماً رمزياً في شعر المقاومة، فشعراء المقاومة يرمزون بهذا اللون للظلم والكبت والشقاوة والاحتلال، «يشير الأسود فيزيائياً إلى فقدان اللون، لكنّه في منظور كثير من الثقافات دالّ على ما يستكره ويتشاع به، لهذا عبر الشعراء بهذا اللون من المعاناة وكلّ ما هو سلبيّ كالآلام والعذاب» (محمد حمدان، 2008م: 100) هذا اللون قد جاء في القرآن الكريم لدلالة على معنى سلبي: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (سورة آل عمران: 106) نشاهد اللون الأسود بهذه الدلالات في المجتمع وفي اعتقادات الناس، «فقد اعتاد الناس لبس السواد عند الحزن فربطوا السواد بالموت وشاع بينهم الخوف من الظلام وما يحمله من مجهول فربطوا الخوف من المجهول بالسواد، كما أن اللون الأسود لم يربط في الطبيعة بأيّ شيء ذي بهجة». (عمر، 1997م: 201) وكلّ هذه الأسباب قد جعل اللون الأسود مرتبطاً بالتشاؤم والشرّ عند البشر وهكذا جعل بلنّد الحيدري اللون الأسود رمزاً للظلم والظالمين ويقول في قصيدة «في الأربعين»:

«أَيَقُصَّتْ فِي الْأَشْوَاكِ مِنَ عَطَشِي الْمَهِينِ / حِقْدِي الْكَمِينِ / حِقْدَ الْأَمَانِي الْمَائِتَاتِ عَلَى طَرِيقِ أَسْوَدٍ / أُبْعِدِي / يَا أَنْتِ، يَا مَنْ تَحْلُمِينَ / بِالْفَجْرِ» (الحيدري، 1980م: 419-420)
و في قصيدة «رحلة الحروف الصفر»:
«و تَارَةً / كَنَيْسَةً فِي وَحْشَةِ الْجِبَالِ / وَتَارَةً مَشَانِقُ سَوْدَاءُ / أَوْ جِبَالٍ / تَعْرِفُهَا دُرُوبُكُمْ / تَعْرِفُهَا دُنُوبُكُمْ فِي الْقَرْيَةِ الْكَنَيْبَةِ» (الحيدري، 1980م: 543)

فهنا يدلّ الأسود على الظلم والحزن والمصيبة والخوف الذي انتشر في البلاد بسبب وجود الظلم. ونحن نرى المفهوم المتشائم في هذا اللون، والظلم قد غطّى وطنه الليل باللون الأسود وملاً كل الجهات خوفاً وبلاءً.
الريح:

يوظف الشعراء الرمزيون الريح في شعرهم الثوري كثيراً لأن خصائص الريح كالقدرة والحركة وعدم الوقفة، تسبّب أن يرمز الشاعر به للثورة والقيام أمام المحتلّين والظالمين، «الريح رمز القوة والسلطان ولكنها تدلّ على معنيين اثنين متناقضين فهي تدلّ على الخصب والرزق والنصر والظفر والبشارات، إذا ساقّت السحاب مثقلاً بالمطر وربما دلّت على الجوائح والآفات إذا كانت دبوراً» (عجينة، 1994م: 272) قد وظّف الحيدري الريح بدلالة سلبية وجعل رمزاً للظلم والغضب. قد جاء في قصيدة «غصن وصحراء ومظفر»:

«أُصْحِيحُ... يَا مُظْفَرُ / إِنَّ ذَاكَ الْغُصْنَ رَغَمَ الْبَرْدِ / رَغَمَ الرِّيحِ / أَخْضَرُ...؟!» (الحيدري، 1980م: 482)

و في قصيدة «داء الخطايا السبع»:

«و زَيْنَا الْجَسَدِ الْعَارِي، رَغَمَ الصَّقْرِ الْجَائِعِ / وَالرِّيحِ الْمَلْعُونَةِ وَاللَّيْلِ الدَّاجِي / رَغَمَ الْمِسْمَارِ وَالنَّارِ يَتَحَوَّلُ أَرْضاً خَضْرَاءُ» (الحيدري، 1980م: 713-714)

هو يرمز باللون الأخضر إلى الحرية والسعادة ويقول بأنّ الحرية لا يبقى مع وجود الغضب والظلم والاحتلال ويرمز بالريح للظلم والغضب لأنّ بعض الرياح تهب بشدّة وبرودة أو حرارة كثيرة ويهلك النباتات والثمار والحيوانات كما قد جاء في القرآن الكريم وتدلّ للهلاك ويقول: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ (الحاقة، 6)

الوحش:

يرمز بلنّد الحيدري بالوحش إلى الظالمين الذين يدوسون حقوق الشعب. وهم كالوحوش لا يرحمون أحدا ويفرقون بين الأطفال والكبار، ويظلمون في حقوق جميع الناس، فيقول في قصيدة «توبة يهونا»:

«أَنَا أُدْرِي / أَنْ شَعْبِي يَأْكُلُ الْحَقْدَ عَرِوقَهُ / كُلَّمَا أَبْصَرَ بِي الْوَحْشُ الَّذِي دَاسَ حُقُوقَهُ / كُلَّمَا أَبْصَرَ بِي اللَّيْلُ الَّذِي سَدَّ طَرِيقَهُ / أَنَا

أُدْرِي / أَيُّ وَحْشٍ / أَيُّ لَيْلٍ» (الحيدري، 1980م: 365)

ملاً قلوب الناس من الحقد والغضب وهم لا يسكتون أمام غضب وطنهم واحتلاله. برأي الشاعر أنّ الظالم عنيفٌ ومتحجرُ الفؤاد وقلبه خال من الرحم والمحبة فهو يرمز إليه بالوحوش ويشير بأنّ الظالمين لا يفعلون فعل الإنسان أو الحيوان الأهلي بل هم يرتكبون أعمال الوحوش ولا صلة بينهم وبين الإنسان.

الظلمة:

إنّ الإنسان يخاف من الظلمة ولا يقدر أن يشاهد الأشياء ويواصل طريقه محايداً لا يعتني بما يشاهد من السلبيات والإيجابيات منها، ولهذا السبب تستخدم الظلمة في النصوص الأدبية والدينية بمعانٍ سلبية. جاءت الظلمة في القرآن بمعنى الشقاوة والكفر، نشاهد هذا الأمر في سورة البقرة (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة، 257) وفي الأدب المقاوم قد استعمل بدلالات مختلفة سلبية كالظلم والفقر والاحتلال والجهل.

يقول في قصيدة «غداً هنا»:

«غداً/ هنا/ سيَسْأَلُ التَّارِيخُ عَنِّي/ أنا/ عَن بَيْتِنَا الغَارِقِ فِي الظُّلْمَةِ» (الحيدري، 1980م: 382)

فالشاعر يرى نفسه ومواطنيه مسؤولاً أمام وطنه ومسائله السياسية، الوطن الذي غرق في ظلمة الاحتلال والظلم، فيعتقد بأنّ الثورة واجبة لأنّ السكوت أمام الظلم ونهب الوطن يسبب شقاوة الأجيال الحاضرين والقادمين.

الليل:

لا يقدر الإنسان في الليل أن يستمرّ عيشه بسهولة النهار، وبصير العيش ودفع الخطر والإنقاذ من الموت والحيوانات الوحشية صعباً بسبب عدم وجود النور فالليل يستعمل كثيراً في الأدب. نشاهد عند القدماء بأنّ الشعراء يصفونه في آثارهم ويتكلمون عن ميزاتها ويحزنون منه بسبب الابتعاد من المعشوق، وينتظرون قدومه مع بزوغ الشمس. ولكن في الأدب المعاصر والمقاوم يستعمل في دلالات جديدة غير معجمية فهو يدلّ على المصائب والمشاكل والمسائل السلبية كالظلم والاحتلال والغضب والفقر والجهل. فنرى هذه الرمزية في شعر بلند الحيدري حيث يقول في قصيدة «ذشيج»:

«يا دَمْعَتِي/ اللَّيْلُ قَدْ حَيَّمَتْ أَشْبَاحَهُ/ فِي غُرْفَتِي البَالِيَةِ/ لِلَّهِ/ خَلَّيْنِي إِلَى وَحْدَتِي/ أَبْتُ لِلشَّمْعَةِ أَشْجَانِيَه/ فَشَمْعَتِي شَاعِرَةٌ طَالَمَا / غَنَّتْ لِي النُّورَ بِأَجْوَانِيَه» (الحيدري، 1980م: 100)

و في قصيدة «سر»:

«أَبْرِي/ سَتَعُودُ لِتَحْرِقَ لِي شِعْرِي/ سَتَعُودُ لِتَقْلَعَ لِي ظَفْرِي/ لَنْ تَقْتُلْنِي/ سَتَسُدُّ الحَبْلُ وَلَنْ تَقْتُلْنِي/ سَتَطِيلُ اللَّيْلُ وَلَنْ تَقْتُلْنِي/ سَتَدُوسُ عَلَى صَدْرِي» (الحيدري، 1980م: 354)

يرى الشاعر بأنّ الظلم والغضب قد خيم كالليل أشباحه في وطنه ونشر الخوف والصعوبة فيه ولكنه يعلم بأنّ هذا الليل لن يدوم ولن يستطيع أن يهزم الشعب والمجاهدين.

العاصفة والإعصار:

إنّ العاصفة والإعصار من الرياح الشديدة والقوية التي يصحبها مطر غزير أو ثلج أو برد. هما تعتبران من الكوارث الطبيعية كالسيل والبركان حيث جاءت هاتان الظاهرتان في القرآن الكريم بدلالة سلبية: (فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا) (المرسلات، 2) (أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (البقرة، 266) يستخدم الشعراء والأدباء المعاصرون هاتين الظاهرتين في آثارهم استخداماً رمزياً وفي دلالات جديدة. تدلّ العاصفة والإعصار في أدب المقاومة للغضب والاحتلال والظلم فجعلهما الحيدري رمزين للظلم والظالمين، ويقول في قصيدة «انتظار»:

«هذا السَّرَاجُ قَدْ انْتَهَتْ أَحْلَامُهُ/ وَدَنَا الصَّبَاحُ/ وَالفَجْرُ يُؤَلِّدُ مَرَّةً أُخْرَى عَلَى نَزْفِ الجِرَاحِ/ وَمَحَتْ يَدُ الصَّفْوِ الجَمِيلِ دُجَى

العَوَاصِفِ وَالرِّيَاحِ» (الحيدري، 1980م: 152)

و في قصيدة «الأشعة المنتظرة»:

«لَوْ عُدَّتْ يَا صَبَاحُ/ أَلْفَيْتَنِي أَحْمِلُ كُلَّ أَوْجُهِي/ أَشْرَعَةً/ تَنْتَظِرُ الرِّيحَ/ تَنْتَظِرُ الأَبْحَارَ/ لِشَاطِئِي لَا لُؤْلُؤَ فِيهِ وَلَا مَحَارَ/ لَا شَيْءَ/ غَيْرَ الجُوعِ والإِعْصَارِ» (الحيدري، 1980م: 518)

يشارك المتلقّي بهذين الرمزتين في إحساس الشاعر حول الظلم بحقّ وطنه ويلمس ما يقوله فالظلم كالإعصار والعاصفة يهدم الوطن ويقتل الناس ويجعل الحياة مرًا وصعبًا. فبالإضافة إلى هذه فالشاعر تمكن من أن يصون نفسه من خطر الظالمين ويبين أفكاره وإحساسه.

النسر:

إنّ النسر من الطيور التي يستخدم رمزًا في أدب المقاومة فهو «طائر من الجوارح ينتمي إلى فصيلة النسريات حادّ البصر له منقار معقوف مذنب ذو جوانب مزوّدة بقواطع حادّة، مخالبه قصيرة ضعيفة، جناحاه كبيران، يتغذى بالجيف» (عمر، 2008م: مادة نسر) يجعله شعراء المقاومة بعض الأحيان رمزًا للشهداء والمجاهدين وبعض الأحيان رمزًا للعدوّ الظالم والغاصب والشاعر بلند الحيدري في قصيده «وحدتي»، جعله رمزًا للظالمين الذين ينهشون صدور الشعب المظلوم فيقول:

«أَتُرْكِنِي/ أَنَا لِلنَّاسِ/ وَلِلنَّسْرِ الَّذِي يَنْهَشُ صَدْرِي/ أَنَا مَوْتِي» (الحيدري، 1980م: 280)

فهو يفدّي نفسه في سبيل حريّة الوطن ويقدمه حتّى يعيش شعبه ووطنه في السعادة والكرامة وفي عقيدة الشاعر حريّة الوطن والشعب وكرامته، أعلى من كلّ شيء وليست للحياة قيمة بدون الحريّة. في هذه القصيدة الشاعر بسبب الكبت الموجود في وطنه يتكلم عن الظالمين والغاصبين بأسلوب الرمز وينقل فكره وإحساسه للمتلقّي بهذا التقنية.

ج) الرموز التي تدلّ على الثورة:

المطر:

إنّ الماء هو سبب الحياة وأصلها، ولا حيّ يقدر أن يعيش ويواصل حياته بدونها، فيحتاج كلّ مخلوق حيّ من النباتات والحيوانات والإنسان إلى الماء. «هو لدى جميع شعوب العالم- فهو الأول، أصلًا لجميع الكائنات الحيّة، وهو الآخر ماء هائجًا مانجًا وطوفانا تعاقب به البشرية وفيأتي على كلّ شيء ولكنه في آن يبنى بتجدّد الحياة على وجه الأرض ويخلق جديد. وإذن فلا عجب أن كان بما له من تلك الصفات ويكتلته التي تحتمل التشكل في جمع الأشكال رمزًا من الرموز البشريّة الحبلية بالدلالات» (عجينة، 1994م، ج1: 252) وبما أنّ المطر يغيّر الطبيعة ويجددها وكذلك يكون نزوله بالتكرار والشمول والمساواة، فاتخذ في الشعر المعاصر والشعر المقاوم خاصّة مدلول الحريّة الشاملة، الدائمة التي تغيّر الحياة وصولًا إلى الكرامة والسعادة. والحيدري يرمز بالمطر إلى الثورة أمام المحتلّين والظالمين فيقول:

«يا ناسُ هُبُونِي إِسْمًا/ إِسْمًا يَحْمِلُنِي وَعَدًا/ رَعْدًا/ غَيْمًا/ مَطْرًا قَدْ يُوعِدُ بِالنَّعْيِ/ سِمُونِي إِسْمًا... مَسْعُودًا أَوْ أَسْعَدًا/ مَحْمُودًا أَوْ

أَحْمَدًا» (الحيدري، 1980م: 685-686)

و في رأيه يجب علينا أن نلتزم بالثورة في سبيل الحقّ دنما، حتّى نصل إلى الحريّة والكرامة. وإذا لا يثور شعب أمام الظالمين والغاصبين لن يعيش سعيدًا وكرامًا أبدًا وطريق الوصول إلى الكرامة والحريّة هو الثورة والجهاد، عندما نريد الحريّة فيجب علينا أن نملاً جسمنا وروحنا بالثورة والجهاد لا نتوقّف، هذه الرمزيّة يشير بأنّ الثورة تنبت الحريّة كما أن المطر ينبت الشجرة والزهرة والنبات.

البركان:

«البركان هو فتحة في القشرة الأرضيّة في جبل. يكون في الغالب مخروطي الشكل وينتهي بفوهة تخرج منها موادّ منهصرة وغازات وأبخرة ودخان» (عمر، 2008م: مادة بركان) إذا ألقينا نظرة على البركان نظرة أدبية، نقدر أن نقول بأنّ البركان هو غضب الأرض من الظلم وإزالة كلّ ما فيها، وعدم الصمت أمام الظلم والكبت. يستخدم شعراء المقاومة البركان رمزًا للثورة والانتفاضة، ويعتقدون أنّ الشعب يجب عليهم أن يثوروا ويقوموا أمام الظلم والاحتلال، والشاعر بلند الحيدري يقول في قصيدة «تحية الأديب»:

يا شامخاً/ ما طالهُ نَسْرٌ/ ولا دانت ذُرَاهُ مَسَالِكُ الْعِقبَانِ/ إني أكادُ أمسُ صوتكُ/ هادِراً/ في كُلِّ شِبرٍ من حُطَى أوطاني/ في عَيْنِ
ثائِرَةٍ/ يَلُوحُ حِكَايَةٌ عَمَّا تَقُولُ الأَرْضُ فِي البُرْكانِ» (الحيدري، 1980م: 461)

فهو يشير بالبركان إلى الثورة والدفاع عن الحق، ويفعل الشهداء والمجاهدون فعل البركان ولا يسكتون أمام الظلم والشاعر بهذه الرمزية، في الحقيقة يقول بأن الظالمين والغاصبين والمحتلين لا يقدر أن يبقوا ويسلموا عندما يثور الشعب والمجاهدون كما لاشيء قادر أن يبقى أمام البركان.

د) الرموز التي تدل على الحرية:

النور:

إنَّ النور والضياء محبوب عند جميع الناس وكل الثقافات لأنه يساعد الإنسان على أن يميز الصواب من الخطأ والحسن من القبح. ولهذا جاء النور في النصوص الأدبية والدينية رمزا للخير والعطاء والسعادة والحرية. فمثلا نشاهد في القرآن الكريم الذي يقول: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: 257) ونرى في الأدب أن كل كلمة ترتبط بالنور والضياء، تدل في أكثر الأحيان على الخير ولها معنى إيجابية. فبين الشمس والصبح والنهار والنجم والقمر والفجر والسحر وبين الخير صلة في النصوص الأدبية. فالشاعر في قلبه أمل بالحرية ويرى وطنه غارقا في الحزن والألم ودماء الشهداء والظلم. وهو يرمز بالنور للحرية التي ينشر ضياءها على هذا الوطن فيقول في قصيدة «لا شيء هنا»:

«مَدِينَةُ الحُزْنِ تُعْتَنِي بِالألمِ/ وَمَضَى يَسِجُ مِنْ تِلْكَ الدِّمَا/ حَفَقَةَ الثُّورِ وإِلْهَامَ الظُّلْمِ» (الحيدري، 1980م: 114)

فالشاعر يتعتقد بأن وطنه مليء بالظلم والألم والحزن، والشعب يضحوّن دماءهم في سبيل الحرية ويكافحون الظلم حتى يصلوا إلى نور السعادة والكرامة والحرية. فهو بسبب وجود الاختناق لا يقدر أن يتكلم عن الحرية بصراحة بل يرمز إليها بكلمة النور، فعنوان القصيدة يعني لا شيء هنا يكون مرتبطا بهذه الرمزية والشاعر يشير إلى أهمية الحرية فدون نور الحرية لا فائدة لأي شيء في المجتمع.

النبع:

إنَّ النبع هو منبع الماء ونحن لا نقدر استمرار الحياة إلا به، فيكون النبع مقدسا عند الناس. «قداسة النبع عالمية لأن نمو الحيوان والإنسان وخصوبتهما دونه ليس ممكنا. النبع رمز الأمية والملك والقدرة والبركة والسعادة ومبدأ الحياة وكل الوجود» (شواليه، 1387ش، ج2: 523-526) وبلند الحيدري جعل النبع رمزا للثورة أمام الظالمين والغاصبين. ويقول:

«أ صَحِيحٌ/ إِنَّ شَمْساً تَجْمَعُ الصَّحْرَاءَ فِي عَيْنِي؟/ مُظْفَرٌ!/ نَبْعَ مَاءٍ يَنْفَجِرُ/ أه لَو تَدْرِي عَطْشَانَا عَلَي الدَّرْبِ/ المُعْفَرُ/ إِنَّ فِي

أعماقِ صَحْرَائِكَ نَبْعاً يَنْفَجِرُ» (الحيدري، 1980م: 484)

فالنبع منبع الماء والثورة منبع الحرية، والإنسان لا يستطيع أن يعيش كريما وسعيدا بدون التمتع بالحرية كما أنه لا يستطيع أن يعيش دون الماء، فالشاعر يتمنى لوطنه ثورة ينفجر كالنبع حتى أغرقه في الحرية وذهب بالظلم والدم.

الربيع:

عندما نفكر في الطبيعة نرى أنه لكل من الفصول الأربعة يعني الربيع والصيف والخريف والشتاء خصائص خاصة. بينما نرى أن الربيع هو محبوب عند أكثر الناس لأنه أحسن من الفصول الأخرى جواً وطبيعة وجمالاً. في الربيع تخضر الطبيعة بعد الشتاء القارس والبرودة الشديدة وتملأ الأرض بالبهجة والسرور. فيخرج الناس من بيوتهم إلى أحضان الطبيعة وينظرون إلى المناظر الجميلة ويأكلون الفواكه اللذيذة ويتمتعون بالجو الرائع ولهذا أكثر شعوب الأرض تحتفل بإشراق الربيع والربيع بهذا الأسباب قد صار رمزا لتجدد الحياة والحرية في الأدب. والشعراء الرمزيون يجعلون الربيع رمزا للحرية وتجدد الحياة بعد الظلم والفساد والكبت. كما أن الشتاء هو رمز للظلم والكبت والاختناق. ويقول الحيدري في هذا المجال في قصيدة «النسر»:

«فَسُنْبُلَةٌ تَقُولُ: / غَدِي رَيْبِعٌ وَتَقْسَمُ بِاسْمِ خَابِيَةِ/ وَرَاحٍ/ بَانَ يَبْقَى الطَّرِيقُ/ طَرِيقَ فَجْرِ/ وَفَجْرُكَ لَنْ يَسِيرَ إِلَى أَرْوَاحٍ» (الحيدري، 1980م: 453)

و في قصيده «عشرون ألف قتيل.. خبر عتيق»:

«وَحَدِي/ رَأْسِي هُنَا/ رِجْلِي هُنَاكَ/ وَيَدِي تَشُدُّ عَلَى يَدِي/ أَلَمْ فَطِيعٌ/ وَأَجْسُ بِي شَوْقَ الرَّبِيعِ» (الحيدري، 1980م: 349)

و قد أغرق شتاء الظلم وطن الشاعر في الثلج والبرودة والصعوبة فيتمني مجيء الربيع والحرية حتى يدمر بناء الظلم والصعوبة وتتفتح الأزهار والأثمار في وطنه.

الزيتون:

إن الزيتون من أكبر نعم الله للإنسان وله فوائد صحية وغذائية كثيرة، شجرة الزيتون جميلة ودائمة الخضرة. يوظف الزيتون كثيرا في الأدب المقاوم وهو يستخدم مع دلالات غير معجمية متعددة. «الزيتون رمز الصلح والخصوبة والتزكية والقدرة والفوز والجزاء» (شواليه، 1387ش، ج3: 490) قد جاء هذه الشجرة في القرآن الكريم وهو شجرة مباركة. (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (النور، 35) فجعل بلند الحيدري كشاعر رمزي الزيتون، رمزا للسلام والحرية كما أن الحرية دون السلام متعذر فيقول في قصيدة «غصن وصحراء ومظفر»:

«إِنَّ الْبَرْدَ فِي صَحْرَاكَ مَلْعُونٍ/ فَلَنْ تَحْيَا غُصُونُ/ فِي صَحَارِي كُلِّ مَا فِيهَا مَنُونُ/ كَيْفَ يَحْيَا غُصْنُ زَيْتُونٍ صَغِيرٍ/ كَيْفَ يَحْيَا وَيَصِيرُ/ لِرَبِيعٍ مَوْعِدٍ/ كَيْفَ يَكُونُ؟» (الحيدري، 1980م: 482)

فهناك برد الظلم في وطن الشاعر فجعله الشاعر كصحراء بلا نبات وزهر، فشجرة الصلح والحرية أي الزيتون لا تقدر أن تحيا في هذه الصحراء. فهو ينتظر ربيع الحرية والصلح حتى يزدهر الزيتون ويثمر فيشير بالزيتون إلى جمال الحرية وفوائدها ويريد حرية دائمية كما أن الزيتون يكون أخضر دائما.

الثمرة:

إن ثمرة النباتات والأشجار تحمل البذرة وتحميها، والثمرة غذاء لذيذ للإنسان والحيوان ولها فوائد كثيرة بالإضافة إلى جمالها وعطرها والثمرة تحمي البذرة وبهذا الطريق يسبب إلى الولادة الأخرى والتكاثر. وقد أخذت الثمرة في الأدب والثقافة دلالات رمزية مختلفة. «و هي رمز الكثرة ومبدأ الوجود ومصدره ورغبة إلى الهوى ورغبة إلى الخلود ورمز السعادة» (شواليه، ج5، 1387ش: 376) والثمرة في أدب المقاومة تحمل دلالة الحرية والسعادة، وهي نتيجة دماء الشهداء والمجاهدين. وبوجود الحرية يستمر الحياة ويولد الجيل القادم. يقول بلند الحيدري في قصيدة «الأشعة المنتظرة»:

«وَأَرْجُلُ الرَّجَالِ/ تَعُورُ حَتَّى الْمَوْتِ فِي الْأَوْحَالِ/ تَعُورُ خَلْفَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ/ كَأَنَّهَا تُرِيدُ أَنْ/ تُنْبِتَ مِنْ عُرُوقِهَا الْجُدُورَ وَالْأَغْصَانَ/ وَالنَّمَارَ» (الحيدري، 1980م: 519)

فالشاعر يعتقد بأن المجاهدين يقاومون أمام المحتلين والظالمين ويكافحون الظلم والغصب حتى يسقوا شجرة الحرية بدمائهم ويدافعوا عنها لتثمر وينتفع الجيل القادم من ثمرها. فيجدد بنا أن نضحى أنفسنا في سبيل الحرية والكرامة، ويشير إلى الإيثارة والانتماء والمجاهدة، فالشعب لا يكتسب الحرية إلا بالمجاهدة والشجاعة.

الصباح:

إن الصباح هو أول النهار، ووقت رؤية الشمس وبزوغه، ووقت ذهاب الليل والظلمة، ونشر النور الجميل في الطبيعة والحياة. «الصباح رمز الزمن الذي النور فيه صاف وخالص ووقت الابتداء ووقت ليس فيه ناجس وفضيح ومنحرف. ورمز الخلوص والبيعة، هو زمن الحياة الجنية وزمن الثقة للنفس والآخرين» (شواليه، 1387ش، ج4: 137-138) يوظف الأدباء والشعراء الصباح كثيرا في

آثارهم رمزا للمفاهيم الإيجابية والجميلة كالحرية والسعادة والعلم والوعي. يحمل الصباح في شعر بلند الحيدري دلالة الحرية والسعادة. فيقول في قصيده «سأم»:

«أين ذاك الصباح/ لا شيء منه/ غير ذكرى تزيد قلبي حزناً/ ونشيج/ مغلف بقايا من فؤاد يدوب بأساً ويفنى». (الحيدري،

1980م: 130)

و في قصيدة «إلى مدينة.. كالحجر الناتيء»:

«يا وجه امرأة أفسى من وطني/ سيجيء الصبح/ وستعبر بي مرمياً خلف الأسوار/ ومدمياً خلف الأسوار/ ولكن... لن تعرفني/

لن تعرفني/ فأنا محو في ظلي... ظلي لا يذكر شيئاً عني/ لن تعرفني» (الحيدري، 1980م: 637)

إن الشاعر ينتظر الحرية ويحزن في غيابها، وهو يعلم بأنها سيجيء ولا شك فيها، وستمحي ظلمات الاحتلال والغضب والحرية

كالصباح محبوبة وجميلة ومفيدة عند الناس ويكون العيش دونها صعباً.

الشمس:

يكون للشمس مكانة رفيعة عند الناس لأنها تنفعهم كثيراً. يتعلق حياة الإنسان والحيوان بالشمس وجعل بعض الأقوام الشمس في

مقام الإله. «عبادة الشمس من العبادات القديمة المتطورة إذا ما قيست بالعبادات البدائية الأخرى التي كان يؤديها الإنسان للأحجار

والنباتات وغيرها من الطواطم المعروفة. فهي أول الأجرام السماوية التي كان لتأثيرها المادي على الإنسان والحيوان والنبات أثر في لفت

أنظار البشر إليها. فعبدها وبنوا لها المعابد. (بلاوي ومهتدي، 1436ق: 20) كما جاء في القرآن الكريم (و من آياته الليل والنهار

والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهم إن كنتم إياه تعبدون) (فصلت، 37) نرى بأن الحيدري يرمز بالشمس

إلى الحرية ويريد لها لوطنه حتى تتوره وينتفع الناس من حرارتها ومنافعها الكثيرة، فيقول في قصيده «وحدتي»:

«و ممر في دروب الشمس أعمى/ لي ضحكي/ وجنوني/ وبيتي/ صحتي تغرق في السكر/ وتمتص سيني» (الحيدري،

1980م: 280)

و يقول في قصيدة «وجه أختي.. وجه أمي»:

«يا أختاه/ مثل الموت... لكن/ لم تموتي/ ولن تموتي/ فغدي سيبعث منك يا أختاه/ من دمك الصموت/ من نبض قلبك وهو

يصرخ حيث يمعن/ في السكوت/ لا... لم تموتي/ ولن تموتي/ مادام حرف أخضر يومي وشمس تولد/ مادام في الدنيا غد» (الحيدري،

1980م: 436-437)

ستجيء شمس الحرية وينتفع الوطن بها ويخرج من ظلمة الاحتلال والظلم ولا ريب فيها والشاعر بهذا الرمز ينبئ شجرة الأمل

والرجاء في قلوب مواطنيه ويخلق هذا المعنى في أذهانهم، والحرية تجيء بعد الظلم كما أن الشمس تجيء بعد الظلمة والليل.

الفجر:

«الفجر هو وقت انكشاف ظلمة الليل عن نور الصباح قبيل شروق الشمس. وهو اسم سورة من سور القرآن» (عمر، 2008م:

مادة فجر). بالإضافة إلى جمال الفجر له أهمية كبيرة عند المسلمين لأنه يتعلق به وقت العبادة، كالصلاة و الصوم، وينتهي بطلوعه ليلة

القدر. يستخدم الفجر رمزا في النصوص الأدبية والدينية ويحمل دلالات غير معجمية مختلفة «هو في كل الثقافات والحضارات رمز

للوعي المفروح في النور المنعكس» (شواليه، 1387ش، ج3: 534) الفجر في أدب المقاومة رمز للحرية والسعادة بعد الظلم والاحتلال

والصعوبة وكذلك الشاعر بلند الحيدري يجعله رمزا للحرية ويقول في قصيدة «جنتم مع الفجر»:

«جنتم مع الفجر/ وكنا هنا/ ثققل في صمت ولا ندري/ أ يصلب الإنسان/ أ تحرق النيران/ بيوتنا/ صغارنا/ لأننا نحلم بالفجر»

(الحيدري، 1980م: 369)

اللون الأخضر:

«إنّ اللون الأخضر من الألوان المحبوبة ذات الإيحاءات المبهجة كاللون الأبيض بيد أنّه استمدّ معانيه المحبوبة من ارتباطه بأشياء مبهجة في الطبيعة كالنباتات وبعض الأحجار الكريمة كالزمرّد والزربرد ثمّ جاءت المعتقدات الدينية للتعمّق من هذه الإيحاءات حين استخدمت اللون الأخضر في الخصب والرزق» (المرازقة، 2010م: 26) يقول الرحمن تعالى في سورة الكهف آية 31: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾. لذلك جاء هذا اللون في الأدب رمزاً للمفاهيم الإيجابية كالسعادة والحرية والتجدد، وهو «لون الأمل، القوة، طول العمر، هو لون الخلود الذي ترمز إليه كونياً الغصون الصغيرة الخضراء» (عبيد، 2013م: 93). وكذلك قد ذهب هذا اللون بالمعاني المحبوبة والإيجابية في شعر المقاومة. فجعله بلند الحيدري رمزاً للحرية ويقول في قصيدة «غداً هنا»:

«و أنت يا حكاية الذنوب/ غداً/ هنا/ يلعنك العصر/ وفي القمه/ سيكتب التاريخ عني/ أنا/ عن خضرة جاءت بها/ غيمه»
(الحيدري، 1980م: 383)

و في قصيدة «إلى مدينتي»:

«يُقالُ: / إنَّ بِنْتًا كَثِيبٌ/ يُقالُ: / إنَّ دَرَبَنَا/ قد أوحشت خضرتَهُ الذنوب/ يُقالُ: / إنَّ النَّاسَ في مَدِينَتِي/ قد جَفَّ في أعينها اللهب»
(الحيدري، 1980م: 421)

نرى بأنّ الشاعر على حسب الثقافة الإسلامية والعربية يرمز باللون الأخضر إلى مفهوم إيجابي ومحبوب يعني الحرية. فيحسب الشاعر دماء الشهداء ماء تنبت به أزهار الحرية، فهذا الرمز يشير إلى محبوبة الحرية عند الشاعر ومواطنيه ويشير إلى لزوم الجهد في سبيلها حتّى يصلوا إلى الكرامة والسعادة.

النتائج

- 1- في شعر المقاومة لبلند الحيدري نرى رموز الطبيعة ذات دلالات غير معجمية كثيرة.
- 2- الحيدري كالشعراء العرب المعاصرين الآخرين يستعمل الرموز في شعر المقاومة بأسباب مختلفة كالخوف من السجن والاعتقال والأذى من قبل الحكام الظالمين والغاصبين. ويسبب تعميق المعنى والإحساس والمشاركة المتلقّي فيهما. وأيضاً تجسيد المعاني والأحاسيس.
- 3- الشاعر ينطرق بهذه الرموز إلى المقاومة ومسائلها الهامة يعني الإحتلال والظلم والثورة والحرية بعدها.
- 4- هو يستعمل العناصر المخيفة والسلبية رمزا للمفاهيم والموضوعات المخيفة والسلبية. ويتستعمل العناصر الجميلة والمحبوبة والايجابية رمزا الى الفاهيم والموضوعات المحبوبة والايجابية.
- 5- هو يوظف أكثر عناصر الطبيعة كالحيوانات والنباتات والبرّ والبحر والليل والنهار وغيرها. تحمل هذه الرموز دلالات معينة وفقاً لميزاتهم.
- 6- الحيدري يرمز بالذنوب والجراد والغراب للغضب والإحتلال والغاصبين. وبالثعبان والبرد والشتاء واللون الأسود والريح والليل والوحش والعاصفة والنسر للظلم والظالمين. وبالمطر والبركان للثورة أمام المحتلّين والظالمين. وفي الآخر يرمز بالانور والنبع والربيع والزيتون والثمر والصبح والشمس والفجر واللون الأخضر للحرية.
- 7- يفهم هذه الدلالات في السياق الشعري ونرى بأن هذه الرموز قد استطاعت أن يعطي شعر الحيدري جمالا وعمقا واثرا. وأغنته حيوية وإحساسا.
- 8- الشاعر بهذه الرموز يصون من خطر الاختناق ويأثر في المتلقّي ويجعل فكره وشعوره في قضية الوطن، ملموسا ومحسوسا أمام عيون المتلقّي.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- آل طعمة، سلمان هادي (2002م). «رؤاد الشعر الحرّ في العراق»، بيروت، دار البلاغة.
- بصري، مير (1994م). «أعلام الأدب في العراق الحديث»، الجزء 2، بغداد، دار الحكمة.
- بلاوي، رسول ومهتدي، حسين (1436ش). «الرموز الطبيعية ودلالاتها في شعر يحيى السماوي»، مجلة اللغة العربية وآدابها، العدد 2، السنة 11.
- الحيدري، بلند (1980م). «ديوان»، الطبعة الثانية، بيروت، دار العودة.
- شواليه، ژان وگريبان، آلن (1387ش). «معجم الرموز»، طهران، نشر جیحون.
- عبید، كلود (2013م). «الألوان»، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- عجينة، محمد (1994م). «موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها»، ج1 و 2، بيروت: دار الفارابي.
- العسكري، أبو هلال (1988م). «جمهرة الأمثال»، ج 1 و 2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العمّاري، فضل بن عمّار (2012م). «الذئب في الأدب العربي»، الرياض: جامعة الملك سعود، النشر العلمي والمطابع.
- عمر، احمد مختار (1997م). «اللغة واللون»، ط 2، القاهرة: عالم الكتب.
- محمد حمدان، أحمد عبدالله (2008م). «دلالات الألوان في شعر نزار قباني»، رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية.
- المرآقة، نجاح عبدالرحمن (2010م). «اللون ودلالاته في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير، اردن: جامعة مؤتة.
- المصري، نائل درويش سليمان (2014م). «سيمياء الألوان في شعر بلند الحيدري»، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة.
- نشاوي، نسيب (1984م). «مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر»، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

THE SHARIAH LIMITATIONS TO INVEST ZAKAT FUNDS IN DEVELOPMENT PROJECTS

Dr. Ibrahim Mohammad Tawfiq Zyoud\ Corresponding author\ Academy of Islamic Studies\ University of Malaya\ Kuala lumpur\ Malaysia

Dr. Mohammad Kamil Abd-Alhadi\ College of Education\ Al-Quds Open University\ Palestine

محددات الشريعة لاستثمار أموال الزكاة في المشاريع التنموية

د. إبراهيم محمد توفيق زيود/ أكاديمية الدراسات الإسلامية/ جامعة مالايا/ كوالالمبور/ ماليزيا

د. محمد كامل عبد الهادي/ كلية التربية/ جامعة القدس المفتوحة/ جنين/ فلسطين

e_zyoud@yahoo.com

الملخص

أوضح هذا البحث محدودية الشريعة الإسلامية في استثمار أموال الزكاة في مشاريع التنمية، وأظهر أيضا الدور الذي تلعبه الزكاة في تنمية المجتمع الإسلامي بشكل عام. وكان التركيز على الجزء الاقتصادي من خلال مناقشة القضايا التالية: أولاً: دور الزكاة في تمويل الفقراء والمحتاجين من المهنيين بالآلات والأدوات المطلوبة. ثانياً: دور الزكاة في مساعدة رجال الأعمال المتضررين من الأزمات المالية. ثالثاً: دور الزكاة في تمويل المشاريع الإنتاجية تحت عنوان المستفيدين.

الكلمات المفتاحية: الزكاة، الاستثمار، مشاريع التنمية

Abstract

This research clarified the limitations of the Islamic law in investment the Zakat money in the development projects, and also showed the role that Zakat plays in the development of the Islamic society in general. The focus was on the economical part by discussing the following issues: Firstly: the role of the Zakat in financing the poor and the needy professionals by the required machines and tools. Secondly: the role of the Zakat in helping the affected businessmen from the financial crises. Thirdly: the role of the Zakat in financing productive projects and titled to the beneficiaries.

Keywords: Zakat; Investment; Development projects

Introduction

All praise is due to Allah, the lord of the worlds, and may his peace and blessings be upon the seal of messengers, Mohammed, the truthful guide, and upon his virtuous family and companions, and those who follow his guiding footsteps and choose his path of struggle in the cause of Allah until the Day of Judgment.

Islam is a comprehensive religion, as is structures the relation of humans with their lord through worship, and with other humans through social guides, which are inclusive of economic systems.

Economic systems are amongst the pillars of the Islamic foundation placed for society, and amongst the factors leading to this nation's success and development. The Islamic economic system creates a nation independent from others, causing development and superiority of character.

From this, we deduce the importance of Zakah. Apart from its significance as a religious obligation, Zakah is considered to be an economic tool of great value, and one of the main features of an Islamic economic system, as it causes an overall liquidity of property, avoiding the counterproductive idea of keeping it stored, and making it a main source of funding to development and investment projects.

Over the ages, Zakah has been more like a rescue ship from all sorts of poverty and needs. Today, Muslims are in grave need of reviving this great obligation; for poverty has reached its peak, and hunger has torn them apart, even though we are in no shortage of money or treasures, especially oil.

The deficit comes in the form of trustworthy leadership, and that resulted in them helping non others then their enemies, enriching them with our own resources, and leaving poverty to stay as it is.

In these contemporary times, Zakah is just as qualified in playing the same role it did before. For that reason, I chose this topic to research on, hoping that Allah would pave my path to success in doing so, for the sake of serving his divine religion in a field that – in my opinion – still needs much care and research.

This research is divided into two chapters, divided into various sections based on research requirements.

Chapter One

The Meaning of Zakah and its Jurisprudential Ruling

Section One: The Linguistic and Terminological Meaning of Zakah

Part One: The Linguistic aspects of Zakah

Zakah means development and increment, and these meanings are found in Allahs saying: Surah Al Taubah 103, as it purifies people from sin and nurtures their potential rewards. Zakah also comes with the meanings of blessings, complementing, and piety. This includes both matters of this life and the hereafter. The manner in which Zakah is paid is well known, and it is the payment of a portion of one's money to the poor and others with certain conditions (Ibn Al Manzur,1413; Al Zubidi,2001 ; Razi. 1997; Ibn Faris,1999 ; Al Asfahani,1992).¹

Part Two: Zakah as a Terminology

Jurists identified Zakah with a number of definitions, differing in expression and context, but not differing in the overall meaning.

In the Hanafi school of thought, Zakah is “The transfer of ownership of a portion of property to a specific individual, for the sake of Allah Almighty” (Al Midani, 1980).²

In the reference “*Bada' I Al Sana' I*” it is defined as: “Legislatively transferring the ownership of a portion of property to a poor Muslim who is not amongst the Hashimites, and not a man of position, for the sake of Allah Almighty (Al Kasani, 1986).³

In the Maliki school it is defined as follows: Giving out a certain percentage of a specific amount of money with due payments.

Ownership and transfer of ownership (Al Dusuki, 2001)⁴ in the Shaf'I school of thought: “It is a name given to the taking of a certain amount from a specified kind of property based on certain conditions given to certain eligible people.” (Al Nawawi, 2002)⁵ In the Hanbali school of thought: A given right within a certain amount of money eligible for certain groups of people in certain times (Ibn Kadama, 1983).⁶

¹ Ibn Al Manzur, Abu Al Fadl Jamal Al Deen Mohammad Bin Makram: Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sadir, 14

- Al Zarbidi, Mohib Al Deen Abu Al Fayd Al Sayed Mohammad Mortada Al Huseini: “Taj Al 'Arus Min Jawahir Al Kamus”, 10/165, Dar Al Fikr.

- Razi, Mohammad Bin Abi Bakr Bin Abdul Kadir: “Mukhtar Al Sihah”, 3rd edition, Beirut: Al Asriya Library, 1997 AD, Pg136

- Ibn Faris, Abu Al Hassan Ahmad Bin Zakariya: “Makayees Al Logha” Dictionary, Reviewed by: Abdul Salam Harun, 3/17, Dar Al Fikr

- Al Asfahani, Al Raghieb: “Mufradat Alfaz Al Quran”, Reviewed by Safwan Adnan Dawdi, 1st edition, Damascus: Dar Al Kalam, Beirut: Dar Al Shamiya, 1992 AD, Pg380

² Al Midani, Abdul Ghani Al Ghoneimi: “Al Libab Fi Sharh Al Kitab, Beirut: Al Alamiya Library, 1980 AD, Pg136.

³ Al Kasani, Alaa Al Deen Abu Bakar Bin Masud: “Bada' I Al Sani' Fi Tarteeb Al Shar'ai”, 2nd edition, Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiya, 1986 AD, Section 5, Pg5.

⁴ Al Dusuki, Shams Al Deen Mohammad Arafa: “Hashiyat Al Dusuki Ala Al Sharh Al Kabeer”, Dar Ihya' Al Kutub Al Arabiya, Isa Al Halabi Publisher, Section 1, Pg430

⁵ Al Nawawi, Abu Zakariya Mohyi Al Deen Yahya Bin Sharaf: “Al Majmu' Sharh Al Madhab”, Reviewed by Adil Abdul Mawjud and others, 1st edition, Beirut, Dar Al Kutub Al Ilmiya, 2002 AD, Section 6, Pg454.

⁶ Ibn Kadama, Muwafak Al Deen Abu Mohammad Abdullah Bin Ahmad Bi Mohammad: “Al Mughni”, Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi, 1983, Section 2, Pg433.

Section Two: The Jurisprudential Ruling of Zakah and proof to its Legislative References and the Ruling on the Preventers of Zakah:

Part one: The Ruling of Zakah: Zakah is a main pillar of Islam, and an obligation prescribed to Muslims. There are many proofs to its obligatory nature from both the Quran and Sunnah, and from the consensus of scholars.

Part Two - Proofs from the Quran: Zakah was mention in the Quran several times, and it was matched with prayers twenty-six times. These verses came in a diversity of expressive methods.

In some verses we see the commanding nature of placing Zakah as an obligation, in others we find complementing of Zakah, the clarification of its rulings and secrets, and then warning from neglecting it (Abbas, 1998).¹

Part Three – Proofs from Prophetic Traditions:

Prophetic traditions serve as a confirmation of the obligation of Zakah mentioned in the Quran, in several narrations, such as the following:

What Ibn Omar narrated the Prophet (PBUH) saying:

"Islam has been built upon five things - on testifying that there is no god save Allah, and that Muhammad is His Messenger; on performing *salah*; on giving the *zakah*; on Hajj to the House; and on fasting during Ramadhan." (albukhari 1407)²

CHAPTER TWO

The Verdict on the Investment of Zakat Money in Economic Projects and the Rules Regulating it

The first requirement: The verdict of investing zakat money in economic projects

The investment of the zakat money in economic projects which return an income is a new issue that wasn't known for the scholars previously, as the common practice was to collect the zakat money and distribute it on the people who deserve it and are eligible to receive zakat money.

As for the present time, a huge interest arouses in the investment of zakat money in economic projects especially after the start of major economic projects and the profits they return. Therefore, there has been a lot of research in Fiqh to answer the numerous questions about the religious legitimacy of investing the zakat money or parts of it to establish such major projects to guarantee a continuous income for those eligible. One of the main reasons behind this interest could be the decrease in the zakat money which rendered it insufficient due to the weakness of religious commitment amongst a lot of Muslims.

There are two opinions among present time scholars concerning the investment of zakat money in economic projects which yield income:

The first opinion: The first group opted to legitimize the investment of zakat money in economic projects whether the zakat money is sufficient or not. Some of these scholars are:

Another group of scholars legitimized the investment of zakat money in such project with the condition that the money spent in those projects is taken from the excess money after fulfilling the need of the poor and all the expenses of distributing zakat. The following scholars went for this opinion:

While Dr.Wahbah Alzuhailli stated the condition that the investment shall be made in the cause of Allah.

The second opinion: the second group of scholars came to the conclusion that it's illegitimate to invest the money in economic projects. Some of those scholars are:

The first group based their decision on the following:

- 1- Depending on the Hadiths of prophet about hard work and encouragement to invest. Such as the hadith narrated by Anas bin malik (may Allah be pleased with him) said that when a man of the Ansar came to Prophet Muhammad (may Allah's blessings and peace be upon him) and begged

¹ Abbas, Dr. Fadl Hassan, "Anwar Al Mshkat Fi Ahkam Al Zakat", 1st edition, Amman: Dar Al Furkan, 1998 AD, Pg9

² Sahih Al Bukhari, Book of Iman, Section of Prophet's (PBUH) saying, "Islam has been built upon five things". Hadith number 8, Section 1, Pg13.

from him, he asked him whether he had nothing in his house. When he said that he had a piece of cloth, which he used for wearing as well as for spreading on the ground, and a wooden bowl from which he drank water, he told him to bring them to him, and when he did so he took them in his hand and asked, "Who will buy these?" When a man offered a dirham he asked twice or thrice. "Who will offer more than a dirham?" and he gave them to a man who offered two dirhams. He then took the two dirhams and giving them to the Ansari he said, "Buy food with one of them and hand it to your family, and buy an axe with the other and bring it to me." When he bought it, Allah's Prophetic Messenger fixed a handle on it with his own hand and said, "Go gather firewood and sell it, and don't let me see you for a fortnight." The man went away and gathered firewood and sold it. When he had earned ten dirhams he came to him and bought a garment with some of them and food with others. Then Allah's Prophetic Messenger said, "This is better for you than that begging should come as a spot on your face on the Day of Resurrection. Begging is right for only three people: one who is in grinding poverty, one who is seriously in debt, or one who is responsible for blood-wit he finds it difficult to pay." Based on this Hadith, in which the prophet encouraged the poor man to invest his money (even if it's a small amount) to earn a better living instead of asking for money, and similar Hadiths ; the scholars deduced that investing the money of zakat is encouraged as it will benefit the poor in both cases.

- 2- They based their deduction on the broadening of the rule of "in the sake of Allah" to include all forms of good, and investment will be beneficial to the eligible poor.
- 3- Supported their judgment on the measure of military projects and military machines, and that's taken under the description of for the sake of Allah, when there is the necessity and need to do so. Based on that, some of the scholars justified investing the money of zakat in economic projects in the condition of necessity.
- 4- Though the old scholars obliged the individual ownership, the ownership can be given to a group of eligible people.
- 5- Taking the measure of the money of orphans. As the prophet (s.a.w) stated that it is permissible for the guardians to invest the money of orphans. The money of zakat is neither more important nor less forbidden than the money of orphans. The meaning of this condition is that the money can be managed by a zakat body for a certain number of zakat eligible people without giving them the right to sell the project and distribute it.
- 6- The people eligible for zakat were mentioned in Qur'an. However, the way the money gets to them is not mentioned. Therefore, the important matter is that the money reaches the eligible people the method is of no significance.
- 7- Based on the acclaimed judgment at the current time, what is originally illegitimate can be considered for necessity during our present days.
- 8- Based on the Shafie opinion to enrich the poor and provide them with sufficient money for a lifetime. The governments can use the zakat money to build factories, industrial institutes, commercial institutes and so on...to fulfill the needs of the poor or a group of them and made Waqaf for them (hence they benefit from the revenues but are not allowed to sell the properties).

The second group based their decision on the following:

- 1- The investment of zakat money might lead to the loss of this money as the trade might lead to profit or loss and the guardians of zakat money are not allowed to take that risk with the money of the poor.
- 2- The money invested in agricultural, industrial, and economic projects will delay the delivery of the money to people eligible for zakat while it should be delivered immediately.
- 3- A large portion of the zakat money would be spent for administrative works, which would lead to the loss of the money of the poor.

Justification of the second group “preventions”:

The preventions group justified its opinion on the investment of Zakat money on the following terms:

- 1- Investment of Zakat money could subject it to loss, because business capital is subjected to loss just as it is subjected to profit (Abdullah).¹ It is not the right for those who are in charge of handling the Zakat money to subject it to risks that could harm the interest of the poor in that money.
- 2- Investing the Zakat capital in manufacturing, commercial and agricultural projects, and waiting for the profits from these projects could delay the Zakat reaching those who are dependent on it, and that would be against the opinion of the majority of scholars who agree that Zakat is compulsory immediately for an individual and cannot be delayed (Ulwan).²
- 3- The investment of Zakat capital leads to a huge sum of it spent on operational and administrative fees, which leads to the loss of money that could have gone to those in need (Uthmani).³
- 4- The money collected for Zakat is considered a trust in the hands of those in charge of collecting it, until it is delivered to those eligible, the objective behind this trusteeship relationship is to preserve and not to act and investment is an action thus it is not allowed (Abdullah).⁴
- 5- Investing Zakat leads to eliminating the entitlement of the individual eligible to this money, this is against the opinion of Muslim jurist who condition entitlement of the eligible individual in Zakat, based on the language of the order in the Quran which clearly specifies the entitlement of the individual (Lam Al-Tamlik). Al-Tawba:60.

Response to the preventions:

- 1- Objection to subjecting the Zakat capital to loss, the response is as follows: The possibility of risk in commercial trade does not limit or prevent trade, if this was true an individual would not use his own capital in business, just like risk is possible so is profit and the increase of this capital. Furthermore jurists in the past allowed for zakat money to be invested in a craft tools or goods that would bring the individual profit, it was not prevented because of the possibility of risk, jurists also allowed for trading of Zakat capital for profit during transfers (Al-Wansharisy,1997)⁵, this trade is also subjected to the possibility of profit or loss. Before embarking on a business investment a thorough economic study or what is called a (Feasibility study) should be conducted and based on this study only profitable projects will be selected and unprofitable high risk projects will be avoided. It is important to employ a reliable body of administrators whom can be the eligible individuals themselves, which increase their reliability and responsibility for this capital (Al-Khyat).⁶ Measures like diversifying the projects and fields to decrease risk, along with limiting the amount invested are encouraged. These investments in a year will certainly come to specific profits which will benefit all sides.
- 2- The assumption that investing the money will delay the payment of Zakat and is against the immediate condition of Zakat, the reply is that this condition has been fulfilled with the payment of the money due to the governmental authorities or institutions in charge of collecting Zakat (Al-Qardawi).⁷ Also those responsible can delay Zakat for important reasons, and the proof to this statement is the narration be Anas Ibn-Malik “” (Al-Bukhari,1407) ⁸thus it is allowed for those responsible (imam) to delay Zakat to the next year if he sees appropriate (Ibn

¹ Abdullah, Adam : *Mujma' Al-Fiqh Maazine* 3/1171

² Ulwan: *Ahkam Al-Zkah*. p-97.

³ Uthmani,Taqi: *Mujma' Al-Fiqh Magazine*.3/1135.

⁴ Abdullah, Adam : *Mujma' Al-Fiqh Maazine* 3/1171.

⁵ Al-Wansharisy: *Mi'yar Al-Mu'rab*, chapter 1, p-382

⁶ Al-Khyat, *Mujma' Al-Fiqh Magazine*, 3/1190.

⁷ Al-Qardawi, *Mujma' Al-Fiqh Magazine*, 3/1183.

⁸ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, the book of Zakat, haidth no. 1502, p- 332

Hajar,1424).¹ Many of the contemporary scholars are of the opinion that it is permissible to delay Zakat payment for a period up to a year if the Zakat collecting bodies require that much time (Al-Hata, 2001)² but not all of the payments should be delayed, emergency and sensitive cases should be given precedence.

- 3- The loss of a large sum of capital on operational and administrative fees, the response to this judgment is that this fee can be counted as (Al-Amilin Alaiha) those who work for Zakat, those who are in charge of the investment should try to decrease the spending as much as possible. Despite all of these precautions the money spent in this area does not go to waste, but provides work opportunities for many people, who could have been suffering from poverty or unemployment otherwise. Some scholars suggest that the sum allocated for administrative costs should come from voluntary payment and charity, and that these costs can be added to the price of the goods to cover these expenditures.
- 4- Saying that the body in charge of collecting the Zakat does not have the right to perform any transactions using the capital, the answer to this opinion is that it is not a universal opinion, many jurist have provided text allowing this action, for example the trading of currencies or transferring it in the opinion of the Maliki, Hanbali and Shafi (Alzerqa).³ Similar to the allowance of trade in emergencies and need, investment is also allowed.
- 5- The objecting on the investment of Zakat money because it is against the condition of ownership by those entitled as agreed by most scholars, the argument against it is that it is not a matter of concise between all scholars, in fact they have differed into four groups and sayings (Al-Khurshi, 2000).⁴ Thus the issue of ownership is not a point with which all scholars agree in the past and today, we can also examine group ownership which is suggested by current scholars (Al-Marghanani, 1419).⁵

These are the opinions of the current scholars in investment of Zakat, and after showcasing the opinion of those who prevent it and those who allow it, I am in favour of the allowance argument concerning the investment of Zakat because of the convincing evidence supporting this opinion. Also it is the opinion of many of today's most noted scholars lead by Dr.Qardawi and Shaykh Alzerqa. The following is a summary of the opinion provided by the Muslim convention of jurists after an in depth discussion joined by more than twenty scholars, and it was agreed unanimously " it is permissible on principle the investment of Zakat capital in projects that end with the ownership of that capital by those eligible for Zakat, and it is to be left for the responsible authorities to decide its allocation according to the urgent needs of the eligible individuals, and to provide the appropriate insurance in case of loss, And Allah knows best" (Al-Abadi,Abdulsalam,).⁶ this opinion was also issued from the third forum on Zakat which is under the world association of Zakat, held in Kuwait in 1992, the forum ended on the following " the forum confirms the opinion of the convention of Muslim jurists on the permissibility of investing Zakat capital in profitable projects, it is allowed on principle in the condition that certain guidelines will be considered (Abdulsalam)⁷. The following of this opinion is a practice of the true meaning of Zakat which is to help the poor, Imam Al-Shatibi Explains in Al-Muwafaqat what is meant by the word Zakat that it is "protect the sole from the vice of scarcity, to take care of the interests of those in need and to revive those soles which are prone to damage"(Al-Shatibi,2004)⁸

The second requirement: Rules of investing Zakat Funds

¹ Ibn Hajar, *Fath Al-Bari*, chapter 7, p- 135.

² Al-Hata, *Mawahib al-jalil sharh mukhtasar khalil*, chapter 2, p-364.

³ *Mujma' Al-Fiqh Magazine*.4/25.

⁴ Al-Khurshi, *Hashiyat Al-khurshi*, chapter 2, p-526

⁵ Al-Marghanani, *Al-hidayah*, chapter1,p-113.

⁶ Al-Abadi, Abdulsalam, *Mujma' Al-Fiqh Al-Islami Magazine*.3/1188

⁷ *Mujma' Al-fiqh magazine*,3/1206

⁸ Al-Shatibi, Ibrahim bin musa, (d.970 Hijrah): *Al-Mufaqt in usul al-shariah*. Chapter 4,p-285.(Dar Al-Ma'rifah: Lebanon)

If the scholars had decided on the eligibility of investing Zakat funds, then there would exist a set of rules and conditions to be satisfied, which are as follows:

1. That there be a real benefit as a result of the investment, which will belong to those eligible for it, like a permanent income to help them, or as a means of increasing the available funds for Zakat in case of scarcity, and that the benefit obtained from these projects must cover the basic needs such as food, clothing, shelter, medicine, and other necessities, and that the amount of the benefit must be estimated and determined by someone adept.
2. That the funds obtained from Zakat must not be completely spent in investment projects, and a portion of these funds must be converted to cope with urgent matters, which require immediate usage of Zakat funds.
3. That Zakat funds should be invested in legitimate ways and in legitimate matters, and should not be diverted into trading that is haram, or dealing with Riba, which is prohibited in investment matters in general, and is a top prohibition in Zakat funds.
4. That all measures must be undertaken in order to ensure that the projects' assets and revenues must benefit those eligible for Zakat, and not others, such as the rich, unless if they invest in the benefit of the project.
5. That the management and supervision of the projects be assigned to those with enough economic expertise, adeptness and religious trustworthiness, and it is permitted to include a number of virtuous and experienced individuals in the board of directors, which will increase their contentment of Zakat and will also increase the confidence of the Zakat payers.
6. That there should be a probability study precedent to the actual project which will ensure that approximately the profit will be obtained at the end of the project, and if probability of losses is great, and the risk proportion is high, then this project cannot be carried out.
7. That there should be the possibility of formatting the project at any point in time, which means that the objects into cash through sale, for example.
8. If the project is sold for any reason, then the money obtained from this sale becomes part of Zakat funds which will revert back to those entitled for Zakat as usual.
9. That these projects are directed towards an Islamic trust, and that all necessary actions are taken to ensure that the ownership of Zakat funds there, so as to prevent the loss of its assets and prevent it from turning to those who are not entitled for Zakat.

Zakat funds can be invested in trade, through a system of speculation of participation ending in ownership, which can be carried out by authorities of Zakat, or institutions and banks.

Some methods of investing Zakat funds include providing some people and families with an amount enough to create small projects, and the committee in charge of Zakat funds supervises the various stages of the project and follows-up after that, which ensures the feasibility of the work and its usefulness, and the value of the entire project will be as a debit to those entitled, and can be paid through symbolic monthly installments, and this method is used by the Zakat fund of Jordan and the advantage of this method in the investment of Zakat funds is that it does not cost the Zakat Fund foundation large amounts of money, as in the establishment of hospitals and factories. It also encourages individuals to search for productive projects and spreads benefit to individuals and the society. It is also possible to spend the Zakat fund for creating small projects for the poor, and this project will in turn belong to the poor without the need to return the invested amount.

Thus, it can be seen that there exists various ways of investing Zakat funds in accordance with the intent of Islamic laws for the duty of Zakat and which tend to the needs of the poor. Hence, if the Muslim mentality is made to work, the means, which comply with the Islamic laws on one hand and ensure the interest of the poor and the society on the other, will surely not be condemned.

Recommendations:

1. Teaching courses in universities under the faculties of law and economics regarding the contemporary understanding of Zakat, and Zakat management and accounting.

2. Construct various types of informative media which will pay attention to the obligation of Zakat, by clarifying and simplifying its provisions, and stating its social and economical importance, and encouraging Muslims to performing it.
3. The establishment of an institution for Zakat, organized by the private sector, the scholars and those who are trusted by the public, especially during the state's failure to carry out its task towards the obligation of Zakat.
4. Coordination and cooperation and exchange of experiences between institutions and Zakat committees, within the state, and on international levels.
5. To establish a fund for loaning, with good intentions, from the funds of Zakat, and provide a system of careful and structured loaning.
6. The formation of a scientific committee of scholars and economists, to address contemporary issues related to Zakat.
7. Convening of an international Islamic conference on Zakat, periodically, to carry out the collective diligence with respect to jurisprudence of Zakat.
8. Systemization of what is related to Zakat, and establishing a law with clear constitutions, to be referred to and abided by, and reviewed whenever necessary, and avoiding any sources of dispute in the sub-issues regarding Zakat.
9. Interest in providing integrated studies on the outcomes of Zakat in each country, in order to profile the outcomes of Zakat accurately and support it with numbers, especially with the lack of existence of such studies.
10. Students should carry out more researches regarding the topic of Zakat and its findings.

References

- Ibn Al Manzur, Abu Al Fadl Jamal Al Deen Mohammad Bin Makram: Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sadir, 14
- Al Zarbidi, Mohib Al Deen Abu Al Fayd Al Sayed Mohammad Mortada Al Huseini: "Taj Al 'Arus Min Jawahir Al Kamus", 10/165, Dar Al Fikr.
- Razi, Mohammad Bin Abi Bakr Bin Abdul Kadir: "Mukhtar Al Sihah", 3rd edition, Beirut: Al Asriya Library, 1997 AD, Pg136
- Ibn Faris, Abu Al Hassan Ahmad Bin Zakariya: "Makayees Al Logha" Dictionary, Reviewed by: Abdul Salam Harun, 3/17, Dar Al Fikr
- Al Asfahani, Al Raghbi: "Mufradat Alfaz Al Quran", Reviewed by Safwan Adnan Dawdi, 1st edition, Damascus: Dar Al Kalam, Beirut: Dar Al Shamiya, 1992 AD, Pg380
- Al Midani, Abdul Ghani Al Ghoneimi: "Al Libab Fi Sharh Al Kitab, Beirut: Al Alamiya Library, 1980 AD, Pg136.
- Al Kasani, Alaa Al Deen Abu Bakar Bin Masud: "Bada'I Al Sani' Fi Tarteeb Al Shar'ai", 2nd edition, Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiya, 1986 AD, Section 5, Pg5.
- Al Dusuki, Shams Al Deen Mohammad Arafa: "Hashiyat Al Dusuki Ala Al Sharh Al Kabeer", Dar Ihya, Al Kutub Al Arabiya, Isa Al Halabi Publisher, Section 1, Pg430
- Al Nawawi, Abu Zakariya Mohyi Al Deen Yahya Bin Sharaf: "Al Majmu' Sharh Al Madhab", Reviewed by Adil Abdul Mawjud and others, 1st edition, Beirut, Dar Al Kutub Al Ilmiya, 2002 AD, Section 6, Pg454.
- Ibn Kadama, Muwafak Al Deen Abu Mohammad Abdullah Bin Ahmad Bi Mohammad: "Al Mughni", Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi, 1983, Section 2, Pg433.
- Abbas, Dr. Fadl Hassan, "Anwar Al Mshkat Fi Ahkam Al Zakat", 1st edition, Amman: Dar Al Furkan, 1998 AD, Pg9
- Sahih Al Bukhari, Book of Iman, Section of Prophet's (PBUH) saying, "Islam has been built upon five things". Hadith number 8, Section 1, Pg1.
- Abdullah, Adam: *Mujma' Al-Fiqh Magazine* 3/1171

- Ulwan: *Ahkam Al-Zkah*. p-97.
- Uthmani, Taqi: *Mujma' Al-Fiqh Magazine*.3/1135.
- Abdullah, Adam: *Mujma' Al-Fiqh Magazine* 3/1171.
- Al-Wansharisy: *Mi'yar Al-Mu'rab*, Chapter 1, p-382
- Al-Khyat, *Mujma' Al-Fiqh Magazine*, 3/1190.
- Al-Qardawi, *Mujma' Al-Fiqh Magazine*, 3/1183.
- Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, the book of Zakat, Haidth no. 1502, p- 332
- Ibn Hajar, *Fath Al-Bari*, Chapter 7, p- 135.
- Al-Hata, *Mawahib al-jalil sharh mukhtasar khalil*, Chapter 2, p-364.
- Mujma, *Al-Fiqh Magazine*.4/25.
- Al-Khurshi, *Hashiyat Al-khurshi*, Chapter 2, p-526
- Al-Marghanani, *Al-hidayah*, Chapter1, p-113.
- Al-Abadi, Abdulsalam, *Mujma' Al-Fiqh Al-Islami Magazine*.3/1188
- Mujma, *Al-Fiqh magazine*,3/1206
- Al-Shatibi, Ibrahim bin musa, (d.970 Hijrah): *Al-Mufaqqat in usul al-shariah*. Chapter 4,p-285.(Dar Al-Ma'rifah: Lebanon)

رموز الطبيعة في شعر المقاومة لدى عبد العزيز المقالح

أستاذ مشارك. صادق فتحي دهكردي

الباحث. نادر محمدي

طالب دكتوراه/ قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة طهران/ فريديس فارابي/ إيران

The Symbols of Nature in the Poetry of Resistance by Abdelaziz Al Maqaleh**Ass.prof. Sadeq Fathi Dehkordi****Researcher. Nader Mohammadi****Tehran University/ Farabi Paradise**

nader.mohammadi67@gmail.com

Abstract

Symbolism is one of the most prominent artistic techniques in modern Arabic poetry. Modern Arabic poetry, especially the poetry of resistance is full of symbols This is due to various reasons. We can refer to political repression, embodiment and deepening of meanings and axioms And Participation of the recipient in the thought of the poet and his feelings. The use of symbols in the literature of resistance in the Arab world has increased After the Arab occupation of the West And the flourishing of the literature of resistance and the knowledge of Arab poets and writers on the symbolic school. This article deals with the study of natural symbols in the poetry of resistance to contemporary poet Abdelaziz Al Maqaleh. The poet speaks in his most famous poems about the homeland, resistance and revolution before the occupiers and the oppressors Even access to freedom and dignity. He employs natural elements as a symbol of what he wants to express, covering the meanings and emotions of the symbols of nature and conveying them to the recipient. He seeks his resistant poetry around the resistance, such as occupation, oppression, injustice, revolution, freedom, rights, martyrs and displaced persons. And symbolizes the storm, the rats, the crocodile and the living to anger And the wolf and the mouse and the fox and the dog to injustice. Spring, sun, moon, water, green, morning, palm and light to freedom The earthquake, the fire, and the red color symbolize the revolution. In black to falsehood, white to right, sparrow and dove to martyrs and homeless. The poet gives these elements new meaning and connotations other than their lexicon. This saves him from the danger of imprisonment, murder and abuse. The recipient also participates in what the poet thinks and feels about the country and its pains. This research was based on an analytical descriptive approach. It analyzes the symbols' symbols according to the Arab Islamic culture and the characteristics of the natural elements.

Key words: alMaqaleh, symbolism, nature, resistance, modern poetry.

الملخص

إنّ الرمزية من أبرز التقنيات الفنية في الشعر العربي الحديث، وهذا يرجع إلى أسباب مختلفة ومنها الكبت السياسي وتجسيد المعاني والأحاسيس وتعميقها ومشاركة المتلقي في فكر الشاعر ومشاعره. كثر استخدام الرموز في أدب المقاومة في العالم العربي بعد احتلال البلدان العربية على يد الغرب وازدهار أدب المقاومة وتعرّف الشعراء والكتّاب العرب على المدرسة الرمزية. يتطرّق هذا المقال إلى دراسة الرموز الطبيعية في شعر المقاومة للشاعر اليمني المعاصر عبد العزيز المقالح. يتحدث الشاعر في أكثر أشعاره عن الوطن والمقاومة والثورة في وجه المحتلّين والظالمين حتّى الوصول إلى الحرية والكرامة. فيوظّف العناصر الطبيعية رموزاً لما يريد تعبيره فيغطي المعاني والعواطف في ستار من رموز الطبيعة وينقلها إلى المتلقي، فهو ينشد شعره المقاوم حول مضامين المقاومة كالاقتلاع والغضب، والظلم والثورة والحرية والحقّ والشهداء والمشرّدين، ويرمز بالعاصفة والتمساح والحية إلى الغضب، وبالذئب والفأر والتعلب والكلب إلى الظلم، وبالربيع والشمس والقمر والماء واللون الأخضر والصبح والنخل والنور إلى الحرية ويرمز الزلزال والبُرْكان والنار واللون الأحمر إلى الثورة باللون الأسود إلى الباطل واللون الأبيض إلى الحقّ وبالعصفورة والحمامة إلى الشهداء والمشرّدين. يعطي الشاعر لهذه العناصر معاني ودلالات جديدة غير دلالاتها المعجمية فهذا يصونه من خطر السجن والاعتقال والأذى وأيضا يشارك

المتلقي في ما يفكر الشاعر ويحسه حول الوطن وألامه. اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي ويحلل دلالات الرموز وفقاً للثقافة العربية الإسلامية وسمات العناصر الطبيعية.

الكلمات الرئيسية: المقاومة، الشعر العربي الحديث، المقالح، الرمزية، الطبيعة.

مقدمة

«إن المدرسة الرمزية العربية مذهب أدبي نشأ في الشعر العربي الحديث وتوضّحت معالمه في النصف الثاني من القرن العشرين؛ عبّر عن تجارب إنسانية ومعاناة قومية أو وطنية أو اجتماعية أو نفسية.. وفتح آفاقاً جديدة في الأدب الإنساني». (نشاوي، 1984م: 469) فبعدما احتلت الدول الغربية البلدان العربية وارتكب بعض الحكام العرب الظلم والفساد بحق شعوبهم، قام الشعراء العرب بالدفاع عن وطنهم وحقوق شعبيهم فتولّد أدب جديد في الأدب العربي، الأدب الذي عرف بأدب المقاومة، فهو أدب يقاوم الظلم والفساد والاحتلال. إن هذا المقال يتطرّق إلى تحليل رموز الطبيعة في شعر المقاومة للشاعر اليمني المعاصر عبد العزيز المقالح، فأنشده قصائد كثيرة حول الوطن والاحتلال وما يتعلّق بهما من الظلم والثورة والحرية، لأنّه شاعر ملتزم وليس غافلاً عمّا يجري في وطنه، والشاعر بسبب وجود الكبت السياسي في وطنه ولتجسيد المعنى والإحساسات، استخدم تقنية الرمز في قصائده التي يتكلّم فيها عن المقاومة. هو كشاعر معاصر لا يتكلم عن الطبيعة ولا يصفها بل يستخدم عناصر الطبيعة رموزاً وأدوات تعبير لما يجول في خياله من الأفكار، حيث تعطي هذه الرموز شعره دينامية وحيوية، وتجسّد أفكاره وأحاسيسه أمام عيون المتلقي ولكلّ عنصر دلالة خاصة وفقاً لخصائصه. يتحدّث المقالح عن أكثر مضامين المقاومة كالحقّ والباطل والحرية والثورة والظلم والاحتلال ويصوّر ما يفعله العدو من الجنايات والقتال ويدعو شعبه إلى الكفاح والثورة.

أسئلة البحث

(أ) ما هي أهم أسباب توظيف رمز الطبيعة في شعر المقاومة لدى عبد العزيز المقالح؟

(ب) ما هي دلالة الرموز الطبيعية في شعر المقاومة لدى الشاعر؟

فرضيات البحث

(أ) إن الكبت السياسي وتجسيد المعاني والإحساسات وتبيينها، هي من أهم أسباب توظيف الرموز الطبيعية في شعر المقاومة لدى عبد العزيز المقالح.

(ب) إن أكثر رموز الطبيعة في شعر المقاومة لدى الشاعر يدلّ على الغضب والاحتلال والظلم من جهة وعلى الثورة والحرية والمقاومة من جهة أخرى.

خلفية البحث

بما أنّ المقالح من كبار الشعراء المعاصرين ومن أشهر شعراء المقاومة في العالم العربي، يوجد حول شعره وحياته دراسات وبحوث كثيرة ونحن هنا نشير إلى بعض هذه الدراسات ولكن ليس هناك بحث عن رموز الطبيعة في شعره المقاوم. المقالة «وقفه مع الأديب اليمني عبد العزيز المقالح وتحليل شعره» للباحثين: مهدي ممتحن وسيد جواد حسيني في فصلية دراسات الأدب المعاصر السنة الثالثة والعدد الحادي عشر، المقالة «التكرار وأنماطه في شعر عبد العزيز المقالح» للباحث: صلاح مهدي الزبيدي في مجلة ديالي العدد السابع والستون، والمقالة «أسلوبية قصيدة أيوب المعاصر من عبد العزيز المقالح» للباحثين: علي نجفي أيوكي ونسرين جعفري في المؤتمر الدولية الأدبية والدراسات التطبيقية» السنة 1394ش، والمقالة «تحليل دلالة الأساطير اليونانية في شعر عبد العزيز المقالح» للباحثين: رسول دهقان ضاد وآزاده ميرزايب تبار في المجلة «الأدب العربي» السنة الخامسة والعدد الثاني، 1392ش، والمقالة «المقالح تجربة عربية إبداعية نادرة» للباحث أحمد مقبل محمد المنصوري من جامعة صنعاء، كلية اللغات، والمقالة «توظيف التراث في شعر عبد العزيز المقالح» للباحث: عادل بوديار في مجلة إشكالات بالجزائر العدد 11، 2017م.

عبد العزيز المقالح

هو من أشهر الشعراء والأدباء اليمنيين والعالم العربي المعاصر، له دواوين وكتب علمية وأدبية عديدة وقد اشترك في تجديد الشعر العربي ودعا إلى تجدد المفاهيم والأوزان. «ولد الشاعر عام 1937م في محافظة أب قرية المقالح منطقة الشعر في أسرة فلاحية تمارس مهنة المشيخ عرفا وتقليدا. حفظ المقالح كثيرا من سور القرآن الكريم والحديث الشريف ومسائل في علوم الفقه والعبادات وأصول النحو العربي وعددا غير قليل من أناشيد وبعض المحفوظات. شارك في ثورة 26 سبتمبر سنة 1962م في اليمن من أجل تغيير نظام الحكم ونجحت الثورة التي كانت قد غيرت مجرى تاريخ اليمن» (ممتحن وحسيني، 1390ش: 2-3) ينطرق المقالح في شعره إلى مصائب شعبه ووطنه ومشاكله السياسية والاجتماعية كما يجتهد في ساحة الكفاح على الباطل فترى أنه شاعر ملتزم ويجعل شعره سلاحا لدفاع عن الحق. «هو فاتح كبير في الشعر الجديد بنوعيه: الحرّ والعمودي وهو شديد الإلحاح على الجديد كثير الاعتداد به والدعوة إليه والوقوف إلى جانبه كقضية» (البردوني، 1978م: 206) هو من أكبر شعراء المقاومة في الأدب العربي، يكون شعره في خدمة قضية الوطن وآلام الشعب. يتكلم في شعره عن الظلم والظالمين والغصب والغاصبين والمحتلّين ويدعو الناس إلى الثورة عليهم حتي الوصول إلى الحرية والكرامة.

توظيف الرموز الطبيعية في شعر المقاومة لدى الشاعر عبد العزيز المقالح

بعدما يحتل المستعمرون والدول الكبيرة البلدان الضعيفة، يرتكبون أنواع الجرائم والظلم في هذه البلدان من القمع وكبت الأفواه والقتل والحبس والنهب والسرقة. لكن العلماء والطلاب والشعراء والكتّاب لا يسكتون أمامهم ويدعون الناس إلى الوعي والتضحية والثورة حتى يصلوا إلى الحرية والكرامة، فهنا نأتي ببعض هذه الرموز ونحلّل دلالاتها لدى الشاعر عبد العزيز المقالح:

الف) الرموز التي تدلّ على الحرية

القمر:

للقمر في الثقافة العربية مكانة مرموقة كما له جمال كثير ونعلم بأنه ينور الطبيعة في الليل ويساعد الإنسان والحيوان للسير. «كان القمر إله عرب الجنوب والشمال، فقد عبدته حمير واتخذته كلب بدومة الجندل وبنوعبد ودّ بني عامر» (عجينة، 1994م: 195) ونشاهد في أدب المقاومة بأن القمر قد صار رمزا للمفاهيم الإيجابية والجميلة، فالشاعر عبد العزيز المقالح يرمز به للحرية ويقول في قصيدة «مقتطفات من خطاب نوح بعد الطوفان»:

«قُلْتُ لَكُمْ وَالْمَدُّ لَمْ يَزَلْ بَعِيدًا/ وَالْبَحْرُ لَمْ يَزَلْ بَعِيدًا/ أَنْ تَفْتَحُوا عُيُونَكُمْ عَلَى الْخَطَرِ/ أَنْ تَجْمَعُوا السَّادَةَ وَالْعَبِيدَ/ أَنْ تَصْنَعُوا مِنْ شَوْقِكُمْ، مِنْ حُبِّكُمْ تَشِيدًا/ لِتَصْعَدُوا بِهِ إِلَى الْقَمَرِ». (المقالح، 1986م: 36)

قد ابعد العدو قمر الحرية وأخفاه فيجب على الشعب أن يجتمعوا كلهم ويملؤوا قلوبهم من حبّ الحرية حتى يصلوا إليها ويستيقضوا من نوم الغفلة ويشاهدوا خطر الظلم والاحتلال. قد خيم ليل الظلم في الوطن وغاب قمر الحرية فصار العيش صعبا وصارت الطبيعة مخيفة وفي هذه الظروف ليس الصمت جائزا، فهم لا يكتسبون الحرية إلا الوعي والابتعاد عن نوم الغفلة والاتحاد، لأنّ الشعب الغافل والجاهل والشعب الذي يوجد بينهم الانشقاق والخلاف فليس لهم قدرة ولا يصلون إلى ما يريدون.

الماء:

إنّ الماء هو أساس وجود الحياة ومبدأه على كوكب الأرض، وكلّ الموجودات الحية محتاجة إليه ولا يستطيع الإنسان والحيوان والنبات أن يحيى دونه، ويقول الرحمن تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء، 30) فنشاهد في هذه الآية، أهمية وجود الماء ولذلك يهتم الشعراء بالماء ويجعلونه رمزا للمفاهيم الإيجابية والشاعر عبد العزيز المقالح يرمز به للحرية والأمن والسعادة ويقول في قصيدة «وجه صنعاء بين الحلم والكابوس»:

«عَلَّ صِنْعَاءُ تَخْرُجُ مِنْ رَحْمِ اللَّيْلِ/ تَخْرُجُ مِنْ رَحْمِ الْكَهْفِ/ تَخْرُجُ مِنْ رَحْمِ الْخُزْنِ/ تَمْنَحُ أَبْنَاءَهَا الْوَاقِفِينَ عَلَى الْبَابِ/ وَالْمُبْعِدِينَ

قَلِيلًا مِنَ الْمَاءِ/ بِي ظَمًا أَقْطَعُ السَّنَوَاتِ الْعِجَافِ بِمَا مَاءٌ..» (المقالح، 1986م: 584-585)

يرمز الشاعر بالليل إلى الظلم والاحتلال وبالماء إلى الحرية والسعادة ويشاهد وطنه وشعبه غارقين في ظلمات الليل وفي الحزن والألم، هم بعيدون عن ماء الحرية والسعادة والنعم، فيشير المقالح بأن وجود الحرية كوجود الماء واجب ولازم وليست الحياة دونه ممكنة. كما عند القدماء «ما كان الحلول بمكان أو الانتقال منه إلى آخر إلا بسبب الماء أو في سبيل الماء، وعديد النزاعات والحروب كانت تنشب بسبب بئر أو عين ماء» (عجينة، 1994م: 261) فيجب للشعب اليمني أن يعلم بأنه لا يقدر أن يعيش دون الحرية فيثور على الظالمين والمحتلين ويكتسبها ويكتسب الكرامة.

اللون الأخضر:

إنّ اللون الأخضر من أكثر الألوان استخداماً رمزياً في أدب المقاومة و«الأخضر من الألوان المحبوبة ذات الإيحاءات المبهجة كاللون الأبيض، بيد أنه استمدّ معانيه المحبوبة من ارتباطه بأشياء مبهجة في الطبيعة كالنباتات وبعض الأحجار الكريمة كالزمرّد والزربرد ثم جاءت المعتقدات الدينية لتعمّق من هذه الإيحاءات حين استخدمت اللون الأخضر في الخصب والرزق» (المرازقة، 2010م: 26) يقول الرحمن تعالى في سورة الكهف آية 31: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾. لذلك جاء هذا اللون في الأدب رمزاً للمفاهيم الإيجابية كالسعادة والحرية والتجدد وهو «لون الأمل، القوة، طول العمر، هو لون الخلود الذي ترمز إليه كونياً الغصون الصغيرة الخضراء» (عبيد، 2013م: 93). إنّ هذا اللون في شعر المقاومة لدى المقالح يدلّ على حرية وهو يقول في قصيدة «تهديدية يمانية على جسر النهر الجاف»:

«كلّ عَصافيرِ مَدِينَتِنَا نَفَقَتْ فِي الرَّمْلِ / فُرْسَانُ الشَّمْسِ الْقَادِمَةُ يَمُوتُونَ / فَمَتَى تَخْضُرُ الشَّمْسُ؟ / وَيَحْبَلُ غَيْمٌ بِالْأَمْطَارِ؟»

(المقالح، 1986م: 570)

يرمز الشاعر بالعصافير إلى الأطفال والمظلومين وبالخضرة والمطر إلى الحرية والسعادة، فوطنه يحتاج إلى مطر الحرية حتّى تخلص من جفاف الظلم والاحتلال ويخضر بماء السعادة، فالمقالح بهذه الكلمات يعني العصافير والرمل والشمس والخضرة والغيم والأمطار، خلق مجموعة من المعاني وصوّر ظروف وطنه لنا والمتلقّي بهذه الرموز يشارك في إحساس الشاعر ويفهم ما يجول في خياله.

الشمس:

يكون للشمس مكانة عالية عند الناس لأنّها تنفعمهم كثيراً. تتعلق حياة الإنسان والحيوان بالشمس حيث نرى أنّ بعض الأقوام جعلوا الشمس في مقام الإله. «عبادة الشمس من العبادات القديمة المتطورة إذا ما قيست بالعبادات البدائية الأخرى التي كان يؤدّيها الإنسان للأحجار والنباتات وغيرها من الطواطم المعروفة. فهي أول الأجرام السماوية التي كان لتأثيرها المادي على الإنسان والحيوان والنبات أثر في لفت أنظار البشر إليها. فعبدها وبنوا لها المعابد. (بلاوي ومهندي، 1436ق: 20) كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (فصلت، 37) والشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بهذا اللون للحرية ويقول في قصيدة «من سفر الموت والحياة»:

«دَعُونِي لَهُمِّي / دَعُونِي لَوْهَمِي / دَعُونِي أَفْتَشُ فِي غَابَةِ اللَّيْلِ عَن وَاحَةِ الشَّمْسِ» (المقالح، 1986م: 477)

إنّ الليل هنا رمز الظلم والاحتلال، والشمس رمز الحرية، لأنّ الوطن في ظلمة الليل والشاعر يفتش عن الشمس حتّى يستفيد من نوره وحرارته، والحرية كالشمس لازمة للحياة ونحن نفهم من هذه الرمزية بأنّ الحرية يجيء بعد الظلم كما يجيء الشمس بعد نهاية الليل.

الربيع:

عندما نفكر في الطبيعة نرى أنه لكل فصل من الفصول الأربعة يعني الربيع والصيف والخريف والشتاء خصائص خاصّة. بينما نرى أن الربيع هو محبوب عند أكثر الناس لأنّه أحسن من الفصول الأخرى جواً وطبيعةً وجمالاً، في الربيع تخضّر الطبيعة بعد الشتاء

القارس والبرودة الشديدة وتملاً الأرض بالبهجة والسرور، فيخرج الناس من بيوتهم إلى أحضان الطبيعة وينظرون إلى المناظر الجميلة ويأكلون الفواكهة اللذيذة ويتمتعون بالجوّ الرائع، ولهذا تحتفل أكثر شعوب الأرض بإشراقه الربيع والربيع لهذه الأسباب قد صار رمزاً لتجدد الحياة والحرية في الأدب، والشعراء الرمزيون يجعلون الربيع رمزاً للحرية وتجدد الحياة بعد الظلم والفساد والكبت، كما أنّ الشتاء هو رمز للظلم والكبت، فالشاعر عبد العزيز المقالح جعله رمزاً للحرية ونشأه يقول في قصيدة «في الصَّيفِ ضَيَّعْنَا الْوَطْنَ»: «صَلَاتِي الدُّمُوعُ/ وَخُبْرِي وَفَاكِهِتِي وَالشَّرَابُ الدُّمُوعُ/ وَكُلُّ النَّهَارَاتِ مُظْلِمَةٌ، كُلُّ يَوْمٍ مَسَاءٌ/ تَذَكَّرْتُ عَيْنِيكَ، دَفَأُمَا فِي لَيْالِي الصَّقِيعِ/ ذَكَرْتُ نَهَارَ الرَّبِيعِ» (المقالح، 1986م: 449)

وكذلك في قصيدة «الفاحة»:

«إِنْ أَجْدَبْتَ سَحْبُ الْخَرِيفِ/ وَفَاتَ فِي الصَّيْفِ الْقَطَارُ/ سَحْبُ الرَّبِيعِ رَبِيعُنَا، حُبْلَى بِأَمْطَارٍ كَثَارٍ» (نفسه: 280)

يرمز الشاعر بالربيع وكلّ جماله للحرية ويريد أن ينتفع شعبه من الحرية ومنافعها كما ينتفع من الربيع، ويخرج من صعوبات الظلم الذي ملأ من الهمّ والحزن والصعوبة كما يُغرق الشتاء الطبيعة في الثلج والبرودة ويجعل العيش صعباً وهذا الرمز يجسّد الحرية وجمالها ونفعها أمام عيون المتلقّي.

النور:

إنّ النور والضياء محبوب عند جميع الناس وكلّ الثقافات لأنّه يساعد الإنسان على أن يميّز الصواب من الخطأ والحسن من القبح، ولهذا جاء النور في النصوص الأدبية والدينية رمزاً للخير والعتاء والسعادة والحرية، فمثلاً نشاهد في القرآن الكريم الذي يقول: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (البقرة، 257) ونرى في الأدب أنّ كل كلمة ترتبط بالنور والضياء، تدلّ في أكثر الأحيان على الخير ولها معنى إيجابية، فبين الشمس والصبح والنهار والنجم والقمر والفجر والسحر وبين الخير صلة في النصوص الأدبية. فالشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بالنور للحرية ويقول في قصيدة «أغنية قديمة للحبّ والحرية»:

وَ بَيْنُنَا الْقَابِعُ خَلْفَ الدَّجَى سَيَضْحَكُ النَّوْرُ بِهِ وَالتَّعَمُّ (المقالح، 1986م: 432)

إنّ البيت هنا رمز الوطن والدجى رمز الظلم والنور رمز الحرية، فالشاعر قد خلق بهذه الرموز تصويراً من وطنه الذي وقع في مخالب الظالمين ولكن الشاعر يعتقد بمجيء الحرية ويعلم بأنّ نور الحرية والسعادة سينتشر في وطنه ويخرجه من الظلمات، ويشير بالكلمة «يضحك» بأنّ الفرح والسعادة والأمن واللذة ليست ممكنة إلا بالحرية.

ب) الرموز التي تدلّ على الشهداء والمشرّدين

يستخدم الشاعر المقالح بعض العناصر الطبيعية رمزاً على الشهداء والمشرّدين ولهذا ينتخب العناصر المحبوبة والجميلة والضعيفة كما أنّ الشهداء محبوبون والأطفال والنساء المشرّدات ضعفاء فنشير إلى بعض من هذه الرموز:

العصفور

إنّ العصفور من الطيور الصغيرة والضعيفة كالحمامة بل أضعف منها وهذا الطائر لا يقتل الحيوان والطيور والإنسان بل يأكل البذور، يُستخدم العصفور كثيراً في أدب المقاومة استخداماً رمزياً ويدلّ على كلّ ما هو جميل ومحبوب كالحرية والثورة والشهداء والمشرّدين. يرمز المقالح بالعصفور للشهداء والمشرّدين ويقول في قصيدة «الشمس تسقط في المغرب»:

«عصفورٌ مذعورٌ فَرَّتْ/ تَحَدَّتْ الأَسْوَارُ/ تَحْمَلُ فِي الْمِنْقَارِ/ حِكَايَةَ الشَّمْسِ الَّتِي هَوَتْ» (المقالح، 1986م: 251)

وفي قصيدة «نقاسيم على قيثارة مالك بن الربيع»:

«مِنْ بَعِيدٍ يَدْوِي الرِّصَاصُ الْمُغَامِرُ/ كُلُّ الشَّبَابِيكِ مُقْفَلَةٌ/ عُيُونُ الْمَسَاءِ بِلَا لَوْنٍ/ مُثْقَلَةٌ بِالْجِرَاحِ النُّجُومِ/ تَعُودُ الْعَصَافِيرُ

مَغْسُولَةٌ بِدِمَاءِ النَّخْلِ» (نفس المصدر: 630)

وفي قصيدة «الظلام يسقط على سنتياغو»:

«إِعْزِينِي مِيَاهُ الْمُحِيطِ إِذَا كُنْتُ لَمْ أُسْتَجِبْ لِلنَّدَاءِ الَّذِي/ أَطْلَقْتَهُ الْعَصَافِيرُ سَاعَةً دَوِي الرَّصَاصُ الْمُغَامِرُ/ وَإِخْتَلَطَ الدَّمُ بِالدَّمِ/ سَاعَةً أَنْ سَقَطَ اللَّيْلُ فَوْقَ النَّهَارِ» (نفس المصدر: 595)

إنَّ الشاعر في هاتين القصيدتين يرمز بالشمس والنهار والنجوم للحرية ويرمز بالنخل للوطن المحتل المضطهد المظلوم. فالوطن بيد الغاصبين والظلمة والناس مغسولون بدمائهم والعدو قد نشر الرعب والوحشة في الوطن ولذلك فرَّ الشعب منه وتركوه. وكذلك في قصيدة «الشاعر» يقول:

«أَطْعَمْتُ لَحْمِي لِلْعَصَافِيرِ الصَّغِيرَةِ حِينَ أَجْدَبَتِ الْحُقُولُ/ وَمَشَيْتُ بَيْنَ النَّاسِ عُرْيَانَ الْعِظَامِ» (نفس المصدر: 396)

فهو يرمز بالحقول إلى الوطن وبالعصافير للشعب المظلومين والمشردين وعندما يشاهدهم في الفقر والجوع يعطيهم ما عنده ويعطيهم جسمه ولحمه، ويفدي نفسه من أجل سعادة شعبه ووطنه.

الحمامة:

إنَّ الحمامة من أكثر العناصر الطبيعية استخداماً رمزياً في أدب المقاومة. هي طائر جميل لا تؤذي الإنسان والحيوان ولا يقتلها كالأسد والنمر والذئب بل يؤذيها الإنسان والحيوانات الأخرى ولذلك يجعلها الشعراء رمزا للمفاهيم الإيجابية، «الحديث عن الحمامة وأشواقها وهمومها هو حديث الشاعر عن نفسه وعن حبه وأشواقه ويلاحظ ذلك من خلال المقارنة بين وجدان الشاعر الصاخب وحال الحمامة وهي تنن تحت وطأة الفقر والحرمان من فرخها الذي افتترسه الصقر وكأن إحساسها العميق بالشجن الذي ولده فقد هو كإحساس الشاعر الذي فقد الحبيبة» (بلاوي ومهتدي، 1436ق: 17) أو الحرية أو الصديق أو الشاعر الذي يشاهد الظلم والكبت والقتل والاحتلال في وطنه. «هذا الطير الجميل رمز الطهارة والوفاء» (عجينة، 1994م، ج1: 301) فالشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بالحمامة للشهداء والمجاهدين والمشردين ويقول في قصيدة «الظلام يسقط على سنتياغو»:

«الدَّمَاءُ تَسِيلُ/ الشَّوَارِعُ تَجْرِي بِلا هَدَفٍ/ تَتَعَرَّى الْحَمَامَةُ مِنْ رِيْشِهَا/ تَتَحَوَّلُ صَقْرًا بِمِنْقَارِهِ يَتَقَبُّ الحَائِطَ... اللَّيْلُ/ يَرِحَلُ فِي جَسَدِ الشَّمْسِ/ يَغْمِسُ فِي لَوْنِهَا رِيْشَهُ/ فَتَعُوذُ الْحَمَامَةُ/ حَامِلَةً رَايَةَ الْوَطَنِ الزَّاكِعَةِ/ يَسْقُطُ اللَّيْلُ/ تَتَنَفَّضُ الْجَنَّةُ الْوَادِعَةَ» (المقالح، 1986م: 598-599)

إنَّ الوطن غارق في ليل الظلم والاحتلال وغارق في دماء الشهداء والمظلومين، فنفهم من هذه الرموز يعني الليل والحمامة والشمس ما يجري في وطن الشاعر ونشترك في إحساسه ورمز الحمامة يبين طهارة الشهداء والمشردين ووفائهم في سبيل الوطن والحق.

ج) الرموز التي تدل على الظلم والظالمين

إن المقالح يستخدم العناصر الطبيعية القبيحة والمخيفة رموزاً للظلم والكبت والاحتلال، فنأتي ببعض من هذه الرموز ونحلل دلالاتها.

الليل:

لا يقدر الإنسان في الليل أن يستمر عيشه بسهولة النهار، وبصير العيش ودفع الخطر والإنقاذ من الموت والحيوانات الوحشية صعباً بسبب عدم وجود الضياء والنور فالليل يستخدم كثيراً في الأدب. بحيث نشاهد عند القدماء أنَّ الشعراء يصفونه في آثارهم ويتكلمون عن ميزاتٍها ويحزنون منه بسبب الابتعاد عن المعشوق، وينتظرون قدومه مع بزوغ الشمس. ولكن في الأدب المعاصر والمقاوم يوظف في دلالات جديدة غير معجمية فهو يدل على المصائب والمشاكل والمسائل السلبية كالظلم والاحتلال والغضب والفقر والجهل. يرمز المقالح بالليل للظلم والكبت أو الاحتلال ويقول في قصيدة «إلى الفنار الوحيد»:

«و كالأرض باق/ وكالفجر باق/ تَسَمَّرَتْ فِي وَجْهِ لَيْلِ الْمَغُولِ الطَّوِيلِ» (نفسه: 460-461)

وفي قصيدة «عودة الوجه الغائب»:

كَلَّمَا أَطْبَقَ لَيْلٌ عَابِثٌ بِسَمَانَا وَكَأَنَّ لَا يَنْجَلِي
سَحَقَتُهُ، سَحَقَتْ أَحْلَامُهُ مَوْجَةً مِنْ دَمِكَ الْمَشْتَعَلِ

(نفسه: 475-476)

وأيضاً في قصيدة «الطفل والمغني الغريب»:

«مَنْ يُعِيدُ الْبِرَاءَةَ لِلْقَمَرِ الطَّفْلِ؟/ مَنْ يَرْجِعُ السُّحْبَ الْمَمْطِرَاتِ إِلَى الرَّمْلِ؟/ مَنْ يَحْمِلُ السَّيْفَ فِي وَجْهِ لَيْلِ الصَّحَارِيِّ؟/ وَ يَغْسِلُ
وَحَلَ التَّسْوَلِ عَنِ وَجْهِ مَهْرَتَنَا؟/ أَيُّهَا اللَّيْلُ قِفْ.../ أَيُّهَا اللَّيْلُ قِفْ». (المقالح، 1986م: 614)

يرمز الشاعر في هذه القصائد بالليل للظلم والكبت والاحتلال ويرمز بالفجر والقمر للحريّة وبهذه التقنية يبيّن آلام وطنه ويجسد لنا ما يقع فيه من المصائب والمشاكل. والظلم كالليل قد غطى وطن الشاعر ولكنه سيذهب وسيأتي فجر الحرية، فالشاعر بهذه الرمزية ينبث بذرة الأمل في قلوب المجاهدين والمظلومين.

الشبح:

«الشبح أو الطيف هو كائن وهمي من نسيج خيال الإنسان عبر التاريخ، وفي الغالب يكون على شكل طيف إنسان، وقد تعتبر الاشكال غير المألوفة أشباح أحياناً، وتعني كلمة شبح لغويًا الرؤية غير الواضحة لجسم ما على شكل حيوان أو إنسان، ويقصد بها بعض الأحيان عالم الجن أو الملائكة المذكورة في الكتب السماوية، وتختلف رؤيا الأشباح فمنهم من يقسمها إلى أرواح خيرة ويقصد بها الملائكة ومنهم من يصنفهم على أنها أرواح خبيثة ويقصد بها الشياطين، والكائنات الخرافية في عالم القصص تأخذ معاني متشعبة كثيرة» (الموسوعة ويكيبيديا) قد يستخدم شعراء المقاومة الشبح في شعرهم رمزا للظلم والاحتلال والكبت والجهل والمفاهيم السلبية الأخرى. يرمز المقالح به للظلم والاحتلال ويقول في قصيدة «الفتاحة»:

«مَنْ نَحْنُ؟/ عَشَاقُ النَّهَارِ/ نَبْكِ/ نُحِبُّ/ نُخَاصِمُ الْأَشْبَاحَ، نَحْيَا فِي انْتِظَارِ/ سَنَظِلُّ نَحْفَرُ فِي الْجِدَارِ/ إِمَّا فَتَحْنَا ثَغْرَةً لِلنُّورِ أَوْ
مُتْنَا عَلَى وَجْهِ الْجِدَارِ» (المقالح، 1986م: 279-280)

و في قصيدة «في انتظار عودة الشهيد»:

«سَوْفَ تَمْتَلِي الطَّرِيقَ بِالأَشْبَاحِ/ سَيَأْكُلُ الظَّلَامُ الزَّرْعَ، يَمَضَعُ الأرواحِ» (المقالح، 1986م: 274)

إنّ الشبح كالظلمة والليل ضدّ النور، فالشاعر في هاتين القصيدتين قد جعل النهار والنور رمزاً للحريّة وجعل الشبح والظلام رمزاً للظلم والاحتلال وبهذا الطريق يجسد مكافحة الحقّ والباطل في وطنه، هو يأتي بكلمة الأشباح جمعاً وبهذا يشير إلى كثرة الأعداء والظالمين والمحتلين في بلاده.

الشتاء:

إنّ الشتاء أبرد فصول السنة. تغطّي الطبيعة بالتلج والبرودة في هذا الفصل وتواجه الحياة بعضاً من المشاكل والصعوبات ويغطّي الثلج والجليد صعيد الأرض. يستخدم الشعراء هذا الفصل في شعرهم استعمالاً رمزياً ويعطونه دلالات جديدة غير دلالاته المعجميّة وفقاً لما يفعل في الطبيعة والحياة من التأثيرات. نحن نرى الشتاء في شعر المقاومة رمزاً للظلم والظالمين وأعمالهم السيئة. واستخدم الشاعر المقالح هذه الظاهرة في شعره المقاوم ورمز به للظلم والكبت فنقرأ في قصيدة «شجن»:

«أَبْحَثُ فِي مَلَابِينِ الْوَجْهِ عَنِ عَيْنَيْنِ/ نَبِيَّيْنِ/ عَنِ مَرْفَءِ آوِي إِلَيْهِ قَبْلَ أَنْ يَعُودَ مِنْ رِحْلَتِهِ الشِّتَاءِ/ مُحْمَلًا بِالتَّلْجِ وَالصَّقِيعِ/
يَمْشِي عَلَى جَنَازَةِ الْأَضْوَاءِ/ يَدُوسُ وَجْهَ الزَّهْرِ وَالرَّبِيعِ» (المقالح، 1986م: 132-133)

وقصيدة «من يدلني؟»:

«هَذَا الشِّتَاءُ الْمُرُّ بِالْأَحْزَانِ بِالْأَسَى يَعْزُرُنِي

عُيُومُهُ السَّوْدَاءُ تَسْتَفْرِزُنِي بِحُزْنِهَا عَارِيَةً تُمَطِّرُنِي» (نفسه: 523)

وفي قصيدة «بكاية»:

«سُحِبُ الشَّيْءِ الْمُرِّ تَهْطِلُ فِي دَمِي/ فِي قَلْبِي الْمَهْجُورِ يَمْتَدُّ الضُّبَابُ» (نفسه: 372)

في هذه القصائد، الشتاء والتلج والصقيع والغيوم السوداء والضباب رموز للظلم والكبت لأنها ترتبط البرودة والظلمة والخوف، والزهرة والربيع رمزين للحرية والسعادة، فشتاء الظلم والكبت قد غطى الوطن وداس حقوق الناس واملأ البلاد بالحزن والألم.

الرموز التي تدل على الظالمين

فبالإضافة إلى الظلم، الشاعر يرمز ببعض العناصر الطبيعية للظالمين والمحتلّين في وطنه ويستخدم الحيوانات الوحشية لهذا المقصود ويجسد ما يجول في خياله من الخوف والكرهية للظالمين ونحن نشير إلى هذه الرموز:

الذئب:

إن للذئب في آداب الأمم وثقافتها مكانة خاصة وهو مشهور بالغرور والظلم والحرص والخيانة. ويقال إنه جائع دائماً ولا يشبع أبداً ولهذا هو حريص ولا يقنع بأي شيء. «مما هو مثير حقاً أن تلصق الذئب كل صفات الشر من غدر وخيانة، وأن تتفق المجتمعات البشرية على هذه الصفات». (العماري، 2012م: 104) جاء في الأمثال العربية: «أخون من الذئب» (العسكري، 1988م، ج1: 333)، وكذلك «أظلم من الذئب» (نفسه، ج2: 27) والشاعر عبد العزيز المقالح يستخدم هذا الحيوان الوحشي رمزا للظالمين على شعبه ووطنه، هو يقول في قصيدة «الصوت ... والصدى»:

«على سريري كل ليلة يضطجع الأعراب/ في جسدي يرقد ليل الحقد،/ تنهش الذئب» (المقالح، 1986م: 193-194)

وأيضاً في قصيدة «العبور»:

لا الليل في الضفة الأخرى ولا النذر ولا الدماء - كما الأنهار - تنهمر
ولا الذئب وقد أعت على حذر وحولها تزار النيران والحفر

(المقالح، 1986م: 463)

يرمز الشاعر بالغرور والذئب للظالمين والمحتلّين ويشير بأنهم لا يرحمون أحداً ولا يشبعون من سفك الدماء وأكل حقوق الناس وقتل الأطفال والنساء. هذه الرمزية تحفظ الشاعر من السجن والاعتقال وتسبب إلى مشاركة المتلقي في فكره وإحساسه.

الفأر:

إنّ الفأر حيوان صغير وضعيف ومضر للإنسان والنباتات، «يوصف الفأر بالنجاسة والولع والطمع والأعمال الليلية والمخفية» (شواليه، 1387ش، ج5: 338) قد يستخدم شعراء المقاومة هذا الحيوان رمزا للظالمين والمحتلّين الذين كالفأر ضعفاء أمام قدرة الشعب ومضرون ولا خير ولا نفع فيهم. يقول الشاعر في قصيدة «مأرب.. والفأر.. والإنسان»:

«و منذ هاجرت رجاله/ وودعت حزينه ديارها/ في رحلة بلا قرار/ ونحن تائهو الخطى/ يقودنا فأر» (المقالح، 1986م: 153)

و في قصيدة «إلى فأر»:

«أكبر منك نملة/ أشهر منك ريشة على جدار/ يا أمسنا الذبيح/ يا فأرنا القبيح» (نفسه: 241-242)

يشير الشاعر إلى ضعف الحاكم الظالم والمحتلّ، ويشير إلى قباحتها وإضرارها للوطن وطمعه في سفك الدماء والظلم والفساد، وفي الواقع هو يدعو للثورة عليه لأنهم أقوىاء وهو ضعيف ولا يقدر أن يقاوم أمامهم ويجب أن يعلموا بأنه لايجدر بالشعب المسلم أن يحكم عليها شخص ضعيف وطامع ونجس.

الثعلب:

نعلم بأن الثعلب حيوان وحشي ويأكل اللحم، يعرف هذا الحيوان بالمكر والخداع، وبسبب هذه الصفات والميزات يستخدم في أدب المقاومة رمزا للظالمين والغاصبين، الذين يقومون بالأفعال الوحشية بأنواع الخدعة والمكر. ويقول الشاعر في قصيدة «وجه صنعاء بين الحلم والكابوس»:

«فَصَنَعَاءُ خَادِمَةٌ فِي بِلَاطِ النَجَاشِيِّ/ وَمَنْسِيَّةٌ فِي سُجُونِ الرَّشِيدِ/ وَضَائِعَةٌ فِي بِلَادِ الْعَبِيدِ/ بِكُلِّ الْمَنَافِي تَجُوعُ/ تَكَابُدُ شَطَانُهَا وَالمِرَافِيءُ ظَامِئَةٌ/ وَهِيَ تَرْفُبُ شَمْسَ المَخَاضِ بِلَا وَجِهٍ اسْتَلْبُوهُ/ وَكَانُوا يَبِيعُونَهُ فِي المِرَادَاتِ/ يَخْتَصِمُ القَاتِلُ-الدَّئِبُ وَالتَّلْعَبُ-اللُّصُّ». (نفسه: 580)

يرمز الشاعر بالثعلب للظالمين والمحتلين في وطنه اليمن، ويبيّن وحشيتهم ومكرهم بهذه الرمزية ويشارك المتلقي في إحساس الشاعر ويشارك في كشف المعنى.

الكلب:

للكلب أثر كبير في حياة الإنسان ويستخدم كثيرا في الأدب المعاصر رمزا. «يعرف الكلب في البلاد الإسلامية أكثر المخلوقات نجاسة وهو رمز الولع والشراسة» (شواليه، 1387ش، ج3: 611) نشاهد في شعر المقاومة لدى الشاعر عبد العزيز المقالح بأن الكلب يدلّ على الظالمين والمحتلين في وطنه، هو يقول في قصيدة «أيوب المعاصر»:

«أَعَادَ رَأْسُهُ عَلَى الصَّدْرِ المَهْشَمِ الجَرِيحِ/ رَمَى بِعَيْنَيْهِ إِلَى التُّرَابِ/ وَدَعَّ فِي مَرَاةِ عَالَمِهِ الفَيْحِ/ أَطْلَقَ رُوحَهُ، أَنْفَذَهَا مِنْ دَنَسِ الكلابِ» (المقالح، 1986م: 214)

وفي قصيدة «دموع على الدرب الأخضر»:

«وَ نَحْنُ لَا نَبْكِيكَ / لَكِنَّا إِلَيْكَ نَبْكِي قِسْوَةَ الظُّرُوفِ/ وَمِحْنَةَ الحُرُوفِ/ مَلْعُونَةٌ.. صَفْرَاءُ/ مَلْعُونَةٌ.. حَمْرَاءُ/ مَكْتُوبَةٌ بِالمَاءِ فَوْقَ المَاءِ/ أبنؤها مُعْتَرِبُونَ فِي الضُّحَى عُرَاهُ/ تَنْهَشُهُمُ كِلَابُ اللَّيْلِ وَالعُيُونُ العورُ» (نفس المصدر: 409-410)

فالشاعر وفقا للعقيدة الإسلامية ينتخب الكلب رمزا يدلّ على النجاسة والكراهة والطمع ويرمز به للظالمين على شعبه وبهذه الرمزية صار مصونا من خطرهم ونقل فكره وإحساسه للمتلقى وكلمة الكلب قد استطاع أن يبيّن ما يريده الشاعر تبيننا أجمل وأحسن لأنّه أكثر كلمة دلالة على النجاسة والطمع عند المسلمين.

د) الرموز التي تدلّ على الحقّ

اللون الأبيض:

إنّ شعراء المقاومة يستخدمون الألوان كثيرا في شعرهم في معنى غير معجميّة وللتعبير عن فكرهم وإحساسهم، هم يعبرون باللونين الأبيض والأخضر عن المفاهيم الإيجابية والجمالية والمحبوبة، لأنّ هذين اللونين محبوب عند الناس والمسلمين خاصّة، «اللون الأبيض يرمز للصفاء والنقاوة ولعلّ معنى الصفاء والنقاوة هو المقصود في اختيار اللون الأبيض عند المسلمين لباسا أثناء الحجّ والعمرة وكفنا للميت واستخدم القرآن الكريم بياض الوجه يوم القيامة رمزا للفوز في الآخرة نتيجة العمل الصالح في الدنيا» (عمر، 1997م: 164) ويقول «وَأَمَّا الَّذِينَ أبيضَتْ وُجُوهُهُمُ فَفِي رَحْمَتِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران، 107) يتكلم الشاعر عبد العزيز المقالح عن أمل الحرية ويعبر عنه باللون الأبيض ويقول في قصيدة «الرسالة الثالثة»:

«أَقْبَلَ التُّرَابُ وَالأَحْجَارُ وَالدَّمَنُ/ أَقْبَلَ اليَمَنُ/ أزرَعُ فِي جِبَالِهَا زُهَورَ الأَمَلِ البِيضَاءِ/ أَكْتُبُ فِي سُهولِهَا قَصِيدَةَ المَحَبَّةِ الخَضْرَاءِ»

(المقالح، 1986م: 301)

فهذا الأمل أمل حقّ وليس باطلا ويريده الشاعر لوطنه وبحبّه فالحرية والسعادة جملتان كالزهور، وطاهرتان ليس فيهما ضرر لشخص، فهو يزرع أمل الحرية في قلوب الناس ويملأ الوطن به لأنّ الشعب لا يصل إلى السعادة والكرامة إلّا بالحرية.

ذ) الرموز التي تدلّ على الباطل

اللون الأسود:

«تستخدم اللغات ألفاظ الألوان استخدامات مجازية قد يشيع بعضها ويجري مجرى الأمثال، كما أنّها عن طريق المعاني الرمزية والإيحائية للألوان تستخدم ألفاظها في تعبيرات لغوية idioms لا يفهم معناها بمجرد فهم مفرداتها إذ تصبح تركيبا موحدا ذا معنى خاصّ». (عمر، 1997م: 69) إنّ اللون الأسود من أكثر الألوان استخداما رمزيا في شعر المقاومة، فشعراء المقاومة يرمزون بهذا

اللون للظلم والكبت والشقاوة والاحتلال، «يشير الأسود فيزيائياً إلى فقدان اللون، لكنّه في منظور كثير من الثقافات دالّ على ما يستكره ويتشام به، لهذا عبر الشعراء بهذا اللون من المعاناة وكلّ ما هو سلبيّ كالآلام والعذاب» (محمد حمدان، 2008م: 100) ورد هذا اللون في القرآن الكريم للدلالة على معنى سلبي: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (آل عمران: 106) نشاهد اللون الأسود بهذه الدلالات في المجتمع وفي اعتقادات الناس، «فقد اعتاد الناس لبس السواد عند الحزن فربطوا السواد بالموت وشاع بينهم الخوف من الظلام وما يحمله من مجهول فربطوا الخوف من المجهول بالسواد، كما أن اللون الأسود لم يربط في الطبيعة بأيّ شيء ذي بهجة». (عمر، 1997م: 201) وكلّ هذه الأسباب قد جعل اللون الأسود مرتبطاً بالتشاؤم والشرّ عند البشر. فالشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بهذا اللون إلى الباطل والخوف والظلم ويقول في قصيدة «الشمس تسقط في المغرب»:

«في كلّ كفّ أسود سيكين/ وكلّ قلب أبيض طعين» (المقالح، 1986م: 254)

ويشير الشاعر إلى الظلم والقتل في وطنه ويرمز باللون الأسود لبطل الظالمين والمحتّلين ويرمز باللون الأبيض إلى حقّ شعبه وبراءتهم وطهارتهم. فيدلّ اللون الأسود هنا على لبطلان والخوف والظلم، وهذا اللون مع اللون الأبيض يخلقان صورة من مكافحة الحقّ والباطل في وطن الشاعر.

و) الرموز التي تدلّ على الثورة

استخدم الشاعر المقالح العناصر الطبيعية والظواهر ذات الحركة والديناميّة والقدرة والسرعة للتعبير عن الثورة فهو بهذه الرموز يشير إلى قدرة شعبه أمام الظالمين والمحتّلين ويشير إلى ضرورة الثورة ويعتقد بأنّ الثورة لأجل الحرّيّة والكرامة واجبة وتجب أن تكون سريعة، فنأتي ببض من هذه الرموز:

الرعد:

إنّ الرعد صوت يصدر مع لمعان البرق في السماء عند سقوط الأمطار أو قبله، ويسبب الرعد والبرق ينزل المطر ويسقي الأرض. قد يستخدم شعراء المقاومة هذه الظاهرة الطبيعيّة استخداماً رمزياً في شعرهم، هم يرمزون بالمطر للحرّيّة ونحن نعلم بأنّ أسباب الحرّيّة ولوازمها هي العاصفة والرعد والبرق والغيوم، فالشعراء يجعلونها رمزاً للثورة والحرّيّة لأنّ الثورة تلازم الحرّيّة، والناس لا يكتسبونّها إلاّ بالثورة والانتفاضة، والشاعر المقالح يقول في قصيدة «الشاعر»:

«أصبحتُ أعشقُ كلّ عاصفةٍ/ تنامُّ بقلبي الظّامىء مَلابِينُ الرُّعود» (المقالح، 1986م: 398)

فالشاعر عطشان للحرّيّة وقلبه مملوء من حبّ الثورة وهو يريد أن يقوم شعبه ويهدّم وجود الظالمين والمحتّلين كالعاصفة والرعد، ويأتي بهذه الثورة الحرّيّة والسعادة، ثمّ أنّ كلمة الملايين هنا يدلّ على لكثرة المقالح لا يريد شيئاً ولا يتمنّى إلاّ الثورة لأجل الحرّيّة.

اللون الأحمر:

إنّ اللون الأحمر لون كثير من الأشياء والظواهر في الطبيعة فهو يستخدم رمزاً في أدب المقاومة و«قد أثبتت الدراسات النفسية بأنّ اللون الأحمر يثير روح الهجوم والغزو والافتتان والشجاعة والثأر ويخلق في الإنسان نوعاً من التوتر العضلي ويرفع من حرارة الجسم» (عمر، 1997م: 154) نحن نشاهد في تحليل شعر المقاومة بأنّ هذا اللون يدلّ على الثورة والانتفاضة والإيثار والشهادة كما أنّه لون الدم ويرتبط بالشهادة، يقول المقالح في قصيدة «تهنيدية يمانية على جسر النهر الجاف»:

«هل يجيء الفجر؟/ الطينُ -هناك- فتاةٌ تحلمُ بِمِجْيءِ الفجرِ/ حُبلى.../ تُلدُ الصلصالَ الأحمرَ والأخضرَ/ تُرضعُ أشجاراً

ووروداً حمراء/ لتجيء عَصافيرُ الفجرِ...» (المقالح، 1986م: 572-573)

فيرمز الشاعر بالفجر للحرّيّة وبالعصافير للمجاهدين والمشرّدين وأيضاً يرمز باللون الأحمر للثورة والشهادة وسفك الدماء في سبيل الكرامة والحرّيّة.

الزلازل:

إنّ الزلازل من أعظم الظواهر الطبيعية ويسبب للهدم والخوف في المجتمع، «هي هزة أرضية طبيعية تنشأ تحت سطح الأرض، سببها تحرر الضغط المتراكم عبر الشقوق الجيولوجية نتيجة لنشاط بركاني أو ترحزح في الصخور، وفعل زلزل يكون بمعنى: أزعج وخوف وحذر» (عمر، 2008م: مادة زلزل) يعبر الشاعر المقالح بهذه الظاهرة عن الثورة والانتفاضة ويقول في قصيدة «عتاب»:

في ضميري زلازل في ديمائي
ثورة عالمية الانتماء (المقالح، 1986م: 422)

فراه امتلاً قلبه من حبّ الثورة ويكون هذا الحبّ والإرادة مزيجاً بجسمه ووجوده، هو محزون وغضبان من الظلم ومن الصمت أمامه فيريد أن يثور عليه ويدمر بناء الظلم والفساد بالسرعة والقدرة وهو يشبه قدرة شعبه لقدرة الزلازل وييقن للظفر على العدو.

البركان:

«البركان هو فتحة في القشرة الأرضية في جبل. يكون في الغالب مخروطي الشكل وينتهي بفوهة تخرج منها مواد منصهرة وغازات وأبخرة ودخان» (عمر، 2008م: مادة بركان) إذا ألقينا نظرة على البركان نظرة أدبية، نقدر أن نقول بأنّ البركان هو غضب الأرض من الظلم وإزالة كلّ ما فيها، وعدم الصمت أمام الظلم والكبت. يستخدم شعراء المقاومة البركان رمزا للثورة والانتفاضة، ويعتقدون أنّ أبناء الشعب يجب عليهم أن يثوروا ويقوموا أمام الظلم والاحتلال. يقول المقالح في قصيدة «يا ليل»:

«يا ليلُ خَلَفَ جِراحنا وَهُمومنا يَصحو النَّهارُ / تَمَرَّدُ الشَّمْسُ الحَزِينَةُ تَصنعُ الصُّبحَ الشَّرارُ / يَتَعَسَّلُ الإِعصارُ والبُرْكانُ في الدَّمعِ

المثار» (المقالح، 1986م: 88)

قد خلق الشاعر بمساعدة العناصر والظواهر الطبيعية صورة لمكافحة الحقّ والباطل في وطنه ويجسد هذا المعنى فإنّ النهار والشمس والصبح رموز للحرية والليل رمز الظلم والاحتلال وإنّ الإعصار والبركان رمز الثورة، ففي عقيدة الشاعر أنّ الظالمين والمحتلّين لا يقدرّون أن يقاموا أمام قدرة الشعب كما أنّه لا يقدر أحد أن يبقى أمام البركان.

ر) الرموز التي تدلّ على الغاصبين

إنّ الغاصب والمحتلّ هو الذي يملك حقوق الآخرين ويأخذها بالإكراه والقدرة والظلم. شعراء المقاومة ينظرون إلى الغاصبين والمحتلّين ويفسّفون أعمالهم كالقتل والنهب، ويرمز الشاعر المقالح ببعض العناصر الطبيعية إليهم فنذكرها ونحلّل دلالاتها:

العاصفة:

إنّ العاصفة والإعصار من الرياح الشديدة والقوية التي يصحبها مطر غزير أو تلج أو برد. هما تعتبران من الكوارث الطبيعية كالسيل والبركان حيث جاءت هاتان الظاهرتان في القرآن الكريم بدلالة سلبية: «فَالعاصِفَاتِ عَصْفًا» (المرسلات، 2) «أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة، 266) يستخدم الشعراء والأدباء المعاصرون هاتين الظاهرتين في آثارهم استخداماً رمزياً وفي دلالات جديدة. والشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بالعاصفة للغاصبين الذين ينهبون أموال الشعب وثرواته ويدمرون الوطن كالعاصفة، فيقول الشاعر في قصيدة «مواجيد مغترب»:

عدنّ" تُناديني وتَسألني أمواجها مَحْمومَة الرِّيدِ
لِمَ لاتعود؟ عَسَلتُ شاطئها وَمَسَحَتْ وَجَة اللَّيْلِ والرَّمَدِ
أَكَلت مياهي كُلُّ عاصِفة سَفنُ الغريبِ سَحَقَتْها بيدي

(المقالح، 1986م: 456-457)

إنّ الشاعر قد خلق صورة جميلة بالأمواج والزبد والشاطئ والمياه والسفن والعاصفة وصوّر مكافحة وطنه وشعبه للمحتلّين والغاصبين. والشعب اليمني يثور عليهم حتّى الوصول إلى الحرية وإخراجهم من الوطن، كما يقاوم أمام العواصف بالأمواج، والمياه والبحر هنا رمزا للوطن، والليل والزبد رمزا للاحتلال، والعاصفة والسفن الغريب رمزا للغاصبين والمحتلّين.

التمساح:

هو حيوان قويّ ووحشي، يعيش في البرّ والبحر ويأكل اللحم، «يختفي في الماء ويهاجم الصيد فجأة وبمَرَقه، هذا الحيوان يرى دون أن يُشاهد، هو رمز شيطان خبيث وطبيعة شرور والموت والقساوة» (شواليه، 1387ش، ج4: 554-555) فالشاعر عبد العزيز المقالح يرمز بالتمساح للغاصبين ويقول في قصيدة «في انتظار عودة الشهيد»:

«سَوْفَ تَمْتَلِي الطَّرِيقُ بِالأَشْبَاحِ/ سَيَأْكُلُ الظَّلَامُ الرُّرْعَ، يَمَضُغُ الأرواحِ/ سَيَخْتَفِي تِمْسَاحُ/ وَيَسْتَوِي عَلَى ظُهُورِنَا تِمْسَاحُ»
(المقالح، 1986م: 274)

ويقول في قصيدة «في الصيف ضيّعنا الوطن»:

«تَذَكَّرْتُ أَنَّكَ حَاوَلْتِ أَنْ تَعْبُرِي ضِيقَةَ المَسْتَحِيلِ/ بِزَادٍ قَلِيلِ/ وَجُنْدٍ قَلِيلِ/ وَكُلُّ التَّمَسَاحِ كَانَتْ هُنَاكَ/ تَعُدُّ الفُيُودَ لِكَفِّكَ يَا طِفْلَاتِي»
(المقالح، 1986م: 449)

إنّ الغاصبين يأكلون حقوق الناس وثروات الوطن ويحكمون الناس، هم يستفيدون من الظلم والفساد كفخّ، كما أنّ التمساح يستفيد من الماء ولا يرحمون على أحد، فيجب على الشعب أن يكونوا أذكيا ويطردونهم من الوطن لأنهم أسباب الشرّ والخباثة والموت والقساوة.

الحية:

إنّ للثعبان أو الحية أو الأفعى انعكاسا كبيرا في الثقافات المختلفة فكثيرا ما يخاف الناس من الثعبان لأنه عدو قاتل للإنسان ولذلك يفرّ منه دائما ويجعله رمزا للخوف والعداوة. وأيضا يوجد في سمّ الثعبان فوائد كثيرة للإنسان حيث بأنّ علماء الطبّ يصنعون منه دواء لبعض الأمراض. يُستخدم الثعبان في الأدب المقاوم رمزا للأعداء الغاصبين، والشاعر المقالح في بعض قصائده التي يتطرّق فيها إلى الظالمين، يجعل الثعبان والأفعى رمزا لهم فيقول في قصيدة «إلى السّلاح.. أيّها المواطنين»:

«سَيَرَجِعُ الفَسَادُ/ اللَّيْلُ، والإرهابُ، والسُّجُونُ/ سَيَرَجِعُونَ/ إِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَى الأبوابِ، فِي الجِبَالِ، فِي المَدَاخِلِ/ نَقَطَعَ رَأْسَ كُلِّ حَيَّةٍ عَلَى حِدُونِنَا» (المقالح، 1986م: 203)

إنّ الشاعر هنا يشير إلى المقاومة والدفاع عن الوطن أمام المحتلّين ويرمز بالليل للظلم والغضب ويرمز بالحية للغاصبين والمحتلّين، فيدعو مواطنيه إلى الجهاد والحماية عن وطنهم ويتشبيه الغاصبين للحية يشير إلى الدقّة في المقاومة، لأنّ العدو الغاصب ينفذ إلى الوطن سريعا كما تنفذ الحية من أصغر الثقب، ولا يرحم على أحد.

النتيجة

- 1- إنّ شعر المقاومة لدى عبد العزيز المقالح يحتوي على رموز طبيعية ذات دلالات غير معجمية كثيرة.
- 2- يستخدم المقالح رموز الطبيعة في شعره المقاوم لأسباب مختلفة كالخوف من السجن والاعتقال والأذى من قبل الحكام الظالمين والغاصبين من جهة ولتعميق المعنى والإحساس والمشاركة المتلقّي فيهما من جهة أخرى، علاوة على تجسيد المعاني والأحاسيس.
- 3- ينظرّق الشاعر بهذه الرموز إلى المقاومة وما يتعلّق بها كالاحتلال والظلم والثورة والحرية والحقّ والباطل والشهداء والمشرّدين.
- 4- يوظّف الشاعر أكثر عناصر الطبيعة كالحوانات والنباتات والليل والنهار وغيرها حيث تحمل هذه الرموز دلالات معينة وفقا لميزاتهم.
- 5- يرمز بالعاصفة والتمساح والحية إلى الغضب، وبالذئب والكلب إلى الظلم، وبالربيع والشمس إلى الحرية، ويرمز بالزلازل والبركان إلى الثورة، وباللون الأسود إلى الباطل، وباللون الأبيض إلى الحقّ، وبالصفرة والحمامة إلى الشهداء والمشرّدين.
- 6- يفهم هذه الدلالات في السياق الشعري ونرى بأنّ هذه الرموز قد استطاعت أن يعطي شعره جمالا وعمقا وتأثيرا، وأغنّته حيوية وإحساسا.

7- يصون الشاعر بهذه الرموز نفسه من خطر الكبت ويؤثر في المتلقي ويجعل فكره وشعوره في قضية الوطن، ملموسا ومحسوسا أمام عيون المتلقي.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- البردوني، عبدالله (1978). «رحلة في الشعر اليمني»، الطبعة الثالثة، بيروت، دار العودة.
- بلاوي، رسول ومهتدي، حسين (1436ق). «الرموز الطبيعية ودلالاتها في شعر يحيى السماوي»، مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة 11، العدد 2.
- عجينة، محمد (1994م). «موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها»، ج 1 و 2، بيروت: دار الفارابي.
- شواليه، ژان وكيربان، آلن (1387ش). «معجم الرموز»، طهران، نشر جيجون.
- العماري، فضل بن عمّار (2012م). «الذئب في الأدب العربي»، الرياض: جامعة الملك سعود، النشر العلمي والمطابع.
- عمر، احمد مختار (1997م). «اللغة واللون»، ط 2، القاهرة: عالم الكتب.
- عمر، احمد مختار (2008م). «معجم اللغة العربية المعاصرة»، القاهرة، عالم الكتب.
- محمد حمدان، أحمد عبدالله (2008م). «دلالات الألوان في شعر نزار قباني»، رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية.
- المقالح، عبد العزيز (1986م). «ديوان المقالح»، بيروت، دار العودة.
- ممتحن، مهدي وحسيني، جواد (1390ش). «وقفه مع الأديب اليمني عبد العزيز المقالح وتحليل شعره»، فصلية دراسات الأدب المعاصر، العدد الحادي عشر، السنة الثالثة.
- الموسوعة ويكيبيديا. ar.wikipedia.org
- نشاوى، نسيب (1984م). «مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر»، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

رموز المقاومة في شعر الشاعر اللبناني جودت فخر الدين

د. رسول بازيار

د. محمد مهدي طاهري

أ.م.د. معصومة شبستري

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة طهران/ ايران

The symbols of resistance in the poetry of the Lebanese poet Jawdat Fakhreddine**Dr. Mohamed Mehdi Taheri****Dr. Rasool Bazyar****Ass.Prof.Dr. Masoumah Shabstari****Department of Arabic Language and Literature / University of Tehran / Iran**

mmehditaheri20@gmail.com

Abstract

In contemporary Arabic literature, symbols play a major role in resistance poetry and have achieved a significant place in this literary genre. Similar to Palestinian poets, the Lebanese poets have also utilized these symbols to describe the resistance and endurance of the people of their land. Following the chaos caused by the Zionist regime's aggression in Lebanese land in the early 80s, these events appeared in the works of various poets such as "Jawdat Fakhreddine". "Jawdat" has managed to successfully fulfill his role in resistance axis. While dealing with the issue of resistance, he makes the greatest use of symbols. By mingling philosophical and existentialist thoughts, he creates a style which is unique among Arabian poets. The present research seeks to introduce *Jawdat Fakhreddine one of the 70's poets of Lebanese resistance known as Sothern Poets. These symbols are divided into three categories. As the results indicate, these symbols generally show two concepts of resistance and endurance and fighting against aggression.*

Keywords: Poetry of Resistance, Lebanese Resistance Poetry, Symbol, Jodat Fakhreddine.

الخلاصة

تلعب الرموز في الأدب العربي المعاصر دوراً بارزاً في شعر المقاومة، حيث تمكنت من تحقيق مكانة خاصة في شعر المقاومة. وفي هذا الصدد، لجأ شعراء لبنان، مثل نظرائهم من الشعراء الفلسطينيين إلى استخدام هذه الرموز للتعبير عن الألم والمعاناة والدمار الذي خلفته إسرائيل لبيان صمود الشعب في الدفاع عن أراضيه. ويتسم شعر المقاومة اللبنانية إلى جانب شعر المقاومة الفلسطينية بالألم وذلك بسبب الاستمرارية الجغرافية والتاريخية والسياسية والدينية، ومن حيث المحتوى أيضاً فهو متوافق مع الشعر الفلسطيني، حتى أنه يبدو أن مصير الشعب في هذين البلدين مصير واحد بسبب وجود عدو مشترك، وخاصة بعد الانتفاضات التي بدأت في أوائل الثمانينات تزامناً مع اعتداء الكيان الصهيوني على لبنان، وتجلي ذلك في أعمال شعراء مثل جودت فخر الدين. لقد لعب جودت فخر الدين دوره في محور المقاومة بشكل بارز، حيث تطرق إلى قضية المقاومة مستفيداً من الرموز أكثر من أي شيء آخر، مازجاً قضية المقاومة بالفكر الفلسفي والوجودي، مبتكراً أسلوباً فريداً من نوعه بين الشعراء العرب. سنتطرق في هذا البحث إلى التعريف بجودت فخر الدين، أحد شعراء المقاومة اللبنانية في السبعينيات والمعروفين بشعراء الجنوب. تصنف هذه الرموز إلى ثلاث فئات. تشير النتائج إلى أن رموز الشاعر تصور بشكل عام مفهومين اثنين هما الثبات الصمود وكذلك النضال ضد الاستعمار.

الكلمات المفتاحية: شعر المقاومة، شعر المقاومة اللبنانية، الرمز، جودت فخر الدين.

المقدمة

يُعد شعر المقاومة اللبناني إلى جانب شعر المقاومة الفلسطيني مثيراً للألم، ذلك بسبب الاتصال الجغرافي، التاريخي، السياسي والديني بينهما، وهو أيضاً من حيث المضمون يُحمل على الشعر الفلسطيني كثيراً، إلى درجة يمكن القول فيها بأن مصير شعب كل في هذين البلدين مرتبط بمصير الآخر نظراً لوجود عدو مشترك لهما؛ وعلى وجه الخصوص بعد الاضطرابات التي حصلت في مطلع

الثمانينيات المترافقة مع بدء اعتداءات الكيان الصهيوني على لبنان والتي تجلّت في أشعار شعراء كُثُر من قبيل "شوقي بزيع، جودت فخر الدين، محمّد علي شمس الدين و...". وقد استطاع هؤلاء الشعراء أن يؤدّوا أدوارهم على أكمل وجه فيما يتعلق بمحور المقاومة. (حجازي، 2009: 43)

وعلى الرغم من أنّ أدب لمقاومة اللبناني قد شكّل ارتباطاً متيناً مع أدب المقاومة الفلسطيني إلا أنّ هذا الارتباط في الوقت نفسه لم يزدهر قبل عام 1982 في لبنان؛ فقد كان جلّ اهتمام الأدباء والشعراء اللبنانيين قبل عام 1982 منصّباً على الحروب والفتن الداخليّة وانعكس ذلك في أعمالهم، ولكن هؤلاء الشعراء والأدباء في جنوب لبنان وعلى وجه الخصوص في منطقة "جبل عامل" بالتزامن مع الحرب الإسرائيليّة على لبنان لم يكتفوا بعدم السكوت فقط بل إنهم أضافوا كلمات جديدة إلى معجم الأدب القومي من قبيل "قانا، الشهداء، حزب الله، نصر الله....". (ديب، بلا تاريخ: 24-27)

ولكنّ البعض من أمثال "علي مهدي زيتون" يعتقدون بأنّ شعر المقاومة في لبنان انطلق قبل عام 1982؛ حيث يعتقد بأن شعر المقاومة اللبناني لم ينطلق من رحم شعر المقاومة الإسلامي بل إنّ انطلق في عام 1920 أي قبل شعر المقاومة الإسلامي بما يقارب 62 عاماً وقد كان في البداية إسلامياً ثمّ تحوّل إلى فلسطين ليتحوّل في النهاية إلى حركة وطنيّة، كذلك فإنّ الشعراء من أمثال "محمّد علي شمس الدين، جودت فخر الدين وفخري بزيع" والذين يُستشهد بهم في صدد شعر المقاومة في جنوب لبنان قد بدؤوا بإلقاء شعر المقاومة قبل عام 1982، وتابعوا سيرهم على هذه الطريق، والنتيجة أنه هناك دائماً جدال في هذه الموضوع؛ أي هل تُعتبر حركة المقاومة الإسلاميّة استمراراً لهذه الحركة نفسها أم أنها تُعتبر حركةً مستقلّة بذاتها؟ من جانب آخر فإنّ شعراء من أمثال "محمد علي شمس الدين" على اعتقاد بأن شعر المقاومة في لبنان كان له منحى آخر قبل انتصار المقاومة الإسلاميّة. فكلّ من التيارات الإيديولوجيّة الكبرى من قبيل التيار اليساريّ والتيار القومي كانت له نصوصه الخاصّة به، ومن هنا فالشعر الفلسطيني كان له نهجٌ مثاليٌّ ومدرسيّ، كذلك فإنّ الكثير من الشعراء العرب أيضاً كانوا يعتقدون بالفكر القومي. ومن هنا فإنّ دخول الفكر الإسلامي على تيار المقاومة لم يكن له انعكاسٌ ملحوظ على شعر الشعراء العرب.

ورداً على هذا الموضوع فقد كان "علي مهدي زيتون" على اعتقاد بأنّ المقاومة الإسلاميّة كانت في الحقيقة نوعاً من التّكامل الذي ظهر في مرحلة معيّنة على شكل فكر مقاوم في شعر الشعراء اليساريين واكتسب في مرحلة لاحقةً شخصيّةً مستقلّة، وقد ظهر في الشعر الإسلاميّ أو في شعر المهتمين بالمقاومة الإسلاميّة. الغرض من هذا الكلام ليس القول بأنّ هذا الشعر قد وُلد من العدم، بل القول بأنّ هذا الشعر قد نما وترعرع في مسيرة التطوّر التاريخي لشعر لبنان. (المرجع نفسه)

ولكنّ الأمر المُسلّم به هو أنّ أدب المقاومة اللبناني منذ عام 1982م قد برز بشكل واضح جزاءً ظهور حزب الله وتشكّله وانتصاراته. لقد سلك حزب الله نهجاً واضحاً في عدم الاعتراف برسميّة العدو الصهيوني، وجعل هدفه الرئيسيّ هو عدم تطبيع العلاقات والاستمرار في تحرير الأراضي العربيّة. (روشيفر، 1393: 59)

لكن في الوقت نفسه يجب الإشارة إلى أنّ المقاومة في لبنان لم تبدأ بظهور حزب الله، بل كانت ولادة حزب الله بمثابة ولادة جديدة للمقاومة. (أسداللهي، 1387: 200)

سنتناول هنا أحد شعراء المقاومة الذين لم يوفوا حقّهم كما يجب في الفترة الأخيرة وهو جودت فخر الدين. جودت -كبقية الشعراء- يمتلك نظامه الفكريّ المنسجم، ولكي يُفهم شعره لا بدّ من التّعرف على مفتاح بنائه الفكري. إنه يمتلك -كبقية الشعراء- طريقة تفكير ورأياً خاصاً به ولكن هناك صعوبة في تحديد الهويّة التي يرسمها الشاعر عن نفسه. وحتى لو قِيلنا بقول "إليوت" بأنّ الشعر لا يمثّل شخصيّة الشاعر بل هو فرار من تلك الشخصيّة، فإنه لا مفرّ من من تحليل الشخصيّة التي يرسمها لنا الشاعر والبحث فيها. كذلك يمكن الاعتقاد بما اعتقد به إليوت وآخرون وهو أننا نواجه صوت الشاعر بدلاً من شخصيّة، ومن الممكن لهذا الصوت أن يخبرنا عن شخصيّة الشاعر وهويّته ومن الممكن أيضاً ألا يُعبّر عنها. (خالدة، 2015: 1)

إنه شاعرٌ مجددٌ ومحدّثٌ بالمعنى الحقيقي للكلمة، وربما كانت من أهم الصفات التي تتسمُّ بها كتاباته هي أنها متعدّدة الطبقات وتمتلكُ بدءاً دلالياً ومعنوياً كبيراً، وقد أدّى هذا الأمر إلى مشاهدتنا لمحاوَرٍ متعدّدة في أشعاره. ولعلّ من أبرز المحاور التي تُشاهدُ في شعره: محور المقاومة، المضمون الفلسفي والوجودي ونفحات من التصوّف. عندما يتطرّقُ هذا الشاعر إلى مسألة المقاومة فإنّه وقبل كلّ شيءٍ يستخدم الرّمز، وهو من خلال المزج بين مسألة المقاومة والأفكار الفلسفية والوجودية ينهجُ أسلوباً خاصاً به وربما هذا ما لا يمكن رؤيته عند بقية الشعراء العرب إلا في أشعار محمود درويش.

لقد استطاع بنظره الثاقب أن يرى تعاسة الإنسانية المؤلمة، وكانت كتاباته في بعض الأحيان انعكاساً لوجه العالم الباكي الذي يتألّم يومياً بسبب تعاسته وعبوديته؛ فأشعار فخر الدين تُشبه الصرخة العالية التي تجعل العقل البشري يستوعب آلام المجتمع الشكّلية والآلام والأفكار الوجودية والمتأصلة في أعماق البشر، ومن هنا ليس عبثاً أن نسميه شاعراً وجودياً مقاوماً. إلى جانب هذين المحورين الأصليين هنالك محورٌ ثالثٌ أيضاً والذي لا يظهر جلياً بل يكون ضامراً في أشعاره، وهذا المحور ليس إلا أفكاره الصوفيّة؛ ذلك أنّ هذه الأفكار تُعدُّ انعكاساً لهواجس الإنسان في القرن العشرين، فالتطوّر القاسي واللإنسانية لم تمنع قتل الإنسان وكان لا بدّ من البحث عن طريقٍ ما لاستعادة المعنويّات.

توضيح الموضوع

يُعتبر الرّمز وسيلةً لها قيمتها الأدبية التي يستغلّها الشاعر لخدمته، وذلك ليمكن من توضيح استنتاجاته والتعبير عنها بشكلٍ أفضل. (خالدة، 1376: 176) تُعتبر الاعتقادات الاجتماعية، الدّين والمذهب، الأساطير والتاريخ أرضيةً مناسبةً لإبراز الرّموز في مجتمعٍ ما. (كافي، 1489: 167) وأحياناً تكون الظروف سبباً للتعبير عن الرّموز بشكلٍ واضحٍ ولكن في كافّة الأحوال فإن الرّمزية لها أسباب داخلية وخارجية؛ السبب الداخلي هو عدم الرّغبة في المواجهة مع الحقيقة مباشرةً والإشارة إليها عن طريق الكناية أو التلميح، أمّا السبب الخارجي فهو تطوّر الحضارة والميل إلى التزيين. (اليافي، 1996: 179) وبالنتيجة فإنّ هذا الموضوع يُعدُّ سبباً لانطلاق الشعراء المعاصرين باتجاه المعاني ال متعدّدة والطبقات المتنوعة فضلاً عن العوامل السياسيّة والاجتماعيّة ووجود الاستبداد القويّ المسيطر على مجتمعاتهم، بهدف زيادة عمق أشعارهم بالتزامن مع خلق الإبداع الأدبي والتأثير في المتلقّي، ذلك أنّ التناسب الذي يتمّ إيجاده بهذه الطريقة يؤدّي إلى تشكيل النسيج الذي يؤمّن تقدّم المتلقّي والقارئ عن طريق القدرة على خلق المعاني والمفاهيم لشعر المقاومة كما يؤمّن إمكانية التأويلات ال متعدّدة.

هدف البحث وأسئلته

إنّ هدف هذا البحث هو التّحقيق والدّراسة في أوجه رموز المقاومة في شعر جودت فخر الدين. أسئلة هذا البحث هي:

- 1- ما هي رموز المقاومة التي استخدمها جودت فخر الدين من أجل إيضاح المقاومة في شعره؟
- 2- ما هي المفاهيم التي تشتمل عليها هذه الرّموز وما هي وظائفها واستخداماتها؟
- 3- ما هو مدى التناسب بين الرّموز المستخدمة في شعر جودت فخر الدين وتلك المستخدمة في أشعار الشعراء العرب المعاصرين وما هي اختلافاتها؟

سوابق البحث أو الخلفية التاريخية

مع أخذ البحوث المدروسة بعين الاعتبار فإنّه حتّى الآن لم يُنجز أيُّ بحثٍ مستقلٍّ حول شعر جودت، وهناك مقالة واحدة كُتبت في هذا المضمار وهي "المقارنة بين المدينة والقرية في شعر قبصر أمين بور وجودت فخر الدين" والتي نُشرت في صيف 1392 في مجلّة بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافيّة. ولكنّ أهمّ المقالات المرتبطة بالموضوع وطرق البحث هي: " علي سليمي وأكرم تشغازدي، (1388) في مقالة بعنوان رموز الصمود في الشعر المصري المعاصر، أمل دنقل نموذجاً"، كبرى روشنفكر، مرتضى زارع وحسينعلي قبادي (1390)، في مقالة: "تطابق عناصر الرّمز والأسطورة في أشعار سميح القاسم وحسن حسيني" العدد الأول، نرجس أنصاري في مقالة "الرّمزية في شعر المقاومة عند جواد جميل"، العدد 28 من مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربيّة وآدابها، حامد صدقي

ومرتضى زارع برمي في مقالة "تحليل رموز المعارضة في الأدب العراقي المعاصر بناءً على أشعار حسن السنيد" في العدد 30 من مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها، ضياء الدين ترابي في مقالة بعنوان "بحث في شعر الصمود اللبناني والفلسطيني" في العدد 41 من مجلة سورة، 1387، ومحسن بيشوايي علوي ومسعود باوان بورى في مقالة "تحليل رموز الصمود في شعر صالح محمود هوارى" والتي نُشرت في مجلة بحوث النقد الأدبي والبلاغة في جامعة طهران. ولكن الاختلاف الكامن وراء البحث الحالي والمقالات السابقة الذكر يتلخص فيما يلي:

- 1- التعريف بجودت فخر الدين كشاعر لبناني مقاوم لا يحظى بأي بحثٍ أو نقدٍ مثيرٍ للاهتمام فيما يتعلّق بشعره، في حال أن المقالة الآتفة الذكر تُعدُّ كبدائية لانطلاق الخطوات الفعلية الأخرى بهدف التعريف بهذا الشاعر اللبناني والبحث فيما يتعلّق به.
- 2- تحليل أشعار المقاومة اللبنانية استناداً إلى أشعاره.
- 3- إظهار الرأي بتعدّد طبقات وتداخل أنسجة رموز المقاومة في شعر جودت فخر الدين، والسبب في القيام بالبحث المذكور، تعريف ذهن المتلقي بهذا الشاعر وعرض صورة واضحة عن رموزه.

حياة الشاعر:

وُلِدَ "جودت فخر الدين" بتاريخ "1953/6/2" في قرية السلطانية في جنوب لبنان. قضى فترة طفولته وشبابه في هذه القرية التي تعدّ جزءاً من "جبيل عامل"، ويُقال بأن "جبيل عامل" تُنسبُ إلى قبيلة عامل والتي هاجر سكّانها -بحسب بعض الروايات- بعد انهيار سدّ مأرب من اليمن إلى هذه المنطقة.

قضى فترة طفولته وشبابه في لبنان ونال شهادته الجامعية وشهادة الماجستير في مجال الفيزياء. (معجم البابطين، 2002: 854-855) وفي مرحلة الدكتوراه قام بتغيير اختصاصه إلى الآداب، وقد كان -كمعظم الشعراء اللبنانيين- على اطلاع تامّ وألفه بأشعار "نزار قبّاني وأدونيس"، حيث إنه كان يصنّفُ أدونيس ضمن الشعراء الأفضل والأكثر توفيقاً في الزمان المعاصر.

المكانة الشعرية

يُعتبر "جودت" وجهاً معروفاً نسبياً من بين شعراء جنوب لبنان حيث تُرجمت بعض أشعاره إلى اللغات الثلاث؛ الإنكليزية والفرنسية والألمانية، ويجب اعتباره كأحد الوجوه المعروفة للحركة الشعرية اللبنانية في الثمانينيات؛ وهو من مجموعة الشعراء المعروفين الذين كان لهم فعاليات أكاديمية ومبتكرة في الشعر، وانضمّ أيضاً لمجموعة شعراء تُعرف باسم "شعراء الجنوب". يتميز شعر هذه المجموعة من الشعراء وأدبها عامّةً بمميزات تجعل هذا الشعر مختلفاً عنه لدى بقية الشعراء اللبنانيين، ولعلّ أهمّ هذه المميزات التي يمكن الإشارة إليها أشعار المقاومة والأشعار الشعبية.

يظهر التأمل والحكمة في مواضع متعدّدة من أشعار "جودت فخر الدين" لدرجة يمكن معها اعتبار هذه الصفات الجزئية من خصائص شعره، وكذلك يعدّ من بين شعراء جنوب لبنان الذين كان للبنان نصيبٌ وافٍ من أشعارهم وقد استفاد من ذلك في تكوين عناصر شعره. وبالطبع فإنّ شعر جودت لم يكن بعيداً عن استخدام الفكر الفلسفي والإبداعات الغربية، فضلاً عن الفكر الإسلامي استخدم الرموز العربية والجنوبية والإسلامية. في الوقت نفسه كان شعره على العموم مرتبطاً بالصمود والثبات والحماصة بشكلٍ ما، وعلى الرّغم من أنّ آثاره لم تقتصر على مجالٍ واحدٍ ولكنه استخدم في معظم شعره الرموز الإسلامية. ولا مجال للشكّ في أنّه كان على اطلاعٍ على الشعر الديني والشيعي أيضاً وقد كان تأثيرهما في شعره واضحاً.

ظهور شعراء المقاومة اللبنانية

تمتلك ظاهرة شعراء جنوب لبنان -التي نالت هذا الاسم من قبل وسائل الإعلام في السبعينيات- جذوراً سياسية وإعلامية. يشمل هذا المصطلح بشكلٍ واضحٍ مجموعةً من الشعراء اللبنانيين الذين وُلدوا في جنوب لبنان، وقد ظهر هؤلاء الشعراء في حقبة زمنية معينة ويمكن القول بأنهم كانوا الممثلين لظاهرة شعرية كاملة. من بين هؤلاء الشعراء يمكن الإشارة إلى "حسن عبد الله"، "اللياس لحدو"، "محمد علي شمس الدين"، "جودت فخر الدين"، "محمد فرحات" و"أحمد فرحات".

لم ينتبه الأشخاص الذين عابوا هذه التسمية على شعراء جنوب لبنان إلى أن هؤلاء الشعراء ليسوا المسؤولين عنها، بل قامت وسائل الإعلام بإطلاقها عليهم، وقد ظهر في تاريخ الجنوب وحتى في عهد الانحطاط عددٌ كبيرٌ من الشعراء الذين نشؤوا في ظلّ المدارس الدينيّة الموجودة في جنوب لبنان في ذلك الوقت، وقد تجاوزت هذه المدارس بعدها الدينيّ إلى أن استبدلت بالهيئات الأدبيّة المتعلّقة باللغة والأدب، وهذا ما سهّل عمل أهل الجنوب اللبناييّ من أجل التّطرق للشعر وهو ما كان يفقده دائماً أهل الجنوب؛ فقد كان الجنوب بالنسبة للحكومة اللبناييّة كان من المناطق الهامشيّة التي اتّصلت بلبنان في عام 1920م. من هنا لا يجب أن ننظر إلى هذه الظاهرة من وجهةٍ سياسيّة وحسب، بل يجب أن ندرسها حسب معايير علم الإنسان، التي يرتبط فيها تاريخ الجنوب مع كربلاء بمفهوم عاطفيّ وإحساسيّ، ذلك أنّ كربلاء تحمل معنىً رمزيّاً وتمثّل الحزن والمصيبة، وفي الوقت نفسه تمثّل الغضب والجسارة، ومن جانبٍ آخر فإنّ الألم والعذاب في الجنوب في مواجهة العدو الصّهيونيّ مؤلّمٌ جداً إلى درجة أنّ أهل الجنوب عانوا أكثر من غيرهم من هذا الألم والحرمان الذي كان سببه تهيش الجنوب. (بزيع، الشعر والمقاومة، مجلة تحولات، 2005، العدد 4)

رموز المقاومة في شعر جودت فخر الدّين

يقع شعر المقاومة في الأدب العربيّ ضمن الشعر الواقعيّ؛ وقد كان ظهور المدرسة الواقعيّة كمدرسةٍ أدبيّةٍ ملتزمة في الدول العربيّة بعد تتحيّ الرومانسيّة في العقود الوسطى للقرن العشرين. ضمن ذلك برز شعر المقاومة كفرعٍ من الواقعيّة العربيّة، وقد بدأ هذا الأمر بعد تشكّل الكيان الصّهيونيّ المستعمر بشكلٍ رسميٍّ في عام 1948م ووصل إلى أوجه في الستينيّات والسبعينيّات مع استمرار احتلال الكيان الصّهيونيّ لفلسطين والبلدان العربيّة الأخرى من بينها لبنان والأردن وسورية. يحتلّ الرّمز مكانةً خاصّةً في شعر المقاومة العربيّ، وتعدّ الفترة التي تسمّى "ظهور شعر المقاومة الواعي والمُلتزم" (الورقي، 1984: 24) متزامنةً مع الاستخدام الهادف للرّمز في الشعر العربيّ. في الحقيقة أخذت الرّمزيّة في شعر المقاومة بالظهور منذ أن اكتشف شعراء الصّمود الرّواد في الشعر الأسطوريّ مثل السيّاب والبياتيّ تأثير الرّموز ووضعوها في قوالب معاني المقاومة وإدانة المستعمر والتحرّيش على المواجهة والمقاومة. اتسع بعد ذلك أدب المقاومة في البلدان العربيّة وشاع وأخذ طابعاً رسمياً، ولو أردنا أن نعرف ما هي الدولة التي تولي الاهتمام الأكبر بشعر وأدب المقاومة بعد فلسطين فإننا سنجد أنها لبنان دون شكّ. (الصائغ، 1970: 63)

سار الشعراء اللبنانيون جنباً إلى جنب مع قضية الفلسطينيين ورافقوها، ورأوا أنّ الحلّ الوحيد لقضية فلسطين هو الوحدة. (الزراقات، فلسطين في الشعر اللبناني، مجلة ثقافتنا، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة)

يحمل شعر المقاومة اللبناييّ -إلى جانب شعر المقاومة الفلسطينيّ- من حيث المضمون على الشعر الفلسطينيّ كثيراً، إلى درجةٍ يمكن القول فيها بأنّ مصير شعب كلٍّ من هذين البلدين مرتبط بمصير الآخر نظراً لوجود عدوٍّ مشتركٍ لهما؛ وعلى وجه الخصوص بعد الاضطرابات التي حصلت في مطلع الثمانينيّات المترافقة مع بدء اعتداءات الكيان الصّهيونيّ على لبنان والتي تجلّت في أشعار شعراء من قبيل " محمد علي شمس الدّين، شوقي بزيع، وجودت فخر الدّين" المعروفون بشعراء الجنوب وقد استطاع هؤلاء الشعراء أن يؤدّوا أدوارهم على أكمل وجه فيما يتعلّق بمحور المقاومة. (حجازي، 2009: 43)

رموز المقاومة

تملك الرّموز طينةً قابلةً للتّني والتّغيير، ويمكن أن توسّع أبعادها من حيث المفاهيم والمعاني المختلفة بما يتناسب مع الأوضاع، ويهتمّ الشعراء برموزٍ خاصّةٍ بما يتناسب مع العالم الذي يعيشون فيه. يمكن رؤية رموز المقاومة بكثرة في شعر جودت، وبصورةٍ عامّةٍ فإنّ الرّموز المرتبطة بمعاني المقاومة في شعره تقسم إلى ثلاثة أقسام؛ بعض الرّموز تدلّ على المقاومة بشكلٍ مجرد، وبعضها رموز تدل على المستعمر، والقسم الثّالث هو رمز النّصر والوصول إلى الحزبيّة، وسنتطرق فيما يأتي إلى شرح كلٍّ منها:

الرّموز النباتيّة

الرّموز النباتيّة هي انعكاس قدرة الحياة وليونتها. تُعتبر الرّموز النباتيّة قسماً مثيراً للاهتمام من بين رموزه، وفيما سيأتي سنتطرق إلى أهمّ الرّموز النباتيّة في شعره:

السرو

يعدّ السرو في المسيحية المعاصرة رمزاً للعام الجديد. ومن صفات السرو في الأدب الفارسي الحرّيّة، الارتفاع، الشموخ، العقم والعبثيّة، الاستقامة، الصّمود، القدم الخشبيّة. (زردى، 1387: 268)

كذلك فإنّه في شعر المقاومة عند الشعراء اللبنانيين رمزٌ للحرية والمقاومة، وهو كذلك في شعر محمد علي شمس الدين رمزٌ للحرية والمقاومة؛ حيث يقول:

«كيف قيديك بالحياة وهي سرّك الجميل/ كيف أسدلوك في المدن/ وكانت السّرو حزّتين» (شمس الدين، 2009: 104/2)

و في شعر جودت فخر الدين تستخدم معظم الأشجار والنباتات كرمز للمقاومة والظلم الواقع على الشعب اللبناني. يدلّ استخدام رموز من قبيل "سرو"، "لوز" و"تينة" والنباتات الأخرى على الأمل والنمو المتجدّد من جهة، وعلى التعبير عن الظلم للأمة عن طريق اختيار المواضيع الدقيقة مثل الأشجار والنباتات من جهة ثانية.

السرو إحدى هذه الأشجار والتي توصف في الشعر بأنها دائماً ثابتة ولا تتزحزح، كذلك فهي في كل الأوقات والفصول بشكلٍ واحدٍ لا يتغيّر، لا تعرف الانحناء والالتواء، وجذوعها ثابتة في الأرض وعنقها تشمخ نحو السماء. يُشير جودت عن طريق هذا المضمون بشكلٍ مُضمّر إلى ثبات المقاومين والمحاربين الذين لا يُنسيهم انقضاء الزمن وتغير الأحوال مثالياتهم الثابتة، ولا يبحثون عن منعطفٍ أو مفرّ يُنتهيهم عن الدّفاع والمقاومة، وهم دائماً يقفون في أمكنتهم ولا يسمح لهم عنفوانهم أن يقبلوا بالجزية من أيّ معتدٍ. إنّ ثبات السرو وتعفّفها جعلت من الطّحالب التي تنمو فوق الصخور تمتدح هذا التّعفّف والكبرياء وتنمو أمانةً في ظلّها:

في حنايا الفصول التي لا تُقيم/ وليس لأسفارها موعِد/ كان لي سروةً يتفياً في ظلّها حجر/ كان يعلنُ أعشابه/ آه كم أنني أعشقُ السّرو، قلبي له شكل جذع/ أنا المتقمّصُ سحر الغُبار، ولي نشوة الماء/ أبخرُ في الرّمْل/ والسّرو لا يعرفُ الانحناء/ ثبّت في الأرض أوتاده/ ثمّ يُطلقُ هاماته عالياً (فخرالدين، 2006: 8)

يذكر جودت السرو في مكان آخر من شعره ويقول أنّها أصل اليقظة والبعث أو الحياة المتجدّة لديه ذلك فقد أجزت آيات العشق في عروقه:

سروة الحُزن حين ارتدنتني/ وألقت بأغصانها في دمي/ أشعلت آيةً للهوي في عُروقي/ سابدأ من نُقطتين علي غارب الماء (فخرالدين، 2006: 14)

اللوز

يرمز اللوز بشكلٍ عامٍّ -من خلال ارتباطه بقشرته- إلى الكنوز المخفية بين الفروع والملحقات، هو رمزٌ للمعنى المخفي في الشرائع والآداب الجبريّة، ودليلٌ على الحقيقة المخفية تحت الأمور الظاهريّة، وهو في التّصوف رمزٌ للحقيقة، رمزٌ للكنز والنبع المخفي دائماً. (شواليه، غرابران، 2000: 11/2)، يعبر عن اللوز -بمعنى العنصر المخفي والمغلف تماماً- بالكلمة العبريّة "لوز"، والتي هي اسم لمدينة تحت الأرض. وهي كذلك تدل على اللبّ الذي لا يزول أبداً. كما أنّ اللوز في التقاليد الصوفيّة هو رمز للسّرّ، والسّر هو كنزٌ مخفي في الظلّ ويجب إيجاده من أجل تناوله، ويُشبّه القشر الذي يخفيه بالباب أو الجدار. (المصدر نفسه، 12/2)

تعتبر شجرة اللوز في شعر شعراء المقاومة اللبنانيّة من بينهم "محمد علي شمس الدين وجودت فخر الدين" رمزاً للمقاومة أيضاً. لقد جعل محمد علي شمس الدين شجرة اللوز الموضوع الأول لحديثه من بين الأشجار الأخرى الموجودة في الطبيعة، وبالإشارة إلى عمل الفأس من قبل جامعي الحطب يختلط صوت قطع الشجرة مع أصوات الطيور؛ فمن الممكن أن يكون الفأس رمزاً للكيان الصّهيوني المحتل وأن تكون الشجرة رمزاً للمقاومة؛ يقول الشاعر:

و فؤوس الحطابين/ أشجار اللوز/ وموسيقى خالصة/ أنزلها الله/ ولقنّها للطير وعلمها للنّهر/ ولأشجار/ وبوق الرّيح (شمس

الدين، 2009: 227/2)

تصبح شجرة اللوز في شعر جودت فخر الدين ضحيةً لصواريخ الكيان الصهيوني وتسقط على الأرض وبذلك توضع كل الأمانى تحت التراب، ويشير جودت في قصيدة «احذور موتنا في الجنوب» إلى رمز اللوز، وهو يصور في البداية هجوم الطيران الحربي على المزارع والبساتين وذعر القرويين من الذهاب إلى أراضيهم، ويشير إلى أن طائرات الكيان الصهيوني لم ترحم حتى الأشجار المتأهبة للاخضرار:

حين تدهمنا الطائرات/ نحاول ألا نخاف/ ونجهد أن لا تفارقنا غبطة الشجر المتأهب للاخضرار (فخرالدين، 2006: 21)

و يتابع أيضاً في نوع من التشخيص تشبيهه اللوز بإنسان تتلاشى كل آماله للتبرعم والنضوج بسبب حملة صاروخية. إن اللوز في هذه القطعة هو رمز للمواطن اللبناني:

حين ينطفئ اللوز/ يخفي اشتعالاً رقيقاً/ ويعقد آماله جذوة الألق المتحفز/ خلف اكتئاب كثيف/ يعانق شوق التراب وتتأهب خضرة الاحتمال (فخرالدين، 2006: 22-23)

يشير جودت إلى هذا الرمز أيضاً في قصيدة «اللوز يمضى وحيداً». في هذا الشعر يصور الشاعر شجرة اللوز التي تثمر كل عام ولكن ما من أحد يجني ثمارها، كما أن صواريخ الكيان الصهيوني أدت إلى بقاء شجرة اللوز وحيدة. صور الشاعر في البداية موسم نضج اللوز بأسلوب شاعري، وقال بأنه أغمض عينيه ككل عام (نضج) وأخفت براعمه سراً جميلاً في نفسها (استعارة لللب اللوز) وهذا ما بعث السعادة في عيون القرويين، ولكن يا للحسرة! فليس هناك من أحد يرافقها في جني الثمار، ولذلك نجده يرجو الناس أن يرافقوه إلى جني الثمار، في الوقت نفسه تنهال صواريخ الكيان الصهيوني من السماء وتعود شجرة اللوز وحيدة. يرمز اللوز في هذا الشعر إلى أرض لبنان التي أصبحت وحيدة ودون أحد:

كعادته، أغمض اللوز أجفانه/ دار دورته الموسمية/ أزهاره انعقدت لثجبي سراً جميلاً/ فقرت غيون القرى/ يسألنا اللوز في كل عام:/ ألا ترحلون معي في الجني والغموض؟/ ألا تأبهون لوقتي؟/ فنطرق كي لا يلوح بأعيننا بارق كالرحيل/ تجيء القذائف./ واللوز يمضي وحيداً (فخرالدين، 2006: 81)

استخدم رمز اللوز في قصيدة «حيث تفتح الأرض مثل الذراعين» أيضاً ويجعل الشاعر هنا خوف وذعر الشعب اللبناني وسكان الجنوب والقرى في هذه المناطق يسري إلى الأشجار أيضاً؛ حيث يقول:

هنا يتوسد جرحي تراباً أليفاً/ وينتصب اللوز فاتحة للفضاء/ وتبكي الشجيرات عند الصباح (فخرالدين، 2006: 28)

النبات والخضار

في الشعر الفارسي المعاصر نجد أن النبات رمز للمهد، وقد تطرق الشعراء إلى معاني جميلة في هذا السياق؛ فيقول إخوان:

ومن الأشجار مهد ناعم/ ومن الشمس تألق دافئ (زمردى، 1387: 262)

كذلك فإن الأشجار تعدّ مظهر الحياة والنبات بسبب تبدلها المستمر وشموخها نحو السماء، وبعد تجردها من الأوراق كل عام واخضرارها المتجدد دليلاً على الموت والولادة الثانية أو البعث، فهي رمز للخصوبة، ونبع الحياة وازدهارها، وبعد الموت، والعودة إلى الحياة. (شواليه، 1379: 200/3)

في أشعار شعراء المقاومة اللبنانية أيضاً تعدّ الأشجار والأزهار واحداً من الرموز المستخدمة بكثرة، مع هذا الخلاف بينهما الكامن في أن كلاً منهما من أجل إيصال المعنى والفكرة استخدم رموزاً مختلفة بما يتناسب مع وضعه. استخدم محمد علي شمس الدين من بين النباتات والزهور الدفلى والوردة الحمراء أكثر من غيرها، فمثلاً يقول:

لاشك/ بأنك تحتلّفين الآن/ بميلادك يا سيدتي/ أزهار الثلج على قدميك وزهر الدفلى بين يديك (شمس الدين، 2009: 146/2)

وفي مكان آخر جعل الوردة الحمراء رمزاً تحزن الطبيعة كلها لفقدانها، حيث يقول:

الوردة ماتت عند طلوع الفجر/ بكت الظلمات/ والنجمة جنت/ ولشدة ما حزن الشجر التفاح/ وبكى البلبل/ عميت عيناه وبكى

معه الحجر القاسي. (شمس الدين، 2009: 252/2)

يعدّ "العشب" واحداً من الرموز النباتية المستخدمة بكثرة في شعر المقاومة لجودت. لقد استخدمت جودت من أجل هذا الموضوع المهمّ النباتات أكثر من الأزهار خلافاً لشمس الدين. كلمة "العشب" في قصيدة «حيث تنفتح الأرض مثل الذراعين» هو رمز للناس المظلومين الذين استعمرت أراضيهم. في القطعة التي سيرد ذكرها الآن نجد جودت قد وضّح بأنّ للعشب أمانٍ كثيرة سرقتها الرياح فكانت بذلك الرياح رمزاً للمحتلّ في شعره، وهذا ما سنوضحه بالتفصيل فيما سنتطرّق إليه:

هنا، حيث يختلس العشب أحلامه/ من هبوب الرياح ومن هفوات الخطر/ يخطر الموت مصطحباً بالجمال وآلامه (فخرالدين، 2006: 28)

في القصيدة نفسها استخدم الشاعر رموز "النباتات" و"الزهر" ليدلّ على أهل القرى المظلومين الذين تعرضوا لهجوم مباحة من الشتاء (رمز المستعمر) فالتجؤوا إلى طيات الصخور:

هنا حيث ينهدم الوقت/ تبكي المواعيد ملهوفة في العراء،/ تجيء من التبغ أو من شظايا القنابل شمس/ فتلغي السماء،/ ويدمي الخريف علي جبهة للشتاء،/ فتزهر بعض النباتات جارحة في الصقيع،/ هنا يحتمي الزهر بين شقوق الصخور (فخرالدين، 2006: 29-30)

يقول جودت في قصيدته «خالد في ذاكرة الجرح» التي ألّفها في تأبين أحد الشعراء فيما يتعلق بصديقه الشاعر مايلي:

كنت أراه يحقّ مشدوهاً/ يتوسّم عشباً يتطاوّل فوق ضفاف النهر/ فتفجوه رائحة الماء الآسن (فخرالدين، 2006: 45)

في هذه الأبيات أيضاً نجد أن العشب رمزاً لأمة لبنان التي تعيش سعيدة وهانئة على سواحل أراضيها وفي النهاية يفاجئها موج سيئ الرائحة (المستعمر).

البراعم أو الزهور

يعدّ "البرعم" في النصوص الفارسية رمزاً للانعقاد والضمور، الانغلاق، التهيؤ والجاهزية، الشوق وتمزيق الياقة شوقاً والاضطراب وقلة الصبر. (زمردى، 1387: 275)

يرمز الصقيع في الأدب الفارسي إلى الاختناق والمحيط الظالم، ولكنه يحمل معنى آخر في شعر جودت، فالبرعم أو الزهرة في قصيدة «أهازيج موت شتائي» هي رمز للمقاومة الجريئة التي يتمنى الشاعر أن تصل يوماً إلى الحرية. إنه يتمنى في هذه القصيدة أن يوضع جثمانه بعد موته في جسد زهرة شربت من جراح أرضه ويصبح قلبه متحداً معها وأن تخضر هذه الزهرة يوماً ما ويشمخ رأسها نحو السماء:

ألا هل يقدّر لي أن أموت؟/ إذن لانحنيت علي زهرة/ شربت من جراح بلادي/ فأشرب أنفاسها،/ ثمّ أسكب فوق ثراها دمي،/ يتغلغل قلبي لديها/ ويوغل في الأرض/ ينهل منها الرحيق (فخرالدين، 2006: 35)

التين

يرمز التين إلى الكثرة والبركة. (شوايه، جان، 257/1) ولدينا في الأشعار الفارسية ما يدلّ على يُمنه وبركته. (زمردى، 1387: 130) ويبدو أنّ تحوّل التين إلى رمزٍ للمقاومة بسبب تغطية شجرة التين وهو ما ذُكر أيضاً في التوراة. إن التين في شعر جودت رمزٌ من رموز المقاومة، وهو في قصيدة "أوهام ريفية" هو رمزٌ للمقاوم الذي لا يهاجر ولا يترك أرضه أيام الحرب بل يقف ويواجه. يمنح جودت بُعداً معنوياً متجدداً لشجرة التين من خلال الإشارة إلى أنّ الشجرة المذكورة تُحدث شرخاً في الأرض وتخلق فيها رغبةً في تغيير السماء والتكثّل في حيزها. في نهاية هذا المقطع نجد أن القول بأن جذور التينة تغور في عمق الأرض ولا ترحل يدلّ على المقاومة في رمز التينة:

تحدث في أرض الدار شقوقاً تتحدث عن خسف آتٍ/ تتطاوّل نحو فضاء لا يدنو،/ وتظّل على مرّ السنوات يورفها شوق لسماء كالوهم،/ تغلغل في الأرض جذوراً تتصالب في العمق/ لا ترحل بل تبكي/ ماذا لو رحلت كل شجيرات التين؟ (فخرالدين، 2006: 78)

الزيتون

شجرة الزيتون من الأشجار دائمة الخضرة في مناطق البحر المتوسط والتي تمتلك جذعاً وأوراقاً مقاومةً. وفي اليونان حملت أثينا (Athina) آلهة السلام إلى آئين دليلاً على الصلح والسلام. (شواليه، كرابران، 2000 ج1، 124)

إنّ التّين والزيتون هما رمزان قرآنيان وقد قام الباحثون والمفسرون منذ القِدم بإجراء البحوث الطويلة والمتشعبة حول مفهوم ومعنى هاتين الكلمتين والسبب والمعنى الكامن وراء ذكرهما في القرآن. يعتقد الطبرسي في مجمع البيان أن هاتين الكلمتين في القرآن تستحضر وتحمّل معنى حامل الثّمار (مجمع البيان، ج10، ص 510) ويرى بأنّ السّبب لمجيئهما معاً هو الفوائد والخواصّ التي تتمتع بها ثمارهما.

إنّ الزيتون في المعاجم العربيّة والمعاجم القريبة من العربيّة كافةً من بينها العربيّة والكلدانيّة والآراميّة هو رمزٌ للسلام والصلح، وعلى ما يبدو فإن المنبع المعنوي لهذا الرّمز هو قصّة طوفان نوح؛ فحسب روايات نوح فإنه من أجل أن يطمئن إلى انتهاء الطوفان أرسل طيراً وعاد الطّير وبمنقاره ورقة زيتون فاطمئن قلب نوح. (ابن كثير، 1987، ج4، ص 285-286)

في الأدب الصّهيوني يعدّ الزيتون رمزاً لأمة فلسطين وهو دائماً محطّ الكره والغضب عند الصّهاينة، لذلك فهم يُقدمون على قطعه في قصصهم؛ كتب بنيامين تموز قصّة بعنوان "شجرة الزيتون" كانت فيها شجرة الزيتون موضع الكره، في هذه القصّة نجد أن رجلاً عربياً يدعى "علي طويل" يقول بأنه يمتلك شجرة زيتون معمرة في حقله في مدينة الخليل ولكنه يُضطر إلى ترك المكان لأن المحتلّ أجبر عائلته على الهجرة إلى الشّمال. يقوم المهاجر الذي حلّ محلّه والذي لا يعرف شيئاً عن الزيتون بقطع أغصان الشّجرة نظراً لعجزه عن اقتلاع جذورها، وفي النهاية تقوم مديرية الزراعة بقطع الشجرة. في هذه القصّة ترمز شجرة الزيتون إلى تاريخ فلسطين العريق بينما ترمز أغصانها إلى الشعب الفلسطيني. (كنفاني، 1968: 76).

الرموز الطبيعيّة

استلهمت الرموز الطبيعيّة من عناصر الطبيعة، ومن مميّزاتها البارزة أنها تمتلك دائماً قيمةً متجدّدة ومتطوّرة في علم الجمال. ويمتلك الرّمز الطبيعي طعم الحياة وإثارتها مما يمنح الشّعراء المبدعين الحقّ في التّدخل الفنّي في هذا الرّمز. (نصر، 2004م، ج1: 190)

الف) الرموز الطبيعيّة للمستعمر

يعدّ جودت فخر الدّين واحداً من مؤسسي شعر المقاومة في لبنان حيث نظم مشاعره وعواطفه الشعريّة من هذا الجانب ونسّقها. تجلّت الأوضاع السياسيّة لفلسطين ولبنان في شعر جودت بشكلٍ جعلت من شعره شعراً ضدّ الاستعمار، حيث تعدّ أشعار المقاومة لجودت من أجمل الأشعار التي قيلت فيما يتعلّق بالأراضي المحتلّة؛ ذلك أنها تعكس بشكلٍ صادقٍ آلام وأوجاع المظلومين، الأمل، امتزاج عشق المعشوق بعشق الوطن وغير ذلك. من المواضيع الرئيسيّة لشعر فخر الدّين حماية الوطن، التّاريخ، اللّغة، الدّين، السنن والرّسوم، الأعراف والتقاليد الاجتماعيّة وكل ما تصنعه هويّة المستعمرين.

وهو يستخدم في أشعاره من أجل التعبير عن الاستعمار والمستعمر والمستعمر رموزاً طبيعيّةً مثل الرياح، الضباب، الصّقيع، الشتاء والغيوم. من ناحيةٍ أخرى يستخدم رموزاً طبيعيّاً آخر وهو الفجر للتعبير عن الحرّيّة. من هنا نستطيع أن نقسم رموزه الطبيعيّة إلى قسمين شاملين؛ رموز المستعمر ورموز الحرّيّة. بالتدقيق في الرموز المذكورة نجد أنها جميعاً تحملُ جانباً مشتركاً وهو أنها جميعاً ظواهر طبيعيّة ضخمة تحلّ حيزاً من الفضاء أو الأرض، ولكن تواجدها مؤقتٌ؛ وكمثال على ذلك الضباب الذي هو عبارة عن تراكم بخار الماء، ويتكوّن في أماكن معيّنة نتيجة إشباع الهواء في أطراف المنطقة من بخار الماء، والضباب على الرّغم من أنه يحتلّ في أماكن معيّنة قسماً كبيراً من الحيز المحيط بالأرض ولكن بمجرد أن تعود الحرارة إلى المنطقة المشبعة بالضباب فإنه يزول، وهذا ما يصحّ قوله أيضاً فيما يتعلّق بالصّقيع والشتاء حيث يكون تواجدها في فصول معيّنة وأماكن خاصّة وبشكلٍ مؤقت. من هنا فإنّ رمز الرّياح وتواجدها في المكان أقلّ بدرجاتٍ مما سبق ذكره وهذا ما يشير إلى قلّة وقصر المدة الزمنيّة لعهد الاحتلال.

الغيوم

يمتلك الغيم من الناحية الرمزية وجوهاً رمزية متنوّعة، ولعلّ أكثرها أصالةً ما هو مرتبط بالطبيعة الغائمة وغير الواضحة. عُرف الغيم على أنه وسيلة لتجلي الله وهو في تصوّف الإسلاميّ مرحلة ماهية ولا يمكن معرفتها عن الله قبل الظهور. ويلقى الاعتقاد بوجود الغيوم في الظهور وفي الحياة العادية رواجاً وألفةً، حيث يذكر القرآن الكريم أن ظهور الله يكون على شكل ظلّ غيمةٍ. (شواليه/ آلن غريبان، 2000، 30/1)

لكنه في شعر جودت لا يحمل هذه المعاني الإيجابية بل له مضمون سلبيّ من حيث أنه يغطّي الشّمس؛ إنه يحمل في شعر جودت جانباً سلبياً ومخفياً للحقيقة، ومن هنا استُخدم الغيم في دفتر "أوهام ريفية" على أنه رمز للمستعمر، كما أنّ شعر "شمس خريف" تبين حالّ شمس الخريف التي تسعى الغيوم إلى إخفائها. في هذه القطعة نجد أنّ الشمس رمز الوضوح والإشراق والحريّة التي يسعى المستعمرون إلى إخفائها:

تَلَسَعُ فِي حِدْقٍ / وَيَغِيْبُهَا الْغَيْمُ / فَتَرْجِعُ كَالْمَكْدُودِ لِتَسْكُبَ غَيْظاً وَهَمِيّاً. (فخرالدين، 2006: 78).

من إحدى الأمور اللافتة للانتباه حول الأشعار التي يستخدمها جودت في مواجهة الاستعمار والمستعمر والتي تدل على ثبات الشّاعر حول محور المقاومة هي استخدام الضمير بصيغة جمع، وهذا الأمر يدلّ على أنّ المقاومة في الأساس هي قضيةٌ شاملةٌ وعمامة وليست فرديةً أو ذاتيةً، حيث نراه يقول:

هَجَرْتُنَا لَا تَنْتَهِي / وَالْقَمَحُ، - فِي عُيُونِنَا - سُهُولُهُ لَا تَنْتَهِي / تَعْرِفُنَا الدُّرُوبُ وَالْمُنْعَطِفَاتُ كُلُّهَا / وَدَمْنَا يَعْرِفُ دَرِيّاً وَاحِداً (فخر الدين، 2006: 57)

الرياح

الرياح هي تجلّ للقدرة الإلهية (شواليه، آلن غريبان، 1388، 2/ 8-9). كانت الرياح في الأدب الفارسيّ على مرّ العصور عنصراً وعاملاً للارتباط والاتصال بين العاشق والمعشوق سواء أكانت ريحاً أم نسيماً عليلاً، ولكنها في الشعر المعاصر حملت معنى واستخداماً جديداً بسبب الحالة الاجتماعية والأوضاع السياسية وآراء بعض الشعراء في هذه الحقبة الزمنية؛ ف رمزية الرياح تحمل وجوهاً عديدة، وتعتبر بسبب ثورتها الداخلية رمزاً لعدم الاستقرار والترزع وعدم الثبات، وتلعب الرياح في التقاليد الريفية والسنن الإيرانية القديمة دور ركيزة العالم ومنظّم التوازن العالمي والأخلاقي. وبناءً على السنّة الإسلامية فإنّ الرياح هي مسيرّ المياه. (المرجع نفسه)

تحمل الرياح في القرآن الكريم رمزاً إيجابياً تارةً وسلبياً تارةً أخرى، وغالباً ما استُخدمت الرياح في القرآن الكريم في مواضع الرحمة بصيغة جمع، كما يقول الله تعالى:

1- ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾

2- ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾

3- ﴿أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾

بينما ذُكرت في سياق العذاب بصيغة مفردة (سعادة، بلا تاريخ: 6)

1- ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ﴾

2- ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾

بينما في شعر جودت تعتبر الرياح رمزاً للخوف والهلع، ونرى هذا الرمز في قصيدة «إيماءة الشفق الأخير» التي ذكر فيها الشّاعر خلال وصفه حالة خوف الناس وهلعهم من الصواريخ التي يلقيها الكيان الصهيوني أنّ الرياح نثرت عيون المحبّين في الصحاري والفلوات:

نَأَتْ مُقَلَّ الأَحْيَاءِ، ضَبِعَتْهَا الرِّيحُ فِي الفُلُواتِ / وَارتَحَلَّ السَّنُونُو، هَامٌ فِي أَثَرِ الأَحْيَاءِ / وَحَارَتِ الشَّجَرَاتُ، حَارَ العُمُرُ بَيْنَ قَدَائِفٍ / تَأْتِي وَأُخْرِي سَوَفَ تَأْتِي (فخرالدين، 2006: 90)

وهو كذلك في قصيدة «حيث تنفتح الأرض مثل الذراعين» يقارن بين الرياح والعشب، وفي هذه المقارنة نجد أنه جعل العشب لما يتمتع به من لطافة ودقة ذاتية رمزاً للظلم الواقع على الشعب اللبناني الذي يسعى ليبقي أمانيه في مأمن من هبوب الرياح: **هنا يتوسدُ جرحي ثراباً أليفاً/ وينتصبُ اللوز فاتحةً للفضاء/ هنا، حيث يختلسُ العشبُ أحلامه/ من هبوبِ الرياحِ ومن هفواتِ الخطرِ/ يخطر الموتُ مُصطحباً بالجمالِ وآلامه (فخرالدين، 2006: 28)**

الصقيع

يعدّ الماء أحد العناصر الأربعة الأساسية؛ الماء والتراب والهواء والنار، وهو يعدّ كذلك رمزاً طبيعياً للعناصر القادرة على الإلهام، كذلك يمتلك الماء معاني دلالية وإشارات ورموز كثيرة ومتوّعة. لكن الدلالة الرمزية للصقيع تختلف عنها لدى الماء، بل يمكن القول إنها تقريباً على الطرف النقيض لها، وهو في شعر جودت فخر الدين يحمل معنى الضمور والاختناق ويرمز للمستعمر، فرمز المستعمر هو الصقيع والذي نجد نموذجاً عليه في قصيدة «حيث تنفتح الأرض مثل الذراعين»، وكما أنه في فصل الشتاء ينتشر الصقيع في كل مكان نتيجة البرد المفاجئ، كذلك فإن الكيان الصهيوني، الذي تعدّ استعماراً أحد أهم صفاته، يغتصبُ أرض الشاعر. من هنا نجد أن مقاومة الأمة المظلومة تستمر في مساعيها كما تنبت الزهور والنباتات من قلب الصقيع بسيقان مكسورة. **هنا حيث يهدمُ الوقتُ/ تبكي المواعيدُ ملهوفةً في العراء،/ تجيءُ من التبغِ أو من شظايا القنابلِ شمساً/ فتلغي السماء،/ ويدمي الخريفُ علي جبهةٍ للشتاء،/ فتزهرُ بعضُ النباتاتِ جارحةً في الصقيع،(فخرالدين، 2006: 29-30)**

الضباب

هو رمزٌ أبكم غير واضح المعالم ويعبر عن مرحلة من التكامل، ويستخدم حين تكون الأشكال غير واضحة كلياً أو حين تكون الأشكال القديمة قد تلاشت ولم تحل محلها أشكال جديدة وواضحة بعد. والضباب هو رمز لاختلاط الهواء بالماء والنار أيضاً، هو خليط مرجح على كل المواد القاسية والمتناسبة الأخرى. (شواليه، آلن غرابران، 1388، 5/ 343).

يعدّ الضباب أحد أهم رموز الاستعمار في شعر جودت حيث إنه يدل على الاستعمار سريع الزوال وذي الكنه المتلاشي والأجوف للمستعمرين. إن الشاعر استخدم هذا الرمز في قصيدة «حين تنفتح الأرض مثل الذراعين» وقال بأنه لا يجب علينا الخوف من الضباب لأنه على الرغم من اتساعه فإنه لا يستطيع أن يغطي السماء أو يزيلها: **لا تخافي الضباب/ ولا تحسبي أنه حين يغشي المتاهات،/ يحجبُ عنا الفضاء/ فلا شيء يطفىء وهج انكساراتنا في الدجى (فخرالدين، 2006: 32)**

من هنا نرى أنه في تنمة القصيدة يريد من المتلقي أن يكون مستعداً لاستقبال الدفء الذي يجلي الضباب من الجو ويمنحه

الشفافية:

فاطردي عنك وحشة هذا السكون/ استعدي لدفء شفيفٍ/ ولا تعبني بالصدي/ لا تخافي الضباب (فخرالدين، 2006: 33).

الشتاء

يعدّ الشتاء من المعاني الرمزية الأخرى في الشعر والأدب المعاصر، وخلافاً لفصل الربيع نجد أن الناس في فصل الشتاء تبقى في بيوتها بسبب البرد والصقيع، وكأن تساقط الثلج على الجدران يحرمهم من مشاهدة أحبائهم، وكأن تساقط الثلوج يجعل المجتمع يلبس كفن الموت الأبيض. يرمز الشتاء عادةً في الشعر المعاصر إلى تشكّل الاختناق والحيز الفكري الجامد، وهو عند أكثر الشعراء الفرس رمز للاستبداد. كذلك فإن الشاعر اللبناني المقاوم جودت فخر الدين رمز بالشتاء إلى الاستعمار الذي يقود غيومه الداكنة باتجاه الشعب الفلسطيني؛ هنا أيضاً تشير الغيوم إلى احتلال الفضاء والسماء، هذا الاحتلال الذي يزول بطلوع الشمس ويتلاشى. بناءً على هذا فإن هذا الرمز أيضاً -مثله مثل بقية الرموز- يدل على مفهوم معين وهو أنه يحتل حيزاً من الفضاء لمدة معينة لكنه مؤقت وزائل:

لَمْ نَمُتْ خَلْفَ ذَاكَ الرُّجَاجِ الَّذِي / كَانَ يُطَلِّقُ شُرْفَتَنَا فِي الشِّتَاءِ، / وَيُطَلِّقُ غَيْمًا ثَقِيلًا لَوْحَشْتَنَا / لَمْ نَمُتْ خَلْفَهُ / بَلْ جَلَسْنَا إِلَى الْمَدْفَأَةِ /
لِنَسَامِرِ أرواحنا المطفأه/ وجلسنا إلى الموتِ أيضاً/ نؤاسيه حيناً وحيناً نسامرُه/ كان لُعبتنا في الخِفاءِ/ في ليالي الشِّتَاءِ. (فخرالدين،
2006: 235)

في تنمة القصيدة نجد أن الشاعر يخاطب الموت ويقول بأنه في أوج يأسه كان دائماً مستيقظاً إلى جانب الموت في ليالي الشتاء، وكان يحيي الليل ويستمتع إلى صوت الرعد والصواعق؛ نجد هنا أن الرعد والصواعق هي رمز القنابل والصواريخ والتي تعدّ من الثوابت الرئيسية لأشعار جودت:

لا تَقُلْ إِنَّا قَدْ تَرَكْنَاكَ يَا أَيُّهَا الْمَوْتُ/ قُلْ: إِنَّا قَدْ ضَجَرْنَا مَعًا/ وَأَرَقْنَا مَعًا/ وَاسْتَمَعْنَا مَعًا فِي لَيَالِي الشِّتَاءِ/ إِلَى الرَّعْدِ وَهُوَ يَزْلُزُ
أَعْمَاقَنَا/ لَمْ نَدْعُكَ وَحِيدًا/ وَلَكِنَّا قَدْ أَلْفَنَّاكَ وَحَدَّكَ (فخرالدين، 2006: 236-237).

إنه يستخدم الشتاء والغيوم كرمز للمستعمر والنبات كرمز للشعب المظلوم اللبناني في شعر «إيماءة الشفق الأخير»، والشاعر في هذه القصيدة يشير بشكل مباشر إلى موضوع البقاء وزوال الغيوم ويقول بأن الغيوم في هذا الوقت تسعى للبقاء وليست لديها رغبة بالرحيل:

ألم تر وهني؟/ كسيراً كالنباتات الصغيرة/ كان يمكنني الركون إلى شتاءٍ عابرٍ/ لكنني أيقنتُ أنَّ غيومَ هذا الوقتِ تكذبُ (فخرالدين،
2006: 89)

الرموز الطبيعية للحرية

استخدم الفجر كرمز في الأدب القديم والمعاصر الفارسي والعربي بمعنى الفلاح والنقوى والنصر والسعادة، وقد ذكر في مواضع عديدة تدل على تبدل الأوضاع كذهاب الليل والظلام ومجيء الفجر والضياء. يعدّ الفجر رمزاً لجمال اليقظة في انبثاق النور، وهو علامة قدرة إله السموات والانتصار على عالم الظلام (عالم الأشرار)، وهو رمز الطريق المنيرة، وله أبعاد رمزية كثيرة في عالم الوجود، وهو تجلّ للأخرة، كما أنه يمنح حياةً أخرى جديدة بعد الموت، وهو رمز النور والوعود الكثيرة والآمال الجماعية. (شواليه، 1379: 535/3)

يرمز الفجر في أشعار جودت إلى الحرية، وقد استخدم هذا الرمز في قصيدة «خالد في ذاكرة الجرح» حيث يقول الشاعر:

لا يَتَخَيَّلُ إِلَّا أَسْرَابَ الطَّيْرِ مُيَمَّمَةً شَطْرَ الْأَفْقِ الرَّحْبِ/ وَآتِيَةً فِي طَيَّاتِ الْفَجْرِ الْمَجْبُولِ بِرَائِحَةِ الدَّمِّ (فخرالدين، 2006: 46).

وفي قصيدة «رسالة حبّ إلى وجه أمي» تكون الينابيع هي رمز الحرية، الحرية التي قطعت عهداً مع الشاعر بأن تأتي يوماً ما. إن وجه الشبه هنا بين الحرية والينابيع هو الظهور المفاجئ والإحياء الموجود في كليهما والذي يجلب معه الفرح والحياة في كليهما: يُقَابِلُنِي طَائِرُ الْأَغْنِيَاتِ،/ يَبْعَثُنِي كَالشِّتَاتِ/ وَلَكِنْ يُسِرُّ إِلَيَّ/ بِأَنَّ الْبِلَادَ الَّتِي لَا تَجِيءُ تَجِيءُ/ وَأَنَّ الْمَوَاعِيدَ بَيْنِي وَبَيْنَ الْيُنَابِيَعِ قَادِمَةٌ/ فِي الزَّمَانِ الْبَطِيءِ (فخرالدين، 2006: 55).

يعتقد الشاعر في شعر بعنوان "النبع" في دفتر "أوهام ريفية 2" أن النبع يتزايد باستمرار ولا يتقاعس أبداً بل هو دائماً جارٍ ومتدفق. وما يعتقد البعض بأن الينابيع تجفّ ولا تنفجر مرّةً أخرى هو اعتقاد خاطئ. الينابيع (الحرية الموعودة) تغور أحياناً في قاع الأرض حتى يحين وقتها فتنفجر:

مَحْكُومٌ بِالكَثْرَةِ/ لَا يُحْجَمُ/ يَبْدُلُ مِنْ سَعَةِ الضَّيْقِ،/ وَتُدْرِكُهُ الْغُصَّةُ أحياناً/ يَحْبِسُ حُرْفَتَهُ/ يَرْتَدُّ إِلَى الْعُمُقِ لِيَتَّقَبَّ فِي ظَمَأِ الْأَرْضِ/
وَيَظْمَأُ/ لَا يَنْتَبَهُ النَّاسُ إِذَا ظَمِيَءَ النَّبْعُ/ يَظُنُّونَ كَثِيراً، جَفَّ/ أَوْ اخْتَنَقَ الْجَوْفُ،/ أَوْ ارْتَجَفَتْ حَنْجَرَةُ الدَّفْقَةِ،/ مَنْ يُحْسِنُ ظَنًّا؟ مَنْ
تُدْرِكُهُ أَشْجَانُ الْمَاءِ الْوَالِهَةِ حِينَ يَغْصُ النَّبْعُ؟ (فخرالدين، 2006: 118-117).

وتعدّ الشمس من رموز الحرية الأخرى في أشعار جودت؛ فقد رأينا نموذجاً عليها في شعر "شمس خريف"؛ في هذه القصيدة تُصوّر لنا أحوال شمس الخريف التي تحاول الغيوم إخفاءها، فالشمس في هذه القطعة دليل النور والحرية التي يحاول المستعمرون إخفاءها:

تَلَسَّعُ فِي حَقْدٍ، / وَيُعَيِّبُهَا الْغَيْمُ/ فَتَرْجَعُ كَالْمَكْدُودِ لِتَسْكُبَ غَيْظاً وَهَمِيماً. (فخرالدين، 2006: 78).

وقد استُخِدمَ رمز الشمس أيضاً في قصيدة «احذروا موتنا في الجنوب» حيث يقول الشاعر:

أَتَيْنَا مِنَ الْفُسُحَاتِ الَّتِي لَا تُحَدُّ بِغَيْرِ الْفُضَاءِ/ فَلَنْ يُسْجِنُوا شَمْسَنَا (فخرالدين، 2006: 26).

الرموز الحيوانية

الفراشة

تعدّ الفراشة من الرموز المعروفة عالمياً بكثرة، ذلك أنه يمكن رؤيتها في رسوم الملائكة والأحصنة والطيور ولها معانٍ متعدّدة جداً في ذاتها، ويمكن ملاحظة أن الفراشة تعدّ رمزاً غير مستقرّ. وليس غريباً عنّا مفهوم الفراشة التي تحرق نفسها في نار الشمعة، ومن الوجوه الأخرى الثابتة لرمز الفراشة الرمز المبني على كونها تتحوّل. إن يرقّات الفراشة تعدّ البيوض والنواة التي تتجلى كل إمكانات الفراشة وقدراتها فيها بشكلٍ فعليّ، وخروج الفراشة من الشرنقة هو رمز لتجدد الحياة وانبعاثها أو بعبارة أخرى هو بمثابة خروج من القمرة. (شواليه، آلن غرابران، 1388، 2/ 210-211)

جنّاح الفراشة رمز لقدرة الإنسان الذي يبحث عن الحرّية في ذاته ويرافق النصر في مسيره، وهو يرمز في الأدب الفارسيّ إلى العشق الثّام والإيثار، ولكنه في الثقافة العربيّة يدلّ على الجهل وقلة الاستيعاب من قبل هذه الحشرة، وهو رمز لزوال العقل والعبيّنة. (ابن منظور، فرش، 10/ 227)

في الأدب العربيّ القديم ترمز الفراشة إلى الإنسان الأحمق الذي بسبب حمقه يلقي نفسه في الأخطار، وهي في القرآن ترمز إلى التشتت؛ فالإنسان المذنب لا يدري ماذا يفعل من هول يوم القيامة، فقد جاء في الآية الرابعة من سورة الواقعة في القرآن الكريم: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾

ولكنه استُخِدمَ في شعر جودت كرمزٍ جديدٍ؛ فهي في شعره رمز الثّوار الذين يقدمون أنفسهم فداءً للوصول إلى الحرّية والثّور، ويُشار إلى هذا الرمز في قصيدة «قبضة من الريح الجنوبية» حيث يقول:

نُعَلِنُ الْهَوِيَّ عَلِيَّ مُرْتَفَعِ الْمَوْتِ، / نَجِيءُ كَالْفَرِاشَاتِ إِلَى مَتَاهَةِ الضَّوءِ/ نَرَى الْأَنْهَارَ فِي خُطَى الْمُزَارِعِينَ (فخرالدين، 2006: 61).

وكذلك يشير جودت إلى الفراشة في قصيدة «كوني صافية يا خضراء العينين» حيث يقول:

سَأَفْتَحُ نَافِذَتِي نَحْوَ الطَّرْفِ الْآخِرِ لِلْمَوْتِ/ وَأَرْقُبُ بَعْضَ فَرَاشَاتِ تَتَهَالِكُ فِي الضَّوءِ (فخرالدين، 2006: 64)

النتيجة:

بعد البحث في ديوان جودت فخر الدين تمّ الوصول إلى النتائج الآتية:

في الإجابة على السؤال الأوّل يجب القول بأنّه قد ظهر إبداع الشاعر في شعر المقاومة وعلى وجه الخصوص الشعر اللبّانيّ؛ فالشاعر يرى من خلال الرموز النباتية بأن الطريق الوحيدة للمعارضة هي الصّمود والثّبات. يمكن اعتبار جودت شاعراً مثالياً ذلك أنه يحاول من خلال استخدام الرموز النباتية في أشعاره أن يُظهر نهجه فيما يتعلق بشعر المقاومة.

في الإجابة على السؤال الثّاني يجب القول بأنّ الرموز المستخدمة في شعر جودت قد استوعبت بشكلٍ كلّّي الأدب المقاوم الفلسطيني واللّبانيّ؛ حيث يسعى الشّاعر إلى إنشاء رابطة جديدة بين الرموز وشعر المقاومة من خلال استخدامه للرموز الاجتماعية والثقافية المعروفة في لبنان. ولقد اجتمعت هذه الرموز في شعر جودت لتمكّن الشاعر من إيصال فكرته وهدفه إلى المتلقّي بشكلٍ جيّد.

إن الرموز المستخدمة في أماكن متعدّدة من شعر جودت تقوم في الحقيقة بإيصال معنى خاصّ. ويحاول جودت من خلال عرض صور واضحة عن شعر المقاومة اللّبانيّة أن يقدّم صوراً واضحةً لمخاطبيه لمفاهيم من قبيل مواجهة الظلم، الثّبات والصّمود والوحدة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- ابن كثير، اسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- أسداللهي، مسعود، من المقاومة حتى النصر، طهران، مؤسسة الدراسات الفكرية لصنّاع النور، 1387 هـ.
- حجازي، علي، التيارات الأدبية المعاصرة في لبنان، بيروت، دارالكتب الحديثة، 2009 م.
- خالد، سليمان، فلسطين والشعر العربي المعاصر، ترجمة شهره باقرى وعبدالحسين فرزاد، طهران، دار جشمه للنشر، 1376.
- ديب، يوسف، قانا الحبر والدم، بيروت، اللجنة الوطنية لإحياء 14 آذار و18 نيسان، 1999 م.
- روشنفكر أكرم، ناهيد جمشيدى، رموز الصمود في الشعر اللبناني المعاصر، الناشر كتبه غيل، 1393 هـ.
- زمردى، حميراء، الرموز النباتية في الشعر الفارسي، نشر زوار، الطبعة الأولى شتاء 1387.
- جان شواليه آلن غريبان، معجم الرموز، ترجمة وتحقيق سودابه فضائلى، الناشر جيحون، 2000م.
- السعادة، محمد عبدالله، من أسرار النظم القرآني، آيات وعبر، مكتبة المبارك العامة، بلا تاريخ
- شكري، غالى، أدب المقاومة، ترجمة: دكتور محمد حسين روحانى، طهران، الناشر نو، 1366.
- شمس الدين، محمد على، الأعمال الشعرية، بيروت، مؤسسة للنشر والتوزيع، 2009.
- الصائغ، يوسف، الشعر الحر في العراق منذ نشأته حتى عام 1958، دراسة نقدية، دمشق، من منشورات اتحاد كتاب العراق، 2006.
- فخرالدين، جودت، الأعمال الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2006.
- كافي، غلام رضا، معرفة أدب الثورة الإسلامية، طهران، مؤسسة حماية آثار وقيم الدفاع المقدس، 1390 هـ.
- كنفانى غسان، أبعاد ومواقف من الأدب والمقاومة الفلسطينية، العدد الرابع، بيروت: مجلة الآداب، 1968م.
- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
- نصر، قريرة زرقون، الحركة الشعرية في ليبيا في العصر الحديث، بيروت. لبنان، دارالكتاب الوطنية، 2004م.
- الورقي، سعيد، لغة الشعر العربي الحديث؛ بيروت؛ دارالنهضة العربي، 1984 م.
- هيئت المعجم، معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، الكويت، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2002.
- الياده، ميرتشا، الأسطورة، الرؤيا، الأسرار، ترجمة روبا منجم، الطبعة الثالثة، طهران، الناشر: علم، 1382.
- الياده، ميرتشا، آفاق الأسطورة، ترجمة جلال ستاري، الطبعة الأولى، طهران، الناشر طوس، 1362.
- اليافي، عبدالكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان، ناشرون، 1996 م.
- المقالات:
- بزيغ، الشعر والمقاومة، مجلة تحولات، 2005، العدد 4.
- خالدة سعيد، 2015، لا تسترح كي تظلّ طليقاً، مجلة نزوى اللبنانية.
- الأدب المقاوم رؤى وتطلعات، مجلة أدباء وشعراء ومطبوعات، منتديات ستار تايمز.
- سعيد قره آعاجلو، الليل والشتاء في الشعر الفارسي، مجلة الأدب الفارسي، جامعة آزاد إسلامي خوى، العدد 3، السنة 1384.

فاعلية استراتيجية التعليم المتمايز في تحصيل طلاب الصف الرابع الأدبي في التاريخ

م.م. سحر حسين فاضل

رئاسة جامعة ديالى/ قسم البحث والتطوير

The effectiveness of the educational strategy that is distinguished in the achievement of fourth grade students in history

Ass.Lec. Sahar Hussein Fadel

University of Diyala \ Department of Research and Developmen

Sahar891978@yahoo.com

Abstract

The current is aim to recognition on efficiency of (v) sample the effectiveness of Meta cognitive in the achievement of for literary(Femal) Students in History , By actualization of the following hypothesis:

There is not different the statically evidence on level evidence (0,05)between middle marks of empiricism group whom education according to the(v) sample epistemic and middle marks the advance students group whom education according to the normal system in the final test. The sample of this is (70) student,Qsidia chosen from the junior high prophecy for girls in khalis. It was distributed to two divisions by (35) student of the controt group and (35) student of the experimental group.

The students of both groups has equated in ((the following varinbles the age of the student measured in months, and grades of students for the academic year 2014-2015. the scores of Intelligence test and the academic acievem at of their parents)). Promising achievement test of the test of multi with four alternatives consist of (50) checksums paragraph, Also readied (52) teaching plan for the experimental group and the same for the control group.Applied experience in the First semester(2015-2016) ,it took an entive semester , After the end of the experiment and data processing statistically. The results showecl the superiority of the experiment group who has studied the specimen accorging to form (v) the control group , who studied in accordance with the usual way, in light of the findings and conclu sions. The researcher developed a set of recommend dations and proposals.

Keywords: education, differentiation, fourth preparatory, history.

المخلص:

يهدف البحث الحالي إلى معرفة فاعلية استراتيجية التعليم المتمايز في تحصيل طلاب الصف الرابع الأدبي في التاريخ. من خلال التحقق من صحة الفرضية الآتية:

(لايوجد فرق ذو دلالة احصائية عند مستوى دلالة (0.5) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية اللاتي يدرسن وفق استراتيجية التعليم المتمايز ومتوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة اللاتي يدرسن وفق الطريقة الاعتيادية)

اما عينة البحث فقد تكونت من (70) طالبة، اختيرت قصدياً من اعدادية النبوة للبنات في قضاء الخالص، وقد وزعت على شعبتين بصورة عشوائية بواقع (35) طالبة للمجموعة التجريبية، و (35) طالبة للمجموعة الضابطة، وقد كوفئت المجموعتان في متغيرات (العمر الزمني محسوباً بالشهور، ودرجات الطالبات للعام الدراسي السابق 2015/2014 في مادة التاريخ ودرجات اختبار الذكاء والتحصيل الدراسي للابوين)

اعد اختبار تحصيلي من نوع الاختيار من متعدد ذو البدائل الاربعة مؤلف من (50) فقرة اختيارية، كما اعدت (52) خطة تدريسية للمجموعة التجريبية ومثلها للمجموعة الضابطة.

طبقت التجربة في الفصل الدراسي الاول (2015/2016) واستغرقت فصلاً دراسياً كاملاً وبعد نهاية التجربة ومعالجة البيانات احصائياً، اظهرت النتائج تفوق المجموعة التجريبية التي درست على وفق استراتيجية التعليم المتمايز على المجموعة الضابطة التي درست وفق الطريقة الاعتيادية، وفي ضوء النتائج والاستنتاجات وضعت الباحثة مجموعة من التوصيات والمقترحات حيث استنتجت الباحثة ما يأتي:

1- ان استراتيجية التعليم المتمايز اثبتت فاعليتها وتفوقها على الطريقة الاعتيادية في زيادة تحصيل طالبات الصف الرابع الاديبي في مادة التاريخ وتحسينها.

2- ان استعمال استراتيجية التعليم المتمايز ادى الى التفاعل الايجابي للطالبات طوال مدة التجربة في ضوء النتائج التي توصلت إليها الباحثة توصي بما يأتي:

1. استعمال استراتيجية التعليم المتمايز في مواد اخرى وفي مراحل مختلفة.
2. توجيه مدرسي التاريخ بالاهتمام بتنوع طرائق التدريس عند تدريسهم مادة التاريخ والاهتمام بمشاركة الطلبة في التعليم المتمايز.

واستكمالاً لجوانب البحث اقترحت الباحثة إجراء دراسات منها:

1. إجراء دراسة مماثلة لمعرفة فاعلية استعمال استراتيجية التعليم المتمايز على مواد دراسية أخرى.
2. دراسة مماثلة لمعرفة فاعلية استعمال استراتيجية التعليم المتمايز في متغيرات أخرى كالدافعية والاتجاه والميل نحو المادة والتفكير الابداعي.

الكلمة المفتاحية: التعليم، المتمايز، الرابع الاعدادي، التاريخ.

أولاً: مشكلة البحث

يشهد العصر الحالي تطوراً هائلاً وسريعاً في مجال التعليم، وما يؤلمنا أننا في الوقت الذي نشاهد فيه العالم من حولنا يحقق نقلات نوعية في مجال التعليم مستثمراً ثورة المعلومات والاتصالات الالكترونية وتحديث طرائق التعليم وأنماطه نجد التعليم في العراق ما يزال يستند الى النظرية المنفصلة التي تعوق تكامل المعرفة فما زالت طرائق التدريس لدينا تعتمد على الإلقاء والتلقين والحفظ وما زال المعلمون يكررون تدريس المقررات الدراسية دون تطوير، أما لعدم اطلاعهم ومتابعتهم لكل جديد وأما لعدم التحاقهم بدورات تدريبية او عدم الاستفادة من خبرات الآخرين

لذا ينبغي على المعلم أن يهتم بإخراج نفسه من تلك الممارسات التدريسية التي تعكس فهم التدريس على انه مجرد نقل للتراث المعرفي من الكبار الى الصغار الى ممارسات جديدة على انه عمليات عديدة تهدف الى نمو المتعلم من خلال نشاطه هو، مترافقا مع نشاط المعلم وعمله هو يتم بتوجيه وإرشاد من المعلم. وقد شهد الميدان التربوي كثيرا من طرائق وأساليب التدريس اختلفت وتنوعت باختلاف وتنوع عوامل كثيرة كان أبرزها ما يتعلق بماهية مهنة التدريس في المنهج الحديث والتي اختلفت كثيرا في مضمونها وشكلها كما كانت عليه في المنهج القديم والتي قامت على محور ضيق ووحيد هو المعرفة، وهذا لا يعني عدم استخدام هذه الطرائق حديثاً او عدم صلاحيتها للتدريس بل أنها ما زالت تستخدم في التدريس في مواقف تعليمية معينة (عطية، 2008:379)

فالطرائق التعليمية التي تقوم على التلقين والإلقاء من قبل المعلم والاستماع والحفظ من قبل المتعلم لا بد من ان تستبدل بطرائق جديدة تتصف بالمرونة وتنشط فكر المتعلم وتتطلب منه ان يكون نشيطاً وفاعلاً في العملية التعليمية.

وأشار (الهوري، 2005) إلى أن أهمية طرائق التدريس الحديثة تتمثل من خلال جعل المتعلم في المقام الأول بين عناصر العملية التعليمية من اجل تحسين التحصيل الدراسي، ولا سيما مادة التاريخ وذلك لأعداد الطلبة ليشركوا بفاعلية في الحياة المدنية وليكونوا مبدعين ومتعلمين طوال حياتهم ومواطنين مخلصين. (الهوري، 2005: 49)

وبناءً على ما تقدم التمسّت الباحثة من خلال خبرتها المتواضعة في مجال التدريس واطلاعها على الكثير من الأدبيات والدراسات وعملها في حقل التعليم أن الطلاب يميلون الى الحفظ الآلي وخاصة في مجال المواد الاجتماعية ومن ضمنها مادة التاريخ

ويتوجهون نحو حفظ المعلومات كغاية، والشكوى ان هذه المادة بعيدة عن حياتهم الواقعية بحكم المواد التي يدرسونها والعائدة الى الماضي سواء القريب او البعيد ويلاحظ أيضا أن الطلاب الذين يتعلمون بالطريقة التقليدية يتنافسون على تحصيل درجات فقط دون الاستعانة بعضهم ببعض من اجل تبادل المعرفة بالنتيجة لا يخلق جواً من المنافسة العلمية، لذا فان مشكلة البحث الحالي تتمثل بوجود حاجة ملحة جداً لتحسين هذه الاستراتيجيات واستخدام استراتيجيات حديثة في التدريس لضعف فاعلية طرائق التدريس المستخدمة حالياً في مدارسنا في زيادة تحصيل الطلبة، مما دفع الباحثة الى استخدام استراتيجية التعليم المتميز ومعرفة مدى فاعليتها في تحسين مستوى التحصيل لدى طالبات الصف الرابع الأدبي وكذلك يعد خطوة جديدة لتطوير تدريس منهج تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. لذا تتحدد مشكلة البحث الحالي بالإجابة عن السؤال الآتي:

((ما فاعلية استراتيجية التعليم المتميز في تحصيل طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية))

ثانياً: أهمية البحث

تعد طريقة التدريس عملية اجتماعية يتم من خلالها نقل مادة التعلم سواء معلومة من المعلومات أو قيمة أو حركة أو خبرة من مرسل نطلق عليه اسم المعلم إلى مستقبل نطلق عليه المتعلم. (مرعي والحيلة، ب، ت ص90)

فطرائق التدريس تعتمد على الأنظمة والمجالات المعرفية وأن نجاح طريقة التدريس تخلق جواً من التعلم الجيد وتساعد المتعلم على تحقيق وسائل للتفكير والشعور والإحساس والتفاعل، والطريقة في التربية تستعمل في التعبير عن مجموعة من الأنشطة والإجراءات التي يقوم بها المدرس والتي تظهر آثارها على المتعلم. (الخرزاعلة وآخرون، 2011، ص179)

وهناك طرائق عديدة يمكن استعمالها لتسهيل عملية التعليم، وهي طرائق فردية وطرائق جماعية مع الإشارة انه لا توجد طريقة مثلى للتدريس وربما يقوم المدرس باختيار وتنويع الطريقة المناسبة وتنويعها على وفق أهداف الدرس ومستوياته ونوعية المحتوى الذي يدرسه. (زاير وعازير، 2011، ص 172)

وان للطريقة التي يتبعها المدرس في تدريسه لها الأثر الكبير في تكوين الاتجاهات وتنميتها أو أعاققتها عن النمو عن طريق توافر المناخ المناسب من خلال مناقشة المدرس لطلبته في ما يعرض من أفكار وأراء ويناقشهم في الأفكار والمفاهيم ويمنحهم الفرصة للتعبير عن آرائهم وتشجيعهم على اظهار اتجاهات ايجابية في سلوكهم (زيتون، 1988: 42)

وكذلك فان أهمية مفهوم التحصيل ترتبط بالتعلم المدرسي الذي يجب أن يلقى اهتمام العلماء والباحثين في المجال التربوي لأنه يعتبر عامل أساسي في عملية تقويم كفاءة التعليم المدرسي (الربيعي، 2008: 11)

وترى الباحثة أن تدريس التاريخ يتطلب البحث عن استراتيجيات حديثة في التدريس وتمنح الطلبة دوراً اكبر وتجعله محور العملية التعليمية، وهذا ما دفع الباحثة إلى إجراء دراسة التي تتبنى استراتيجية من استراتيجيات الذكاءات المتعددة، لمعرفة مدى أثرها في معالجة هذه المشكلة مقارنة بالطريقة التقليدية، وذلك من خلال معرفة فاعلية استراتيجية التعليم المتميز في تحصيل طلاب الصف الرابع الأدبي في مادة الأدب والنصوص، والتعليم المتميز استراتيجية تعليمية حديثة تتمركز حول المتعلم وتأخذ بعين الاعتبار التمايز والاختلاف الموجود بين طلاب الصف الواحد.

ولقد ذكرت توملينسون أن الخبرة البارزة في هذا المجال هي التعليم المتميز وهو في ابسط مستوياته هو (رج وإعادة تنظيم) ما يجري في غرفة الصف، لكي تتوفر للمتعلمين خيارات متعددة للوصول للمعلومة، وتكوين معنى للأفكار وللتعبير عما تعلموه، ويوفر التعليم المتميز سبل مختلفة للتمكن من المحتوى ومعالجته وتكوين معنى للأفكار وتطوير منتجات تمكن كل متعلم من التعلم بفاعلية. (توملينسون، 2005، ص1)

والتعليم المتميز يوفر بيئة تعليمية مناسبة لجميع الطلبة، لأنه يقوم على أساس تنويع الطرائق والإجراءات والأنشطة، الأمر الذي يمكن الطالب من بلوغ الأهداف المطلوبة بالطريقة والأدوات والنشاط الذي يلائمه. (عطية، 2009، ص324)

ولهذا أرادت الباحثة أن تقف على ضعف الطلبة في مادة التاريخ، ويخفف ولو جزءاً بسيطاً من المشكلة، وذلك باستخدام استراتيجية جديدة في تدريس التاريخ، وعليه تعد هذه الدراسة محاولة للثبوت علمياً من مدى نجاح استعمال استراتيجية التعليم المتميز في تحصيل طلاب الصف الرابع الأدبي في مادة التاريخ.

ومما تقدم تتجلى أهمية هذا البحث بما يأتي:

- 1- أهمية مادة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بالنسبة لطلبة الصف الرابع الأدبي، إذ أن محتوياته تعطي لهم فقط في هذا الصف، وهذا يتيح لهم التعرف على الثقافات الأخرى دون الاقتصار على الثقافة العربية.
- 2- حاجة المدارس الماسة في الوقت الحاضر وفي المراحل الدراسية كافة الى استخدام الطرائق والاستراتيجيات الحديثة التي تساعد على رفع مستوى التحصيل لاسيما وأن المنهج الحديث يؤكد على استخدام الطرائق التدريسية غير التقليدية والتي هدفها بناء شخصية الطالب بصورة متكاملة.
- 3- إمكانية إفادة الجهات المعنية من نتائج البحث على المستويات كافة من تطوير الملاك التدريسي وتطوير المناهج الدراسية واستثمارها في الميادين العملية والتعليمية كافة.

ثالثاً: هدف البحث

يهدف البحث الحالي الى معرفة فاعلية استراتيجية التعليم المتميز في تحصيل طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

وللتثبت من هدف البحث وضعت الباحثة الفرضية الصفرية الآتية:

((لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) بين متوسط تحصيل طالبات المجموعة التجريبية اللاتي يدرسن مادة التاريخ وفق استراتيجية التعليم المتميز وبين متوسط تحصيل طالبات المجموعة الضابطة اللاتي يدرسن مادة التاريخ بالطريقة الاعتيادية في الاختبار التحصيلي))

رابعاً: حدود البحث

يحدد البحث الحالي بـ:

- 1- عينة من طالبات الصف الرابع الأدبي في المدارس الإعدادية والثانوية النهارية الحكومية للبنات في قضاء الخالص بمحافظة ديالى.
- 2- الفصول الثلاثة الأولى من كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية المقرر تدريسه لطالبات الصف الرابع الأدبي.
- 3- الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي 2015 – 2016.

خامساً: تحديد المصطلحات

سيتم تعريف المصطلحات التي وردت في عنوان البحث وتشمل:

(فاعلية، استراتيجية التعليم المتميز، التحصيل، التاريخ، الصف الرابع الأدبي).

1- الفاعلية (Effectiveness)

عرفها:

- (شحاتة والنجار، 2003) بأنها: "مدى الأثر المرغوب الذي تحدثه المعالجة التجريبية بعدها متغيراً مستقلاً في أحد المتغيرات التابعة". (شحاتة والنجار، 2003: 230)

- **التعريف الإجرائي:** هو قدرة المتغير المستقل على تحسين مستوى أداء طالبات الصف الرابع الأدبي في الجانب التحصيلي مع الاقتصاد في الوقت والجهد.

2-استراتيجية**عرفها**

- (أبو شعير وآخرون) "بأنها مجموعة من الإجراءات والأنشطة والأساليب التي يختارها المدرس أو يخطط لأتباعها الواحدة تلو الأخرى ويشكل متسلسل مستخدماً الإمكانيات المادية المتاحة لمساعدة الطلبة على إتقان الأهداف". (أبو شعير وآخرون، 2007، ص343)

- التعريف الإجرائي:

- "هي مجموعة من الممارسات والإجراءات التي يتبعها الباحث ويعدها مسبقاً لاستعمالها في أثناء الدرس. وتضم مجموعة من الوسائل والأنشطة وأساليب التقويم".

3-التعليم المتمايز

عرفه: (اللقاني والجمل) "التعليم المتمايز وهو استراتيجية الذي يعتمد على التنوع في التدريس إذ توجد فروق فردية بين تلاميذ الصف الواحد الذي يؤدي إلى أن اعتماد المعلم على طريقة واحدة لا يؤدي بالضرورة إلى تعلم الجميع بالقدر والتنوع نفسه، ومن هنا فأن المعلم مطالب باستخدام عدة طرق. من أجل توفير مواقف تعليمية متنوعة ومناسبة لأكبر عدد ممكن من التلاميذ". (اللقاني والجمل، 2003، ص92)

التعريف الإجرائي: "التعليم المتمايز استراتيجية حديثة تتمركز حول المتعلم وتأخذ بعين الاعتبار التمايز والاختلاف الموجود بين طلاب الصف. وتعمل على تلبية الاحتياجات والاهتمامات والميول المختلفة للطلاب".

4-التحصيل Achievement**عرفه:**

- "الخالدي 2008" بأنه: "هو نشاط عقلي معرفي للطلاب ويستدل عليه من مجموع الدرجات التي يحصل عليها في أدائه لمتطلبات الدراسة". (الخالدي، 2008: 92)

- **التعريف الإجرائي:** مقدار ما تحصل عليه الطالبات (عينة البحث) من درجات في الاختبار التحصيلي الذي تعده الباحثة لأغراض البحث الحالي.

1- الصف الرابع الادبي: هو الصف الاول بالترتيب بالمرحلة الإعدادية ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات، وظيفتها الإعداد للحياة العملية والدراسة الجامعية الأولية (جمهورية العراق، 4:1977).

2- التاريخ History**عرفه:**

- (السخاوي، 1986) التاريخ هو فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم ومسائله أحوالهم المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان. (السخاوي، 1986: 19)

- **التعريف الإجرائي:** المحتوى المعرفي المتضمن في الفصول الثلاثة الأولى من كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية خلال مدة التجربة المقرر تدريسه من وزارة التربية.

الفصل الثاني

جوانب نظرية ودراسات سابقة.

تعتمد النظرية البنائية على أن الفرد يبني معرفته بنفسه من خلال مروره بخبرات تعليمية كثيرة تؤدي إلى المعرفة الذاتية في عقل المتعلم، أي أن نمط المعرفة يعتمد على الشخص ذاته فيما يتعلمه، بسبب اختلاف الخبرات التي مر بها المتعلم وإن هذه النظرية مركزة حول تفاعل المتعلم.(اليماني، 2009، ص 48)

تمثل النظرية البنائية الأساس النظري لمعظم الاستراتيجيات التدريسية الحديثة التي تعتمد على تفريد عمليات التعليم، لإتاحة الفرصة لكل طالب أن يتعلم على وفق قدراته وبما يلبي حاجاته وبما تسمح به سرعته وإمكاناته، وتتطلب استراتيجية التعليم المتمايز من المعلم اعتماد التقويم جزءاً أساسياً من عملية التعليم والتعلم، وترى هذه الاستراتيجية أن الطالب أو المجموعة المتجانسة في غرفة الصف هما محور العملية التعليمية. (فرج، 2005، 197)

ويمكن القول إن التعليم المتمايز يركز على النظرية البنائية الاجتماعية للتعلم.

التعليم المتمايز

إن التعليم المتمايز هو تعليم يهدف إلى رفع مستوى جميع الطلبة، وهو يعد سياسة تأخذ باعتبارها خصائص الفرد وخبراته السابقة، وهدفها زيادة إمكانات الطالب وقدراته، وأن النقطة الأساسية في هذه السياسة هي توقعات المعلمين من الطلبة واتجاهات الطلبة نحو إمكاناتهم وقدراتهم.

ويرتبط مفهوم التعليم المتمايز بما يأتي:

- 1- استخدام أساليب تدريس تسمح بتنوع المهام والنتائج التعليمية.
 - 2- إعداد الدروس وتخطيطها على وفق مبادئ التعليم المتمايز.
 - 3- تحديد أساليب التعليم المتمايز وفق كفايات المعلمين. (عبيدات وأبو السميد، 2007، ص117)
- المبادئ الأساسية للتعليم المتمايز:
1. أن يدرك المعلم فكرة واضحة بشأن ما هو مهم في المادة الدراسية.
 2. يعرف المعلم الفروق بين الطلاب ويقدرها ويبني عليها.
 3. التقويم والتعليم شيان متلازمان.
 4. يعدّل المعلم محتوى العملية والنتائج استجابة الطالب وميله وأسلوبه التعليمي.
 5. يشارك الطلبة جميعهم في عمل محترم.
 6. الطلاب والمعلمون متعاونون في التعلم.
 7. أهداف الصف المتمايز هي تحقيق النمو الأقصى وتحقيق النجاح لكل طالب.
 8. المرونة هي السمة المميزة للصف المتمايز. (توملينسون، 2005، ص59)

أشكال التعليم المتمايز:

يتخذ التعليم المتمايز أشكالاً متعددة منها:

- 1 - التدريس على وفق نظرية الذكاءات المتعددة: وتعني أن يقدم المعلم درسه على وفق تفضيلات الطلبة وذكاءاتهم المتنوعة.
- 2 - التدريس على وفق أنماط المتعلمين: ويصنّف بعض علماء النفس التربوي أنماط المتعلمين إلى سمعي وبصري وحركي، ويضيف بعضهم نمطاً حسيّاً، والتدريس على وفق هذه الأنماط شبيه بالتدريس على وفق الذكاءات المتعددة، بمعنى أن يتلقى الطالب تعليماً يتناسب مع قدراته الخاصة.

3 - التعلم التعاوني: ويمكن عد التعلم التعاوني تعليماً متميزاً، إذا راعى المعلم تنظيم المهام وتوزيعها على وفق اهتمامات الطلبة وتمثيلاتهم المفضلة. (عبيدات وأبو السميد، 2007، ص120)

خطوات التعليم المتميز:

1 - **التقويم القبلي**: أن أول خطوة من خطوات التعليم المتميز هو إجراء عملية تقويم تستهدف تحديد

أ - المعارف السابقة.

ب - القدرات والمواهب.

ج - الميول والخصائص الشخصية.

د - أسلوب التعلم الملائم.

و - الخلفيات الثقافية.

2. تصنيف الطلبة في مجموعات في ضوء نتائج التقويم القبلي على وفق ما بين أعضاء كل مجموعة من قواسم مشتركة.

3. تحديد أهداف التعلم.

4. اختيار المواد والأنشطة التعليمية ومصادر التعلم وأدوات التعليم.

5. تنظيم البيئة التعليمية بطريقة تستجيب لجميع المجموعات.

6. اختيار استراتيجيات التدريس الملائمة للطلبة أو المجموعات.

7. إجراء عملية التقويم بعد التنفيذ لقياس مخرجات التعلم.

8. تحديد الأنشطة التي تكلف بها كل مجموعة. (عطية، 2009، ص328)

الفرق بين التعليم العادي والتعليم المتميز:

في التعليم العادي يقدم المعلم مثيلاً واحداً أو هدفاً واحداً يكلف الطلبة بنشاط واحد ليحققوا نفس المخرجات.

نفس المخرجات ----- نفس المهمة أو النشاط ----- نفس المثير

إذا أراد المعلم أن يراعي الفروق الفردية فإنه يعمل على تقديم نفس المثير للجميع ونفس المهمة، ولكن يقبل منهم مخرجات مختلفة، ففي هذه الحالة يراعي قدرات الطلبة وإمكانياتهم، فهم لا يستطيعون جميعاً الوصول إلى نفس النتائج أو المخرجات لأنهم متفاوتون في قدراتهم.

نفس المثير ----- نفس المهمة ----- مخرجات مختلفة بحسب مستوياتهم

أما إذا أراد المعلم تقديم تعليم متميز فإنه يقدم نفس المثير ومهام متنوعة ليصل إلى نفس المخرجات.

نفس المثير ----- مهام متنوعة وأساليب متنوعة ----- نفس المخرجات

وأنا هنا علمنا جميع نفس الدرس لكن بأساليب ومهام متنوعة. (عبيدات وأبو السميد، 2007، ص119)

الدراسات السابقة

يتضمن هذا القسم من الفصل الثاني عرضاً لعدد من الدراسات السابقة التي استطاعت الباحثة الإطلاع عليها، والتي لها صلة بموضوع الدراسة الحالية على نحو مباشر أو غير مباشر.

ثالثاً // **الموازنة بين الدراسات السابقة**: ارتأت الباحثة الموازنة بين الدراسات السابقة منها دراسة منى وأمينة ودراسة فراج في عدد من جوانبها والجدول (1) يشير إلى ذلك.

الفصل الثالث

منهج البحث وإجراءاته

أولاً: منهج البحث: اتبعت الباحثة المنهج التجريبي في بحثها الحالي واختارت تصميماً تجريبياً يعرف بتصميم الضبط الجزئي ذي الاختبار البعدي للمجموعتين التجريبية والضابطة كما موضح في الشكل (1)

الشكل (1) التصميم التجريبي للبحث

المجموعة	المتغير المستقل	المتغير التابع	اداة البحث
التجريبية	التعليم المتمايز	التحصيل	الاختبار التحصيل البعدي
الضابطة	الطريقة الاعتيادية		

ثانياً: مجتمع البحث وعينته

1- مجتمع البحث: شمل البحث الحالي طالبات المدارس الثانوية والإعدادية النهارية الحكومية في مركز قضاء الخالص التابع للمديرية العامة لتربية ديالى، كما موضح في الجدول (2)

جدول (2) أسماء المدارس الثانوية والإعدادية للبنات في قضاء الخالص (مجتمع البحث)

ت	اسم المدرسة	موقعها
1-	الإعدادية العراقية للبنات	مركز قضاء الخالص
2-	إعدادية النبوة للبنات	مركز قضاء الخالص
3-	إعدادية المنتهى للبنات	ناحية ههيب
4-	ثانوية الخلود للبنات	قرية السندية
5-	ثانوية الحمائم للبنات	قرية سعدية الشط
6-	ثانوية الوديعه للبنات	قرية جيزاني الجول
7-	ثانوية القوارير للبنات	قرية زنبور

2- عينة البحث: اختارت الباحثة قصدياً إعدادية النبوة للبنات لتكون ممثلة لعينة البحث، وقد اختيرت بطريقة السحب العشوائي الشعبة (أ) لتمثل المجموعة التجريبية والبالغ عدد طالباتها (35) والشعبة (ب) لتمثل المجموعة الضابطة والبالغ عدد طالباتها (35) وقد كافت الباحثة في المتغيرات (العمر الزمني محسوباً بالشهور، درجات مادة التاريخ للعام الدراسي السابق، درجات اختبار الذكاء، التحصيل الدراسي للأبوين).

3- أعداد الخطط التدريسية: أن أعداد الخطط التدريسية واحداً من متطلبات نجاح عملية التدريس، لذا أعدت الباحثة خططاً تدريسية لموضوعات التاريخ التي ستدرس في التجربة في ضوء محتوى المادة والأهداف السلوكية المصوغة، وعلى وفق أنموذج (الشكل V) بالنسبة لطالبات المجموعة التجريبية، والطريقة الاعتيادية بالنسبة لطالبات المجموعة الضابطة، إذ أصبح عدد الخطط التدريسية (54) خطة وبواقع (27) خطة للمجموعة التجريبية و (27) خطة للمجموعة الضابطة، وقد عرضت الباحثة نماذج من هذه الخطط على مجموعة من المحكمين المتخصصين في الاجتماعيات وطرائق تدريسها والعلوم التربوية والنفسية.

4- أعداد الاختبار: للثبوت من فاعلية التعليم المتمايز في التحصيل أعدت الباحثة اختباراً تحصيلياً لقياس المتغير التابع مكوناً من (50) فقرة، وقد حرصت الباحثة أن يكون الاختبار من نوع الاختيار من متعدد لأنه يقيس المستوى المعرفي لدى المتعلمين كتذكر المعلومات واستيعاب المفاهيم وتطبيقها في مواقف جديدة، كما أنها مشوقة وأكثر الاختبارات استعمالاً في الدراسة الثانوية وسهلة التصحيح وبعيدة عن ذاتية المصحح، كما أنها أكثر صدقاً وثباتاً.

5- **صدق الاختبار:** تم التأكد من الصدق الخارجي للاختبار وذلك من خلال عرضه على مجموعة من المحكمين المتخصصين في الاجتماعيات، وطرائق تدريسها والعلوم التربوية والنفسية، وللتحقق من صدق المحتوى أعدت الباحثة جدول مواصفات جدول (3) لذا أعدت الباحثة جدول مواصفات لمحتوى المادة المقررة في التجربة والأهداف السلوكية، والمستويات المعرفية (الفهم، التطبيق، التحليل) من المجال المعرفي لتصنيف بلوم. وقد حسبت الباحثة نسبة أهمية الأهداف السلوكية بحساب النسبة المئوية للأهداف السلوكية في كل مستوى من المستويات تصنيف بلوم للمجال المعرفي على أعداد الأهداف السلوكية الكلية التي اختارتها الباحثة أما نسبة أهمية محتوى كل فصل فقد حسبها باعتماد عدد الأهداف لكل فصل ومجموع الأهداف الكلي للفصول المقررة ضمن التجربة.

وحدد عدد الفقرات لكل خلية بإيجاد حاصل ضرب (النسبة المئوية للهدف السلوكي × النسبة المئوية للمحتوى × عدد الفقرات الكلية للاختبار) كما موضح في الجدول (3)

جدول (3) الخريطة الاختبارية لفقرات الاختبار التحصيلي

الفصول	الزمن	نسبة أهمية المحتوى	فهم 51%	التطبيق 35%	التحليل 14%	المجموع 100%
الفصل الاول	4	17%	4	3	1	8
الفصل الثاني	14	50%	13	9	4	26
الفصل الثالث	8	33%	8	6	2	16
المجموع	24	100%	25	18	7	50

وقد حسبت الباحثة نسبة أهمية محتوى الفصول، وأهمية مستويات الأهداف السلوكية وعدد فقرات الاختبار في الخريطة الاختبارية كما يأتي:

1- نسبة أهمية مستويات الأهداف السلوكية = (عدد الأهداف السلوكية للمستوى الواحد / عدد الأهداف السلوكية الكلي) × 100.

2- نسبة أهمية محتوى الفصول = (عدد أهداف الفصل الواحد / عدد الأهداف الكلية للفصول) × 100.

3- عدد فقرات لكل مستوى = نسبة أهمية المحتوى × نسبة أهمية مستوى الهدف السلوكي × عدد الفقرات الكلي.

6- **تصحيح الاختبار:** صححت الباحثة الاختبار في ضوء الإجابة النموذجية التي أعدتها لجميع فقرات الاختبار ومعايير التصحيح التي أعدتها لهذا الغرض، آذ أعطت درجتين للإجابة الصحيحة، وصفرًا للإجابة الخاطئة، أما الفقرات المتروكة والتي تحمل أكثر من بديل فتعامل معاملة الفقرات الخاطئة، آذ تراوحت القوة التمييزية للفقرات الموضوعية بين (0,32) و (0,61) أما فاعلية البدائل فتراوحت بين (0,11) و (0,29) وبلغ معامل الثبات (0,82) وهو معامل ثبات جيد جداً.

7- **تطبيق التجربة:** تم تطبيق التجربة على عينة البحث (المجموعة التجريبية والضابطة من 2014/10/6 ولغاية 2015/1/6 وواقع (54) خطة تدريسية للفصل الدراسي الأول، تم من خلالها تدريس الفصول الثلاثة الأولى من كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية المقرر تدريسه لطلبة الصف الرابع الأدبي، وقد طبق الاختبار على المجموعتين في يوم 2015/1/6.

8- **الوسائل الإحصائية:** استخدمت الباحثة الوسائل الإحصائية المناسبة للبحث.

الفصل الرابع

نتائج البحث

1- عرض النتيجة:

باستعمال الاختبار التائي لعينتين مستقلتين اتضح وجود فرق معنوية ما بين المجموعة التجريبية التي درست بأنموذج الشكل ٧، والمجموعة الضابطة التي درست بالطريقة الاعتيادية ولصالح المجموعة التجريبية، إذ بلغت القيمة الجدولية (2,248) وهي اكبر من القيمة التائية المحسوبة والتي بلغت (1,6) وكما موضح في الجدول (4)

جدول (4) نتائج الاختبار التائي لدرجات طالبات مجموعتي البحث في الاختبار التحصيلي

الدالة عند مستوى 0,05	القيمة التائية		درجة الحرية	الانحراف المعياري	التباين	المتوسط الحسابي	حجم العينة	المجموعة
	الجدولية	المحسوبة						
دالة احصائياً	1,6	2,248	68	5,9	73,21	67,8	35	التجريبية
				6,8	92,4	65,5	35	الضابطة

وبذلك ترفض الفرضية الصفرية التي تنص على انه: لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية اللاتي يدرسن مادة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية على وفق أنموذج الشكل ٧، وبين متوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة التي يدرسن المادة نفسها على وفق الطريقة الاعتيادية في الاختبار التحصيلي، وهذا ما يؤكد فاعلية أنموذج الشكل (٧) في التحصيل.

2- تفسير النتيجة:

1. اهتمت إ أنموذج الشكل (٧) بالمتعلم ولم يبلغ دوره، كذلك اهتمت بالمدرس، والطريقة التدريسية وعناصر المنهج بنحو عام، مما أدى إلى تحقيق نتائج تعليمية جيدة عند طلبة المجموعة التجريبية.
2. تنوع الأنشطة التعليمية وتحمل الطلبة مسؤولية تنفيذها في الدرس، يعد دعماً للتنظيم المعرفي وما وراء المعرفي الذي يتوصلون اليه، ويتيح لهم الفرصة لتقويم ما تم انجازه وقد يكون عاملاً أساسياً في استثارة أذهان الطلبة واستمرارهم في التعلم.

1. الاستنتاجات

- في ضوء النتيجة التي توصل إليها البحث الحالي يمكن استنتاج ما يلي:-
- 1- أن أنموذج الشكل (٧) اثبت فاعليتها وتفوقها على الطريقة الاعتيادية في زيادة تحصيل طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة التاريخ وتحسينها.

2- أن استعمال أنموذج الشكل (٧) أدى إلى التفاعل الايجابي للطلبة والمشاركة الفعالة طوال مدة التجربة

2. التوصيات:

- في ضوء النتائج والاستنتاجات التي توصلت إليها الباحثة في هذا البحث، فإنها توصي بما يلي:
1. الإفادة من أنموذج الشكل (٧) لتدريس مادة التاريخ ومواد أخرى لكافة المراحل الدراسية.
 2. تشجيع التدريسيين على الاهتمام بتعليم التفكير بصورة عامة، بوصفه نشاطاً عقلياً يساعد على انتقال التعلم إلى حيز التطبيق والحياة العملية.
 3. تضمين منهاج الدورات التأهيلية والتطويرية للتدريسيين في الجامعات العراقية الاستراتيجيات التدريسية الحديثة.

3. المقترحات:

استكمالاً لنتائج البحث الحالي، تقترح الباحثة إجراء عدد من الدراسات والبحوث العلمية الآتية:

1. إجراء دراسة مماثلة لتعرف فاعلية أنموذج الشكل (V) في فروع كالجغرافية والعلوم الأخرى وفي متغيرات أخرى كالدافعية والاتجاه والميل نحو المادة والتفكير الإبداعي والتفكير الناقد.

المصادر:

- الخالدي، أديب محمد، 2008، سيكولوجية الفروق الفردية والتفوق العقلي، ط2، دار وائل، عمان.
- آيات صالح، (1999) اثر استخدام كل من خرائط المفاهيم وخرائط الشكل (V) المعرفي على تصحيح تصورات تلاميذ الصف الأول الإعدادي عن بعض المفاهيم، رسالة ماجستير غير منشورة، مصر جامعة عين شمس.
- جوزيف، نوفاك وبوب جوين، (1995)، تعلم كيف تتعلم، ترجمة احمد عصام الصفدي وإبراهيم محمد الشافعي، جامعة الملك سعود، الرياض.
- الربيعي، عادل كامل (2008) اثر التدريس على وفق نظرية فيكوتسكي في التحصيل والتفكير العلمي لدى طلاب الصف الثاني المتوسط في مادة الفيزياء، رسالة غير منشورة، كلية التربية ابن الهيثم، بغداد.
- زيتون، حسن وكمال زيتون (1992) البنائية من منظور ايستمرلوجي وتربوي، ط1، الإسكندرية.
- زيتون، عايش (1988) الاتجاهات والميول العلمية في تدريس العلوم، عمان.
- زيتون، كمال عبد الحميد (2002) تدريس العلوم للفهم: رؤية بنائية، عالم الكتب، القاهرة.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (1986)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- سلامة، عادل والخريسان، سمير وصوافطة، وليد وقطيظ، غسان، (2009)، طرائق التدريس العامة معالجة تطبيقية معاصرة، دار الثقافة، عمان.
- شحاتة، حسن وزينب النجار (2003) معجم المصطلحات التربوية المعرفية في المناهج وطرق التدريس، عالم الكتب، القاهرة.
- الطناوي، عفت مصطفى (2009) التدريس الفعال: تخطيطه - مهارته - استراتيجياته - تقويمه، دار المسيرة، عمان.
- عطية، محسن علي (2008) الاستراتيجيات الحديثة في التدريس الفعال، دار صفاء، عمان.
- عليمات، محمد وصبحي ابو صلالة (2001) أساليب التدريس لمرحلة التعليم الاساسي، ط1، مكتبة الفلاح، عمان.
- فراج، محسن حامد (2001) اثر استخدام أنموذج الشكل (V) المعرفي في تنمية مهارات التفكير المنطقي والتحصيل في مادة العلوم لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة بالسعودية، مجلة دراسات في المناهج وطرق التدريس، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية، العدد (68، 103 - 133).
- مازن، حسام محمد (2007) اتجاهات حديثة في تعليم وتعلم العلوم، دار الفجر، القاهرة.
- منى شهاب وأمينة الجندي (1999) تصحيح التصورات البديلة لبعض المفاهيم العلمية باستخدام نموذج التعلم البنائي والشكل (V) لطلاب الصف الأول الثانوي في مادة الفيزياء واتجاهاتهم نحوها، المؤتمر العلمي الثالث، الجمعية المصرية للتربية العلمية، المجلد الثالث، مصر.
- المؤمني، إبراهيم، (2002) فاعلية المعلمين في تطبيق نموذج بنائي فتدريس العلوم للصف الثالث الأساسي في الأردن، دراسات، المجلد 29، العدد 1، عمان.
- الهويدي، زيد، (2005)، الأساليب الحديثة في تدريس العلوم، ط1، دار الكتاب الجامعي، العين.

فلسفة التربية في القرآن الكريم وتطبيقاتها التربوية

أ.م.د. حاتم بن عبدالله بن سعد الحصري

كلية التربية - جامعة الطائف/ المملكة العربية السعودية

Philosophy of Education in the Holy Quran and its Educational Applications

Asst. Prof. Dr. Hatem bin Abdullah bin Sa'ad Al-Husainy

College of Education / University of Al-Ta'if / Kingdom of Saudi Arabia

hatim011@hotmail.com

Abstract:

The study aimed to identify the nature of the relationship between the creator and the creature and the nature of man, the universe, life and the nature of knowledge in the Holy Quran and identify the educational applications of the philosophy of education in the Holy Quran.

The study was based on the deductive approach because of its relation to the Islamic legal sources and the extraction of aspects of the philosophy of education from the Holy Quran and related educational applications and methods.

The results of the study showed that the philosophy of Islamic education in the Holy Quran has varied goals of faith, intellectual mentality, physical psychology, and moral socialism. It also urges the learner to seek knowledge and increase it from childhood through attending to knowledge courses and workshops. And it pays attention to the importance of respect for teachers. The study showed the qualities of the teacher and his duties towards his students. It also showed that the philosophy of Islamic education has a variety of teaching methods as the good example and story, the stimulation, intimidation, indoctrination, dialogue and refining habits.

The study recommended the need to refer to the Holy Quran and the Sunnah to elicit educational concepts and rooting them and to show the Islamic approach to them, and the need to pay attention to the philosophy of education because it is the first basic rule on which the educational institutions should determine their educational policy and objectives and methods and methods of evaluation. The educational philosophy transfers the scientific side into applied side in education and propose new plans and ideas in the field of education, and benefit the educational institutions of these fundamental research to carry out its role towards comprehensive educational establishment to build a comprehensive balanced Muslim.

Keywords: Philosophy of Education, Quran, Educational Applications

المخلص

هدفت الدراسة إلى التعرف على طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، وعلى طبيعة الإنسان، وطبيعة الكون والحياة، وطبيعة المعرفة في القرآن الكريم، والتعرف على التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم.

واعتمدت الدراسة على المنهج الاستنباطي؛ لارتباطها بالمصادر الشرعية واستخراج جوانب فلسفة التربية من القرآن الكريم وما يتصل بذلك من تطبيقات وأساليب تربوية وتعليمية.

وأوضحت نتائج الدراسة أن فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم لها أهدافاً متنوعة عقديّة إيمانية، وعقلية فكرية، ونفسية جسمية، واجتماعية أخلاقية، وأنها تحث الطالب المتعلم على طلب العلم والاستزادة منه منذ الصغر من خلال حضور حلقات العلم، وأنها توجه إلى أهمية احترام المعلمين وبيّنات صفاتهم وواجباتهم تجاه طلابهم، وأن فلسفة التربية الإسلامية لها أساليب تعليمية متنوعة متمثلة في أسلوب القدوة الحسنة، والقصة والترغيب والترهيب والتلقين والحوار، وتهذيب العادات.

وقد أوصت الدراسة بضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية؛ لاستنباط المفاهيم التربوية وتأصيلها، وبيان المنهج الإسلامي لها، وضرورة الاهتمام بفلسفة التربية؛ لأنها تعدّ القاعدة الأساسية الأولى التي ينبغي أن تقوم عليها المؤسسات التربوية في

تحديد سياستها التربوية وأهدافها ووسائلها وأساليبها وطرق تقويمها، والاهتمام بها؛ لأنها تقوم بتحويل الجانب العلمي إلى جانب تطبيقي في التربية، وتقتصر الخطط والأفكار الجديدة في المجال التربوي، وإفادة المؤسسات التربوية بهذه البحوث التأصيلية للقيام بدورها المنوط بها نحو تأصيل تربوي شامل لبناء المسلم المتكامل بناءً شاملاً متوازناً.

الكلمات المفتاحية: فلسفة التربية، القرآن الكريم، التطبيقات التربوية.

مقدمة:

أنزل الله القرآن الكريم بلسان عربي مبين فجعله عقيدةً وشريعةً ومنهاج حياة للناس جميعاً، وجعله نبياً ونصيلاً لكل شيء فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، وهدى الناس به إلى العلم والنور وإلى صراطٍ مستقيم فقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 16]، وفضله وشرّفه ورفع شأنه على سائر الكتب المنزلة فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، وأعلى ذكره وتنزله في العالمين فقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 4]، وقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَا﴾ [طه: 4]، وحفظه من عبث العابثين وتحريف المبذلين قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وقال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]، وجعله المعجزة الخالدة إلى قيام الساعة بين العالمين وتحدى الناس جميعاً أن يأتوا بعشر سورٍ من مثله فقال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]، ثم تحداهم أن يأتوا بسورةٍ واحدةٍ من مثله، قال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]، وبلغ التحدي أن يجتمع الإنس والجن فيأتون بمثله فقال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، فالقرآن الكريم حبلٌ الله المتين، وصراطه المستقيم، ونوره الهادي إلى الحق وإلى الطريق القويم، ووجهته على الخلق أجمعين.

ولقد ربط هذا القرآن العظيم بين الخالق سبحانه وتعالى وبين المخلوقين، وربط بين السموات والأرضين، وربط بين الآخرة والأولى، وبين الدين والدنيا، وبين القول والعمل، فكان محجةً بيضاءً صالحاً لكل زمانٍ ومكانٍ؛ ياتمر الناس بأوامره وينتهون عن زواجره ونواهيها، ويهتدون بمحكمه، ويتحاكمون إلى قوله، ويقفون عند حدوده وأحكامه واتباع منهجه قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105]، وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: 155].

جاء هذا القرآن الكريم ليرسخ قواعد العقيدة السليمة تجاه الخالق سبحانه وتعالى، وأنه الرب المالك والإله المعبود له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فلا يستحق العبادة والربوبية إلا هو، ولا يُسأل ولا يُستعان إلا به، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، وكذلك تجاه الأنبياء والرسل والكتب المنزلة، ويبين حقيقة هذا الوجود وهذا الكون، وحقيقة هذه الحياة الدنيا والحياة الأخرى، وجاء ليربي المسلم على سلوك منهج الصراط المستقيم الذي يصلح به الفرد والمجتمع ويقوم على تلبية رغبات الناس وحاجاتهم وأمالهم وتطلعاتهم.

ولقد اهتم القرآن الكريم في ترسيخ العلاقة مع الخالق سبحانه وتعالى، فهو الأمر الناهي المدبر الذي بيده ملكوت كل شيء، وجعل له العبودية المطلقة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]، وهو المستحق بالتوحيد الكامل المطلق وما يترتب عليه من الإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، قال تعالى: ﴿كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ مِنْ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]، واهتم بالحياة الدنيا التي هي معبرٌ وطريقٌ للآخرة، وفيها حياة الناس وحاجاتهم ومعيشتهم، ونظّم لهم قواعد البقاء وأطر الاستقرار ورسخ لهم العلاقات الاجتماعية بينهم، وعلّق قلوبهم بالحياة الأخرى قال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ

لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿ [العنكبوت:64]، وأوضح حقيقة هذا الكون الذي سخره لهذا الإنسان سماؤه وأرضه ونجومه وأفلاكه وجباله وبحاره وأشجاره وكل شيء فيه، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم:33]، وبين طبيعة هذا الإنسان المكرّم المكون من روح وجسد وعقل وكرمه وأعلى شأنه على سائر المخلوقات فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:70]، وأرسل له الرسل وأنزل عليه الكتب ﴿سُئِلَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء:165]، وجعل له السمع والبصر والفؤاد لنقوم على تحقيق أهدافه ومصالحه قال تعالى: ﴿• وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة:9]، وجعله خليفة الله على أرضه ليعمرها بالإيمان والعمل الصالح وكذلك بالبنیان، وفتح له آفاق المعرفة ليتدبر ويتأمل ويعرف الحق من سواه وتعيّنه على عبادة الله وطاعته ويتكيف بها في دنياه.

إنّ التربية الإسلامية المنبثقة من الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة تعدّ منهجاً متكاملًا للحياة كلها؛ لأنها تضم بين طياتها جوانب طبيعة هذا الإنسان، وتتناول حياته الدنيا ومعاشه وعلاقتها بالحياة الأخرى، وتهتم بكل سلوكيات هذا الإنسان وعلاقاته الاجتماعية التي تربطه بالآخرين، ولقد كان من أثر تطبيق هذا المنهج العظيم لهذه الأمة المحمدية ما وصفهم الله به في كتابه العزيز فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:110]، تلك الأمة العظيمة التي اختارها الله سبحانه وتعالى لتكون الشاهدة على الأمم السابقة، فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرُّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:143]، ولقد امتثلت لأمر ربه وأخذت دعوة الناس ففتحت مشارق الأرض ومغاريها وعمرت وبنيت ونشرت الهدى والعلم والنور المبين.

وإن فلسفة هذه التربية الكريمة لهي النشاط الفكري والسلوكي المنظم الذي ينظم عملية التربية ويجعلها في منظومة واحدة متناسقة ومتكاملة، ويوضح الأهداف والقيم التي تسعى لتحقيقها راجياً بهذه التربية أعلى الدرجات والمقامات في الدنيا والآخرة.

موضوع الدراسة:

اهتم القرآن الكريم بتربية المسلم وتنشئته التنشئة المتكاملة المتوازنة في جميع الجوانب العقديّة، والتعبديّة، والعلمية، والاجتماعية، والأخلاقية، والنفسية، والاقتصادية، والصحية، والجمالية، وجعل له مكانة بارزة من بين مخلوقات الله مبيناً سر وجوده وهدف خلقه وطبيعته الإنسانية في هذه الحياة الدنيا وعلاقة هذا المخلوق بالخالق سبحانه وتعالى وبالكون والحياة والمعرفة.

وإن فلسفة هذه التربية في القرآن الكريم؛ لتبين العلاقة بين الهدف والغاية وتحقيق المقصود وتوضح ما هي دلالات هذه التربية في القرآن الكريم وهي توظف الوعي وتفتح الآفاق للوصول إلى غايات التربية المقصودة، وتمثل بصورة عامة الركيزة الأولى في العملية التربوية ومنها تتبثق أهداف التربية ومناهجها وقيمتها ومؤسساتها وطرقها ووسائلها وأساليبها.

لذا رأى الباحث أن يكون بحثه حول معرفة ماهية فلسفة التربية في القرآن الكريم التي تدور حول موضوعات الفلسفة، وهي علاقة هذا الإنسان بالخالق، وعلاقته بالكون من حوله، وعلاقته بالحياة التي فيها معاشه وبالحياة الأخرى التي إليها مآله، ومكانة المعرفة وأهميتها، وطبيعة هذا الإنسان المخلوق العظيم وتطبيقاتها التربوية حتى تكون واقعاً ملموساً، وكذلك لقلّة الكتابة وندرتها حول هذا الموضوع وتطبيقاته التربوية سواءً في الرسائل الجامعية أو البحوث العلمية.

تساؤلات الدراسة:

السؤال الرئيس: ما فلسفة التربية في القرآن الكريم وما تطبيقاتها التربوية؟ وينبثق من هذا السؤال عدة تساؤلات:

1- ما طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق في القرآن الكريم ؟

2- ما طبيعة الإنسان في القرآن الكريم ؟

3- ما طبيعة الكون في القرآن الكريم ؟

4- ما طبيعة الحياة في القرآن الكريم ؟

5- ما طبيعة المعرفة في القرآن الكريم؟

6- ما التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم ؟

أهداف الدراسة:

1- التعرف على طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق في القرآن الكريم.

2- التعرف على طبيعة الإنسان في القرآن الكريم.

3- التعرف على طبيعة الكون في القرآن الكريم.

4- التعرف على طبيعة الحياة في القرآن الكريم

5- التعرف على طبيعة المعرفة في القرآن الكريم.

6- التعرف على التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية فلسفة التربية في القرآن الكريم فيما يلي:

1- الرجوع إلى المصادر الأولية للتربية الإسلامية والمتمثلة في القرآن والسنة، والمصادر الثانوية والمتمثلة في ما سطره العلماء

العاملون التي لا يستغنى عنها في أي زمان لتأصيل المصطلحات والمفاهيم التربوية لمواكبة متغيرات هذا العصر.

2- تعدد فلسفة التربية القاعدة الأساسية الأولى التي ينبغي أن تقوم عليها المؤسسات التربوية في تحديد سياسة التربية وأهدافها ووسائلها

وأساليبها وطرق تقويمها.

3- تقوم فلسفة التربية بتحويل الجانب العلمي إلى جانب تطبيقي في التربية وتقتصر الخطط والأفكار الجديدة في المجال التربوي.

4- تساهم فلسفة التربية في مساعدة المعلمين لفهم ووعي المفاهيم التربوية، وتكون لديهم الفكرة الكاملة عن البرنامج التعليمي، وتساعد

في إعطائهم حلولاً للمشكلات التربوية.

5- تقيّد هذه الدراسة المؤسسات التربوية في القيام بدورها المنوط بها نحو تأصيل تربوي شامل لبناء المسلم المتكامل بناءً شاملاً

متوازناً.

منهج الدراسة:

لا شك أن اختيار منهج الدراسة وتحديد له دوره الفعال في تحقيق أهداف الدراسة، والوصول إلى نتائجها، ولما كان البحث حول

استنباط جوانب فلسفة التربية من القرآن الكريم كان المنهج المناسب هو المنهج الاستنباطي، والاستنباط مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ

رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء:83]. قال الرازي (1405 هـ ، ص205): "الاستنباط في

اللغة: الاستخراج، يقال: استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه، ودلت هذه الآية أن القياس حجة في الشرع، ولولا أن

القياس حجة لما أمر المكلف بذلك فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه فوجب أن يكون حجة إذا ثبت ذلك،

والنبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً باستنباط الأحكام؛ لأنه تعالى أمره بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر" ، فيكون هو استخراج

الحكم والفائدة، ويكون "الاستنباط في نصوص الكتاب والسنة...، ومن طرق الاستنباط من النصوص الطرق اللفظية وهي معرفة معاني

ألفاظ النصوص وما تدل عليه في عمومها وخصوصها". (أبو زهرة، 1417هـ، ص104). وتعرف الطريقة الاستنباطية على أنها:

"الطريقة التي يقوم فيها الباحث ببذل أقصى جهد عقلي ونفسي عند دراسة النصوص، بهدف استخراج مبادئ تربوية مدعمة بالأدلة

الواضحة". (فودة وصالح، 1408 هـ، ص43)

ولما كانت البحوث في التربية الإسلامية تختلف عن غيرها من العلوم الأخرى؛ لارتباطها بالمصادر الشرعية لذلك " يعكف الباحث

على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما دار في فلكهما من اجتهادات علماء المسلمين؛ لاستخراج مبادئ وأسس التربية الإسلامية،

وإطارها الفكري، وما يتصل بذلك من أهداف وقيم وطرائق تربوية وتعليمية، وكذلك استنباط ومناقشة عدد من الأفكار والنظريات والآراء المتعلقة ببعض القضايا، والمفاهيم التي يحفل بها عالم التربية والتعليم" (النقيب، 1418هـ، ص83).

حدود الدراسة:

الحدود الموضوعية: حول البحث في القرآن الكريم عن فلسفة التربية، وتطبيقاتها التربوية في الميدان التربوي.

مصطلحات الدراسة:

1- فلسفة "Philosophy": المعنى اللغوي للفلسفة يشير إلى أنها ليست عربية الأصل بل هي ذات أصل يوناني مركب من مقطعين (philo) وهو مشتق من كلمة (philos) ومعناها (محب) والمقطع الثاني (sophy) وهو مشتق من كلمة (sophas) ومعناها الحكيم، وبترتيب المقطعين معاً فإنها تعني (محب الحكمة) والفيلسوف أو الحكيم هو الشخص المحب للحكمة الساعي إلى تبين الحقيقة من كل جوانبها وصورها المتعددة. (الشرقاوي وآخرون، 2010م، ص25)، وجاء في معجم اللغة العربية "كَلِمَةٌ تُعْنِي فِي الْأَصْلِ الْحُكْمَةَ، مَحَبَّةَ الْحِكْمَةِ، وَصَارَ يُقْصَدُ بِهَا كُلُّ الْأَفْكَارِ الْمُسْتَنْبَطَةِ بِالْعَقْلِ وَأَعْمَالِ الْفِكْرِ حَوْلَ الْمَوْجُودَاتِ وَمَبَادِيهَا وَعَلَيْهَا" (أبو العزم، د.ت، ج1 ص 1998).

واصطلاحاً "علم يُعْنَى بِدَرَسَةِ الْمَبَادِي وَالْعِلَلِ الْأُولَى لِلأَشْيَاءِ وَتَفْسِيرِ الْأَحْدَاثِ وَالظَّاهِرِ تَفْسِيرًا عَقْلِيًّا، وَيَشْمَلُ: الْمُنْطِقَ وَالْأَخْلَاقَ وَعِلْمَ الْجَمَالِ وَمَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ وَتَارِيخَ الْفَلَسَفَةِ". (عبدالحמיד، 1429هـ، ج 3 ص1739)

ويتبين مما سبق أن الفلسفة: نشاط فكري ومعرفي مركب يسعى لفهم الإنسان والكون فهماً كلياً متكاملاً بغرض تفسير وتحليل ونقد ما غمض من قضايا تمكّن الإنسان من فهم نفسه وبيئته التي يعيش فيها ومعرفة غاياته وأهدافه ومصيره، وتسهل عليه اختيار الأساليب والوسائل التي تحقق له ذلك ليكون قادراً على تحقيق الخير لنفسه ومجتمعه، وهي مطلب للفرد والمجتمع لا يستغني عنه أي نظام اجتماعي .

2- تربية "education": تدور معاني التربية اللغوية على النمو والزيادة والتنشئة والرعاية والإصلاح والمعاهدة (العقيل، 1435هـ، ص13)، واصطلاحاً "تنمية الوظائف الحيوية المختلفة عند الإنسان وزيادتها خلال مراحل عمره المختلفة في أي زمان وفي كل مكان حتى تبلغ كمالها ورفيقها وتامها الذي خلقت له عن طريق التدريب والتنقيف والتعليم والتهديب والاستمرار والممارسة والتعود" (أبو عراد، 1435هـ، ص28).

فالتربية إذاً هي عملية تهدف إلى تنشئة الفرد وتنميته في جميع الجوانب العقيدية والتعبدية والعلمية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية حتى يحقق أهدافه ومقصوده.

3- فلسفة التربية: هي "تطبيق النظرية الفلسفية في ميدان الخبرة الإنسانية التي نسميها التربية وتعمل على نقد العملية التربوية وتعديلها والعمل على اتساقها وتوضيحها حتى تتلاءم مع الخبرة الإنسانية مع الحياة المعاصرة وتتضمن البحث عن مفاهيم توجه الإنسان بين المظاهر المختلفة للعملية التربوية في خطة متكاملة شاملة، وتضمن توضيح المعاني التي تقوم عليها التعبيرات التربوية وتنمي علاقة التربية بغيرها من ميادين الاهتمام الإنساني" (الشيبياني، 1988م، ص16)، ويرى ناصر (2001م، ص207) أنها "استخدام الطريقة الفلسفية في التفكير والبحث في مناقشة المسائل المتعلقة بالتربية، أي القيام بجهد عقلي لمناقشة وتحليل ونقد جملة المفاهيم الأساسية التي يركز عليها العمل التربوي مثل: طبيعة المعلم والمتعلم، النشاط الدراسي، طرق التدريس وتنظيم المناهج والمعرفة... الخ"، ويقول الكيلاني (1407هـ، ص72) "هي نموذج الإنسان الذي تتطلع التربية الإسلامية إلى إخراجه في ضوء علاقاته بالخالق والكون والإنسان والحياة وما بعد الحياة".

ومما يسبق يتبين أن فلسفة التربية علم يسعى إلى تفسير وتحليل ونقد القضايا التربوية وتوضيح العلل الكامنة في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ذات العلاقة بالتربية، وتعتبر فلسفة التربية الميدان التطبيقي للتربية واستخدام التفكير والبحث في المسائل التربوية.

الدراسات السابقة: بعد طول بحثٍ لم يتم العثور إلا على بحثين فقط هما:

الدراسة الأولى: دراسة محمد علي علوان (2014م) وعنوانها فلسفة التربية في القرآن الكريم.

وهدفت الدراسة إلى مشاركة الآخرين في بلورة الأهداف والأسس النظرية التي تقوم عليها فلسفة التربية في القرآن الكريم، وتعميق الوعي بأهمية اتباع نموذج القدوة الحسنة في تربية الأجيال، وتعميق الإيمان بالله والخضوع له وتذكر عظمته في كل لحظة من خلال الحديث عن أهمية فلسفة التربية القرآنية، واستخدم الباحث المنهج التحليلي الاستقرائي، وكانت أبرز النتائج ما يلي: تبين فلسفة التربية العلاقة بين الإنسان وخالقه على أساس العبودية لله تعالى، والتسليم المطلق لمقتضيات الأوهية والربوبية، والعلاقة بين الإنسان والدنيا على أساس الابتلاء، توضح فلسفة التربية القرآنية أن مصدر العملية التربوية والتعليمية هو الله سبحانه وتعالى وذلك في قوله تعالى، ولتربية القرآن أهداف واضحة منها تأكيد التوحيد، والسعى لتطوير الفرد وتغيير سلوكه وتدريبه على قيامه بمهام الاستخلاص في الأرض.

الدراسة الثانية: دراسة عمر أحمد عمر (1417هـ) وعنوانها فلسفة التربية في القرآن الكريم.

وهدفت الدراسة إلى بيان أن القرآن الكريم يحدد أهداف التربية وغاياتها ويضع المبادئ والمقومات ويشير إلى أساليبها وطرائقها، ومنها محاولة لإثبات أن القرآن يحتوي فلسفة تربوية قويمه، ودفع المربين للاعتماد في القيام بمهمتهم الجليلة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي والاستنباطي، وكانت أبرز النتائج: أهمية القرآن الكريم وقد كشف عن حقيقة الإنسان ومصيره، وتأثير القرآن على الأمة وهو يضع بين المربين المبادئ، وفلسفة التربية تعتبر الأساس في تحديد أهداف التعليم والمناهج والأساليب والخطط والتقييم.

وعلاقة الدراسة الحالية بالدراسات السابقة من حيث التشابه والاختلاف: أن الدراسة الحالية والدراسات السابقة اهتمت بالأهداف والأسس النظرية التي تقوم عليها فلسفة التربية الإسلامية وأهداف التربية القرآن الكريم، بينما تميزت هذه الدراسة الحالية بذكر التطبيقات التربوية وتفعيلها في الميدان التربوي من تطبيقات للمعلم وللطالب وللمنهج واختيار أساليب التعلم المتنوعة في التربية الإسلامية.

أدبيات الدراسة " فلسفة التربية في القرآن الكريم وتطبيقاتها التربوية"

مقدمة:

إنّ هذا القرآن الكريم الذي أنزله الله سبحانه وتعالى للناس كافةً وعلى مر العصور والأزمان لهو كتاب عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، ولقد اهتم بالإنسان لينبئ طريقه ويخرجه من الظلمات إلى النور ومن الجهل إلى العلم ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ولقد أثبتت تجارب العلماء المسلمين في حقول التربية والتعليم أن لدينا تراثاً إسلامياً أصيلاً لا ينبغي أن يُغفل مهما كانت تطلعاتنا المستمرة إلى المشرق والمغرب وأنّ لدينا المعين الذي لا ينضب والزاد الذي لا ينتهي، وإنّ استيراد التربيّات المختلفة من غير المسلمين واستجلابها من غير أن نعرضها على الكتاب العزيز وعلى ديننا وشخصيتنا الإسلامية أدى إلى مساوئ كثيرة في كل جوانب الحياة بصفة عامة وفي ناتج العملية التربوية بصفة خاصة، ولعل ما أصاب شخصيتنا الإسلامية بالضعف والقصور "والانفصام والتمزق نتيجة استيرادها تلك الفلسفات التربوية الدخيلة على دينها وعقيدتها وأصالتها وطموحاتها وأهدافها وتطلعاتها" (القرز، 1985م، ص29) وتربيتها بصفة عامة.

والدين الإسلامي الذي اختاره الله واصطفاه للناس شريعةً ومنهجاً قد لَبَّى حاجات الناس ورغباتهم وتطلعاتهم فرادى كانوا وجماعات ولم يكن في يومٍ ما معزولاً عن حياة الناس ومعيشتهم، ولم يغفل عن حاجات النفوس فقد رسّخ مبادئ العقيدة وأسس العبودية وقواعد الأخلاق.

وإنّ التربية الإسلامية هي المنهج المتكامل للحياة ومنهجها "منهج متميز متفرد في وسائله وفي أهدافه بشكل ظاهر يلفت النظر ويدعو إلى التفكير في مصدر هذه العقيدة التي تفردت على مدار التاريخ" (قطب، 1415هـ، ج1 ص12)، وتضم بين طياتها جوانب طبيعة هذا الإنسان المخلوق المكرّم وما خلق الله في هذه النفوس البشرية من قوة وضعف، وفرح وحزن، وغنى وفقر، وعافية وبلاء، وتتناول حياته الدنيا وقيمتها وأهدافها وارتباطها بالحياة الأخرى، وتهتم بكل مناشط وسلوكيات هذا الإنسان المسخر له كل شيء، وتنتمي لديه العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تربطه بالآخرين، ولا يمكن فهمها وتطبيقها واقعاً ملموساً كما ينبغي إلا في ظل إدراك

ومعرفة الإطار العام للنظام الإسلامي كاملاً، وذلك باستقراء آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام كنبعين أساسيين عظيمين، ولا يمكن تحديد أهداف هذه التربية الإسلامية دون تصوّر واضح ومتكامل لحقيقة الألوهية والعبودية وعلاقة المخلوق بالخالق، وحقيقة الإنسان والكون والمعرفة والحياة، فالإسلام وهو يتناول الحياة الإنسانية "لم يعالج نواحيها المختلفة ولم يتناولها كأجزاء منفردة، ذلك أن له تصوراً متكاملًا عن الألوهية وعن الكون والحياة يرد إليه كافة الفروع والتفصيلات، ويربط إليه نظرياته جميعاً وتشريعاته وحدوده وعباداته ومعاملاته فيصدر قوله فيها كلها عن هذا التصور الشامل المتكامل" (قطب، 1974م، ص130)، ومن هنا تكمن أهمية معرفة هذه الفلسفة في القرآن الكريم وفي التربية الإسلامية.

وإن أبرز موضوعات فلسفة التربية في القرآن الكريم هي معرفة "العلاقة بين الخالق والإنسان وبين الإنسان والكون، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والحياة، وبين الإنسان والآخرة" (الكيلاني، 1407هـ، ص75)، وتكمن أهميتها للصلة الوثيقة بين علم الفلسفة وعلم التربية، فالفلسفة تمثل الجانب النظري والمعرفي وتسهم في رؤية الأمور من الناحية الفكرية والنظرية، والتربية تمثل الجانب التطبيقي لهذه الفلسفة وترجم القضايا إلى سلوكيات واتجاهات، ولا يمكن أن تستغني إحداها عن الأخرى؛ فالفلسفة نشاط نظري وفكري والتربية بحاجة لها في معرفة وتكوين النظرة الواسعة عن الطبيعة الإنسانية وعن المجتمع وأهدافه، ويوضح الحاج والبديري (2009م، ص 215) العلاقة بينهما فيقولان: "تساعد فلسفة التربية على تفهم أفضل للعملية التربوية وأنواع النشاط الإنساني، وتساعد فلسفة التربية على فهم علاقة العمل التربوي بمظاهر الحياة الأخرى أي أن يكون مطلعاً على تخصصات أخرى ذات علاقة، كما تساعد على تبصيرنا بأنواع الصراخ المختلفة التي تنشأ، وتقوم الفلسفة التربوية على فروض أساسية تساعد على تنظيم الفكر التربوي وتعبئة إمكاناته كي يمكن الوصول إلى الحل الذي قام الفرض لأجله ولخدمته في الموقف العلمي التربوي".

وستحاول الدراسة فيما يلي أن توضح جوانب فلسفة التربية في القرآن الكريم بدايةً بعلاقة المخلوق بخالقه سبحانه وتعالى وأهمية الإيمان بالله باعتباره أساس فلسفة الحياة كلها كعقيدة ودين، ثم تتناول طبيعة الإنسان وطبيعة المعرفة وطبيعة الكون وطبيعة الحياة في كتاب الله تعالى.

أولاً: طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق في القرآن الكريم:

يعتبر الإيمان بالله وتوحيده وعبادته هو جوهر العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم وجوهر كل دعوات الأنبياء والمرسلين دون تحريف أو تبديل قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:25]، وهي تعني أن يعتقد الإنسان علماً و يقيناً أن لهذا الكون رباً خالقاً وإلهاً واحداً يعبده ويوحده ويؤمن به ويتوكل عليه، وهو الذي يسبح بحمده كل من في السموات ومن في الأرض، وأن هذا الرب الخالق الإله المعبود الواحد الأحد له صفات تعلق على صفات أي كائن من المخلوقين، ويوصف بصفات الجلال والكمال المطلق وله الأسماء الحسنى والصفات العلا وهو منزّه عن كل نقص وعيب ومشابهة للمخلوقين.

والإنسان هذا المخلوق العظيم يعرف ربه ويهتدي إليه لأنه "يولد وبه إيمان فطري بوجود قوة خفية تسيطر عليه وعلى الحياة حوله قوة يفرغ إليها عندما يحتاج إليها ويطمئن بوجودها في حياته" (نوفل، 1971م، ص16)، والقرآن الكريم يعرض لجوانب الإيمان بالله سبحانه وتعالى فيعدّ توحيد الله بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته ركناً أساسياً من أركان الإيمان ويوضح ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْيُرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:164]، وقوله تعالى ﴿قُلْ أَعْيُرَ اللَّهُ اتَّخَذَ لِيَا فَاظِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:14]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1-4]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:3]. وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:115]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام:103]، وقوله تعالى: ﴿فَاظِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:11].

وتشير هذه الآيات وغيرها كثيرٌ إلى عقيدة الإيمان بالله وتوحيده في القرآن الكريم، وهي أكمل عقيدة تتقبلها الفطر وتسلم بها العقول والألباب، وهي تشير إلى وجود خالق واحد له المثل الأعلى، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، القدير على كل شيء، العليم بكل شيء، المحيط بكل شيء، وتشير إلى العالم المخلوق الذي أبدع الله صنعه وخلق الله سبحانه وتعالى فأحسن خلقه لعبادته وتوحيده، فهناك رباً مالكا له ألوهية وعبودية وهيمنة وكبرياء، ألوهية ينفرد بها سبحانه وتعالى، وعبودية يشترك فيها كل من خلق، وحقيقة التوحيد الخالص هي إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة والألوهية والأسماء والصفات والإقرار المطلق بأنه الخالق والرازق والمدبر والمحيي والمميت والأمر والناهي.

ويأتي الإيمان بالرسول والأنبياء جميعاً مكملاً للإيمان بالله وبوجوده وربوبيته وألوهيته وكذلك الإيمان بالكتب السماوية المنزلة على رسل الله عليهم الصلاة والسلام والإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم حيث يحقق الإيمان بها سعادة الإنسان ويعتبر "الإيمان بالرسول مكملاً للإيمان بما جاء من عند الله، باعتباره منهج هداية وطريق حق وصلاح للإنسان والمجتمع" (أبو العينين، 1986م، ص38)، والإسلام حين يأمر بالإيمان بالأنبياء جميعاً فإنه يعلن وحدة الأصل والتوحيد الذي جاء للأمم جميعاً، قال تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تَفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة:285].

ويأتي الإيمان بالقضاء والقدر ركناً أساسياً من أركان الإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:49]، لأن الإنسان هو المسؤول والمكلف عن أفعاله ومعتقداته، قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ أْتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم:95] وقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب:72]، هداة الله إلى النجدين ووهبه التمييز بين الخير والشر، فألهم النفوس فجورها وتقواها وغرس فيها الاستعداد للخير قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ سَدَّاهَا﴾ [الشمس:7-10]، ومكّنه من الحرية وأعلى مراتبها فلا تُنشد إلا منه سبحانه وتعالى، وجعل له حرية الاختيار والإرادة "فالإنسان إذن له إرادة حرة في الإطار الاجتماعي، وهو مجبر بمقدار ما تتحكم فيه البيئة الطبيعية والاجتماعية وبمقدار ما سيتعامل مع القوانين الإلهية التي لا سلطان له عليها" (مرسي، 1983م، ص116).

ومما سبق يتبين أن فلسفة التربية في القرآن الكريم لا تتضح إلا بوضوح الأساس العقدي، وحقيقة العلاقة بين المخلوق والخالق وأنها علاقة خضوع وذل وانكسار لخالقه ومالكة ومدبر أمره، والعقيدة تعصم العبد من الزلل والخطأ، ولذلك تعدّ الأهداف العقدية أهم أهداف التربية الإسلامية باعتبار أن في الإسلام غايات وأهداف إنسانية واجتماعية وهي خادمة للهدف الأساسي قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56]، والعبادة بمفهومها الشامل "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة والبراء مما ينفي ذلك ويضاده" (حكيم، 1418هـ، ص30)، وهي الصلة الدائمة بالله في حياته ومماته وشأنه كله ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام:162-163]، وبذلك تشمل العبادة الحياة كلها، والعقيدة تنظم حياة الناس وتربط بينهم بسياح متين.

ثانياً: طبيعة الإنسان في القرآن الكريم:

تعدّ الطبيعة الإنسانية مكوناً من مكونات فلسفة التربية في القرآن الكريم ومعلماً من معالمه، ولقد جاءت الآيات القرآنية وتحدثت عن طبيعة هذا الإنسان ونظرت إليه نظرة ثنائية الخلقة بين الروح والجسد فيها تكامل وتوازن، ولم يبين القرآن الكريم ماهية حقيقة الروح، وإنما أشار إلى أنها من أمر الله قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:85]، وأما الجسد فقد خلقه الله سبحانه من تراب الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام:2].

وخلق الإنسان يرجع إلى أمرين اثنين أولهما: خلقته الأولى من الطين حين خلقه الله بيده سبحانه وتعالى ونفخ فيه من روحه، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: 7-9]، وأخرهما: حين خلقه الله تعالى من ماء أبيه، قال تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: 5-6]، ومع هذه الخلقة العظيمة صفات ترجع إلى الروح وطبيعتها، وثانية إلى الطبيعة المادية، وثالثة إلى مجموع هذين التركيبين، ولقد بين القرآن الكريم حقارة الماء الذي خرج من صلب أبيه فقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة: 8] ليربيه على التواضع ومعرفة حقيقة خلقه ويهذب من كبريائه ونفسه، ويجعله واقعيًا في حياته وتفكيره، وبين القرآن الكريم العناية الإلهية بالإنسان وهو في رحم أمه فرباه واعتنى به حتى أتم خلقه قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 13-14]، وقال تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: 6]، وبعد خروجه للدنيا كرمه وأعلى قدره ومنزلته على المخلوقات جميعاً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وأجمل خلقة وأحسنه تقويماً، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وأجمل الصفات وأكملها وزينه بالعقل والعلم والنطق قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الإنفطار: 7-8]، قال القرطبي (1967م، ج 19 ص 112) "خلق الإنسان على أحسن ما يكون اعتدالاً؛ لأنه سبحانه وتعالى خلق كل شيء منكباً على وجهه أما الإنسان فخلقه مستوياً، له لسان ذلق ويد وأصابع يقبض بها ومزيناً بالعقل يتناول أكله بيده"، وسخر له كل شيء في السموات والأرض من شمس وقمر ونجوم وجبال وليل ونهار وبحر وفلك وطير، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 32-34]، وجعله خليفة الله في الأرض يعمرها بالإيمان والبنين قال تعالى: ﴿لَا وَادِّ قَالِ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وعلمه كل شيء قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] وكلفه بالأوامر والنواهي والفرائض والأحكام وأمره بالعبودية الخالصة لله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، وأودع فيه ما يؤهله للقيام بوظيفته مادياً ومعنوياً، وكلفه بهذا الكون يعمره ويحقق فيه "رسالة الحق والخير والجمال رسالة الله في هذا الكون" (عبود، 1990م، ص 113).

وفطر الله الإنسان على العلم وحب التعلم فأول الآيات التي نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم تحث على العلم، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]، وما دعا الرسول صلى الله عليه وسلم بالازدياد من شيء سوى العلم قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، وآتاه أدوات التعلم وهي السمع والبصر والفؤاد، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78].

ويتبين مما سبق أن الإنسان خلق من أجل غاية أساسية وهدف عظيم باعتبار أنه الخليفة المكلف الذي كرمه الله على سائر خلقه القادر على عمارة الأرض بالعلم والإيمان والبنين.

ثالثاً: طبيعة الكون في القرآن الكريم:

يعدّ الكون معلماً من معالم فلسفة التربية في القرآن الكريم، والكون مخلوق من مخلوقات الله سبحانه وتعالى يشمل كل شيء فيه من الأحياء والجمادات وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، تعرف الله وتسبحه وتؤمن به، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44]، خلق هذا الكون بإبداع وتوازن

ونظام عجب، قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات:7]، وقال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس:40].

والكون في الإسلام يتكون من عالمين:

(أ) عالم محسوس يرى ويُشاهد ويشمل كل الظواهر المادية كالسما والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار والشجر والدواب كما سماهم الله في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج:18].

(ب) وعالم غير محسوس وهو عالم الغيب الذي لا يرى ولكنه في علم الغيب عند الله كما قال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة:3] كعالم الرسل، والملائكة، والجن، والكتب، واليوم الآخر وأهواله والصرات والميزان، والجنة والنار وهو "عالم لا يدخل في حدود الكون المادي الذي يمكن أن ندرك مكوناته بالحواس، ومن هذا العالم الروح والملائكة والجن، والملا الأعلى الذي به سدرة المنتهى، والعرش، والكرسي، واللوح المحفوظ، والبيت المعمور، وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تعالى" (مذكور، 1989م، ص18).

وهذا الكون البديع خلق لغايات وأهداف عظيمة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:164]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيْن (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان:38-39]، وهو مسخر للإنسان في الأرض كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الزمر:5] وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ﴾ [إبراهيم:32]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم:33]، وقال تعالى: ﴿وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [النحل:12]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ﴾ [الجاثية:13]، واستخلف الإنسان فيه وجعله خليفة في هذا الكون كما قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:30]، وأمدّه بالعقل والفكر والفضيلة وجعل علاقته بالكون "علاقة التسخير القائمة على التحدي والاستنارة العقلية للإنسان حتى يكشف ويعيد البناء والتركيب" (مرسي، 1983م، ص84)، وجعل هذا الكون الفسيح مجالاً للتأمل والتدبر والتفكير والنظر قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران:190-191] وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك:15]، وفتح للإنسان آفاق التدقيق فيرى جمال وحسن طبيعة الكون وينمي لديه الحس الجمالي والوجداني لهذا الكون الجميل وهو في غاية من الجمال والزينة وبالغ في الإتقان وهو يتغير كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات:7]، وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُتُورٍ (3) ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك:3-4]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء:30]، و"كلما ارتقى العقل الإنساني اكتشف ناحية من نواحي الدقة، وجانباً من جوانب القوة التي يصعب أن تتجلى للإنسان في طور واحد من أطوار حياته" (مذكور، 1989م، ص19).

ومما سبق يتبين أهمية الحديث عن الكون في كتاب الله تعالى وآثارها الإيمانية على الفرد والمجتمع ويشعر المؤمن بالسعادة وهو يرى هذا الكون يسير في اتجاه التوحيد الخالص لله تعالى كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:11].

وبذلك يعد الكون مكوناً من مكونات حياة الإنسان وحاضناً للعملية التربوية وميداناً للنشاط الإنساني يستخدم فيه الإنسان كل طاقاته وإمكاناته وتسخيرها لتحقيق عبادة الله والقيام بشريعته في المجتمع.

رابعاً: طبيعة الحياة في القرآن الكريم:

يبين القرآن الكريم أن الله خلق الحياة الدنيا وجعلها داراً للامتحان والاختبار والبلاء كما قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ [المالك:2]، وجعلها معبراً للأخرة ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت:64]، وجعل فيها منهجاً متكاملماً للناس جميعاً فردهم وجماعتهم وذكرهم وأنثاهم قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل:97]، ولقد نظر القرآن الكريم إلى طبيعة الحياة نظرة شاملة وتنقسم الحياة في التصور الإسلامي إلى قسمين:

(أ) الحياة الدنيا: وهي دار الامتحان والاختبار والابتلاء للإنسان، فعندما امتحن الله آدم عليه السلام وأمره ألا يقرب الشجرة هو وزوجه كما في قوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:35]، فلما أكل منها أهبطاً للأرض كما قال تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكَ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:38]، ونزل إلى الأرض هو وذريته وأنزل الله عليهم الكتب وأرسل الرسل وبدأ الاختبار الحقيقي لبيته وذرياتهم وحذره من الشيطان ومكره ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَكَمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:27]، وقال تعالى على لسان إبليس: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لِنِئْنِ أَعْرَضْتُ عَنْهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَحْتَكِبَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (62) قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (63) وَاسْتَفْزِرُ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْبِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء:62-64]، وحذره من الدنيا وأنها متاع فقال تعالى ﴿فَلَا تَعْرَبْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرِّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [القصص:33]، وقال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ [غافر:39]، وحذره من اتباع الهوى في هذه الدنيا فقال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا﴾ [الفرقان:43]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:23]، ووصف الله تعالى الحياة الدنيا بأنها زائلة لا محالة فقال تعالى: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الشورى:36]، وأنها متاع قليل إذا قورنت بالآخرة فقال: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [الرعد:26]، وأنها لهو ولعب فقال: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام:32]، وعلقهم بالحياة الأخرى فقال: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ [هود:15]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِئِنْ تُرِيدَ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا﴾ (18) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء:18-19]، ووصفها بالأمر الهش فقال: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ [الكهف:45]، ووعد سبحانه وتعالى أن من أحسن في الحياة الدنيا أن يعيش الحياة الطيبة فقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل:97]، ثم ينتقلون إلى الآخرة.

(ب) الحياة الأخرى: لا تنتهي حياة المسلم بعد فراقه للحياة الدنيا وموته بل ينتقل إلى عالم آخر ولحياة أخرى وصفها الله في القرآن الكريم في أكثر من آية، وما فيها من جزاء وجنة ونار وثواب وعقاب كلٌ بحسب عبوديته وإيمانه وعمله فقال: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيذًا﴾ [النساء:124]، وقال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [مريم:60]، وعلق قلوب المؤمنين بيوم القيامة فقال: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء:47]، وقال تعالى:

﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [غافر:17]، وذكر أهوالها وعظمتها فقال: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعُشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْمَوْعُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11) وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (12) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (13) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ﴾ [التكوير:1-14]، وخوف العاصيين من ذلك اليوم فقال: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان:23]، وذكر أنها الحياة الباقية الأزلية فقال: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت:64]، وأنها دار القرار فقال: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ [غافر:39].

"وبذلك تكتمل العدالة الإلهية في الأرض وفي السماء، حيث ينال كل واحد جزاء عمله كاملاً" (عبود، 1978م، ص110)، وهنا ترتبط الدنيا بالآخرة ويتحقق العدل الرباني ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:7-8].

ومما سبق يتبين أهمية الحديث عن الحياة الدنيا والحياة الآخرة في القرآن الكريم وكيف ربط بينهما فمن عاش الحياة الطيبة في الدنيا القائمة على تحقيق أوامر الله والبعد عن نواهيه فمصيره الحياة الكريمة يوم القيامة ومن أصدق من الله قليلاً وحديثاً.

خامساً: طبيعة المعرفة في القرآن الكريم:

تعدّ المعرفة مكوناً ومعلماً من معالم فلسفة التربية في القرآن الكريم، ولقد حتّ القرآن الكريم عليها وحثّ الإنسان لينظر إلى ما حوله ويتعرف عليه ويتأمل الكون وما فيه من آيات وعبر قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت:20]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:164]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سبا:9]، وقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:20-21]، وكلها تشير إلى بديع خلق الله سبحانه وتعالى في السموات والأرض مما يدل على أن خلف هذا الكون خالق عظيم حكيم بيده مقاليد الأمور ولا يدع عند الناس مجالاً للشك بالقول بأنه نشأ طبيعياً من غير خالق ومدبر قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل:88]، ويضطر المؤمن بعد البحث إلى الجزم بأن قوة مدبره حكيمة محيطة بالأشياء إحاطة تامة، وبذلك يزداد المؤمن إيماناً ويطمئن قلبه (علي، 1974م، ص39)، ويسعى الإنسان بما أوتي من فطرة وعقل ومن سمع وبصر وفؤاد لبلوغ المعرفة ولتحصيلها لأنها شرطٌ لحصول الإيمان.

والمعرفة في القرآن الكريم على قسمين: فمنها ما هو ثابت لا يتغير ولا يتبدل، ومنها ما هو متغير، فالمعرفة الثابتة تشمل كل المبادئ والقيم والمسلمات والثوابت التي وردت في القرآن الكريم فلا تتغير مهما كان ولا تتبدل وكل ما عدا ذلك من المعارف فهو متغير، ويعد التغيير سنة الله في الكون (العقيل، 1435هـ، ص117)، والهدف والغاية من المعرفة هو عمارة الأرض كما أمر ورضي واختار ووفق منهج الله قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة:138]، "والتقوى بمعناها الشامل هي أساس المعرفة" (مذكور، 1407هـ، ص196).

وبالتعمق في فلسفة المعرفة فإن منها ما هو فطري يوهب للإنسان من عند الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:31]، وقوله حكاية عن الخضر عليه السلام: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف:65]، ومنها ما هو مكتسب وليس بفطري ولا يأتي إلا بتعب الإنسان وجهده كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:78]، و"يحدد ابن سينا ثلاثة أساليب لاكتساب المعرفة هي معرفة بالفطرة، ومعرفة بالفكرة، ومعرفة بالحدس، أما الغزالي فيرى أن المعرفة نوعين: نوع محسوس يتم عن طريق الحواس، ونوع معقول يتم عن طريق العقل" (مرسي، 1983م، ص101)، ويرى أبو حنيفة أن مصادر المعرفة كتاب ناطق، وخير مجتمع عليه، واجتهاد وإجماع (مرسي، 1983م، ص84).

والمعرفة في التربية الإسلامية تنقسم من حيث مصادرها إلى: المعرفة اللدنية: وهي التي يكشفها الله تعالى لمن يشاء من خلقه قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة:255]، وقال تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف:65] وقال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة:269]، والمعرفة الوثقى: وهي التي تصدر عن كبار العلماء المجتهدين والمختصين، ومنها المعرفة الموجودة في دوائر المعرفة وأمهات الكتب والرسائل العلمية والمطبوعات للمؤلفين الثقات، والمعرفة المنقولة عن سلف هذه الأمة جيلاً بعد جيل وهي تمثل خلاصة فكرهم وتجاربهم وعصارة أقدامهم وثمره اجتهادهم وخبرتهم، والمعرفة العقلية التي تكتسب عن طريق الفكر والتأمل العقلي وما يرتبط بذلك من عمليات عقلية عليا كتحليل وتقويم وتركيب، والمعرفة الحسية التي تأتي عن طريق الحواس وتساعد الفرد على إدراك ما يحيط به من ظواهر طبيعية (العقيل، 1435هـ، ص119).

وينضح مما سبق أن المعرفة في التربية الإسلامية وفي القرآن تمثل ركناً أساسياً من أركان فلسفة التربية في القرآن الكريم وهي رؤية تشمل جميع جوانب الإنسان وما حوله وقد تعددت مصادرها وطرقها كما سبق الإشارة إلى ذلك. وبذلك تتبين معالم فلسفة التربية في القرآن الكريم التي قدمت التصورات حول علاقة المخلوق بالخالق سبحانه وتعالى وعن طبيعة الإنسان وخلقته وعن الكون والتدبير فيه والتأمل وعن الحياة وحقيقتها وعن المعرفة ومصادرها، وقد رسمت منهجاً للإنسان في حياته، مما ينبغي أن يتبع ذلك أسلوباً عملياً لترجمة هذه الفلسفة وتطبيق هذا المنهج التربوي، ولأهمية التطبيق في حياة المتعلمين ليتم اكسابهم المهارات المناسبة والسلوك الأمثل، وهذا ما ستحاول الدراسة تبيانها من خلال التطبيقات التربوية لتلك الفلسفة التربوية الإسلامية وذلك فيما يلي:

سادساً: التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم:

إن قيمة العلم وحقيقته في العمل به وفي تطبيقه وتحويله إلى واقع ملموس؛ وإلا فلا فائدة للعلم الذي يتعلمه الإنسان، وهو حجة على المتعلم ووبال عليه وحسرة وندامة، ولذا نجد أن الله سبحانه وتعالى نهى المؤمنين في كتابه أن يكونوا ممن يقولون ما لا يفعلون فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:2-3]، بل قرن الله في كتابه بين الإيمان والعمل في أكثر من خمسين موضعاً، وما ذاك إلا لأن الغاية من العلم والإيمان هو العمل به وتطبيقه، وإلا أصبح عبثاً على المتعلم، وفيما يلي نستعرض التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم:

أولاً - الأهداف: ويمكن إجمال أهم أهداف التربية الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم كما يلي:

أ- الأهداف العقديّة والإيمانيّة: وتتضمن ما يلي:

- التعليم والتأكيد على أهمية العبودية وأن الغاية من خلق الناس هو التوحيد المطلق لله تعالى في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.
 - التربية على أهمية الإيمان بالله سبحانه وتعالى وجزاؤه في الدنيا والآخرة وتحرير المسلم من التعلق بغيره والإذعان لما سواه.
 - غرس الإيمان بالملائكة والرسول وبالكتب باعتبارها مكملاً للإيمان بالله ولما فيهم من إثبات عناية الله بالناس وتهيئة الخير لهم.
 - تأصيل مسألة الإيمان بالقضاء والقدر ومكانتها في تسليم المسلم وتصديقه وتفويض أمره لله ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه.
 - التأكيد على أهمية استشعار وتطبيق أعمال القلوب والإتيان بها على أكمل وجه: كالإخلاص والصدق، واليقين والقبول، والانتقاد والتوكل، والرغبة والرغبة، والخشية لله تعالى، ومحبته ورجائه وخوفه.
 - تعظيم الأمر الناهي ومراقبته في الأوامر والنواهي والتسليم المطلق مع الرضى والشكر بما أمر به أو نهى.
 - أهمية دعوة الآخرين والأخذ على أيديهم وتذكيرهم ونصحهم بأهمية ومكانة الإيمان.
- ب - الأهداف العقلية والفكرية:** وتشمل ما يلي:
- التربية على أهمية العلم ومكانته عند الله وعلو أهله ورفعة درجاتهم ومكانة الأمم المتعلمة.

- فتح الآفاق للتفكير الإبداعي ودوره في تطوير الذات والرفي بثقافة الإنسان.
- الحث على طلب المعرفة والبحث عن طرقها ومصادرها واستخدام الحواس من سمع وبصر وفؤاد وحس في طلبها والرفي بالعقل وتفكيره.
- تعلم الأسلوب التجريبي وتأسيس الفكر السليم والتخيل الواسع.
- توجيه العقل للنظر والتأمل في الكون من أرض وسماء، وجبال وبحار، ونبات وأمطار، وفلك وهواء، وبالنظر للإنسان ذاته وما خلق الله فيه من أسرار.
- توسيع دائرة الاتصال بالحوار والجدال والمناقشة مع الآخرين واستخدام أسلوب الإقناع.
- ج- الأهداف النفسية والجسمية: وتشمل ما يلي:
 - الاهتمام بالروح وتركيتها وتنقيتها من الشوائب والأدران.
 - ربط النفوس بالله سبحانه وتعالى والاهتمام بالقرآن الكريم؛ لأنه طريق السعادة والطمأنينة والراحة النفسية.
 - تعليم الأفراد الصلاة التي هي سر العبادة بين المخلوق والخالق واستحضار الخشوع فيها.
 - إيقاظ الضمير الحي الذي بداخل كل إنسان وتربيته على الحلم والحكمة وكظم الغيظ والعفو والبعد عن الغضب.
 - الاهتمام بالجسم من خلال الغذاء الصحي المتكامل والنظافة العامة سواء داخل الجسم أو فيما يحيط للإنسان في بيته وحيه وعمله وفي المرافق العامة،
 - الاهتمام بجانب الرياضة لإعداد الفرد إعداداً متكاملاً ليكون عاملاً مجداً يخدم نفسه وأهله ودينه وأمته وليكون قادراً على عمارة الأرض والعمل فيها.
- د - الأهداف الاجتماعية والأخلاقية: وتتضمن ما يلي:
 - غرس الآداب الاجتماعية والأخلاقية من أدب وتقدير واحترام للآخرين.
 - التأكيد بمراعاة حقوق الفرد وأن كل إنسان له حقوق ينبغي ألا تتعارض مع مصلحة المجتمع.
 - تربية المجتمع على القيم الاجتماعية كالعدل والصدق والأمانة والصبر والمساواة.
 - بث روح الدعوة إلى الخير في نفوس الناشئة والتعامل الأمثل مع الصغير والكبير.
 - محاولة البعد عن الصفات الاجتماعية السيئة التي تفرق الصف وتزيد من التباغض كالغيبة والنميمة والبهتان والنفاق والغش والكذب والحسد.
 - تقدير المال العام والاهتمام بالبيئة المحيطة والمحافظة عليها من العبث والتخريب.
 - نشر التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع كالزكاة والصدقات على الأرمال والفقراء والمساكين والمحتاجين.
 - غرس قيم المحبة وإفشاء السلام وحقوق المسلم على المسلم ونبذ الاعتداء والتطرف والإرهاب.

ثانياً- الطالب:

إن من واجبات الطالب وأولوياته طلب العلم والتبكير في تلقي العلم وأخذة منذ صغره ونعممة أظفاره؛ وذلك لنشاطه وحماسه وصفاء ذهنه ونفسه، ولقد كان الصبيان قديماً يذهبون إلى الكتاتيب لينتبهون من دراستهم الأولية ثم يلتحقون بحلقات العلم والدراسة بالمساجد والمدارس النظامية ليتلقون تعليمهم، وإن أهم واجبات طالب العلم أن يستشعر أهمية العلم ومكانته وأن تكون حياته ملائمة لشرف العلم ومقصودة، وعليه أن يستحضر الإخلاص في قوله وعمله ودراسته وحضوره للمدرسة، وأن يجعل نيته خالصة لوجه الله تعالى، وأن يطهر قلبه وينقيه من الدنائس والعيوب ويتعاهده من أمراض القلوب الفتاكة كالحسد لزملائه والتكبر عليهم، أو العجب بنفسه والغرور والكبر، أو ما يسري في القلب من أمراض تحول بينه وبينهم، وهو بطهارة القلب يسعى لتطهير جوارحه وتربيته، وتأتي العناية

بالقلوب؛ لأنها هي محط نظر الله تعالى، والله لا ينظر إلى الصور ولا إلى الأجسام ولكنه ينظر للقلوب والأعمال، فعلى الطالب أن يحذر من أمراض تضعف العلاقة مع الله أو مع الناس، ويكون منها على حذر وبصيرة.

وعلى الطالب أن يبادر في تحصيل العلم، ويبدل الجهد في تحصيله وأن يسارع لحضور حلق العلم والفائدة وعليه المبادرة واستحضار أجر حضور حلق العلم من نزول السكينة وغشيان الرحمة، ونزول الملائكة وذكرهم الله لهم فيمن عنده وأن يحضر محتسباً خطواته في خروجه للعلم، وأنه مما يثاب عليه يوم القيامة، وأن يطلب الثواب والأجر من الله سبحانه وتعالى، ويزداد في طلبه للعلم ولا يكتفي بما يُعطى في المدرسة من مناهج ومقررات، بل عليه أن يستفيد ويقراً ويبحث عن المعرفة ويتحصلها، وعليه أن يجعل علمه الذي تعلمه مما يقوده إلى الإيمان بالله وخشيته ومحبته والخوف منه وإجلاله، وأن تكون دراسته حجة له وتتفعه في حياته وبعد موته، وينبغي عليه إحسان الظن بالله سبحانه وتعالى، وأن يجتهد ويجتهد في دراسته ويقنع بما فتح الله له وآتاه، ويثق بأن الله قسم الأعمال والأرزاق وهو المعطي.

وعلى الطالب أن يُحصّل العلم ويستفيد من قدراته ومواهبه، ولا يكتف ما تعلمه من العلوم بل يجب عليه أن يعلمه أهله وأصدقاءه وينشر الخير فيهم، وعليه أن يحذر من القول بغير علم، لا سيما في مسائل الشرع، وعليه أن يلجأ ويخبت إلى الله في كل أحواله، وأن يهتم بالدعاء واللجوء إلى الله ويسارع للصلوات التي تشرح الصدور، وتبهر الطريق وتطمئن بها النفوس، وتزيد نور العلم الذي يتعلمه، وعليه أن يجلّ أستاذه ومعلمه وينظر إليه نظرة إجلال وتوقير، وأن يصبر على جفوته في العلم ويلتمس له الأعذار، وأن يجلس وقوراً ويصغي إليه إصغاء محبٍ للعلم وأهله، ولا يضايقه بكثرة الأسئلة.

ثالثاً- المعلم:

للمعلم مكانته البارزة في التربية الإسلامية فهو أحد الأركان الأساسية للعملية التعليمية، وخير العلم ما جاء عن طريق المعلمين، ولقد اهتم المسلمون بتلقي العلم على يد المعلمين الأكفاء، وكان الخلفاء والأمراء في الدولة الأموية والعباسية يحضرون المعلمين والمؤدبين إلى منازلهم لتعليم أبنائهم الأدب والخلق والسمت الحسن والعلم النافع، وأهم واجبات المعلم في التربية الإسلامية هي: أن يكون قدوة في قوله وعمله وسمته قائماً بواجبات دينه، وأن يكون عاملاً بعلمه وقوراً مع طلابه سمحاً مبتسماً ذو خلقٍ رفيعٍ مراعيًا حاجاتهم ودوافعهم وميولهم ورغباتهم، وأن يكون محباً ومجيداً للعلم الذي يدرسه لأبنائه ومتواصلاً مع طلابه، وأن يكون مراعيًا لفرقاتهم الفردية وقدراتهم المختلفة، مبدعاً في عرض درسه شقيقاً عليهم عادلاً بينهم، وأن يكون على قدر المسؤولية المنوطة به؛ لأنه محط أنظار طلابه، فهم يحاكونه ويستفيدون منهم، ويتابعون حركاته وسكناته، مذكراً وحاتاً لطلابهم باستمرار تجديد النية والإخلاص لله، وتعليق قلوبهم بالله في كل حين، وأن يذكرهم بأن هذه الدراسة من طلب العلم النافع المأجور عليه إن أحسنوا النية لله سبحانه وتعالى، وأن يحث الطلاب على أهمية العلم وحضور حلقاته والسعي إليها، وأن يربط العلم بالله دائماً، وأن يقود المعلم الطالب إلى معرفة الله وخشيته وحسن التعامل مع ربه سبحانه وتعالى، وأن يغرس في نفوس الطلاب أهمية الصلاة والالتجاء إلى الله في كافة أحوالهم، وحثهم على المبادرة إلى الصلاة والوضوء لها، وعدم التأخر في أدائها وتذكيرهم بفضائلها وأجرها.

رابعاً - المنهج:

إن الهدف الأسمى والغاية العظمى من التربية الإسلامية المستنبطة من الكتاب والسنة النبوية هو إعداد الإنسان الصالح المصلح والناجح في حياته من خلال تنمية النفس البشرية، وتنشئتها تنشئةً متكاملةً ومتوازنةً في جميع الجوانب العقديّة والتعبديّة والعلمية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية، وفي جميع جوانبه المعرفية والوجدانية والمهارية؛ لأجل تحقيق الإيجابية في الحياة وعمارة الكون وتطبيق منهج الله عز وجل، ويشمل ذلك تحقيق كل الكفايات التربوية الشاملة للمعارف والمهارات التي تسهم في بناء الإنسان الصالح روحياً وعقلياً وجسدياً، ويمكن أن نجمال محتوى منهج فلسفة التربية فيما يلي:

1- العلوم والدراسات الإسلامية: وهي العلوم النقلية المنبثقة من الكتاب والسنة كعلوم القرآن والقراءات والتفسير، وعلوم السنة ومصطلح الحديث، وعلوم العقيدة والأديان، وعلوم الفقه وأصول الفقه، وهي أشرف العلوم على الإطلاق منزلة وأرفعها درجة قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ تَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:11]

2- علوم اللغة: وهي العلوم المنطلقة من اللغة العربية التي تفسر القرآن وتشرح العلوم الشرعية، ولقد اهتم بها العرب؛ لأنها اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، ولما انتشر الإسلام وتوسعت رقعته ودخل في دين الله الأعاجم كان حتماً ولا بد من الاهتمام بها وأصولها وقواعدها وأدبها وحرص العلماء المسلمون على حفظها وألا يدخل شيئاً من لغة الأعاجم والمنطقيين فيها، فوضعوا قواعد اللغة العربية التي تحافظ على جوهرها فظهرت علوم اللغة العربية، وعلم النحو والصرف والعروض والنقد، وعلم الأدب والبلاغة والخط.

3- العلوم العقلية:

وهي العلوم التي تهتم بتنمية العقل وإعمال الفكر والتأمل في النفس البشرية وفي الطبيعة حول الإنسان كعلوم الروحانيات والغيبيات، والعلوم الرياضية كعلوم الهندسة وعلم الحساب، وعلم الفلك، والعلوم الطبيعية التي تشمل الأجسام العضوية والمكونة من النباتات والحيوان والأجسام الفلكية وغيرها، والعلوم الفلسفية وتشمل علوم السياسة، وعلم المنطق، ويجب إعادة صياغة هذه العلوم المستوردة من الغرب بعد تخليصها مما يشوبها من نظريات وفلسفات تخالف التربية الإسلامية.

خامساً - أساليب التعلم:

إن منهج التربية الإسلامية يقوم على أساليب تربية متنوعة ومتكاملة فيما بينها؛ لتحقيق غايتها الكبرى في بناء الإنسان المسلم الذي استخلفه الله في الأرض لتحقيق عبوديته وعمارة الأرض كما أمره الله واختاره، ومن أهم هذه الأساليب التربوية ما يلي:

1- أسلوب القدوة الحسنة: يعد أسلوب القدوة الحسنة من أهم الطرق التربوية المؤثرة تربوياً وأهم الوسائل جميعاً وأقربها نجاحاً، ومن أفضل أساليب التربية الإسلامية؛ لقيمة ومكانة المعلم في نظر المتعلمين، ويعد من أهم عوامل الإصلاح في التعليم، ولقد دعا القرآن الكريم وحث إلى الاقتداء والتأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم ووضع الصورة الكاملة للمنهج الإسلامي والصورة الحية على مدار الأمة فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب:21]، ودعا القرآن الكريم رسولنا صلى الله عليه وسلم إلى الاقتداء بالرسول والأنبياء السابقين فقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِمْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام:90]، وجعل شخصية رسول الله صلى الله عليه وسلم هي الشخصية المثلى على مر العصور والأجيال فهو مثال للعبد الصالح المصلح الخلق الأمين الصبور الذي يوفي بعهده ووعده، وكان صلى الله عليه وسلم حسن الخلق لين الجانب دائم الابتسام، وكان حسن التعامل مع الكبير والصغير والذكر والأنثى والمسلم والكافر فهو قرآنٌ يمشي على الأرض.

ولقد حذر الله من انفصال القول عن العمل الذي ينافي القدوة الحقة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2-3]، وكان من دعاء الآباء الصالحين الذين هم قذوات لأولادهم ما ذكر الله ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان:74].

لذلك كان من الواجب أن يكون الوالدان في المنزل والمعلمون في المدرسة قذوات صالحة ونماذج طيبة في العلم والسلوك، حتى يؤثروا في الناشئة ويعينهم على العبادات والأخلاق الإسلامية الطيبة منذ صغرهم.

2- أسلوب القصة: يعد أسلوب القصة من الأساليب التربوية التي لها أثراً وعمقاً تربوياً في نفوس الطلاب ولها أثرها النفسي والمعنوي في توجيه السلوك وتشويق المتعلمين وشد انتباههم والتأثير في وجدانهم وعواطفهم وتحريك الدوافع الخيرة لديهم وحملهم على مكارم الأخلاق وكريم الفعال، وإن منهج التربية الإسلامية استخدم أسلوب القصة للتأثير في النفوس وتركيزها على القصص في القرآن الكريم كثيرة حتى بلغت ثلث القرآن الكريم كقصص الأنبياء صلوات الله عليهم وسلم ودعوتهم لأقوامهم وصبرهم عليهم وقصص المكذبين من أقوامهم، وتنوعت قصة آدم وقصة موسى وفرعون وقصة عيسى وبنو إسرائيل وقصة صالح وثمود وهود

وعاد وشعيب ولوط ونوح مع أقوامهم، وقصة بقرة بني إسرائيل وقصة موسى والخضر وقصة ذي القرنين وقصة أصحاب السبب وقصة أصحاب الجنة وقصة جالوت وطالوت وقصة صاحب الجنتين وقصة أصحاب الأخدود وقصة أصحاب الفيل وغيرها كثير وكذلك ما ورد من القصص النبوية الشريفة.

والهدف التربوي من أسلوب القصص هو تحقيق عدداً من الفوائد ومنها إثبات وحي ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم في إخباره للغيبيات ومنها قصص الرسل والأنبياء والأمم السابقة في القرآن والسنة، ومنها أن دين الأنبياء والمرسلين واحد وأمتهم أمة واحدة، وكلهم جاؤوا بالإسلام وهو دين الحق، ومنها بيان معجزة الله وقدره الله سبحانه وتعالى وعظمته على كل شيء كقصة آدم عليه السلام وخلقته من تراب والنفخ فيه من روحه وسجود الملائكة له سبحانه وتعالى وقصة مولد عيسى بن مريم عليه السلام من غير أب وقصة حفظ إبراهيم عليه السلام من النار وغيرها، ومنها بيان نهايات الأمم وعاقبة المعاصي وترك أمر الله وبيان أسباب مصارع الأقوام والأمم.

3- أسلوب الترغيب والترهيب: اهتمت التربية الإسلامية بأسلوب الترغيب والوعد بالجنة وبالآجور المترتبة على الأعمال الصالحة المختلفة وبالسعادة والراحة والطمأنينة من خلال إقامتها، وبالترهيب والوعيد والتخويف من النار ومن المعاصي المترتبة على الكبائر والأعمال السيئة وبالشفاعة والوحشة والوهن من خلال سلوك الطريق الغير مستقيم، وطبيعة النفس البشرية أنها تحب الترغيب والوعد وتكره الترهب والوعيد، ولقد جاءت آيات الوعد والوعيد كثيرة في كتاب الله تعالى فمن آيات الوعد قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:9]، وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَنَا يَعْبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور:55]، وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل:97]، وأما آيات الترهب فكثيرة في كتاب الله فمنها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُتَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارِ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ [التوبة:68]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان:68-69]، ومما يبين أهمية هذا الأسلوب أنه يسير بطريقة واقعية مع طبيعة الإنسان وعمله، ويستخدم الإقناع والبرهان العقلي في سلوك أي الطريقتين ومعرفة آثاره ونهايته.

ويستثير أسلوب الترغيب والترهيب الرغبة الداخلية للإنسان، والتربية الإسلامية تحت على اتباع الخير وفعل الفضائل، وتبين الآجور الكثيرة المترتبة عليها، وتصور الخير بصورة محببة للنفوس، وتنتهي عن سفايف الأمور وعن الشرور التي يسلكها الإنسان فيظلم نفسه ويظلم الآخرين معه، ولذلك فهي تصور الشر بصورة قبيحة مقرزة للنفوس الأبية، ولقد راعى الإسلام طبيعة النفس البشرية ووقعها في الزلل والخطأ ففتح باب التوبة لها والاستغفار وحثها على الأعمال الصالحة التي تكفر الذنوب والمعاصي وتزيل الخطأ وتفتح للإنسان أبواب الخير على مصاريعها.

ولقد جاءت آيات القرآن الكريم متناولة أسلوب الترغيب والثواب سابقاً لأسلوب الترهب والعقاب لتبين للنفوس البشرية سعة رحمة الله تعالى ورضوانه وسلوك صراطه المستقيم وتستحث الهم لتتال المكانية العالية وتقود النفوس إلى الراحة والسعادة وهم يرون وعد الله وما أعده لعباده الصالحين في الدنيا والآخرة.

ومن سمات منهج التربية الإسلامية أنه يؤمن بالفوارق الفردية بين الناس المكلفين، فهناك من تتوق نفسه لعمل الخيرات إذا سمع ورأى آيات الوعد والترغيب فيبادر ويسارع لتعرض نفحات الله ورضوانه، وهناك من لا يحرك بها ساكناً ولكنه نفسه ترتعد خوفاً وإجلالاً من الترهب والوعيد ويخاف من العقوبة، ولذلك تنوعت أساليب التربية الإسلامية لمراعاة حال النفوس ولمعرفتها بقيمة الأثر الذي يحدثه كل أسلوب.

4- أسلوب التلقين والتكرار في التعليم: إن أسلوب التلقين والتكرار من الأساليب المهمة في التربية الإسلامية من أجل تحقيق القناعة بالغايات الكبرى التي جاء بها القرآن في العقيدة والشريعة والأخلاق والسلوك باعتبارها الأساس الذي يتحدد بها مصير الإنسان في الدنيا والآخرة، وهو أسلوب مهم في تعليم الناس وإقناعهم بالمعارف والمهارات والآراء والأفكار، ويساعد في تثبيتها بدرجات متفاوتة.

وقد كان هذا الأسلوب هو الأسلوب المتبع في صدر الإسلام، ولقد نزل القرآن تلقيناً على رسول الله صلى الله عليه وسلم من جبريل عليه السلام، وحفظه الصحابة تلقيناً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت المراحل الأولى من التعليم في الإسلام في المساجد والكتاتيب حول حفظ القرآن الكريم ثم يتدرج الأطفال إلى تعلم الكتابة والقراءة.

ولقد حُفِظَ القرآن الكريم وحُفِظت أحاديث النبي صلى الله عليه بالتلقي من جيل الصحابة الكرام إلى جيلنا هذا ولم يشوبها التحريف والنقصان بفضل الله ثم بفضل الحفظة من العلماء الربانيين الذي أخذوا على عاتقهم حفظ الكتاب والسنة.

5- أسلوب الحوار: يعد أسلوب الحوار من أهم أساليب التربية الإسلامية لأنه يعتمد على الفهم والإقناع العقلي ويستخدم المناقشة والسؤال والجواب لشحذ الذهن وتقريب المعنى ويشرك المعلم الطلاب معه في تصور المفاهيم وتحليل الموضوعات وتقويم الأفكار، ومحاولة الاتفاق بعرض وجهات النظر وتقويمها، واعتمدت طريقة الحوار والمناقشة على تعريف الطلاب بالأساس المنطقي العقلي للقضايا المطروحة وفهم مضامينها الحقيقية.

ولقد أدرك القرآن الكريم أهمية الحوار للمترين فجعله أسلوباً من أساليبه العظيمة وجاءت الحوارات القرآنية كثيرة في كتاب الله عز وجل كحوار إيليس مع ربنا سبحانه وتعالى لما أمره بالسجود وأبى، وحوار الله تعالى مع آدم عليه السلام في الجنة، وحوار الله سبحانه وتعالى مع موسى عليه السلام ومع عيسى عليه السلام، وحوار يعقوب عليه السلام مع بنيه، وحوار أصحاب الجنتين وغيرها كثير، ولقد حظيت طريقة الحوار والمناقشة والمناظرة باهتمام من العلماء المسلمين، وكانوا يشجعون طلابهم عليها لما لها من أثر في شحذ الذهن وتصور المفاهيم وتقوية الحجج وسرعة التعبير، والتعويد على الثقة بالنفس.

6- أسلوب تهذيب العادات: إن للعادات في حياة الناس أثراً كبيراً فهي التي توفر الجهد الطويل والوقت الكثير لبيدائها في حياته العملية وفي ميادين البذل والعمل، وتوفر الجهد البشري لتحويله إلى عادة سهلة وميسرة تعتادها النفوس، ولولاها لقضى الإنسان حياته كلها في تعلم ما ينفعه من كلام وأفعال وسلوكيات حياته.

والتربية الإسلامية تهتم بتهذيب العادات وتحويلها إلى عبادات تقوم بها النفوس البشرية من غير جهد وتعب، ولذلك بدأ الإسلام بتخليص المسلمين الأوائل من إزالة العادات السيئة السائدة لديهم إما بالأمر والقطع الحاسم والوعيد بفعله، وإما باستخدام أسلوب التدرج حسب نوع العادة التي يعالجها وطريقة تمكنها من النفوس، وتلجأ التربية الإسلامية كذلك إلى إنشاء باعث الرغبة في العمل وتحريك الوجدان وتكوين الميل والرغبة الداخلية، ثم تحويلها إلى فكرة يتفاعل معها العقل والحس ثم يحولها إلى عمل وسلوك.

ومن العادات التي أكدتها التربية الإسلامية في حياة الناس الشعائر التعبدية من صلاة وزكاة وصوم وحج وعمرة فتحولها من عادات اعتادتها النفوس إلى عبادات يستشعرها المسلم وينوي بها الأجر والثوبة من الله، وأصبحت لصيقة بسلوك الإنسان وأفعاله ولا يمكن أن تستريح نفسه حتى يؤديها على الوجه المطلوب، ويشعر بسعادة لا توصف وهو يتقلب بين سائر العبادات وتنوعها، وكذلك تحويل كثير من العادات في حياة الإنسان وهي الأنماط السلوكية المعتادة كأداب المشي والجلوس وآداب النوم والاستيقاظ وآداب المأكل والمشرب وآداب المزح والضحك وآداب الكلام والصمت وآداب السفر والصحة إلى استشعارها وهو يؤديها ويربي نفسه عليها من الصغر لتبقى في الكبر.

هذه هي أهم التطبيقات التربوية لفلسفة التربية في القرآن الكريم تبين كمال الدين الإسلامي، وشموليته ونظامه المتكامل علمياً وعملياً، وكذلك عقدياً وتعبدياً واجتماعياً وأخلاقياً، وهي ترسي مبادئ العقيدة الإسلامية في نفوس الناس وترتقي بهم تعديلاً لنيل درجة العبودية والسمو بالأرواح لتحقيق العلاقة مع الله تعالى، وامتثال الجانب الأخلاقي لتنتشر الطمأنينة والسعادة الحقة في سائر

المجتمعات، وتلبي حاجات الفرد ورغباته وميوله وضبطها بضوابط الشرع حتى تتمشى مع المبادئ والقيم ومصالح المجتمع، والقرآن الكريم قد أصل وبين منطلقات الفلسفة التربوية كعقيدة الإيمان بالله والتوحيد الخالص وطبيعة النفس البشرية وعلاقة الإنسان بالكون والمعرفة والحياة لتظهر دور تربية القرآن التي تسمو بالأفراد والمجتمعات.

نتائج الدراسة:

استعرضت الدراسة فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم من خلال التعرف على طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق سبحانه وطبيعة الإنسان والكون والحياة والمعرفة باعتبار أن النظرة الإسلامية لهذه القضايا الفكرية يترتب عليها تطبيقات تربوية لجعلها واقعاً ملموساً وفي ضوء ما سبق يمكن استنتاج ما يلي:

- أن فلسفة التربية الإسلامية لها أهدافاً متنوعة عقديّة إيمانية، وعقلية فكرية، ونفسية جسميه، واجتماعية أخلاقية.
- أن فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم تحت الطالب المتعلم على طلب العلم والاستزادة منه منذ الصغر من خلال حضور حلقات العلم.
- أن فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم توجه إلى أهمية احترام المعلمين وبيئته صفاته وواجباته تجاه طلابه.
- أن فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم لها منهج متنوع يشمل علوم القرآن واللغة والعلوم العقلية.
- أن فلسفة التربية الإسلامية لها أساليب تعليمية متنوعة متمثلة في أسلوب القدوة الحسنة والقصة والتزغيب والترهيب والتلقين والحوار، وتهذيب العادات.

التوصيات:

- 1- ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية لاستنباط المفاهيم التربوية وتأسيسها وبيان المنهج الإسلامي لها.
- 2- ضرورة الاهتمام بفلسفة التربية؛ لأنها تعدّ القاعدة الأساسية الأولى التي ينبغي أن تقوم عليها المؤسسات التربوية في تحديد سياستها التربوية وأهدافها ووسائلها وأساليبها وطرق تقيّمها.
- 3- الاهتمام بفلسفة التربية؛ لأنها تقوم بتحويل الجانب العلمي إلى جانب تطبيقي في التربية وتفتح الخطط والأفكار الجديدة في المجال التربوي.
- 4- تدريب المعلمين ومساعدتهم على فهم ووعي المفاهيم التربوية ومساعدتهم في حل المشكلات التربوية وهذا لا يكون إلا بفهم فلسفة التربية.
- 5- إفادة المؤسسات التربوية بهذه البحوث التأصيلية من وجهة نظر تربوية للقيام بدورها المنوط بها نحو تأصيل تربوي شامل لبناء المسلم المتكامل بناءً شاملاً متوازناً.

المقترحات:

- 1- البحث عن فلسفة التربية في السنة النبوية وتأسيسها بتتبع الأحاديث النبوية الصحيحة ومواقف سيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.
- 2- البحث عن فلسفة التربية الإسلامية في حياة الصحابة الكرام وتتبع مواقفهم العظيمة.

المراجع:

- 1- أبو زهرة، محمد بن أحمد (1417هـ): أصول الفقه، دار الفكر، القاهرة.
- 2- أبو عراد، صالح بن علي (1435هـ): مقدمة في التربية الإسلامية، ط3، الرياض، مطابع الحميصي.
- 3- أبو العزم، عبدالغني (د.ت): معاجم صخر، بيروت، دار الكتب.
- 4- أبو العينين، علي خليل (1986م): الفكر التربوي الإسلامي، الرياض، مجلة رسالة الخليج.
- 5- الحاج، فوزية، البدري، علي (2009م): التربية بين الأصالة والمعاصرة، عمان، دار الثقافة.
- 6- حكيم، حافظ (1418هـ): أعلام السنة المنشورة، الرياض، مكتبة الرشد.
- 7- الشيباني، عمر التومي (1988م): فلسفة التربية الإسلامية، ليبيا، الدار العربية للكتاب.
- 8- الشرقاوي، موسى وآخرون (2010م): فلسفة التربية وتطبيقاتها، القاهرة، مطبعة الجهاز المركزي للتعبئة العامة.
- 9- الرازي، فخر الدين محمد (1405هـ): التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت.
- 10- فودة، حلمي محمد، وصالح، وعبد الرحمن (1408هـ): المرشد في كتابة الأبحاث، ط2، جدة، دار الشروق.
- 11- القرطبي، محمد بن أحمد (1967م): الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكاتب.
- 12- الفزاز، محمد سعد (1985م): الاتجاه السلفي في التربية الإسلامية، طنطا، كلية التربية.
- 13- قطب، سيد (1974م): العدالة الاجتماعية في الإسلام، بيروت، دار الشروق.
- 14- قطب، محمد (1415هـ): منهج التربية الإسلامية، القاهرة، دار الشروق.
- 15- عبدالحميد، أحمد مختار (1429هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت، عالم الكتب.
- 16- عبود، عبدالغني (1978م): اليوم الآخر والحياة المعاصرة، القاهرة، دار الفكر.
- 17- عبود، عبدالغني (1990م): التربية الإسلامية وتحديات العصر، القاهرة، دار الفكر.
- 18- العقيل، عبدالله بن عقيل (1435هـ): التربية الإسلامية مفهومها وخصائصها ومصادرها وأصولها وتطبيقاتها، ط4. الرياض، مكتبة الرشد.
- 19- علي، سعيد إسماعيل (1974م): ديموقراطية التربية الإسلامية، القاهرة دار الثقافة.
- 20- الكيلاني، ماجد عرسان (1407هـ): فلسفة التربية الإسلامية، مكة، مكتبة المنارة.
- 21- مذكور، علي أحمد (1989م): المفاهيم الأساسية لمنهج التربية، الرياض، دار أسامة.
- 22- مذكور، علي أحمد (1407هـ): منهج التربية الإسلامية، الكويت، دار الفلاح.
- 23- مرسي، محمد منير (1983م): أصول التربية الإسلامية، عالم الكتب، القاهرة.
- 24- ناصر: إبراهيم (2001م): فلسفات التربية، الأردن، دائر وائل.
- 25- النقيب، عبد الرحمن (1418هـ): منهجية البحث في التربية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- 26- نوفل، عبدالرزاق (1971م): الله والعلم الحديث، القاهرة، دار الشعب.

فيليب الرابع وسياسته تجاه البابوية 1295 - 1314م

م.د. اسامة صاحب منعم

جامعة بابل

مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية

أ.م.د. وائل جبار جودة

جامعة المثنى

كلية التربية للعلوم الإنسانية

Philip IV and his policy towards the papacy 1295-1314

Dr. Osamah Sahib Munim

University of Babylon

Center for cultural and historical Studies

Ass.Prof.Dr. Wael Jabbar Jouda

University of Muthanna

College of Education for Human Sciences

Abstract:

At the end of the 13th century and the beginning of the fourteenth century, there was a heated struggle between two authority represented Pope Boniface VIII and the temporal Power of French King Philip IV To Prove the authority is the most worthy Loyalty and obedience, Until the end of the conflict with the Victory of King Philip IV, making the Period of his rule a Pivotal stage in European history and French Private, he spent on the most Powerful monastic military bodies, the body of the Knights Templar. His reign was Strengthened by the idea of national Ownership and the emergence of the Council Classes and relying on Specialized departments and Staff for Financial and Judicial matters, At the same time, however, We hind at the Same time an autocratic rule the French have often Suffered from, not taking into consideration the common good.

Mark Lowry, Boniface VIII and Philip IV: Conflict Between Church and State.

Key words : Philip IV, The Papacy, Knights Templar (Court), Inquisition, Medieval.

المخلص:

شهد أواخر القرن الثالث عشر ومستهل القرن الرابع عشر صراعاً ملتهباً بين سلطتين هي السلطة الروحية متمثلة بالبابا بونيفاس الثامن وبين السلطة الزمنية المتمثلة بالملك الفرنسي فيليب الرابع لإثبات أي سلطة هي الأجدر بالولاء والطاعة، حتى انتهى ذلك الصراع بانتصار الملك فيليب الرابع جاعلاً من فترة حكمه مرحلة مفصلية في التاريخ الاوربي والفرنسي خاصة، فقد قضى على أهم الهيئات العسكرية الرهبانية القوية وهي هيئة فرسان الهيكل، كما اتسم عهده بتعزيز فكرة الملكية الوطنية وظهور مجلس الطبقات والاعتماد على دوائر مختصة وموظفين للأمور المالية والقضائية، إلا أننا نجد بالوقت نفسه حكماً أوتوقراطياً مطلقاً عانى منه الفرنسيون كثيراً لعدم مراعاة الصالح العام.

الكلمات المفتاحية: فيليب الرابع، البابوية، فرسان الهيكل (الداوية)، محكمة التفتيش، العصور الوسطى.

المقدمة:

حفل أواخر الربع الأخير من القرن الثالث عشر ومستهل القرن الرابع عشر بأحداث تركت بصمتها في التاريخ الاوربي عامة والفرنسي خاصة، فبعد قرون طوال من النفوذ الديني للبابوية في روما على ملوك وأمراء اوربا بصيغة قدسية لا يمكن النيل منها، أضحت فيها السلطة الروحية من القوة التي طغت بدورها على السلطة المدنية.

بدأت أحداث هذا البحث الذي تناول مرحلة مفصلية في العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، وكيف استطاع ملك شاب يدعى فيليب الرابع (الوسيم) وريث مجتمع وبيئة لطالما آمنت بقدسية السلطة الروحية للبابا ودافعت عنها وقادت الحملات الصليبية بمباركة وتحريض منها، أن ينتفض ضد تلك السلطة مؤمناً بالسلطة الملكية المطلقة حتى وان كان وراء ذلك دوافع غير سامية، فاستطاع بمدة وجيزة وعبر الدخول بصراع ملتعب مع البابوية في روما متمثلة بالبابا بونيفاس الثامن الذي لا يقل عنداً وصلابة عن الملك الذي نجح بالاستعانة بفئة من المستشارين القانونيين والأكاديميين من أبناء الطبقة الوسطى لكبح جماح النبلاء ورجال الدين لتحقيق غايته وهي الملكية المطلقة، التي حققها عندما انتصر على البابا بونيفاس الثامن وأصبح له اليد الطولى في اختيار من يجلس

على العرش البابوي وعندما تم نقل مقر البابوية من روما إلى فرنسا، فضلاً عن قضائه على أهم الهيئات العسكرية الرهبانية القوية وهي هيئة فرسان الهيكل (الداوية).

رافق ذلك الصراع متغيرات سياسية في السياسة ونظام الحكم الفرنسي، فقد ظهرت لأول مرة بوادر الملكية الوطنية الفرنسية، فعقد مجلس الطبقات الثلاث ممثلاً لمكونات الشعب الفرنسي، الذي حرص فيليب الرابع على الأخذ بدعمه وتأييده في سياسته تجاه البابوية، كما ظهرت دوائر مختصة بشؤون الدولة المالية والقضائية، كما رافق الصراع وجهاً سلبياً عانى منه الفرنسيون سيما الناحية الاقتصادية وكثرة الضرائب.

يتألف البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة، تطرق المبحث الأول الذي جاء تحت عنوان فيليب الرابع 1268-1314 إلى ولادته ونشأته وإلى الظروف التي أحاطت بولايته للعرش الفرنسي، كما تم تناول أهم السمات الأساسية في حكمه، فضلاً عن التطرق إلى مستشاريه وسياسته المالية وكذلك الأوضاع العامة في عصره.

أما المبحث الثاني الذي جاء تحت عنوان سياسة فيليب الرابع تجاه البابوية 1296-1314، فقد استعرض مراحل الصراع بين الملك فيليب الرابع والبابا بونيفاس الثامن، ثم أوضح سياسة فيليب الرابع تجاه البابوية بعد بونيفاس الثامن، فضلاً عن توضيح موقف فيليب الرابع من هيئة فرسان الهيكل (الداوية).

تمت الاستعانة بعدد مهم من المصادر والمراجع العربية والمعربة، وكذلك الأجنبية سيما أن تلك الحقبة من التاريخ تعاني من قلة المصادر التي تتناول أحداثها بالتفصيل، ومن أهمها كتاب (تاريخ أوربا في العصور الوسطى) لمؤلفه سعيد عبد الفتاح عاشور، وكذلك كتابا (معالم تاريخ أوربا في العصور الوسطى) و(حضارة أوربا في العصور الوسطى) لمؤلفهما محمود سعيد عمران، وكتاب (التاريخ الوسيط قصة الحضارة البداية والنهاية) لمؤلفه نورمان ف. كانتور، وأيضاً كتاب (فرسان الهيكل) لمؤلفه ستيفن هوارث.

المبحث الأول

فيليب الرابع 1268-1314

أولاً: ولادته ونشأته:

ولد فيليب الرابع (Philip IV) في إحدى قلاع العصور الوسطى في فونتينبلو (fontainebleau) التي تقع جنوب شرق باريس في نيسان عام 1268⁽¹⁾، وهو ابن الملك فيليب الثالث (Philip III) من أسرة كابيه (Family Cabaye)⁽²⁾، والدته إيزابيلا أرغون (Aragonne Isabella) الزوجة الأولى لفيليب الثالث وكان تسلسله الثاني من أبنائه الأربعة أذا كان والده ولي عهد فرنسا في ذلك الوقت فهو الابن البكر للملك لويس التاسع، عندما بلغ فيليب عاميين من العمر في آب عام 1270 توفي جده أثناء الحملة الصليبية الثامنة نحو تونس⁽³⁾.

أصبح والده الملك وشقيقه الأكبر لويس (Louis) الوريث الوحيد لولاية العهد وفي وقت لاحق أي ما يقارب الخمسة أشهر فقط وفي كانون الثاني عام 1271م توفيت والدته بعد سقوطها من الحصان وكانت آنذاك حاملاً بطفها الخامس ولم يتم بعد تنويعها بوصفها ملكة بجانب زوجها، وبعد بضعة أشهر تعرض فيليب الرابع إلى انتكاس أخرى وهي موت واحد من الأخوة الأصغر سن له وهو روبرت (Robert) وأخيراً توج والده ملك في ريمخ (Rhiems) في شمال فرنسا يوم الخامس عشر من آب عام 1271م كما ذكرنا

(1) ينظر الملحق، ص38.

(2) أسرة كابيه: ظل المفهوم اللغوي لكلمة كابيه من حيث المعنى محطاً للجدل، فمن المعروف أن هذه الأسرة نشأت كآصرة إقطاعية ثرية وأن كانت أصولها غامضة لكنها كانت تشغل مناصب هامة في فرنسا، وتتمتع بحصانة قوية استمدتها من ملوك الدولة الكارولنجية، وأول من لقب بكابيه هو هوف (Huff) الذي انتخب كملك لفرنسا عام 987م، عن طريق الانتخاب من قبل اللوردات. للمزيد من التفاصيل ينظر:

C.W.Post, The hour and man Abiography with Genealogical supplement, Nettie Leitch cillustr a tor), Judd and Detweiler press, Washington, 1963.

(3) للمزيد من التفاصيل عن الحملة الصليبية الثامنة على تونس ينظر: احمد الطويلي، الحملة الصليبية الثامنة على تونس، مجلة المورد، العدد الرابع، بغداد، 1987، ص ص 192-202؛ زبيدة محمد عطا، " رؤية تاريخية في الحملة الصليبية الثامنة على تونس" ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي (تنسيق) محمد حمام، الرباط، 1990.

أنفا⁽¹⁾، وبعد ستة أيام تزوج مره أخره وكانت زوجه الأب لفيليب الرابع هي ماري (Mary) ابنة هنري الثالث دوق بربانت (Henry III, Duke of Brabant)⁽²⁾.

ثانياً: ولايته للعهد والعرش الفرنسي:

توفي لويس الابن الأكبر لفيليب الثالث في أيار عام 1276م وأصبح فيليب الرابع في ذلك الحين في عمر ثمانية أعوام وليا للعهد ويشتهر في أن لويس مات مسموماً وان زوجة أبيه ماري بربانت قد حرصت على قتله، وكان احد أسباب هذه الشائعات أن الملكة أنجبت ابنها البكر في نفس الشهر الذي توفي فيه ولي العهد على الرغم من وجود فيليب على قيد الحياة وكذلك شقيقه تشارلز (Charles)، وخلال مرحلة شبابه تكفل بمهمة تدريسه المريي كيوم دي أيرج (Guillaume de Aragon) الذي كان يعمل في بلاط والده ولم يكن شخصية مرنة ونعت بالكثير من النعوت من الصديق والعدو على حد سواء إذ قال عنه برنارد سيسي (Bernard Saisset)، أسقف بامبييه (Pamier) انه ليس رجل ولا وحش هو تمثال وهذا دليل على قوة شخصيته وطموحه السياسي، وقد سنحت لفيليب الرابع الفرصة لتولي العرش الفرنسي في وقت كانت فيه الأوضاع العامة متردية بسبب ما لحق بفرنسا من ضعف وفقدان الهيبة أبان حكم والده الذي لم يكن مؤهلاً للحكم وكذلك عمه ليس أفضل حالاً من والده ونتيجة لذلك جاءت الفرصة الذهبية لتولي العرش عندما كان في السابعة عشر من العمر وعرف عنه الحنكة السياسية⁽³⁾.

بدأ الملك فيليب الرابع التوسع السياسي في مملكته، واخضاع ما تبقى من المقاطعات الكبيرة والسعي لتحقيق زعامة فرنسا على غرب أوروبا، لذلك اعلن منذ اعتلائه العرش عام 1285 ان الحدود الطبيعية لبلاده هي الالب (Les Alpes) والراين (stross) والبرانس (Leprines)، وتطلع الى اخذ جوين (Gwyn) وجاسكوني (Gasconi) اللتين كانتا تحت سيادة الانكليز الفعلية، في حين سيادتها الاسمية كانت تابعة الى فرنسا،⁽⁴⁾ ومن جانب آخر ضم مقاطعة شمبانيا (Champayne) الى مملكته بعدما تزوج من جين دي نافار (Jeanne de Navarre) في السادس عشر من اب عام 1284، وهي ملكة نافار وكانت في سن الحادية عشر من العمر وانجبت له ستة أولاد، وبعد ذلك اشترى الملك فيليب الرابع مقاطعة شارتر (Chartres) وسرعان ما انضمت فرانس كمتيه (France Comte) واقليم ليون (Lyon) وجزءاً من اللورين (Laurine) لفرنسا⁽⁵⁾، وتصادمت المصالح الفرنسية الانكليزية أيضاً في اقليم الفلاندرز (Flandres) الذي كان من أهم المراكز الصناعية والتجارية في غرب أوروبا⁽⁶⁾.

ثالثاً: السمات الأساسية في حكمه:

لقب فيليب الرابع بالوسيم لجمال وجهه ووسامته لا لدهائه السياسي وجراته وقسوة قلبه، كان يأمل إخضاع كل طبقتي النبلاء ورجال الدين وأهل المدن وأرقاء الأراضي لحكم القانون وسيطرة الملك مباشرة و إثناء فرنسا وتقدمها على أساس التجارة والصناعة وليس الزراعة ومد حدودها الى المحيط الأطلنطي وجبال البرانس والبحر المتوسط وجبال الألب ونهر الرين⁽⁷⁾.

(1) <http://www.Glbet-el.org/masonicxte/Philip%20IV%20the%20Fair.Pdf>.

(2) هنري الثالث: هو دوق بربانت ولد عام 1230، وسط عائلة أرستقراطية وتوارث دوقيته من بعده ابناه هنري الرابع الذي كان معاق ذهنياً الذي تنازل عن دوقيته لصالح شقيقه جون الأول، وكان لديه ابن شجاع فارس اسمه غودفري قتل في معركة الرماح الذهبية عام 1302، الى جانب ابنته ماري زوجة ملك فرنسا فيليب الثالث، وتوفي عام 1261. للمزيد من التفاصيل ينظر:

https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_III,_Duke_of_Brabant

(3) <http://www.glbet-el.org/masonicxte/Philip%20IV%20the%20Fair.pdf>

(4) سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص 235.

(5) <http://www.glbet-el.org/masonicxte/Philip%20IV%20the%20Fair.pdf>

(6) ابرز تلك المصالح في اقليم الفلاندرز الذي كان تابعاً من الناحية العملية الى التاج الفرنسي ولكن سكانه من الفلمنك والناطقون بالفلمنكية وهي لهجة المانية شمالية تقرب الهولندية كانوا يميلون لصالح التاج البريطاني بحكم ارتباطهم به اقتصادياً عن طريق الصوف الانكليزي الذي كان يصدر له ليعاد تصنيعه وبيعه في هذا الاقليم، يزداد على ذلك تنافس الجانبان الفرنسي والانكليزي حول مصائد الأسماك في بحر الشمال فقد حدثت الكثير من الاشتباكات بين الطرفين. للمزيد من التفاصيل ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص 236؛ نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط (قصة حضارة البداية والنهائية)، ترجمة قاسم عبده قاسم، ج 2، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1997، ص 642؛ مجموعة من المؤلفين والباحثين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، 2010، ص 2423.

(7) ول ديوارنت، قصة الحضارة (عصر الايمان)، ترجمة محمد لدران، ج 4، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 236.

شجع في المجال الاقتصادي الصناعة والتجارة حتى لا يعتمد اقتصاد فرنسا على الزراعة فقط ولتفادي هذا الأفكار اعتمد على رجال القانون الشبان فكانوا أعيانه ومستشاريه ولعل ما دفع الملك فيليب الرابع الى ذلك ما ورثه في فرنسا القوية بجهد أسلافه وبفضل الحروب الصليبية التي أدت فيها فرنسا دور كبير أعاد عليها برفعة أدبية وروحية⁽¹⁾.

رابعاً: مستشاريه وسياسته المالية:

اختلف فيليب الرابع في اختيار أعيانه ومستشاريه عن من سبقه من ملوك فرنسا فلم يختار من كبار رجال الدين والنبلاء الذين ظلوا يخدمونهم طول الأربعة القرون الماضية بل اختارهم من طبقة المحاميين الذين اقبلوا عليه وعقولهم مفعمة بالأفكار الاستعمارية التي أوحى أليهم بها القانون الروماني⁽²⁾، فكان وليم دي نوجاريه (William de Nogre)⁽³⁾ من ذوي العقول النابهة الذين لا يبالون بالمبادئ الأخلاقية وشاد فيليب بفضل توجيههم صراح القانون الفرنسي واحل الشريعة الملكية محل الشريعة الإقطاعية⁽⁴⁾.

يعد الملك فيليب الرابع من أدهى رجال الدولة في العصور الوسطى⁽⁵⁾ ومن جانب اخر كان بحاجة دائمة إلى المال ولهذا وجه ذكائه ووقته إلى اختراع الضرائب وجمع الأموال واستبدال المال بالقروض الإقطاعية الواجب أداؤها للتاج وخفض قيمة النقد وأصر على إن تودي الضرائب سبائك أو بالنقد الصحيح للقيمة وطرد جميع رجال المال⁽⁶⁾ والصارفة للمباردين⁽⁷⁾ من فرنسا عام 1291، أما اليهود فحماهم فيليب الرابع في بداية الامر من اجل مقاسمتهم أرباحهم، ولكنهم جمعوا ثروات طائلة عن طريق اشتغالهم بالأعمال المالية واقراض الهيئات الكنسية لإتمام منشأتها الضخمة وكذلك الفرسان والامراء منتهزين فرصة تحريم الكنيسة الربا، واستغل فيليب الرابع الكره الجماعي لليهود فقام بطردهم من بلاده ومصادرة املاكهم عام 1306، ونتيجة ذلك اصاب الضرر التجارة الفرنسية فسمح لقسم منهم العودة إلى بلادهم، كما طرد رجال المصارف عام 1311⁽⁸⁾، ووقف من هيئة فرسان الهيكل (الداوية) (Templars)⁽⁹⁾ موقف عنيف وصادر أملاكهم وحل جماعتهم وعين موظفين بدلاً منهم تحت إشراف هيئة ديوان النفقات واقتصرت مهمتهم على تحصيل الأموال وصرفها ولم يكن لهم شأن بالإدارة المالية⁽¹⁰⁾ ولم يكتف بذلك بل قبض على جميع فرسان الداوية في فرنسا متهماً إياهم بالعمل ضد المسيحية منتزعاً منهم اعترافاً بإدانتهم بالهرطقة واللواط⁽¹¹⁾.

(1) محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1986، ص224.

(2) ول ديوارنت، المصدر السابق، ج4، ص236.

(3) وليم دي نوجاريه: ينحدر نوجاريه من اصول تنتمي للطبقة المتوسطة كان والده تاجراً في مدينة تولوز في الجنوب الفرنسي، وقد اخذت العائلة اسمها من قطعة ارض صغيرة يملكونها اعطتهم هي الاسم مع ان العائلة انتهت بنهاية القرن الرابع عشر، كان محامياً يتمتع بقدرات بارزة، وفي الثمانينات من القرن الثالث عشر عمل مستشاراً قانونياً لملك مايوركا، واستأذناً للقانون في جامعة مونبلي، وفي اوائل التسعينات من القرن نفسه انضم للخدمة القانونية لدى الملك فيليب، وفي عام 1299 اصبح من النبلاء، وفي عام 1302 اصبح محامي الملك الأول، فامتلك نهاية حياته ما يقارب 400 ميل مربع من فرنسا تضم ما يقارب 10 الاف شخص، كانت كراهيته للبابوية متأصلة نتيجة احراق جده لاتهامه بالهرطقة على ايدي محاكم التفتيش وفرسان الهيكل، توفي عام 1315. ينظر: ستيفن هوارث، فرسان الهيكل (القضية الأساسية)، ترجمة: ابراهيم محمد ابراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص304.

(4) ول ديوارنت، المصدر السابق، ج4، ص236.

(5) جون هامرثن، تاريخ العالم، مج (6)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دت، ص377.

(6) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص ص 240-241.

(7) الصيارفة اللومبارديين: تعود تلك التسمية إلى أصل مفهوم أول بنك يستحق هذا الاسم وهو ما تم إنشاؤه في مدينة البندقية في إيطاليا بالرجوع إلى صيارفة لومباردو (Lombardo) الذين كانوا يجلسون وراء طاولاتهم الخشبية المعروفة بالبنكو (Baneco). ينظر:

S.H.Homoud, Islamic Banking, Arabian Information, London, 1985, P.24.

(8) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص ص 240-241.

(9) فرسان الهيكل (الداوية): نشأت هيئة الداوية في أول الأمر على أساس حربي ويرجع تأسيسها إلى عام 1118م، عندما وضع أساسها هيوذي باينز (Hugue de Payens) وجود فري اف سانت أو مير (Godfrey Saint Omer)، وقد اختارت من هيكل سليمان في المسجد الأقصى ببيت المقدس مقراً لها، ومن هنا جاءت تسمية فرسان الهيكل التي حرفت باللغة العربية إلى كلمة الداوية، ثم تبلورت إلى الطابع الديني العسكري، مع إبقاء الولاء للبابا، وقد ازدادت املاكها خاصة في القرن الثاني عشر حتى أضحت على درجة كبيرة من الثراء، وكان لها دور فاعل في سد الفراغ في حياة الصليبيين في الشام بالمحافظة على الكيان الصليبي في الشام وفي محاربة المسلمين والتي لولا ما قام به أولئك الفرسان من جهود حربية لا تنهي الكيان الصليبي بالشام قبل نهاية القرن الثالث عشر. للتفاصيل ينظر: محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1998، ص ص 114-113.

(10) محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص224؛ ول ديوارنت، المصدر السابق، ص237.

(11) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص 242؛ نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص654.

تقنن فيليب الرابع بفرض الضرائب فقد فرضها على المبيعات مما أدى الى تدهور وضع أسواق شامبني العظيمة، فضلاً عن الضرائب التي فرضها على الصادرات والواردات، واستغل تلك الضرائب في تنظيم الجانب التجاري، علاوة على ذلك فرض الضرائب على الاصواف الانكليزية والفلمنكية من اجل تعزيز الانتاج الوطني، وضرائب اخرى على الهيئات الخاصة مثل النقابات والاديرة والجامعات وأراضي النبلاء والطبقة البرجوازية، وفرض على كل مدينة مبلغ معين من المال، ومنح البلديات حرية جمع الضرائب من الاهالي⁽¹⁾.

تقدمت فرنسا تقدماً رائعاً في بعض النواحي الاقتصادية والتشريعية والتعليمية والأدبية والفنية فقد جذبت الصناعات رقيق الأرض وظهرت طبقت رجال الأعمال ورجال القانون التي طغت على طبقة رجال الدين والنبلاء وأصبح للطبقة الجديدة صوت في مجلس طبقات الأمة (Conseil des couches meres) الذي عقد عام 1302م وهو المجلس الذي ناصر الملك ضد البابوية⁽²⁾، فقد أعلن ممثلي الطبقات في ذلك الاجتماع الذي عقد في أول مرة في التاريخ الفرنسي عن تأييدهم للملك في سياسته تجاه البابوية، فضلاً عن إمداده بالجهاز اللازم لحماية الضرائب⁽³⁾ وحرص فيليب الرابع على استدعاء الجمعيات العامة في طول المملكة وعرضها وهي تختلف عن الجمعيات الاقطاعية القديمة، إذ كانت قائمة على أساس النظام الانتخابي بحيث لم يكن الاساقفة والنبلاء يستدعون إليها بصورة فردية، بل سينتخبون انتخاباً مثلهم في ذلك مثل ممثلي الطبقة الثالثة⁽⁴⁾ ومن ناحية اخرى يعد فيليب الرابع من ملوك فرنسا الانتهازيين المؤمنين بان الغاية تبرر الوسيلة وقيل انه كان مضطراً إلى اتباع مثل هذا الأسلوب تعويضاً لمركزه وان الأعمال التي قام بها استهدفت خدمة المصالح الفرنسية، وأن كانت سياسته العدوانية التي استخدمها تجاه البابوية وفرسان الهيكل واليهود لاحتياجه الدائم إلى الاموال في مشاريعه التوسعية إذ أمر الاقطاعيين بإيفاء ما عليهم من تعهدات نقدية للتاج وكثيراً ما تسبب ذلك في تلاعبهم بالعملة من أجل تلافي ضرائبه⁽⁵⁾.

اعتمد الملك فيليب الوسيم على ثلثة من المستشارين فوضهم لجمع المال فابتكروا بدورهم طرق عنيفة لذلك الغرض، فضلاً عن فرض الضرائب على الواردات والصادرات ونتيجة لذلك جرى التلاعب بالعملة فعلى سبيل المثال تسبب تغيير الملك في قيمة العملة عام 1306، أعمال شغب في شالون (Chalon)، وليون (Lyon)، وباريس (Paris)⁽⁶⁾، وفي النهاية أجبر مثيري الشغب فيليب نفسه الى اللجوء إلى حصن يعود إلى فرسان الهيكل⁽⁷⁾.

تحسن وضع الدولة المالي إلا أن الآثار كانت سيئة للغاية بعد وفاته، فرغم حب الشعب الفرنسي للملك فيليب الرابع وإعجابه بشجاعته ألا أن اصب اللعنات على ذكراه، فقد رأوا فيه ملكاً مستتبداً حطم كيان فرنسا وان إصلاحاته المالية عادت بالضرر على الدولة، فمن المعروف اقتصادياً أن رأس المال جبان يهرب من الحكم المطلق لذلك فر رجال المال من اليهود والمرابين، فتعسف في جمع المال عطل التجارة وشل حركتها وخلاصة القول أن الرخاء الذي ورثه فيليب الرابع عن أجداده كان يسير بالقصور الذاتي في عهد فيليب الرابع ثم اضمحل بعد وفاته عام 1314م⁽⁸⁾.

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص242.

(2) محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، صص225-226.

(3) السيد الباز العربي، تاريخ أوروبا العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1968، ص529.

(4) كلود ديلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة كوليت حبيب، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، دبت، ص62.

(5) عبد القادر احمد اليوسف، المصدر السابق، ص119.

(6) Elizabeth A. R. Brown, "Taxation and Morality in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Conscience and Political Power and the Kings of France", Historical Studies 8, French, 1973, p. 17.

(7) أعلن فيليب الرابع في حزيران عام 1206 رجوع العملة إلى القيمة الفعلية بعد سلسلة من التخفيضات اجراها سابقاً، التي أفادت التاج كدائن لكنها اضرتة كجامع للضرائب، وأن هذا القرار سيكون ساري المفعول من 8 ايلول من العام نفسه، وهو ما يعني للناس العاديين أن الاسعار سوف تصبح ثلاثة اضعاف، وهو ما دفع الملك فيليب للفرار من المواطنين الذين قاموا بأعمال شغب في كل أنحاء باريس، وبينما كانت أعمال الشغب تلك تقمع بالقوة، لجأ فيليب إلى هيكل باريس يعود لفرسان الهيكل، وهو ما ترك مجالاً من الوقت له لدراسة مقدار الثراء والقوة التي يتمتع بها هؤلاء الفرسان، إذ كان حصنهم يغطي مساحة خمسة عشر فداناً ومحاطاً بسور يبلغ ارتفاعه ثمانين عشرة قدماً، ولم يكن للسور سوى بوابة واحدة، وكان البرج يبلغ ارتفاعه مائة وستين قدماً يلقي بظله على باريس، وكان الحصن يكفي لاسكان ثلاثمائة فارس مع خدمهم وجيادهم، فضلاً عن امتلاك هيئة فرسان الهيكل لهذا النوع من الحصون وبالمنآت في جميع أنحاء فرنسا. للمزيد من التفاصيل ينظر: ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص ص310-311.

(8) محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا الوسطى، ص225.

خامساً: الأوضاع العامة في عصره

برز شعراء الفروسية الذين كانوا يتغنون بالحب العذري في إقليم بروفانس (provence) جنوب فرنسا وظهرت أيضاً قصص الملاحم في شمال فرنسا، وفي عصر فيليب الرابع ظهر أيضاً اثنين من المؤرخين هما جوانفيل (Joanville) الذي أُرخ للملك لويس التاسع وفلهااردوين (Valhardwin) مؤرخ الحملة الصليبية الرابعة التي هاجمت القسطنطينية عام 1204م وأقصت الحكم البيزنطي حتى عام 1261م، وفي عهد فيليب الرابع أيضاً ارتقت جامعتا باريس واورليان (Orlain) وأعيد تنظيمهما⁽¹⁾، بالرغم من ان النزاعات التي قامت في مستهل القرن الرابع عشر بين فيليب الرابع والكنيسة في روما أدت إلى هجرة بعض الأساتذة والطلاب مما حدّ من مكانة المراكز الفكرية الكبرى⁽²⁾، فضلاً عن نفي فيليب الرابع للفيلسوف وعالم اللاهوت المعروف جون دونس سكوت (John Duns Secot)⁽³⁾ بسبب مناصرته لروما كان عاملاً في الحد من النفوذ الثقافي والعلمي للجامعات الفرنسية، وظهرت الكنائس الكبيرة في سانت دنيس (Santantis) ونوتردام (Notro Dame) في تحفة معمارية رائعة في فنها القوطي والأهم من ذلك كله أن الوحدة الوطنية سادت هذه المرحلة بدلاً من النزعة الإقليمية الإقطاعية⁽⁴⁾.

ظهرت في عصر فيليب الرابع اللاعقلانية بشكل كبير وتحول الإجراءات القانونية إلى مؤسسة استبدادية محضة فهناك تهم جاهزة لكل من يراد القضاء عليه، مثل عبادة الجن والسحر والشعوذة والشذوذ الجنسي فعلى سبيل المثال القي القبض على اسقف بامييه برنارد سيبي عام 1301م، ومن التهم التي وجهت له الخيانة والزندقة، في حين السبب الحقيقي لتلك التهم هو قيامة بحركة مناهضة للملك في جنوب فرنسا معلناً أن الملك أكثر اهتماماً في المال من العدالة، وعديم الفائدة لرعاياه، الى جانب ذلك القي القبض على الاسقف غوشارد (Guichard) أسقف تروي (Troyes) عام 1308م، إذ اتهم باستخدام السحر الأسود من أجل قتل زوجة فيليب الملكة جين دي نافار في عام 1305م، وأنه يعد السم المركز من الضفادع والعقارب والعناكب لقتل الأمراء، كما استحضر الشياطين، ويصق على الصليب، علاوة على أنه قاتل ولص ولوطي ومرابي ومزور، فكانت هذه التهم جاهزة لكل من تتقاطع مصالح فيليب الوسيم معه بحيث اطلق نفس هذه الاتهامات على البابا بونيفاس الثامن (Boniface VIII)، ولم يسلم من تلك الاتهامات حتى فرسان الهيكل كما ذكرنا انفاً فقد اعتقلهم بصورة جماعية في تشرين الاول عام 1307⁽⁵⁾.

ومن جملة التهم التي لفتت لهم هي ممارسة اللواط والبصق على صور السيد المسيح وانكاره، وتحولهم الى عبادة الاصنام، ومن جانب اخر تميز عصر فيليب الوسيم بمحاولة الملك تقليد أظافر الطبقة الارستقراطية عن طريق تعزيز سلطان الملك واستقلال الدولة مع حفظ حقوق الطبقات الدنيا من المجتمع⁽⁶⁾، يزداد على ذلك استعان فيليب الرابع بجهود محاكم التفتيش⁽⁷⁾ بخصوص انتزاع

(1) المصدر نفسه، ص226.

(2) أدوار بروي وآخرون، تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ترجمة يوسف داغر وفريد م. داغر، ج3، منشوات عويدات، بيروت- باريس، 1986، ص ص 434-435.

(3) جون دونس سكوت: ولدعالم اللاهوت والفيلسوف الفرنسيكاني في اسكتلندا، واسم عائلته دونس مأخوذ بالأصل من مكان يسمى دونس في مقاطعة بيرويك (Beruick) باسكتلندا، ويرجح أنه ولد في الأعوام من (1263-1266)، ينتمي إلى الرهبنة الفرنسيكانية التي أثرت تأثيراً واضحاً في الحركة الفلسفية في العصور الوسطى الذي يعد هو من رموزها، توفي عام 1308. للمزيد من التفاصيل ينظر: فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام واسحاق عبيد، مج2، القسم الثاني من أوغسطس إلى دانيال سكوت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص235.

(4) ادوار بروي وآخرون، المصدر السابق، ص ص 434-435؛ محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص226. للمزيد من التفاصيل ينظر: كلود ديلماس، المصدر السابق، ص77-80.

(5) James Given, Power and Fear in Philip IV's France, Vol. 6, University of California, Irvine, 2006, pp. 89-90.

(6) Ibid, p 95.

(7) محاكم التفتيش: ظهرت محاكم التفتيش نتيجة الانتشار الهرطقة خاصة في الجنوب الفرنسي الذي كان أقرب من الشمال الفرنسي إلى طرق التجارة المهمة التي تربط الشرق بالغرب، فضلاً عن قرب الجنوب الفرنسي من الهرطقة المتفشية في شمال إيطاليا، وساعد على انتشارها فساد المؤسسة الدينية وتفتشي الجهل فيها، فضلاً عن غض النظر من قبل رؤساء الكنيسة في الجنوب لدرجة ان تولوز أكبر وأغنى مدن الجنوب لم تجد أي مانع في أن تختار حكامها من المهترقين، وقد اجتاحت الجنوب الفرنسي هرطقتان هما الهرطقة الكاثارية والهرطقة الوالد نسيانية، وتعرف الهرطقة الكاثارية بالهرطقة الالبجنسانية (Albigensian) لانتشارها في مدينة البلي (Albi) القريبة من تولوز، إذ توّمن بأن العالم المادي من خلق شيطان رجيم وليس من خلق الله سبحانه وتعالى وهي تشبه إلى حد ما مذهب ماني الذي انتشر قديماً في بلاد فارس، ويرجع وجودها إلى القرن الحادش عشر الميلادي، وعندما فشلت كل الجهود التبشيرية للكنيسة في روما في استئصال الهرطقة ظهر اتجاه أدى إلى استخدام القوة العسكرية لتحقيق الغرض سيما في القرن الثالث عشر، إذ تم اللجوء إلى الحملات الصليبية للوقوف بوجه المهترقين والتي أهمها المعروفة باسم (الحروب الصليبية الالبجنسانية) للفترة من 1185 حتى عام 1285، رافق ذلك تعيين محققين للتحقيق في أمور الهرطقة عام 1233 أول سابقة من نوعها والتي استمرت مستخدمة كل أنواع القسوة والتعذيب تجاه المهترقين، فقد دأب البابوات على

الاعترافات من خصومه نتيجة كثرة التعذيب الذي كانوا يتعرضون له، ومن حق تلك المحاكم اعتقال أي شخص يشتهه فيه دون أي اتهام رسمي ورد بحقه وكما اسلفنا كانت التهم جاهزة بالفساد والهرطقة⁽¹⁾.

أما من الناحية الادارية والتشريعية فقد تفرعت عن البلاط إدارات ذات اختصاص ما لبثت أن أصبحت مستقلة ودائمة⁽²⁾، منها البرلمان الذي كانت أول محاولة لإنشائه هي في عهد الملك فيليب أوغوست (Philippe Auguste) قبل رحيله إلى إحدى الحروب الصليبية إذ ينعقد أثناء غيابه مجلس قضائي في باريس مرة كل أربعة أشهر، غير أن البرلمان الذي يعني محكمة العدل العليا (Curio Regis Parloment) لم يتشكل في فرنسا إلا في عهد الملك فيليب الرابع⁽³⁾، فقد قام فيليب الرابع بحل الهيئة القضائية المعروفة باسم برلمان باريس المكون من الاقطاعيين وأحل محلها مجموعة قانونية تشبعت افكارها بالقانون الروماني وسيادة الملك فتكامل التقاف جهاز كامل من الموظفين حول الملك بإنشاء وزارة للعدل، وإنشأ محكمة او غرفة مالية الغرض منها فض المشاكل المالية، ودعا مجلس الطبقات في اكثر من مناسبة، سيما عام 1314، عندما احتاج الى الاموال في حرب الفلاندرز، ولم يسمح لمجلس الطبقات بمناقشة القوانين بل رفع آرائهم الى الملك للنظر فيها، وعندما اعترض الاعضاء على احدى الضرائب اضطر الى الغائها وعدم التلاعب في العملة بعد ذلك⁽⁴⁾، كما تميز هذا الجهد نحو المركزية بإصلاح عسكري كبير، إذ لم يكن في المرحلة الاقطاعية جيش بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل كل اقطاعي يخوض معركته الخاصة مجنداً ومجهزاً الجنود لحسابه الخاص، إذ لم تتضح الحاجة إلى الاستعانة بجيش دائم إلا في عهد فيليب الرابع، وكان التجنيد العسكري يقترن بجباية مالية، ساهمت في تعميم الخدمة العسكرية أو جزية معادلة على مناطق المملكة كافة، في ضوء الأمر الملكي الصادر عام 1304 وهو أول تدبير عام يتخذ في الشؤون العسكرية أدى إلى الانتقال من الجيش الاقطاعي إلى الجيش الوطني⁽⁵⁾.

المبحث الثاني

سياسة فيليب الرابع تجاه البابوية 1296_1314

أولاً- الصراع بين فيليب الرابع وبونيفاس الثامن بين عامي 1296-1303م:

حاول البابا بونيفاس الثامن اثبات سلطة البابا من خلال إصدار مجموعة من المراسيم بعنوان رجال الدين - العلمانيين (Clericis aicos) بين عامي 1296-1297⁽⁶⁾، كان أولها هو مرسوم شباط عام 1296 حظر فيه فرض الضرائب على رجال الدين، وكان قد سمح سابقاً في عدد من المناسبات للسلطات المدنية بفرض ضرائب على رجال الدين في أيام الطوارئ ولأي غرض حربي سيما الحروب الصليبية⁽⁷⁾، ولما كانت الحرب حتمية مع انكنترا آنذاك، وهناك حاجة ماسة لزيادة الدخل الملكي لزيادة النفقات العسكرية، عمد فيليب الرابع لفرض الضرائب على رجال الدين⁽⁸⁾.

ارسال المحققين من الرهبان الدومينكان لما عرف عنهم من التقشف، وأطلق عليهم كلاب الله أو الصيادين، ولا يحق لهم مطاردة المسلمين واليهود، وكانت هذه المحكمة تتكون من (12) رجلاً يختارهم حاكم المدينة، وتعرض أسماء المرشحين على الأسقف وهيئة المحلفين، وكان يحكم على المهترطين بعد إدانتهم بالسجن مدى الحياة أو الاعدام. ينظر: محاكم التفتيش في فرنسا، ترجمة رمسيس عوض، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص ص 35-75؛ محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ص ص 324-326.

(1) James Given, Op. Cit. p.95.

(2) ادوار بروي وآخرون، المصدر السابق، ص 411.

(3) كلود ديلماس، المصدر السابق، ص ص 60-61.

(4) سعيد عيد الفتح عاشور، المصادر السابق، ص ص 242-243؛ كلود ديلماس، المصدر السابق، ص 61.

(5) كلود ديلماس، المصدر السابق، ص 61.

(6) Mark Lowry, Boniface, Boniface VIII and Phillip IV: conplict Between Church and State, Seminar Chst 499W, History Department Western Oregon University, June, 2008, P.8.

(7) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص 648 ؛ سهيل زكار، الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية (مشاريع ما بعد الحملة السابعة)، ج 36، دمشق، 1999، ص 3182.

(8) وهي الحرب التي كادت أن تشتعل بين ملك فرنسا فيليب الرابع وملك انكلترا ادوارد الأول، من اجل الظفر بدوقية جاسكوني، نتيجة قيام بعض الصيادين هناك بالاعتداء على الصيادين النورمان عام 1293، ورفضهم الامتثال لأحكام الحاكم الفرنسية، فدعى فيليب الرابع الملك ادوارد الأول من أجل استجوابه بشأن تعهدهاته الاقطاعية، لكن ادوارد الأول كان مشغولاً بحربه ضد اسكتلندا، وارسل اخاه إلى البلاد الفرنسي وسلم بعض القلاع على الحدود ضماناً له، فاستولى فيليب على القلاع فأعلن ادوارد تحلله من ولائه لملك فرنسا، وعقد تحالف مع الامراء الالمان والفلمنكيين ضده، رد فيليب على ذلك بالتحالف مع

أثارت تلك المراسيم ردود فعل خاصة عند فيليب الرابع إذا قام مستشاريه بحملة من المضايقات للمصرفيين الايطاليين وطردهم من باريس، ومنعوا تصدير الذهب والفضة وأي اموال خارج فرنسا ليرحموا البابوية من موارد مالية مهمة، وأنهم سوف يعدون رجال الدين اعداءً للدولة إذا لم يدفعوا الضرائب لتمويل الحرب مع انكلترا⁽¹⁾.

نتج عن المراسلات الحادة والمخفقة بين الطرفين أن أصدر البابا بونيفاس مرسوماً في أيلول عام 1296 اعترف فيه بمشاعر الصداقة نحو فرنسا، وأنه ليس لديه أي اعتراض على فرض الضرائب على رجال الدين أثناء الطوارئ الوطنية إذا ما تم الحصول على موافقته أولاً⁽²⁾، وقد كان لسوء العلاقة التي جمعت البابا بونيفاس مع الكرديناين جياكومو (Giacomo) وبييترو كولونا (Pietro Colonna)⁽³⁾، دوراً كبيراً في أن يسعى البابا بونيفاس إلى التصالح مع الملك فيليب الرابع الذي رحب بالكرديناين في فرنسا، وأخذاً يعملان على نشر التهم ضد البابا، وللدن من ذلك أصدر البابا مرسوماً في شباط 1297 يبطل مرسوم (Clericis) (aicos) ويسمح بتقديم هبات تطوعية من قبل رجال الدين إلى الملك قبل الحصول على الموافقة البابوية، ثم أعقبه مرسوم آخر في ايار من نفس العام يفرض على أساقفة فرنسا اعطاء العشور للملك، وجاء المرسوم الأخير في تموز عام 1297 اعطى لفيليب الرابع الحق في تقرير وجود طوارئ وطنية تسوغ فرض الضرائب دون الحصول على موافقة البابا، وإزاء ذلك أصبح فيليب الرابع أكثر انفتاحاً على الجهود التي يسعى بها بونيفاس للتوسط في الحرب⁽⁴⁾ مع الملك ادوارد الأول (Edward I) لوضع حداً لها عام 1299⁽⁵⁾، وإزاء حسن النوايا هذه وافق فيليب الرابع ان تخضع رعاياه لسلطة المحققين ومحاكم التفتيش، وهو ما دفع البابا إلى اصدار مرسوم في آذار عام 1298 يأمر فيه بخضوع السلطة المدنية خضوعاً مطلقاً لأوامر المحققين حتى لا تقع على افرادها عقوبة الحظر الكنسي، وابدى الملك فيليب الرابع موافقته على ذلك حتى أنه لم يعد يوفر الحماية لليهود من محاكم التفتيش وهو الذي كان ومنذ عام 1290 يأمر بعدم مثل اليهود أمام أي محكمة إلا المحاكم الملكية⁽⁶⁾، مقابل مقاسمتهم أرباحهم⁽⁷⁾.

استغل البابا بونيفاس في عام 1300 الاحتفال بمناسبة اليوبيل البابوي، فقام باستعراض كبير في روما مؤكداً على سلطته على الجميع بحملة سيفين يشيران إلى السلطة الدينية والزمنية⁽⁸⁾، وفي المقابل استمر الملك فيليب في فرض الضرائب على رجال الدين، ولهذا قرر البابا بونيفاس الثامن أن يرسل عام 1301 رسالة فيها إنذار إلى الملك فيليب، ووقع اختياره على أن يكون حاملها شخصية

اسكتلندا ضد انكلترا وهاجم جوين والفلاندرز حليفة انكلترا عام 1297، وانتهى الموقف نتيجة تدخل البابا بونيفاس وعقد الصلح المؤقت عام 1298 فتخلى ملك انكلترا عن دعم الفلاندرز وتخلي فيليب عن دعم اسكتلندا. لمزيد من التفاصيل ينظر:

R.W.Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages, Grand Rapids, Mich, Erdmans, 1970, P. 40 ;

موريس بيشوب، تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005، صص 71-72. (1) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص 648 ؛

Denton, S., Tatation and the conflict between Philip the Fair and Bonface VIII, Oxford university Pres, Oxford, 1997, P. 46.

(2) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3184.

(3) كانت أسرة كولونا مقربة من البابا سلسنتين الخامس، وبعد ان تنازل عن منصب البابا، عقد مجمع للكرادلة وكانت اسرة كولونا تربطها صلة طيبة بالبابا الجديد بونيفاس الثامن، لكن سرعان ما تغير موقفها منه، وأصبحوا ساخطين عليه، وهناك بعض المؤرخين اثبتوا وجود خيوط للخيانة من قبل أسرة كولونا إذ كان لها اتصالات مع الملك الفرنسي فيليب منذ عام 1296، الذي دعم أعمالهم وقررت اسرة كولونا الطعن في فوز بونيفاس الثامن بمنصب البابوية عند البابا السابق سلسنتين لكن دون جدوى، ومن جانبه بدأ البابا بونيفاس الثامن بمحاربة اسرة كولونا وحصل على بعض اراضيهم عام 1299، وقد وظف خزينة البابوية لخدمة طموحه في القضاء على نفوذ تلك الاسرة. للمزيد من التفاصيل ينظر:

T.S.R., Boase, Boniface CIII, London, Constable, 1933, P. 164.

(4) محاكم التفتيش في فرنسا، المصدر السابق، صص 78-79 ؛ سهيل زكار، المصدر السابق، صص 3184-3185.

(5) حكم ادوارد الاول انكلترا بين عامي 1272-1307، كان رجلاً طموحاً، قوي الإرادة، خبيراً بالفنون العسكرية، يعد عهد ادوارد الأول من اكثر العهود نجاحاً في تاريخ انكلترا، وذلك يعود إلى انه اعاد تنظيم الجيش واستطاع فتح ويلز وكسب اسكتلندا عام 1284، رفض دفع الجزية لتي تعهد بها اسلافه للبابوية، والعمل الأهم في عهده هو نمو البرلمان الانكليزي الذي بدأ عام 1290 باجتماع رجال الدين والبارونات ثم تطور إلى البرلمان المثالي عندما عقد عام 1295 بحضور النبلاء والفرسان والاساقفة إذ قرر البرلمان عدم فرض ضرائب الا بموافقة البرلمان، كما وضعوا مبدأ ان ما يمس الناس جميعاً يجب ان يوافقوا عليه جميعاً، علاوة التطورات الأخرى التي رافقت عهده فيما يخص بالإجراءات القانونية والتحقيق القضائي، وصدر قانون التجار عام 1283، وعهد التجار عام 1302، لدرجة ان انكلترا عند وفاة ادوارد الأول عام 1307 كانت تتمتع بحكم برلماني سليم وقانون تجاري عادل، فضلاً عن حكم قوي وفق بين الحرية والقانون. ينظر: محمود سعيد عمران، معالم تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ص 265.

(6) محاكم التفتيش في فرنسا، المصدر السابق، صص 78-79 ؛ سهيل زكار، المصدر السابق، صص 3184-3185.

(7) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص 240.

(8) ستيفن هورث، المصدر السابق، ص 301.

غير مرحب بها وسيئة السمعة هو برنارد ساسيت اسقف بامبييه وكان عدواً لفيليب الرابع، الذي سرعان ما أمر بإلقاء القبض على برنارد ساسيت بتهمة الخيانة وبيع المناصب الدينية وممارسة الرذيلة والشعوذة، الأمر الذي دفع بالبابا بونيفاس إلى إصدار ثلاث مراسيم في كانون الأول من العام نفسه، الغت كل التعديلات في المراسيم السابقة، فضلاً عن التأكيد بعبارات واضحة على سيادة البابا على جميع الملوك، كما استدعى الاساقفة الفرنسيين لعقد مجمع كنسي في روما لإيجاد وسائل لإصلاح كل من ملك ومملكة فرنسا، حتى انه تم توجيه دعوة إلى الملك فيليب للحضور⁽¹⁾، والأهم هو ما جاء في المرسوم الثالث والذي حمل عنوان اصغاء الابن (Ausculata Fill) فقد كان بمثابة رسالة من البابا إلى الملك فيليب الرابع مفادها تقديم بعض النصائح له باعتبار البابا سلطة عليا بقوله: "اسمع أي بني إلى وصايا أبيك... ولتأخذ جماع قلبك بتقاليد السيد، الذي يحتل على الأرض مكان الرب ... الذي هو وحده السيد والرب"⁽²⁾، فضلاً عن خطاياه بوصفه حاكماً كاثوليكياً هو مثلاً سيئاً لجميع المسيحيين، وانه بتحديثه للكنيسة هو بمعنى التجاوز على الله وشريعته، وأشار أيضاً إلى عدم جواز الحط من قيمة العملة، والتسلط على رعاياه من قبل مستشاريه العلمانيين، ونصحه بالابتعاد عن رفاق السوء الذين ابعده عن الكنيسة، ولم يعرف أحد مصير ذلك المرسوم فيما احرقه الملك فيليب الرابع، أو جرى تزويره من قبل مستشاريه من أجل ان لا يكون له صدى في الشارع الفرنسي خلال تلك المرحلة⁽³⁾.

قابل فيليب الرابع هذا التحدي بمنع رجال الدين الفرنسيين من الذهاب إلى روما، وأيضاً وجه دعوة لاجتماع مجلس الطبقات الفرنسي، إذ جرى توزيع منشور هوجم فيها البابا بونيفاس الثامن بين النواب، كما استمعوا إلى خطب رنانة من المقربين من الملك سيما مستشاره المقرب المحامي وليم بلازيان (William Blizan)، فنتج عن ذلك الاجتماع مطالبة البابا باحترام الادارة السياسية في فرنسا، كما وجه رجال الدين رسالة إلى البابا يرجون منه ان يعمل للصالح العام، وللوثام، تزامن ذلك مع شن حملة من الاتهامات ضد البابا ومنها عدم ايمانه بخلود الروح، وعدم ممارسته طقوس القداس بصورة صحيحة، واهماله للصوم، ولديه شيطان خاص، ومشاورته للسحرة⁽⁴⁾، فضلاً عن اتهامه بالتدبير والتخطيط لقتل البابا الذي سبقه سلسنتين الخامس⁽⁵⁾.

عقد المجمع الكنسي الذي دعا له بونيفاس في تشرين الأول عام 1302، وكان عدد كبير من رجال الدين الفرنسيين بين الحضور، وصادق المجمع على إصدار مرسومين أمر أولهما بإصدار الحرمان الكنسي بحق كل شخص يقوم بالتدخل في أعمال الكنيسة، والآخر هو المرسوم الذي عرف بعنوان الواحد المقدس (Unam Sanctam) لإرساء سلطة الكنيسة⁽⁶⁾، مستنداً على نظرية السيفين⁽⁷⁾، أي ان السيف الروحي والسيف الزمني بيد نائب المسيح على الأرض، وأنه اذا كان هناك ملك لا يستخدم السيف المدني الذي اعير اياه يمكن للبابا أن يخلعه عن عرشه⁽⁸⁾، مستخدماً العبارة الشهيرة " لا وسيلة للخلاص خارج الكنيسة"⁽⁹⁾.

(1) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3185-3186 ؛ ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص 301.

(2) رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الاوربي في العصور الوسطى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص 66.

(3) Mark Lowry, OP, Cit, PP. 12-13.

(4) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3186 ؛

(5) Httb\ www. G1bet. Org\ masonictxt\ Philip% 20 IV %20 Fair. PDF.

(5) سلسلتين الخامس: وهو ناسك ايطالي معروف وزعيم روحي ذائع الصيت، تم انتخابه للكرسي البابوي عام 1294 كحل توفيفي مؤقت نتيجة الخصومات التي نشبت داخل هيئة الكرادلة، إذ لم يستطيع أي مرشح من الحصول على ثلثي الأصوات اللازمة لفوزه، إلا أن سلسلتين الخامس قد عانى من الارتباك في واجباته البابوية، وبعد شهر قلائل من الفوضى في البلاط البابوي قام بهجر العرش البابوي مما أدى إلى فضيحة لأنه لم يحدث لذلك سابقة، برر سلسلتين ذلك بأن صوتاً ملائكياً طلب منه التنازل، على ان اغلب الشائعات التي انتشرت وقتها تفيد بأن هذه الرسالة انما جاءت بتدبير من الكاردينال بندكت جايتاني (Bendict Gatani) زعيم احدى الفرق المشاركة في فنة الكرادلة عبر انبوب خفي، توقفت تلك الشائعات عندما انتخب جايتاني للعرش البابوي تحت اسم بونيفاس الثامن، توفي سلسلتين بعد ذلك بقليل فزعم الكثير انه مات مسموماً بأوامر من البابا الجديد، وهو ما جعل البابوية في وضع مكشوف سيما مع ايمان بونيفاس الثامن بنظرية سمو السلطة البابوية على السلطة المدنية. ينظر: نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص 646-647.

(6) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3187.

(7) نظرية السيفين: ظهرت أواخر القرن الخامس الميلادي واقراها البابا جيلاسيوس الأول فيما يتعلق بفصل السلطتين الدينية والدنيوية التي سماها السيفين، فشؤون الروح والخلاص الابدي هو من اختصاص الكنيسة، أما مجريات الامور الدنيوية هي من اختصاص السلطة الزمنية، فالسيفان الروحي والمادي كلاهما ينتهيان إلى الكنيسة، ولتأكيد ذلك ذكر البابا أن الملك تسلم السيف من البابا، للمزيد ينظر: جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، جمع وترجمة: عزرا مرجان، ج 4، دار الثقافة، القاهرة، 1988، ص 30-31 ؛ ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي، عمان، 2009، ص 370-371.

(8) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص 65.

(9) موريس بيشوب، المصدر السابق، ص 348.

دفع ذلك الأمر بالملك فيليب الرابع إلى اتهام البابا بونيفاس الثامن بالسيمونية⁽¹⁾، وتم اتخاذ قرار مفاده اعتقال البابا وان يقوم بونيفاس بنفسه للدعوة لعقد مجمع كنسي للحيلولة دون ممانعة رجال الدين الاعتراف بمجمع يقوم بالدعوة اليه انسان لا يحمل اللقب البابوي، وتمهيداً لذلك ابرمت معاهدة مع الملك ادوارد الأول في ايار 1303 أعاد فيها فيليب الرابع أكيثان (Aquitaine) لإنكلترا، أما الخطوة الثانية فهو عقد اجتماع في باريس لمجلس مستشاري الدولة في ايار ايضاً⁽²⁾، وفيه قرأ أهم مستشاري الملك المقربين منه وليم دي نوجاربه قائمة طويلة من الاتهامات موجّهة للبابا بداية الهرطقة والاعتقال حتى السحر الاسود⁽³⁾، وهي التهم التي أعلن عنها سابقاً الكرادلة المنفيان من اسرة كولونا.

اتجه الملك فيليب الرابع وبعد حصوله على تأييد مستشاري الدولة إلى محاولة الحصول على تأييد ودعم الرأي العام الفرنسي، وذلك من خلال اجتماع عقد في اللوفر في حزيران عام 1303، وهنا ظهر دور مستشاره بلازيان الذي كان بارعاً في اقناع الجمهور العريض بما تلاه عليهم من لائحة ضمت تسعاً وعشرين تهمة مؤكدة على حد قوله ضد البابا، نتج عن ذلك ان أعلن رجال الدين الفرنسيين عن تأييدهم للعرش فضلاً عن طبقات الشعب الأخرى⁽⁴⁾.

دفعت كل تلك الأحداث بالبابا إلى استخدام سلاحه الأخير وهو التجهيز لمرسوم بابوي يعلن فيه حرمان الملك فيليب الرابع كنسياً وخلعه من العرش، وقد أعلن عن نيته تلك في مجلس عقده في أناني (Anagni) في آب عام 1303، إذ أوضح وبشكل قاطع براءته من كل التهم التي نسبت له، وأنه سيعلن عن مرسوم الحرمان بحق الملك الفرنسي والفرنسيين ايضاً في ايلول القادم⁽⁵⁾. ساهم ذلك الاعلان في تصعيد الموقف المتأزم بين الطرفين، إلا انه لم يكن من المتوقع في تفكير البابا أن يتخذ الملك فيليب الرابع خطوة جريئة كالتي حدثت بأن ارسل مستشاره دي نوجاربه على رأس فرقة عسكرية في مهمة سرية إلى ايطاليا للقبض على البابا والعودة به إلى فرنسا لمحاكمته، فاستطاع تنفيذ المهمة بمساعدة الاعداء الشخصيين من النبلاء الايطاليين سيما اسرة كولونا المعادية لنهج البابا الذي لم يتحمل الذل الذي مني به بسبب تلك الحادثة، إذ لولا تدخل اهالي اناني واقاربه من النبلاء كان من الصعب انقاذه وأن يكون مصير تلك المحاولة الفشل⁽⁶⁾.

تركت تلك الحادثة أثراً في قدرة البابا المسن على التحمل، فالتمس المساعدة من أسرة الكاردينال أورسيني (Orsini) في روما، وقد كان متعطشاً للانتقام من الملك فيليب الرابع وبسبب جهوده لتحقيق هذه الغاية لم يحظى بتعاون تلك الأسرة التي احتفظت به اشبه بالسجين في الفاتيكان للحد من جهوده تلك حتى وفاته في تشرين الأول عام 1303⁽⁷⁾.

ويمكن القول انه لا يوجد أدل على التغيير الذي طرأ على روح العصر آنذاك أبلغ من قيام الملك فيليب الرابع بمحاولة اعتقال البابا عنوة إذ لم يتعرض إلى أي احتجاج ديني في فرنسا حتى عند قيامه بإحراق المراسيم البابوية على رؤوس الاشياء، واستدعائه لمجلس طبقات الامة لموازته ضد البابا الذي لا ينبغي أن يكون برأي فيليب الرابع سوى اسقفاً في روما⁽⁸⁾.

ثانياً- سياسة فيليب الرابع تجاه البابوية بعد بونيفاس الثامن:

أسرع مجلس الكرادلة باختيار شخص آخر لمنصب البابوية فاختاروا في الشهر نفسه الذي توفي فيه البابا السابق⁽¹⁾ راهب ايطالي من طائفة الدومنيكان⁽²⁾ يدعى نيقولا بوكاسيني متخذاً اسم بندكت الحادي عشر، في الوقت الذي ما تزال فيه مراسيم بونيفانس

(1) السيمونية: جاءت التسمية من احدي روايات الانجيل، وموجزها ان سيمون الساحر حاول اغراء القديس بطرس ببذل المال مقابل أن يبارك له عمله فجاء رد القديس فلتنك فزنتك معك للهلاك لأنك ظننت أن تتقن موهبة الله بدهام. للمزيد من التفاصيل ينظر: مفيد الزيدي، موسوعة تاريخ اوروبا، ج1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان- الاردن، 2003، ص286.

(2) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3188.

(3) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص650.

(4) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3189.

(5) ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص303 ؛ سهيل زكار، المصدر السابق، ص3189.

(6) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص561 ؛

Denton, S., OP, Cit, P. 51.

(7) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3190.

(8) ه. ا.ل. فشر، تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد مصطفى زياده وأخرون، ج2، دار المعارف، مصر، 1954، ص293.

ضد فيليب قائمة، ولأجل ذلك جدد فيليب الرابع التهم ضد البابا بونيفانس، فضلاً عن تعيين فيليب بحثه مؤلفة من أربعة اشخاص كان دي نوجاربه من بينهم ليتلقى ثلاثة منهم التحليل للملك من كل حرمان كنسي سابق، سيما بعد تحمل نوجاربه المسؤولية كاملة عن الهجوم في اناني، فاستجاب يندكت الحادي عشر بسرعة لتلك المطالب الأولى في آذار عام 1304، كما انه وليتجنب القيام بالحكم على سلفه قدم تنازلات اضافية فقد الغى مراسيم بونيفانس ضد الجامعات الفرنسية والكنائس، ومحا جميع المراسيم التي كانت ضد حقوق الملك الفرنسي، وحلل الأساقفة الفرنسيين الذين اطاعوا وامر الملك بعدم حضور المجمع الكنسي عام 1302، فضلاً عن منح فيليب حق فرض العشر لمدة عامين مع حق التعيين في الوظائف الكنسية التي ستكون شاغرة خلال السنوات الثلاث القادمة⁽³⁾.

على الرغم مما قدمه البابا يندكت الحادي عشر من تنازلات استجابة لمطالب فيليب الرابع إلا أنه في حزيران عام 1304 أصدر مرسوماً ندد فيه وبشدة بكل من دي نوجاربه وشركائه في الهجوم بجانب حرمان دي نوجاربه من الكنيسة، مع عدم اعطائه أي فرصة للاستئناف قبل الإعلان الرسمي لذلك، الذي لم يأتِ ابداً لأن البابا يندكت توفي في تموز 1304 جراء مرض مجهول، ولم يتم اثبات الاشتباه بالسب، ولم تدم بابويته اكثر من 8 أشهر ونصف⁽⁴⁾.

بالمقابل أسرع فيليب الرابع إلى الاحتفاظ بدي نوجاربه في الخدمة ومنحه جائزة مالية كبيرة من أجل خدماته المخلصة في قضايا ذات أهمية للعرش وللدولة⁽⁵⁾.

وضمن السياق نفسه، نشب صراع مرير في هيئة الكرادلة بين الكرادلة المتأثرين بالنفوذ الفرنسي وبين الكرادلة المؤيدين لذكري بونيفانس الثامن، حتى تم عقد اتفاق وسط بين الطرفين أدى إلى انتخاب كبير أساقفة بوردو (Bordeaux)⁽⁶⁾ برتراند دي غوت (Bertrand de Gott) لمنصب البابوية⁽⁷⁾، وهو من تلامذة البابا بونيفانس المخلصين، إلا أنه كان على اتصال سري مع الملك فيليب الرابع، الذي أبدى موافقته على انتخاب دي غوت لكرسي البابوية، تحت اسم كليمنت الخامس (Clement V)، وتم تنصيبه في ليون بفرنسا في تشرين الثاني 1305، ومتخذاً من مدينة أفينون (Avignon) على نهر الرون مقراً جديداً للبابوية بحجة الظروف السياسية المضطربة في الولايات البابوية، مما عرف (بالأسر البابوي)، إذ عدت بابوية أفينون والتي استمرت اثنتي وسبعون عاماً تعجلاً بتدهور البابوية في جميع انحاء اوربا، فقد شجع ذلك الكنيسة الانكليزية على الانسحاب من نطاق السيطرة البابوية، سيما بعد أن اقدم كليمنت الخامس على الاستجابة لتهديد مستشاري فيليب الرابع له بمحاكمة البابا بونيفانس الثامن غيابياً في حال لم يتم إعلان براءة دي نوجاربه والغاء السلطة المقدسة الواحدة، حتى انه اقدم على اعادة الكرادلة الذين تواطوا على اعتقال بونيفانس إلى مناصبهم⁽⁸⁾.

(1) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3190.

(2) طائفة الدومنيكان: يرجع تأسيس هذه الطائفة إلى عام 1215 إلى القديس دومنيك (Dominic) (1170-1221) الاسباني الاصل، كان قد تعلم في احدى المدارس اللاهوتية ثم أصبح من كبار موظفي الكنيسة في اسبانيا، كرس حياته في حماية الدين المسيحي من دعاة الهرطقة التي اجتاحت جنوب فرنسا، اسس هيئة للوعظ والارشاد يكون الفقر عروتها الوثقى وتكون طاعتها لرئيس هيئتها وللبابوية مطلقة، وقد بارك البابا أنوسنت الثالث ذلك المشروع عام 1215، واطلق عن اتباع القديس دومنيك اسم (الاخوان الواعظين)، و(الاخوان السود) اشارة إلى لون طيالسهم، كذلك اسم (الاخوان المتسولين) اشارة إلى اتخاذهم الفقر والتسول وسيلة للعيش والاتصال بالناس، ولم يلبثوا ان اصبحوا من اهل الثروة مع نهاية القرن الثالث عشر. لمزيد من التفاصيل ينظر: محمود سعيد عمران، حضارة اوربا في العصور الوسطى، ص119-112.

(3) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3191-3193.

(4) ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص305.

(5) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3193.

(6) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص652.

(7) ولد في فلنراد جنوب غرب فرنسا عام 1264، ونشأ وسط عائلة دينية كاثوليكية، وبعد عقد مجمع الكرادلة 1304-1305 تم انتخابه لمنصب البابوية، وتتوجه في ليون في تشرين الثاني عام 1305 وبحضور الملك الفرنسي، توفي في نيسان عام 1314. للمزيد من التفاصيل ينظر:

Sophia Menacha, Clementv, Cambridge University Press, Cambridge United Kingdom, 1998.

(8) عبد الحميد البطريق وعبد العزيز نوار، التاريخ الاوربي الحديث من عصر النهضة حتى اواخر القرن الثامن عشر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص83؛ نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص652.

وهكذا انتصر فيليب الرابع على البابوية بصورة لم ينتصر بها ملك من قبل، وانقلب الوضع في هذه المرحلة وأصبح رجال القانون هم الحاكمون بعد ان استعان بهم فيليب الرابع على العكس من العهود السابقة في أوروبا، إذ كانت الاستعانة برجال الدين لضرب الإقطاع⁽¹⁾.

وهكذا كانت ملامح الحكم في فرنسا ومع مستهل القرن الرابع عشر علمانية أوتوقراطية مركزة في شخص الملك⁽²⁾.

ثالثاً- موقف فيليب الرابع من هيئة فرسان الهيكل (الداوية):

تعد هيئة فرسان الهيكل من الهيئات العسكرية الرهبانية التي كان لها دور لا غبار عليه خلال مرحلة الحروب الصليبية، وفقدت هذه الهيئة أهميتها العسكرية سيما بعد سقوط عكا عام 1291 بيد المسلمين، واهتم أفرادها بالنشاطات المالية والمصرفية وتكونت لديهم ثروة طائلة⁽³⁾، وكانت صلة الملك فيليب بتلك الهيئة صلة وثيقة حتى عام 1305 حتى أن مقرهم الحصين في باريس قد اتخذ مستودعاً للموارد الملكية المالية قبل تأسيس الخزانة الملكية في اللوفر، وكانت تلك الهيئة تقوم بإقراض المال للملك بالفائدة، فضلاً عن تأييدهم له في صراعه مع البابا بونيفاس الثامن عام 1302⁽⁴⁾، وكان فيليب وحتى نهاية 1304 قد ثبت جميع حقوق فرسان الهيكل مع الوعد بأن القضاء الملكي لن يحتجز ممتلكاتهم المنقولة وغير المنقولة⁽⁵⁾.

كما شكلت قوة عسكرية لا يستهان بها عدتها من جيش خاص يقدر بالآلاف، لذلك كان قرار الملك هو هدم تلك الهيئة والقضاء عليها، خاصة بعد أن رفض طلبه للانضمام لتلك الهيئة عام 1305 الذي تقدم به بعد وفاة زوجته من العام نفسه، وأيضاً عرض تنازله عن العرش لابنه في حال أصبح عضواً وقائداً لتلك الهيئة، ويمكن أن نرجح سبب رفض طلبه ان أعضاء تلك الهيئة يعلمون ان طلب فيليب الرابع لم يكن من قبل التواضع، وانما لحاجته لقوة اكبر، فهو في حال انضمامه إلى الهيئة سيتمكن من الوصول إلى مدد منتظم من المال غير محدود، فضلاً عن هيمنته إلى اراضي في جميع أجزاء اوربا وما وراءها مما يضيف مجد دائم لآل كاييه، كما أنه اضاف نقطتين تضمن تحكمه التام وهي أن جميع دخول الكنيسة يجب تثبيتها، وأي فائض يذهب إلى (الملك المحارب) للمساعدة في إعادة غزو الاراضي المقدسة، وان يكون للملك المحارب أربعة أصوات في الانتخابات البابوية⁽⁶⁾.

نتيجة لذلك لم يكن امام فيليب الرابع لإزالة عقبة وجود تلك الهيئة أمام السلطة الملكية المطلقة له إلا باللجوء إلى البابا ليضمن نجاح ذلك الهدف، فأعد مع مستشاره دي نوجاربه خطة لذلك عن طريق توظيف شهادة شخص اسمه اسكوي دي فلويرانو (Esquieu de Floyrano) عن قيام فرسان الهيكل بممارسات شاذة، فعرض تلك الاتهامات على البابا كليمنت الخامس عند اجرائه محادثات معه حول تجديد مشاريع الحروب الصليبية، ولما كانت هذه المشاريع تتطلب التشاور مع الهيئات العسكرية آنذاك ومنها هيئة الداوية⁽⁷⁾، استدعى البابا في عام 1306 قائد هيئة الداوية جاك دي مولي (Jacques de Molly)⁽⁸⁾، لعقد مؤتمر في بواتييه (Poitiers)، تزامن ذلك مع وضع فيليب الرابع الاتهامات ضد فرسان الهيكل أمام مجلس الطبقات لنيل تأييد المجلس في حملته ضد تلك الهيئة، مع

(1) محمود سعيد عمران، معالم تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ص 225؛ ول ديورانت، المصدر السابق، ص 237.

(2) هـ.ا. فشر، المصدر السابق، ص 295.

(3) سعيد عبد الفتاح عاشور، المصدر السابق، ص 241-242؛ جونانان رايلي سمث، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ج 2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 57.

(4) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3195.

(5) ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص 319.

(6) المصدر نفسه، ص 306-308.

(7) سهيل زكار، المصدر السابق، ص 3195.

(8) جاك دي مولي: وهو القائد الثالث والعشرون والأخير لهيئة فرسان الهيكل (الداوية)، ولد عام 1244 في الجزء الشرقي من فرنسا، قبل في الهيئة عام 1265 وكان فارساً مدرباً فقد تم ارساله بسرعة إلى الاراضي المقدسة، انتقد الطريقة التي تدار بها الهيئة ودعى للإصلاح فيها، قضى عشرون عاماً في الاراضي المقدسة وهي العشرون عاماً الأخيرة في حياة المملكة الصليبية في عكا، انتخب قائداً لتلك الهيئة عام 1293 في قبرص، بدأ عمله برحلة طويلة يبحث فيها عن دعم عملي من البابا وملوك اوربا فزار اسبانيا وفرنسا واطاليا وانكلترا بين عامي 1293-1296، ساعد في انتخاب البابا بونيفاس الثامن لمنصب البابا، لم تسفر رحلته عن شيء مهم، كما أنه كان ضيق الافق، يفتقر للذكاء والخيال لذلك لم يحدث تغيير يذكر لهذه الهيئة. ينظر: ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص 314-315.

استمراره بالتظاهر بالبحث في مشروع الحملة الصليبية مع كل من كلمنت الخامس ودي مولي الذي استقبله فيليب الرابع بكل حفاوة، فضلاً عن الاهتمام بالشائعات المتعلقة بالهيئة⁽¹⁾.

مارس فيليب الرابع في صيف 1307 مزيداً من الضغط على البابا ليتخذ اجراء حاسم في قضية فرسان الهيكل، إذ طالب بعقد مجمع كنسي لمحكمة البابا بونيفاس الثامن كورقة ضغط على البابا كليمنت الخامس الذي حاول التخلص من القيام بأي اجراء ضد فرسان الهيكل لكن اضطر في اسب عام 1307 أن يقدم تنازلات اخرى لفيليب الرابع بالبحث في التهم الموجهة إلى الفرنسان والتي تتركز حول اتهامات بالهرطقة مما يتطلب محاكمتهم أمام محكمة التفتيش⁽²⁾.

انتشرت بسرعة تلك الاخبار في اوساط هيئة فرسان الهيكل مما نتج عنه فرار عدد قليل من أفرادها، مما جعل الملك فيليب الرابع يتخذ اجراء سري بترفيه دي نوجاربه إلى مرتبة الحافظ للختم العظيم الذي ختم به في ايلول عام 1307 تفويضاً إلى جميع السلطات المسؤولة في فرنسا باعتقال جميع اعضاء هيئة الداوية على أن لا يفتح ذلك التفويض الا في يوم 12 تشرين الأول، وقد سارت التطورات وفق ما كان يريد فيليب الرابع ومستشاره دي نوجاربه حتى ان عند وفاة زوجة اخ الملك فيليب الرابع كاترين دي فالوا (Catherine de Fello) في بداية تشرين الأول وفي جنازتها اعطي لقائد فرسان الهياكل دي مولي شرف حمل كنفها في 12 تشرين الأول بدون وجود ما يثير الشك بأن فجر يوم 13 تشرين الأول سيقوم رجال الملك بالقبض على دي مولي وعلى جميع فرسان الهياكل الاخرين الخمسة الاف في طول فرنسا وعرضها، وسجن المعتقلون في سجون منفردة ومغلقة⁽³⁾.

أوجدت المفاجأة في العمل والدقة في تنفيذه غضباً عاماً، ولكي يطمئن المواطنين ولإثارة مواقف معادية ضد الداوية دعا فيليب الرابع في اليوم نفسه الذي جرى فيه الاعتقال إلى اجتماع في كنيسة نوتردام، ضم أعيان رجال الدين والأكاديميين ثم عقد في اليوم الثاني اجتماع مماثل في اللوفر مستعرضاً فيهما المشكلة كلها، مستخدماً في الوقت نفسه التعذيب لانتزاع الاعترافات التي ليس لها أساس في الصحة كإنكار المسيح ثلاث مرات من قبل أي مرشح جديد للانضمام لهم، وان يبصق على الصليب، كما ان العضو القديم يتعاقب مع المرشح الجديد بشكل غير لائق⁽⁴⁾، الامر الذي اثار امتعاض البابا الذي لم يتوقع هذه الاجراءات القاسية من قبل التاج مع هيئة مازالت تحت الاشراف القضائي للبابا، ولذلك علق في 1308 اعمال محكمة التفتيش، فضلاً عن نقل المتهمين ليكونوا تحت اشرافه القضائي المباشر سيما الشخصيات الرفيعة في تلك الهيئة، فجاءت الخطوة الاخرى من قبل الملك فيليب رداً على محاولات البابا ابداء المرونة مع فرسان الداوية بأن يثبت ان محاكمتهم هي من صلاحيات السلطة المدنية أيضاً فوجه استفساراً بذلك إلى جامعة باريس، بأن هل يمكن السماح لهذه الهيئة بالبقاء في حال العثور على عدد ضئيل من افرادها ابرياء مقابل المئات الذين اعترفوا بجرمهم، وأيضاً هل يجب مصادرة ممتلكاتهم من قبل السلطة المدنية ام تكريسها لغزو الاراضي المقدسة، فما كان من الجامعة الا أن ردت رداً حذراً أشارت فيه إلى ان هذه الهيئة هي هيئة دينية لذلك هي تحت الاشراف القضائي اللاهوتي، ومن حق السلطة المدنية اعتقال هراطقة منهم لكن يجب تسليمهم إلى تلك المحكمة، لذلك يجب التأكد من ان الذين اعترفوا بالجرم لم يفسدوا الرهبان المحتملة براءتهم، وهو ما يعني من الضروري حراسة ممتلكات الهيئة لضمان تطبيق الأهداف التي اوجدت من اجلها، ولذلك نجد ان فيليب الرابع وظف ذلك الجو لصالحه فعقد اجتماع لمجلس الطبقات في مدينة تور (Tor) في ايار 1308 لحشد التأييد الشعبي له، الذي حصل عليه بالإجماع، وكما حاول وفي اجتماع آخر عقده في القصر الملكي في بواتيه في 29 ايار ايضاً ان يضيف على اهتمامه بشأن قضية الداوية منطلقات ودوافع سامية لأن واجبه الديني يفرض عليه ذلك وليست لديه نوايا تجاه ممتلكات تلك الهيئة، فكان رد البابا كليمنت على ذلك بأن وضع السمعة الجيدة التي تمتع بها فرسان الهيكل من قبل، وأعطى وعداً بإقامة محكمة خاصة لهم، سيما بعد أن

(1) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3195؛ ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص322.

(2) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3197.

(3) ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص325.

(4) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3198؛ ه.ا.ل.، فشر، المصدر السابق، ص294. للمزيد من التفاصيل عن طرق تعذيب فرسان الهيكل ينظر: عمرو كامل وآخرون، الاشرار، دار ليلي، الاسكندرية، 2015، ص38.

ادلى دي مولي وعدد كبير من فرسان الهيكل بأكثر اعترافاتهم مما جعل البابا يأمر ملوك اوروبا الاخرين بالقبض على اعضاء فرسان الهيكل في بلادهم والاستيلاء على ممتلكاتهم، وفعلاً تم تشكيل المحكمة الخاصة وعاد فيليب الرابع ليمارس ضغطه المعتاد على البابا فقد جدد اصراره على تجريم البابا بونيفاس الثامن وأن يتعهد كليمنت بعدم مغادرة فرنسا، كما رفع قضية ملكية ضد الاسقف غوشارد اسقف تروي اذ تم العثور على شاهد يتهم هذا الاسقف باستعمال السحر في مسألة وفاة الملكة جين دي نافار⁽¹⁾.

لم يجد كليمنت الخامس الا الموافقة ارضاءً لفيليب الرابع مع المحافظة على ان مصير هيئة فرسان الهيكل لا يتم اقراره الا عن طريق عقد مجمع كنسي، وبناء على ذلك افتتحت محكمة لسماع الاتهامات ضد البابا بونيفاس الثامن في اذار عام 1310 واستمرت بعقد الجلسات حتى وافق فيليب الرابع على اسقاط التهم عن بونيفاس الثامن بالوقت الذي أصدر فيه كليمنت في نيسان 1311 مرسوم أكد فيه على براءة فيليب الرابع وحسن نواياه، وأمر بإلغاء جميع العقوبات المتعلقة بأحداث اناني وشطبها من السجلات البابوية، فضلاً عن تحليل دي نوجاريه من الحرمان الكنسي⁽²⁾.

في تلك الاثناء تقرر مصير فرسان الهيكل من قبل مجمع فينا الذي افتتح في 16 تشرين الأول عام 1311 الذي تم فيه الغاء تلك الهيئة رسمياً في 22 آذار عام 1312، في الوقت الذي استمر بقاء قائد الهيئة دي مولي مع ثلاثة من كبار اعضائها في السجن حتى اذار عام 1314، وهم قائد مقر اكيثان جيفري دي جونفيل (Jeffrey de Guay) وقائد مقر نورماندي (Normandie) جيفري دي شارني (Jeffrey de Charney) وأمين خزانة وزراء الهيكل في فرنسا هيودي بيرو (Hugh de Perou)، عندها قررت المحكمة تشكيل لجنة بابوية لتقرير مصيرهم فكان من توصياتها هو الحكم بالسجن مدى الحياة لهم، وهو ما وافق عليه كلا من دي بيرو ودي جونفيل، إلا أن هذا القرار قد واجهه بالرفض كل من دي مولي ودي شارني فقد اعلنا براءتهما وان اعترافتهما السابقة قد انتزعت تحت التعذيب، وهو ما أثار موجة من التعاطف من قبل اللجنة البابوية والتي اعطت وعداً بدراسة القضية بشكل أعمق، وهو ما حدا بالملك فيليب للتصرف بسرعة حيال ذلك فأمر بإحراق قادة الداوية في اذار من العام نفسه، وهم يصوبون اللعنات على البابا الذي توفي في نيسان من ذلك العام، وعلى الملك فيليب الرابع الذي توفي في تشرين الثاني عام 1314⁽³⁾.

ومن الأهمية ان نذكر ان اغلب محاكم التفتيش التي اقيمت ازاء هيئة فرسان الهيكل في اوروبا بالتزامن مع اقامتها في فرنسا قد تباينت نتائجها، فلم يتم تجريم تلك الهيئة الا في فرنسا وإيطاليا، في الوقت الذي لم يثبت أي اتهام على تلك الهيئة في قبرص والمانيا وقشتالة وارجون والبرتغال، أما في انكلترا فقد اعترف ثلاث من أعضاء الهيئة فقط بالتهم الموجهة لهم، ومهما يمكن من أمر، فإن مستهل القرن الرابع عشر كان علامة على نهاية المرحلة الاولى من تاريخ النظم الرهبانية العسكرية⁽⁴⁾، فضلاً عن ان الملكية الوطنية في اوروبا قد حققت لنفسها وضعاً سيادياً وأجهزت على بابوية العصور الوسطى⁽⁵⁾.

الخاتمة

تعد الفترة موضوع البحث من الأهمية بمكان، لكونها مرحلة فاصلة بين هيمنة البابوية في روما على ملوك وأمراء اوربا، اذ ارتبطت مكانتها لقرون بهالة قدسية لا يمكن النيل منها، فهي الدافع والداعم للحروب الصليبية التي شنها ملوك اوربا سيما الفرنسيين منهم نحو الأراضي المقدسة في القدس، فضلاً عن ما اوجدته من تنظيمات رهبانية عسكرية أصبحت بتقادم الوقت قوة عسكرية بالغة الثراء والاستقلالية أثارت حسد ملوك والأمراء، وبين نشوء الملكية المطلقة التي تؤمن بما عرف بنظرية الحق الإلهي في الحكم تمثلت بالملك فيليب الرابع (الوسيم) الذي استطاع وعبر ما أحاط به نفسه من مجموعة منتقاة من المستشارين القانونيين والأكاديميين من أبناء الطبقة الوسطى أن يحقق طموحه بمد نفوذه على كل ما هو موجود على أرض بلاده سيما حاجته الماسة والدائمة للمال لتغطية نفقات

(1) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3210 ؛ جوناثان، ايلي سميث، المصدر السابق، ص57.

(2) سهيل زكار، المصدر السابق، ص3201.

(3) ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص364-365 ؛ جوناثان رايلي سميث، المصدر السابق، ص60.

(4) جوناثان رايلي سميث، المصدر السابق، ص59-64 ؛ ستيفن هوارث، المصدر السابق، ص357.

(5) نورمان ف. كانتور، المصدر السابق، ص654.

حروبه مع انكلترا، وشمل ذلك رجال الدين في فرنسا بأن فرض عليهم ضرائب بدون أخذ إذن بابوياً وهو ما انكره البابا بونيفاس الثامن وعده تجاوزاً من قبل الملك فنشب صراع بين السلطة الروحية المتمثلة البابا والمدنية أو الزمنية المتمثلة بالملك فيليب الرابع في أواخر القرن الثالث عشر ومستهل القرن الرابع عشر، فجدد صراعاً بين سلطتين تدعيان أنهما الأجدد بالطاعة والولاء وأن السلطة الروحية والزمنية تتجسد فيهما فاستخدما كل الأساليب المتاحة لهما لإثبات ذلك وللقتضاء على الطرف الآخر.

استخدم البابا سلطته البابوية وما أُتيح له بموجب القانون الكنسي بأن يعقد الاجتماعات الكنسية وأن يصدر مراسيم الحرمان بحق الملك ومستشاريه، مهدداً بخلع الملك فهو يعد نفسه ممثلاً للرب على الأرض، في الوقت الذي استخدم الملك فيليب الرابع دهاءه ودهاءه ولباقة مستشاريه سيما وليم دي نوجاربه بأن حاول بكل جهده الحصول دائماً على دعم الرأي العام والشعب الفرنسي فأوجد ما عرف بمجلس الطبقات الثلاث محاولاً التركيز على طبقة عامة الشعب وتحجيم دور النبلاء ورجال الدين، وبذلك حمل الصراع متغيرات سياسية داخلية في الملكية الفرنسية إذ برزت الطبقة الوسطى من قانونيين واكاديميين إلى السطح فهي تقف إلى جانب الملك وتضع الخطط وتشرف على تنفيذها، وهي بذلك تعلن عن بدأ ظهور الملكية الوطنية حتى وإن لم تكن ورائها دوافع وأهداف سامية.

كما يمكن قراءة مقدار التسلط والرغبة بالهيمنة التي طبعت حكم الملك فيليب الرابع والتي فاقت المسلمات الموجودة في عصره إذ تجاوزها بكل قوة، فهذه المرة الأولى التي يقدم فيها ملك من وسط كاثوليكي محافظ بأن يشرف على محاولة اختطاف للبابا ومحاولة جلبه لفرنسا ومحاكمته، فضلاً عن تدخله في اختيار البابوات حتى وصل الأمر لنقل مقر البابوية إلى فرنسا بما عرف بالأسر البابوي الذي دام لسنوات طوال، فضلاً عن ممارسته الضغط واملاء الشروط على البابوية بعد وفاة بونيفاس الثامن لتتعاون معه في تنفيذ أهدافه خاصة القضاء على هيئة الفرنسان (الداوية) لدرجة اتهامهم بأبشع التهم ومحاكمتهم وتعذيبهم والقضاء على أهم هيئة عسكرية صليبية، والاستيلاء على أملاكهم لصالح الملك، ونستنتج من ذلك أن البابوية قد وصلت في تلك الفترة بالذات إلى أسوأ مراحلها إذ باتت مسلوية الإرادة.

ويمكن أن نلاحظ أن عهد الملك فيليب يعد عهداً ازدهر فيه نظام الحكم الاوتوقراطي والعلماني بالتزامن مع نشوء الملكية الوطنية، فضلاً عن أخذ هيئات الحكومة المركزية بشيء من التخصص وأصبح للقضاء وللأمور المالية دوائر خاصة بهم، كما أصبح مجلس الطبقات أداة تشريعية استثنائية لإشراك الطبقات الثلاث فيما يصدر عن السياسة الملكية من قوانين ذات شأن عام ويحسب له أنه أوجد جيشاً عسكرياً موحداً بعد أن كان كل اقطاعي له جنده الخاص به، وازدهار الفنون والآداب والعمارة، إلا أن حكمه اتسم أيضاً بالظلم ومقت الناس لكثرة جمعه للضرائب، وعدم مراعاة الصالح العام، واستخدام شتى السبل والاتهامات للقضاء على الخصوم.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمعربة

1. أدوار بروي وآخرون، تأريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، ترجمة يوسف داغر وفريد م. داغر، ج3، منشوات عويدات، بيروت- باريس، 1986.
2. جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، جمع وترجمة: عزرا مرجان، ج4، دار الثقافة، القاهرة، 1988.
3. جون هامرثن، تاريخ العالم، المجلد السادس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.
4. جوناثان رايلي سمث، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ج2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.
5. رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الاوربي في العصور الوسطى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2012.
6. زبيدة محمد عطا، " رؤية تاريخية في الحملة الصليبية الثامنة على تونس " ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي (تسويق) محمد حمام، الرباط، 1995.
7. ستيفن هوارث، فرسان الهيكل (القضية الأساسية)، ترجمة: ابراهيم محمد ابراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
8. سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ اوربوا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م.

9. السيد الباز العريني، تاريخ أوربا العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1968، ص529.
10. عبد الحميد البطريق، وعبد العزيز نوار، التاريخ الاوروبي الحديث من عصر النهضة حتى اواخر القرن الثامن عشر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.
11. عبد القادر احمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية 476-1500م، بيروت، 1967.
12. عمرو كامل، واخرون، الأشرار، دار ليلي، الاسكندرية، 2015.
13. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام واسحاق عبيد، مج2، القسم الثاني من أوغسطس إلى دائر سكوت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
14. قحطان احمد سليمان الحمداني، الاساس في العلوم السياسية، دار مجدلاوي، عمان، 2004.
15. كلود ديلماس، تاريخ الحضارة الأوربية، ترجمة كوليت حبيب، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، د.ت، ص62.
16. محاكم التفتيش في فرنسا، ترجمة رمسيس عوض، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
17. محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1986.
18. محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1986.
19. محمود سعيد عمران، حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1998.
20. موريس بيشوب، تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ترجمة: علي السيد علي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
21. نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط قصة الحضارة البدائية والنهائية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، ج2، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الهرم، 1997.
22. هـ. ا. ل. فشر، تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ترجمة: محمد مصطفى زياده وأخرون، ج2، دار المعارف، مصر، 1954.
23. ول ديوارنت، قصة الحضارة (عصر الايمان)، ترجمة محمد لدران، ج4، المجلد الرابع، دار الجبل، بيروت، 1988.
24. ياسر مصطفى الطبال، اساطير عالمية مخيفة، منشورات دار الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.

ثانياً: الكتب الاجنبية:

1. C.W.Post, The hour and man Abiography with Genealogical supplement, Nettie Leitch cillustr a tor), Judd and Detweiler press, Washington,1963.
2. Denton, J., Taxation and the conflict between Philip the Fair and Boniface VIII. Oxford University Press, Oxford, 1997.
3. Elizabeth A. R. Brown, "Taxation and Morality in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Conscience and Political Power and the Kings of France", Historical Studies 8,French, 1973.
4. S.H.Homoud, Islamic Banking, Arabian Information, London, 1985.
5. James Given, Power and Fear in Philip IV's France, Vol.6, University of California, Irvine, 2006.
6. Juan de Mariana, A Treatise on the Alteration of Money, Sources in Early Modern Economics, Ethics, and Law, 2 ed Christian Library Press, Action Institute, 2011.
7. Mark Lowry, Boniface VIII and Philip IV: Conflict Between Church and State, Senior Seminar (HST 499W), History Department Western Oregon University, June 6, 2008.
8. R.W. Southern, Western Society and The Church in the Middle Ages, Grand Rapids, Mich, Erdmans, 1970.
9. Sophia Menache, Clement V, Cambridge University Press, Cambridge United Kingdom, 1998.
10. T.S.R. Boase, Boniface VIII, London, Constable, 1933.

ثالثاً-الموسوعات:

1. سهيل زكار، الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية (مشاريع ما بعد الحملة السابعة)، ج36، دمشق، 1999.
2. مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ اوربا، ج1، دار أسامة، عمان، 2003.

3. مجموعة من المؤلفين والباحثين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، 2010.
4. ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي، عمان، 2009.

رابعاً: الرسائل الجامعية

1. عباس يحيى عبد القادر، ادوارد الاول وأثره السياسي في انكلترا 1239-1307، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى كلية التربية للعلوم الانسانية جامعة ديالى عام 2016.

خامساً: البحوث والدراسات

1. احمد الطويلي، الحملة الصليبية الثامنة على تونس، مجلة المورد، العدد الرابع، بغداد، 1987.

سادساً: شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)

1. https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_III,_Duke_of_Brabant
2. <http://www.glbet-el.org/masonictexte/Philip%20IV%20the%20Fair.pdf>

الملحق

ملوك فرنسا من اسرة آل كاييه

التسلسل	اسم الملك	سنوات حكمه
1	هيو كاييه	987-996
2	روبرت الثاني	996-1031
3	هنري الاول	1031-1060
4	فيليب الاول	1060-1108
5	لويس السادس	1108-1137
6	لويس السابع	1137-1180
7	فيليب الثاني	1180-1223
8	لويس الثامن	1223-1226
9	لويس التاسع	1226-1270
10	فيليب الثالث	1270-1285
11	فيليب الرابع	1285-1314
12	لويس العاشر	1314-1316
13	فيليب الخامس	1316-1322
14	شارل الرابع	1322-1328

المصدر: عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية 476-1500، بيروت، 1967، ص379.

قصيدة النثر وجماليات القطيعة الشعرية - دراسة في الرأس المقطوع لأنسي الحاج

أ.م.د. إيمان عبد دخيل

جامعة بابل/ كلية الآداب

Prose poem and the aesthetics of poetry estrangement - a study in the head of the cut for Ansi Haj**Ass.Prof.Dr. Iman Abdel Dakhil****University of Babylon\ College of Arts****Abstract**

The Broken Head - A collection of prose poems by the Lebanese poet Ansi al-Hajj, published in 1963 after his first collection (not) in three years. The return to a literary product half a century ago may require a cash pause characterized by novelty and reading after all that has been said. In addition, returning to this group, not (not), also needs to justify the fact that (not) is the first production of Ansi Haj, Which is the forerunner of leading theorization of this type of different writing; but critical reading often starts from the moment of a major attraction made by the title of catalyst to start the first step, and the title of the pilgrim (head cut) was the kind of catalyst for reading and interpretation

In literary works, the animations are referred to a sphere of space that is stored - according to the skill of selection - the interpretive visions and intertwined with the textual structure of the material. And the descriptive structure: the cut head raises the attention of the reader direct evidence loaded with the violence of cutting, especially since the Arab memory is full of heads cut, and the most martyrs of the revolutionaries and rebels, and resisters of the Sultan of injustice and tyranny; and well do the pilgrim when he chooses an address that draws attention because his presence activates the sensitivity of the recipient in the capture Threads of experiment and re-woven and woven in a new dress of visions and structures. As well as it will be like evidence in the mazes of the dark text, in this collection a poem bearing the same title may come to mind that the poet chose to choose the title of the group of internal addresses, in order to take responsibility for the search for the title of collector and stocktaker of the views of the text, but forget the pilgrim smarter than to do so; The critical reading reveals a connected dialogue between the broken head - the title, and between his body - the collection of poems, at different levels. The cut comes out here from its direct sensory significance to deeper symbolic connotations, in which the pieces turn into rupture, rejection and rebellion. In other words, the estrangement in which the essential components of the poetic experience of the visions and language are formed. These levels can be summed up in three.:

1. Taxonomic separation
2. Rupture vision
3. Discipline of language

The research attempts to identify these three levels, to explore the poetic experience in this group.

Keywords: break, prose, poem, forget the pilgrim

المقدمة

الرأس المقطوع- مجموعة من قصائد النثر للشاعر اللبناني أنسي الحاج، صادرة في 1963 بعد مجموعته الأولى (لن) بثلاث سنوات. قد تغدو العودة إلى منتج أدبي مرّ عليه نصف قرن أمراً يحتاج إلى وقفة نقدية تتسم بالجدة والقراءة المختلفة بعد كل ما قيل فيه، فضلاً عن أن العودة إلى هذه المجموعة وليس (لن) تحتاج هي الأخرى إلى تسويغ كون (لن) هي باكورة إنتاج أنسي الحاج، وهي التي حوت مقدمة رائدة في التنظير لهذا النوع من الكتابة المختلفة؛ لكن القراءة النقدية كثيراً ما تنطلق من لحظة انجذاب فارقة يصنعها عنوان محفز للبدء بالخطوة الأولى، وعنوان الحاج (الرأس المقطوع) كان من هذا النوع المحفز للقراءة والتأويل

في الأعمال الأدبية تحيل العنوانات إلى فضاءات دلالية تختزن -بحسب براعة الاختيار- الرؤى التأويلية وتتشابك مع البنية النصية للمتن. والتركيب الوصفي: الرأس المقطوع يثير انتباه القارئ بدلالته المباشرة المحملة بعنف القطع، ولا سيما أن الذاكرة العربية زاخرة بالرؤوس المقطوعة، وأكثرها رؤوس الشهداء الثوار، والمتمردين، والمقاومين لسلطان الظلم والطغيان؛ وحسنا يفعل الحاج عندما يختار عنوانا يثير الانتباه لأن حضوره ينشط حساسية المتلقي في النقاط خيوط التجربة وإعادة برمها ونسجها في ثوب جديد من الرؤى والبنى. فضلا عن أنه سيكون كالدليل في مآهات النص المظلمة، في هذه المجموعة قصيدة حملت العنوان ذاته وقد يتبادر إلى الذهن أن الشاعر ركن إلى اختيار عنوان المجموعة من عنوانها الداخلية، دفعا لمسؤولية البحث عن عنوان جامع وخازن لرؤى النص لكن أنسي الحاج أدكى من أن يفعل ذلك؛ فالقراءة النقدية تكشف حوارا موصولا بين الرأس المقطوع - العنوان، وبين جسده - مجموعة القصائد، على مستويات مختلفة، فالقطع يخرج هنا من دلالاته الحسية المباشرة إلى دلالات رمزية أعمق يتحول فيها القطع إلى قطيعة وإلى رفض وتمرد، متشكلة بمظهرات متعددة تأتي على مستويات. وبعبارة أخرى، إن القطيعة بنية تتشاكل فيها المكونات الجوهرية للتجربة الشعرية رؤى ولغة ويمكن إيجاز هذه المستويات بثلاثة:

1- القطيعة التصنيفية

2- القطيعة رؤيا

3- القطيعة اللغوية

ويحاول البحث الوقوف على هذه المستويات الثلاثة، لاستجلاء التجربة الشعرية في هذه المجموعة.

الكلمات المفتاحية: القطيعة، النثر، القصيدة، أنسي الحاج.

المبحث الأول: القطيعة التصنيفية . قصيدة النثر بين الجنس والنوع

أسهمت حركة الحداثة في تميع كثير من الحدود المائزة بين الأجناس والأنواع الأدبية، فتنافدت بينها الخصائص الفنية بصورة باتت تهدد نقاء الجنس أو النوع، ولم يعد التقسيم الكلاسيكي الذي تمسكت به نظرية الأدب الغربية أو التقسيم الثنائي الذي تمسكت به نظرية الأدب العربية مجديا في عصر تداخلت فيه التجارب وتوعدت منتجاته المادية والفكرية والنفسية، تتوعا ضرب بأطنابه في عمق الوجود الإنساني. فيغدو البحث عن أنواع جديدة أو تفكيك أنواع قديمة طمعا " في الانفتاح على أجناس محتملة الوجود"⁽¹⁾ مطلبا ملحا، فضلا عن أن " الحدود بين الأجناس الأدبية تُعبّر باستمرار والأنواع تُخلط أو تُمزج كما أن القديم منها يُحور كما تُخلق أنواع جديدة أخرى مما جعل مفهوم النوع الأدبي نفسه موضع شك"⁽²⁾ هذا التداخل والتناقد آل "إلى توليد أنواع جديدة، احتفظ بعضها صراحة بما يرث من الجنس المنقول عنه، مثل (قصيدة النثر)، بينما تسمى بعضها بأسماء جديدة، تحاول محو سلاله الآثار المكتوبة أو تاريخها النوعي، مثل (النص) أو (الكتابة) كتوليد لنوع جديد ينتكر لأصوله أو يغييها كمزايلا فنية داخل أبنيته"⁽³⁾.

ولدت قصيدة النثر وهي تحمل مشكلا خطيرا وغريبا لأنه بذرة تميزها وموتها معا، تمثل في جمعها السافر بين جنسين مستقلين هما الشعر والنثر، امتاز كل واحد منهما بخصائص فنية شكلت حدودا فارقة بينهما، فكانت موجّهات للقراءة لا يمكن تجاوزها بسهولة. لذا يغدو السؤال عن جنس هذا النوع من الكتابة محيرا؛ لأنه يختزن التردد بين خيار الجنس الجديد المولد من النقاء الشعري بالنثري، أو خيار النوع الجديد ضمن أحدهما. غير أن مجلة شعر عندما بدأت الدعوة لهذا النوع من الكتابة - وكان أنسي الحاج من أوائل المنظرين والمؤيدين الأقوياء له - لم تترك أمام القارئ فسحة تجربة التردد بين الخيارين الماضيين، بل قررت وبشكل قاطع أن قصيدة النثر تطور نوعي في الشعر العربي، وأحسب أن المقاومة العنيفة التي جويبت بها هذه الدعوة، كان لها أن تكون أخف وقعا لو ترك للقارئ أن يختار، وأن تُقبل النتاجات التي تكتب تحت هذا الباب كما هي لا بمقياس أجناس أخرى. ومع أنها مازالت تعاني المشكل ذاته إلى يومنا هذا إلا أنها صار لها اليوم أتباعها ومريدها ومزاولوها، صار لها من يعترف بها على أنها جزء من الشعر.

قد يبدو إقرار النقد المعاصر بهذا النمط من الكتابة أمرا يكاد يكون مفروغا منه سواء أكان هذا الإقرار اعترافا بنصوصه بوصفها قصائد شعرية أم تسميتها جنسا أدبيا جديدا. لكن الأمر مختلف تماما قبل ما يقارب نصف قرن عندما انطلقت هذه الكتابة

مطالبة بصك الاعتراف الرسمي بها في باحة الشعر كانت يوم ذاك - بتوصيف الحاج - " أخف ما تُثعت به أنها هجينة، وأرصن ما يقول فيها المترصون أنها سحاب زائل يغشى السماء السرمدية" (4)، ولاسيما أن الناس واجهوا " جماعة شعر بكثير من القلق، حيث بدت لهم كما لو كانت مرتبطة بالاستعمار الثقافي" (5) وكثيرا ما اتهم شعراء هذا النوع الأوائل بمرجعتيهم (الأور-أمريكية)، وأنهم يمثلون اليمين التابع لها.. " اختيار قصيدة النثر خارج النظام التفعيلي، وبالضرورة، بعيدا عن هدير القصيدة الوطنية، كان خيارا هامشيا بامتياز. إنه كتابة على الهامش المتروك لا المتن المكتظ" (6)، فإذا نظرنا إلى الحقيقة مجردة من تبعات الاندفاع العاطفي والانفعال الحماسي في تأييد المنجز الجديد آنذاك وجدنا أن مشكلة قصيدة النثر أنها كتابة خارج النظم كما يسميها (سفيثان تودوروف) (7). وتعدو المشكلة أصعب في الثقافة العربية التي ربت في خلال قرون طويلة ذائقة شعرية، تسمع شعرا بإيقاع منتظم انتظاما عروضيا صارما، لم يشهد خرقا حقيقيا له إلا في العصر الحديث عندما ابتدعت قصيدة التفعيلة، وهذه آنذاك عند بدء الدعوة لقصيدة النثر في خمسينيات القرن المنصرم كانت مازالت تقاوم لإثبات أحقيتها الشعرية.

لعل ذلك أهم معضلة واجهها دعاة قصيدة النثر الرواد، ومازالوا يوجهونها إلى يومنا هذا؛ لأن نقدا كثيرا يرى من منطلقة أنها لا تقع "في حدود الشعر/ القصيدة، لعله بينة تتصل بحدود الشعر. وهذه العلة تتلخص في أن (قصيدة النثر) تقارن عنصرا مهما من عناصر الشعر. هذا العنصر هو الوزن" (8)، وهو منطلق يرى " أن الشعر لا يمكن أن يكتب إلا بالوزن والقافية، فدفع هذا الأمر البعض إلى أن يتطرف في رفضه لقصيدة النثر، فيذهب الناقد السوري محمد منذر لطفي إلى اتهامها بأنها جاءت لـ" نفس جنس أدبي يكامله عن سابق عمد وإصرار ألا وهو الشعر بحجة الحداثة والتجديد المعاصر" (9)، وراحت نازك الملائكة تصف من يسمي قصيدة النثر شعرا بالكاذب (10).

لكن يجب أن نضع في الحسبان أن حركات التجديد الشعرية منذ مطلع القرن العشرين، أتاحت إمكان تحول القصيدة إلى فضاءات مفتوحة على احتمالات التجريب واستشعار آفاق التغيرات والاختلاف عن النمطي والثابت، فقد كان لكتابات جبران وأمين الريحاني، وميخائيل نعيمة، وأكثر شعراء المهجر أثر كبير في خلخلة أحادية قطب الثقافة العربية القائمة في الغالب على الشعر، وقد مهد التداني اللذيذ بين الشعر والنثر ولا سيما في نثر جبران خليل جبران الشعري للسياب ونازك الملائكة أن يبحثا عن إيقاعية جديدة تجلت في شعر التفعيلة، الذي حطم سكونية البناء التقليدي لشكل البيت الشعري، وخرج على رتبة النموذج (11). ونعلم أن ثورة ما سمي بالشعر الحر كانت موسيقية بالدرجة الأساس لأنها استطاعت أن تتخلص من رتبة التنظيم الصارم لتفعيلات البيت الشعري، وأطلقت يد الشاعر ليتحكم بعدها لا العكس، لكنها ظلت محافظة على ما يصل الفرع بالجذر فقد اختارت أرضية التفعيلة الصلبة لتنتقل منها دون أن تدبر ظهرها تماما للأصل.

ويبدو أن شعر التفعيلة قد مهد الطريق أمام قصيدة النثر؛ لأنه عمق جرأة الاستهانة بسطوة الإيقاع الريب لموسيقى الأوزان العروضية فضلا عن النمط الهندسي لكتابة البيت الشعري، وشكل رصيда تراكميا لمحاولات أسبق منه قربت بين الشعر والنثر في ما سمي بالشعر المنثور الذي كتبه أمين الريحاني، والنثر الشعري الذي اشتهر به جبران خليل جبران، وتجلياتهما في كثير من الأعمال التي سبقت شعر التفعيلة وكانت إرهاصات هيأت لميلاد قصيدة النثر. وعلى الرغم من إصرار أنسي الحاج على نفي صلتها بهذه المحاولات* فإن هذا النفي لا يلغي أن هذا النوع من الكتابة التي تزوج بين التخيل الشعري وحرية النثر قد سبق أنسي الحاج، فمنذ أوائل القرن العشرين حدث " على يد الريحاني وجبران إمكانية كتابة القصيدة نثرا، فاتخذت الفكرة شكلا مبدئيا، على الرغم من أن ذلك الشكل لم يصل عندها إلى مستوى ناضج حقا، كما وصل إليه بعد منتصف القرن العشرين" (12) فظهرت محاولات كثيرة للتحرر من الوزن تماما بكتابة نصوص أُطلق عليها الشعر المنثور* وهي التسمية التي أطلقها (جورجي زيدان) على كتابات أمين الريحاني التي كان ينشرها مبكرا في مجلة زيدان (الهلال)، وشاع أيضا مصطلح آخر هو النثر الشعري للدلالة على النصوص التي تكتب كتلة واحدة طباعيا، وأيضا مصطلح الشعر الحر الذي هو ترجمة للمصطلح الانكليزي (free verse) الذي فهم على أنه شعر خال من الوزن والقافية تماما، مع أنه في مرجعيته الغربية لا يكشف حدودا مائزة بين الشعر المتحرر نهائيا من وزن النبر أو وزن النبر - المقطعي، أو الوزن

الكمي، والشعر الذي قد يمازج بين هذه الأوزان أو يقترب منها متحررا من بعض قيودها⁽¹³⁾، ويبدو أن جبرا إبراهيم جبرا قد تنبه لهذه الحرية الموسعة في هذا النوع من الكتابة الشعرية التي أطلق عليها الشعر الحر فيقول في مقدمة مجموعته الشعرية (تموز في المدينة) الصادرة عام 1959: "في قصائدي هذه، أُعنى بالتفعيلة ولا أُعنى. بعض الأبيات موزون وبعضها غير موزون. وقد تتلاحق أبيات موزونة، ولكن لكل منها، في القصيدة الواحدة، وزنا مغايرا للآخر. والقوافي استخدمها أو أغفلها"⁽¹⁴⁾ وأصرّ عليها، رافضا مصطلح قصيدة النثر⁽¹⁵⁾ لا للصراع المرجعي بين أنصار الثقافة الانكليزية وأنصار الثقافة الفرنسية فحسب، كما يذهب إلى ذلك عز الدين المناصرة⁽¹⁶⁾، وإنما لإخراج هذا النوع الشعري من دائرة النثرية التي تحيل إليها لفظة النثر في المصطلح الفرنسي⁽¹⁷⁾ فضلا عن تأكيد الاختلاف النوعي بين الشعر الحر الانكليزي، وقصيدة النثر الفرنسية الذي ذاب تماما فيما بعد واختلط النوعان عند أكثر الدارسين العرب، فصار كلاهما يُعبر عنه بقصيدة النثر، مع أن قصيدة النثر تستعير كثيرا من تقنيات النثر ووسائله - وهذا واضح في مجموعة أنسي الحاج الأولى (لن)، ثم مال إلى التخفيف منها في مجموعاته اللاحقة- بينما يميل الشعر الحر إلى الإبقاء على إيحائية الشعر وكثافته وإيجازه، والمحافظة على كتابته على هيئة أسطر شعرية مختلفة الأطوال.

وربما يكون لشيوخ مصطلح الشعر الحر للدلالة على شعر التفعيلة، سبب مهم في فشل جبرا إبراهيم جبرا في سعيه إلى نشر مصطلح الشعر الحر، ولا سيما أن جماعة شعر كانت قد تبنت مصطلح (قصيدة نثر) متابعة لسوزان برنار، غير منتبهين للمشكل الذي يرافق هذه التسمية المزدوجة، الذي يخلو منه مصطلحا الشعر الحر أو القصيدة الحرة مثلا.

لكن يجب تأكيد أن المرحلة التاريخية التي ولدت فيها قصيدة النثر العربية تختلف عن مرحلة النشأة الغربية. لأنها هناك كانت قد جاءت في مرحلة تلاشى فيها المنتج الشعري الكلاسيكي وصار أفضل ما ينتج " لا يوجد في الشعر بل في النثر"⁽¹⁸⁾ بعبارة (كلود يل) فكانت تشكل مرحلة ضرورية تجسد شكل الفوضى الشاملة التي اجتاحت الحياة الغربية ولا سيما في أوائل القرن العشرين وبعد الحرب العالمية الأولى تحديدا، بينما قصيدة النثر العربية جاءت والشعر الكلاسيكي المحدث في أوج قوته ونشاطه الذي أسهم في إعادة إحياء نموذج القصيدة العربية مقرونا بالنزوع الوطني والقومي الذي حفل به هذا الاتجاه، فضلا عن أن حركة شعر التفعيلة التي كانت آنذاك لما تزل في أولى خطواتها تواجه مقاومة عنيفة ورفضاً واسعاً من أنصار الثقافة التقليدية، مع أنها كانت تمثل تجديدا أصيلا ثقافيا وفنيا، يستدعيه التحول الحضاري في حياة المجتمع العربي.

فيغدو من المستغرب أن تتفجر حركة جديدة ترى في التجديد الذي سبقها قصورا تسعى إلى تلافيه؛ كما يدعي يوسف الخال الذي يقول في بيان توقف مجلة شعر في خريف 1964، واصفا أجواء النشأة: "بعد أن فرض مضمون حياتنا الحديثة تعديلا على الأشكال الشعرية القديمة.. أدركت الحركة أن هذا التعديل الذي لم يصب إلا البحور الشعرية لا موسيقاها، غير كاف لنقل التجربة الشعرية إلى الآخرين نقلا عفويا حيا صادقا. كانت الحركة تظن أن تحطم الأوزان التقليدية الرتيبة بالتلاعب بتفعلاتها، يحقق مثل هذا النقل العفوي الحي الصادق، بل الاستغناء عن هذا الأوزان جملة باعتماد الإيقاع الشخصي الداخلي يحرر الشاعر أكثر فأكثر نحو فضح أسراره ودخائله. غير أن هذه الخطوة الكبرى لم تحقق من الغاية إلا بعضها"⁽¹⁹⁾.

والأغرب دعاوى الدمار الشامل والفوضى العارمة وتحطيم اللغة والقواعد وغيرها من الدعوات التي نادى بها الحاج التي تبدو وكأنها جلبت من حاضنة حضارة غربية على المجتمع العربي آنذاك فكارا وشعورا ومزاجا. ولا شك في أن الحاج كان متأثرا بهذا التوجه في بيئته الغربية، لكننا يجب أن لا نغفل عن بذور التمرد والتحطيم التي كانت تنشئ في نفوس بعضهم ممن شكل ثقافة الهامش لا المتن.

إذا كان لنازك الملائكة فضل التنظير الأول لقصيدة التفعيلة والتبشير بها في مقدمة ديوانها (شظايا ورماد)، فإن أنسي الحاج أراد أن يسجل سبقا في مقدمة (لن). فحدد فيها الخطوط الدقيقة لهذا النوع الجديد القديم معاً، وإن تبين فيما بعد أن كثيرا من أفكار هذه المقدمة وأطروحاتها مستقاة بشكل مباشر من كتاب (سوزان برنار)، (قصيدة النثر من بودليير إلى يومنا). والحاج نفسه أشار إلى ذلك في المقدمة.

نظّر لها على أنها نوع شعري جديد هو قمة تطور القصيدة العربية الحديثة، وأنها مستقبل الكتابة الشعرية⁽²⁰⁾، وما الرأس المقطوع إلا محاولة جديدة في هذا المشروع. وقد كانت المحركات الأولى لأنسي الحاج و أدونيس وغيرهم، نماذج غريبة بالتأكيد إلا أنهم لم يعدموا- وإن في ما بعد- ما يسندهم في التراث العربي، والشرقي ولا سيما التراث الصوفي: مثل كتابات النّوّري، وابن عربي، فضلا عن لغة الكتاب المقدس الإشراقية، فهذا النثر قادر على اقتناص لحظات شاعرية عميقة وإظهارها في ثوب شعري، وإن افتقد الإيقاع الخارجي المتمثل في التفعيلات. وهو قادر على خلق إيقاعه الخاص. يقول أدونيس: "إن قصيدة النثر، وهو مصطلح أطلقناه في مجلة "شعر" إنما هي، كنوع أدبي - شعري، نتيجة تطور تعبيرّي في الكتابة الأدبية الأميركية - الأوربية، ولهذا فإن كتابة قصيدة نثر عربية أصيلة يفترض، بل يحتم الانطلاق من فهم التراث العربي الكتابي، واستيعابه بشكل عميق وشامل، ويحتم من ثم، تجديد النظرة إليه، وتأصيله في أعماق خبرتنا الكتابية - اللغوية، وفي ثقافتنا الحاضرة. وهذا ما لم يفعله إلا قلة. حتى أن ما يكتبه هؤلاء القلة ما زال تجريبيًا"⁽²¹⁾.

المبحث الثاني: القطيعة رؤيا

في أي نص أدبي ويغض النظر عن جنسه أو نوعه تجربة ذاتية تسعى إلى بلورة رؤيا صاحبه وإلى إعادة خلق الواقع بالطريقة التي تتناسب مع هذه الرؤيا، وقصيدة النثر تسعى هي الأخرى إلى أن تكامل تكاملا حيويًا بين البنية الموضوعية والبنية الفنية ولاسيما أنها تجربة جديدة فأصحابها- كما يذهبون إلى ذلك- بصدد خلق لغة جديدة لأن رؤاهم جديدة طازجة، وكأنهم يقولون مع (رامبو): "اختراعات المجهول تطالب بأشكال جديدة"⁽²²⁾. لا شك في أن التغيير الحقيقي هو نتاج حساسية جديدة ترى في القديم ما لا يمثلها؛ لأن الرؤيا الشعرية "رديف الحلم، والنظر الصوفي، والامتزاج بالكون، والتوحد بأشياءه. إنها تغير في نظام الأشياء وفي نظام النظر إليها"⁽²³⁾، وقد حاول الحاج أن يكشف عن ذلك في مقدمة مجموعته (لن).

الرأس المقطوع مغامرة في بحار الرؤيا ومجاهل النفس الإنسانية وهي أقرب إلى الحلم والنبوءة تتكامل رؤى صاحبها في عوالمها الغامضة، فالشعر عند الحاج "أداة تحريرية وناقل إلى البكر والسحري"⁽²⁴⁾، وعالمه الشعري له طقسية مخصوصة يحاول معها الشاعر أن يدخل قارنه إلى عوالم جوانية غامضة ومغلقة غالبًا، فقصيدته الحاج استبطانية تستغور دواخل الفرد، وتتطلق في عزلتها نحو فضاءات الحرية الفردية وهي لا تتراءى له إلا بمشاق العاشق ومكابدته، ولهذا لا ينتظر القارئ أن يقع تحت تأثيرها بإرادته الواعية بل بالإدهاش الطازج المربك لاستقراريه الذهن وانسياب المعاني، فهي تهوّم بوعي القارئ بين متهاتات المعنى واللامعنى، وبين الصور المجازية الصادمة للموروث المتراكم في ذهن القارئ التقليدي. فيعيد بذلك إلى الأذهان الشاعر الرؤيوي الصوفي الذي تفتتح أمامه أبواب المعرفة الخارقة فلا يعرف نقلها إلا بهذه الوساطة (اللامنطقية) أحيانًا.

اللافت أن أنسي الحاج، وعموم جماعة مجلة شعر اهتموا بالتجديد على مستوى الرؤيا، وبرأيهم التغيير الذي أحدثه اتجاه التفعيلة على مستوى الإيقاع ما كان تغييراً جذرياً في القصيدة العربية، بل هو عاجز عن إحداث فرق نوعي، وهذا استلزم البحث عن وسائل جديدة وعن عوالم جديدة تمنح الشاعر حرية أوسع في اختيار الطرائق المثلى لتجسيد الرؤيا الذاتية، حتى وإن خرقت هذه الحرية الأنساق المتعارف عليها مسبقًا، وانطلقت نحو فضاءات مغايرة تماماً للمألوف، تسقط في طريقها كل الحواجز والحدود الفارزة بين الشعر والنثر. حرية في الاختيار والتشكل، مؤسسة بذلك كتابة شعرية جديدة. "ويرى أنسي الحاج أن قصيدة النثر هي أفضل الأشكال ملائمة للتعبير عن الرؤى الجديدة للحداثة، معتقداً أن على الشاعر أن يتحرر من الشكل الموسيقي بتزكيته القديمة الرتيبة، ليتمكن من خلال الشكل، من التعبير عن التشظي والحيرة لعالم دائم التغيير، وكذلك يرى الشاعر أن فقدان القصيدة للإيقاع الخارجي الذي يفرضه البحر، تعوضه الوحدة العضوية الداخلية للكلمة، التي تقطر موسيقية جديدة تمزج الصوت بالدلالة"⁽²⁵⁾.

هذا التنظير ينطلق من تصور أولي مبني على الدعوة إلى الحرية الفردية، إلى الشاعر وأفضليته على الآخرين في كشف الجوهري والغوص نحو المدهش ونقله، حتى وإن تقاطع المكتشف مع ما استقرت عليه ذائقة الآخرين، ومن ثمة حرية الشخصية في اختيار وسائل التعبير المناسبة، وفي التحرر من "جميع القوالب الفنية الموروثة المفروضة على الشاعر، خارج موهبته الفردية وذوقه

الشخصي⁽²⁶⁾ كما يقول يوسف الخال، ولهذا غدا عندهم التمرد على الكتابة الشعرية التقليدية أمراً لا مناص منه، وبات التمرد على شعر التفعيلة -الذي ما زال جديداً آنذاك- مطلوباً، بل إن الخضوع لأي شكل شعري وتحديداً وزن مسبق يتنافى مع فكرة الفردة الذاتية والحرية المطلقة، ومن ثمة يتقاطع هذا مع الرؤيا المتفردة التي تنتبها جماعة شعر. فالشاعر يُنشئ شكله الخاص، وموسيقاه الخاصة، وكل ذلك طبعاً ينطلق من رؤياه الخاصة.

والحاج في مقدمته لمجموعته الأولى (لن)، يصرح بذلك بحماسة الرائد واندفاعه. الجدل باكتشافه فعنده "الشاعر الحر هو النبي، العراف، والإله - الشاعر الحرّ مطلق، ولغة الشاعر الحرّ يجب أن تظل تلحقه لتستطيع أن تواكبه عليها بالموت والحياة كل لحظة. الشاعر لا ينام على لغة"⁽²⁷⁾. هذه الرؤية الرومانسية تتماشى مع تصوره للقصيد على أنها بناء رؤيوي فني "هي الشاعر... وهي العالم الذي يسعى الشاعر بشعره إلى خلقه"⁽²⁸⁾ وتتماشى أيضاً مع ربطه التجديد بالتمرد، فالتجديد لا يمكنه أن ينتصر على الانغلاق والتعصب للقديم إلا بجنون التمرد، يقول: "بالجنون ينتصر المتمرد ويفسح المجال لصوته كي يُسمع ينبغي أن يقف في الشارع ويشتم بصوت عالٍ، يلعن، وينبئ"⁽²⁹⁾.

ولا يمكن لصورة هذا الشاعر: المجنون، المتمرد، المتنبئ، الشاتم، اللاعن؛ أن تكتمل إلا بالتدمير، "فأول الواجبات" الملقاة على عاتق الشاعر-النبي، "التدمير" ف"التخريب حيويٌّ ومقدّس"⁽³⁰⁾. وبما أن الشاعر حرّ فيما يريد قوله، وحرٌّ في مقارنة اللغة بالطريقة والنسق الذي يريد وبما أن التخريب حيويٌّ ومقدّس، فلا أسهل من أن يمسك الشاعر بمعوله لينزل على أصنام اللغة معجماً وعروضاً ودلالات محطماً إياها إلى جذافات، وله بعد ذلك أن يختار لغته الخاصة في "كل شاعر مخترع لغة"، وإذا كانت "قصيدة النثر هي اللغة الأخيرة في سلم طموحه" فإنه لا يكتفي بها مستقبلاً لأنه "سوف يظل يخترعها"⁽³¹⁾

على أننا يجب أن نتنبه لحقيقة مهمة هي أن هذا التوجه نحو عوالم الإشراق والحلم والرؤيا والتشويه والسريرية، ارتبط بقصيدة النثر الغربية في نشأتها الأولى⁽³²⁾، وواحد من أهم شعراء هذه النوع هو (رامبو) كان يرى أن الشاعر راءٍ وأنه مكتشف للمجهول، وفي اكتشافاته تلك "يترجم رؤياه بطريقة أكثر مباشرة ودون الاكتراث للتقاليد الأسلوبية فإذا كان لما يحمله من هناك شكل، عليه أن يعطيه شكلاً، وإذا لم يكن له شكل، فعليه ألا يعطيه شكلاً. أي أن عليه أن يجد لغة... تلخص كل شيء: العطور والأصوات والألوان"⁽³³⁾ فلا نستطيع قطع الصلة بين هذا التوجه في قصيدة النثر الغربية وبين ما شاع في نتاج الحاج من مفاهيم تدميرية⁽³⁴⁾.

الرأس المقطوع هو الشاعر وتجربته المتفردة في الخروج على النسق التقليدي، وحرية مع ممثلي هذا النسق. أولى دلالات هذا الخروج هو العنوان الصادمة فالقطع هنا للإيحاء بأن هذه التجربة مختلفة تماماً عما سبقها، إنها الجديد الذي يبشر به الشاعر، وليس مستغرباً أن تكون أول مقطوعة في المجموعة تحمل عنواناً يوحي بالإشراق والتحقق(الفيض)⁽³⁵⁾، فهذه الكلمة بمخزونها العطائي تفتح بطواعية باباً نحو آفاق التجربة، مع ما في هذه اللفظة من دلالة تصوفية معروفة، وأولى الفياضات تنبئ بموت الأجناس الممضوعة(المطروقة/المستهلكة)، وإشعال الشاعر حياة جديدة:

ذهب غراب/ يحوم فوق المسك الممضوغ والأجناس المطفأة

أشعل الغلام المطل لفافة الاستمناء الكبيرة.(ص 7)

فالغراب/ الشاعر التقليدي -ولنلاحظ رمزية الغراب الدالة على الموت-، هو وحده من بقي يحوم حول (الأجناس المطفأة) التي ماتت من كثرة المضغ، ومع تحقق الموت يبدأ دور الغلام/ الشاعر الجديد في الشروع بالمسيرة الجديدة التي تختزنها لفظة (أشعل)، ومخزون الخلق/ الرؤيا الفيضانية ستتمدد دلالاتها السياقية فتأتي تباعاً تحملها صفحات الكتاب، ثم تنتهي المجموعة بإشعال البنت وتأكيد الخلق:

الأرض نظيفة، تحف الأحلام بالنساء/ بنت مشتعلة تنسكب

خلقتُ خلقتُ/ خلقتُ كل شيء.(ص98)

وبين إشعال الغلام/ الشاعر، واشتعال البنت/ القصيدة كانت عملية الخلق – ولنلاحظ هنا توكيد فعل الخلق باستعمال الفعل المضارع بضميره الدال على الفاعل مكررا ثلاث مرات ثم توظيف (كل) بدلالاتها العمومية الشاملة في الفعل، فبين أول مقطوعة وآخر مقطوعة كانت قصائد المجموعة تجسد رحلة الشاعر في الخلق الجديد، وبين البدء والمنتهى كان صراع الشاعر مع المتراكم من التقليدي/ الثابت، لتعلن جميعها أن الشاعر مختلف، وإن حاول أحيانا أن يماري:

لم يذكر/ أنه شاشة حمراء/ لأن قلب العالم أبيض/ لم يقل
إنني أسود/ من أجل الليل/ حين ترجع العصافير(ص8)

مستغلا قدرة المفارقة اللونية على توليد دلالة الاختلاف والتمايز بين الشاعر وما حوله.

والشاعر وإن كان يريد الجديد إلا إنه مازال حائرا يبحث عن الولادة الصحيحة. وقد استطاعت ثيمة الجنس أن تصور ذلك خير تصوير. في قصائد مثل الخنزير البري، وكلما أحببتهم وقعوا من القطار، والقيام، والحقوا السهم.. تظل رؤاه فيها تصارع الولادة والدعوة الجديدة:

امش نخرج من الجثة (ص16)

وعلى الرغم من دلالة الأمر التي يحملها الفعل (امش) فإن الدعوة مازالت لا ترقى إلى فعل حقيقي لأن الفارس:

وقع في حيرة (ص13) فطريق الخلاص لا يبين، والسهم لا يدل على مكان حقيقي بل:

السهم يشير إلى الفراغ (ص21)

فيغدو التعلق بالغد على أمل تحقق المنشود وقيام الولادة الجديدة :

وانقضى النهار ساحرا تضحية جديدة /إلى الغد يا أعزائي (ص14)

بعد المقطع المعنون بالرأس المقطوع، يبدأ الشاعر مجموعة مقاطع جديدة يجمعها عنوان واحد، هو الصمت العابر كالفضيحة – والعنوان يحيل على دلالة المفارقة الحادة بين الصمت والجهر التي تنتقلنا إلى فضاء القطع – وقد رَمَمها عدديا من واحد إلى ثلاثة. في هذه المقاطع يعلن الشاعر عن رؤياه بوضوح:

فالإصغاء في الصمت (ص29) لا يكشف عن حقيقة في المقطع الأول فيكون الجواب في المقطع الثاني:

نجمة البلد الأبدية / التي ألت بمجرى الشمس / تغوص / في الوهج الناعم

أكثر حرارة من الندى / أكثر حقيقة من صوت المرآة الآخر

أنقى من غريق ملاك (ص31)

فالنجمة هي الشاعر. إنها المحرك القادر على لف الوجود كله بحرارة الندى، ولا نستغرب من تضاد الدلالات لأنها مقصودة، فالقصيدة قائمة على هذه الآلية ؛ لتخلق حالة التكامل، وإن كان هذا التضاد لا ينتج (ديالكتيكا)، لكنه يفضي إلى الخلق:

نجمة البلد الأبدية / تقوم من رماد الوحي

تغوص في جحيمكم الأبيض السكران

...../ يحملها واتبعها / نتحد / وسرا، بصمت عال

تدخل أخبارنا المقفلة تخرج من الطرف

وتقطعها / بثلوج الشمس الحمراء(ص33-34)

وعند أنسي الحاج كانت الكلمة هي الوجود، وأشياؤه، هي الحد الفاصل بين وجوده ووجود الآخر. وجوده يعني تحقق ما يريد هو لا ما يريده أو ما اعتاده الآخرون، كما أن هذا الحد هو المنقذ، أو هو المغير الحقيقي:

اقتربوا أو اهربوا / سأقذ الغناء / سأشطف الأرض. حنجرتي الشياخ الضالة

رماد المرثي والمزمار شعري. أكل القنديل أنفخ

الشبح. أتسطح على روابي الكلمة (ص57)

الشاعر هنا يبشر لهذه التجربة التي يمارسها رائداً، ويرى فيها تجديداً للحياة والمجدد أو المغيّر أو المحرك في رؤيا الحاج هو الشاعر نفسه:

تنهض الصاعقة لإشارتي(ص57)

والآخرون التقليديون يؤثرون صنعتهم التي تظهرهم :

جميلون، مع هذا / كغادرة (ص57)

مع ذلك هم لا ينتجون، بل:

يشمّعون النسل (ص57)

إنه صراع الشاعر المجدد مع الكلمة المسموعة / كلمة الشاعر التقليدي، فموازين المعادلة الآتية تختزل الرؤيا التي بنيت عليها المجموعة كلها:

الشاعر المجدد ← المرفوض ← مفجر اللغة.

الشعراء التقليديون ← المسموعون ← مهاندو اللغة.

حتى إن آلت مؤقتاً إلى تعطيل دور الشاعر في التأثير في القطيع /المستمعين:

انفجرت / وقف القطيع يتفرّج**وقفوا يرمقون ميتتي ويسحبون شعرهم من الغيظ(ص60)**

لأن موته بعث:

اركضوا إلى المجزرة قرعة عظمي نشيد يقظتكم(ص60)

قد تبدو هذه التجربة الرؤيوية مطروقة كثيراً لكنها آنذاك كانت ما تزال طازجة وصادمة للتقليديين خصوصاً، وهي تحدد علاقة الشاعر بالجمهور من جهة وعلاقته بالسائد من جهة أخرى.

والأمر هنا يكاد يتوازى تماماً مع التجربة الجديدة التي بشرت بها مجلة شعر—أعني قصيدة النثر لأنها بمفهومها الجديد كانت جديدة، بغض النظر عن محاولات العودة بها إلى تسميات سابقة مثل الشعر المنثور أو الشعر النثري أو النثر المركز.

المبحث الثالث: القطيعة اللغوية

لا يمكن للتجربة الشعرية أن تتجلى إلا لغوياً، والرؤيا تبقى عرجاء إذا لم تختزنها الطاقة المنبعثة من نسج الكلمات في نسق مخصوص " فليس الشعر تعبيراً، إنه تأسيس. باللغة يُظهر الإنسان ما هو، وبها يتأسس ويتحقق، إنها ممارسة كيانية للوجود أو هي شكل وجود قبل أن تكون شكل تواصل. أو بتعبير آخر لم تكن اللغة للإنسان الشكل الأساس لتواصله إلا لأنها كانت الشكل المبين لوجوده. إذ اللغة ليست للإنسان لكي يقول ما هو واقع وحسب (وإلا تساوت بغيرها من الأدوات)، وإنما هي أيضاً وقبل ذلك لكي يقول ما هو كوجود - صيرورة وكيونة"⁽³⁶⁾.

واللغة الشعرية عند الحاج فن خلق بالكلمات إعادة رصفها من حطام التشطي الذي يمارسه المبدع، فتغدو اللغة واقعا جديداً يعيشه الشاعر، وفي هذه المجموعة أراد الحاج أن يكون صانع لغة جديدة، طرية تضرب كل السياقات السابقة عرض الحائط، كتابة تتخطى الممنوع وتسمح لانثيالها أن يمارس حرية مطلقة في تجاوز الأنساق المتوافق عليها. فكان التمرد سلاحه وكان الهديان والعبثية السريالية السمة الرئيسة لهذا الخلق، فهو "يعمد إلى تحطيم قواعد الكتابة الكلاسيكية، بتوسعه في تركيبه النحوية وفي تغيير مواضع النبر، على نحو يشبه إيقاع موسيقى الجاز وهو يجمع ما يبدو صورا غير منطقية مثيرة لتعقيدات الحاضر واضطراباتة، مما يحيل حياة الشاعر إلى حالة من القلق، وباستخدام اللغة (السريالية) فان أنسي الحاج يبدي تعلقاً حميماً واضحا بحركات عالمية بعينها"⁽³⁷⁾.

"إن التوتر إنما ينشأ داخل النص من التقاطعات التي تكونت منها بنيته، ومن علاقات التضاد المتمثلة بانكسار سياقه اللغوي، وما يحمله إلينا من اضطراب في مفاهيم الصيغ وعلاقاتها حيث تتحدد قيمة التوتر من كونه يساعد في تعميق دلالات النص، ويعمل على تحريك مكامن الشعور عند الشاعر والمتلقي على السواء"⁽³⁸⁾، فهو يخلق علاقات جديدة تعتمد على تفكيك الروابط المنطقية بين الألفاظ وبناء روابط جديدة؛ تحوي" مجالا أوسع لتكوّن الفجوة الدلالية- مسافة التوتر، وربما يعود ذلك إلى طبيعة الشاعر التي تكون الغلبة فيها للاشعوره، حيث اللغة تتشكل دقات من الخلق غير محدّدة ... وربما كان الاختلاف الذي يقوم بين الوحدات اللغوية المشكلة لنصوص الحاج سمة عامة فيها. وهو يعود بالدرجة الأولى إلى حدة شعوره، وإلى الحيرة التي تنتابه في علاقته مع الواقع، ومردّها ربما يعود إلى العلاقات غير المنطقية التي تحكم صلته بهذا الواقع وتحددها، وإلى وجهة نظره إزاءها. إن هذا الموقف غير الثابت ينسحب على نص الحاج، فيظهره مفككا، سمة التناقض غالبية عليه"⁽³⁹⁾، فهو يكسر التناقص الدلالي ليقيم دلالات سياقية، قائمة على الفوضى تؤسس لزمان تختلط فيه الأشياء وتتداخل بحثا عن ميلاد جديد بإفجاع جديد، وروح جديدة، وما على القارئ إلا أن ينشط مخيلته ويشدذ أدواته القرائية التواصلية ليكتشف ما يشاء من دلالات طازجة جديدة، وعلى قدر هذا النشاط تأتي طاقة الاستيعاب للعلائق الغريبة ضمن النص لا خارج حدوده.

في هذه المجموعة يمكن أن "نتبين بيسر طغيان مفاهيم سلبية كالدمار، الجنون، الموت، المروق، السرطان ... يرافقها مغامرة جريئة في عالم اللغة، ذات طبيعة سوربالية عمل فيها على كسر حدودها وتشكيلها وفقا لمنطقه الخاص، مصحوبة بشعور بالإثم كبير ومؤكّد"⁽⁴⁰⁾ وقد تجلّى ذلك في لغة المجموعة متمثلا في:

أولا : خلق علاقات لغوية نحوية خارج حدود المواضع الاصطلاحية

ويمكن أن نستجلي جوانب نسقية مثل:

1- بتر العبارات دون إتمام المعنى: وهذا القطع يتعمده الشاعر لأنه يعول على القارئ أن يؤول المحذوف والناقص و(اللامدون) بعد أن يصدمه بكسر رتابة النمط المستقر من أنساق اللغة، في النص المعنون بـ (فقرات من اعتراف المصطفى الاصطناعي) يستدرج الشاعر القارئ بتراكيب لغوية ذات دلالات شعرية واضحة :

كانت أحاديثي / أرسفة شتوية / والنوم / والثلوج المزيجة / والشهوة

ثم يقطع التواصل بالسكوت المريب :

شرقت الشمس أو / كنت أهرب / أو... (ص68)

وقد يتعاوض إصرار الشاعر على البتر مع ترتيب الأسطر وفق بناء مخصوص يحمله ما يريد من إبهام وتعمية، ينغلق معها

إمكان التأويل:

أسحبك نحو زمني الكريه

أكرهك ...

- مَنْ؟ مَنْ؟

- عدالتي وتهربُ (ص63)

في ختام المقطع الأول من النص المعنون بـ(الصمت العابر كالفضيحة) يقول :

ما العمل بالصمت ؟ / ثرى لو سكتنا قليلا.. (ص30)

فيكشف تناقض الموقفين بين الاستفهام الاستكاري عن جدوى الصمت، واستفهام تمنى السكوت الذي تخترنه أداة الشرط (لو)

يُحمّل دلالاتها بنوع "الصمت العابر للجسد كالفضيحة" لتفتتح أمام القارئ أسئلة يثيرها هذا الصمت المقطوع بدلالاته الاستفهامية وهي تقنية يلجأ إليها الحاج ليحمّل الكلمة أقصى ما تستطيع من تكثيف تستدعيه هذه الكتابة خوفا على المقطوعة من الترهل والانفلات ولاسيما أنها تقفّر إلى ما تنوافر عليه الأنماط الشعرية الأخرى من وحدة إيقاعية ضابطة للشكل.

يؤدي إلى الهدم دون البناء، فيجب أن تكون وراء عبثية اللغة ومجانيتها غائية مستترة تمنح تماسكا ووحدة رؤية للقصيدة، لكن يجب أن نضع في حسابنا أن المجانية إحدى الركائز التي تعتمد عليها قصيدة النثر بحسب (بيرنار)⁽⁴²⁾ ويبدو أن الحاج يتابعها في ذلك فقد قال مرة: "إن مطمح المغامرة العربية التي تتركز أكثر فأكثر في لبنان هو اللعب المجاني"⁽⁴³⁾.

ثانيا : الإغراق في المجاز.

لغة الحاج لغة حسية، تتعد ابتعادا واضحا عن التجريد، وهذا الأمر يظهر حتى في اختيار المفردة التي يراعي فيها الشاعر أن تجسد ما يريده خير تجسيد، ويظهر أيضا في تركيزه على رسم صورته الشعرية، وهي مقدره متأتية من مخيلة الشاعر الصورية التي تعتمد التصوير أكثر من الاستغراق الذهني في البنية الفكرية. لكن انشغال الشاعر في محاولة تفتيت الوضعيات المألوفة لبنائية الجمل وإنشاء علائق مستحدثة واكتشاف صور جديدة أتعب مخيلة الشاعر وأفقد القصيدة حرارة التكامل الشعوري والوجداني، وأبان عن فعالية واعية تنتظم لغة القصيدة، وعلى الرغم من أن اللغة الشعرية لا تتكامل إلا بتحقيق هذه الفعالية المهمة، وهي الانزياح المستمر نحو دلالات جديدة، وعبر اختزال المألوف في (اللامألوف)، فإن الانزياح التام نحو لغة المجاز الصريح يدخل لغة أنسي الحاج شرنقة الغرائبية و(اللامألوف) ومن ثم الانغلاق، فيبدو النص كجدار صعب الاختراق وقد ساعد البناء الكتلة للفقرة الشعرية - وهو بناء دائم التكرار في قصائد المجموعة - في إتمام صورة الانغلاق لتغدو الفقرة لغزا يصعب حله، فأسهم هذا في انغلاق النص أحيانا كثيرة وفي قطع لغة التواصل بين الشاعر والآخرين وتشتت الصور فلا تنطلق من بؤرة مركزية ولا تتمحور حول مولد مشع :

- تتنزه على حشيش أبطالي (ص 50)

- فاح حناني المربع (ص 52)

- الموت للعالمقة المضمدين بالنساء يرمون أسهم

الكيمياء والنجمة المذبذبة يغنون العواصف

كالدجاجة يربطون زبائنهم بصمغ الأثداء / يشمعون النسل (ص 57)

- أعض الطهارة وراء تجاعيدك الكلاسيكية (ص 74)

حبلي بالمصاييح وتجعليني أحلم بأن أنسج الصوف للخطر، وتجعليني أبصر للبحر (ص 37)

لكننا لا نعدم في بعض صورته جدة وبقارة صادمة مثل:

- شهرزاد ! / كتاب يصيح (ص 49)

- أسلمت رفاتي أحسست بوحى الكرسي وغدير ساعة الجدار.

على نقيض مع الخيالة (ص 72)

- أصابعي تفتح لك جناح السنة المقبلة (ص 35)

- تُرخي بحدائها كالبلط عضلات الأرض " (ص 50)

- توقفت وبني رائحة الخبل. سريعا تقصفت أنواري. (ص 52)

- على الأرض فجأة / وطن / غادر الأرض

على رائحة ضعيفة / يطم وجه ولده

من ندم / بريء / حنون / أبدي (ص 49)

ففي هذي الصور تتحقق الدهشة ويتحقق العجيب، و"بالتركيز على المجاز والاستعارة، أي على محور التشابه والتماثل، وطرح محور التأليف والترابط والتجاور - الكناية - يمكن الزعم من ثم، أن قصيدة النثر، بطرحها الصوت جانبا كانت قد ركزت على الاستعارة تركيزا هائلا، للتعويض عما طرحته، فكان أن عمقت، دون وعي ما يميز الشعر عن النثر"⁽⁴⁴⁾.

وهكذا فلغة الحاج انزياح وقطع لا عن اللغة المعيارية فقط بل هي انزياح عن اللغة الأدبية السائدة آنذاك أيضا.

ثالثاً - البحث عن الإيقاع البديل

مشكلة قصيدة النثر الأولى أنها تفتقر وجود إيقاع منتظم قياساً إلى الشعر العمودي وشعر التفعيلة، وقد أربكت هذه المشكلة رواد هذا النوع ودارسيه فمن قائل أن قصيدة النثر تخلق إيقاعها الخاص الناتج من موسيقى الجمل الشعرية وإيقاع الأصوات الناتج عن بنائية الحروف، ف" قصيدة النثر تعمل على إيجاد توازنات موسيقية داخلية من خلال الكلمات، والتناسق الدلالي فيما بينها، فالكلمات تنقسم على حركات قصيرة. وأخرى طويلة فضلاً عن الاشتقاقات اللغوية التي يمكنها من إحداث إيقاعات خاصة بالحركة والوقف في الحدة والشدة، والتكرار"⁽⁴⁵⁾

ومن قائل أن الشعر لا يحى بالوزن وحده فروح الشعر لا تتمظهر في الوزن فقط. " إن طريقة استخدام اللغة مقياس أساسي مباشر في التمييز بين الشعر والنثر. فحيث نحيد باللغة عن طريقها العادية في التعبير والدلالة، ونضيف إلى طاقتها خصائص الإثارة والمفاجأة والدهشة، يكون ما نكتبه شعراً. والصورة من أهم العناصر في هذا المقياس، فأينما ظهرت الصورة تظهر معها حالة جديدة غير عادية من استخدام اللغة"⁽⁴⁶⁾.

وآخر يرى أنها تعتمد موسيقى الأفكار ف" القصيدة الحرة* البارعة تعتمد شكلاً بمفهوم جديد يعتمد على ما يسمى بموسيقى الأفكار. فكما تتردد اللفظة في القافية ووزن التفعيلة في العروض، كذلك الفكرة في الشعر الحر تتردد بين طيات الصورة فتحدث بتكرارها الواعي نوعاً من التكرار هو أحد أسس التناغم (الهارموني) في علم الموسيقى. وفضيلة هذا النوع من موسيقى الأفكار أنها تبتعد بالقصيدة الحرة عن الرتابة التي تؤدي إلى الملل. ويبقى أهم شيء على الإطلاق في الشعر الحر وهو براعة الشاعر نفسه فهي التي تفرض الشكل الخاص للقصيدة الذي يختلف من قصيدة إلى أخرى، ولا يدركه الشاعر مسبقاً، بل إنه شكل / ينمو مع المضمون في عملية الولادة الشعرية"⁽⁴⁷⁾

الإطاحة بمهيمنة أساسية مثل الوزن الشعري لا شك في أنها تمثل قمة القطيعة مع النمط الشعري السائد، بل استدارة كاملة عن إرث ضخم حفر عميقاً في الذائقة العربية، وشكل ركنا من أركان ثقافتها ؛ و" على الشاعر الذي رفض العناصر الشكلية المادية البحتة، أن يتوجه إلى نفس القارئ على متن أشربة أخرى أكثر نفاذاً وأكثر شفافية تحمله إلى العوالم الجديدة التي اتجه إليها الشاعر الحديث... فالتخلص من الوزن والقافية الذي حسبه الناس سهولة هو صعوبة لا يتخطاها سوى الشاعر الموهوب حقاً"⁽⁴⁸⁾. لذا كانت مهمة أنسي الحاج في رأسه المقطوع أن يبحث عن أنساع جديدة تمنح نصه إيقاعه الخاص بما أنه رفض إيقاع هذا الإرث. وقد راهن على بعض ما رأى فيه إمكانات لغوية تنتج إيقاعاً لعل أهمها التكرار وتوازي الصيغ، واستغلال بياض الصفحة، فضلاً عن توظيف إمكانات السرد، واعتماد نمط النص الومضة.

في ما يخص التكرار والتوازي فقد كثر ورودهما في المجموعة* مما يتيح لنا القول إن الحاج اعتمدهما تقنية أساسية في خلق الإيقاع الداخلي. والتكرار غالباً ما يربط بين المستوى الصوتي والدلالي، فهو يؤدي "دورين : أحدهما إشباع الإيقاع والثاني دور الرباط بين حالات النص"⁽⁴⁹⁾. في النص الذي حمل عنوان (في العيون)، يوظف الحاج التكرار في عشرة أسطر من الثمانية عشر سطراً المكوّنة للنص وهو تكرر ارتكازي ؛ لأنه بُني على متواليات مكونة من لا النافية مع التركيب المنفي :

لا الحدائق الخيالية /

لا المغاور المقسمة.....

لا حبل الوهن / لاتفقيس الصرخه

لا درجة البجع / لا دربكة الدم.....الخ (ص 46)

فهي تتحول من متتالية لسانية إلى إجراء أسلوبية يمازج بين الشكل البصري والمحتوى الذي يجسده التكرار وتوازي الصيغ، فتؤكد الرفض بإيقاع النفي لأن جوابه يأتي بالإثبات المشروط:

وحتى أغنيك أغنيتي /أجلس /مكشوفاً، نابضاً، صامتا، /في العيون (47)

قد يفيد الشاعر من إمكانات اللغة الواسعة، ولا سيما في تكرار الصيغ المتماثلة :

الرملة المفتوحة الصماء، الخشبية، الغاية الذائعة في الخشبية، وكل شيء رائج هناك وقلبي المقلوب/ للموج ملحه/ للموت لحمه/
وللبراكين خبيتها (44)

فتمائل الصيغ / الصفة المعرفة بال التعريف : المفتوحة - الصماء - الذائعة، وجملة الإسناد التي يتقدم الخبر فيها على مبتدئه مع تكرار لام الجر والهاء ضمير الغائب تنتج إيقاعا ملموسا، ولا سيما عندما يتضافر التكرار مع التوزيع البصري للكلمات والأسطر على جسد الورقة، فقصيدته النثر " قصيدة نثر " قصيدة قراءة تخاطب عبر الجسد الورقي عيني القارئ لا أذنيه، إنها تخاطب معرفته الكتابية لا الشفاهية وهذا يرتب مزايا كثيرة منها استثمار الورقة للتوصيل دون الإلحاح على الوسائل الشفاهية كالفافية والوزن والصيغ أو القوالب اللغوية الشفاهية. لهذا فهي تستغل البياض مثلا لتوصيل الإحساس بالزمن وعلامات الترقيم لغرض توصيل الانفعال.. وهذا ما لا يمكن لنص آخر أن يستثمره وهو واقع تحت هيمنة الوزن والقافية واللغة الشعرية النمطية (50).

في نص قصير عنوانه (ذكرى)، رُتبت الأسطر الشعرية هكذا :

كم

هذا

الليل !

كلُ نعمة تُدْفني (ص 67)

وزعت المفردات الثلاث (كم / هذا / الليل) على ثلاثة أسطر ولاشك في أن هذا النوع من التوزيع السيموطيقي الذي يفرد لكل مفردة سطرا مستقلا له دلالاته الخاصة بنيويا وتوصيليا. فالسطور الثلاثة التي لم تُتم الجملة بالمتعجب منه كما يقتضي سياق الجملة العربية الصحيحة، تهيؤ للضربة المفاجئة الصادمة التي يفجرها السطر الأخير قالبا بمفارقته حقيقة متعارفا عليها وهي أن النعمة تدفن رأسها هي، وليس ذات الشاعر.

اللعب بأسطرة الأبيات ونثر الكلمات يرمز إلى حالة التشظي التي تعيشها القصيدة وكأنها تتخبط وتتطاير، وهذه التشكيلات البصرية واستغلال بياض الصفحة قد تخلق حالة قرب شعرية لأن القصيدة في هذه الحالة تشبه نموذجا سابقا هو قصيدة التفعيلة، وهي من ناحية أخرى تخلق إيقاعا خاصا عبر التوقف والمواصلة.

اعتماد النص القصير أو ما يسمى التوقيعة أو الومضة وهي " قصيدة قصيرة مكثفة تتضمن حالة شعرية إدهاشية، ولها ختام مدهش مفتوح أو قاطع حاسم " وهو شكل شعري مستوحى من "نمط الهايكو الياباني" (51)، استطاع أن يخترن كثيرا من الإمكانات التي تمنح الشاعر طاقات إيحائية واسعة، خصوصا إذا اعتمدت تكثيف الصور الشعرية أو وظفت حس المفارقة، وسبق للحاج أن دعا في مقدمة (لن) إلى ضرورة اعتماد تقنية القصيدة القصيرة والابتعاد عن القصيدة الطويلة، وقد تكون القصيدة القصيرة هي الأنسب لشاعر قصيدة النثر لأنها تحافظ على تماسك الحالة الشعورية ووحدها، وتمنع وظائف الألفاظ والعلائق من التفتت والترهل الذي يصاحب الطول. وفي الرأس المقطوع جاء خمسة عشر نسا قصيرا من الخمسة والثلاثين نسا مجموع نصوص المجموعة، أي ما يقارب النصف، فخلق إيقاعية مميزة ولا سيما أن أغلب هذه النصوص تتعاضد مع المفارقة في خواتيمها فتنتج ضربة إيقاعية مفاجئة، في النص المعنون بـ (لهذا السبب) نجد هذا التحول المفاجئ الذي يخلق اختلافا إيقاعيا:

قال الناظر قف على الشوار تنشق الغيظ.

ماتت الدالية بعد هذا. (ص 71)

في نص آخر هو (الحياة المقبلة) ومضة شعرية تتناص دلالاتها مع مرجعيات تاريخية تستلهم انتحار كليوباترا بلدغة الأفعى، وإعدام لوركا وينتهي النص بهذه التوقيعة:

نفس العالم ونام

خرج العاشق من السيف (ص 43)

لاشك في أن إيقاع السرد حتى في الشعر الموزون يقترب بالدققة الشعرية من روح النثر، خصوصا مع الاسترسال اللغوي وتذكر التفصيلات والوقوف على الجزئيات، وعندما يُعتمد هذا النوع من السرد في قصيدة النثر فإن ذلك يدخلها مباشرة إلى حظيرة تلك الفقر الشعرية التي تبرز غالبا الروايات والقصص المكتنزة لغويا، فتغدو القصيدة أقرب إلى حكاية تنقل بروح شعرية مميزة. والسرد والحوار تقنيات معتمدة في بعض قصائد الحاج، وعلى الرغم من أن هذه التقنيات تشي برغبة تلح للقص والحكي، تقرب الشعر من النثر وتميل به نحو التقرير والعقلنة؛ لأنها تفقده توتره وكثافته التصويرية ووجهه المفاجئ المدهش، كما أنها تعزز فوضى (اللاشكل)، فإن الحاج يحاول أن يخفف من حدة هذا الاقتراب بالنزوع نحو الاستعارات الجديدة أو الصادمة التي لم تفقد حرارتها بكثرة الاستعمال، وعن طريق تحويل السرد إلى لقطات تصويرية سينمائية، وخلخلة النسق النحوي بالخروج على السياقات الثابتة أو بالتقديم والتأخير التي تعمل على انتشال هذا النوع من الكتابة من وهدة الاسترسال والاستطراد والتسلسل النثري، لكن لا يمكن بحال تجاهل أن خصائص السرد جزء من أدوات كاتب قصيدة النثر وعليه أن يجردها من زمنية الاستعمال النثري بأن لا تسعى إلى البرهنة أو النقل وإنما إلى التكتيف والإيحاء، فالقدرة على توظيف السرد شعريا تعتمد على مهارة الشاعر في التوقيت، والاختزال وعدم الانسياق مع الميل إلى الاستطراد النثري، فتتحول العلائق إلى أنساق الكلام العادي التقريري.

في (كلما أحببتهم وقعوا من القطار)(ص13-14)، يعتمد الحاج ما تسميه سوزان برنار النثر الإيقاعي إذ إن تقنيات النثر تطغى على النص في كتابته كتلة واحدة، وفي توظيف السرد " كانت الصالة... " فضلا عن الخاتمة " إلى الغد يا أعزائي " التي تذكرنا بخواتيم ليالي شهرزاد التي تحيل إلى المواصلة والاستمرارية.

في نص آخر هو (القيامة)(ص16-19) يضيف إلى تقنياته السردية السابقة الحوار وهي ميزة نثرية بالدرجة الأساس، لكنه يعمد إلى توازي الصيغ والجمل القصيرة مبتورة التواصل، وكأن الجملة عالم مستقل بذاته،:

أرى الأجنبي ينقض عليك، يطلع منك. أسمع ألفاظه تغل فيك، تنتفخ وتنتفش وتتشعر كالشعوب. (ص19)

قصيدة النثر مناخ شعري يخلق إيقاعه من جو التجربة النفسي الذي يمارس ضغطه على اختيار نسقية لغوية محددة تظهر إيقاع هذه التجربة، نجد هذه النسقية متجلية في اختيار المفردة وفي بناء الجملة وفي صنع الصورة، وطريقة توزيع الأسطر الشعرية وحس المفارقة، والكثافة الشديدة. وعلى قدر موهبة المبدع وإبداعيته يتوقف نجاح الشاعر، " وبذلك يصبح الإيقاع الداخلي عاملا بنائيا يجسد كلية النص لأنه يحتوي العناصر كلها، ويمكننا مراقبته في البياض الورقي والمغيبات من الدلالات التي تحيل إليها الألفاظ.. وفي توازي أفكارها وتقابلها وعلاقتها المتغيرة" (52) فهذه كلها تقنيات كان الحاج يسعى للتعويض بها عن فقدان الوزن وإضفاء شكل فني خاص على قصائده.

الخاتمة

الرأس المقطوع مجموعة من قصائد النثر لأديب لبناني كان له أثره الواضح - تنظيرا ونتاجا - في هذا النوع من الكتابة الأدبية الملتبسة بخصائص وسمات فنية مستعارة، من جنسين أدبيين قديمين هما: الشعر والنثر، فكانت بذلك تحمل مشكلا كبيرا يتمثل في صعوبة القطع بحقيقتها التصنيفية كونها، كتابة شعرية أم نثرية أم عدها جنسا جديدا ثالثا مختلفا عنهما، وإن شاركهما بعض حدودهما المائزة.

الرأس المقطوع، نصوص أدبية فنية جسدت رؤى مبدعها فكانت تكشف عن موقفه الصريح في عدها تطورا نوعيا في الشعر العربي، دعت إليه الحياة العربية بتغيراتها الحضارية المتسارعة منذ منتصف القرن الماضي، وما هذا التطور إلا استجابة لرغبة في تجسيد ما يعانيه الشاعر المجدد من رفض الآخرين لمواقفه ورؤاه الحافلة بالتغيير، فلا يبقى أمامه إلا التمرد والرفض والسعي إلى تحطيم الموات لا على مستوى الأفكار والمضامين فقط بل على مستوى أعمق متمثل في اللغة التي تنتج هذه الأفكار؛ فاللغة هي

وجود الإنسان وتحققه، وعليه فلا يمكن لهذا الوجود المتمرد الراض إلا أن يبدع لغة شعرية جديدة طازجة وحافلة بالحياة متخلية عن القوالب والأساليب الجاهزة، باعثة روحا جديدة في الكلمات، حتى إن خرجت عن المألوف من السياقات المتعارف عليها. حاول أنسي الحاج أن يقول من خلال مجموعته هذه ما أحسه من وجوده القلق في مجتمع يعج بالمتناقضات والفوضى والتخاذل، وأن يُنشئ لنفسه لغة جديدة صادمة بانقطاعها المتعمد عن جذورها، وعلى الرغم مما في المحاولة من آثار سلبية لعل أبرزها متمثل في انغلاق النص على ما فيه أحيانا كثيرة وتحوله إلى ما يشبه الهديان؛ فإنه في أحيان أخرى استطاع أن يتحول باللغة من طابعها المستقر الثابت إلى آفاق جديدة محملة بطاقات إدهاشية تستجلي جوانب غرائبية غامضة تشد القارئ وتثير فيه رغبة معاودة النظر لاكتشاف دلالات جديدة.

هوامش البحث

- 1- مدخل لجامع النص، جبرار جنيت -تر/ عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد : 9
- 2- مرايا نرسييس - الأنماط النوعية والتشكلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، حاتم الصكر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م : 17
- 3- ينظر: ن : 19
- 4- مقدمة لن، أنسي الحاج، دار الجديد، ط3- 1994 : 11
- 5- آليات قصيدة النثر- نص مفتوح عابر للأنواع، عز الدين المناصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط1 - 2002 : 44
- 6- طريق الشعر والسفر، أمجد ناصر منشورات رياض الريس للكتب والنشر، بيروت -لبنان، ط 1- 2008 : 78
- 7- ينظر: مفهوم الأدب ودراسات أخرى، سفيان تودوروف - تر/ عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة- دمشق، 2002 : 59
- 8- قصيدة النثر وحدود الشعر، عبد الكريم راضي جعفر، مجلة الطليعة الأدبية، ع¹ كانون الثاني / شباط 1990 : 11
- 9- الحدائث الشعرية لا تعني قصيدة النثر، محمد منذر لطفي، المجلة الثقافية، ربيع الثاني -جمادى الثانية 1421هـ حزيران/ يونيو - آب/ أغسطس، 2000 ع 50 : 81
- 10- ينظر: قضايا الشعر المعاصر، نازك الملايكة، دار العلم للملايين-بيروت، ط1978، 5: 221
- 11- ينظر: ن : 60
- * يرى أنسي الحاج في مقدمة (لن) أن قصيدة النثر العربية قصيرة العمر فهي تعود إلى عامين فقط أي أن انطلاقها كانت في العام 1959، ضاربا عرض الحائط بالنتائج الغزيرة من الشعر المنثور أو النثر الشعري أو الشعر الحر الذي خلف كثيرا من المجاميع وبعضه ارتقى إلى مستوى قصيدة النثر التي كتبها الحاج في لن أو كتبها آخرون بعد لن، وعده ممهدا من ممهديات ظهورها، ويذهب عز الدين المناصرة إلى هذا الرأي أيضا، ينظر: آليات قصيدة النثر : 12
- 12- الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي -ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1-2001 : 122
- * لزيادة الاطلاع على أسماء مجاميع الشعر المنثور الصادرة بين مطلع القرن ومنتصفه، ينظر: تأريخ قصيدة النثر العربية - مقارنة ابستمولوجية، علي بدر، مجلة الطليعة الأدبية، ع¹ كانون الثاني / شباط 1990 : 17- 19
- 13- ينظر: الوزن والقافية والشعر الحر، ج.س. فريز، ضمن موسوعة المصطلح النقدي/ ترجمة -عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط1 : المجلد الثاني : 542، 547، و الشعر الحر بين النظرية والتطبيق، علي الحلبي، الموسوعة الثقافية العدد 21، سلسلة ثقافية شهرية تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط1- 2005 : 13-14
- 14- المجموعة الشعرية الكاملة، جبرا إبراهيم جبرا، دار رياض الريس للكتب والنشر - لندن، ط1، تشرين الثاني / نوفمبر- 1999 : 15
- 15- ينظر: ن: 9، و الحرية والطوفان - دراسات نقدية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط2 - 1979 : 28 وما بعدها
- 16- ينظر آليات قصيدة النثر: 13
- 17- ينظر: المجموعة الشعرية الكاملة : 10، ويبدو أن الجدل حول شرعية الجمع بين النثر والشعر في مصطلح واحد رافق ظهور مصطلحي الشعر المنثور والنثر الشعري في مطلع القرن الفائت، أي قبل ظهور مصطلح قصيدة النثر وقد جمع بدوي طبانة وفتات النقاد عند هذا الجدل في دراسته للشعر الحر والشعر المنثور في كتابه التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، دار الثقافة - بيروت، 1405- 1985 ينظر الصفحة 338 وما بعدها.
- 18- ينظر: قصيدة النثر من بودليير إلى أيامنا، سوزان بيرنار - تر/ د. زهير مجيد مغامس، دار المأمون للترجمة والنشر - بغداد، 1993 : 202-203
- 19- مجلة شعر ع 31-32 : 7، نقلا عن البحث عن معنى - دراسات نقدية، عبد الواحد لؤلؤة، دار الحرية للطباعة، العراق- بغداد، 1973 : 153-152
- 20- ينظر: مقدمة لن : 22

- 21- فاتحة لنهايات القرن- بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار العودة- بيروت، ط1- 1980 : 316
- 22- قصيدة النثر...، سوزان بيرنار : 67
- 23- زمن الشعر، أدونيس، دار العودة - بيروت، 1972 : 9
- 24- خطوات الملك، شوقي أبو شقرا، مجلة شعر، صيف 1961: 101
- 25- قاموس الأدب العربي الحديث، إعداد وتحرير الدكتور حمدي السكوت، دار الشروق، مصر، ط1- 2007 : 109، وينظر آليات قصيدة النثر : 44
- 26- افتتاحية مجلة شعر ع12س3، خريف 1959 : 5
- 27- مقدمة لن : 22-23
- 28، 29، 30، 31 - مقدمة لن : 10، 14، 22، 15، على التوالي.
- 32- ينظر : قصيدة النثر...، سوزان بيرنار: 90
- 33- ن : 95
- 34- ينظر الاتجاهات والحركات في الشعر الحديث: 741-742
- 35- الرأس المقطوع، أنسي الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ط2- 1982 : 7
- 36- مقدمة الوجود والدمية، صلاح ستيتيه، قصيدة ترجمها وقدم لها أدونيس، دار الآداب - بيروت، ط1- 1983 : 6
- 37- قاموس الأدب العربي الحديث، حمدي السكوت : 109-110
- 38- قضايا الإبداع في قصيدة النثر، يوسف حامد جابر، دار الحصاد - دمشق، ط1- 1991: 112
- 39، 40 ن : 108، 145 على التوالي
- 41- ادكار ألان بو، جان روسلو - ترجمة/كميل قيصر داغر، المؤسسة العربية، ط2- 1985 : 6
- 42- ينظر: قصيدة النثر، سوزان بيرنار : 90
- 43- أبواب ومرايا - مقالات في حداثة الشعر، خيرى منصور، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط1 - 1987 : 144-145
- 44- شعرية النص الحرج مشروع رؤية لما بعد قصيدة النثر، محمد غازي الأخرس، مج/ الطليعة الأدبية ع¹ كانون الثاني / شباط، 1999 : 41
- 45- قصيدة النثر الإشكالية والمنجز، حسين حمزة الجبوري، مجلة الطليعة الأدبية، س2، ع3- 2000 : 95
- 46- مقدمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة- بيروت، 1971 : 112-113 وينظر : دلالة المكان في قصيدة النثر بياض اليقين لأمين اسبر أنموذجا، عبد الإله الصائغ، ط1، مط الأهالي، دمشق_ سوريا: 12_13
- * يستعمل عبد الواحد لؤلؤة تسمية الشعر الحر والقصيدة الحرة، للدلالة على قصيدة النثر.
- 47- البحث عن معنى : 157-158
- 48- البحث عن الجذور، خالدة سعيد، دار مجلة شعر- بيروت، 1960 : 72
- 49- آليات قصيدة النثر : 109
- * ينظر الرأس المقطوع : 72، 83، 95، 96، 97، 98، 59، 45، 69
- 50- حلم الفراشة- حول الخصائص النصية في قصيدة النثر مقدمة وتطبيق نقدي، حاتم السكر، مجلة الأعلام ع³⁻⁴ س27، آذار / نيسان، 1992 : 23
- 51- آليات قصيدة النثر : 168-169
- 52- حلم الفراشة... : 23

مصادر البحث

- 1- آليات قصيدة النثر، نص مفتوح عابر للأنواع، عز الدين المناصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.
- 2- أبواب ومرايا، مقالات في حداثة الشعر، خيرى منصور، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
- 3- الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.
- 4- ادكار ألان بو، جان روسلو، ترجمة: كميل قيصر داغر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1985.
- 5- افتتاحية مجلة شعر، ع12س3، خريف 1959.
- 6- البحث عن الجذور، فصول في نقد الشعر الحديث، خالدة سعيد، دار مجلة شعر، بيروت، 1960.
- 7- البحث عن معنى، دراسات نقدية، عبد الواحد لؤلؤة، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1973.
- 8- تأريخ قصيدة النثر العربية، مقارنة إبستمولوجية، علي بدر، مجلة الطليعة الأدبية، ع1 كانون الثاني، شباط 1990.

- 9- التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، بدوي طبانة، دار الثقافة، بيروت، 1405هـ/1985م.
- 10- الحدائث الشعرية لا تعني قصيدة النثر، محمد منذر لطفي، المجلة الثقافية، ربيع الثاني، جمادى الثانية 1421هـ، حزيران/ يونيو - آب/ أغسطس، 2000 ع 50.
- 11- الحرية والطوفان، دراسات نقدية، جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979.
- 12- حلم الفراشة حول الخصائص النصية في قصيدة النثر مقدمة وتطبيق نقدي، حاتم الصكر، مجلة الأقلام، ع3-4 س27، آذار/ نيسان، 1992.
- 13- خطوات الملك، شوقي أبو شقرا، مجلة شعر، صيف 1961.
- 14- دلالة المكان في قصيدة النثر بياض اليقين لأمين اسير أنموذجا، عبد الإله الصائغ، ط1، مط الأهالي، دمشق.
- 15- الرأس المقطوع، مجموعة قصائد نثر، أنسي الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1982.
- 16- زمن الشعر، أدونيس، دار العودة، بيروت، 1972.
- 17- الشعر الحر بين النظرية والتطبيق، علي الحلبي، الموسوعة الثقافية العدد 21، سلسلة ثقافية شهرية تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 2005.
- 18- شعرية النص الحرج مشروع رؤية لما بعد قصيدة النثر، محمد غازي الأخرس، مجلة الطليعة الأدبية ع¹ كانون الثاني/ شباط، 1999.
- 19- طريق الشعر والسفر، أمجد ناصر، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2008.
- 20- فاتحة لنهايات القرن، بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار العودة، بيروت، ط1، 1980.
- 21- قاموس الأدب العربي الحديث، أعداد وتحرير الدكتور حمدي السكوت، دار الشروق، مصر، ط1، 2007.
- 22- قصيدة النثر الإشكالية والمنجز، حسين حمزة الجبوري، مجلة الطليعة الأدبية، س، ع، 2000.
- 23- قصيدة النثر من بولدير إلى أيامنا، سوزان بيرنار، ترجمة: د. زهير مجيد مغامس، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1993.
- 24- قصيدة النثر وحدود الشعر، عبد الكريم راضي جعفر، مجلة الطليعة الأدبية، ع1، كانون الثاني-شباط 1990.
- 25- قضايا الإبداع في قصيدة النثر، يوسف حامد جابر، دار الحصاد، دمشق، ط1، 1991.
- 26- قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1978.
- 27- لن، أنسي الحاج، دار الجديد، ط3، 1994.
- 28- المجموعة الشعرية الكاملة، جبرا إبراهيم جبرا، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، تشرين الثاني-نوفمبر، 1999.
- 29- مدخل لجامع النص، جبرار جنيث، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- 30- مرايا نرسييس، الأنماط النوعية والتشكلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، حاتم الصكر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999م.
- 31- مفهوم الأدب ودراسات أخرى، سفيتان تودوروف، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002.
- 32- مقدمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة، بيروت، 1971.
- 33- موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الثاني، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.
- 34- الوجود والدمية، صلاح ستيتيه، قصيدة ترجمها وقدم لها أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1983.

«الصورة الاستعارية في نهج البلاغة»

أ.م.د. عسكر بابازاده اقدم

أ.م.د. جواد كارخانه

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة العلوم والمعارف القرآنية/ قم/ إيران

أ. مشارك.د. أمير مقدم متقى (الكاتب المسؤول)

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة فردوسي مشهد/ مشهد/ إيران

The metaphorical image in the approach of rhetoric

Ass.Prof.Dr. Askar Babazadeh Aqdam

Ass.Prof.Dr. Jawad Karkhaneh

Quranic Sciences University\ Qom\ Iran.

Askar.babazadeh@gmail.com

javadkarkhan@gmail.com

Dr. Amir Moqaddam Mottaqi (corresponding author)

Ferdowsi University\ Mashhad\ Iran

A.moghaddam1351@gmail.com

Abstract:

The book of Nahj al-Balajah by Imam Ali (p) is an eternal book after the Holy Qur'aan. It is one of the tributaries of the technical and rhetorical texts. It contains the narration of the words with the contents of the Qur'an, including the words of the word, and it has meanings extending from the meanings of the Holy Qur'an. The Creator's words and above the creature's speech. In this study, we have taken advantage of the descriptive-analytic approach to metaphoric imagery, including beauty and symbols, with selected examples of the text of Al-Balaghah. This is considered as a drop from the sea facing the Emir of the Faithful.. And the rhetorical images in the approach of the rhetoric is not only the texture of the camel, but is involved in the construction of the structures and the metaphorical image is the most prominent tools used in the approach of rhetoric, which embodies the senses and identify the thoughts and ideas and metaphors contained therein bear all the technical characteristics that make them in the top ranks of artistic images. In conclusion, we briefly summarize the findings of this study.

Key words: Nahj al-Balajah, photography, metaphor, artistic image.

المُلخَص:

يعدّ كتاب نهج البلاغة للإمام علي (ع) كتاباً خالداً بعد القرآن الكريم وهو أحد روافد النصوص الفنية والبلاغية إذ يحتوي علي فرائد الكلام بمضامين عالية وهو كالبحر بما يتضمن من جواهر الكلم وله معانٍ ممتدة من معاني القرآن الكريم وهو كما وصف دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق. تطرقنا في هذا البحث بالاستفادة من الأسلوب التوصيفي-التحليلي إلى التصوير الاستعاري بما فيها من الجمال والرموز مع اتيان بأمثلة مختارة من نص نهج البلاغة وهذه تعتبر كقطرة من البحر المواجه من دُرر كلام امير البيان أمير المؤمنين (ع) كما قمنا بتحليل الأمثلة الواردة في إطار البحث. والصور البلاغية في نهج البلاغة ليست بنسيج الجمل فقط وإنما هي داخلة في بناء التراكيب وتعد الصورة الاستعارية ابرز الأدوات التي استخدمت في نهج البلاغة وفيها تتجسد الأحاسيس وتشخص الخواطر والافكار والاستعارات الواردة فيه تحمل كل الخصائص الفنية التي تجعلها في أعلى مراتب الصور الفنية. وفي الخاتمة جننا بصورة موجزة من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة.

المفردات الرئيسية: نهج البلاغة، التصوير، الاستعارة، الصورة الفنية.

1- المقدمة:

تعد الاستعارة عنصراً بالغ الأهمية من بناء الصورة الفنية، وهي خطوة منظورة فنيا علي التشبيه ولذلك فإنها تتمتع بقدرة أكبر علي التعبير وعلي إغناء لما لها من دور في التأثير والتخييل، وقد اهتمّ بها البلاغيون اهتماماً بالغاً وأشادوا بدورها ومزاياها.

والاستعارة، لفظ مستعار، أو تشبيه حذف وجهه وأداته، وواحد طرفيه والعلاقة فيه أن يكون بين المعنى الذي نقل عنه اللفظ والمعنى الذي نقل إليه رابط معنوي يربط بين الإثنين ومن ثم تُولف عليه إبداع جديدة يضيف علي اللفظ إطار المرونة والنقل والتوسع ويضيف إلى المعنى مزايا خاصة نتيجة هذا النقل الذي قد يدلّ علي معنى آخر لا يمكن ان يدلّ عليه اللفظان خلال واقعه اللغوي.

والاستعارة تعطي الأديب إمكانية التعبير بألفاظ غير محدودة، وتسلمه إلى عالم من الخيال يتناسب ووحدة شعوره وتشبيهات هي أساس الاستعارة، وهي صورة كما أدركه العرب في بواديهوم وما تمضي عليه حياتهم اليومية، ولا تعدد أوصافهم ما يرونه ويجربونه.

فالاستعارة إذن أعلى مقاماً من التشبيه لما يحصل فيها من تفاعل وتداخل بين الدلالات علي نحو لا يحدث بنفس الثراء في التشبيه، بحيث توحى للمتلقي ان طرفي الصورة الاستعاريه اتحدا حتي اصبح المستعار له كأنه المستعار منه نفسه. أدب الإمام علي (ع) أدب اسلامي، نابع من ذهنية اسلامية صاغها أدب القرآن الكريم والحديث النبوي وثقافته «الإمام في الأدب كما هو الإمام في ما أثبت من حقوق وفي ما علم وهدى، وآيته في ذلك نهج البلاغة» (جرداق. 1395هـ-1975م، 7 و8). وهذا الكتاب يمثل اثراً من الآثار الفنية في أدب الحضارة العربية الإسلامية، فكراً وأسلوباً، فهو وثيقة تاريخية أدبية ويكون في دقة البيان وروعة الأسلوب، وسمو الأفكار في أعلى مراتب. نرى الإمام (ع) في كثير من المواضيع يعبر بالصورة الملموسة المحسوسة من المعنى الذهني أو الحالة النفسية فتتوثق صلة المتلقي أو القارئ بالمعنى، ومن ثم تستقر في ذهنه، وتؤثر في فؤاده.

جمال الاستعارة عند الامام (ع) يرجع إلى أنها تصوّر المعنى تصويراً يحقق الفرض مع إيجاز في اللفظ وشئ من المبالغة المقبولة وتفتح آفاقاً واسعة للتفكير والتخييل، فقوة التصاوير الفنية ترجع إلى قوة الأسلوب الموجود في النص فكثير التصوير بالاستعارة كثرة بينة في نهج البلاغة وتكون إحدى العناصر الرئيسية في التصوير الفني في كلام الامام (ع). وطبيعة البحث تقتضي الاعتماد علي المنهج التحليلي والوصفي للكشف عن طبيعة الاستعارة وجمالياتها في نهج البلاغة.

1-1- أسئلة البحث:

أما السؤالين اللذين نحاول الكشف عن جوابهما خلال البحث فهما:

-كيف وظّف الإمام علي(ع)، التصوير الاستعاري للبيان عما يجول في قلبه وتأثير علي مخاطبيه؟

-الكشف عن مدي تلائم الصور الاستعارية المستخدمة في نهج البلاغة مع الموضوعات المطروحة في كلامه(ع)؟

1-2- خلفية البحث:

أما بالنسبة إلى خلفية البحث فهناك تأليفات تطرقت إلى الاستعارة والصورة: مقالة «توظيف الاستعارة المفهومية لتكوين المنظومة الأخلاقية في نهج البلاغة» كتبها مرتضي قائمي نشرت بمجلة اللغة العربية وآدابها علمية محكمة رقم 4، سنة 1438هـ. هكذا مقالة «التحليل المفهومي لاستعارات نهج البلاغة، منهج اللسانيات المعرفية» كتبها مهتاب نور محمدي والآخرين نشرت بمجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية رقم، 22 سنة 1391ش. وهناك مقالة أخرى بعنوان «التصوير الأدبي في خطب نهج البلاغة، خطبة أشباح نموذجاً» كتبها روح الله نصيري وحسين جلالی طبعت في مجلة اللغة العربية وآدابها رقم 3، سنة 1391 ش. ومقالة الصورة الفنية في رسائل الإمام علي (ع)، دراسة في ثلاث رسائل من نهج البلاغة نموذجاً» من خليل برويني والآخرين طبعت في آفاق الحضارة الإسلامية أكاديمية العلوم الإنسانية رقم 2، سنة 1435هـ. أما هناك فرق بين عملنا والبحوث المطروحة حسب ما عثرنا عليه، أنه لم تطرقت هذه البحوث والتأليفات بالصورة الاستعارية كبحت مستقل والغور في مجال التصوير الاستعاري وموضعه في نهج البلاغة.

2- الصورة الاستعارية في نهج البلاغة:

1-2- الاستعارة في اللغة وقيمتها الأدبية:

والاستعارة في اللغة «مأخوذ من العارية، أي نقل الشئ من شخص إلى آخر حتي تصبح تلك العارية من خصائص المعار إليه» (مطلوب، 1983م، 136). وأشار ابن قتيبة إلى أنّ الجمال في الاستعارة يكمن في المبالغة. لأنّ الغرض منها «التوضيح، واستقصاء الصفة، وانطباق الصورة في المخيلة» (الصافي. 1998، 26). تقول العرب إذا اردت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع

المكان، عامّ النفع، كثير الصنائع: أظلمت الشَّمْسُ له، كسف القمر لفقده، ويكته الريح والبرق والسماء. يريدون المبالغة في وصف المصيبة، وأنها قد شملت وعمت. وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعاً متوطنون عليه، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه. وهكذا يفعلون في كل ما ارادو أن يعظموه ويستقصوا صفتيه، ونيبهم في قولهم: أظلمت الشمس، أي: كادت تظلم، وكسف القمر، أي: كاد يكسف. (ابن قتيبه، 1401هـ، 167).

2-2- فائدة الاستعارة:

تكنم فائدة الاستعارة في أنها «تفعل في نفس السامع ما لا تفعل الحقيقة» (العسكري. 269، 1986) و«الاستعارة بما فيها من إحياء، تسهم بجانب المعاني والأفكار في إكمال وظيفة العمل الفني» (الصافي. 239، 1979). فقد عزّف عبد القاهر الجرجاني الاستعارة بقوله: «اعلم أنّها في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي، معروف تدل الشواهد علي أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر وغير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية» (الجرجاني. 1412هـ - 1991م، 30).

و قد ذهب أغلب أهل البلاغة إلى أن الاستعارة المكنية أبلغ من الاستعارات الأخرى - التصريحية - و «ذلك لان الإنتقال فيها من الحد الذي يوهم أنه لا نقل في الكلام» (السامرائي، 1394هـ - 1974 م، 124) وتكشف الصور عن الإنفعال، وبالتالي تخلفه، والإنفعال يجذب إليه المزيد من الصور المتجانسة، والتي تعبر عنه. ومن هنا كانت الاستعارة بتفاعلها مع السياق، ولاتحادها بقية صوره هي الوسيلة الوحيدة للكشف عن انفعال الشاعر، وبالتالي فإنّ هذا الإنفعال هو الوسيلة الوحيدة التي تتخلق بها الصورة وتتشكل. (الصافي. 334، 1979)

2-3- الاستعارة في نهج البلاغة:

ولما كانت الصور الاستعارية كثيرة ومنتشرة في نهج البلاغة بحيث لا يمكن حصرها ولا استقصاءها، فلذا اقتصرنا الدراسة علي بعض النماذج المختارة من هذا الكتاب القويم في مواضع الحرب، الفتنة، الدنيا، الوعظ و.... للتعرف علي مواضع الصورة ومصادرها علي قدر وسعنا.

الحرب

ومن كلامه (ع):

«فخذوا للحرب أهبتها، وأعدوا لها عدتها، فقد شبّ لظاها وسناها» (الخطبة: 26)

الامام (ع) قد وظف الاستعارة المكنية لتحويل صورة الحرب فقد شبه الحرب بالنار ولكنه حذف النار وجاء بإحدي لوازمها، وهو قوله (شب لظاها) علي سبيل الاستعارة التشريحية.¹

ونجد إلى جانب هذه الاستعارة كناية عن شدة الحرب أو ابتدائها بشبوب اللظى وعلو السنا... والكناية هنا عن صفة، فوجود الاستعارة إلى جانب الكناية قد زادت الصورة التي اراد الامام (ع) توضيحها جمالاً أكثر وبلوغاً للمقصود، فجاءت صادقة التعبير ذات إحياء وتأثير ورسمت بحق ما يحدث من الحرب عند وقوعها.

- وهكذا من كلامه (ع) في وصف شدة الحرب، قال:

«وما جت الحربُ بأمواجها» (الخطبة: 101)

فقد جعل (ع) الحرب كالبحر المائج الغاضب فالإمام «يعمد إلى الصورة التي تطرأ عليها ظلال خيالية يضفرها العقل ويحفرها بحيث تتوازن العوامل الإنفعالية والعقلية والخيالية، ومهما اشتد خياله ونأي، فإنه يغترف من معين العقل بقدر ما يتخضب بخضاب العاطفة» (الحاوي، ايليا، ص156) وقد نرى ان الاستعارة المكنية إلى جانب الكناية ترسم لنا حقيقة مشاعر الإمام ومدي إحساسه تجاه الحرب عند وقوعها وما يمكن أن تخلفه فهي كالبحر، وهذا هو ما اراد (ع) أن يصوره لأصحابه.

1. «هي التي قرنت بما يلائم المستعار منه، أو هي أن يراعي جانب المستعار ويولي ما يستدعيه ويقم إليه ما يقتضيه» (مطلوب، احمد، معجم المصطلحات البلاغية، ج 1، ص 153).

ولقد كان نصيب الاستعارة المكنية¹ وافراً في نهج البلاغة منها كلامه في خطبته في حث اصحابه علي القتال بصفين حين طال منعهم له من قتال اهل الشام، قال (ع):

«وَقَدْ قَلَّبْتُ هَذَا الْأَمْرَ بَطْنَهُ وَظَهْرَهُ» (الخطبة: 54)

شَبَّهَ الْأَمْرَ وَهُوَ مَعْقُولٌ بِمَحْسُوسٍ لَهُ بَطْنٌ وَظَهْرٌ وَقَدْ حَذَفَ الْمَشْبَهَ بِهِ وَابْقَى بَعْضَ لَوَازِمِهِ - الْبَطْنَ وَالظَّهْرَ - وَمَعْنَى ذَلِكَ تَحَقُّقَهُ مِنَ الْأَمْرِ، وَالْوَقُوفُ عَلَيْهِ أَنْحَائِهِ إِذْ تَدْبِرُهُ مَلِيّاً فَكَانَتْ الْاِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيَّةُ أَقْدَرُ عَلَي تَجْسِيدِ مَا يَرِيدُ، وَقَدْ عَيَّرَ الْجِرْجَانِي عَنْ هَذَا الْقِسْمِ مِنْ صَمِيمِ الْاِسْتِعَارَةِ قَائِلاً: «هُوَ الْمَنْزَلَةُ الَّتِي تَبْلُغُ عِنْدَهَا الْاِسْتِعَارَةُ غَايَةَ شَرْفِهَا وَيَتَسَّعُ لَهَا كَيْفَ شَاءَتْ الْمَجَالُ فِي تَقْنِنِهَا وَتَصْرِفِهَا» (الجرجاني، 1403هـ، ص 60)

وهكذا من كلامه (ع) في حث اصحابه علي القتال:

«مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ اسْتَشْعِرُوا الْخَشْيَةَ وَتَجَلَّبَبُوا السَّكِينَةَ» (الخطبة: 66)

لقد جمع الإمام (ع) في هذا القول بين استعارتين إن الكلام يكون أكثر جمالاً وروعة وذا اثر بالغ، والاستعارة الأولى: هي ملازمة الخشية والتقوي كما الشعار يلزم الجلد والجسد والاستعارة الثانية في جعل السكينة جلباباً، وهنا أبرز (ع) المعقول المجرد بصورة المحسوس الملموس، إذ عمد (ع) إلى نقل اللفظ من اصله في اللغة إلى غيره ويجوز به المكان الأصلي إلى مكان آخر لأجل الأغراض التي ذكرت من التشبيه والمبالغة والاختصار. كما نراه (ع) يمزج الشعور باللفظ والمعاني المجردة بالصور الحسية، وكما يبدو ان الإمام (ع) يعتمد إلى الاستعارة عندما يشعر ان اللغة الإعتيادية عاجزة عن التعبير عن انفعالاته وما يجول في ضميره وتعدّد الاستعارة في نهج البلاغة اسلوباً مشرقاً من أساليب الصور الفنية التي تجمع إلى جنب العمق في نقل اللفظ وازافة المعنى الحس والحياء.

ومن كلامه الامام (ع): «فَوَ اللَّهُ مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا إِلَّا وَأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ وَتَعُشُوا إِلَيَّ ضَوْئِي» (الخطبة: 58)

إنَّ الْإِمَامَ (ع) يَسْتَمْتِرُ الْاِسْتِعَارَةَ لِإِثَارَةِ قَضَايَا فِكْرِيَّةٍ فِي أَذْهَانِ أَصْحَابِهِ وَخُصُومِهِ، فَإِذَا كَانَ الْهَدَفُ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ هُوَ تَحْرِيكُ الْخِيَالِ أَوْ ضَرْبٌ مِنَ الْخِيَالِ، فَإِنَّ الْإِمَامَ (ع) اسْتَطَاعَ أَنْ يَحْرِكَ الذَّهْنَ بِوَاسِطَةِ الْخِيَالِ.

فالضوء الذي يجسده الإمام قادر علي هداية من يعشو لانه سيستدل به ولو بعد حين وذلك «لأن بصائر أهل الشام ضعيفة، فهم من الاهتداء بهداه (ع) كمن يعشو ببصر ضعيف إلى النار في الليل» (ابن ابي الحديد، 1407 هـ، ج 4، ص 13) إذ يشير إلى أن الحق واضح لمن يرى، أما من يعشو فلعله يهتدي، فالاستعارة هنا قد أفادت شرح المعنى واثرت في النفس مالا تؤثر الحقيقة وتسبب التأكيد للمعنى والمبالغة فيه وفيها نوع من الایجاز وتحسين للمعنى وایرازه في اجمل الصورة وتعطينا صورة جديدة مع معان بديعة.

الفتنة

ومن كلامه (ع): «أَيُّهَا النَّاسُ شَقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُنَنِ النَّجَاةِ، وَعَرَّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافِرَةِ، وَضَعُوا تِيَجَانَ الْمَفَاخِرَةِ، أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِنَجَاحٍ، أَوْ اسْتَسْلَمَ فَأَرَاخَ، هَذَا مَاءٌ آجِنٌ، وَلَقَمَةٌ يَغُصُّ بِهَا أَكْلُهَا وَمُجْتَنِي الثَّمَرَةَ لَغَيْرِ وَقْتِ إِيْنَاعِهَا، كَالزَّرْعِ بِغَيْرِ أَرْضِهِ، فَإِنْ أَقْلُ يَقُولُوا:

حَرَصَ عَلَي الْمَلِكِ، وَإِنْ أَسْكَنَتْ يَقُولُوا جَرَعَ مِنَ الْمَوْتِ. هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتْيَا وَالَّتِي ! وَاللَّهِ لِابْنِ أَبِي طَالِبٍ آئِسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الْظَّفْلِ

بِئْذِي أُمَّهُ» (الخطبة: 5)

استعمل الإمام الاستعارة في قوله «شققوا أمواج الفتن بسفن النجاة» والاستعارة الأولى مكنية حيث شبه الفتنة بالبحر وحذف البحر وجاء بلازم من لوازمه، وهي الأمواج التي تهلك الفتن، والثانية تصريحية حيث شبه أفعال الخير بالسفن، والسفن تكون منجاة لنجاة الناس من الغرق في أمواج البحر، وفعل الخير ونهج السبل القويمة منجاة من الفتن، وتلك هي المناسبة بين الصورتين، ثم ينحو

1. « وهي التي اختفى فيها لفظ المشبه واكتفى بذكره شيء من لوازمه دليلاً عليه »: مطلوب، احمد، معجم المصطلحات البلاغية، ج 1، ص 145.

في الجملة التالية النهج نفسه «وعرجوا عن طريق المنافرة» وعرجوا بمعنى أتركوا وهي استعارة تصريحية تبعية، أي دعوا المنافرة فإنها لا تأتي بخير أبداً، لان المنافرة (التفاخر) طريق ضلالة، يورث حقداً وضغينة، وهكذا يتمسك الإمام (ع) بأسلوب الاستعارة في قوله «وضعوا تيجان المفخرة» وهي استعارة تصريحية أصلية، إذ المراد بالتيجان هنا ما يتفاخر به من الأعمال كالشجاعة، الكرم مثلاً، فحذف هذه الصفات وجاء في مكانها بالتيجان، والاستعارة هنا أبرزت المعنوي في صورة المحسوس وأضفت عليها جمالاً مرئياً. ويمضي (ع) مع الاستعارة دائماً معبراً عن موقفه بقوله «أفلح من نهض بجناح أو استسلم فأراح». ففي الجملة الأولى استعارة تصريحية حيث شبه القوة بالجناح وحذف القوة وجاء بالجناح مكانها علي سبيل الاستعارة التصريحية، والمناسبة أن الطائر لا يطير إلا بجناح، وليس بإمكان احد ان يقوم بالأعمال العظيمة إلا من يملك القوة. وأما قوله «أو استسلم فأراح» فهي كناية عن صفة وهي الرضا بالواقع الحاصل، ثم ينتهي إلى الاستعارة مرة أخرى ليوصل فكرته لمخاطبه فيشبه امر الخلافة بالماء الكدر والجامع بينهما عدم الوضوح وتغير الأحوال وهو أمر مريب، فالأنصار قد طالبوا بالخلافة وبنو هاشم ومن ناصرهم يطلبونها له، وعامة المسلمين قد بايعوا أبابكر، فالأمر ملتبس كالماء العكر، ويمضي مع الاستعارة مرة أخرى، فأمر الخلافة «لقمة يغص بها أكلها» من تولاها الآن أورثته المتاعب كما تورث اللقمة عندما يغص بها صاحبها.

ويواصل الإمام (ع) التعبير بالصورة الرمزية وهذه المرة يأتي بالاستعارة التمثيلية في قوله «ومجنتي الثمرة لغير وقت إيناعها» حيث شبه حال من يريد الخلافة دون الأرضية والاستعداد بحال من يريد جني الثمرة قبل نضجها وهي استعارة معنوي بمحسوس ليتمكن المعنى في نفوس السامعين في نقل أفكاره سالكاً مسلك الصورة معتمداً هذه المرة علي التشبيه في قوله «كالزارع بغير أرضه» بعد أن أضرر المشبه وهو الطالب للخلافة قبل توفر شروطها ومناخها، والجامع بينهما العناء دون فائدة تُرجي.

ثم عزى الصورة الوصفية التي تخللت هذه الصورة الاستعارية وذلك في قوله (ع) «فإن أقل يقولوا حرص علي الملك وإن أسكت يقولوا: جزع من الموت» وهي صورة معبرة عن نفسها يدركها الذهن بلا عناء تكشف عن الحركة والحركة المضادة، ومنها يمضي إلى نفي اي خوف وجبن عن نفسه باستعمال أسلوب الاستعارة التمثيلية في قوله «هيئات بعد اللتيا والتي» حيث تشير هذه الاستعارة التي معناها هيئات أن أخاف بعد أن خضت من الأحوال الكبيرة والصغيرة خلال حياتي الحربية والجهادية و«اللتيا والتي» تعبير عن الكبير والصغير، وإن اللتيا تصغير التي وهو ما يناسب الأمر الضعيف، و(التي) هي ما يناسب الأمر العظيم. ويؤكد الإمام (ع) في ما ذهب إليه من عدم خوفه بالصورة التشبيهية في قوله (والله لابن ابي طالب أنس بالموت من الطفل بثدي أمه) بل إن هذه الصورة لتؤكد رغبته بالموت أكثر من دفع الخوف من الموت، ونلاحظ من خلال ما سبق من التعبير بالصورة خطين متوازيين، فهو (ع) في القسم الأول يدعو إلى نبذ الفرقة والشقاق بعد أن تمت البيعة لابي بكر، وفي القسم الثاني ينفي عن نفسه الطمع في الخلافة بعد أن تمت، ويرد الامام (ع) في خلال هذا الكلام علي من يتهمه بالقعود عن طلب حقه كما يزعمون.

وهكذا يوظف الامام (ع) الاستعارة المكنية في كلامه إذ قال:

«عَضَّتْ الْفِتْنَةُ أَبْنَاءَهَا بِأَنْبِيَاهِهَا» (الخطبة: 101)

جعل الإمام (ع) من الفتنة قالباً حسياً، فشبّهها بحيوان، فاغر فمه بحيث برزت الأنياب، وهي تصطك انطباقاً علي من أثارها وأرادها وعبر عن ذلك بأبناءها وذلك مشهد يشير بفصاحة الأمر من جهة وحصول النتائج الإليمة من جهة أخرى، ولهذا نجد أن أمثال هذه الاستعارات الساحرة والجميلة «تشكل مثلاً للأدب الذي يولف بين الفن والغاية النفعية الالتزامية أن فهمها اضطربت نفس الخطيب وازدحمت بالإنفعالات فانه لا يتخلى في عبارته عن الأداء البليغ والصور الفنية وسنة الإيحاء والتمثيل» (الحاوي، بلاتا، 128)

نجد الامام (ع) في هذه العبارة يستنتق الكلمات ويوضع العلاقات الخفية التي تعبر عن كوامن النفس فهو يربط بين الاشياء المتباينة. وكلامه (ع) في وصف الفتن:

«فَتَنٌ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ.... تَأْتِيكُمْ مَزْمُومَةٌ مَرْحُولَةٌ» (الخطبة: 102)

فقد شبه الامام (ع) الفتن بالإبل، فجعلها مزمومة مرحولة، أي تامة الأدوات كاملة الآلات، كالإبل التي عليها رحلها وزمامها وقد جاهزة لان تُركب. وكثيراً ما نرى بان الإمام (ع) يستقي اكثر استعاراته من واقع البيئة الصحراوية، وبالخصوص ما يتصل بالإبل منها، ولعل سبب اختيار الإمام للإبل هو لشدة قربها إلى الناس، وكثرة ترددها علي أعينهم، فعندما يرد هذا المشهد الذي كان قد ألفه العربي لرسم صورة ما، كان المتوقع ان تخرج باهتة ساذجة، لأنها أخذت من المشاهد المألوفة لدي الناس، ولكن نرى عكس هذا في نهج البلاغة وجاءت الصور الاستعارية فيه بارزة موحية تحمل كثيرا من المعاني الجديدة والمؤثرة التي لم يألفها العربي.

والاستعارات الجيدة هي التي تمتلك القدرة عل خلق دلالات جديدة ومؤثرة عن صور مألوفة ومعتمدة، فإن من خصائصها تجسيم الأمور المعنوية، وذلك بإبرازها للعيان في صورة شخوص وخلع الصفات الإنسانية عليها. والاستعارات في نهج البلاغة تكون ثرية بعلاقات جديدة في نهج البلاغة واستعمل الامام (ع) الاستعارة التصريحية¹، التي لا تسمح كثيراً بإحالة الفكر، لان المقارنة بين طرفيها تكون واضحة ومع ذلك كانت دلالتها عميقة أيضاً. الأعداء

ومن كلامه (ع) في نقد وتعريض من رفض مبايعته، قال:

«اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لَأْمْرِهِمْ مَلَكَاً، وَاتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَاكاً» (الخطبة: 7)

الامام (ع) يصف من اتبع الشيطان بصفة من اتخذ الشيطان ملاكاً طهوراً يجب اتباعه، والشيطان نفسه اتخذ هؤلاء اتباعاً يطيعونه في اوامره، وله حبال يتمسك هؤلاء بها عند إتباع الهواء ومجانبة طريق الرشاد، فهم لم يكتفوا باتباع الشيطان، إنما جعل هؤلاء شركاء له فيما يريد، فقد اعطت الاستعارة هنا صورة مفزعة لحال هؤلاء لمن عنده بقية من إيمان في قلبه، وساعدت علي ترسيخ إيمان أصحابه بانه علي حق بعد أن تخيلوا هذه الصورة لخصومهم.

نجد الاتحاد وشدة الإمتزاج بين المشبه به هو الذي جعل الصورة في الاستعارة أكثر مبالغة منها في التشبيه وابتعد اثره وكان الإمام (ع) يعلم تماماً أن «الاستعارة إنما تستند اصلاً إلى نقل وإدعاء وعلاقة مشابهة.... وإن الادعاء لا يجعل من الكلام حقيقة ذلك لأنه يقوم علي مفهوم النقل ومتي ما عرفنا أن المتكلم قد أنكر مفهوم النقل أيضاً فإننا نسقرر في شئ من الإطمئنان ان الكلام حقيقة بالنسبة له» (السامرائي، 1394هـ، 121)

ومن كلام له (ع) في الخوارج:

«بُعْدًا لَهُمْ كَمَا بَعْدَتْ ثُمُودٌ، أَمَالُوا أَشْرَعَتِ الْأَسِنَّةُ إِلَيْهِمْ وَصَبَّتِ السَّيُوفُ عَلَي هَامَاتِهِمْ» (الخطبة: 181)

شبه (ع) وقع السيوف علي رؤوس الخوارج بصب تأكيداً بصب المياه من جهة سرعة نزولها عليهم واختيار الهامة دون أجزاء الرأس الأخرى يكون تأكيداً للموت الحقيقي، فجاءت الاستعارة هنا مزوجة من لوني الحياة المادي والمعنوي، فسرعة سقوط السيوف علي هاماتهم جاءت معبرة عن حركة النفس ومشاعرها الوجدانية ولقظة «صَبَّتْ» صورة حسية ولها أثر في النفس ونرى بأن الصورة الاستعارية تكون متفاعلة الأطراف.

ومن كلامه (ع) يصف اصحاب الجمل ويقول:

«وَقَدْ ارْعَدُوا وَأَبْرَقُوا وَمَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشْلُ، وَلَسْنَا نُرْعَدُ حَتَّى نُوقِعُ، وَلَا نُسِيلُ حَتَّى نُمَطِرَ» (الخطبة: 9)

جمع الإمام (ع) في هذا القول بين استعارين، فقد استعار الإرعاد والإبراق للوعيد والتهديد، ومن ثم استعار السيل للأصباة. والمطر لتحقق الفعل، ففي الاستعارة الأولى «الضوضاء والجبلة أمارة الجبن والعجز، وهو صفة اصحاب الجمل الذين ارعدوا وأبرقوا بلا مطر، وإن الصمت والسكون إمارة الشجاعة والبطولة وهي من صفات الإمام (ع)». (مغنية، 1978م، 117)

أما في الاستعارة الثانية فيقول: «إن أصحاب الجمل في وعيدهم وإجلابهم بمنزلة من يدعي انه يحدث السيل قبل احداث المطر. وهذا محال لأن السيل إنما يكون من المطر، فكيف يسبق المطر، وأما نحن فإننا لا ندعي ذلك، وإنما تجري الأمور علي

1. « هي ما صرح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه ». مطلوب، احمد، معجم المصطلحات البلاغية، ج 1، ص 155

حقائقها، فإن كان مناظر كان منا سيل، وإذا أوقفنا بخصمنا أوعدنا حينئذ بالإيقاع به غيره من خصومنا» (ابن أبي الحديد، 1386هـ، ج1، 237)

وفي هذا الكلام يوجه النقد والتعريض لأصحاب الجمل ومن جهة أخرى تكون فيه المبالغة في الحدث بنجاح، ولا يخفي ما في هذه الاستعارة من حرص الإمام (ع) علي تطمين أصحابه إلى ما ستؤول إليه نتائج المعركة القادمة بعد أن كثرت التهديد من الطرف الآخر، فجاءت الاستعارة تحمل في دلالتها إشارات النصر القريب المتمثل بسيل الماء بعد المطر، فتكون الاستعارة هنا منسجمة مع الحالة النفسية ومعبرة عنها.

عتاب الأصحاب

ومن كلامه (ع) في عتاب بعض اصحابه:

«وَلَقَدْ بَلَّغْنِي أَنْتُمْ تَقُولُونَ عَلِيٌّ يَكْذِبُ، قَاتِلَكُمْ اللَّهُ فَعَلِيٌّ مَنْ أَكْذِبُ، أَعَلِيَّ اللَّهُ؟ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهِ، أَمْ عَلِيٌّ نَبِيٌّ؟ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ، كَلَّا وَاللَّهِ وَلَكِنَّهَا لَهْجَةٌ غَبْتُمْ عَنْهَا وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا، وَيَلْمُهُ كَيْلًا بَغْيَرِ تَمَنِّ لَوْ كَانَ لَهُ وَعَاءٌ» (الخطبة: 71)

هنا نجد الإمام (ع) يشير بمرارة وخيبة أمل إلى سعة علمه الفياض الذي لم يستطع أصحابه، ولا أتباعه من الإفادة الجادة به، فعمد إلى التعبير عنه بقوله «ويلمه كيلا بغير ثمن لو كان له وعاء» فإن الإكتيال للبضائع عادة ما يكون بثمن يقابلها قيمتها، ومع إن الإمام (ع) قد بذل علمه للغادي والرائح، ولكنه لم يجد له حملة، ولا صدوراً واعية تستوعب هذا الكنز المتموج بالمعارف الالهية، فهو والحالة هذه لا وعاء له ولا أنية، وقد أتاهم عفويًا وفطريًا، كما تأتي البضاعة لمريديها دون ثمن ومال، وفي ذلك نرى مرارة الشكوي والألم، لأنه (ع) يسير إلى نفاسة نصائحه وعلومه ومعارفه، ولكن لا يعابها ولا يستمع إليها، ولا يهتدي بضوء نورها مخاطبوه. ونرى في هذه الاستعارة حولت الأشياء المعنوية إلى صور حسية إذن نتمكن بالتصوير الاستعاري أن نرى ونسمع ونلمس ونذوق المعنويات وهذا سر اعجاز وجمال الاستعارة والتساوير الفنية.

ومن كلامه (ع) في عتاب وتقريع أصحابه عند ورود خبر استيلاء معاوية علي اليمن، قال:

«مَا هِيَ إِلَّا الْكُوفَةُ أَقْبَضُهَا وَأَبْسَطُهَا» (الخطبة: 25)

حينما رأي الإمام (ع) تتناقل أصحابه من الجهاد قال «ماهي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها» ويمكن ان يقصد الامام (ع) سلطته وسيطرته علي الكوفة كما يسيطر الإنسان علي يده في القبض والبسط في صورة حسية ملموسة. أو قد يقصد الامام (ع) بذلك هيمنة المالك علي ملكه يتصرف به أني يشاء، دون معارض أو دون من يملك حقاً في التصرف، وقد جاء هنا علي سبيل الاستعارة التصريحية.

وهناك وجه آخر يرتبط بإرادة الامام (ع) باعتبار الكوفة كالثوب أو البساط القابلين للقبض والبسط، فحذف المشبه بذكر شي من لوازمه.

وعلي الرغم من أن المعاني التي تمثلت في بعض كلام الإمام (ع) تبدو في مجملها شائعة يسيرة ولربما مألوفة لكنها ظهرت في حلة بلاغية، حتي تبدو للسامع وكأنه يسمعها أول مرة لتمكنها في نفس السامع، كما إن عناية الإمام (ع) بالواقع النفسي بما يثير عواطف سامعيه فالاستعارة في نهج البلاغة وليدة الخيال، والإدراك الحسي للأشياء يقوم علي الحقيقة.

ونرى الاستعارة المكنية في كلامه هذا، قال (ع):

«قَاتِلَكُمْ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قِيحًا، وَشَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظًا وَجَرَّعْتُمُونِي نُغْبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا» (الخطبة: 27)

وهذا من بليغ كلام اميرالمؤمنين، فقد جعل التهمام وهو الهم: ما يشرب فيه استعارتان أيضاً، شبه التهمام بما يشرب وأشار إلى شئ من لوازمه وهو الجرعة، لفظة «جرع» وما توحى به من تفزز النفس من مشروب الهم، فضلاً عن أن الفعل «جرع» وتشديده هكذا يرمي إلى الإمعان في التجريح مرة بعد أخرى، والاستعارة الثانية فقد جاءت «أنفاساً» لمعنى العبء الذي لقيه منهم – أي جرعه الهم

مرة بعد أخرى نفساً بعد آخر، فما ان ينتهي النفس الأول حتي يأتي الثاني ... وهكذا، فقد تضافرت الاستعارتان لتجسيد مراد الإمام (ع) مما فعله اصحابه لعدم طاعتهم لأمره.

وفي كلامه (ع):

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعِينُكَ عَلَي قُرَيْشٍ وَمَنْ أَعَانَهُمْ، فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَحْمِي...» (الخطبة: 172)

قصد الإمام (ع) أن قريش هم رهط رسول الله (ص) وهم رهط الإمام كذلك، فالدعاء عليهم من جانب الامام (ع) يستوقف السامع، إذ كيف يدعو علي رهطه وهنا يأتي دور الاستعارة في تسويغ هذا الدعاء من خلال تهويل هؤلاء حينما قطعوا رحم الإمام (ع)، وهذا ما يتنافى مع تعاليم الدين، ويخرج عنه، فالذين يقطعون ما امر الله به أن يوصل، هو جرأة علي أو امر الله تعالى، ولهذا استحق هؤلاء هذا الدعاء من الإمام (ع) وهنا يبرز دور الاستعارة بتهويل هذه الصورة، لان الرحم يستدعي المحافظة علي الصلة فكان القطع أشد إيلاماً، وتتضح قيمة الاستعارة من قدرتها علي تجاوز العلاقات اللغوية المألوفة بين الألفاظ، وخلق علاقات جديدة تسبب سعة دلالتها إذن لها قدرة علي الإيحاء بالمعاني الجديدة.

الحق والباطل

ونجد الاستعارات المتواليّة في إحدى خطبه (ع). وكانت في توبيخ الخارجين عليه، فيقول:

«فَلَأَنْقَبَنَّ الْبَاطِلَ حَتَّى يَخْرُجَ الْحَقُّ مِنْ جَنْبِهِ» (الخطبة: 33)

كان اختلاط الأمر عند بعض الناس، هو الذي كان وراء إختيار الإمام (ع) لهذه الصورة، إذن نقب الباطل كفيل باظهار الحق، بل لعل الحق لا يعرف إلا إذا كان هناك باطل (تُعرف الأشياء بأضدادها) ففي «لأنقبن الباطل»، استعارة مكنية شبه الباطل بما ينقب، فحذف المشبه به، وأشار إلى الفعل الذي يكون دونه وهو التقيب، وهناك استعارة مكنية أخرى، فحتي يخرج الحق من جنبه، فقد شبه الباطل بذي جنب فحذف المشبه به وأشار إلى «الجنب» وهو أحد لوازمه، وكان في القول كله استعارة تمثيلية، فقد شبه حاله (ع) في اظهار الحق بحال من ينقب الباطل ليظهر الحق فيه.

وهكذا من كلامه ما يشابه ما تطرقنا إليه في المثال السابق قوله (ع):

«وَأَيْمُ اللَّهِ لَأَبْقِرَنَّ الْبَاطِلَ حَتَّى أَخْرَجَ الْحَقَّ مِنْ خَاصِرَتِهِ» (الخطبة: 104)

خطب الإمام (ع) مشبعة بروح التقوي والدعوة لمظاهرة الحق علي الباطل والدين علي الدنيا «وكانه جعل الباطل كالشئ المشتمل علي الحق غالباً عليه، ومحيطاً به، فإذا بقر ظهر الحق الكامن فيه» (ابن ابي الحديد، ج 7، ص 116) فقد بدا لنا «الحق» داخل كائن حي متمليء، عبر عن هذا الكائن «بالباطل» فلأجل ان يصل إلى الحق، عليه أن يقرر بطن الباطن إذن اختار «الخاصرة» لأنها أكثر المناطق ملازمة للبطن، إذ نجد اللفظة محيطة بمعناها إحاطة شاملة، كما نرى يظهر المعنى في إطار صورة حسية، وبتأثير الإنفعال والإحساس، هي أقرب إلى النفس، لأنها أكثر حرارة وحيوية وصدقاً. فالتمثيل في النصين أو الاستعارتين «يقوم علي التشبيه المنتزع من مجموع أمور الذي لا يحصله لك إلا جملة من الكلام أو اكثر لأنك قد تجد الألفاظ في الجمل التي يعقدها منها جارية علي أصولها وحقائقها في اللغة» (الجرجاني، عبدالقاهر، ص220) فالإمام (ع) لا يتحدث عن الباطل والحق بظاهر الكلام دون باطنه بل علي العكس، فإن إيمانه الراسخ بحقه هو الذي يسبب غضبه.

ومن التصوير الاستعاري والتشبيهي فيما نطق به الإمام علي (ع) من ذلك قوله في رسالته أرسلها إلى أهل مصر وقد بعث إليهم مالك بن الحارث الأشتر، وهو أحد قادته الكبار والصناديد الأبطال ليتولي قيادتهم، يقول الامام (ع): «من عبد الله علي أميرالمؤمنين إلى القوم الذين غضبوا الله حين عصي في أرضه، وذهب بحقه، فضرب الجور سُرْدِقة علي البر والفاجر، والمقيم والظاعن، فلا معروف يستراخ إليه ولا منكر يتأهي عنه أما بعد، فقد بعثت إليكم عبداً من عباد الله، لا ينام أيام الخوف، ولا ينكل عن الأعداء ساعات الرّوع، أشد علي الفجار من حريق النار، وهو مالك بن الحارث أخو مذحج، فاسمعوا له وأطيعوا أمره فيما طابق الحق، فإنه سيف من سيوف الله، لا كليل الظبة ولا نابي الضريبة، فإن أمركم أن تنفروا فانفروا، وإن أمركم أن تقيموا أقيموا

فإنه لا يقدم ولا يحجم، ولا يقدم إلا عن أمري، وقد آثرتكم به علي نفسي، لنصيحتي لكم وشدة شكميتكم علي عدوكم.» (الكتاب: 38)

يبدأ الإمام (ع) رسالته بصورة وصفية في قوله (إلى القوم الذين غضبوا لله حين عُصي في أرضه وذهب بحقه) قد عبرت الجملتان تعبيراً وصفيًا مباشرًا، والقول موجه لأناس غضبوا لما ضيعت حقوق الله وحقوق عباده، ويمكننا استحضار صورة هؤلاء الأقسام وهم غاضبين منفعلين تدب فيهم الحركة جيئة وذهاباً وعلامات الاستياء بادية علي وجوههم وحركاتهم، ثم يتطرق الإمام (ع) إلى الصورة الاستعارية في قوله (ع) (فضرب الجور سراقه علي البر والفاجر والمقيم والظاعن) حيث شبه الجور بالإنسان وحذف هذا الإنسان وأبقى علي شئ من لوازمه وهو إقامة سراق عظيم علي أهل مصر، وذلك علي سبيل الاستعارة المكنية، والمناسبة بين الواقع الموجود وبين الاستعارة هو شمول الظلم هذا المصر شمولاً كلياً، وكذلك في قوله (ع) (علي البر والفاجر والمقيم والظاعن) كناية عن صفة وهي شمولية الظلم لكل الناس بلا إستثناء، ومن الممكن شمول الجور والظلم يظهر في إخفاء لو عدم وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن تعبير الامام (ع) عن ذلك يكون بأدق شكل (فلا معروف يستراح إليه ولا منكر يتتاهي عنه) إذن نفس الإنسان هناك دائماً القلق والإنظار والغضب بحيث لا يستراح إلى معروف حتي يتغير، ولا منكر يتتاهي عنه، فتطمئن النفس، وقد استطاع هذا المقطع أن يصور لنا الحركة الخارجية والحركة النفسية للمواطن في تلك الفترة وفي ذلك المكان.

أما في الجزء الثاني من الرسالة فيصف الامام (ع) الرجل الذي بعثه إليهم ليكون قائداً لهم، فهو عبد من عباد الله، ومعنى العبودية هنا هو أنه يعامل علي أساس كتاب الله وسنة رسول الله (ص) (لا ينام أيام الخوف ولا ينكل عن العدو ساعات الروح) فهو موصوف بالحزم، والشجاعة، ولكن التعبير جاء كنايياً، وعبارة (لا ينام أيام الخوف) كناية عن صفة إليقظة والحذر، إذن فهو كثير الحزم، و(لا ينكل عن العدو ساعات الروح) كناية عن صفة الثبات وعدم الاهتزاز أمام العدو إذن فهو شجاع غايه الشجاعة. ثم يتطرق الإمام إلى التشبيه ليبين بعض صفات هذا الرجل فيقول (أشد علي الفجار من حريق النار) فالمشبه ضمير (هو) يعود علي مالك بن الحارث، والمشبه به حريق النار، والمناسبة بينهما هو اثر كل منهما بحيث إن حملا علي شئ لا يبقي منه شئ والصورة هنا تبين هيئة وضمير هذا الرجل (وهو مالك بن الحارث أخو مذحج) وهو شخص يعرفه أهل ذلك الزمان بأنه من صناديد العرب ومن أبطالها. ويستمر الامام (ع) في رسالته موصياً وواصفاً (فاسمعوا له واطيعوا أمره فيما يطابق الحق) إن الصورة هنا ذهنية يدركها القارئ بسهولة ويسر، وهي الإمتثال لأوامره وطاعته، ولكن فيما يطابق الحق، وما طابق الحق عند الامام (ع) هو التطابق مع القرآن والسنة، والعمل علي أساسهما، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

إن هذا الرجل (سيف من سيوف الله) وهو تشبيه مبني علي الاستعارة، فالصورة مركبة، ومالك بن الحارث كالسيف في حدته وقطعه وصرامته وهو سيف من سيوف الله، أي أنه رجل من الرجال الذين تتوفر فيهم تلك الميزات، فهو إذن صارم في اوامره دون اي زلل ووهن وهكذا قاطع في ما عليه من واجبه كقائدو مسؤول في مهمته، فهو كالسيف (لا كليل الطبعة ولا نابي الضريبة) لا يرجع عما عزم عليه، وإذا عزم أنفذ أمره، ولما كان أمره كذلك فعلي الناس أن يطيعوه إذا أمرهم وأن يقيموا إن طلب ذلك منهم، ثم يصف الامام (ع) حركته بأنها من أمره فهو لا يقدم عن أي أمر أو يحجم عنه إلا بأمره، وهي صورة وصفية تناسب مقام الحرب الذي يكون فيه الكلام سهلاً واضحاً لا يحمل تأويلات مختلفة ويختم الامام (ع) الرسالة بصورة يدركها العقل بلا عناء وهو إن هذا الرجل (مالك بن الحارث) صاحب أنفة لا يرضي بالذل والمهانة وقد آثرتكم به علي نفسي ليكون لكم عوناً ومعلماً وقائداً.

الوعظ

وقال الامام (ع) واعظاً:

«ولِيخزنَ الرَّجُلُ لِسَانَهُ، فَإِنَّ اللِّسَانَ جَمُوحٌ بِصَاحِبِهِ» (الخطبة: 176)

فقد شبه الإمام هذا العضو الصغير بالدابة، واستعار للسان وصف من اوصاف الدابة، فوصفه بأنه جموح بصاحبه، وهو وصف يطلق علي الدابة إذا كانت صعبة الإنقياد، إذن من الصعب ان يكبح جماحها ركبها، فهي تلقية في المهالك دون شك إذن نرى

الوجه مناسباً لاستعارة هذه اللفظة لوصف اللسان، حيث ان الإنسان إذا لم يحكم سيطرته علي هذا العضو وترك عنانه، فانه بلا شك سيوقعه في الهلكة وسوء العاقبة.

ومن كلامه (ع) الذي وظف الاستعارة مع الكناية ويجسد كل ما يريد أن يرمي به إلى أصحابه قوله:

«وَأَعْلَمُوا أَنْكُمْ بَعِينِ اللَّهِ، وَمَعَ إِبْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَعَاوَدُوا الْكُرَّ وَاسْتَحْيُوا مِنَ الْفَرِّ فَإِنَّهُ عَارٌّ فِي الْأَعْقَابِ، وَنَارٌ يَوْمَ الْحِسَابِ» (الخطبة: 66)

الإمام (ع) هنا اراد من (العين) الرعاية والعناية والحفظ، وقد كني عن صفة الباري عزوجل أي حمايته ورعايته، إن ثقافة الإمام وخبرته العميقة بطبائع النفس البشرية اختار العين كي يطمئن اصحابه بأن العلي القدير يراهم ويعلم اعمالهم، ودعم ذلك بأنهم إنما يسيرون إلى الجهاد بقيادة ابن عم رسول الله (ص) فهو يتمثل رسول الله في اهدافه ونظراته وفي ذلك ما فيه من قوة الدفع وحث البعد المعنوي لدي المقاتلين إن كانوا مؤمنين حقاً.

التهديد

- ومن كلام للإمام (ع) وقد جاء فيه تهديد لعدوه وإنذاره من خطبة له في ذم الناكثين، قال:

«وَإِنَّ أَكْبَرَ حُجَّتِهِمْ لَعَلِي أَنفُسُهُمْ يَرْتَضِعُونَ أَمَا قَدْ فَطِمْتُ» (الخطبة: 22)

وفي هذا النص نرى الاستعارة التمثيلية، وقد سماها القزويني بالمجاز المركب¹، والمعنى في قوله (ع) ان من يطلب أمراً بعد فواته كطالب الرضاعة بعد فطمه وقد ذهب لين أمه، وقد أرسلها الامام (ع) مثلاً، ووجه الشبه هو الحالة الحاصلة من عدم إدراك الشيء وبلوغه بسبب فواته، وقد ادرك الامام (ع) أن الصورة أبلغ من الفكرة، لهذا كثرت الصورة الواقعية في خطبه وفي استعاراته التمثيلية خاصة، ممثلة عواطفه التي كانت تتراجع بين الغيظ والنقمة والتهديد والوعيد والحث والتحريض مفعمة باليأس والمرارة، وكل ذلك يكون محاطة ب «الحلة البيانية التي تشرق فيها اللفظة اشراقاً وتتمزق عبرها حجب النفس والأشياء، فيأتي المعنى وهو ينطوي علي معان، وترد اللفظة وكأنها تنطوي علي ألفاظ، وتجعل علياً [ع] إمام البلاغة بقدر ما هو إمام الدين والسياسة» (الحاوي، بلا تا، ص304).

ومن خطبة أخرى قالها (ع) عند مسيره إلى الشام، وقال: «وَقَدْ أَرَدْتُ أَنْ أَقْطَعُ هَذِهِ النَّطْفَةَ» (الخطبة: 48)

تحمل هذه الخطبة في طياتها تهديداً وإنذاراً فقد استعمل (ع) (أقطع) علي وجه الاستعارة أي أتجاوز ليدلّ بواسطة الاستعارة، إن ذلك أمرهين، وهكذا جاء بلفظة (النطفة) وهي الماء القليل وقد يريد «بالنطفة ماء الفرات» (ابن ابي الحديد، 1386 هـ، ج 3، ص201) لذا يكون التعبير مجازاً مرسلأ لعلاقة الجزئية، أما العنصر الثالث يمكن أن يفهم من سياق العبارة وهو كناية عن الفرات ولأن «معاني الإمام في خطبة تصدر جميعاً عن انفعال صادق، فإنه يتوسل إليها بالفكرة المشبعة بالغلو في طبيعة أدائها، يرمي إلى ذلك من شدة إيغاله في التفكير وادراكه من المعاني نهاية مطافها» (الحاوي، بلا تا، ص156)

الدنيا

ومن كلامه (ع) قوله عن الدنيا:

«... صَادَفْتُمُوهَا جَائِلًا خَطَامُهَا، فَلَقَاً وَضِيئُهَا، قَدْ صَارَ حَرَامُهَا عِنْدَ أَقْوَامٍ بِمَنْزِلَةِ السِّدْرِ الْمَخْضُودِ، وَحَلَالُهَا بَعِيدٌ غَيْرٌ

مَوْجُودٍ» (الخطبة: 105)

هذه استعارة لطيفة، ذات بعد ذهني عميق، إذ جعل الإمام الدنيا كالدابة، فجعلها جائلة الخطام، قلقة الوضين، حيث ذكر اصحابه بانهم صادفوها وقد صعبت علي من يليها ولاية حق كما تستصعب الناقة علي راكبها إذا كانت جائلة الخطام، وليس بإمكان راكبها السيطرة علي زمامها، قلقة الوضين بحيث لا يثبت هودجها تحت راكبها، فما يلبث حتي يسقط من علي ظهرها، فتلقيه في المهالك.

1. « هو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه أي تشبه احدى صورتين منتزعتين من أمرين أو الأمور بالأخرى، ثم تدخل المشبه في جنس المشبه به، بها مبالغة في التشبيه فتذكر بلفظها من غير تعقيد بوجه من الوجوه ». الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، ج 2، ص 304

قال الإمام (ع):

«كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَي مَوَاجِ مُسْتَفْحَلَةٍ، وَلَجَّ بِحَارِ زَاخِرَةٍ، تَلْتَطِمُ أَوَاذِي أَمْوَاجِهَا... وَتَرْغُو زَيْدًا كَالْفُحُولِ عِنْدَ هِيَاجِهَا، فَخَضَعَ جِمَاحَ الْمَاءِ الْمَتَلَطِّمِ لِثِقَلِ حَمْلِهَا... فَأَصْبَحَ بَعْدَ اصْطِخَابِ أَمْوَاجِهَا سَاجِيًا مَقْهُورًا، وَفِي حِكْمَةِ الدُّلِّ مَنَقَادًا أُسِيرًا» (الخطبة: 91)

يصور النص عظمة الخالق وقدرته وبديع صنعته سبحانه، ونرى في النص كيفية خلق الأرض بأسلوب رفيع غاية في الدقة والرصانة، وذلك بأسلوب مجازي بديع، حيث وظف الإمام الاستعارة لتصوير هذا المشهد، فقال «كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَي مَوَاجِ مُسْتَفْحَلَةٍ، وَلَجَّ بِحَارِ زَاخِرَةٍ، وَتَلْتَطِمُ أَوَاذِي أَمْوَاجِهَا... وَتَرْغُو زَيْدًا كَالْفُحُولِ عِنْدَ هِيَاجِهَا»، فهذه الصورة تتطرق عن مكنونها، فتصور الحدث كالمشاهد للعيان ونرى الامام (ع) جعل الأمواج مستفحلة ترغو رغاء الإبل عند هياجها. اما قوله (ع): «فخضع جِمَاحَ الْمَاءِ الْمَتَلَطِّمِ لِثِقَلِ حَمْلِهَا... فَأَصْبَحَ بَعْدَ اصْطِخَابِ أَمْوَاجِهَا سَاجِيًا مَقْهُورًا، وَفِي حِكْمَةِ الدُّلِّ مَنَقَادًا أُسِيرًا» فقد جعل الإمام في هذه، الصورة للماء جماحاً، ووصفه بالخضوع بعد الحالة التي كان عليها من الهياج والاصطخاب، فجعله منقاداً أسيراً، وساجياً مقهوراً، فهذه كلها تعتبر من الاستعارات الدقيقة، واحسن الامام (ع) في اختيار الوجه المناسب للاستعارة في كلامه هذا وصور اللوحة الرائعة في وصفه هذا.

3- الخاتمة:

- وإنَّ الصور البلاغية في نهج البلاغة ليست بسنيج الجمل فقط وإنما هي داخلة في بناء التراكيب وأداء المعاني وبلاغة في أداء الحقائق الدينية وبلاغة في بيان الحكم والعبر والميزات الأخلاقية، وليس هذا الكتاب نصاً أدبياً فحسب، والألوان البلاغية فيه وسيلة لأداء الأغراض الدينية والسياسية ومن أهم هذه الوسائل التي تترك أثراً عميقاً هي الاستعارة حيث نجد تأثيرها بارزاً في وصف الطبيعة والحرب والنماذج البشرية بأنواعها...
- تُعدّ الصورة الاستعارية أبرز الأدوات التي استخدمت في نهج البلاغة وفيها تتجسد الأحاسيس وتشخص الخواطر والأفكار.
 - استعارات الواردة في نهج البلاغة تحمل كل الخصائص الفنية التي تجعلها في أعلى مراتب الصور الفنية منها:
 - الإنتقال بالنص من الجمود اللفظي المجرد إلى السيورة في التعبير والمرونة في الإستعمال.
 - إنَّ في تعبيرات الإمام (ع) توجد إشاعة الحياة في الجماد وإضافة الحركة عند الكائنات وكأنها ناطقة تتكلم وقادرة تتصرف وهكذا يجدر بالذكر فقد كثر التصوير بالاستعارة بأنواعها في نهج البلاغة وهذا يرجع إلى ما أوتي الإمام (ع) من ملكات ومواهب فضلاً عن نهجه الأسلوب القرآني في تصوير المعنويات والحسيات.
 - إستعان الإمام(ع) في الاستعارة بعناصر من الواقع المحسوس، وكان الشبه علي الغالب يؤخذ من الأشياء المدركة بالحواس للمعاني المعقولة، واذن تشخّص الأمور المعنوية وكثيراً ما تضيء عليها الحياة.
 - استعانت استعارات نهج البلاغة بأعضاء من جسم الإنسان أو الحيوان ولاسيما الإليف منه كالناقة واستعانت أيضاً ببعض موجودات البيعة من شجر وخيام وأقواس وسهام.... وغير ذلك.
 - الصور الاستعارية تستعين بالكناية في كثير من الأحيان، فيكون للكناية دورها في الصورة والواقع أن أغلب الاستعارات في نهج البلاغة جاءت من النوع الذي يحمل بالإضافة إلى كونه استعارة، مجازاً بالكناية وللتشبيه دور كبير فيها. واستعاراته تعطي صفة الفعل لمن لايفعل وصفة من يعقل إلى ما لايعقل وفيها نوع من دقة البمالغة وشدة الوقع وخالصة القول إنَّ نهج البلاغة يكون ثرية بالاستعارات والحلة الجمالية والتصاویر الفنية بلغت اوجها في استعارات الإمام (ع) ويكون إختياره للألفاظ موقفاً وعرضها بهذه الطريقة الاستعارية أوسع دلالة علي المقصود.

المصادر

- ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، بتحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ط 2، دار إحياء التراث العربي، 1386هـ.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، بيروت، المكتبة العلمية، الطبعة الثالثة، 1401هـ-1981م.
- ابورغيف، نوفل، المستويات الجمالية في نهج البلاغة، دراسة شعرية النثر، ط 1، بغداد، 2008م.
- الجرجاني، عبدالقاهر، اسرار البلاغة في علم البيان، دار المعرفة، بيروت. 1403هـ-1983م.
- جرداق، جورج، روائع نهج البلاغة، دار الشروق، بيروت، 1395هـ-1975.
- الحاوي، ايليا، فن الخطابة وتطوره عند العرب، دار الثقافة، بيروت.
- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: لجنة من أساتذة كلية اللغة بجامع الأزهر، مكتبة المثنى، القاهرة، 1932م.
- السامرائي، مهدي صالح، المجاز في البلاغة العربية، ط1، دار الدعوة، حماة. سورية، 1394هـ.
- الصافي، أحمد، مفهوم الاستعارة، الإسكندرية، دار المعارف، 1998م.
- الصغير، محمد حسين علي، الصورة الفتية في المثل القرآني، دراسة نقدية وبلاغية، دار الرشيد، بغداد، 1981هـ.
- ضيف، شوقي، في النقد الأبي، ط 2، دار المعارف، مصر.
- عبد الهادي، رمضان، روائع البيان في خطاب الإمام، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002 م.
- عسكري، ابوهلال، الصناعتين، تحقيق: محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، 1986م.
- محمدي، محمد كاظم، ودثتي، محمد، نهج البلاغة والمعجم المفهرس للألفاظ، ط 1، دار المعارف، بيروت، 1999م.
- مطلوب، احمد، معجم المصطلحات البلاغية، مطبقة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1983م.
- مغنية، محمد جواد، في ضلال نهج البلاغة، محاولة لفهم جديد، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م.
- ناجي، مجيد عبد الحميد، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، ط 1، مطبعة المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1964م.
- الهاشمي، احمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ط 2، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1960م.

مسألة الإثبات بشهادة السماع على ضوء الفقه والقانون.

أ.م.د. أحمد الوجدي

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية/ جامعة عبد المالك السعدي/ تطوان/ المغرب

The issue of proof of hearing testimony in the light of doctrine and law

Ass.Prof.Dr. Ahmed Louajdi

Faculty of Legal Economic and Social Sciences\ University of Abdelmalek Essaadi\
Tetouan\ Morocco.

louajdi@gmail.com

Abstract

The certificate is evidence of methods of proof, but she moved away from the lead role of the writing. Since the facts are renewable, texts are limited, and the interests of the people are to be considered, it was necessary to consider the testimony of hearing in the field of proof, leaving the appreciation of its strength and weakness to the judge's wisdom. The statement evidence weakens whenever he distanced himself from his source, and that one eye is more worthy of the ratification of the ears. that the testimony not be accepted as a means of proving legal conduct should not be taken into account, because of its impact on the interests of the people and the resolution of many conflicts of a social and humanitarian nature.

The doctrine has contributed greatly to finding a solution to the facts and actions in terms of proving, documenting and presenting them to the judiciary. We believe that the rules of evidence must be collected without being separated here and there. Is the most appropriate, as long as all the rules of evidence have been enacted to protect the right.

Keywords: proof, testimony, hearing, jurisprudence, law.

المخلص

الشهادة اسبق طرق الإثبات، لكنها ترحزت عن مكان الصدارة لتحته الكتابة، لثبات المسجل في السطور وتغيير المحفوظ في الصدور، ولما كانت الوقائع متجددة والنصوص محدودة، ومصالح الناس واجبة الاعتبار، كان لابد من اعتبار شهادة السماع في مجال الإثبات، فالدليل يضعف كلما ابتعد عن منبعه، وان عينا واحدة أحق بالتصديق من أذنين، والقول بعدم قبول شهادة السماع يجب أن لا يؤخذ على إطلاقه، بل نترك تقدير قوتها وضعفها لحكمة القاضي، نظرا لما لشهادة السماع من اثر في تحقيق مصالح الناس، وحل لكثير من المنازعات ذات الطابع الاجتماعي والإنساني، وما توسع الفقه المالكي في مجال أعمالها واعتبارها إلا بحثا عن تحقيق مصالح المجتمع حين تطول الأزمنة وانقطاع البيئات، فجاءت أحكام القضاة في مجال أعمالها متممة بالتجديد والواقعية، كما أن مؤسسة التوثيق العدلي حين اعتمدت السماع كمستند لعلم الشاهد ساهمت بشكل كبير في إيجاد حل لوقائع وتصرفات من حيث إثباتها وتوثيقها وعرضها على القضاء، ونرى ضرورة جمع قواعد الإثبات دون تفرقتها، هنا وهناك، إذ هو الأنسب، ما دام أن جميع قواعد الإثبات إنما شرعت لحماية الحق.

الكلمات المفتاحية: الإثبات، شهادة، السماع، الفقه، القانون.

المقدمة

إن لزوم الجماعة أمر لازم لعيش الإنسان، ولا يمكنه العيش بدونها، لأنه عاجز بنفسه، مستطيع بغيره، يقول ابن خلدون: " فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة... فلا بد له في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون، فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته.."¹

1 - عبد الرحمن بن خلدون. تاريخ ابن خلدون. 34/1. دار ابن حزم ط الأولى. 2011.

ولابد لكل جماعة من إيجاد نظام يسودها، وهو القانون الذي نشأ بنشوتها، ولم تعد للإنسان إمكانية اقتضاء حقه بيده من غيره بالقوة والقهر، وإنما عليه اللجوء إلى القانون، لا إلى العدالة الخاصة¹ كنظام يبيح للأفراد القيام بالإجراءات المقتضية اتجاه خصومهم، والوصول إلى حقوقهم، دون اللجوء إلى القضاء كهيئة عهدت إليها الدولة الفصل بين الخصوم، والبيئة سلاحهم، وحين تتقارع الدفوعات، وتتصارع المصالح، نحتاج إلى دليل لإثبات الحقوق وحمايتها، لأن الدليل هو قوام الحق، والشهادة والبيئة والحجة هي البرهان الخاص الحاسم في الفصل في المنازعات والخصومات.

والشهادة اسبق طرق الإثبات، لكنها تزحزحت عن مكان الصدارة لتحتله الكتابة، لثبات المسجل في السطور وتغيير المحفوظ في الصدور، ويطلق في بعض التشريعات على الشهادة لفظ البيئة، على أن لها معنيين: معنى عام وهو الدليل، ومعنى خاص وهو الشهادة، كوسيلة إثبات الوقائع.

ولسند علم الشاهد وتحمله لشهادته اثر في اعتبار قيمتها، فمن رأى وشاهد الواقعة مباشرة، ليس كمن سمعها عن الغير، لذلك كانت شهادة السماع التي لا تنشأ عن إدراك مباشر، اضعف، فالدليل يضعف كلما ابتعد عن منبعه، وان عينا واحدة أحق بالتصديق من أذنين، ونرى أن القول بعدم قبولها يجب أن لا يؤخذ على إطلاقه، لان الوقائع متجددة والنصوص محدودة، ومصالح العباد واجبة الاعتبار، وان نترك ذلك كله لحكمة القاضي.

وتناولت الحديث عن شهادة السماع من خلال محورين اثنين، خصصت أولهما لمفهومها ومراتبها، وثانيهما لشروطها ومجال أعمالها.

المحور الأول: مفهوم شهادة السماع ومراتبها.

نخصص هذا المحور للحديث عن مفهوم شهادة السماع وتكليفها (أولاً) ثم مراتبها (ثانياً).

أولاً: مفهوم شهادة السماع وتكليفها.

الشهادة لغة من: شهد يشهد شهادة فهو شاهد، والجمع شهود.

يقال: شهد الشاهد عند القاضي إذا بيّن وأظهر ما علمه من حقائق، ووقائع، عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان، فالشاهد هو الشخص الذي تحمّل حقيقة الوقائع والتصرفات، فالشهادة لغة هي البيان.

فتعريف الشهادة للاستغراق، أي كل شهادة، وهو استغراق عرفي؛ لأن المأمور به الشهادة، وإيقاعها مستقيمة لا عوج فيها، ومادة "شهد" في لسان العرب² لها ثلاث معان:

- بمعنى علم، ومن ذلك قوله تعالى: " وكنا لِحُكْمِهِمْ شاهدين"³.
- بمعنى اخبر، ومن ذلك قوله تعالى: " قالوا نشهد انك لرسول الله"⁴.
- بمعنى حضر، ومن ذلك قولهم: شهدنا صلاة العيد، وقولهم: يوم عرفة يوم مشهود ؛ لأن الناس يحضرون ويجتمعون فيه.

وشهود القضاء تجتمع فيهم المعاني الثلاث، فهم يعلمون، ويخبرون، ويحضرون لدى مجلس القضاء، واستشهد فلاناً فلاناً سألته أن يشهد له، وأشهده: أحضره.

أما الإشهاد فهو طلب الشهادة وسؤالها، فان كان إخبار الإنسان بحق على نفسه لغيره كان إقراراً، لأنه لا يحتمل العلم، فالإقرار أوسع في لزومه من الشهادة، بدليل صحته في المجهول، وانه لا يراعى فيه العدد، والإقرار قول الإنسان على نفسه، وهو غير متهم فيه، وأما الشهادة فتحتمل العلم..

1 - هناك قاعدة تسود كل مجتمع متمدن مفادها انه: " لا يجوز للإنسان أن يقتضي حقه بنفسه".

2 - محمد بن منظور: لسان العرب. مادة "شهد" ج/222. ومادة "سمع" ج/364. ومادة "قشو" ج/269/10.

3 - سورة الأنبياء الآية: 78.

4 - سورة المنافقون الآية 1.

وان كان الإخبار بحق على غيره لنفسه كان دعوى، وشهادة السماع هي في معنى ما شاع وذاع من الخبر والإخبار¹. والشهادة اصطلاحاً²: هي عبارة عن إخبار بمعين، مشروطاً فيه مجلس القضاء ولفظ الشهادة، وبقيد التعيين تفارق الشهادة الروائية³، التي هي إخبار عن غير معين، فالمخبر عنه في الرواية عام في الناس لا يختص بشخص معين، بخلاف قول الشاهد في مجلس القضاء: لفلان عند فلان كذا وكذا، فإنه إلزام معين لا يتعداه.

فالشهادة: تقرير للوقائع، ودحض للافتراء، وإنارة لسبيل العدالة، وبيّنة من البيّنات المظهرة والكاشفة للحق. والمقرّر عند الفقهاء أن الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبر عنه إن كان أمراً عاماً لا يختص بشخص معين، بل يعم جميع الناس، في جميع الأعصار والأمصا، فتلك روايات وقصص، بخلاف قول الشاهد في مجلس القضاء: لفلان عند فلان كذا وكذا، فهذه شهادة، إن اقترنت بقصد فصل القضاء، أو إبرام حكم وإمضاءه، فإن كان غير قاصد لذلك، لا تسمى في عرف الفقهاء والقضاة شهادة على جهة الحقيقة، بل يسمى خبراً، الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى، فالخبر المعتبر في حق الغير، إن كان متعلقه خاصاً مطلقاً، فهو شهادة، وإن كان عاماً مطلقاً فهو رواية، وسبب التفرقة بين هذه المواطن هو الوضع العرفي، فما وضعه أهل العرفي كان إنشاء، وما لا فلا، وأداء الشهادة لا يصح بالخبر، فلو قال الشاهد للقاضي: أخبرك بكذا وكذا، لم تكن هذه شهادة، بل إخبار⁴. فالشهادة إذن هي خبر خاص، وهو ما وافق فيه اللسان والقلب، وأما شهادة الزور فهي من باب إطلاق البيع على غير الصحيح، فهو من باب الإخبار⁵ على خلاف ما هو عليه حال المخبر عنه؛ لذا قرر الفقهاء أن الشهادة من غير العلم بالمشهود به لا يعول عليها، والأصل في الشهادة أن تكون شفوية، وتؤدي أمام القضاء وفق ما يقتضيه القانون من تدقيق وتشدد في قبولها أو ردها، وذلك في الأحوال التي يجيز فيها القانون الإثبات بشهادة الشهود، أو متى رأت المحكمة في ذلك فائدة لظهور الحقيقة، فالشهادة معدن الحق وأساسه.

كما أن الشهادة حجة من الحجج المثبتة والكاشفة للحق المدعى به، طالما توفر النصاب المشروط للحق المدعى به، وطالما توفرت الشروط والضوابط التي قررها المشرع لهذه الشهادة، سواء تعلقت بالشاهد وما يتعلق به من تركية، وتحمل، وأداء، ومعاينة للمشهود به، أو سماع فيما يقبل السماع فيه، أو تعلقت بالمشهود له، أو المشهود به، والشهادة اسبق طرق الإثبات التي عرفها تاريخ القضاء وأبرزها من بين وسائل الإثبات القانونية.

والشهادة ليست كالإقرار القاصر على المقر وحده، إنما هي حجة متعدية يثبت بها الحق المدعى به على الغير، وهي على ضربين، خاصة: فيما تسمعه وتشاهده، وعامة فيما تسمعه ولا تشاهده، وما توسع فيها أحد توسع الفقه المالكي، جلباً لمصالح العباد،

1 - الخَبْرُ: جمعه: أخبار وأخبار. وهو ما أتاك من نبي عن تَسْتَخْبِرُ.

- الإخبار: من أخبره بمعنى نبأه، من باب أفعل

- الإِسْتِخْبَار: من اسْتَخْبَرَهُ بمعنى سأله عن الخبر، وطلبه أن يخبره، وفي حديث الحديبية: "أنه بعث عينا من خُزاعة يَتَخَبَّرُ له خَبْرٌ قَرِيشٌ" أي يَتَعَرَّفُ ويسأل عن الإخبار ليعرفها.

- الخبير: العالم بحقيقة الأمور، قال تعالى " فاسأل به خبيراً" أي اسأل عنه خبيراً يَخْبِرُ.

فلو قال القاضي للشاهد: بأي شيء تشهد؟ فأجاب: حضرت عند فلان فسمعتُه يقرُّ بكذا، أو أشهدني على نفسه بكذا، لا يكون هذا أداءً شهادةً، ولا يمكن للقاضي الاعتماد عليه، لأن هذا إخبار عن واقعة أو تصرف تقدم. بل لابد من إنشاء الإخبار عن الواقعة المشهود بها. ينظر لسان العرب: مادة "خبر" 12/4.

2 - محمد بن عرفة: المختصر الفقهي. 216/9

- محمد الرصاص: شرح حدود ابن عرفة: 579/2

3 - إن الرواية يعم حكمها الراوي وغيره، والشهادة تخص المشهود عليه وله، ولا يتعداهما إلا بطريق التبعية.

4 - احمد بن إدريس القرافي: الفروق. 67/1.

5 - القاضي ابن العربي. القبس. 394. دار الكتب العلمية 2011 ط 2.

وإطلاق الشهادة على اللفيف مجاز، فهو يفيد الاستفاضة لا الشهادة، وبناء الأحكام على اللفيف في زمننا وفق ما بع العمل اليوم فيه نظر¹.

وشهادة السماع من هذا الباب، وهي لغة: مشتقة من السَّمْع الذي هو حُسُّ الأذن، وما وقر فيها من شيء سمعته، والسماع ما سمعت به مما شاع وتكلم به، فكل ما وقر في الأذن فهو سماع. وفشا الشيء: ظهر وانتشر وذاع وانكشف، وأفشى الشيء: نشره وأذاعه.

وتطلق شهادة السماع عند الفقهاء²، والقضاة، والموتقين على ما سند علم الشاهد فيه السماع الفاشي من أهل العدل وغيرهم، فمستند الشاهد الأصل فيه العلم اليقين، فكل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم شهد به.

وبالرجوع إلى كتب النوازل والأحكام والوثائق³، نلاحظ أن نظام الشهادة عرف تطوراً منذ ظهور الحضارة الإسلامية وإلى اليوم، ففي العصور الأولى تم التركيز على مفهوم ومعايير عدالة الشهود، فتم حصر الشهادة في أناس موسومين بالعدالة دون سواهم، لان العدالة صفة عامة لا تنتفي عن أفرادها إلا بانتفاء شرطها؛ لعموم خطاب التكليف⁴ من حيث القيمة الإنسانية، والمركز القانوني، فعلى الشاهد أن يشهد حيثما استشهد، ويخير بها حيث استخبر، والضابط هنا هو بذل الجهد في إيجاد من تتوفر فيهم صفة العدالة، ليكونوا شهداء على الناس، يطمئنون إليهم، ويرضونهم، وتستقيم بهم أمورهم وأحوالهم، معاملات وقضاء⁵.

فضابط طرق التحمل في الشهادة، هو العلم واليقين⁶، وقد يكون بالظن والسماع. ومن المقرر عند الفقهاء أن الشاهد يعتبر أعين العدالة، وعليه تلبية دعوة القضاء لإخباره عن حق بما تحمله ووصل إلى علمه بحواسه، في مجلس القضاء وعدم كتمانها لما تحمله⁷.

وشهادة السماع لا تختص بعدد معين، بل ذلك يرجع إلى قناعة القاضي من حيث طبيعة قوة طرق تحمل الشهادة وضعفها، فالأصل انه لا يكتفى فيها بعدد، لما ثبت من الفرق بينها وبين شهادة القطع.

والشهادة بالرؤية والمشاركة لا تهمة فيها، ولا كذلك الشهادة لفلان على فلان، لاحتمال أن يكون بينه وبين المشهود له محاباة، أو بينه وبين المشهود عليه عداوة، ولهذه العلة اشترطوا في الشهادة العدد والعدالة، ولم يشترطوا ذلك في الرواية.

ونرى أن كثرة العدد وقلته في اعتبار الشهادات ملغى⁸، والمعتبر هو العدالة لا غير، وان تساقط البيئتين جرح لكل منهما، ولا فائدة في اعتبارهما، لأنه لا فائدة منهما، وكل ما ليس فيه فائدة تفيد الناس في حياتهما لا يطلب فيه شرعا.

فإذا شهد بالسماع شاهدان فيما تجوز فيه شهادة السماع، هل يحلف المشهود له مع شهادتهما؟ الفقه على رأيين:

- 1- ينظر: محمد الفاسي. فتح العليم الخلاق. تحقيق رشيد تابكاري. دار الرشاد. ط الأولى. 2008
- 2- عرفها الفقيه محمد بن عرفة التونسي بقوله: " وشهادة السماع: لقب لما يصرح الشاهد فيه باسناد شهادته لسماع من غير معين". المختصر الفقهي. ج 9/ 360. مطبعة الفاروق. ط 1 الامارات العربية 2014.
- 3- علم التوثيق نشأ وتطور في حضرة الاندلس على يد علماء موتقين ارسوا دعائمهم تاليفاً، وتدريسا، وصناعة، تحقيقاً لمبدأ استقرار المعاملات المالية خاصة، والإنسانية خاصة.
- 4- قال تعالى: " وأقيموا الشهادة لله " سورة الطلاق الآية 2. وقال " ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه " سورة البقرة الآية 283.
- 5- قرر الفقهاء انه من كانت عنده شهادة في حد من حدود الله، فالمستحب ان لا يشهد بها، لانه مندوب الى ستره، ومأمور بدرئه. ومن كانت عنده شهادة لادمي، فان كان صاحبها يعلم بذلك، لم يشهد قبل ان يعلم. وان كان صاحبها لا يعلم شهد قبل أن يسأل. إبراهيم الشيرازي. المجموع: 233/22. ط 2010 دار الحديث.
- 6- قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: " وما شهدنا إلا بما علمنا ". سورة يوسف الآية 81. وقال: " إلا من شهد بالحق وهم يعلمون ". سورة الزخرف الآية 86. وقال "ص": " على مثل هذا فاشهد ". أي مثل الشمس.
- 7- قال تعالى " ولا تكتموا الشهادة " سورة البقرة الآية 283.
- 8- اعتبار العدد في الشهادة يفضي إلى كثرة النزاع وطول الخصومات، فإذا ترجح أحدهما بمزيد عدد، سعى الآخر في زيادة عدد بيئته، فتطول الخصومات وتعطل الأحكام، ويمتنع الاجتهاد، بخلاف وصف العدالة، ولكل زمان عدوله.

الأول: انه يحلف مع شهادتهما، لان السماع إنما هو شهادة عن غير معين، فهي على خلاف الأصل، وإذا أضيف إلى كونها خلاف الأصل إجازتها للضرورة، قوي تعليل هذا الرأي، وقد يكون أصل السماع عن شاهد واحد، والشاهد الواحد لا يقوم معه الحق الا مع اليمين، ولاحتتمال أن يكون السماع عن واحد غير عدل، وهو لا يكفي حتى مع اليمين. فعلى هذا الرأي، اليمين حجة المدعى عليه، وثمرتها قطع الخصومة، فمنعها يبقي الخصومة، فلا يقضى بالنكول.

والرأي الثاني: انه لا يمين عليه شريطة ان يكون السماع من اهل العدل وغيرهم سماعا فاشيا، فالعادة أن الخبر إذا كان باطلا وانتشر فانه يظهر ما يكذبه، هذا هو الغالب، فان لم يكذب وبقي فاشيا المدة الطويلة، دل ذلك على أن أصل الخبر صدق، كان عن واحد أو أكثر، عدلا أم لا، لان المقصودة غلبة الصدق، والأصل في الشاهد العدل انه صادق، إلا إذا ظهرت تهمته، وقد صرح انه ما زال يسمع سماعا فاشيا من اهل العدل، فالفسو¹ يقوم مقام العدالة، وهو دليل على الصدق، ولا طلب في الشهادة العدد والعدالة إلا لان ذلك مظنة الصدق، إذ لا يقين حقيقيا بعدلين، ومن خالط واستمع لكثرة الشهود، وتفتن وجرب، علم صحة ما هنا، وقد جربنا هذا زمن ولايتنا خطة العدالة، وممارستنا لها، ومعاينة صعوبتها، فهي تتطلب دراية واسعة بالأعراف والعادات، ونفسيات الناس، وفطنة لحيل المتعاقدين، خاصة حين تلقي شهادة اللفيف، والبحث والتحري والسؤال عن سند علمهم، خاصة الذين تسوء معاملتهم، ويضعف عندهم الوازع الأخلاقي، ومن ابتلي بالقضاء علم صعوبة ما نرومه.

لهذا نرى انه لا حاجة إلى اليمين أصلا، لان علة الصدق حصلت، كما تحصل بالشاهدين، فعدم اليمين أولى من ثبوتها، والتعليل بضعف هذه الشهادة اقرب، وكأن الشاهد إذا قال ما زلت اسمع سماعا فاشيا من أهل العدل وغيرهم تبرا من شهادة القطع، ولا بد من الجمع بين الكلمتين: العدول وغيرهم، في الوثيقة، وإلا سقطت الشهادة، وهذا ما جرى به عمل القضاة والعدول، والمقرر قضاء انه لا يقضى بيمين الإنكار على المدعى عليه إلا إذا عجز المدعي عن إثبات دعواه.

فحلف المشهود له بالسماع هو خاص بالدعوى التي يقطع القائم بها، لا فيما بعد من الأماكن، ولا تفيد في جنبايات، ولا تعديل، إلا أن يكون سماعا فاشيا ظاهرا مستقيضا يقع به العلم، فيرتفع عن شهادة السماع وبصير من باب الاستفاضة. فعلى هذا الرأي اليمين حق المدعي، فمنعها يوجب القضاء في المال، وأساس اختلاف الرأيين هو: هل اليمين حجة المدعى عليه أم حق المدعي؟.

والمقرر فقها أن العبرة في الشهادات بالمعنى لا بالمبنى، وان الدعوى لا تتبعض، كمن ادعى انه طلق زوجته وهو في حالة فقدان الأهلية أو نقصانها، فالطلاق غير لازم له في دعواه هذه، وإنها لا تنجز، فهو قد اقر بالطلاق في حالة فقدان الأهلية أو في حالة نقصانها، فهي دعوى واحدة، فالأصل في الإنسان كمال الأهلية، وكل شهادة على المقتضى لا تصح إلا إذا ثبت الأصل.

والحاصل أن من حصل له العلم من جهة السماع فهو بمنزلة من رأى، فالسماع يشمل ما إذا حصل له العلم أم لا، إلا أن الحلف يكون حيث لم يحصل العلم.

وهذا القاضي الحسن بن رجال²، لفتنته واطلاعه الشديد على أحوال الناس عامة، والمتقاضين خاصة، فانه كشف زمن ولايته قضاء فاس، بداية القرن الثامن عشر الميلادي، حيلة لبعض المتقاضين المسلمين يبتزون بها أموالا لغير المسلمين، ووثق هذا في مؤلفاته³ ونصها: "... يأتي الفقير من المسلمين وليس عنده ديانة زائدة على مجرد الإسلام، بأكابر من أهل الذمة، ويدعي عليهم بيع ما لا يبيعه أمثاله، ويطلب اليمين بالسفر⁴، حيث ينكره الواحد من أكابر الذمة، وهم يخافون الحلف بالسفر، فيصلحون المدعي بأقل شيء، فيظهر لي أن هذه الدعوى كاذبة من جهات شتى، وكنت اجتهد في ذلك، والله المطلع، فافهم هذا المشار إليه إن كنت تريد القضاء بالحق والله المعين".

1 - الفشو عند المالكية يقوم مقام العدالة في الرضاع وغيره. ينظر: محمد المقرئ. قواعد الفقه. ص: 519. مطبعة الامنية. 2012.

2 - قاضي فاس ثم مكناس خلال بداية القرن 18م.

3 - ينظر " فتح الفتاح " ج7 كتاب القضاء الورقة 20 وما بعدها. مخطوط خ ق. وحاشية ابن رجال على التحفة 1/ 36.

4 - المقصود ب "السفر" الكتاب المقدس من التوراة أو الإنجيل....

ولأهمية شهادة السماع في مجال الإثبات، وتعدد صورها، وضع لها الفقهاء مراتب نجملها فيما يلي.

ثانياً: مراتب شهادة السماع¹

الثابت أن الشهادة تقف على العلم، والحق أبين طريق إليه، فأما البصر فهو أخو البصيرة يكشف جملاً من المشاهدات، ويلقي إلى القلب فنونا من المعلومات، ويعضد السمع كما يعضده، والشهادة معدن ذلك، بها تحفظ حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم.

وشهادة السماع لها ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: تفيد العلم، وهي المعبر عنها بالتواتر كالسماع بأن مكة موجودة فهذه بمنزلة الشهادة بالمروية وغيرها مما يفيد العلم.

المرتبة الثانية: شهادة الاستفاضة²، وهي تفيد ظناً، يقرب من القطع، ويرتفع عن السماع، كاستفاضة رؤية واقعة إذا رآها الجم الغفير من أهل البلد فيستند لذلك.

المرتبة الثالثة: شهادة السماع، وهي التي تكلم عليها الفقهاء، وهي المرادة هنا 3. ولا يسموا من سمعوا منه فإن سموا خرجت من شهادة السماع إلى الشهادة على الشهادة.

فالمقرر فقها وقضاء وتوثيقاً أن أقسام مستند علم الشاهد أربعة أشياء:

(1) العقل بانفراده: فبالعقل يتم إدراك الأشياء الضرورية، كمسائل الرياضيات، والطب..... ففي مجال الحساب يعلم عقلاً أن اثنين أكثر من واحد، وبالعقل يعلم حالة الصحة والمرض.

(2) حصول العلم بالعقل مع إحدى الحواس الخمس: فيدرك بالعقل مع حاسة السمع جميع الأصوات، ومن ذلك جواز شهادة فاقده حاسة البصر على الأقوال، بشرط ملازمته للمشهود عليه مدة طويلة، وبالعقل مع حاسة الشم جميع الروائح بما فيها حالة السكر.

(3) حصول العلم وإدراكه بالنظر والاستدلال: حيث إن حصول العلم يكون بناء على إعمال العقل عن طريق الاستنباط والاستدلال، كشهادة الأطباء والخبراء كل في مجال تخصصه، عن طريق النظر والاستدلال.

(4) حصول العلم عن طريق الأخبار المتواترة: ومجال هذا ما يصلنا من أخبار الأمم السابقة والأزمة الماضية، فمن كانت يده على شيء، واحتمل أن تكون يده على حق، فإنها لا تزول إلا ببينة تشهد أن يده عادية، ولا يعتمد في رفع يده على تلك الشهادة التي لا يعرف مستندها.

فما يصلح أن يكون مستندا في التحمل أحد أمرين:

العلم واليقين: فكل من علم شيئاً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم يشهد به.

1 - تم تقنين نظام الشهادة والشهود بالمغرب بموجب ظهير 7 يوليوز سنة 1914م، وبعده ظهير 23 يونيو 1938م و6 ماي 1982م المتعلق بتنظيم خطة العدالة وتلقي الشهادات وتحريرها، والقاضي بتنفيذه القانون 1981/11، والمرسوم التطبيقي له الصادر سنة 1983م، ليستقيم المسار التشريعي المنظم لخطة العدالة حالياً في ظهير 2006م المتضمن الأمر بتنفيذ قانون 03/16 المنظم لخطة العدالة إلى جانب هذا هناك تشريعات أخرى تتعلق بنظام الشهادة بمفهومها العام، والشهود، ونقصد هنا قانون الالتزامات والعقود، المواد من 416 إلى 488، وقانون المسطرة المدنية، وقانون المسطرة الجنائية، الفصول من 71 إلى 84 من ق م م. والمواد من 117 إلى 133 من ق م ج.

2 - الاستفاضة: فاض الحديث والخبر واستفاض: ذاع وانتشر، وخبر مستفيض: ذائع ومستفاض، إلى درجة أنه أصبح يغلب على اليقين أنه وقع، فالاستفاضة مأخوذة من فيض الماء لكثرة. فالاستفاضة هي الشهرة، بحيث اشتهر بين الناس أن فلاناً زوج فلانة، أو اشتهر بين الناس أن فلاناً مات، دون مشاهدة واقعة الموت، والدفن، ولم يشاهده قيد حياته، لكن شاع بين الناس الخبر إلى درجة أنه أصبح يغلب على اليقين أنه وقع، فهذا أحد أسباب العلم، وهو الاستفاضة والشهرة. ينظر لسان العرب 368/10. ابن العربي: القبس 393/3.

3 - القاضي ابن رحال. فتح الفتاح.

الظن القريب من اليقين: وهو كل ما لا يثبت بالحس، بل بقرائن الأحوال، كالإعسار يدرك بالخبرة الباطنة بقرائن كالصبر، واثبات الضرر فيكفي فيه الظن القريب من اليقين.

فإذا ثبت أن الشهادة تقف على العلم، فإن الحق أبين طريق إليه، فأما البصر فهو اخو البصيرة، يكشف جملا من المشاهدات، ويلقي الى القلب فنونا من المعلومات بواسطة الألوان، ويعضض السمع كما يعضده، فإن عدم احدهما، فإن كان المعدم هو السمع فلا خلاف في جواز الشهادة بما يلقىه البصر، فإن عدم فجمهور الفقهاء ان شهادة فائد البصر جائزة، ولهذا يقال لفائد البصر: لا تقنع في تحمل الشهادة بقول نعم، حتى يصف لك المسألة بان يقول: باع، وتزوج...، فحينئذ يرتفع التلبس ويظهر الفرق 1، واختلاف الفقه في شهادة الأعمى وشهادة البصير، على الخطء، ونحو ذلك، ليس خلافا في الشهادة بالظن، بل الكلام في ذلك في تحقيق المناط 2. فقول الفقهاء انه لا تجوز الشهادة إلا بالعلم، ليس على إطلاقه أنه لا يجوز أن يؤدي الشاهد شهادته إلا بما هو قاطع به، بل المراد بذلك أن يكون أصل المدرك علما فقط .

أما به العمل اليوم في إقامة شهادة اللفيف، فانه لم يعد يحقق المصالح التي من اجلها اجتهد الفقهاء والقضاة فيما مضى، ولا يعرف هذا إلا من كان يقظا ومارس خطة العدالة، وخالط شهود اللفيف، واطلع على أحوالهم، وأنهم يأتون ولا علم لهم بفصول الشهادة وقبودها، فطبيعتهم أنهم من عامة الناس، ومستند علمهم فيه اضطراب واحتمال، وما يذكر في وثيقة اللفيف من المجاورة، والمخالطة، وشدة الاطلاع على الأحوال، فيه نظر، إلا في حالات معينة، لان تلك المفاهيم تغيرت بتغير المجتمع، وأن حصر العدد في اثني عشر رجلا لا مفهوم له عددا وصفة.

وصورة اللفيف أن المشهود له يأتي باثني عشر رجلا إلى عدلين مكلفين بالإشهاد والتوثيق لدى المحكمة المعينين بدائرتها، لأداء شهادتهم أمامها، فيتلقيا منهم شهادتهم توثيقا وتلقيفا وفق القوانين الجاري بها العمل.

ولما كانت النوازل، والقضايا، والأحداث التي تحدث للناس، من المعاملات، والسياسات، والاحتياجات، تتجدد ويجب اعتبارها، والبحث عن حلول لها، وان النصوص محدودة والوقائع متجددة، كان لابد من الاجتهاد وإعمال الرأي جلبا لمصالح الناس.

فالأحكام توزن بقوة أدلتها التي تبنى وتؤسس عليها، فتثبت المدعى فيه إنما يكون بالدليل، والاعتناء به يقتضي الاعتناء بادلته، تحقيقا للعدالة حين الفصل بين الخصوم، حسما للتداعي، وقطعا للتنازع، ومن المهن القضائية المساعدة للقضاء في هذا المجال مؤسسة التوثيق العدلي، وحقيقة هذه المؤسسة القيام بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملا وأداء.

ونشير فيما يلي إلى شروط ومجال إعمال شهادة السماع من خلال المحور الموالي.

المحور الثاني: شروط ومجال إعمال شهادة السماع:

أولا: شروط إعمال شهادة السماع:

بالرجوع إلى كتب الأحكام، والتوثيق، نجدهم يذكرون شروطا تتعلق بشهادة السماع وإعمالها، وبناء الأحكام عليها، نجمل ذلك

فيما يلي:

- 1) لا يستخرج بها من يد حائز، وصورة هذا أن يكون رجل حائزا دارا، فيقوم شخص آخر عليه يدعي أن هذه الدار لأبيه المتوفى، وأدلى بما يثبت، فيقيم المدعى عليه الحائز بينة السماع تثبت سماعهم أن هذه الدار صارت إلى الحائز لها عن طريق التقويت.
- 2) شرط الفشوق³، وطول المدة، وهو شرط متفق عليه بين الفقهاء، والقضاة، والموتقين. ومعناه أن يشهدوا أنهم ما زالوا يسمعون أن هذا الشيء المشهود فيه هو لفلان تواتراً ذلك عندهم وكثر سماعهم وفشا حتى لا يدرون ولا يحفظون ممن سمعوه من كثرة ما سمعوه من الناس، ويدخل ضمن هذا الشرط شرط طول الزمان، حتى حصل له العلم من جهة السماع وقرائن الأحوال، فيصير بمنزلة من

1 - القاضي ابن العربي. القيس في شرح موطا ابن انس. 393/3. دار الكتب العلمية. ط الثاني 2011.

2 - فالماكية يقولون: فائد البصر قد يحصل له القطع بتمييز بعض الأقوال فيشهد بها، ويحصل للبصير القطع ببعض الخطوط فيشهد بها، فما شهد إلا بالعلم، والشافعية يقولون لا يحصل العلم في ذلك لالتباس الأصوات وكثرة التزوير في الخطوط فهذا هو مدرك التنازع بين الفقهاء.

3 - سبق تعريفه.

حضر الواقعة¹، فطول الزمان مشترط في شهادة السماع، ما دام المشهود به لا يدرك بالقطع، خاصة في إثبات الأملك الحسبية، والأشرية، وما في حكم ذلك من الوقائع والتصرفات، ولما كانت شهادة السماع ضعيفة اشترطوا فيها طول سماع الشهود لما يشهدون به.

(3) شرط العدل والسلامة من الريب: وهذا ما نص عليه الموثقون في وثائقهم والقضاة في أحكامهم، فمذهبهم ذكر أهل العدل وغيرهم، ووجوب السلامة من الريب، خاصة إذا كان ينتزع بها أنها لا تجوز إلا على السماع من العدول وغيرهم، وهو الذي به العمل اليوم، فمن لا تعرف عدالته لا تقبل شهادته، وشهادة غير العدول كلا شهادة.

(4) أما الفقهاء فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشترطه، وذكروا أن المقصود هو حصول العلم علم أو ظن يقاربه، وللقاضي سلطة إعمال القرائن وما في حكمها فكل نازلة لها قرائنها تلف بها، فالمعتبر ما كان على سبيل التواتر المفيد للعلم.

(5) شرط عدم تسمية المسموع منهم: وهو شرط جوهري في التفرقة بين شهادة السماع، وشهادة النقل والعلم، والشهادة على الشهادة². وإنما تطلق شهادة السماع عند الفقهاء على الوقائع والتصرفات التي لا يقع بها العلم للشاهد، وإنما يؤدي شهادته على أنه إنما سمع سماعاً فاشياً، وعلى الشاهد بالسماع عند أدائه لشهادته أن يبين سماعه، بيانا يرفع الاحتمال لتكون صالحة للاستدلال والبناء عليها، فشرط عدم تسمية المسموع منهم يلزم بالضرورة بيان هذا السماع، تحت طائلة عدم قبول هذه الشهادة.

وهذا ما أكدته القرار رقم 604 الصادر بتاريخ 20 دجنبر 1980 في الملف الشرعي عدد 78426: "وحيث إن الحكم المطعون فيه اعتمد في إبعاد الأرائة عدد 210 على أنها سماعية وغير مستوفية للشروط القانونية والمطلوبة شرعاً، من غير بيان السماع المنسوب لهذه الأرائة هل يتعلق بموت الموروث المذكور فيها أو يتعلق بالموروث نفسه وهل هاته الأرائة السماعية مشتملة على مناسخات³ أو لا، ولكل شهادة السماع فيما ذكر حكمها الخاص به، مخالف للحكم الأخر، كما أن الحكم المذكور لم يبين الشروط القانونية والمطلوبة شرعاً التي ذكر بان هاته الأرائة غير مستوفية لها، بيانا تاماً⁴، حتى يتأتى معه للمجلس الأعلى ممارسة مراقبته لذلك، وحيث إن المحكمة بصنيعها هذا أخلت بحقوق الدفاع وبالتالي أصبح حكمها منعدم التعليل وفاقد للموجبات فيتعرض للنقض⁵".

وَشَرَطُهَا اسْتِقَاضَةً حَيْثُ لَا & يُحْصَرُ مَنَ عَنهُ السَّمَاعُ نُقْلًا

مَعَ السَّلَامَةِ مِنْ ارْتِيَابٍ & يُفْضَى إِلَى تَغْلِيظٍ أَوْ إِكْذَابٍ

وَيُكْتَفَى فِيهَا بِعَدْلَيْنِ عَلَى & مَا تَابَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ

وعلى العموم فإن الفقهاء والقضاة والموثقين بحثوا واجتهدوا في بناء وإعمال شهادة السماع، وتأسيس الأحكام عليها، وإثبات الوقائع، والتصرفات، التي تحدث فيحتاج الناس إلى إثباتها، حفاظاً على الحقوق وتحقيقاً للمصالح، ومجال ذلك واسع.

ثانياً: مجال إعمال شهادة السماع.

ومجال شهادة السماع واسع ومحتمل، واسع لأنه يعم الكافة حين إعمالها في إثبات الوقائع والتصرفات، ومحتمل لاحتمال الكذب فيها، ولورود هذا الاحتمال فيها تم الحد من إعمالها في المجال الجنائي وما في حكمه، والملك إنما يثبت ببينة السماع إذا طال حوزة

1 - "بينة الحضور أقرى من بينة السماع".

2 - المراد بالشهادة على الشهادة: أن يغيب شهود الأصل، ويوكلوا عنهم شهوداً آخرين ينقلون شهادتهم ويؤدونها أمام القاضي.

حول هذا الموضوع ينظر: محمد صديقي. موسوعة القواعد الفقهية. 170/6. دار الرسالة للطباعة الثانية. 2010.

3 - المناسخات في إصلاح علم المواريث، هي أن يموت شخص ويترك تركة، وورثة، فيموت احد الورثة أو أكثر، دون أن تقسم تركة موروثهم، فينتقل نصيبه من التركة إلى ورثته، وقد يموت عدة ورثة بالتدرج قبل قسمة تركة الهالك الأول، فتنتقل انصباؤهم إلى ورثتهم المتعديين، لأن من مات عن حق فلورثته، وقد يطول الزمن بين هالك وهالك، فيتم اللجوء إلى إثبات هذا الحق بواسطة شهادة السماع، وهنا أشير إلى أن هذه الوضعية هي الغالب على الأملاك العقارية بالمغرب، فيحتاج بعض الورثة إلى معرفة حقه ونصيبه الشائع، وهنا تنشأ الدعاوى الجنيحة والمدنية والعقارية... وتصفية مثل هاته التركات صعب غاية فقها وعملاً.

4 - المقصود بالبيان التام هنا، ليس بيان مستند علم الشاهد، وإنما بيان مضمون الشهادة ونسبته.

5 - قرار صادر عن المجلس الأعلى سابقاً محكمة النقض حالياً. ينظر مجموعة قرارات المجلس الأعلى. 1965-1989. مادة الاحوال الشخصية. ص: 284. منشورات جمعية تنمية البحوث والدراسات القضائية.

للمشهود به، وهذا هو الفرق بين الشهادة بالقطع والشهادة بالسماع بالنسبة للملك. فالذي يحصل العلم به بالسماع من غير أن يشاهد المشهود عليه، هو مجال مركب يشمل الوقائع والتصرفات التي يتعذر علمها في الغالب إلا من جهة الاستفاضة، فشهادة السماع يثبت بها الحق بعد أن لا يكون مستحق له أكد من هذه الشهادة، وبالرجوع إلى القواعد العامة للإثبات بشهادة الشهود، نجد انه يمكن إعمال شهادة الشهود عامة، وشهادة السماع خاصة، في إثبات بعض الوقائع المادية، والاتفاقات والأفعال القانونية، ولما كانت طبيعة الوقائع المادية لا تقبل استلزام نوع معين من الأدلة، جاز إثباتها بجميع وسائل الإثبات، فالأصل في إثبات الوقائع هي الشهادة والقرائن، فالشهادة في هذا المجال فوق الكتابة، أما الأفعال والاتفاقات والتصرفات القانونية فالأصل أن يكون إثباتها بالكتابة، واستثناء بالشهادة مع مراعاة مقتضيات الفصل 443 من ق ل ع الذي نص على أن: " الاتفاقات وغيرها من الأفعال القانونية التي يكون من شأنها أن تنشئ أو تنقل أو تعدل أو تنتهي الالتزامات أو الحقوق، والتي يتجاوز مبلغها أو قيمتها عشرة آلاف درهم، لا يجوز إثباتها بشهادة الشهود، ويلزم أن تحرر بها حجة رسمية أو عرفية، وإذا اقتضى الحال ذلك أن تعد بشكل الكتروني أو أن توجه بطريقة الكترونية". نستنتج من هذا النص أن المشرع المغربي لم يبح التمسك بأي دليل لإثبات الحق، وإنما فرض أدلة معينة لإثبات بعض الحقوق.

ف نطاق هذا الفصل هي الأعمال والأفعال القانونية، أي الأعمال التي تنتج حالا وحتما، إما إنشاء أو نقلا، وإما تأييدا أو اعترافا، وإما تعديلا أو انقضاء التزام أو حقوق.

وبالمقابل يمكن إثبات الوقائع المحضة بجميع الوسائل المقبولة قانونا، وبوجه خاص شهادة الشهود، كإثبات دفع مبلغ من المال المحدد القيمة كعنصر جوهري، الذي يشكل واقعة، فإذا كان إخلال المدين بالالتزام الملقى على عاتقه هو مجرد واقعة، يمكن إثباتها بشهادة الشهود، فإن وجود العقد المتأني عنه هذا الالتزام يجب إثباته وفق الفصل 443.

وبالرجوع إلى المادة الثالثة من مدونة الحوق العينية نجدها تبنت إثبات ملكية العقارات غير المحفظة، أو أي حق عيني آخر يرد عليه بالبينة، كما تحدثت عن البيئات المدلى بها لإثبات ملكية عقار، وقواعد الترجيح بينها، لأن البيئات من ابلغ وسائل الإثبات، ولا سيما في الحقل العقاري، فهي تأتي في المرتبة الثانية بعد الإقرار، والشهادة بيّنة من البيئات.

فالمشرع قد جعل لمبدأ الثبوت بالكتابة الصدارة، نظرا لما للكتابة من قوة في الإثبات، متي أكمله الخصوم بشهادة الشهود، أو القرائن، واشترط لتوافر مبدأ الثبوت بالكتابة أن تكون هناك ورقة مكتوبة صادرة من الخصم، ومن المقرر أيضا أن تقدير الورقة المراد اعتبارها مبدأ ثبوت بالكتابة من جهة كونها تجعل التصرف المدعي به قريبا الاحتمال.

ولقضاة الموضوع سلطة تقديرية مطلقة لملاءمة الشهادات، سواء التي تؤدي أمامهم أو التي تؤدي أمام العدلين المنتصين للإشهاد، سواء كان سند الشهادة العلم اليقين أو السماع، فلا مجال لاستبعاد الشهادة الغير المباشرة، فلا ينبغي استبعاد شهادة شخص لسبب وحيد مرده انه لم يعلم بالوقائع التي يدلي بها إلا بصورة غير مباشرة، وإنما يترك الأمر إلى حكمة القضاة، لتبيان ما يمكن أن يشكّل قناعاتهم.

إن أحكام الفصل 443 ليست من النظام العام، لان قواعد الإثبات ليست من النظام العام، ولذلك يجوز لصاحب الحق في التمسك بالشهادة إلا أن يتنازل عنه، ويعتبر سكوت الخصم عن الاعتراض على الإجراء مع قدرته على إبدائه قبولاً ضمناً له، فضرورة الإثبات كتابة تبقى مطلوبة بقدر ما لا يعفي الأطراف أنفسهم منها، فهي تلزم القضاة طالما لم يتنازل عنها الأطراف صراحة أو ضمنا، كما إن للأطراف إقامة الدليل على عدم مشروعية السبب بجميع الوسائل، ولا يتعلق منع الإثبات بشهادة الشهود أو القرائن المنصوص عليه في الفصل المذكور إلا بالأطراف المتعاقدة، ويحق للأشخاص الآخرين - أي الطرف الثالث- أن ينازعوا بجميع طرق الإثبات في صحة بيانات قد يتضمنها اتفاق يُحتج به بوجههم، غير انه يعود لأطراف الاتفاق أن يقيموا الدليل على ما يتذرعون به في مواجهة الأشخاص الآخرين وفق نصوص القانون العام.

ونستخلص انه إذا وجدت حالة، لا يمكن ردها إلى إحدى الحالات التي تجوز فيها الشهادة، وجب الأخذ بمقتضى الأصل في الإثبات، وهو الكتابة، كحالة التصرف غير المحدد القيمة، الذي يجب أن يأخذ حكم التصرف الذي تجاوزت قيمته عشرة آلاف درهم. وفي نطاق القانون المدني الفرنسي فقد نصت المادة (1341) منه على انه "يجب تنظيم ورقة رسمية أو عرفية لإثبات الأشياء التي تزيد قيمتها عما يحدده المرسوم ولو كانت ودائع اختيارية ولا تقبل شهادة الشهود لإثبات ما يخالف السند أو يتجاوز مضمونه، ولا يدعي انه وقع مع كتابتها أو في أثناء الكتابة أو بعدها ولو كانت القيمة اقل، وهذا كله دون إخلال بأحكام قوانين بشأن التجارة".¹ أما القانون الانجليزي فيرى أن أعمال شهادة السماع بصورة مطلقة، أمر قد يضر بمصالح الناس، لذلك حصر مجال أعمالها وفق ضوابط، أهمها مراعاة المصلحة العامة، كإثبات وفاة متوفين، واثبات وضع اليد...

كما نصت المادة (60) من قانون الإثبات المصري على انه: "في غير المواد التجارية إذا كان التصرف القانوني تزيد قيمته على خمسمائة جنيه أو كان غير محدد القيمة، فلا تجوز شهادة الشهود في إثبات وجوده أو انقضائه ما لم يوجد اتفاق أو نص يقضى بغير ذلك.

ويقدر الالتزام باعتبار قيمته وقت صدور التصرف، ويجوز الإثبات بشهادة الشهود إذا كانت زيادة الالتزام على خمسمائة جنيه لم تأت إلا من ضم الفوائد والملحقات إلى الأصل. وإذا اشتملت الدعوى على طلبات متعددة ناشئة عن مصادر متعددة جاز الإثبات بشهادة الشهود في كل طلب لا تزيد قيمته على خمسمائة جنيه، ولو كانت هذه الطلبات في مجموعها تزيد على هذه القيمة، ولو كان منشؤها علاقات بين الخصوم أنفسهم، أو تصرفات من طبيعة واحدة، وتكون العبرة في الوفاء إذا كان جزئياً بقيمة الالتزام".

وشهادة السماع تقبل حيث تقبل الشهادة الأصلية، وتخضع للسلطة التقديرية للقاضي من حيث تقدير قيمتها في إثبات الوقائع، فالقاضي وهو يؤسس لحكمه عليه أن يراعي في حكمه، وقراره، ما هو من الوسائل، وما هو من المقاصد، فالمشرع وهو يضع القاعدة القانونية يقصد تحقيق غاية، والقاضي له أن يبحث عن تلك الغاية من خلال ما منحه له المشرع من السلطة التقديرية، لان غاية المشرع من ذلك أوسع، والقاضي إلى ذلك أوسع، وغالبا ما يقع التغافل عن هذا بدعوى قطعية النص، وإغفال أعمال روجه في أمور شتى، لها تأثير في حياة الناس، وتعتبر الأعمال التحضيرية² من أهم الوسائل التي ينبغي الرجوع إليها لمعرفة غاية المشرع. ومن أهم الأسباب التي حملت المشرع على جعل القاعدة الأساسية في الإثبات هي الكتابة، عدم الثقة في الشهود، نظرا لما قد يحيطها من عيوب، وأيضا تجنباً لكثرة المنازعات والقضايا بغير موجب، مما يؤثر على حسن سير العدالة، ويجهد القضاة، وتأخير القضايا...³

ولما لم يكن سبيل إلى وجود البيئة على أصول الأشياء، عند تقادم الأزمنة، وانقطاع البيئات، كانت شهادة السماع في ذلك قاطعة لطول الزمان فيما قدم عهده، إذا حملها الشهود العدول، جاز الإثبات بها في الأموال العقارية والأموال غير العقارية. وقد جرى عمل القضاة والعدول على اعتبار شهادة السماع في إثبات الملك، ولا يستفيد من شهادة السماع في مجال العقار إلا من كان بيده المشهود فيه، وحائزاً له المدة الطويلة، ولا يقضى لأحد بشهادة السماع إلا بعد يمينه، فشهادة السماع تنفع الحائز، ولا ينتزع بها من يد حائز، أو فيما ليس عليه يد.

1 - ونص المادة 1341 القديمة (21 فبراير 1948) " يجب تنظيم سند لدى الكاتب بالعدل او سند ذي توافيق خاصة لكل تصرف بشيء يتجاوز مبلغ او قيمة 50 فرنكاً، حتى لايداع اداري، ولا تقبل شهادة الشهود لإثبات ما يخالف السند أو يتجاوز مضمونه، ولا بشأن ما يُدعى انه قيل قبل أو أثناء أو بعد السند، حتى لو تعلق الامر بمبلغ او بقيمة اقل من 50 فرنك. كل ذلك مع مراعاة ما تنص عليه القوانين المتعلقة بالتجارة" ينظر القانون المدني الفرنسي بالعربية. ص: 1300. مع جدول مقابلة مع قوانين 12 دولة عربية. طبعة دالوز 2009.

2 - الأعمال التحضيرية، هي تلك المسودات التي تتضمن مشروع القاعدة القانونية، والتعديلات التي صاحبها، والمناقشات التي انصبت عليها، والغاية من وضعها، إلى حين صدورها بالجريدة الرسمية، لذا فالقاضي، والباحث، والمهتم، لهم الرجوع إليها بحثاً واستجلاء لمقاصد المشرع حين وضعه للقاعدة القانونية.

3 - احمد نشأت: رسالة الإثبات. 13/1.

ومن أمثلة العمل القضائي في هذا الموضوع ما جاء في القرار عدد 131 الصادر بتاريخ 8 ابريل 1981 في الملف الشرعي عدد 68477 "... حيث يتجلى من إجراءات الدعوى، ومن عناصر الحكم المطعون فيه، أن محكمة الإحالة عللت رفضها للملكية التي أدلى بها الجانب المدعي بأنها لا تفيد الملك، لموروثهما، لكون شهودها استندوا في شهادتهم إلى السماع، والملك لا يثبت بشهادة السماع، مع أن تعليلها هذا تغليل فاسد مخالف للنصوص الفقهية التي أشار إليها ابن عاصم في تحفته، في شهادة السماع، بقوله:

وفي تَمَلُّكٍ لِمَلِكٍ بِيَدٍ & يُقَامُ فِيهِ بَعْدَ طَوْلِ الْمُدَدِّ

وان شهود الملكية المشار إليها، استندوا في شهادتهم بالنسبة لملكية موروثه الطاعنين إلى علمهم، لا بالسماع وبالنسبة لملكية من سبقها إلى السماع لمدة طويلة، مما كانت معه تلك الملكية عاملة، ولا إجمال فيها، ويبقى معها الحكم المطعون فيه معرضاً للنقض، بالإضافة إلى أن تلك الملكية سبق الحكم بمقتضاها لفائدة المدعين المذكورين، ضد من باع للمدعى عليه المطلوب في النقص، فيما بقي بين يديهم بدون تقويت من أملاك موروثهما، مما جعلها حجة يصح الاعتماد عليها في كل ما هو مخلف عن موروثهما.

لذلك ومن اجله قضى المجلس الأعلى بنقض الحكم المطعون فيه الصادر عن محكمة الاستئناف...، والتصدي وإبطال الحكم

الابتدائي...¹.

في هذا القرار نلاحظ انه تم استبعاد البيئة التي سندها السماع، واعتماد بيئة الملك بشروطها الخمس، لكن يجب التنبيه إلى أن النزاع هنا يبين الأقراب، لذا تم استبعاد بيئة السماع لأنها تحتاج إلى معضد وهي الحيابة، وأمدتها بين الأقراب أربعون سنة، لذلك لم يتم اعتماد الليفية لجد المدعين بتملكه العقار المدعى فيه بسند السماع، فلا مجال هنا لقاعدة "شهادة السماع تنفع ولا ينتزع بها من يد حائز"، وان شهادة السماع من باب الشهادة المطلقة وشهادة العلم من باب الشهادة المعينة، والقاعدة أن " من يشهد على معين يقدم على من يشهد باطلاق".

ومحل تقديم بيئة البت، ما لم تشهد بيئة السماع بان الشيء المتنازع فيه قد انتقل بملك جديد، بعوض أو بغير عوض، والحال أن صاحب بيئة السماع حائز للشيء المتنازع فيه، وإلا قدمت بيئة البت، والكلام هنا في الحيابة التي لا يثبت بها الملك، إما لقصرها، وإما لكون المدعي القائم على الحائز كان غائبا، او حاضرا قام به مانع.

وقد تُقدم بيئَة البت على بيئَة السماع، فإذا شهدت بيئَة: بأننا لم نزل نسمع من الثقات وغيرهم، بان هذا العقار لحائزه فلان، وشهدت أخرى بتأ بأنه غيرهم مما يدعيه، قدمت بيئَة البت ونزع من يد الحائز، وأعطى لمن ادعاه وأقام بيئَة البت، مع مراعاة مرور المدة، ووجه المدخل.²

فتحصل انه لا تقدم بيئة الملك على بيئة السماع إلا بشرطين اثنين:

- ألا تمضي مدة الحيابة، التي تثبت بها الملك.

- ألا تشهد بيئة السماع بنقل الملك، بوجه من وجوه انتقال الملكية.

ونرى انه لا يستفيد من شهادة السماع إلا من كان بيده العقار يحوزه ويتصرف فيه مدة طويلة، فان هذه الشهادة تنفعه، لان التملك لمن بيده الملك الذي انتقل إليه بوجه من الوجوه الشرعية، واستمرت حيازته مدة تزيد على عشر سنوات، فإذا قام شخص يدعي أن هذا العقار ملك له، وأدلى ببينة، فان سكوت هذا المدعي وعدم مطالبته للعقار المدعى فيه طيلة المدة المذكورة، وهو حاضر ساكت بدون مانع والحال أن المدعى عليه لا بيئَة له أو ضاعت منه البيئَة التي بموجبها انتقلت إليه ملكية العقار، فأقام بيئة السماع الفاشي المستفيض من أهل العدل وغيرهم، تشهد انه اشترى العقار المدعى فيه من المدعي أو من غيره فنكون أمام بيئتين: بيئَة ناقلة وهي بيئة المدعى عليه الذي شهدت له بيئة السماع، وبيئَة مستصحبة وهي بيئة المدعي، فان المدعى عليه تنفعه شهادة السماع ويعمل بها لأنها ناقلة وتقدم على بيئة المدعي لأنها مستصحبة.

1 - عبد العزيز توفيق. قضاء المجلس الأعلى في الأحوال الشخصية والعقار. ص:140. مطبعة النجاح. ط1.

2 - احمد الدردير. الشرح الصغير. 3186/7. دار ابن حزم ط الأولى 2013.

وحاصل القول أن من ادعى ملكية عقار يوجد بيد شخص آخر يجوز ويتصرف فيه مدة تزيد عن عشر سنوات، والمدعي حاضر ساكت بلا مانع، فإن حقه يسقط، وحيازة المدعى عليه عشر سنين فأكثر كافية لرد دعوى المدعي، ولا يحتاج إلى إقامة بينة السماع دعماً لحيازته، حتى وإن شهدت للمدعي بينة القطع فإنها لا تنفعه.

ومن شهادة السماع في مجال الأسرة: اذكر نماذج، منها: إثبات الضرر على السماع: "... شهوده الموضوعه أسماؤهم عقب تاريخه يعرفون فلانا بن فلان معرفة عين واسم معرفة تامة بها ومعها يشهدون بأنه اضر بزوجه فلانة بنت فلان في نفسها ومالها ويؤذيها ويسيء معاشرتها ولا يعلمون انه رجع عن ذلك إلى حين تاريخه سندهم في ذلك السماع الفاشي المستفيض على السنة أهل العدل وغيرهم...."¹.

المقرر فقها انه يجوز للشهود أن يشهدوا بمعرفة الضرر دون معاينة، ولا مشاهدة منهم، إلا بالاستفاضة من قول النساء والرجال ويقضى بالشهادة، ويكون للزوجة الأخذ بشرطها في الضرر، فإن فعل فأمرها بيدها، وشرط عدم الإضرار بالزوجة محمول على الطوع، كُتِبَ في العقد الزواج أم لم يُكْتَبَ.

نموذج لوثيقة في إثبات النسب على السماع الفاشي:

"... شهوده الموضوعه أسماؤهم عقب تاريخه يشهدون بان فلانا بن فلان من قبيلة كذا.... ويعرفونه وأباه من قبله قد حاز هذا النسب وأثبتاه في شهادتهما ووثائقهما ولا يعلمون أحدا طعن عليهما في ذلك، ولا دخل عليهما فيه، منذ أدركوه بعقولهم إلى حين شهادتهم هذه شهد ممن يعرف فلانا بن فلان معرفة عين واسم سندهم في ذلك السماع الفاشي على السنة أهل العدل وغيرهم....".

نموذج لوثيقة إثبات الوقف على السماع:

"... شهوده الموضوعه أسماؤهم عقب تاريخه يشهدون أنهم لم يزالوا يسمعون سماعا فاشيا من أهل العدل وغيرهم أن جميع القطعة الأرضية المسماة... الواقعة بجماعة... إقليم... بمكان يدعى... مساحتها... المحدودة... المشتملة على أشجار مثمرة وغير مثمرة... هي محبسة على... وأنها لم تزل تحازر بما تحازر به الأحباس، وتحترم بحرمتها، وأنها كانت ملكا لمن بتل فيها الحبس المذكور....".

إن الأملاك الحبسية مجال للإثبات بشهادة السماع، لطول أزمنتها، فمستند علمهم أنهم لم يزالوا يسمعون أن هذا العقار حبس، يُحازر بما تحازر به الأملاك الحبسية، وإن لم يسموا عن نقلوا، إلا أنهم يقولون: سمعنا وبلغنا، قال مالك رحمه الله: وليس عندنا احد ممن شهد على احباس الصحابة إلا على السماع².

ومن صور أعمال شهادة السماع إعمالها في الدور المتقادم حيازتها، ففي المدونة: انه إذا كانت الدار في يدي³ رجل أقام فيها خمسين سنة أو ستين سنة ثم قدم رجل فادعاها وأثبت الأصل، فقال الذي الدار في يده: اشتريتها من قوم قد انقرضوا، وانقرضت البينة، وجاء يقوم يشهدون على السماع أنه اشتراها، فإذا جاء يقوم يشهدون على السماع أنه اشترى ولم يقل لي ملك من صاحبه الذي ادعاها، كان أو من غيره، وقد أخبرتك بالذي سمعت منه، وليس وجه السماع الذي يجوز على المدعي، والذي حملنا عن مالك، إلا أن يشهدوا على سماع شراء من أهل هذا المدعي الذي يدعي الدار بسببهم، أو يكون في ذلك قطع لدعوى هذا المدعي بمنزلة السماع في الأحباس، ومعنى قول مالك: حتى يشهدوا على سماع، يكون فيه قطعا لدعوى هذا المدعي، إنما هو أن يشهدوا أنهم سمعوا أن هذا الذي الدار في يديه، أو أباه، أو جده، اشترى هذه الدار من هذا المدعي أو من أبيه أو من جده أو من رجل يدعي هذا المدعي أنه ورث هذه الدار من قبله، فإذا كان على مثل هذا، فالسماع جائز⁴.

1 - عبد الله بن فتوح. الوثائق المجموعة 356/1 دار لبنان للطباعة والنشر ط الأولى 2012. تحقيق د عبد العزيز الحاتمي.

2 - ابو سعيد البراذعي. التهذيب 596/3. دار البحوث. ط الأولى 2002.

3 - وضع اليد إنما يكون مرجحا إذا جهل أصلها، أو علم أصلها بحق، أما إذا شهدت بينة أنها بغصب أو غير ذلك من الطرق المقترضية وضع اليد من غير ملك، فإنها لا تكون مرجحة.

4 - الإمام سحنون عن ابن القاسم عن مالك. المدونة الكبرى. 7/ 22. دار النوادر. ط الأولى. 2012.

ويتحصل من كتب الفقه انه يجوز للشاهد أداء شهادته بناء على ما عنده من الظن الضعيف في كثير من الصور، فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه، فتجوز الشهادة عليه بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف، وكذلك الثمن في البيع مع احتمال دفعه، ويشهد بالملك الموروث لورثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالإجازة ولزوم الأجرة مع جواز الإقالة بعد ذلك بناء على الاستصحاب.

ومن ذلك إثبات النسب، فإنه لا يقبل النقل، فيبقى العلم على حاله، ومن ذلك الشهادة بالإقرار فإنه إخبار عن وقوع النطق في الزمن الماضي، ومن ذلك الوقف إذا صدر حكم به فهذه المواطن أكثرها إنما فيها الظن فقط، وإنما العلم في أصل المدرك لا في دوامه¹.

وما اتسع احد في إعمال شهادة السماع كاتساع المالكية، في مواطن كثيرة، من ذلك: إثبات الاحباس، والملك المتقادم، والنسب، والموت، والحمل، والولادة، والترشيد، والسفه، والصدقة، والهبة، والوصية، والبيع في حالة التقادم، والرضاع، والزواج، والطلاق... فهذه مواطن يمكن تحمّل الشهادة بالظن الغالب، كل هذا ما لم يوجد سبيل إلى وجود البينة على أصولها، عند تقادم الأزمنة، وانقطاع البينة، فان شهادة السماع في ذلك قاطعة في المعاوضات، والتبرعات، وقضايا الأسرة من نفيف الرجال والنساء.

وحاصل القول في الفرق بين شهادة السماع في إثبات الحيازة، وبينة القطع في إثبات الملك، هو انه إنما تصح شهادة السماع للحائز، مثل أن يثبت المدعي على المدعى عليه الحائز للعقار انه لأبيه أو لجدّه، فيقيم المدعى عليه الذي بيده العقار، بينة على السماع في تطاول الزمان، انه اشتراها من أبي هذا المدعى، أو جدّه، فيثبت له بقاؤها في يده بهذه الشهادة.

وأما شهادة القطع بالملك فإنما يشهد به إذا طالت الحيازة، والتصرف، كتصرف المالك في ملكه، من زراعة، وبناء، وهدم، ولا ينازعه في ذلك احد، وان لم يعلم حين دخوله في ملكه، وليس يكتفى بشهادة هؤلاء انه يحوزها فقط، وان طالت حيازته، حتى يقولوا في شهادتهم: انه يحوزها بحقها، ولان الحائز المتصرف في المدة الطويلة هو مالك، بديل حوزة وتصرفه، وعلى هذا يعتمد الشاهد بالملك على البت، فمن شاهد ذلك شهد بتأ بالملك، لا سماعاً، وإلا كان كاتما للشهادة، وقد نصت مدونة الحقوق العينية في المادة الثالثة على تقديم بينة الملك على بينة الحوز، وبينة النقل على بينة الاستصحاب.

ومعلوم أن الحوز اعم من التصرف، ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، لان التصرف وعدم المنازع إنما يُذكر في بينة القطع، لا في بينة السماع، والحوز السنين الطويلة مظنة التصرف المطلق.

فمن اثبت الأصل لنفسه، واثبت غيره بالسماع عن طريق الشراء منه، صدّق المشتري الحائز، لان شهادة السماع لا تتفع إلا لمن حاز الشيء المدعى فيه، ولم يقل احد بأنها تتفع المتصرف.

سبقت الإشارة إلى أن الفقه المالكي توسع في مجال إعمال شهادة السماع، نظرا لما لها من اثر في تحقيق مصالح الناس، وحل كثير من المنازعات ذات الطابع الاجتماعي والإنساني، لذا نجد أحكام قضاة المذهب المالكي في هذا المجال تتسم بالتجديد والواقعية، كما أن مؤسسة التوثيق العدلي ساهمت بشكل كبير في إيجاد حل لوقائع وتصرفات من حيث إثباتها وتوثيقها وعرضها على القضاء.

وتحديد مجال وقضايا ومسائل إعمال شهادة السماع محتمل، لكثرة تجدد الوقائع والتصرفات، ونرى إسناد ذلك لحكمة القضاة، وبالرجوع إلى كتب الفقه، نجد أن مجال إعمالها عرف اجتهاداً، فمنهم من حصرها في تسعة عشر، ومنهم من حصرها في سبعة وثلاثين، ومنهم من زاد على ذلك، ومن الفقهاء والقضاة الذين حصرها في سبعة وثلاثين الفقيه القاضي ابن فرحون حيث قال: "...فهذه سبعة وثلاثون موطناً رأى الأصحاب أنها موطن ضرورة تجوز فيها شهادة السماع، ويجوز تحمل الشهادة فيها بالظن الغالب..."

ثم ذكر أبياتا جمعت بعض مواطن إعمال شهادة السماع، ونصها:

أيا سائلا عما يَنقَدُ حُكْمه & وَيُنْبَتُ سَمْعاً دون علم بأصله.

1 - الامام القرافي. الفرق السادس والعشرين والمنتان 105/4. ط الثانية 2011.

ففي العزل¹ والتجريح والكفر بعده & وفي سفه² او ضد ذلك كله².
 وفي البيع والصدقات مع & رضاعٍ وُخْلِجَ والنكاح وحلّه.
 وفي قسمة او نسبة وولادة & وموت وحمل والمضر باهله.
 ومنها هبات والوصية فاعلمن & وملك قديم قد يظن بمثله³.

أما القاضي أبو بكر بن عاصم فقد ذكر أبياتاً وعدّ فيها مواضع شهادة السماع فقال:
 وأُعْمِلْتُ شَهَادَةَ السَّمَاعِ & فِي الْحَمْلِ وَالنِّكَاحِ وَالرِّضَاعِ
 ... وَالْمِيرَاثِ وَالْمِيلَادِ & وَحَالَ إِسْلَامٍ أَوْ ارْتِدَادِ
 وَالْجِرْحِ وَالتَّعْدِيلِ..... & وَالرُّشْدِ وَالتَّسْفِيهِ وَالْإِيصَاءِ
 وَفِي تَمْلُكٍ لِمَلِكٍ بِيَدٍ & يُقَامُ فِيهِ بَعْدَ طُولِ الْمُدَدِ
 وَحَبْسٍ مَن حَازَ مِنَ السَّنِينَ & عَلَيْهِ مَا يُنَاهِزُ الْعَشْرِينَ
 وَعَزْلٍ حَاكِمٍ وَفِي تَقْدِيمِهِ & وَضَرَرِ الزَّوْجَيْنِ مِّنْ تَثْمِيمِهِ⁴

الخاتمة

إن موضوع الإثبات بشهادة الشهود عامة، وشهادة السماع خاصة، له أهميته ومكانته في مجال التقاضي، فمعلوم أن الحق موضوع التقاضي يتجرد من كل قيمة إذا لم يقدّم دليل على إثباته، وفق قواعد الإثبات بقسميها الشكلي والموضوعي، ذلك أن المشرع المغربي أورد القواعد الشكلية في قانون المسطرة المدنية، أما القواعد الموضوعية فأوردها في قانون الالتزامات والعقود، وفي مدونة الحقوق العينية، وفي ظهير التحفيظ العقاري، وإدماج هذين الأخيرين في تقنين واحد أصبح غاية ملحة، تيسيراً على الباحث، وعلى صاحب الحق نفسه.

كما نرى ضرورة التفكير في جمع قواعد الإثبات دون تفرقتها، هنا وهناك، إذ هو الأنسب، ما دام أن جميع قواعد الإثبات إنما شرعت لحماية الحق، وأن إثبات الوقائع، والأفعال القانونية بناء على اللغيف، وفق ما به العمل اليوم، سواء اللغيف الذي مستند علمه المشاهدة والمعاينة، أو الذي مستند علمه السماع الفاشي على السنة أهل العدل وغيرهم، أصبح غير ذي جدوى، ووجب الاجتهاد فيه، تحقيقاً لمصالح الناس.

1 - عزّل الشَّخْصَ عن منصبه، عزّل الشَّخْصَ من منصبه: نَحَاهُ وَأَبْعَدَهُ عَزْلًا مَوْظَعًا عَنِ الْخِدْمَةِ. ومنه عزل القضاة والحكام.
 2 - وضد ما ذكر هو: اولاية، التعديل، الإسلام، الرشد.
 3 - القاضي ابن فرحون 1/ 279. مرجع سابق.
 4 - ينظر شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام 1/ 134.

مشروعية المديح النبوي

أ.م.د. بكري الناير محمد الزين

كلية الآداب/ جامعة سنار/ السودان

Legitimacy of the prophet poise

Ass.Prof.Dr. Bakry ELnaier Mhomed

Faculty of Arts\ University of Sinnar\ Sudan

alnaer10000@gmail.com**Abstract:**

The prophet praise is the poetry that praised the prophet Mohamed peace be upon him, through centuries of times. In which poets produce the poetry mentioned its, virtues, characteristic and merits distinguished by Allah – they also followed the almighty Allah, praise of the prophet in the holy AL-quran. The study discussed the authoritarian rule in this respect, while highlighting examples of the prophet praise through the various stages of Islamic call “ Daawa” from the first beginning of the prophet's birth and the ages that followed this era. The study described and analyzed the characteristics of the prophet praise poetry in the durative analytical part. The study concluded in numerous results and recommendations most of them, “ the legitimacy of prophet praise was mentioned in the holy Quran and “ Hadith, sunah “ as cited in Surat AL-qalam (4) which means “ you “ the prophet” have a great and perfect creation “ KhlhKaab Ibn zuhair “ Allah blessed him “ praised the prophet then the prophet gave him the honorable “ Burda” the prophet praise characterized in honesty and nobility feelings because it stems from the love of the prophet peace be upon him which is an essential study of Muslims as cited in Surat AL-imran 31 “ if you love ALLah, Follow me May Allah love you and forgive your sins. ALLah is forgiving and merciful.

Keywords: Shamaya Muhammadiyah, Prophet's love, legitimacy of praise Prophet.

المخلص

المديح النبوي هو الشعر الذي مدح به سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم عبر الأزمان والحقب، أفاض فيه الشعراء والمادحون في ذكر مناقبه وصفاته وشمائله التي حباها الله تعالى بها، مستهدين بمدح الله عز وجل له في القرآن الكريم. تناولت هذه الورقة الحكم التكليفي في هذا الجانب مع إبراز نماذج من شعر المديح النبوي عبر مسيرة الدعوة الإسلامية من بداية إرهاصات مولد النبي صلى الله عليه وسلم مروراً بالحقب المختلفة، اتبعت الدراسة المنهج التاريخي في الحديث عن بدايات المديح النبوي منذ العهد الأول للإسلام وبرزو فجر الدعوة الإسلامية والعصور التي تلت ذلك العصر، أما الجانب الوصفي التحليلي فقد لجأت إليه الدراسة لوصف وتحليل خصائص شعر المديح النبوي، وخلصت الورقة إلى عدة توصيات ونتائج من أهمها. مشروعية المديح النبوي ثابتة بالكتاب والسنة قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ سورة القلم (4). وقد مدح كعب بن زهير رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدته (بانئت سعاد) فأثابه على مدحه ببرده الشريفة صلى الله عليه وسلم. المديح النبوي تميز بصدق المشاعر، ونبيل الأحاسيس؛ لأنه نابع من محبة النبي صلى الله عليه وسلم، والتي هي من حب الله تعالى جل جلاله، ومن أوجب واجبات المسلم، وذلك بإتباع سنته وهدية امتثالاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ آل عمران 31.

الكلمات المفتاحية: الشمائل المحمدية، الحب النبوي، مشروعية المديح النبوي.

أهمية الدراسة:

1/ التعريف بشعر المديح النبوي ومشروعيته.

2/ التعرف على المضامين والمعاني التي احتواها شعر المديح النبوي.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للأتي:

- 1/ الوقوف علي الحكم التكليفي لشعر المديح النبوي من منظور فقهي.
- 2/ الوقوف علي مشروعية المديح النبوي وإبراز نماذج منه عبر العصور المختلفة.
- 3/ الوقوف علي الشمائل المحمدية والتمعن في مفرداتها والتمثل والافتداء بها، لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو قوتنا ومثلنا الأعلى.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي، في الحديث عن وصف النبي صلى الله عليه وسلم، وعن دوره في إظهار صفات النبي وتعداد مناقبه وشمائله.

مقدمة:

الحكم التكليفي لمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم:

مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحب مستحسن مسنون، وهذا حكم فقهي لم يخالف فيه أحد من المسلمين. جاء في الموسوعة الفقهية "دأب العلماء على مدح النبي صلى الله عليه وسلم بعظيم قدره عند ربه ومنزلته وما خصه الله به في الدارين من كرامته، قال القاضي عياض: لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم أكرم البشر وسيد ولد آدم وأفضل الناس منزلة عند الله وأعلام درجة وأقربهم زلفى، ثم ساق أحاديث فيما ورد من ذكر مكانته صلى الله عليه وسلم عند ربه والاصطفاء ورفعته الذكر والتفضيل وسيادة ولد آدم وما خصه به في الدنيا من مزايا الرتب وبركة اسمه الطيب، فروى عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم"¹.

المدائح النبوية من المنظور الفقهي أقسام ثلاثة:**القسم الأول:**

"المديح المتفق على قبوله، الذي لا يخالف أحد فيه، ولا يشذ أحد في منازعته، وإنما هو مأخوذ من صحيح الأخبار وواضح الألفاظ وجلي الفهم. وهذا قسم كثير موفور.

القسم الثاني:

المديح المتفق على رده وإنكاره والزجر عنه، وهو ما خرج برسول الله عن حد العبودية لله، فأوصله إلى رتبة الإلهوية والفعل المطلق في الكون ونسبة حدوث الأشياء وأحداثها إليه حقيقة وصراحة. فهذا واضح في الكفر جلي في المنع. وهو قليل مردود بل يكون نادراً معدوماً لا وجود له.

وأكد أجزم أنه لم يعرف عن أحد من مداح رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروفين مثل ذلك فيما أعلم والله أعلم. فقد عصم الله نبيه من أن تضل أمته وتهوي إلى الشرك فيه أو بسببه.

القسم الثالث:

المديح المختلف فيه بين القبول والرد، والأخذ به والمنع عنه، وهذا راجع إلى مبالغات بعض المادحين، أو أخذهم ببعض ما ليس بقوي السند من الأخبار والآثار، أو فهمهم بعض النصوص على وجه محتمل لم يوافقهم غيرهم فيه. وهذا النوع من المديح هو

¹ - صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، عدد الأجزاء: 45 جزءاً، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، الأجزاء 1 - 23: 2، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء 24 - 38: 1، مطابع دار الصفوة - مصر، ج36، ص276.

الذي يثير الجدل واللغط عند بعض المتشددین، ناسین أو متناسین أن المبالغة، واستعمال المجاز والتورية والكنایة والاستعارة طبيعة في الشعراء، لم ینه عنها رسول الله صلى الله علیه وسلم وهو یستمع إلیهم فی مدحهم له¹.

وتعود أشعار المديح النبوی إلى بداية الدعوة الإسلامية مع مقطوعة طلع البدر علينا وقصائد شعراء الرسول صلى الله علیه وسلم أمثال: حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحه، وكعب بن زهير. في لاميته المشهورة².

بِأَنْتِ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَثْبُولٌ مُتَيِّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدْ مَكْبُولٌ
أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ
وَقَدْ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ مُعْتَذِرًا وَالْعُذْرُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَقْبُولٌ
مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً الْقُرْآنَ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلٌ
لَا تَأْخُذَنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ وَلَمْ أُذْنِبْ وَقَدْ كَثُرَتْ فِي الْأَقَاوِيلِ
لَقَدْ أَقَوْمٌ مَقَامًا لَوْ يَقَوْمُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَمْ يَسْمَعِ الْفِيلُ
لَظَلَّ يِرْعُدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْوِيلُ

وهي التي اشتهرت باسم «بانت سعاد» لكنها عرفت أيضا باسم «البردة»؛ لأن النبي صلى الله علیه وسلم وهب كعباً بردته حين مدحه بهذه القصيدة. وتعد من أشهر قصائد الشعر العربي حتى قيل "لا يكاد ناطق بالضاد لا يسمع بها"³. وقد استحقت هذه القصيدة المدح المباركة أن تسمى البردة النبوية؛ لأن الرسول صلى الله علیه وسلم كسا أصحابها بردته المطهرة تكريماً لكعب بن زهير وتشجيعاً للشعر الإسلامي الملتزم الذي يدافع عن الحق وينصر الإسلام وينشر الدين الرباني.

تناول فضل المديح النبوي البروفيسور عبد الله الطيب في كتابه "المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها" وربط ذلك بحب النبي صلى الله علیه وسلم حيث جاء فيه: "جعل مكان المديح النبوي يقوى في النفوس متصلاً بالعبادة مستقلاً عن السياسة. ومما قواه أن أساسه ودعامته حب النبي صلى الله علیه وسلم، وأمر ذلك من أمر الكتاب والسنة قريب. قال تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} آل عمران 31، والإتباع لا يصح بلا حب، وحب رسول الله صلى الله علیه وسلم هو الطريق للمعرفة، والمعرفة لا تتم إلا بعون الله وتوفيقه، ورأس الحكمة مخافة الله، واتقوا الله ويعلمكم الله، ولا يعرف الإنسان نفسه إلا بالحكمة، فإذا عرفها أحبها الحب الذي يرضاه الله سبحانه وتعالى، فلم تستول عليه شهواتها فيصرفه هواها عن سبيل الرشاد. وسبيل الرشاد السنة. ومن زعم أنه يتبع السنة وليس في قلبه حب الذي سنها فهو غير صحيح الإيمان. لأن الإتيان بلا محبة هواء. فنسأل الله الهداية إنه سميع قريب مجيب. ومما يشهد بأن أمر المديح النبوي قد قوى جداً وأن تعلق الناس به قد كان شديداً على زمان أبي العتاهية وأبي نواس مقال الجاحظ الذي أنكر به ما أنكر على الكميته بن زيد حيث قال (فأما مدح النبي صلى الله علیه وسلم فمن هذا الذي يسوءه)؟ ويذكر أن أبا الطيب سئل لما لم يمدح رسول الله صلى الله علیه وسلم أو ليم في ذلك فاعتذر بأن قدر رسول الله صلى الله علیه وسلم أعلى من أن يبلغه مدحه أو بشيء من هذا المعنى، وقد رأيت في أحد دواوين أبي الطيب بيتين له في مدحه صلى الله علیه وسلم أو الاعتذار عن ذلك وند عني موضعهما من بعد⁴.

القرآن الكريم تحدث عن الشعراء قال تعالى: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ {224} أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ {225} وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ {226} الشعراء واستثنى منهم الشعراء المؤمنين الذين يعملون الصالحات قال تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ} {227} الشعراء. جاء في تفسير ابن كثير

¹ - الشبكة الليبرالية الحرة > الأقسام الأدبية والثقافية والاجتماعية > منتدى الرواق الأدبي > المدائح النبوية... في العصر الحديث...
<https://libral.org/vb/archive/index.php/t-48617.html>

² - الشحود (علي بن نايف) موسوعة الشعر الإسلامي، ج1، ص، 371.

³ - مارون عبود، أدب العرب: مختصر تاريخ نشأته وتطوره وبيير مشاهير رجاله وخطوط أولى من صورهم، ط3 بيروت، دار الثقافة، 1979، ص 120.

⁴ - أ.د. عبده الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، ط2، الكويت بالتعاون مع دار الآثار الإسلامية 1989م -1409هـ، ج4، ص 45.

في تفسير هذه الآية الكريمة: معناه: ذكروا الله كثيراً في كلامهم. وقيل: في شعرهم، وكلاهما صحيح مُكفَّر لما سبق. وقوله: {وَأَنْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا} قال ابن عباس: يردون على الكفار الذين كانوا يهجون به المؤمنين. وكذا قال مجاهد، وقتادة، وغير واحد. وهذا كما ثبت في الصحيح: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان: "اهجهم -أو قال: هاجهم -وجبريل معك". وقال الأمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا مَعَمَّر، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن أبيه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله، عز وجل، قد أنزل في الشعر ما أنزل، فقال: "إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده، لكأن ما ترمونهم به نُضْح النبل". وقوله: {وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ}، كما قال تعالى: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْرِزَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ} [عافر: 52] وفي الصحيح: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ياكم والظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة"¹. وقال قتادة بن دَعَامَةَ في قوله: {وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ} يعني: من الشعراء وغيرهم"².

جاء أيضاً في تفسير القرطبي ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستمع للشعر ويثني على الجيد منه حيث قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يقول: "أصدق كلمة -أو أشعر كلمة- قالتها العرب قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

كما روى زيد بن أسلم، خرج عمر ليلة يحرس فرأى مصباحاً في بيت، وإذا عجوز تنفث صوفاً وتقول:

على محمد صلاة الأبرار صلى عليه الطيبون الأخيار

قد كنت قواماً بكا بالأسحار يا ليت شعري والمنايا أطوار

هل يجمعني وحبيبي الدار

يعني النبي صلى الله عليه وسلم، فجلس عمر يبكي. وكذلك ذكر أصحابه ومدحهم رضي الله عنهم، ولقد أحسن محمد بن سابق حيث قال³:

إني رضيت علياً للهدى علماً	كما رضيت عتيقاً صاحب الغار
وقد رضيت أبا حفص وشيعته	وما رضيت بقتل الشيخ في الدار
كل الصحابة عندي قدوة علم	فهل علي بهذا القول من عار
إن كنت تعلم أنني لا أحبهم	إلا من أجلك فأعتقني من النار

وقال آخر فأحسن⁴:

حب النبي رسول الله مفترض	وحب أصحابه نور ببرهان
من كان يعلم أن الله خالقه	لا يرمين أبا بكر بهتان
ولا أبا حفص الفاروق صاحبه	ولا الخليفة عثمان بن عفان
أما علي فمشهور فضائله	والبيت لا يستوي إلا بأركان

قال ابن العربي: أما الاستعارات في التشبيهات فمأذون فيها وإن استغرقت الحد وتجاوزت المعتاد، فبذلك يضرب الملك الموكل بالرؤيا المثل، وقد أنشد كعب بن زهير النبي صلى الله عليه وسلم:

بانئت سعاد فقلبي اليوم متبول	متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا	إلا أغن غضيب الطرف مكحول

1- رواه أبو داود، أحاديث عبدالله بن عمرو بن العاص، ج4، ص28، برقم(2386)

2- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي) تفسير القرآن العظيم، تج، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999م، ج6، ص176.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ص147.

4- نفسه، ص148.

تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت كأنه منهل بالراح معلول

فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع ولا ينكر في تشبيهه ريقها بالراح. وأنشد أبو بكر رضي الله عنه:

فقدنا الوحي إذ وليت عنا وودعنا من الله الكلام
سوى ما قد تركت لنا رهينا توارثه القراطيس الكرام
فقد أورتتنا ميراث صدق عليك به التحية والسلام

فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع وأبو بكر ينشده، فهل للتقليد والاقتداء موضع أرفع من هذا. قال أبو عمر: ولا ينكر الحسن من الشعر أحد من أهل العلم ولا من أولي النهى، وليس أحد من كبار الصحابة وأهل العلم وموضع القدوة إلا وقد قال الشعر، أو تمثل به أو سمعه فرضيه ما كان حكمة أو مباحا، ولم يكن فيه فحش ولا خنا ولا لمسلم أذى، فإذا كان كذلك فهو والمنثور من القول سواء لا يحل سماعه ولا قوله¹.

وحقيقة اعتقاد المادحين، هو الفيصل في ذلك ومن وصف الرسول صلى الله عليه وسلم أو أي شخص بما هو محض حق لله تعالى مما لا يشاركه فيه أحد من خلقه مثل وصف النصراني عيسى بن مريم بالألوهية فذاك هو الإطراء المزموم الذي يرفضه الشرع. أما مدحه صلى الله عليه وسلم بسني الخصال التي خصه الله بها فهو واجب ومطلوب لتثبيت أركان المحبة في قلب المؤمن، وقد أجاد الإمام البوصيري حين قال²:

دع ما ادعته النصراني في نبيهم وأحكم بما شئت مدحا فيه واحتكم
فأنسب إلى ذاته ما شئت من شرف وأنسب إلى قدره ما شئت من عظم
فإن فضل رسول الله ليس له حد فيعرب عنه ناطق بقم

المدح وصف الممدوح بأخلاق يمدح عليها صاحبها، يكون نعنا حميدا، وهذا يصح من المولى في حق عبده، فقد قال الله تعالى في حق نبيه أيوب عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص44. وقال تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ القلم⁴، وقال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ {المؤمنون 1-2} إلى آخر الآية، فعلى هذا يجوز مدح الإنسان بما فيه من الأخلاق الحميدة. وقد مدح أبو طالب والعباس وحسان وكعب وغيرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبلغنا أنه حثا في وجه مدح ترابا، وقد مدح هو صلى الله عليه وسلم المهاجرين والأنصار رضي الله عنه. وفي حثو التراب معنيين: أحدهما التعليل في الرد عليه، والثاني كأنه يقال له: بكفك التراب. وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا مدح قال: اللهم أنت أعلم بي من نفسي، وأنا أعلم بنفسي منهم، اللهم اجعلني خيرا مما يحسبون، واغفر لي ما لا يعلمون ولا تؤاخذني بما يقولون. ومدح سارية الديلي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سارية الذي أمره عمر رضي الله عنه على السرية، وناداه في خطبته بقوله: يا سارية الجبل، فمن مدحه في رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله³:

فما حملت من ناقة فوق ظهرها أبر وأوفى ذمة من محمد

ومن أمثلة ذلك أيضاً قول شاعر الرسول سيدنا حسان بن ثابت رضي الله عنه⁴:

وأحسن منك لم تر قط عيني وأجمل منك لم تلد النساء
خلقت ميراً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص148.

2 - البردة شرحاً وإعراباً، محمد يحيى الحلو، دار البيروت، ط31426هـ - 2005م، ص 226.

3- الأبيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور) المستطرف في كل فن مستظرف، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1419هـ، ج1، ص236.

4- حسان بن ثابت الأنصاري، ديوان حسان بن ثابت، شرحه وكتبه همامه وقدم له، الأستاذ عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط2، 1414هـ - 1994م، ص21.

عدّ هذا البيت من أجمل ما قيل في شعر المديح النبوي، لسيدنا حسان بن ثابت الذي يعدّ من الشعراء المخضرمين الذين عاشوا قبل الإسلام وبعده، فهو شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم، نافح ودافع عن الدعوة الإسلامية وشهد له كبار الشعراء بالريادة في هذا المجال.

ومن أحسن ما مدحه به عبد الله بن رواحة الأنصاري رضي الله عنه قوله¹:

لو لم تكن فيه آيات مبيّنة كانت بديهته تنبيك بالخبر

هذا البيت عدّ من أحسن ما مدح به النبي صلى الله عليه وسلم، لسيدنا عبد الله بن رواحة وهو من شعراء الرسول صلى الله عليه وسلم، له قصائد جياذ في مدح النبي صلى الله عليه وسلم.

كما جاء أيضا في إحدى مدائح الشيخ الصابونابي²:

إِنزَوَتِ الْمَكَارِمُ فِي الْقَامَةِ الرَّبِيعَةِ حُسْنَ الذَّاتِ مُطَابِقٌ لِحُسْنِ الطَّبِيعَةِ

وجاء في تفسير في ظلال القرآن في تفسيره لهذه الآية قوله: ومن ثم يستنتج القران الكريم من ذلك الوصف العام للشعراء: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا، وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا».. فهؤلاء ليسوا داخلين في ذلك الوصف العام. هؤلاء آمنوا فامتألت قلوبهم بعقيدة، واستقامت حياتهم على منهج. وعملوا الصالحات فاتجهت طاقتهم إلى العمل الخير الجميل، ولم يكتفوا بالتصورات والأحلام. وانتصروا من بعد ما ظلموا فكان لهم كفاح ينفثون فيه طاقتهم ليصلوا إلى نصرته الحق الذي اعتنقوه. ومن هؤلاء الشعراء الذين نافحوا عن العقيدة وصاحبها في أبان المعركة مع الشرك والمشركين على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة - رضي الله عنهم - من شعراء الأنصار، ومنهم عبد الله بن الزعري، وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وقد كانا يهجون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جاهليتهما، فلما أسلما حسن إسلامهما ومدحا رسول الله ونافحا عن الإسلام. وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لحسان: «اهجهم - أو قال هاجهم - وجبريل معك»³.. وعن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه أنه قال للنبي - صلى الله عليه وسلم - إن الله عز وجل قد أنزل في الشعراء ما أنزل. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكان ما ترمونهم به نضح النبل»⁴.. والصور التي يتحقق بها الشعر الإسلامي والفن الإسلامي كثيرة غير هذه الصورة التي وجدت وفق مقتضياتها. وحسب الشعر أو الفن أن ينبع من تصور إسلامي للحياة في أي جانب من جوانبها، ليكون شعرا أو فنا يرضاه الإسلام. وليس من الضروري أن يكون دفاعا ولا دفعا ولا أن يكون دعوة مباشرة للإسلام ولا تمجيذا له أو لأيام الإسلام ورجاله.. ليس من الضروري أن يكون في هذه الموضوعات ليكون شعرا إسلاميا. وإن نظرة إلى سريان الليل وتنفس الصباح، ممزوجة بشعور المسلم الذي يربط هذه المشاهد بالله في حسه لهي الشعر الإسلامي⁵.

فوقف الإسلام من المديح مرتبط بالغاية من المديح وبصدق، وليس بمبدأ المديح ذاته، ولذلك هجر الشعراء المسلمون من أغراض الشعر ومعانيه ما لا يتفق مع روح الإسلام وتعاليمه، وأبقوا على ما لا يتعارض مع الإسلام، وما يحث على الفضائل والعمل الصالح، ومن ذلك مدح الرسول الكريم وأصحابه. وجاء أيضا في تفسير الجلالين في تفسيره لهذه الآية الكريمة قوله: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» مِنْ الشُّعْرَاءِ {وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا} لَمْ يَشْغَلْهُمْ الشُّعْرُ عَنِ الذِّكْرِ {وَانْتَصَرُوا} بِهَجْوِهِمُ الْكُفَّارَ {مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا} بِهَجْوِ الْكُفَّارِ لَهُمْ فِي جُمْلَةِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسُوا مَذْمُومِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ} وَقَالَ تَعَالَى {فَمَنْ

1- السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تح عمر عبد السلام السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج3، ص65.

2- عون محمد سالم، (مخطوطه) مختارات من مديح الشيخ الصابونابي، 2006م ص 11.

3- صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم (6223)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة حديث رقم (6542).

4- رواه أحمد، مسند القبائل، حديث كعب بن مالك، ج45، ص148، برقم (27175)

5- سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط 17، 1412 هـ، ج1، ص9.

اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} {وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا} مِنْ الشُّعْرَاءِ وَغَيْرِهِمْ {أَيُّ مُتَّقَلَبٍ} {مَرْجِعُ} {بِنَقْلِيُونَ} {بَرِّجُونَ} بَعْدَ الْمَوْتِ = 27 سُورَةَ النَّهْلِ.¹

وقد أبقى الإسلام على الكثير من القيم الجاهلية، ونماها، وأكسبها دلالات جديدة تغاير دلالاتها في الجاهلية، فلم تبق الشجاعة والاستبسال في القتال من أجل التباهي والتفاخر والسلب والنهب وإنما أصبحت من أجل رفع كلمة الله، والاستشهاد في سبيله. ولم يبق الكرم للتفاخر وإظهار المقدر، وإنما أضحى لمساعدة الإخوة في الدين، وللتعبير عن التضامن الاجتماعي، وهكذا. فمدح النبي الكريم في حياته، كان حبا به وإعجابا بشمائله، ونصرة لرسالته، وإن أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم على مدحه، فإنه استن سنة في أمته. وظلت دوافع المدح النبوي هذه عند الشعراء بعد أن انتقل إلى جوار ربه، وزادت على ذلك، إذا ابتغى الشعراء الأجر والثواب عند الله تعالى، وطلبوا المغفرة والرحمة، وأرادوا أن يقدموا لعصورهم المثل الأعلى للإنسان الكامل، ليقتدوا به، ويتبعوا سنته الغراء، ولإصلاح أوضاع خاطئة في مجتمعاتهم، فظلت دوافع مدحهم له تختلف عن دوافع المدح لسائر الخلق، وخلص لهم الصدق وحرارة العاطفة التي يوجبها الإيمان والحب، ولا يشوبها الرياء وطلب النوال، وقد نصّ على ذلك شعراء المدح النبوي، فقال البرعي²:

إذا مدح المداح أرياب عصرهم مدحت الذي من نوره الكون يبهج
وإن ذكروا ليلي ولبنى فإتني بذكر الحبيب الطيب الذكر ألهج
وقال أيضاً في قصيدته الهزمية³

أخلاي مَنْ يُحصي مدح محمدٍ وفي مدحه كُتِبَ من الله تُقرأ
أعد مدحه إنَّ القلوب تحبه بأمداحه تجلى إذا هي تصدأ
أتيت إلى مدحي علاه مُبادراً لعلي بغفران الذنوب أهناً

وأكد شعراء المدح النبوي أنهم لا يطلبون من مدحهم إلا وجه الله تعالى، وأن مدحهم هذا قد رفعهم إلى مكانة سامية، فقال الطرانفي⁴:

مدح رسول الله أشرف مدحة إلا أنه الهادي الشفيح المعظم

وقال أيضاً⁵:

علوت مقاما بامتداحي لسيدي وعلقت آمالي بتلك المطامع

يقول صاحب المجموعة النبهانية في فوائد المدح: "أعلم أن أعظم فوائد جمع مدائحه صلى الله عليه وسلم، إعانة محبيه على الحصول عليها والوصول إليها، إذ لا يتيسر ذلك لكل أحد ومن أجل فوائد كثرة قراءة مدائحه عليه الصلاة والسلام ثبوت أوصافه الجميلة الجليلة في نفس القاريء بحيث إنه إذا أكثر منها كالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وقراءة سيرته النبوية والإكثار من تكرار أخباره وأحاديثه ومعجزاته وفضائله وسائر أحواله الشريفة يغلب تصويره على قلب ذلك المشغول بشؤونه الكريمة العظيمة بحيث يصير لا يذهب من خياله في ذهابه وإيابه وجلوسه وقيامه وشغله وفراغه حتى يصير يراه صلى الله عليه وسلم في منامه ببركة كثرة الاشتغال بشؤونه عليه الصلاة والسلام، وفي ذلك فضل عظيم لا يقدر على الحصول عليه كل من أراده، فإن كثيراً من الصلحاء فضلاً عن غيرهم تنقضى أعمارهم وهم يتمنون رؤياه عليه الصلاة والسلام مناماً فلا يقدر الله لهم ذلك، وقد ثبت في الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم من راني في المنام فكأنما رأني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل بي".⁶

1- جلال الدين المحلي، وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار الحديث - القاهرة، ط1، ج1، ص494.

2- البرعي عبد الرحيم، شرح ديوان البرعي، تح عبد الرحمن محمد، المطبعة البهية المصرية، (1357هـ)، ص134.

3- البرعي عبد الرحيم، شرح ديوان البرعي المصدر السابق ص35.

4- الطرانفي (جمال الدين عبدالكريم بن ضرغام) نفع الطيب في مدح الحبيب، ص50.

5- المصدر نفسه: ص51.

6- يوسف النبهاني، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، مرجع سابق، ص19.

ورد في كتاب (مختارات من أجمل الشعر في مدح الرسول) قوله عن المديح النبوي "كثيرون هم الذين مدحوا قديماً على أسنة الشعراء، من ملوك وخلفاء وأمراء وحكام، حتى غدا المدح موضوعاً من أبرز موضوعات الشعر وأهمّ غرض من أغراضه. غير أن فن المديح في الشعر، ظل ملازماً لأفتين اثنتين، لم ينفكّ الشعر بسببهما عن اضطراب وضعف. أولى الأفتين: الفجوة التي لا بدّ أن تظل قائمة تفصل بين طبيعة الشعر بحد ذاته، وواقع الممدوح أياً كان شأنه.. ذلك؛ لأن طبيعة الشعر هي الغلوّ والإفراط في كل ما يصفه ويعبّر عنه، وواقع الممدوح هو الاصطباغ بالنقص والضعف والأخطاء أياً كان، بحكم كونه إنساناً لا تتفك عنه سمة النقص والضعف. والشأن في ذلك أن يضعف من جدية الشعر وتأثيره على النفس، ويفرغه من أكثر المضمون الذي يجملّه ويحببه. الآفة الثانية: أنّ الدافع للشعراء إلى المديح، يتمثل في عوامل من الأطماع والآمال الخارجية أكثر من أن يتمثل في مشاعر صادقة من المحبة الداخلية. وإذا فرغ الشعر من صدق الشعور عاد صنعة كلامية وزخرفاً لفظياً. واقتصر طريقه إلى النفوس من هذه الزاوية وحدها، غير أن هاتين الأفتين لا يبدو لهما أي وجود، في الشعر الذي مدح به سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. أياً كان الشاعر، وأياً كان واقعه وشأنه. ذلك؛ لأن الشعر الذي يمدح به رسول الله صلى الله عليه وسلم، يتحرك ويعلو في ساحة الوصف والبيان كما يشاء، دون أي غلوّ أو تكلف. ومهما أوغل الشاعر في الوصف وسما في المديح والإطراء، لا يحسّ أنه اصطدم بحدود، أو تجاوز الحقيقة إلى الخيال، أو بالغ في الثناء. إن الشعر يغدو، إذ يمدح به رسول الله، كالثوب الذي يأتي على قدر لابسه. لا تجد في شيء من ذيوله أو أطرافه أي زيادة أو فضول"¹.

يقول بروفييسر إبراهيم القرشي في حوار صحفي، عن أهمية المديح النبوي " أما المديح النبوي فإن إهماله عورة من عورات الثقافة عندنا، وعدم فهمه وعدم محاولة تفهمه نقص في محبتنا لرسولنا، وخلو مقررات المدارس والجامعات منه كما قرره بروفييسر عبدالله الطيب عليه الرحمة هو إخلال بمنهج دراسة الأدب وقد دفعتني إلى ساحته رغم قصور باعي أمور كثيرة، منها إهماله وهو من جواهر التراث، ثم صعوبة لغته فكانت رسالتي الأولى الإسهام في تيسيره وتفسيره بقدر المستطاع (فالنواية بتسند الزبير والنملة بقرصنا) ثم استخراج كنوز السيرة منه فهو مستودع منظوم للسيرة النبوية ضم من مفرداتها مالا يتصوره إلا من وقف عليه. وهو سهم أهل الإسلام في مسيرة الدعوة إلى الله وقدحهم في مآدبة خدمتها في زمان كان الجهل فيه سائداً والأمية فاشية، وبه ومن طريقه عرفوا ربهم ووجدوه وعرفوا رسولهم وتفاصيل حياته ودقائق سيرته وجلالته وعرفوا جهاده وجهاد أصحابه بأسلوبهم المألوف ولغتهم المحكية فأستوعبه العام والخاص، وازدادوا معرفة بربههم وامتثلوا محبة لرسوله وأصحابه وآل بيته. وما يزال في بعض المتقنين نفور منه وفي بعض النفوس الهزيلة ازدياء للمشتغلين به ورواته والمؤدين له وليس ذلك إلا بقية من ضعة وهوان وانهزام نفسي أو كما قال بروفييسر عبدالله الطيب معللاً لهذا النفور بأنه (إما عن ضعف دين أو فرط تشدد فيه، وإما عن جهل تام بشيء اسمه المديح؛ ومن جهل شيئاً عاداه)².

الخاتمة:

مشروعية النبوي ثابتة بالأدلة والبراهين التي وردت ولكن كثيراً من الناس غافلون عنها، وخاصة المتقنين ولكن نقول لهم إن عالية القوم من المتقنين الذين ورد ذكرهم قد عرفوا قدره وبيّنوا للناس مكانته من أمثال البروفيسور عبدالله الطيب العالم العلامة والأستاذ الطيب صالح والبروفيسور إبراهيم القرشي، فهذه دعوة صادقة توجهها للمتقنين من أبناء هذه الأمة لكي يلتفتوا لهذا الأدب المتعلق بأشرف الخلق وأكرم البشر صلى الله عليه وسلم، لأن فيه متعة روحية ومدارسة للسيرة وبيان للشمائل المحمدية. يخلص البحث إلى أن مشروعية المديح النبوي ثابتة بالكتاب والسنة، فهو بحر واسع لا ساحل له، وأن قوافل المادحين عبر الأزمان لم تنقطع، وظلت قيم الحب والشوق للنبي صلى الله عليه وسلم متقدة في نفوس المسلمين يعبر عنها من حباهم الله بملكة الشعر من شعراء المديح النبوي، وامتدت هذه القوافل تنترى، منذ بدايات الدعوة وحتى العصر الحديث، وكان لشعراء العصر الحديث نصيب وافر وسهم كبير في مجال

1- البوطي (محمّد سعيد رمضان)، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر - دمشق، ط 25، 1426 هـ، ج 1، ص 5.

2- أ.د إبراهيم القرشي، جريدة الانتباهة، العدد 3093، الثلاثاء 17 صفر 1436 الموافق 9 ديسمبر 2014م ص 9.

المديح النبوي، عبروا فيه عن حبهم وشوقهم وهيامهم لرسول الإنسانية ومعلم البشرية ومنقذها من غياهب الشرك والضلال عليه أفضل الصلاة والسلام.

النتائج والتوصيات:

- 1/ مشروعية المديح ثابتة بالكتاب والسنة قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ سورة القلم(4). وقد مدح كعب بن زهير رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدته (بانث سعاد) فأثابه على مدحه ببردته الشريفة صلى الله عليه وسلم.
- 2/ المديح النبوي تميز بصدق المشاعر، ونبل الأحاسيس؛ لأنه نابع من محبة النبي صلى الله عليه وسلم، والتي هي من حب الله تعالى جل جلاله، ومن أوجب واجبات المسلم، وذلك باتباع سنته وهديه امتثالاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ آل عمران 31
- 3/ إنشاد المديح النبوي والاستماع إليه صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ومن صلى عليه مرة واحدة صلى الله عليه بها عشرة كما ورد في الحديث الشريف.
- 4/ المديح النبوي فيه تركية للنفوس، والارتقاء بها لمدارج الكمال البشري لاشتماله على وصف لأخلاق النبي وشمائله وصفاته الكريمة صلى الله عليه وسلم.
- 5/ المديح النبوي كنز من كنوز الأمة لاحتوائه على النفائس من الصفات والخلق الكريم للنبي صلى الله عليه وسلم من كرم وجود وسماحة وشجاعة ونجده وحسن خلق.
- 6/ الاهتمام بدراسة المديح النبوي، وذلك لما له من أهمية كبيرة، بتوضيح وإظهار صفات وأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم الإقتداء بها.
- 7/ الدعوة إلى الاستماع والترنم بالمديح النبوي، لاشتماله على الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، والتي أمرنا بها بنص الآية الكريمة قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ الأحزاب 56.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- رواه أحمد، مسند القبائل، حديث كعب بن مالك، ج45، ص 148، برقم (27175).
- إبراهيم القرشي، جريدة الانتباهة، العدد3093، الثلاثاء 17 صفر 1436 الموافق 9 ديسمبر 2014م.
- الأبيشي (شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور)، المستطرف في كل فن مستطرف، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ، ج1.
- البوطي (محمّد سعيد رمضان)، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، دمشق، ط25، 1426هـ، ج1.
- أبو داود، أحاديث عبدالله بن عمرو بن العاص، ج4، ص28، برقم (2386).
- عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، ط2، الكويت بالتعاون مع دار الآثار الإسلامية 1409هـ/1989م، ج4.
- جلال الدين المحلي، وجمال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة، ج1.
- سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط 17، 1412هـ، ج1.
- الشبكة الليبرالية الحرة > الأقسام الأدبية والثقافية والاجتماعية > منتدى الرواق الأدبي > المدائح النبوية... في العصر الحديث...
<https://libral.org/vb/archive/index.php/t-48617.html>
- القاضي عياض (ابن موسى بن عياض اليحصبي) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تح علي الجاوي، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ/1984م.

- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، (1384هـ/1964م)، ج18.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي)، تفسير القرآن العظيم، تح، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م، ج6.
- الطرائفي (جمال الدين عبدالكريم بن ضرغام)، نفح الطيب في مدح الحبيب.
- عبد الرحيم البرعي، شرح ديوان البرعي، تح عبد الرحمن محمد، المطبعة البهية المصرية، (1357هـ).
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، عدد الأجزاء: 45 جزء، الطبعة: (1404-1427هـ)، الأجزاء 1-23: الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت، الأجزاء 24-38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر، ج36.
- يوسف النبهاني، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، ج1، دار الفكر، بيروت، 1330هـ.

مظاهر النوستالجيا في شعر امرئ القيس

أ.م.د. عزت ملا إبراهيمي
 الباحثة. صديقه جعفري نژاد
 جامعة طهران (الكاتبة المسئولة)
 جامعة كاشان/ إيران

The Nostalgia in Amryalqys poet

Ass.Prof.Dr. Izzat Mullah Ibrahim
 Researcher. His friend Jafari Nejad
 Tehran University (author responsible)
 University of Kashan\ Iran

mebrahim@ut.ac.ir

Abstract

Nostalgia in the Arabic is equivalent of "Alhyn to Al-Mady" and despite that recently entering into many different areas of science is not new by any means, also can be found in the Jaheli (ignorant) literature in abundance so that the Jaheli (ignorant) poet returns to the past and calls his earlier memories. And what that brings him to readout the memories and nostalgia craze is his roam and unhappy present. Sadness, fatigue, pain and suffering those human sustains, generally human, and especially poet gets the sense of nostalgia. So nostalgia is a grief that happens in the result of being away from home and fatherland and according to another definition it is a kind of a desire that is mingled with regret to the past. This phenomenon is emerged in the result of environmental, social, political and psychological factors of Jaheli (ignorant) society in the poem of Jaheli (ignorant) poet and especially in cry poem on Atlal and Deman. One of the most famous poets of the Jaheli (ignorant) who takes delight for the past in his poems is Amryalqys, the leader of Arab poetry. Who was moaning due to lost the kingdom, home and being away from his mistress. Suggests that many factors led to that he comes back to his happiness past until he found that period remedy to his chagrin. One of the factors that returns him to nice dream and unrepeatable days of the past is his too much emotion. This study tries to show the reality of nostalgia in the poems of Amryalqys using a descriptive- Analytical method and study the reasons and types of that.

Key words: Amryalqys ,Nostalgia, thirst to past ,roving.

المُلخَص

إنّ النوستالجيا الذي يعادل الحنين إلى الماضي في اللغة العربية رغم حداثة في مختلف المجالات للعلوم ليس بحديث، بل كان موجوداً في الأدب القديم بوفرة حيث يعود الشاعر الجاهلي إلى الماضي ويستدعي الذكريات السالفة والأمر الذي يدفعه إلى استدعاء الذكريات والحنين إلى الماضي هي الغربة وحاضره السيئ. التضجّر والملل والآلام والمكابد التي يتحمّلها الإنسان يدفع الناس عامة والشعراء خاصّة إلى النوستالجيا. على هذا الأساس فإنه نوع من أنواع الحزن يتسبب فيه الإبتعاد عن الوطن أو البيت. وفي تعريف آخر هو اشتياق مصحوب بالأسف على زمن مضي وأحوال تغيرت. وقد تجلّت هذه الظاهرة في شعر الشعراء الجاهلي خاصة عند الوقوف على الأطلال وذلك في ظلال الأسباب البيئية، والاجتماعية، والسياسية، والآلام النفسية في المجتمع الجاهلي. ومن أبرز هؤلاء الشعراء الذين يتجلّى الشعور بالشوق والحنين في أشعارهم هو امرؤ القيس، زعيم الشعر العربي، حيث قد حنّ إلى الوطن والأهل وملكه البائد وحببياته. إنّ الشاعر لأسباب عديدة لجأ إلى ماضيه المشحون بالأفراح والراحة عزاء لهومومه التي أحاطت به من كل حذب وصوب ومن أهمّ تلك العوامل والأسباب عاطفته الفياضة التي تجرّه إلى الأيام الحاملة الجميلة التي لم تتكرّر أبداً. وهذا المقال تسعى في البحث عن ظاهرة النوستالجيا في شعر امرئ القيس، وأسبابها، وأنواعها.

الكلمات المفتاحية: النوستالجيا، امرؤ القيس، الحنين إلى الماضي، التحسر، الغربة.

المقدمة

الشوق والحنين إلى الماضي هو واحد من سلوكيات غير واعية يطرأ على الشاعر أو الكاتب ويظهر هذه الظاهرة تحت تأثير العوامل الفردية والاجتماعية كفقد الأسرة، والحبس، والنفي، والتحسر على الماضي والهجرة وخطور الذكريات المتعلقة بالطفولة والشباب على البال. فيلجأ الشاعر إلى ماضيه المشحون بالفرحة هرباً من الترحة. هذه العودة إلى الماضي واستدعاء الذكريات السالفة تسمى الحنين إلى الماضي في الأدب العربي أو النوستالجيا (nostalgia) في الأدب الغربي. لنوستالجيا جذور في اللغة اليونانية إذ إنّه مأخوذ من (nostas) بمعنى الرجوع و(algos) بمعنى الألم. والنوستالجيا في اللغة بمعنى الاحساس بالألم والتحسر على ما مضى وما فات وجاء معادل النوستالجيا في المعجمات كالأتي: النوستالجيا: الحنين والشوق المفرط للرجوع إلى الماضي، وحنين الغربية، والتحسر على الماضي والحنين للأهل والوطن وأيام الطفولة والصبا. وفي أبسط تعريفها تدلّ على الرجوع إلى الماضي وحب شديد له واستدعاء شخصياته وأحداثه وأمكنته مع البسط والتفصيل في الذكريات التي تتعلق به (مير أحمد، 2012، 152).

ومن وجهة نظر الباثولوجيا النفسية يطلق على حلم مأخوذ من الماضي الباهر، ذلك الذي لم يمت لها بزمن الحال من صلة ولا يمكن إستعادته وإعادة بنائه. على ذلك فإن مفهوم الحنين إلى الماضي والنوستالجيا يدلّ في مصطلح علم النفس على الحزن الذي يتولد من الميل الشديد إلى لقاء الوطن أم من التحسر على الماضي والميل للرجوع إلى الديار والشعور بالغربة. وبطبيعة الحال يؤدّ الإنسان لو يسترجع الماضي السعيد ويضمحل الحاضر الحزين.

يتمثل استرجاع الماضي عند بعض شعراء العرب الجاهليين والسبب في ذلك: المكابد التي يتحملوها إثر موت الأعراف والأقرباء الضغوط النفسية الناشئة عن الغربة والبعد عن الوطن ورحيل الأهل والأحباء، والتحسر على الماضي والشكوى من الدهر وتذكر أيام الطفولة والصبا والحزن على الشيخوخة والتفكير في الموت. إضافة إلى ذلك أنّ «للماضى نكهة خاصة عند الإنسان لاسيّما ذلك الذي أُنقلت أحزان الحاضر كاهله وأخذ الاغتراب بخناقفه فالماضي على وفق هذا التصوّر مرفأ يرتاده الشاعر فراراً من الألم والتماساً للراحة وإن كانت في الحلم والخيال» (راضي جعفر، 1999، 52). وبهذا المنهج يلوذون من حاضرهم إلى ماضيهم ويتذوقون حلاوة الذكريات السابقة.

ونحن في هذه الدراسة نسعى أن نلقى الضوء على استعمال النوستالجيا في شعر امرئ القيس وكيفية استخدامه محاولين أن نذكر مظاهر النوستالجيا والإجابة عن هذه الأسئلة: ما هو أسباب النوستالجيا؟ ولماذا يسترجع الشاعر الماضي؟

نبذة عن حياة امرئ القيس وشعره

هو حندج بن حُجر وامرؤ القيس لقبه. وُلد في نجدَ وكان حجر، أبوه، ملكاً على بني أسد وغطفان فنشأ على ما تنشأ عليه أبناء الملوك. تعلّم الشعر من خاله المهلهل ولما كان امرؤ القيس ذكياً الطبع، وقويّ الفهم، ومتوقّذَ الذهن، وطلقَ اللسان، أجاد قولَ الشعر وبرز فيه وهو في عصفوان شبابه. فكان يعترض قنّيات بني أسد ويغازلهنّ يشبّب بهنّ فبلغ أمره إلى أبيه فنهاه عن ذلك لأنّه كان ذلك مما لا يرضى به ملوك العرب في ذلك الزمن، لكن امرء القيس لم يطع أباه إنه كان محباً للهو واللعب، مولعاً بمُغازلة النساء فكان ذلك ممّا ينزع به إلى قرض الشعر فكان يقول الشعر واصفاً البنات، ومتغزلاً وناسباً. فبلغ ذلك أباه فطرده فذهب شريداً، وفريداً (عبد الشافي، 2004، 3-5).

بما أنّه طرده أبوه فاختلف عند طائفة من الصعاليك والذويان والشذاذ من أحياء طيئ وكلبٍ وكرزو ينتقل بهم في منازل العرب ويعاقرهم الخمر ويلاعبهم الترد فيذبح لهم ويؤاكلهم وكان في هذه الحالة غير عابئ من حوله إلا بالمرح والفرح حينئذ جاء نعي أبيه قتله بنوأسد. فقام ثائراً في طلب بني أسد يساعده في ذلك بكرٌ وتغلبٌ وكان بنو أسد قد عرفوا قنومه بمن معه فرحلوا فاتبعهم هو وأنصاره حتى لحقهم وقتلهم إلى أن كثرت الجرحى والقتلى فيهم وحال بينه وبين بني أسد الليلُ فهربت بنوأسد فلما أصبحت بكرٌ وتغلبٌ أبوا أن يتبعوهم وقالو له قد أصبت ثأرك وانصرفوا عنه. مضى الملك الضليل لوجهه حتى لحق حمير فأبوا أن ينصروه فتوجّه إلى قيصر ملك

الروم مستجداً به على ردّ ملك أبيه والانتقام من بني أسد. وفي طريق عودته إلى وطنه أصيب بمرض كالجدرى ومات في بلدة أنقرة من بلاد الروم (الزوزني، 2002، 32).

فيبدأ معلّقة امرئ القيس بالبكاء على الأطلال «ويتمثل هذه القصيدة تفرد ذات الشاعر وانفصاله عن القبيلة وشعوره بالوحدة وتمثل تجربة الأطلال فيها محنة الشاعر ولقد حاول الشاعر في تخطي هذه المحنة واستعادة حبه وتمثلت فاطمة في حياة الشاعر» (الخشروم، 1982: 319)، فلذلك يلجأ الشاعر بالبكاء مستحضراً الأيام الماضية ببهجتها. بما أنّ امرء القيس تحمّل مشاكل نفسية كثيرة إثر موت أبيه وإضاعة مملكته والفشل في إعادة ملكه وبما أنّه كان شاعراً متعهوراً ومن ثمّ له علاقات عديدة مع النساء وبما أنّه بعد عن وطنه فيمكن اعتبار مظاهر النوستالجيا في شعره كالاتي:

1- البعد عن الوطن:

الشوق إلى الوطن يحتلّ مكانه كبيرة في شعر الشعراء ولما يخلو منه شعر شاعر وخاصة في العصر الجاهلي. الحنين إلى الأوطان عزيزة في النفوس سواء أكان عند الإنسان أم الحيوان يتجلّى ذلك في حنين الإبل إلى أوطانه وفي حنين الطائر إلى عشّه مهما أخذ وبعد به فكيف لا يحن الإنسان إلى أرضه ووطنه مهما عاش في حرمان ويؤس وعانى من الظلم، والفاقة، والحنين إلى الأوطان ظاهرة إنسانية عامة في نفوس البشر. الحنين إلى الوطن طبيعة في النفس البشرية ومرتبطة بكرامة الإنسان وعزّته، وكانت ولا تزال الغربة عن الوطن همّاً شديداً (الجبوري، 2008، 9)، فالشعراء أنشدوا في الغربة والبعد عن الوطن والديار التي تمزق أوتار قلوبهم وتشعل الحرق في فؤادهم. وامرؤ القيس أكثر في ذلك الأمر.

يختلف مفهوم الوطن في العصور القديمة عن مفهومه في العصور الحديثة، فقد كان مفهوم الوطن في القديم ضيقاً يشتمل الحيّ ومحلّ الإقامة لأنّ طبيعة شبه جزيرة العرب طبيعة جافة وكانت القبائل يرحلون إلى حيث يجدون الماء والكأ ويغادرون مكاناً قاصداً إلى مكان آخر والمكان الجديد كان بمثابة الوطن الجديد. وعلى هذا الأساس كان الوطن عند الجاهلي الأهل والديار وكل منزل ينزله فيحنّ إليه ولما استقرت القبائل في القرى والمدن صار مفهوم الوطن واضحاً، هو الأرض والبلد بحدوده وأهله صار الشاعر يردّد أسماء الديار يحنّ إلى مراعيها (حور، 1989، 10). عندما نقرأ شعر امرء القيس نجد حنينه إلى الوطن وأن مفهوم الوطن في شعره هو الذي ذكرناه. وبما أنّه في آخر حياته توجه إلى قيصر الروم مستجداً به على ردّ ملك أبيه والثأر من بني أسد فيمكننا تقسيم النوستالجيا إلى الوطن في شعره إلى قسمين:

أ- بُعد عن الوطن: ونقصد به المفهوم الذي ذكرناه عن الوطن في المجتمع الجاهلي وذلك يتجلّى في البكاء على الأطلال. وهو «من الأشكال الفنية الجاهلية التي يمكن للمقاربة أن تقف من خلالها على إحباطات المجتمع الجاهلي ومكبوتاته، باعتبارها رمزاً قبل كلّ شيء نتعرف من خلاله إلى الذات الجاهلية في ردّ فعلها على الإحباطات ومحاولة تجاوزها» (بلوحي، 2004، 89). هذه الظاهرة التي كانت مشتركة عند الشعراء الجاهليين، فلا أحد ينكر أنّها ترتبط بحقائق نفسية ولا يمكن فهم هذه الظاهرة إلا من واقع العرب القائم على التنقل والإرتحال وما يخلفه عدم الاستقرار من حزن وألم في النفوس. فالبكاء على الطلل حزن يرمز لتعلق الشاعر بالماضي وحرصه على بقاء الذكريات المتعلقة بالماضي في نفسه بكلّ ما تحمله من أحزان وأفراح. فالماضي على هذه الصورة لا يعود فناءً أو عدماً لأنّ الأثر باقٍ والشاعر ينفخ فيه من روحه. وإذا كان الزمن قد مضى فالأطلال رموز دلالة والبكاء عليها إنقاذ للذكريات من عالم النسيان والمغيب واستحضار لها إلى الدنيا التذكر والمشاهدة. والدّار التي قضى المحبوب قسماً من حياته في جنبها من أبرز بواعث النوستالجيا وإثارة الحنين والذكريات لدى الشاعر الجاهلي. والشاعر امرئ القيس يقف على الأطلال ويذكر ذكرياته التي مضت. وجدير بالذكر أنّ امرء القيس هو أول من وقف على الأطلال وبكى عليها وهو في طليعة معلّقة يقول (الديوان، 2004، 110):

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلٍ بسقطِ اللوى بين الدخولِ فحوّلِ
فتوضّحَ فالمقرأة لم يعفَ رسمُها لما نسجتُها من جنوبيّ وشمالِ

رؤية منازل الأحبة خالية يجعل الشاعر أن يشعر بالحنين والشوق وبما أن الطلل ترتبط بأجمل الذكريات في نفس الشاعر فوقه عليها كان يمثل له حياته السابقة التي عاشها بكل ما فيها كما كان يمثل له في الوقت ذاته رمزاً لفنائه، ولذلك كان بكاءه على الوطن بكاء على ماضيه من خلال حاضره وتعبيراً عن حبه الجامح للحياة التي يهددها الدهر بالأفول والفناء. ومن ثم كان في تناوله للطلل «يحاول أن يتحد بكل شيء له علاقته بالماضي رغبة منه في الانفصال عن الواقع» (الجيلاني، 1987، 210). لأنّ العرب بطبيعته دائب التثقل والرحيل سعياً وراء الماء والكلأ يدخل إلى مكانٍ تاركاً مكاناً آخر. فيجسد الشاعر هذا المفهوم في مطلع قصائده فنراه يحنّ إلى ديار الأحبة الراحلين ثم يعبر عن ما يجيش في نفسه من الإحساس بالفرقة والبعد كما يجسد الوحشة التي تكتنف نفسه ذكراً للأمل الضائع والماضي الذي ابتلعه العدم. ولذا يقول (الديوان، 2004، 109):

قفا فسألا الأطلال عن أم مالك وهل تخبر الأطلال غير التهاك

يقف الشاعر على الطلل المحبوبة الراحلة ويحنّ إلى هذه الديار مما أشعر بالحنين إلى محبوبته، أم مالك ولا يرى شيئاً غير التهاك. فأجمع الشاعر بين عنصرين أحدهما يذكر بالفناء، وهو الأطلال، والآخر يذكر بالحياة وهو الحب، وهكذا يلجأ من حاضره السيئ إلى سالفه المنشود. ويقول أيضاً (نفس المصدر، 122):

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي

وهل يعمن إلا سعياً مخلد قليل الهموم ما يبيت بأوجال

في الواقع يمكن القول بأنّ شعر البكاء على الأطلال ووصف الديار يشبه بنوع من السيرة الذاتية لأنّ الغور والتأمل في المضامين الخاصة لهذا الشعر يدلنا على أنّ الشاعر بعد وصف الآثار الباقية عن ديار الحبيب يلوذ ببيان ذكريات التي جرت بينه وبين حبيبته في هذه المنازل التي درست آثارها. كما يرى الشاعر آثار الديار التي أمحت لمرّ السنين والأحوال حتى أصبحت آثارها كالخطوط في الصحف ويذكر الحيّ الجميع فهيجت أشجانه حتى يسيل دموعه ويتوالى إنصباؤه في قوله (نفس المصدر، 163):

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان ورسم غفت آياته منذ أزمان

أت حجاج بعدي عليها فأصبحت كخط زبور في مصاحف رهبان

ذكرت بها الحيّ الجميع فهيجت عقابيل سقم من ضمير وأشجان

فسحت دموعي في الرداء كأنها كلى من شعيب ذات سح وتهتان

والشاعر في معلقته يصف حالته الحزينة ومكتنبة حيث يقول (نفس المصدر، 111):

وإن شفائي عبرة إن سفتها وهل عند رسم دارس من معول

في الواقع أنه يهرب من الواقع لعدم قدرته على التنسيق مع القبيلة فيأتي إلى الطلل، ذلك أنّ تجربة الطلل متصلة بتجربة حبه ويحاول في استعادة حبه ولكنه يظلّ عاجزاً ويلوذ بالبكاء يضطره القهر إلى التصريح بأن شفاءه عبرة تسكبها العين. يتضح مما مضى أنّ الحنين هو الأساس الذي يقوم عليه شعر الوقوف على الأطلال في الحقيقة لأنه متصل دائماً بالغزل.

ب- البعد عن الوطن في الروم: قبل أن نورد البحث حول بُعد إمرئ القيس عن وطنه العربي نشرح مفهوم الغربة لأنّ الغربة من أكبر بواعث النوستالجيا عند الشعراء ويرى البعض أنّ الغربة والاعتراب خارج الوطن أشدّ وأقسى أنواع الغربة. فالمغترب يقاسي من العزلة والتمزق والوحشة وتزداد لوعة وألماً عند الشعراء المرهقين (الجبوري، 2008: 40). ويبدو أنّ الغربة عاشت مع الإنسان منذ بداية حياته «فهو منذ بدأ يضرب في الأرض قد حمل بين جوانحه ضرورياً من الإحساس بالغربة حتى تلونت قطاعات عريضة من أدبه بعد ذلك بهذا الإحساس» (فهيمى، 1970، 7). وللغربة أشكال مختلفة كالآتي:

1. غربة القهر: ليس للإنسان سلطة فيها وإنما تساعد مجموعة من العوامل على خلقها وقد تجلّت في الغربة عن الوطن وعن الأهل وفي الغربة عن المجتمع، فليس هذه الغربة بإرادة الإنسان، فهو غريب غربة القهر.

2. غربة الذات: قصد إليها الإنسان الجاهلي قصداً وتجلت في حنينه إلى الماضي وتغيّر الدهر عليه وخروجه على القبيلة وعلى القيم الدينية والروحية التي كان يؤمن بها المجتمع الجاهلي.
3. الغربة المكانية: تتمثل في البعد عن الأهل والوطن اضطراراً أو اختياراً فهذا يعدّ اغتراباً مادياً.
4. الغربة المعنوية: إذا كانت الاغتراب يرتبط بمواضع النفسية والفكرية، والاغتراب النفسي يتصل بالروح المعذبة مثلاً التفكير في الموت ... (الخشروم، 1982، 14).

فالغربة تجربة مرّة يريد الإنسان أن يخلص منه ويعتقد البعض أن الحنين وليد الغربة والحنين يظل يؤرّق صاحبه ويعذبه ويؤيكه أحياناً ويُدْمى مشاعره وأحاسيسه ذلك أنّ الإنسان المبعد قسراً أو طوع إرادته لا يمكن أن تغلغ جذوره الراسخة في أعماق تربته الأولى. «وهذا الرسوخ هو الذي يولد الحنين ومن ثمّ يولد الشعور بالألم واللوعة والغربة، وسبب الشعور بالغربة هو الابتعاد عن الأمكنة والأزمنة والأشياء المألوفة والقريبة إلى المشاعر والأحاسيس الإنسانية (جابر، 2013، 141). والشاعر الجاهلي امرؤ القيس من أكثر شعراء الجاهلية إحساساً بالغربة حيث فقد ملك أبيه فهم على وجهه لعلّه يجده من يعينه على استرداد ملكه إلى أن وصل إلى بلاد الروم فأحسّ بدنو أجله لما أصابه من أوجاع. فنظم هذه الأبيات التي تفيض لوعة ومرارة وإحساساً بالوحشة.

فإذا ما بعد الشاعر عن دياره يصحب ذكرها الشوق والحنين إليها وإلى أيام الحب والصفاء فسرعان ما يملأ الحنين والشوق إلى الديار وساكنيها ويشعر بالغربة. فهذا امرؤ القيس حين توجه إلى بلاد الروم واغترب كان يحنّ إلى الوطن وكلما مدينة أو بلد جاوزها ينقطع كبده حسرة على فراقها. فيقول وهو في طريقه إلى بلاد الروم ويبدو من شعره أنه سلك طريق الشام، وأنه مرّ على «حوران» و«بعلبك» و«حمص» و«حماة» و«شيزر» ذاكراً وطنه (الديوان، 2004، 65):

لَقَدْ أَنْكَرْتَنِي بَعْلَبَكُ وَأَهْلُهُ	وَلَا بَنُ جُرَيْجٍ فِي فَرْي حِمَصٍ أَنْكَرَا
نَشِيمُ بُرُوقِ الْمُزْنِ أَيْنَ مَصَابِهِ	وَلَا شَيْءَ يَشْفِي مِنْكَ يَا ابْنَةَ عَفْرَا
مِنَ الْفَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَوْ دَبَّ مَخُولٌ	مِنَ الدَّرِّ فَوْقَ الْإِثْبِ مِنْهَا الْأَثْرَا
لَهُ الْوَيْلُ إِنْ أَمْسَى وَلَا أُمَّ هَاشِمٍ	قَرِيبٌ وَلَا الْبَسْبَاسَةَ ابْنَهُ يَشْكُرَا

ويواصل الشاعر سيره في الشام متنقلاً في قراها في مواضع كان فيها غريب اليد واللسان، إلى أن صار إلى بعلبك فأنكره أهلها، وكان أهل حمص أشدّ إنكاراً له، وذلك لعدم معرفتهم به، وحينئذٍ أرسل خياله يرود آفاق الوطن فتذكر الأحبة، فأخذ يراقب هطول المطر ليعلم أين وقع ومصبّه، طمعاً منه أن يكون في ديار من يُحبُّ، فيشتفي بذلك، ولكن لا شيء يشفيه من الشوق إلى ابنة عفزر والحنين إليها. هي من المتحبيبات إلى أزواجهن اللاتي لا تطمح أعينهن إلى غيرهم تعقفاً وحسن صحبة، ناعمة رقيقة لو مرّت نملة صغيرة فوق ثوبها لأثرت في جلدّها. وليست ابنة عفزر المرأة الوحيدة، من بين النساء اللاتي عرفهن، التي تذكرها والتي كانت تشدّه إلى وطنه، وإنما كان لصاحبته، أم هاشم والبسباسة ابنة يشكر ماضٍ معه وذكرى، فهو يلوم نفسه إن مضت به الرحلة وأمسى بعيداً عنهما، نائياً عن ديارهما، لما يلقي من الوجد بهما والاشتياق إليهما. وبما أنّه يضطرّ إلى النزول بقوم لا يمت إليهم بصلة النسب، فيكون في هذه الحالة غريباً، ولكن هذا ليس بإرادته فهو غريب غربة القهر والحياة والمجتمع فيلجأ إلى الماضي ويحنّ إليه متذكراً الأيام الماضية فيعتوره غربة أخرى وهي غربة الذات لأنها يتمّ بإرادته كما أننا نشاهد غربة أخرى في هذه الابيات وهي الغربة المكانية أو المادية لأنّه بعيد عن أهله ووطنه وكلّها تسبب النوستالجيا.

ويذكر امرؤ القيس الأماكن والديار التي مرّ بها، ووصف الطرق التي سلكها. وهي تصوّر شخصية الشاعر أصدق تصوير في النزوع إلى الماضي والتطلع إلى المستقبل. وعندما يعود من بلاد الروم يرى قبر امرأة من أبناء الملوك ماتت هناك فدفنت في سطح جبل يقال له "عسيب"، فيسأل عنها فيخبر بقصتها. فقال يذكر غرته (نفس المصدر، 49):

أجارتنا إن الخطوب تنوب وإني مقيم ما أقام عسيب

أجارتنا إنا غريبان ههنا
وكل غريب للغريب نسيب
أجارتنا ما فات ليس يؤوب
وما هو آت في الزمان قريب
وليس غريباً من تناعت دياره
ولكن من وارى التراب غريب

يقول الشاعر يا جارتني إني سألحق بك قريباً وكلانا غريبان هنا والغريب للغريب نسيب أى ذو قرابة. وفي كلام حكيم يستسلم الدهر ويقول ما مضى لا يعودُ بعدُ، ثم يقول بصورة غير مباشرة إنَّ الغربة بعد الموت أشدَّ وأقسى من الغربة عن الأهل والديار. وفي أبيات أخرى نرى مدى تأثر الشاعر بالغربة حيث يقول (نفس المصدر، 64):

بكى صاحبي لمأراى الدرب دونه
وأيقن أنا لاحقان بفينصرا
فقلت له لا تبك عينك إنما
نحاول ملأاً أو نموت فنغذرا
وإني زعيم إن رجعت ملأاً
بسير ترى منه الفرائق أزورا

يرافق الشاعر في هذه الرحلة عمرو بن قميئة الذي رافقه في ذهابه إلى بلاد الروم، وكان عمرو شيخاً كبيراً، وقد أحسَّ خلال هذه الرحلة الشاقة بقسوة الغربة، وعذاب الوحدة، ووحشة الدار، فعندما جاوز وصاحبه بلاد العرب إلى بلاد الروم، مخلقين وراءهما أرضاً عزيزة وذكريات جميلة، وأيقن عمرو أنه صائر إلى قيصر لا محالة، حنَّ إلى بلاده فبكى، فيسليه امرؤ القيس عن البكاء، ويخفف من آلامه وأحزانه بأن يصبر على ما يجد حتى يدركا ما يطلبان من الملوك، بالوصول إلى قيصر والرجوع إلى قتال بني أسد، إلا أن يحول الموت دون ذلك، فيكون لهما العذر إذ لم يقصرا في الطلب. ويطيب خاطره ويهديء من روعه فيذكر له لئن استجاب له قيصر، ورجع من عنده بجيش عظيم يستعيد به ملكه، فإنه كفيل بأن يسير سيراً شديداً، يطوي الأرض طياً، فيبلغا ديارهما في زمن وجيز وقال يذكر علمته بأنقره (نفس المصدر، 89):

لمن ظلل دائر آيه
وتنكره العين من حادث
فإما تريني وبى عرة
وصيرني القرخ في جبة
تقادم في سالف الأخرس
ويعرفه شغف الأنفس
كأني نكيب من النقرس
تخال لبيساً ولا تلبس

أصيب الشاعر بالجذري في طريق عودته إلى بلده في أنقره، وذهابه إلى بلاد الروم كان غربة القهر لأنه ما كان فيه السلطه وأجبره القهر بالذهاب إلى ديار الغربة يسترد ملكه استنجاداً لقيصر وعندما أبتلى بالمرض أحسَّ بغربة أخرى وهي غربة الذات لأن واقعه الأليم سبب في اذكاره وحنينه إلى الماضي فامتزج الغربة الثانية بالأولى. فاشتاق إلى ماضيه المتلألاً والمعافي هرباً من حاضره النكيس. فنراه يحنُّ إلى الأطلال ويقول إذا أنكرت عيني الطلال أي لا يراها فقلبي مشغوف بها ويذكرها. فأحياناً يشعر الإنسان بالغربة وهو داخل الوطن كما شاهدنا في الوقوف على الأطلال وإضافة إلى ذلك نشاهد في أبيات غربة امرئ القيس ليس لسبب رحيل الأهل والأحبة بل عند أقرباه العرب وهم حمير ويقول في مقامه من حمير (نفس المصدر، 168):

وما كنت أخشى أن أبيت بجمير
ولا أتثنى في ظفارٍ وأجتني
ولا أليت لي بالنحل أحياء عامل
وبالنخلات البقع أرشاء غزلان
غريباً ولا أجدو إلى باب همدان
جنى النحل غرثاناً ولا غير غرثان

فيدعوه هذه الغربة والغربة التي وقعت خارج الوطن أن ينشد كثيراً من أشعاره في مضمون النوستالجيا والاشتياق إلى الماضي.

2. مجده الضائع ومُلكه البائد:

عدم الرضا من الواقع الموجود واللجوء إلى الماضي من أهم مظاهر النوستالجيا. فتذكر الماضي الباهر يثير في نفس امرئ القيس موجاً من التحمس ولكي يتناسى واقعه الأليم يلوذ بتاريخه المتلألاً في الزمن الماضي.

نعلم أنّ امرء القيس كان من أبناء الملوك وكان حُجر - ابوه - ملكاً على بني أسد وزعموا أنّ ملكه عليهم ظلّ ستين سنة كما أنّ أعمامه كانوا من الملوك. فنشأ الشاعر على ما ينشأ عليه أبناء الملوك فيؤذيه واقعه الأليم الذي طرأ عليه بعد موت أبيه ونراه يتهمك المجاورة مع أحياء أخرى غير حيّه وذاكراً عمّه الحارث الذي يشمل ملكه بلدان واسعة، ويقول (نفس المصدر، 169):

أبعد الحارث الملك ابن عمرو له ملك العراق إلى عمان
مجاورة بني شَمَجَى بن جرم هواناً ما اتيح من الهوان

وفي أبيات أخرى يذكر أسلافه من بني حجر بن عمرو الذين قتلهم تغلب ويتحسّر عليهم، حيث يقول (نفس المصدر، 168):

ألا يا عين بكى لي شنيناً وبكى لي ملوك الذاهبين
ملوكاً من بني حُجر بن عمرو يساقون العشيّة يقتلوننا
قلو في يوم معركة أُصيبوا ولكنّ في ديار بني مريّنا
فلم تُغسل جماجمهم بسدر ولكنّ بالدماء مرمّلتنا

فالشاعر يتحسّر على أسلافه الملوك ويتمنى لو كانوا يقتلون في المعركة ولا في ديار بني مريّين وكان شأنهم الغسل بالماء وليس من شأنهم أن يلخطون بالدماء. وفي أبيات من قصيدة «إنّا لاحقان بقيصر» يفنخر بماضيه وبيئته في تحسّره عليه حيث يقول (نفس المصدر، 66):

وكنا أناساً قبل غزوة قمرل وراثنا الغنى والمجد أكبر أكبرا
وما جبّنت خيالي ولكنّ تذكّرت مرابطها من بزبعيص وميسرا
ألا زبّ يوم صالح قد شهدهته بتأذف ذات التلّ من فوق طرطرا
ولا مثل يوم في قذاران ظلّته كأني وأصحابي على قرن أغفرا

والشاعر يفنخر بقومه، هم كانوا قبل غزوة قمرل يتوارثون الغنى والمجد كبيراً عن كبير، ولئن تراخى أصحابه عن اللقاء في أحد الأيام، فليس ذلك لجبن أدركهم، أو ضعف استولى عليهم، ولكنهم ذكروا المواطنين والأهل، وحتت نفوسهم إليها، فرجعوا عن العدو حرصاً على اللحاق بالأهل، ولتشفى النفوس بلقائهم. وما أكثر الأيام التي شهدها في "تأذف" و"طرطر" فكانت له فيها الظفر والغلبة، ولكن ليس يوم، في حياته، مثل يوم "قذاران" حيث كان ظفره في هذا اليوم أشدّ ظفراً، وغلبته أقوى غلبة، وإن كان قد أصاب حاجته وأدرك طلبته، فقد كان وأصحابه فيه على حذر وقلة طمأنينة كأنهم على قرن ظبيّ. ويزهو بعادة كانت موجودة عندهم أنهم كانوا يشربون حتى يُذهب السكر عقولهم، ويحير أبصارهم فيحسبوا الخيل حولهم غنماً، والسود حمراً، وفي بيت يفنخر بماضيه الذي كانوا السادة والبقية كانوا في خدمتهم، حيث يقول (نفس المصدر، 48):

ما ينكر الناس منا حين نملكهم كانوا عبيداً وكنا نحن أرباباً

وفي أبيات أخرى قالها الشاعر في بلاد الروم بعد أن شعر بالضعف، يحنّ إلى أيام شبابه الباهر ويتحسّر عليه بعد أن اعتراه الضعف والشيخوخة (نفس المصدر، 86):

فيا زبّ مكروپ كررت وراء فيا زبّ يوم قد أروح مرجلاً
ويار زبّ يوم قد أروح مرجلاً كما ترعوى عيط إلى صوت أعيسا
يرعن إلى صوتي إذا ما سمعته ولا من رأين الشيب فيه وقوسا
أراهن لا يحببن من قل مألّه

ومع إحساس الشاعر بالعجز والضعف يفرّج عن نفسه ويخفف من مصابه باستعادة ذكرياته أيام الشباب والقوة، فيتبادر إلى ذهنه الأعمال التي قام بها وهو سليم معافى، فما أكثر ما أنجد مكروباً، عطف من ورائه وطاعن عنه أصحاب الخيل - وهو هارب منهزم- حتى أفلت منهم، وما أكثر الأيام التي كان يُعنى فيها بنفسه مرجلاً شعره، فيبدو شاباً ناعماً حبيباً إلى الصبايا، يشدّهن صوته، فيرجعن إليه حباً وكلفاً به، كما ترجع النوق الفتية إلى الفحل. ولكنه اليوم غيره بالأمس فقد قلّ ماله وشاب شعره وتقرّس ظهره، وهذه أمارات الكبر وعلامات الهرم تتفرّ النساء منه، ومن أي إنسان. وفي الأبيات التي قالها بعد مرضه في بلاد الروم يفخر بماضيه المشحون بالفتوة حيث يقول (نفس المصدر، 163-164):

فإِذَا تَرَيْتَنِي فِي رِحَالَةِ جَابِرٍ
فِيَا رَبِّ مَكْرُوبٍ كَرَّرْتُ وِرَاءَهُ
وَفَتِيَانٍ صِدْقٍ قَدْ بَعَثْتُ بِسُحْرَةٍ
وَحَرْقٍ بَعِيدٍ قَدْ قَطَعْتُ نِيَابَتَهُ
عَلَى حَرَجٍ كَالْقَرِّ تَخْفِقُ أَكْفَانِي
وَعَانٍ فَكَمْتُ الْغُلَّ عَنْهُ فَفَدَانِي
فَقَامُوا جَمِيعاً بَيْنَ عَاثٍ وَنَشْوَانٍ
عَلَى ذَاتِ لَوْثٍ سَهْوَةٍ الْمَشْنِيِّ مِدْعَانٍ

يصف الشاعر حاله مريضاً يحمل على سرير، ويحمله جابر بن حنّيّ التغلبي في رحالته، قد ذوى جسمه، واتسعت عليه ثيابه، فهي تضطرب لاستقبالها الريح وتحريكها لها. وفي مثل هذه الحالة من الضعف والعجز يفسح لخياله مجالاً للعودة به إلى الماضي، يسترجع به ذكرياته، وأيام شبابه وفتوته، فكم محصور رجع إليه وقد أحاط به العدو، وقاتل عنه واستنقذه، وأسير فداه بماله فحلّ وثاقه وسرّح، ولو كان أسيره منّ عليه وأطلقه، وأصدقاء له أيقظهم مبكرين، فقاموا وهم بين عاثٍ ونشوان، وأرض واسعة تتخرق فيها الرياح قطعها على ناقة قوية الخلق، لينة المشي، مدعان، وسهول أصابتها سحب قوية، شديدة الصوت، فأعطت نباتاً مختلف الألوان كألوان الفنا، هبطها على فرس ضخم، يعطيك ما عنده من الجري قبل أن تُكلفه ذلك وتسأله إياه. والغربة هنا غربة نفسية لآنها مرتبطة بروح الشاعر المذبذبة والحائرة.

وفي قصيدة أخرى يتوجع الشاعر من مرضه بأرض الروم ويتذكر ماضيه المشحون بالبطل ولكن السقم الذي اعتراه هنا سبب في استنكاره الماضي الذي يتمتع بالنعم والان بدلّ النعم والسلم والراحة باليؤس والعذاب، حيث يقول (نفس المصدر، 87):

وَيُدَلِّتُ قَرِحاً دَامِياً بَعْدَ صِحَّةٍ
فِيَالِكَ مِنْ نُعْمَى تَحَوَّلَنْ أَبُوسَا

ولا نحيد عن الصواب عندما نقول إنّ عاطفة الشوق إلى مجده الماضي والتبرّم بالحاضر المؤلم المخزي والتضجّر من المرض المهلك والتنفّر من الغربة والشعور باقترب الموت هي العوامل التي أدت بالشاعر إلى الحنين؛ الأمر الذي كان يبعده، ولو لبرهة قصيرة، إلى ما كان يأمله من الماضي المرضيّ عنده، وباعتباره إنساناً له تاريخ يخصّه، وهو يعيش مع ذكرياته ويحيا بتذكّرها، ويسلّي نفسه عن الهموم والأوجاع.

3. البعد عن الأهل:

الأمكنة التي كانت عامرة بأهلها يوماً والأحبة أنيسة بوجودهم تتخللها أسباب الحياة والأمل، ولكن الزمن الماضي كان مسرحاً لها، وعندما يراها الشاعر مقفرة خالية من الأهل والأحباب ومن كل أنيس، إذ درست أثارها وتغيرت علاماتها، تبعث على الحزن والألم والتشاؤم وهو الباعث على النوستالجيا. وأيضاً غربة القهر التي مرّ ذكرها ليس للإنسان سلطة فيها وإنما تُساعد مجموعة من العوامل على خلقها فهذا امرؤ القيس عندما نأى عن أهله في بلاد الغربة يتذكر بنتها "هند" ويقول (نفس المصدر، 57):

أَذْكَرْتُ نَفْسَكَ مَا لَنْ يَعُودَا
تَذَكَّرْتُ هِنْدَا وَأَتْرَابَهَا
فَأَصْبَحْتُ أَزْمَعْتُ مِنْهَا صُدُودَا
فَأَوْجَهْتَنِي وَرَكِبْتُ الْبَرِيدَا

فأمرض قلبه حب بنته "هند" وتذكرها ويقول هو بعيد عن أهله ولا جدوى للتذكر وما فات ليس بأت لأنه في الروم وبعيد عن أهله فيهيجه شوق الأهل ويتوقع منها الصد والهجران في بلاد الغربة عند قيصر. ويقول امرؤ القيس في توجهه إلى قيصر الروم في قصيدة "أنا لاققان قيصر" مستجداً به على ردّ ملكه إليه والانتقام من بني أسد (نفس المصدر، 62):

تَذَكَّرْتُ أَهْلِي الصَّالِحِينَ وَقَدَّاتْتُ عَلَيَّ خَمْلِي خُوصُ الرُّكَّابِ وَأَوْجَرَا
فَلَمَّا بَدَتْ حَوْرَانُ وَالْأَلُّ دُونَهَا نَظَرْتُ فَلَمْ تَنْظُرْ بَعِينِيكَ مَنْظَرَا
تَقَطَّعَ أَسْنَابُ اللَّبَابَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا حِمَاةَ وَشِيرَا
بَسِيرٍ يَضِجُ الْعَوْدُ مِنْهُ يَمْنُهُ أَخُو الْجَهْدِ لَا يَلْوِي عَلَى تَعْدُرَا
وَلَمْ يُنْسِي مَا قَدْ لَقِيَتْ ظِعَانِنَا وَخَمْلًا لَهَا كَالْقَرِّ يَوْمًا مُخْدَرَا

وانتقل الشاعر بعد عدة أبيات تذكر أهله الصالحين، لما هو عليه من سفر واغتراب، مسجلاً أحزانه وآلامه النفسية التي اعتورت فؤاده، وراففته في مسيره إلى أرض الروم منذ أن فارق أهله ودياره، فهو عندما صار إلى بعض مواضع الشام إلى "خملي" و"أوجر" وقد بُعد عن أهله وعن ديار محبوبته، تذكّرهم واشتاق إليهم، ولما دنا من "حوران" فبدت له في الآل لم ير شيئاً يسر به، إذ كان كل ما رآه جديداً عليه غريباً عنه، ولا يصله به نسب ولا تشدّه إليه عاطفة، فكان كل ما رآه غير مرئي لحقارته وقبحه في عينه، فلما جاوز "حماة" و"شيزر" تقطعت به أسباب الحاجة إلى من أحب يأساً من اللقاء، وشغلاً بما لقيه من الشدة والعناء. ولطول المسافة وبعد الديار كانوا يسرون متعجلين، فقد أخذت القافلة تغدّ السير، وتجهد نفسها بسرعة فوق طاقتها، حتى ضجّت الإبل المستنة من سرعتهم، فكان من تخلف منهم لشيء أصابه لم يتربص عليه حتى يدركهم. ورغم الأهوال التي ألمت به، وما لقي من عناء السفر، وبُعد الشقة لم ينس نساءً في هودج مرتفعة، جلّت حمولتهن بالخمل، خضراء اللون كأثل وادي الأعراض، فارقت عند انقضاء المرتبوع والرجوع إلى المياه، مررن "ببيشة" وخلصن "الغمير" قاصدات "غصور". ويقول الشاعر في مكان آخر يذكر أهله (نفس المصدر، 130):

عَفَتِ الدِّيَارُ فَمَا بِهَا أَهْلِي وَلَوْتُ شُمُوسَ بِشَاشَةِ البَدْلِ

خلت الديار من أهله ويصف من يتغزل بها ويقول إنها شمس أي نفور وضنت عليه بالباشاشة التي هي علامة الرضا. فعدم الرضا من الحاضر لنفور حبيبته سبب في استرجاعه الماضي السعيد، الوقت الذي كان مع أهله. وقال يتوجع من مرضه بأرض الروم يحنّ إلى أهله (نفس المصدر، 85-86):

المَاعَلَى الرَّبِيعِ القَدِيمِ بَعْسَعَسَا كَأَنِّي أَنَادِي أَوْ أَكَلِّمُ أَخْرَسَا
فَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الدَّارِ فِيهَا كَعَهْدِنَا وَجَدْتُ مَقِيلًا عِنْدَهُمْ وَمُعْرَسَا

دعو فيها صاحبيه إلى النزول على الطلل مساعدة له حتى يسأله عن أهله، وقد ناداه وتحدّث إليه فلم يجبه، وكأنه ينادي أو يكلم أخرساً، خلّت الديار من أهلها فلا أنيس بها يستقرّ عندهم، ويقيم فيهم، ولو أن أهل الدار فيها كما عهدهم زمن المرتبوع لنزل فيهم ظهراً واستراح عندهم ليلاً أراد الشاعر فيها أن يبين أنه أصبح بعيداً عن دياره، غريباً عن أهله وقومه، في مواضع لا يعرفه أحد، ولا يعرفهم، ولا يجد فيهم من يواسيه، ويخفف من آلامه وأوجاعه والغربة هنا غربة القهر. ليس له سلطة فيها وإنما تُساعد مجموعة من العوامل على خلقها وقد تجلت في الغربة عن الوطن وعن الأهل وفي الغربة عن المجتمع كما أسلفنا.

4. الحنين إلى حبيبته:

والأبيات امرؤ القيس في معلقته مليئة بالذكريات التي تتعلّق بمغامراته مع النساء، وفي البداية يخاطب الشاعر حبيبته "فاطمة"، ثم ينتقل إلى ذكر مغامراته مع النساء «لكي يستثير أحاسيس صاحبتة "فاطمة" وأن يزرع الغيرة في قلبها، فهو يذكر لها بعض صوابه اللآئي أبكىه ويرجّح جهن» (ضيف، 1976، 249). والشاعر عند وصف حبيبته يستعيد ماضيه المشحون بالمجون والتعهر حيث يقول في معلقته (الديوان، 111):

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمَّ الحُوَيْرِثِ قَبْلِهَا وَجَارَتِهَا أُمَّ الرِّبَابِ بِمَأْسَلِ

إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمَسْكُ مِنْهُمَا نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرِيًّا الْقَرْنُفَلِ

هذان البيتان يشيران إلى التغزل بامرأتين؛ "أم الرباب" و"أم الحويرث" وهذا يعني أن الشاعر قبل تعزفه على حبيبته، "فاطمة" كان له عدة عشيقات كما أنه كان متعهداً فلا يهّمه الالتزام بعشيقة واحدة والشاعر عندما يرى تدلّل فاطمة يقول لها أمهلي أنا لي كذا وكذا من الحبيبات وعلى حد قول شوقي ضيف يريد الشاعر «استنارة الغيرة في قلب فاطمة» (ضيف، 1976، 249). والشاعر يصف العلاقة الموجودة في تذكره رائحة القرنفل منهما وهذا التذكر يدلّ على أن الشاعر كان له علاقة قريبة معهما كما أنه في البيت التالي يبكي بكاءً شديداً عند تذكره للحبيبات حيث يسقط الدموع على محمله ويبذل من كثرة الدموع والبكاء (الديوان، 112):

فَفَاضَتْ دُمُوعُ الْعَيْنِ مَنِيَّ صَبَابَةً عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مَحْمَلِي

وفي الأبيات الثلاثة التالية يذكر الشاعر ماضيه السعيد ذلك الذي حدث في "دائرة جلجل" حيث عقر مطيئته للعذارى. هنا نجد الشاعر يفخر بجوده ذاكراً الأيام الخالية على هذا الأساس يمكن القول بأن هدف الشاعر من استعادة الماضي هنا إثارة انتباه فاطمة، حيث ينحر مطيئته لأجلها ويؤثرها على نفسه (نفس الصفحة):

أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ وَلَا سَيِّمًا يَوْمَ بَدَارَةِ جُلْجُلٍ
وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيئِي فَيَا عَجَبًا مِنْ رَحَلِهَا الْمُتَحَمَلِ
فَظَلَّ الْعَذَارَى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا وَشَحْمَ كَهْدَابِ الدَّمَقْسِ الْمُفْتَلِ

ويتابع الشاعر في القصيدة يذكر علاقته مع "عنيزة" وامرأتين أخريين، إحداهما حبلى والثانية جميلة، لا يقصدها أي شخص لأنها محفوظة من قبل الحراس ولكنه يدخل الشاعر خباءه ويتغزل بها. ف"عنيزة" «اسم عشيقته وهي ابنة عمه، وقيل هو لقب واسمها فاطمة» (مومني، 2005، 74). علي أي حال يمكن القول بأن هدف الشاعر من استعادته الأيام الماضية هنا، يريد أن يقول إنه جريء ولا يمنعه أحد من إدراكه آماله، ويروم الكشف عن الأحداث ل"عنيزة" ويخبرها بما جرى، حيث يقول (الديوان، 112، 113-114):

وَيَوْمَ نَخَلْتُ الْخَدْرَ خَدْرَ غَنِيْزَةٍ فَقَالَتْ: لَكَ الْوِيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي
فَمَثَلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمَرْضِعٍ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحْوَلِ
وَبِيضَةِ خَدْرٍ لَا يُرَامُ خَبَاؤُهَا تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوِ بِهَا غَيْرِ مُعْجَلِ
تَجَاوَزْتُ أُخْرَاسًا إِلَيْهَا وَمَعْشَرًا عَلِيَّ حِرَاصًا لَوْ يَسْرُونَ مَقْتَلِي

وتجلت "أم الحويرث"، و"أم الرباب"، و"دائرة جلجل"، و"عقر الناقة للعذارى"، و"خدر عنيزة"، و"بيضة الخدر"، كلها أسماء علفت بالماضي السعيد لامرئ القيس فكان حضورها في الحاضر المنتكس كعامل تعويض ممزوج ببكائية متميزة. وفي قصيدة له يذكر "ليلي" ويشبه دموعه السكية من عينيه بأعالي الجبال ويشبه مجاري الدموع منهما بمياه متحلبة بجدول. ف"ليلي" كانت من صواحباته ويبكي الشاعر بكاءً شديداً إثر تذكرها ويقول (نفس المصدر، 142):

عَيْنَاكَ دَمْعُهَا سِجَالٌ كَأَنَّ شَأْنَيْهِمَا أَوْشَالُ
أَوْ جَدُولٌ فِي ظِلَالِ نَخْلِ لِلْمَاءِ مِنْ تَحْتِهِ مَجَالُ

ويذكر الشاعر حبيبته في قصيدة أخرى ويقول (نفس المصدر، 46):

يَا بُؤْسَ لِلْقَلْبِ بَعْدَ الْيَوْمِ مَا آبَهُ ذَكَرِي حَبِيبٍ بِبَعْضِ الْأَرْضِ قَدْ رَابَهُ
قَالَتْ سُلَيْمَى أَرَاكَ الْيَوْمَ مُكْتَنِبًا وَالرَّأْسُ بَعْدِي رَابِتُ الشَّيْبِ قَدْ عَابَهُ

يتذكر امرؤ القيس قول عشيقته ويسترجع الماضي لأن هذا الماضي أثر في الشاعر حيث شاب رأسه من فرقة الحبيب كما قالت له صاحبتة "سلمى" بأنه إثر بعده عنها أصيب بالمشيب وأثر البعد في نفسيّة الشاعر وجعله مكتئباً. والحاضر السيء يجزه إلى الأيام

التي كانت الحياة على ما يُرام. فالشاعر هنا يزيل الستار عن حالته النفسية ويبث شكواه، حيث لا يرى نفسه إلا كئيباً قد فقد آماله ويتحسر عليها. وفي قصيدة أخرى يقول الشاعر (نفس المصدر، 123):

ديارٌ لسلمى عافياتٌ بذى الخال ألحّ عليها كلُّ أسنمٍ هَظالٍ
وتَحسبُ سلمى لاتزالُ تري كعهدنا بوادي الخزامى أو على رأس أوعالٍ
ويا ليالي سلمى إذ تُريك منصباً وجيداً كجيد الرئم ليس بمعطل

عندما يمرّ الشاعر بمكان "دى خال" يراه عافياً وخالياً من السكان بمرور الزمن ومرّ عليه نزول الهطول وجعله دارساً. تلك الديار التي كانت له عهد مع سلمى ويردف قائلاً إنه مضى ذلك الوقت الذي كان مع سلمى في "وادي خزامى" و"رأس أوعال" في قوله "تحسب سلمى". ويذكر أيام طربه مع أنسة جميلة كأنها تمثال منقوش ولها جيد جميل كجيد الرئم. وجدير بالذكر أن للماضى نكهة خاصة فيستعيد الشاعر فراراً للألم والتماساً للراحة. لعنا لا نجانب الصواب حين نذهب إلى القول بأن ذكر الأماكن يشير إلى حقيقة العلاقة الموجودة بين الشاعر وبين حبيبته. يصف الشاعر حزنه في بعده عن حبيبته ويقول (نفس المصدر، 101):

متى ترَ داراً من سعادٍ تَقفُ بها وتستجرِ عيناك الدُموع فُدمعا

والشاعر يقصد أن ترسل الدموع بكاءً على "سعاد" عندما يرى الدار خالياً منها. يمكن أن نستتبط مما مضى أن الباعث على النوستالجيا لحبيبته هو غربة الذات التي قصد إليها الشاعر قصداً وتجلّت في حنينه إلى الماضي وخروجه على القبيلة وعلى القيم الدينية والروحية التي كان يؤمن بها المجتمع الجاهلي لأنه لجأ إلى المجون واللهو رغم منع أبيه وهذا يعني الخروج عن القيم ومكارم الأخلاق عند القبيلة. ولذا يقول امرؤ القيس في قصيدة أخرى (نفس المصدر، 103):

ألا عم صباحاً أيها الرُبُعُ فانطِقِ وحدث حديثَ الركبِ إن شئتَ فاصدقِ

قد يقف الشاعر على الربع فيطلب منه أن يكلمه عن الفراق وكيف رحل الأحبة مخلفين الشاعر في غربته. وبعبارة أخرى يشترك الشاعر إلى الماضي ويطلب من الربع أن يكلمه عن ذلك الاشتياق والحنين.

5. الشكوى من الدهر:

إنّ الدهر قلب لهذا الفتى العاكف على اللهو والمجون، فإذا قتل أبوه وما استطاع أن يسترد ملكه فبدأ يشكو من الدهر، حيث يقول إن الدهر يقسى على الهضاب الصلبة فكيف أتوقع منها أن يلين لي رغم كوني من سلالة الملوك وأني سأموت قريباً ذاكراً عمه شرحبيل الذي قتل في يوم الكلاب. يمكن القول بأنه يذكر الأيام الخالية السعيدة أي يقفز إلى الوراء ثم يشكو من واقعه الحالي ومن الدهر لكي نأخذها بعين الاعتبار أن شئياً لا يدوم ولو كنا ملوكاً في قوله (نفس المصدر، 44):

أبعدَ الحارثَ الملكَ ابنَ عمرو ويعدّ الخيرَ حُجراً ذى القبابِ
أرجى من صُروفِ الدهرِ لينا ولم تغفلِ عن الصمِّ الهضابِ
وأعلمُ أنّي عمّا قريب سأنشُبُ في شبا ظفراً ونابِ
كما لاقى أبا حجرٍ وجدي ولا أنسى قتيلاً بالكلابِ

هذا الأبيات «أنّة حزن على العرش المنهار إلى أن صار استسلاماً للأقدار والتفاعاً بشملة الزهاد في مكابرة وعنفوان» (الفاخوري، 1986، 87). وبما أنه فقد الماضي الباهر فكان طبيعياً أن يشكو الدهر لأنه يرى نفسه في أظفار الموت ويرى البعض أنّ «الموت هو غربة أبدية وأبعد صورة الاغتراب إمعاناً في الرهبة والجزع وأنه تجربة قاسية لشعور الإنسان بالفراق الأبدى» (الخشروم، 1982، 300). وبما أنه ليس للإنسان سلطه فيها فتعتبر هذه الغربة غربة القهر كما مرّ ذكرها. فيشعر امرؤ القيس بدنو أجله ويتحدث عن مصيره فلا يجد أمامه إلا الموت وهو يترقّب نفس الأجل المحتوم فيشكو من أحداث الدهر ويذكر أن شأن الدهر هو تشتيت المعاشر والفرق وأنه سبب في صرمة لأسرته وعشيرته وفرقة شملهم حيث يقول (الديوان، 159):

ألم ترّيا وزيبُ الدهر رهناً بتفريقِ المعاشر والسّوامِ

صَبِرْنَا عَنْ عَشِيرَتِنَا قَبَانُوا كَمَا صَبِرْتَ خُزَيْمَةَ عَنْ جَذَامِ

يذكر الشاعر القبيلتان: الخزيمة وجذام اللتان وقع بينهما الصرم ويقول نحن كذلك بعدنا عن أهلنا وفي منأى عنهم والسبب يعود إلى ريب الدهر. وفي أبياتٍ من قصيدة "تعلق قلبي" يصف الشاعر أطلال حبيبته ويقول (نفس المصدر، 145):

لَمَنْ ظَلَّ بَيْنَ الْجُدِيَّةِ وَالْجَبَلِ مَحَلٌّ قَدِيمٌ الْعَهْدِ طَالَتْ بِهِ الطَّيْلُ
عَفَا غَيْرَ مُرْتَادٍ وَمَرًّا كَسْرَحِبِ وَمَنْفَخُضِ طَامٍ تَنْكَرٍ وَاضْمَحَلِ

والشاعر مرّ بالمنازل الدارسة حيث يجزّه قلبه إلى الوراء ويحضر الماضي فذكر أياماً كانت عامرة بالسكن ويقول إنّ في زمنٍ ما، كانت منازل عهدناه بين الجدية والجبل، ولكن الآن أصبحت المنازل دارساً. ويتابع الشاعر قوله ويشكو من صروف الدهر، لأنه جعل الاماكن المعمورة منازلًا خالياً من السكن (نفس الصفحة):

وَزَالَتْ صُرُوفُ الدَّهْرِ عَنْهُ فَأَصْبَحَتْ عَلَى غَيْرِ سُكَّانٍ وَمَنْ سَكَنَ ارْتَحَلَ

و الشاعر يقول إنّ أحداث الدهر يجعل الساكن راحلاً أخيراً. والغربة في هذه النماذج هي غربة الذات لأن الشاعر يحنّ إلى الماضي ويبثّ شكواه عن تغيّر الدهر عليه.

نتيجة البحث:

يستنتج ممّا مضى عن النوستالجيا أنّ المصدر الحقيقي له تألم الإنسان عن حاضره السيئ المفعم بما يسخطه ويوجعه من ناحية، ونحو ماضيه المليء بما يرضيه ويفرحه من ناحية أخرى. فالإنسان الذي يميل إلى الحنين إلى الماضي يرى كلّ شر في الحاضر وكل خير في الماضي؛ لذلك يحاول أن ينسى الأول المملّ ويتذكر الثاني المنعش، إذن يُحدِثُ الاشتباك بين الذكرى الحلو والواقع المرّ.

ويُستنتج ممّا تقدّم ذكره أنّ امرء القيس من أكبر الشعراء الجاهليين، اشتاق إلى ماضيه فشعره ملئ بالحنين والذكريات فوجد الماضي ملجأً يلوذ به من الاكتئاب والألم والفرق والغربة. لعلنا لا نجانب الصواب حينما نذهب إلى القول بأنّ عاطفة الشوق إلى الأحبة والأهل والتبرّم بالحاضر المؤلم المخزي والتضجّر من المرض المهلك في بلاد الغربة والتنفّر من الغربة والشعور باقتراب الموت الذي يعادل الغربة الأبدية هي العوامل التي أدّت بالشاعر إلى الحنين.

هذا وإنّ للغربة أثر كبير في النوستالجيا وامرؤ القيس من أكثر الشعراء الجاهليين إحساساً بالغربة لأنه فقد ملك أبيه فهام على وجهه. واتّضح أنّ غربة الذات وغربة القهر والغربة المكانية أو المادية والغربة النفسية لها دور هام في إثارة الحنين والشوق للماضي. وقد يقع هذه الغربة خارج الوطن وأحياناً داخل الوطن وفي كل منهما ليس للإنسان سلطه فيهما ويسببها القهر كما شاهدنا في أشعاره. وأحياناً يعتور الإنسان غربة الذات كما مرّ ذكره في شكوى امرئ القيس عن الدهر. والشاعر باعتباره إنساناً له تاريخ يخصّه وذكريات لا يمكنه نسيانها، فيسترجع الماضي لكي يعيش فيه ولو لمدة قصيرة ويسلّي نفسه عن الهموم والأوجاع. فبقدر ما كان الشاعر حريصاً على النفور من الحاضر، كان معنياً أيضاً بالعودة إلى الماضي، لذلك قام الحنين إلى الماضي بدورٍ لا يستهان به في مكوناته الشعريّة.

قائمة المصادر والمراجع

- امرؤ القيس، الديوان، التصحيح مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- بلوحي، محمد، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م.
- جابر، صبيح مزعل، «غربة الشعراء المشردين وحنينهم في العصر الجاهلي»، مجلة التراث العلمي الأدبي، العدد الأول، بغداد، 2013م.
- الجبوري، يحيى، الحنين والغربة في الشعر العربي، جامعة أريد الأهلية، الأردن، 2008م.
- حور، محمد إبراهيم، الحنين إلى الوطن في الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي، الطبعة الثانية، دار القلم، الكويت، 1989م.
- الخشروم، عبد الرزاق، الغربة في الشعر الجاهلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1982م.
- راضي جعفر، محمد، الاغتراب في الشعر العراقي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م.
- الزوزني، حسين بن أحمد، المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.
- الجيلاني، سلطاني، اتجاهات الشعر في العصر المرابطين بالمغرب والاندلس، الجامعة الأردنية، الأردن، 1991م.
- ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، دار المعارف، القاهرة، 1976م.
- عبد الشافي، مصطفى، مقدمة على ديوان امرؤ القيس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي القديم، دار الجيل، بيروت، 1986م.
- فهمي، ماهر حسن، الحنين والغربة في الشعر العربي الحديث، مطبعة الجبلوي، القاهرة، 1970م.
- مومني، بوزيد، «معلقة امرؤ القيس دراسة أسلوبية»، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005م.
- مير أحمدي، سيد رضا والآخرين، «أشكال الحنين إلى الماضي في شعر بدر شاكر السياب»، مجلة دراسات في اللغة العربية وأدائها، العدد الحادي عشر، 2012م.

التأصيل السياسي في الفكر الإسلامي

أسسه .. واتجاهاته

أ.م.د. عبد العزيز القاسح

كلية أصول الدين بتطوان / جامعة عبد المالك السعدي / المغرب

Political rooting in Islamic thought

Founded .. and trends

Ass.Prof.Dr. Abdel Aziz Elkassah

Faculty Ossoul Eddin\ Abdul Malik Al Saadi University\ Morocco

abdelaziz_ka@hotmail.com

Abstract

This research study about rooting for Islamic political thought, with a view to developing a policy statement about this legislation, ultimately to Sharia law and policy are two sides of the same coin, and politics while seeking to bring justice and public interest are as ordered.

Keywords: rooting, politics, Islamic thought, Sharia, Imamate.

المخلص

هذا البحث دراسة لتأصيل الفكر السياسي في الشريعة الإسلامية، أهدف من خلاله إلى بيان مكانة السياسة وقضاياها في هذا التشريع الإسلامي الحنيف، ليصل في النهاية إلى أن الشريعة والسياسة هما وجهان لحقيقة واحدة، وأن السياسة حين تسعى إلى تحقيق العدل والصالح العام حقا فهي عين الشريعة وكما أمرت الشريعة.

الكلمات المفتاحية: التأصيل، السياسة، الفكر الإسلامي، الشريعة، الإمامة.

لقد اقتضت حكمة الباري جل وعلا حين خلق الكون بما فيه أن يجعل الإنسان أفضل مخلوقاته وأكرمها على الإطلاق، فكان أن ميزه بأن نفخ فيه نفخة من روحه، وزوده بنور العقل والبصيرة، وأنعم عليه بهدي الفطرة القويمية، حتى كان الإنسان بمجمل هذه المميزات الكائن المكرم في الأرض، المستحق أن يكون صاحب الأمانة العظمى؛ أمانة الاستخلاف في الأرض لإعمارها وإصلاحها، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ [الأحزاب 72] وقوله سبحانه: ﴿هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود 61]

ومن منن الله تعالى على هذا الإنسان أنه إذ زوده بتلك الملكات والخصائص الذاتية التي تمكنه من أداء أمانة التكليف وإنجاز مقتضيات الاستخلاف على أحسن وجه، عزز ذلك سبحانه بإرشاد الوحي له وتسييد مسيرته إلى الهدى والصلاح.

إن من منن الخالق على خلقه ومن نعمه على عباده في هذا الوجود نعمة الوحي المسدّد، فقد تكفل سبحانه بإرسال أنبيائه ورسله إلى البشرية لهدايتها وتسييد مسيرتها. قال تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت...﴾ [النحل 36] وقال جل شأنه: ﴿وان أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر 23]

وقد تواصلت الرسالات السماوية إلى البشرية عبر تاريخها المديد، فبعث الله لكل قوم رسولاً منهم ولسانهم. ﴿وما أرسلنا من رسول إلا لسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم 4] إلى أن ختمت تلك الرسالات ببعث خاتم الأنبياء وسيد المرسلين إلى الخلق أجمعين، فكان كتابه مصدقاً لما سبقه من رسالات الرسل ومهيماً عليها. قال سبحانه: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه﴾. [المائدة 48]

وبذلك كانت رسالة الإسلام وشريعة النبي الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام كافية للخلق إلى قيام الساعة، وشاملة لجميع شؤون الإنسان الدنيوية والأخروية، بمرونة جعلتها - بحق - شريعة صالحة لكل زمان ومكان. فقد وصف الحق جل وعلا هذه الرسالة بقوله:

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء 9] ويقول: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ [الأنعام 127] ويقول: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ [النساء 174] ويقول: ﴿ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا﴾ [الشورى 52].

فالقرآن الكريم نور ينبير للسائرين في ضوئه طريق الهدى، ويوصلهم إلى ساحة الأمان وغاية الرشد، وهو كتاب مبين يبين للإنسانية معالم الحق ويوضح لها صراط الهداية المستقيم في شتى مناحي حياتها.

والتعبير عن هدي شريعتنا الغراء بـ"النور" في الآيات السابقة تعبیر بليغ بل في غاية البلاغة، إذ يفهم من تشبيه هذه الشريعة بـ"النور المبين" أنّ هديها شامل لكافة شؤون الحياة الإنسانية، ومعالجتها التشريعية تنتظم الحياة الفردية والاجتماعية بكافة صورها، إلى الحد الذي جعل منها نوراً مضيئاً لكافة دروب الحياة الإنسانية، وجعل - من ثم- السير في ضوئها- متمثلاً في التمسك بأحكامها وقواعدها وآدابها العامة، والعمل على هديها- مناط الوصول إلى الغاية المأمولة، وبعبارة أوضح هو مناط الفوز والفلاح. ومصدق ذلك قوله تعالى في حق نبينا محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف 157].

حقاً إن شريعة الإسلام عالجت شؤون الإنسان ونظمت حياته بكافة صورها، فكان هديها شاملاً ونظامها محكماً لتكون بذلك هادية للإنسان التي هي أقوم حقاً وصدقاً، ومصدق ذلك قول الحق سبحانه: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ [النحل 89].

وقد قرر الفقهاء- انطلاقاً من هذه الحقيقة- أنه لا ينبغي لمكلف أن يُقَدِّم على أمر حتى يعلم حكم الشرع فيه؛ ذلك أن للشريعة في كل نازلة نزلت بالناس حكماً لازماً، سواء أكان هذا الحكم منصوصاً أم مستنبطاً.

يقول الإمام الشافعي في هذا الصدد: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم، اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد".¹

ولمّا كانت هذه طبيعة شريعة الإسلام، وتلك غايتها في الخلق، كان من الطبيعي أن يتسم منهاجها الهادي ومسلكتها الإصلاحية بالشمول لكافة شؤون الإنسان، والتحصّل لكلّي الخير دنيا وأخرى على حد تعبير الإمام الشاطبي.²

من هنا شرعت أحكاماً تنظم علاقة الإنسان بربه، المتمثلة في عبادته سبحانه.. كيفيتها وأحكامها.. وما إلى ذلك.

وشرعت أحكاماً تبين واجبات الإنسان تجاه نفسه، وأخرى تنظم علاقته بغيره من بني جنسه في شتى المستويات.

وفي هذا الصدد نجد التشريع الإسلامي قد اهتم اهتماماً فائقاً بنظام الأسرة بكونها اللبنة الأولى في صرح المجتمع الكبير، بل والمدرسة الأولى والأهم التي تهيب لنا أفراداً صالحين في ذلك المجتمع الكبير، فقد وضع هذا التشريع الخالد منظومة متكاملة من الأحكام والتشريعات المتصلة بطريقة تكوين تلك الأسرة وتأسيسها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة على ذلك لكل طرف حيال الطرف الآخر في هذه المؤسسة الاجتماعية، وبيان طرق فض النزاع الذي قد ينشأ - لسبب أو لآخر- بين طرفي تلك المؤسسة الاجتماعية الهامة، وما إلى ذلك من الأحكام المنظمة للعلاقات الأسرية تأسيساً وتدبيراً وإنهاءً.

كما اهتم التشريع الإسلامي بوضع الأحكام المنظمة للعلاقات الاجتماعية في أفقها الأوسع ومجالها الرحب على صعيد الأمة الإسلامية بجمعها، فبين في هذا الصدد أسس النظام الاجتماعي الإسلامي وقواعده، محدداً في هذا الإطار المرتكزات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية لهذا النظام، وموضحاً بدقة متناهية نظام الحقوق والواجبات بين أفراد الأمة أو المجتمع الإسلامي الواسع.

ولم يقتصر التشريع الإسلامي في الاهتمام بالتنظيم الاجتماعي على هذا فحسب، بل خطا خطوة أبعد مدى فشرع أحكاماً ذات بعد إنساني كوني تهتم بضبط العلاقات الإنسانية وتنظيمها على صعيد الكون كله، وهو ما يعرف اليوم بالتشريع الدولي الإسلامي المبيّن لأسس العلاقة بين المسلمين وغيرهم مسلماً وحرماً على امتداد العالم كله.

هكذا إذاً وبوضوح نرى التشريع الإسلامي المتمثلة فيه هداية السماء شاملاً في هدايته للإنسان وتوجيهه له في حياته كلها وبكافة أبعادها. وبعبارة أخرى: فإن هذا التشريع لم يفرق بين الشأن الخاص وبين الشأن العام في حياة الجماعة المسلمة، بل كان اهتمامه بهما معاً على قدم المساواة.

ولا ريب أن موقع السلطة السياسية من أي نظام اجتماعي موقع الرأس من الجسد، فإذا كان من غير المتصور وجود جسد من غير رأس يملك التفكير والتدبير، فكذلك لا يتصور وجود مجتمع بشري بغير سلطة سياسية تقع فيه موقع الرأس من الجسد.

ومن هنا قرر فلاسفة السياسة وفقهاؤها من شتى المذاهب السياسية أن السلطة السياسية ضرورة بشرية تملئها طبيعة الحياة الاجتماعية. وعبر عن هذا المعنى الإمام أبو حامد الغزالي بأسلوب منطقي أبان فيه عن العلاقة الجدلية بين السلطة وبين إقامة الدين، أو بعبارة أخرى: بين السلطة وبين الفوز بسعادة الدارين.

يقول الغزالي في هذا الصدد: "نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك من حيث إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع."¹ وقد قيل قديماً: "الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع."²

وعبر عن هذا المعنى أيضاً الإمام أبو بكر الطرطوشي بما نصه: "اعلموا-أرشدكم الله- أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة، ونعمة على العباد جزيلة، لأن الله سبحانه جبل الخلق على حب الانتصاف، وعدم الإنصاف، ومثلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر، يزدرد الكبير الصغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يهتئوا بالحياة..."³.

وهو نفس المعنى الذي يستند إليه العلامة ابن خلدون⁴ وهو يؤكد أن السلطة السياسية ضرورة عقلية وفريضة شرعية، أو بمعنى آخر: ظاهرة اجتماعية لا ينفك عنها مجتمع بشري؛ ذلك أن البشر - يضيف ابن خلدون- لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه؛ لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة؛ ومن أجل ذلك احتاجوا إلى الوازع، وهو الحاكم.

أما العلمان الكبيران الإمام عز الدين ابن عبد السلام، والإمام تقي الدين أحمد ابن تيمية فقد أبرز كل منهما - إلى جانب المعنى الذي ركز عليه غيرهما- القيمة الشرعية لهذه الضرورة البشرية والاجتماعية، وذلك من خلال تأكيدهما على فضل المتصدي لها وثوابه عند الله تعالى يوم القيامة. يقول ابن تيمية رحمه الله⁵: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم قربات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها؛ فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: «إذ خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»⁶ وقال ﷺ: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم»⁷.

1 - الغزالي: فضائح الباطنية ص106.

2 - ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك ص7.

3 - الطرطوشي: سراج الملوك ص94.

4- المقدمة ج 2 ص 573.

5- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص:137 وما بعدها.

6 - أبو داود كتاب الجهاد حديث(09-2608)، من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة بسند صحيح، انظر صحيح سنن أبي داود للألباني، حديث(2608-09).

7 - أحمد في المسند (6658)، وأورده الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة(1322).

ويضيف ابن تيمية قائلاً: " فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرية يتقرب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات".

ويعلل ابن تيمية هذا الأمر في مكان آخر بقوله: "قالدين الحق لا بد فيه من الكتاب الهادي والسيف الناصر، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد 25).

فالكتاب يبين ما أمر الله به وما نهى عنه، والسيف ينصر ذلك ويؤيده".¹

وأما الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله فيقول: "أجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات، وأن الولاية المقسطين أعظم أجراً وأجل قدراً من غيرهم؛ لكثرة ما جرى على أيديهم من إقامة الحدود ودرء الباطل.."²

ويقول في مكان آخر: "ولولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة، وتحققت المفاصد العامة، ولاستولى القوي على الضعيف، والدنيء على الشريف..."³.

ويتبين من هذا أن ما يذكره فلاسفة السياسة من تلازم السلطة والجماعة، وعدم تصور هذه الأخيرة منفكة عن الأولى، سبق إليه مفكر والإسلام وفقهاؤه، بل إن ذلك هو الذي حمل الصحابة على البدار بتعيين قائد للمسلمين بعيد وفاة النبي ﷺ، وتقديم ذلك حتى على تجهيز جثمانه الطاهر عليه الصلاة والسلام.

فقد أورد الطبري⁴ رواية عن الصحابي الجليل سعيد بن زيد رضوان الله عليه يذكر فيها حين سئل: متى بويغ أبو بكر أنه "بويغ ﷺ يوم مات رسول الله ﷺ، كرهوا أن يبقوا بعض الوقت وليسوا في جماعة".

وواضح أن هذا النص ذو دلالة واضحة على مدى التلازم بين الجماعة والسلطة في فكر هؤلاء المسلمين الأوائل، فكأن وجود جماعة بغير سلطة، بمثابة عدمها، وهذا المعنى واضح من قوله: "وليسوا في جماعة" أي في جماعة سياسية قوامها السلطة المنظمة، وإلا فإن جماعتهم بمفهومها العددي قائمة، ولا معنى لنفيها، إلا أن يكون المنفي شيئاً آخر غير ذلك، وهو كونهم جماعة ذات صبغة سياسية.

وقد عبر عن هذا المعنى أيضاً عمر بن الخطاب ﷺ بقوله: لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة.⁵ وقال عثمان ﷺ - فيما رواه مالك بن أنس -: ما يزعم الناس السلطان أكثر مما يزعم القرآن. قال مالك: يعني يكفهم⁶. وقال علي ﷺ: لا بد للناس من إمارة برة أو فاجرة⁷.

ونقل الحافظ في الفتح عن الطبري في تعريف الجماعة ما يفيد أنها: الطائفة المجتمعة في أمر الإسلام على أمير، حيث قال: "والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره"⁸.

وذكر القرطبي في سياق تفسيره لآية الاستخلاف من سورة البقرة أن "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة".

ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم حيث كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه قال: إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم، وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفى والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماماً يتولى ذلك.

1 - منهاج السنة النبوية ج 1 ص 532.

2 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج 1 ص 104

3- نفسه ج 2 ص 237

4- تاريخ الأمم والملوك ج:2 ص: 236.

5- سنن الدارمي 91/1 - دار الكتاب العربي - بيروت

6 - أحكام القرآن لابن العربي ج 3 ص 145.

7 - منهاج السنة النبوية ج 1 ص 548. ومجموع الفتاوى ج 25 ص 36.

8- فتح الباري ج: 13 ص: 54.

ودليلنا قول الله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: 30] وقوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾ [ص: 26]، وقوله سبحانه: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾ [النور: 55] أي يجعل منهم خلفاء، إلى غير ذلك من الآي.

وأجمع الصحابة على تقديم الصديق بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة في التعيين، حتى قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فدفعهم أبو بكر وعمر والمهاجرون عن ذلك، وقالوا لهم: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش، ورووا لهم الخبر في ذلك، فرجعوا وأطاعوا لقريش.¹

فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة عليها، ولقال قائل: إنها ليست بواجبة لا في قريش ولا في غيرهم، فما لتنازكم وجه ولا فائدة في أمر ليس بواجب. ثم إن الصديق رضي الله عنه لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر في الإمامة ولم يقل له أحد: هذا أمر غير واجب علينا ولا عليك، فدل على وجوبها وأنها ركن من أركان الدين الذي به قوام المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

ويكيف بعض الفقهاء والمتكلمين هذه القضية على نحو آخر، منطلقين من كونه السلطة وسيلة لتحقيق عدة مقاصد شرعية لا سبيل إلى تحقيقها بغيرها.

وفي هذا الصدد يقول العلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: "إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعين لهم".²

ويذهب إلى قريب من هذا المعنى العلامة ولي الله الدهلوي³ إذ يؤكد أن موجبات إقامة السلطة السياسية هي تلك المصالح الاجتماعية المنوط إنجازها بها، وهي لا تعدو صنفين:

أحدهما: ما يرجع إلى سياسة المدينة من ذب الجنود التي تغزوهم وتقهروهم، وكف الظالم عن المظلوم وفصل القضايا وغير ذلك.

وثانيهما: ما يرجع إلى الملة، أي من ضرورة حمايتها في نفسها وحمل الناس على الالتزام بجادتها بقوة السلطان عند الحاجة إليه. أي عند ضعف الوازع الديني في النفوس.

ذلك أن الغرض من إنزال الشريعة - كما يؤكد الدكتور الدريني¹ بحق - هو تحقيق مقاصدها في الخلق، ولا يتم ذلك إلا بتنفيذها، وتنفيذها لا يمكن أن يتم إلا بالسلطة، فكانت إقامتها واجبة لوجوب ذلك بالدهاية أي أنها من قبيل ما يسميه الأصوليون: "ما لا يتم الواجب إلا به - وكان مقدوراً - فهو واجب".

1 - كون المهاجرين قد احتجوا على الأنصار بالخير، أعني حديث: "الأئمة من قريش" كما يرى البعض، أمر محل نظر، إذ لو كان الأمر كذلك لما ساع لأنصار مخالفة ذلك، لما عرف عنهم من حرص على الالتزام والاحترام لمقتضى النصوص الشرعية والوصايا النبوية، وبمعنى آخر فإن مثل هذا القول ينطوي على اتهام ضمني للأنصار بمخالفة الأمر النبوي، وما كان يليق بهم ذلك، فما كان يتوقع منهم- لو أن الأمر أمر وصية نبوية- أن ينازعو في الأمر أو يجادلوا في هذا الاستحقاق، بل الصحيح الذي تؤكد أغلب الروايات التاريخية أن طبيعة الحجاج الذي دار بين الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الأمر كان معتمداً أكثر على إبراز خصال الفضل وعناصر التميز والاستحقاق عند المهاجرين، المشهود لهم بها من سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، فكان تركيزهم أكثر على هذه الاعتبارات، محاولين إقناع إخوانهم من الأنصار بأخذ هذه المزايا في الاعتبار = لترجيح كفة أصحابها في الاستحقاق لمنصب الخلافة. كما وظف المهاجرون - إضافة إلى اعتبارات السبق، والتضحية، والفضل- عاملاً آخر مهما يومئذ، ألا وهو البعد القبلي أو عنصر القوة السياسية الداعمة للخليفة المرتقب، وبعبارة أوضح: مكانة القبيلة المنحدر منها المرشح للخلافة بين القبائل، وقدرتها على نصرته وتأييده عند الحاجة، وهو ما يعبر عنه في الأدبيات السلطانية بعنصر "الشوكة" في المرشح للخلافة، ويعبر عنه في الأدبيات السياسية المعاصرة بالسند الشعبي والدعم السياسي للحاكم الذي يستمد منه الحاكم قوته وشرعيته. وهو ما عبر عنه ابن خلدون بعامل "العصبية" الذي كان له- ولا يزال- حضوره وتأثيره في مجريات السياسة العامة. الخلاصة من هذا كله أن الصحابة المهاجرين قد استخدموا في هذا الحوار السياسي شتى أساليب الإقناع عدا النص الشرعي، إذ لو كان في الأمر نص من كتاب أو سنة لكان فيصلاً وحده دونما حاجة إلى سواه، ومن ثم فإن الأنصار سلموا لهم اقتناعاً بوجهة نظرهم وليس التزاماً بنص ما في الموضوع.

2- شرح المواقيت 8 / 378.

3 - في كتابه حجة الله البالغة 2 / 394.

على أن فقهاءنا لم ينفوا عند هذا الحد في بحوثهم الفقهية السياسية، وإنما شملوا بالبحث والتحليل عدة قضايا سياسية أخرى من قبيل مسألة الاختيار للمناصب السياسية التي على رأسها الخلافة العظمى أو رئاسة الدولة: طرق هذا الاختيار وشروطه وما يتعلق بكل ذلك من ضوابط وأحكام، ومنها أيضا حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم في المجالات المختلفة وفي الحالتين معا: أعني الحالة العادية والحالة الاستثنائية، وغير ذلك من القضايا والأحكام المترتبة على وجود ظاهرة السلطة ومعادلة الحكم.

وغني عن التأكيد أن هؤلاء الفقهاء وهم يعالجون هذه القضايا السياسية معالجة فقهية لم يكونوا منطلقين في ذلك من فراغ، بل كانوا منطلقين في أغلب الأحيان إما من نصوص شرعية نصّ في موضوع البحث أو من قواعد كلية هادية أرسلتها شريعتنا الغراء معالم هادية إلى تحقيق الخير والمنفعة. ومن ثم فإن عملهم هو عمل فقهي شرعي وسياسي في آن معا، لأنه عمل فكري تأصيلي دائر في فلك النصوص الشرعية، موضوعه النشاط السياسي، وهدفه في النهاية تقييد العمل السياسي بالقيود الشرعية أو ممارسة ما يسمى عندهم بالسياسة الشرعية. ذلك أن التصور الفقهي لوظيفة السياسة في المجتمعات الإنسانية تصور رائع وبديع، وذلك من حيث كونه متسما بالسعة والشمول لكافة شؤون الإنسان دنيا وأخرى على عكس التصور الوضعي القاصر تماما عن مثل هذا الشمول والإحاطة.

فالساسة بمفهومها الشامل هذا في التعريف الفقهي: هي عبارة عن استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهذه لا تكون في الدنيا إلا من الأنبياء، وذلك بتطبيقهم الشريعة التي جاءوا بها على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، يسددهم في هذا التطبيق وحي السماء ورعاية الله تعالى، ولذلك تسمى هذه السياسة بسياسة الأنبياء، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غيره.²

ولا ريب أن لهذا التصور الفقهي أساسا من الشرع ونصوصه، وأساسه ما جاء في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فتكثرون.... الخ"³ فالسياسة إذن بما هي إصلاح للخلق وقيادة لهم وإرشاد هي من صميم وظيفة الأنبياء والعلماء قبل أن تكون وظيفة السلاطين كما يفيد ذلك الحديث النبوي الشريف، بل هي عندهم (الأنبياء) أوسع أنواع السياسة وأشملها بوصفها منهجا لإصلاح الخلق ظاهرا وباطنا، تليها بعد ذلك سياسة العلماء التي تعنى بالجانب الباطني فقط وسياسة الحكام والسلاطين التي تعنى بالجانب الظاهري وحده. وبهذا المعنى الشامل لمفهوم السياسة تكون السياسة فن تهذيب ومنهج إصلاح للإنسان بمفهومه الواسع، فلا معنى بعد ذلك لقصرها على مجال ضيق دون سائر المجالات الصالحة لاستيعابها كما هو مفهومها اليوم في الفكر الوضعي.

تلك هي السياسة بوجه عام مفهومها ووظيفتها، وحين توصف بالشرعية فإنها تعني: ذلك العلم الذي يبحث فيه عن عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية، من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام، وإن لم يُعم على كل تدبير دليل خاص⁴. أي أن وصف تدبير سياسي ما بوصف الشرعية ليس مشروطا فيه خضوعه لدليل خاص به، بل يشترط فيه ما هو أعم من ذلك وهو عدم منافاته لنص شرعي أو قاعدة عامة أو ما يعبر عنه بعض الفقهاء كالشاطبي بالدليل المعنوي..

وقد قال ابن عقيل الحنبلي في هذا المعنى: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى. ثم خاطب مخالفا من بعض الشافعية بقوله: فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به

1 - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص 329. وانظر في هذا الصدد، الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، ص303.

2 - محمد البنا: السياسة الشرعية - أصولها، مجالاتها ص11. وعبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية ص17.

3 - متفق عليه، البخاري 3267 باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم 1842 باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

4 - محمد البنا: السياسة الشرعية - أصولها، مجالاتها ص12.

الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليب للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق علي رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد.. ونفى عمر لنصر بن حجاج... أي لكفى¹.

وهكذا تتبدى خصوصية التصور الفقهي لمصطلح السياسة سواء من حيث مفهومها وضوابطها أم من حيث وظيفتها والغاية منها. فهي إلى جانب خصيصة الشمول فيها تتسم بخصيصة أخرى تتجلى في كونها مقيدة أساساً بضرورة خضوعها لقواعد الدين وأحكام الشرع المنزل، وضرورة استهدافها لمصالح الخلق في العاجل والآجل معاً، وهو معنى كونها شرعية. يؤكد هذا المعنى فقهاؤنا في تعريفهم للخلافة، حيث يعرفونها جميعاً تقريباً بأنها: "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" وهو التعريف الذي تردد على لسان أكثر من فقيه وفي أكثر من كتاب من كتب السياسة الشرعية، كالأحكام السلطانية للماوردي ونحوه، وعرفها العلامة ابن خلدون بتعريف آخر قريب منه يبرز وظيفتها، بأنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية والدنيوية الراجعة إليها" وقد مهد لهذا التعريف بقوله: "وأحكام السياسة إنما تُطلع على مصالح الدنيا فقط" (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم؛ فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء... والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدنيا وسياسة الدنيا به² وفي كلا التعريفين إبراز واضح لطبيعة المصالح الإنسانية التي يراد تحقيقها من سياسة الخلق سياسة شرعية، إنها مصالح تتعدى الحدود الدنيوية الآتية المحضة إلى أخرى تأخذ في الاعتبار سعادة الخلق في الدارين معاً، وهي سياسة أنعم بها من سياسة قوامها إرشاد الإنسان في حياته الأولى وكفالة السعادة له في الأخرى عبر حمله على مقتضى النظر الشرعي على حد تعبير ابن خلدون.

ونظراً لهذه الخصوصية التي للسياسة في ثقافتنا الشرعية نجد الفقهاء يحتجون في أغلب موضوعات السياسة التي يتناولونها بنصوص من القرآن أو السنة، ففي بحوثهم المؤكدة على ضرورة إقامة الإمامة نجدهم يحتجون بأيات قرآنية وبأحاديث نبوية، وعند حديثهم عن البيعة وأحكامها رأيناهم يفعلون الشيء ذاته، وهكذا في بحوث الطاعة والالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم وفي غيرها من البحوث والتشريعات السياسية.

هكذا إن ظهر جلياً مدى حضور فكرة السلطة والسياسة بخصوصياتهما في تراثنا الفقهي قديمه وحديثه، وذلك وحده دليل دامغ وحجة قاطعة على مدى عناية الفقهاء المسلمين بالأمر العام عموماً والأمر السياسي بوجه خاص، ومن ثم ظهر مدى تهافت الرأي المجادل في هذه القضية المسلّمة، فأى رأي ضل هو؟!

إن مما لا ريب فيه أن مثل هذا الرأي المتهاافت لم يكن ليدور بخلد أحد من فقهاءنا قديمهم وحديثهم، بل كان إيمانهم جازماً وقناعتهم راسخة بأن شريعتنا شاملة لشتى مجالات الحياة، ومن هنا كانت تنظيراتهم واجتهاداتهم الفقهية شاملة مجالات شتى شمول التشريع الإسلامي نفسه، ومن الطبيعي - والحالة هذه - أن يكون من بين تلك المجالات مجال السياسة والحكم؛ هذا المجال الذي كتبوا في أحكامه وقواعده - كما أسلفنا - كتباً عدة منذ عهد مبكر من تاريخنا الإسلامي، محللين فيها مجمل قضايا السياسة والحكم في ضوء أحكام الشريعة وقواعدها العامة.

ولو لم تكن السياسة وقضاياها قسماً من أقسام الشريعة ومجالاً من مجالات اهتمامها - كما زعم من زعم - لما كان لفقهاءنا كل هذه العناية بالكتابة في فقه السياسة وقضايا الحكم عموماً، بحيث أنشأوا لها ما يسمى في أدبياتهم بفقه "السياسة الشرعية". بل لا نبالغ إذا قلنا مع عميد الفقه الدستوري والإداري الكبير الدكتور سليمان الطماوي رحمه الله: "إن تراثنا في مجال نظم الحكم والإدارة أغنى تراث

1 - ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 18.

2 - المقدمة 238-239.

عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرناً من الزمان، وأن كثيراً من النظم السياسية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلا مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها أبائنا وأجدادنا منذ قرون خلت، وشغلنا عنها عصور التخلف التي فرضها الاستعمار علينا¹.

وإذا كان الأمر بهذه المثابة فكيف يسوغ لقائل بعد ذلك أن ينكر الحقيقة السابقة ويزعم أن السياسة وشؤون الحكم وحدها المستنتاة من هذه القاعدة، والمنحسرة دونها هيمنة الشريعة الإسلامية وشمولها! وقد رأينا المدى الذي وصل إليه أعلام الفكر الإسلامي الكبار في التأصيل لقضايا السياسة والتكليف لأحكامها، وكيف أنهم على تنوع مقارباتهم وتعدد اتجاهاتهم إنما يمتحنون جميعهم من معين واحد يرون ضرورة تقيد أحكام السياسة به هو معين الوحي قرآناً وسنة، على الأقل في كليات الأحكام السياسية وقواعدها الكبرى الحاكمة لأي تدبير اجتهادي للحياة السياسية للمسلمين. فكيف يسوغ لقائل القول بعد هذا إن فن السياسة شأن اجتهادي بشري محض. إن مثل هذا القول أقل ما يقال عنه أنه ضلال في الدين، وتأويل مرفوض له، منشؤه - على أحسن الفروض - الجهل بطبيعة التشريع الإسلامي، والولع الزائد بالمفاهيم الوافدة على المسلمين من خارج ثقافتهم إن لم نقل: إنه محض اتباع للهوى.. «ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله» [الفصص 50]

ولما كان أنصار هذا الضلال ودعاة ذلك التأويل الفاسد لديننا قد جهدوا جهدهم للترويج لبدعتهم والتمكين لها ثقافياً في عقول البسطاء من أبناء المسلمين، وخاصة ذوي الثقافة الشرعية الضحلة منهم، إلى الحد الذي جعل أخطر سجال ثقافي وسياسي تشهده الساحة الإسلامية اليوم هو ذلك السجال الدائر بين التيار المؤمن بشمولية شريعة الإسلام وخلودها - وهو التيار العريض من جمهور المسلمين والله الحمد - وبين ذلك التيار الدعي، المنادي بتحجيم شمولها أو بـ"علمنتها" حسب تعبيرهم، فإن ذلك يوجب على كل غيور على دينه أن يهبط للدفاع عما يعتقد من الحق في ذلك.

وفي هذا السياق - وإيماناً منا بشمول شريعتنا الغراء لتدبير الحياة الإنسانية في كافة أبعادها على النحو الذي أسلفنا بيانه، فقد كان متعيناً إبراء الذمة وبيان حقيقة الموقف الفقهي من المسألة السياسية عموماً، وموقعها في النظام التشريعي الإسلامي، ومن ثم موقف مفكري الإسلام وعلمائه من هذه المسألة وما يتصل بها من قضايا وأحكام.. وقد تم استعراض بعض ما يفى بهذا الغرض في الصفحات السابقة.

وإلى جانب ذلك كان لزاماً بيان موقف الفقه الإسلامي من الحرية الفردية بعامة والحرية السياسية بخاصة بوصف هذا الموضوع أحد أخطر موضوعات الصراعات السياسية منذ القدم، وأهم دعائم التنظيم الدستوري في العصر الحديث، فقد زعم من زعم أن النظام السياسي في التصور الفقهي لفقهاء المسلمين لا يعترف للمواطنين بشيء من الحريات الفردية العامة فضلاً عن الحريات السياسية التي تعد أهم حقوق المواطنين على حكاهم، وإنما عرف المسلمون ذلك - حسب زعمهم الفج هذا - بفضل اتصالهم بالغرب واقتباسهم منه. وما علم هؤلاء - لفرط جهلهم أو تجاهلهم - أن النظام السياسي الإسلامي أساسه الحرية كما يعلم ذلك كل دارس له، بل لا نبالغ إذا قلنا: إن الحرية لحمته وسداه، ومن ثم فلا مكان فيه للاستبداد، وخير برهان على ذلك أن إنشاء السلطة السياسية في هذا النظام سبيله الوحيد الاختيار الحر والتعاقد المؤسس على التراضي بين طرفي العقد السياسي².

كما أن مشاركة جميع أفراد الرعية في إدارة شؤون الحكم ممارسةً وتقويماً أمر مكفول شرعاً، وليس ما يروج من إشاعات بعكس هذا على ألسنة المستشرقين وأشياهم - من قبيل اتهامهم لنظام الحكم الإسلامي بالشمولية والاستبداد والتكرار لحقوق الرعية السياسية وغيرها - إلا اختلاقات باردة غير ذات أساس علمي. يُعلم كل ذلك من واقع ما يزخر به فقهاءنا السياسي من شواهد وحجج في هذا المجال.

1 - د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص 11.
2 كما هو مذهب جمهور المسلمين من أهل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة، خلافاً للشيعة الإمامية القائلين بالنص أو الوراثة سبيلاً وحيداً لإنشاء السلطة السياسية أو استحقاقها.

إذ الدارس لنظرية الحقوق والحريات العامة بوجه عام، في الفكر القانوني والسياسي الحديث، مقارنا ذلك بما تقرر في التشريع السياسي الإسلامي منها، يجد أنه لا يكاد يوجد حق من تلك الحقوق المقررة في النظام القانوني الحديث إلا وهو مقرر على نحو أمكن في النظام التشريع الإسلامي وإن اختلفت التسميات والمصطلحات بين النظامين في بعض الأحيان. فليست العبرة في مثل هذا المجال بالأسماء والعناوين ولكن بالمسميات والمضامين، إذ من المقولات الشهيرة بين علمائنا في هذا المجال: أن لا مشاحة في الاصطلاح متى كان مضمون المصطلح واحداً أو متشابهاً على الأقل.

فهذه الحقوق بجميع أصنافها بدءاً بحق الحياة وحقي الحرية والمساواة، ومروراً بغيرها من الحقوق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية مشروعة في تشريعنا الإسلامي على نحو أفضل منه في القانون الوضعي، ولا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه الحقوق آخذة في تشريعنا صورة التكاليف الشرعية وليس صورة الحقوق والمنح فحسب، وذلك ضماناً لحسن الالتزام بها وتنفيذها على نحو محقق للغاية منها التي هي صيانة الكرامة الإنسانية، بل إن بعض تلك الحقوق يصنف في فقهننا الإسلامي ضمن ضروريات الدين وكليات الشريعة، كحق الحياة.¹

فلقد كان اهتمام التشريع الإسلامي بهذا الحق اهتماماً فائقاً بوصفه أساس الحقوق الأخرى التي تتوقف عليه، ويكفي هذا الحق أهمية أنه أحد المقاصد الكبرى التي عليها مدار الشريعة الإسلامية كما أسلفت، كما أنه أحد الحقوق التي نالت شرف الإضافة إليه سبحانه وتعالى في أدبياتنا الفقهية، والذي اصطلح عليه فقهاء الشريعة بحفظ النفس، وهو مظهر من مظاهر تكريم الله للإنسان. يقول الإمام الشاطبي في هذا المعنى: "ونفس المكلف داخلة في هذا الحق (أي حق الله تعالى) إذ ليس له التسليط على نفسه ولا عضو من أعضائه بالإتلاف".²

ومن جمال هذه الشريعة وشمول عدلها أنها إذ تحمي حق الحياة وتصوره، فإنها لا تقصر ذلك على النفوس الحية الكاملة الخلق، وإنما تشمل بذلك حتى الجنين في بطن أمه، فتحرم إسقاطه بعد تمام الخلقة تحت أي ذريعة كانت، إلا أن يكون الجنين مهدداً لحياة الأم وفقاً لتقرير طبيب حاذق أمين. لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ [الأَنْعَامُ 151] وقوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإِسْرَاءُ 31]. وقد أرجأ النبي ﷺ إقامة الحد على المرأة الحامل من الزنا رعاية لهذا الحق. كما رخص الإسلام للمرأة الحامل في الإفطار رعاية له أيضاً.

وبهذا القدسية التي أحيط بها هذا الحق (حق الحياة) يتبين أنه حق وواجب معاً، حيث لا يجوز للمرء التنازل عن حقه في الحياة بأي حال، بل يجب عليه أن يحمي حياته ولا يعرضها لأي خطر، وذلك بتوفير المقومات اللازمة للحياة من طعام وشراب ومسكن وملبس، بل يجب عليه أن يتوخى ما يكفل له الحياة الكريمة من عمل وتعلم وحرية، كما يجب عليه أن يحميها من العدوان عليها، فقد حرم الله الاعتداء على النفس، واعتبر ذلك بمثابة الاعتداء على الإنسانية برمتها في الفظاعة وفداحة الجرم. قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة 34]. وقال ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»³؛ وذلك لأن نعمة الحياة هبة إلهية للإنسان لا يملك التصرف فيها بما يشكل عدواناً عليها أو إهانة لها.

وليس حق الحرية أقل شأنًا من حق الحياة في التشريع الإسلامي، بل إنه حق نال في هذا التشريع أهمية خاصة يستحق معها أن ينبعث بأنه عمدة الحقوق وأساسها المكين.

ذلك أن الحرية أساس التكليف بأحكام هذا التشريع، فلا تكليف بغيرها كما هو معلوم، إذ من الثابت أن الأحكام التكليفية لا تغرس إلا في تربة الحرية، فحيث تكون حراً قادراً على اتخاذ القرار الذي نشاء، يأتيك عندئذ خطاب الله قائلاً: اعمل هذا ولا تفعل هذا،

1 - لتفصيل أكثر حول هذا الموضوع ينظر الدكتور محمد فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص 242.

2 - الموافقات ج 2 ص 245.

3 - رواه مسلم، باب النهي عن التحاسد والتباغض والتدابير. انظر رياض الصالحين للإمام النووي ص 92. وانظر اللؤلؤ والمرجان لمحمد فؤاد عبد الباقي ص 568.

كما يؤكد العلامة محمد سعيد رمضان البوطي بحق¹ فإذا فقدت حريتك بإكراه أو نحوه ارتفع عنك التكليف حينئذ، لقوله صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»²

ومن الطبيعي بعد أن عرفنا أهمية الحرية ومركزيتها في التشريع الإسلامي أن تكون هذه الحرية شرط صحة كل التصرفات البشرية وأساس سلامة جميع التعاقدات الشرعية، بما فيها التعاقد السياسي (أعني عقد البيعة) الذي يعد فيه شرطا الحرية والرضا أهم شروط انعقاده.

وفيما يتعلق بالحقوق السياسية، فإننا إذا أخذنا على سبيل المثال أهم هذه الحقوق المقررة للمواطنين في الأنظمة الدستورية الحديثة، سنجدها مقررة بكل تأكيد في نظام السياسة الإسلامي على نحو راسخ ومكين، بحيث يمكن القول عنها: إنها تعد من أهم خصائص هذا النظام ومقوماته التي لا وجود له غيرها، فإن بوسع كل دارس لهذا النظام الإسلامي أن يدرك أن من أهم مرتكزاته التي يفقد بفقدانها صفته الشرعية: انبثاق السلطة فيه عن الأمة بواسطة نظام البيعة، وضرورة استتارة هذه الأخيرة حين ممارستها برأي الأمة بواسطة حق الشورى، وضرورة خضوع ممارستها لرقابتها (الأمة)، وحق الأمة في فسخ العقد السياسي وإنهاء التفويض لمن تعقد له سلطة الحكم، وتلك بلا ريب أبرز معالم الحقوق السياسية في الفكر الدستوري الحديث. ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء التي حملتها هذه المفاهيم في تراثنا السياسي ما دام أن الجوهر واحد، وهو إشراك الأمة في اتخاذ القرار المحقق لمصلحتها، وعدم الافتيات عليها في أمورها؛ إذ العبرة في مثل هذا بالمعاني وليس بالمباني.

ولا ريب أن هذه المعاني السياسية مقررة في تراثنا السياسي الشرعي على نحو أفضل منه في التراث السياسي الوضعي بكثير، سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه القيم السياسية هي واجبات شرعية في تكييفنا الفقهي تندرج ضمن ما يسمى في أدبياتنا الفقهية بفروض الكفاية وليست مجرد حقوق على نحو ما هي عليه في الفكر السياسي الوضعي الحديث.

ولعله من المهم والمفيد أن تعقد مقارنات في موضوعات دراسية كهذه بين مفردات الموضوع في فقهاءنا السياسي وبينها في الفقه السياسي الغربي ونظمه الدستورية المعاصرة ليكون القارئ على بينة من أمره، ويعرف فضل التشريع السياسي الإسلامي في هذا المجال، ويكشف- من ثم- زيف ما يشاع من أن الفقه السياسي الإسلامي لم يعترف للمحكومين بشيء من هذه الحقوق أو الحريات السياسية إزاء حكاهم. فتلك مجرد دعوى عارية عن أي دليل أو شبه دليل يسندها.

الخاتمة:

ويعد فعله قد اتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز مبلغ عناية فقهاءنا بالمسألة السياسية وأحكامها، وتجلت أيضا مكانة السياسة وقضاياها في هذا التشريع الإسلامي الحنيف، واتضح معها مقدار تهافت الرأي القائل بعكس ذلك، أي بخلو تشريعنا الإسلامي من الأحكام السياسية. وذلك بعد ما بان لنا بجلاء من واقع النصوص الشرعية والنقول الفقهية المؤكدة لهذه الحقيقة والناطقة بأن السياسة قسم من أقسام الشريعة وجزء من أجزائها. بل لا نبالغ إذا قلنا: إن الشريعة والسياسة ليستا إلا وجهين لحقيقة واحدة، وأن السياسة حين تكون محققة للعدل والصالح العام حقا فهي عين الشريعة، لاتفاقها مع الشريعة في الهدف والمقصد الذي جاءت لتحقيقه، كما أن الشريعة ليست في الواقع إلا سياسة للمجتمعات بجملة من الأحكام الهادفة إلى تنظيم حياتها على نحو يكفل تحقيق صلاحها في الأولى وسعادتها في الآخرة.

يقول ابن القيم رحمه الله مبينا هذا المعنى: إن من له ذوق في الشريعة، وأطلع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلاق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له

1 - د. محمد سعيد رمضان البوطي: يغالطونك إذ يقولون ص 130.

2 - أخرجه ابن ماجه (2043) وابن حبان (7219) والبيهقي (11236).

أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة. فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها".¹

تلك إذاً هي السياسة الشرعية التي ينعتها ابن القيم بالعادلة. ولا ريب أن أي تدبير سياسي حين يكون بهذه المواصفات التي وصفه بها ابن القيم إنما يكون عين العدل باعتبار ما يفضي إليه من ذلك، سواء أكان أساس ذلك التصرف نوا أم اجتهاداً، لأن العبرة في النهاية هي تحقيق أي تصرف سياسي للمصلحة الشرعية، التي بها تكتسب السياسة أساساً صيغتها الشرعية وإن لم تكن منصوصاً عليها، بشرط أن لا تعارض نوا من نصوص الشرع الحنيف كما قرر الفقهاء المسلمون.



س14- ارسم خمسة اشجار داخل المستطيل الاتي بانشاء افقي وباستخدام قلم الرصاص ؟

س15- ارسم ما هو مطلوب في الفقرات الاتية في داخل المستطيل الذي يقابله محققا علاقات حركة انشائية جيدة ؟

أ- ارسم اشكالا فيها اتجاهات الخطوط مترابطة من حيث الحركة ودلالاتها التعبيرية.

ب- ارسم شخصين في حالة حركة مع الحفاظ على قيمة الفراغ في دعم الحركة والتناسب في المساحات.

ج- ارسم عملا هندسيا فيه توزيع الالوان المتقدمة والمتاخرة من جانب او الالوان المترابطة من جانب اخر.

من لغات العراق القديم "اللغة الآرامية"

م. مازن محمد حسين

جامعة بابل/ مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية

From the languages of ancient Iraq "The Aramaic language"

Lec. Mazin Muhammed Husain

University of Babylon\ Babylon Center for Civil and Historical Studies

maabmh@yahoo.com

Abstract

The research is based on a historical account of the origin of the Aramaeans and their migrations in the region. This is important when speaking about the Aramaic language, since the Aramaic language contains a rich and wide range of dialects that are derived from this language. Rather, we wanted to refer to the linguistic classifications in this field, The differences in the classification of researchers. One of the findings of our research is that the Aramaic language is one of the ancient languages of Iraq, which occupied the prestigious position it deserves among the languages of the region and expanded and spread to its various dialects a modern language and a language of literature that has documented itself over time.

Keywords: Aramaic language, Aramaic urban, Aram, inscriptions

المخلص

يتلخص البحث في عرض تاريخي عن اصل الآراميين وهجراتهم في المنطقة، وهذا يعد من الأهمية عند الحديث عن اللغة الآرامية إذ ان اللغة الآرامية تتضمن مجموعة غنية وواسعة من اللهجات المتفرعة عن هذه اللغة وانما اردنا من خلال البحث ان نتطرق الى تصنيفات اللغويين في هذا المجال وبيان اوجه التشابه والاختلاف في تصنيفات الباحثين. إن من نتائج بحثنا التي توصلنا اليها أن اللغة الآرامية هي من لغات العراق القديم التي احتلت المكانة المرموقة التي تستحقها بين لغات المنطقة وتوسعت وانتشرت لتكون بلهجاتها المتنوعة لغة حديث وأدب قد وثقت نفسها عبر الزمن.

الكلمات المفتاحية: اللغة الآرامية، آرامية الحضر، ارام، نقوش

المقدمة:

تعدّ الآرامية واحدة من اللغات السامية⁽¹⁾ ذات الأهمية في التاريخ اللغوي للعراق القديم (بلاد ما بين النهرين). إذ احتلت مكانة واسعة في الامبراطورية البابلية والآشورية حتى أصبحت اللغة الرسمية المتداولة بين أصقاع هذه الامبراطورية، ومن الأسباب المؤدية إلى اتساع استعمال اللغة الآرامية (الآرامية الرسمية) أو (الآرامية الإمبراطورية) هي:

1- سهولة حفظ الأبجدية الآرامية التي حلت محل الأبجدية الأكديّة.

2- سهولة حمل اللغائف المكتوبة باللغة الآرامية بدل الألواح الطينية لاسيما في عملية نقل البريد بين أصقاع المملكة.

3- استعمالها في التعاملات التجارية.

هذه الاسباب وغيرها أدت الى اتساع رقعة اللغة الآرامية في العراق القديم. من هنا كان حريا بنا العودة الى هذه اللغة واستحضارها كونها واحدة من الوسائل الحضارية التي دونت بها حضارة وادي الرافدين، فلا بد من استعراض الرقعة الجغرافية للآراميين

1 - من الجدير بالذكر ان استعمالنا لمصطلح اللغات السامية، ونظرا لشيوع استعماله في الدراسات اللغوية المعاصرة، هو مصطلح نجده في كتابات المستشرقين الأجانب وهم من وضع هذا المصطلح بالأصل، وبالنظر لكثرة اهتماماتهم في هذه المجموعة اللغوية، فضلا عن كثرة مؤلفاتهم في هذا المجال، كل ذلك لا يمنع من استعمال المصطلحات الأخرى على هذه المجموعة اللغوية كمصطلح (اللغات الجزرية)، ويرى (جورج رو) إن: مفردات (سامي وسامية) هي تسميات مقبولة طالما يتم استعمالها لأغراض لغوية، ولان اللغات السامية كانت شائعة في منطقة محدودة قبل الفتح الإسلامي الكبير وهذا ما دفع بالعديد من الكتاب الى اعتبار الأقوام السامية جنسا خاصا لأفراد يشتركون ليس في اللغة نفسها فقط وإنما في الخلفية السايكولوجية والعادات والتقاليد وكذلك في المعتقدات الدينية، حيث يرى هؤلاء الكتاب ان الساميون هم شعبا كبيرا واحدا.

لذا نجد ان بعض الباحثون المتخصصون في هذا المجال من يميل الى استعمال المصطلح السامي وآخرون يميلون الى مصطلحات أخرى كل حسب اعتقاده وتفسيره. للمزيد ينظر:

- يحيى عابنة، اللغة الكنعانية، ط1، الأردن: عمان، دار مجلاوي للنشر، 2003، ص 26.

- جورج رو، العراق القديم، تر: علوان حسين علوان، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1984، ص 203.

وكذلك موطن الاستيطان، أيضا مناطق انتشار اللغة الآرامية في الشرق والغرب والفترات الزمنية التي دونت بها. فضلا عن التطرق الى تصنيفات اللهجات الآرامية وعمل الجداول الخاصة بها.

انتشر القلم الآرامي في جميع أصقاع المنطقة حتى وصل الى بلاد فارس شرقا وكذلك بلاد الشام غرباً وصولاً الى مصر. وهذا الاتساع له اسباب ومسوغات لذا حريا بنا الأخذ بهذه الأسباب اللغوية الحضارية التي أدت الى انتشار هذه اللغة في أرجاء المعمورة في تلك الحقبة الزمنية. يتضمن البحث مقدمة تعريفية باللغة الآرامية والأسباب الموجبة لكتابة هذا البحث العلمي تضمن البحث مبحثين.

المبحث الاول: مبحث تاريخي يتضمن تعريف بالآراميين ومناطق هجرتهم وسكانهم بشكل موجز وتعريف بلقب آرام، اما المبحث الثاني يتضمن الحديث عن اللغة الآرامية ولهجاتها المتعددة وتصنيفاتها ورأي الباحثين العرب والاجانب بهذه التصنيفات والتطرق الى بعض الخواص اللغوية في لغة الآراميون. نتطرق في بحثنا الى اللغة الآرامية الحضارية كونها نموذجا عن الآرامية في العراق القديم ونبين في عرضنا نماذج لخط الآرامية الحضارية.

وفي خاتمة البحث: استعرضنا فيها أهم ما ورد في بحثنا من نتائج من خلال العرض العلمي للغة الآرامية، كما تضمن البحث ملاحق لجداول اللغة الآرامية مقارنة بالأبجدية في اللغات السامية مع عرض نماذج من الحروف والابجدية الآرامية.

التمهيد:

الآرامية تشمل مجموعة لغوية غنية ومعقدة تنفرع الى لهجات سامية نطقت بها القبائل الآرامية المنتشرة في مختلف انحاء الشرق الأوسط قد تعلم الآراميون من الفينيقيين فن الكتابة وحاولوا استعمال هذه الابجدية في كتاباتهم ولكن سرعان ما ظهرت خواص لغتهم باستعمال تعابير او الفاظ آرامية مثل (بر) و(بيت) ثم أخذوا يتخلون شيئا فشيئا عن اللغة الكنعانية الفينيقية ويستعملون لغتهم الخاصة (الآرامية).

ان للكنعانيون تسمية اخرى اشتهرو بها بنفس شهرتهم هي(الفينيقيون) ؛ وهذه التسمية اغريقية واسم اغريقي الاصل، واما التسمية اللغوية (اللغة الكنعانية) فقد اعادها علماء اللغة في اللغات السامية الى مجموعة اللغات الغير الآرامية والتي سادت في المنطقة السورية الفلسطينية في بداية الالف الثانية قبل الميلاد. اردنا بهذا التنويه الاشارة الى العلاقة بين الآرامية والفينيقية التي قد ترد احيانا في مصادر الكتب اللغوية الخاصة بالدراسات اللغوية السامية، حيث يرى بعض الباحثين بان اللغة الكنعانية هي من اللغات المنضوية تحت منظومة اللغات السامية، وهو المصطلح الذي اطلقه العالم النمساوي (شلوتزر) وهو يطلق على الشعوب التي تنحدر من نسل(سام بن نوح) في عام 1781م حيث شاعت هذه التسمية، وضم اليها المستشرقون اللغات (الكنعانية، الاشورية، الآرامية، العربية، الحبشية، العربية الجنوبية)⁽¹⁾.

إن اقدم النصوص الآرامية التي وردتنا يرقى عهدها الى القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد وفيها يبدو التطور واضحا من اللغة الكنعانية الى اللغة الآرامية.

المبحث الأول

الآراميون عبر التاريخ:

1- ينظر: يحيى عباينة، اللغة الكنعانية مصدر سابق، ص22، 23، 26.

لقب آرام: هو اسم جغرافي أطلق على المرتفعات (الارض المرتفعة) الواقعة في الشمال الشرقي من سوريا، ثم خلعه الآشوريون على الجماعة التي تواجدت في تلك المنطقة، ومن ثم شاعت التسمية على كل القبائل التي تنتسب لأصل واحد، وينتسب الآراميون في الكتاب المقدس الى ارام بن سام بن نوح⁽¹⁾ او الى أسرة ناحور⁽²⁾.

أرم بن سام بن نوح: ذكرت كتب الانساب العربية أن من ولد سام ايضاً أرم بن سام، ولد ل(أرم) عدة أولاد منهم غائر بن أرم، فمن ولد غائر ثمود وجديس وولد لأرم أيضاً عوض ومن عوض عاد وكان كلام ولد ارم العربية وسكنت بنو عاد الرمل الى حضر موت. وسكنت ثمود الحجر بين الحجاز والشام⁽³⁾.

و المرجح ان اشتقاق كلمة (ارام) الواردة في القرآن الكريم من اسمهم⁽⁴⁾ وقد جاءت كلمة ارام في التوراة مضافة الى عدة أماكن يراد بها مستوطن او قبيلة او ارض عاليه مثل "أرم صوبية" و"أرم النهرين" و"أرم دمشق" و"فدان آرام" الخ...⁽⁵⁾ وما يجدر ذكره في هذا الصدد ان مصطلح "ارام النهرين" * اي بلاد ما بين النهرين يقصد به على ما ورد في التوراة الاقسام الشماليه في العراق وبالتحديد المنطقة الواقعة بين منبع "البليخ" احد روافد نهر الفرات العليا وبين نهر الفرات التي مركزها "حاران" "حاران الحالية" واول من ترجم هذا المصطلح الى الإغريقية المؤرخ اليوناني المعروف (بوليبس) (202-120 ق.م) فاستعمل كلمة (ميزوبوتاميا) التي صارت تطلق على ما يعرف اليوم بوادي الرافدين أي جميع أنحاء العراق، ثم أطلق الآشوريين تسمية "أرام" على الجماعة التي وجدت في تلك المنطقة ومن ثم عمت كل القبائل التي تنتسب الى أصل واحد⁽⁶⁾.

أصلهم: ظهر الآراميون في التاريخ كقبائل رُحِل ثم حكموا دويلات عديدة لم تفلح في تكوين إمبراطورية قوية الشأن مثل الامبراطورية الاشورية او الفارسية بل ظلت دويلات تعيش على هامش الدول الكبرى تتحالف تارة مع بعضها وطورا مع الامم المجاورة لصد العدوان عنها، ويصنفهم بعض الباحثون على أنهم الجماعة الكبرى الثالثة من الهجرات السامية في بلاد الشام وقبل استيطانهم في بلاد الشام كانوا من الجماعات البدوية التي تجول في بوادي الجزيرة الشمالية، وكانت تتغلغل بين الحين والحين في البلدان المتحضرة المجاورة مثل سورية والعراق، واستوطنوا أخيراً في جهات الفرات الأوسط منذ الألف الثاني قبل الميلاد، حيث نمت لغتهم وقوميتهم وثقافتهم⁽⁷⁾.

ان العهد الذي قد نزع فيه الآراميون من الجزيرة العربية، قد كانت حينها حضارة بابل وسورية مزدهرة وكان الفتح الآرامي بطيئاً جداً استمر لقرون طويلة⁽⁸⁾. ومعلوم ان "الآراميين إنما نزحوا من الجزيرة العربية الى سورية ولكن من العسير جداً ان نعين البقعة التي كانوا يسكنونها في تلك الجزيرة"⁽⁹⁾.

لقد عانى ملوك بابل وآشور من اجل طرد القبائل الآرامية من بلدان العمران لكنهم لم يفلحوا لان هذه القبائل كانت قد توطدت في هذه البلاد بسبب انتشارهم شيئاً فشيئاً على أطراف سوريا والعراق حتى هددوا سلامة هذه البلدان، ومما ساعد الآراميين على توطيد اقدمهم في هذه البلدان ظهور الحثيين في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وإغارتهم على كل من سورية والعراق حيث هددوا الحضارة

1 - تكوين: 10: 22-23

2 - تكوين: 10: 22-23

3- الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ابي الفداء صاحب حماه , المختصر في اخبار البشر , ج1 1956م ص20.

4 - طه باقر , مقدمه في تاريخ الحضارات القديمة, ج2 , بغداد: بيت الوراق للطباعة والنشر, 2011, ص258.

5 - (2هم , 3: 8 , 6: 10) , (تك 10: 24) , (2هم 8: 5) , (تك 29: 4, 5) (2هم 16: 10).

* - ارام الرافدين: " من أقدم الدول الآرامية , نشأت في منطقة الفرات الأوسط ما بين هذا النهر ورافده الخابور وأطلق عليها المصريون (نهاريين) ورد اسمها في الكتابات السماوية , اعتباراً من أواخر القرن الثالث عشر ق.م والى القرن التاسع عشر ق.م ثم غاب خبرها اثر قضاء الآشوريين على الآراميين في المنطقة المذكورة , واهم مدن هذه الدولة نصيبين والرها.

ينظر: هنري س. عبودي , معجم الحضارات السامية , لبنان, ط2, 1991, ص16.

6 - احمد سوسة, مفصل العرب واليهود في التاريخ, ط5, العراق: دار الرشيد, 1981, 159.

7 - طه باقر, مصدر سابق, ص301.

8 - اسرائيل ولفنسون , تاريخ اللغات السامية , بيروت: دار القلم, 1980, ص 115.

9 - المصدر السابق نفسه, ص 115.

السامية بالمحو والزوال مما أدى الى انشغال البابليون والآشوريون عن الانتشار الآرامي في المنطقة بسبب تصديهم للغزو الحثي ونجاحهم في صد الغزو والتوغل في العراق وحينها كان الآراميون قد عبروا الفرات وانتشروا في أنحاء البلاد المعمورة.⁽¹⁾ وقد جاء في الكتابات الملكية الآشورية وفي رسائل تل العمارنة أسماء تضمنت عشائر وقبائل آرامية ولاسيما في عهد أخناتون، فمنهم فرع جاء أسمه بصيغة (أخلمو أو أخلامو) وان معنى هذا الاسم (الرفاق أو الأصحاب)، ويبدو إن الأموريين هم من أطلق هذا الاسم على هذه القبائل الآرامية المتحدة، واتصل بهم الآشوريون في العهد الآشوري الوسيط حيث يروي احد ملوك هذا العهد وهو (أدد - نراري) الأول 1300ق.م، إن أباه غزا جموع الأخلامو في شمال ما بين النهرين، ونظرا لشهرة هذه القبائل صار أسمها يطلق على جميع الآراميين.⁽²⁾

هجرة الآراميين الى سوريا والعراق:

من الموجات السامية العربية التي أعقبت هجرة الكنعانيين والعموريين وتدفتت الى أنحاء الهلال الخصيب موجات الجماعات التي سميت بالآراميين.⁽³⁾

لقد بدأ الآراميون يستقلون في منطقة الفرات الاوسط (الخابور، البليخ، الفرات) في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد بعد ان توغلو في شمال الجزيرة العربية وهنا تمت لغتهم وثقافتهم الخاصة بهم وقد اقتبسوا الكثير من العموريين والكنعانيين ومن الحضارات التي جاورها لاسيما حضارة وادي الرافدين والحثية، ولكنهم حافظوا على لغتهم ولهجتهم الخاصة بهم. ثم توغلو في اطراف البلاد، ثم أقاموا في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد عدة ممالك واهمها دمشق وحماة وحلوا محل العموريين والحثيين والعموريين في وادي نهر العاصي. ان بعض الاثار الآشورية - البابلية - تشير الى ان القبائل الآرامية كانت تنتقل منذ القرن الخامس قبل الميلاد في الصحراء المتاخمة لمنطقة ميزوبوتاميا⁽⁴⁾، وقد نزحت بعض هذه القبائل من هذه الصحراء الى سوريا وفلسطين حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، حيث انقسمت مواطن الآراميين الى قسمين، وهي:

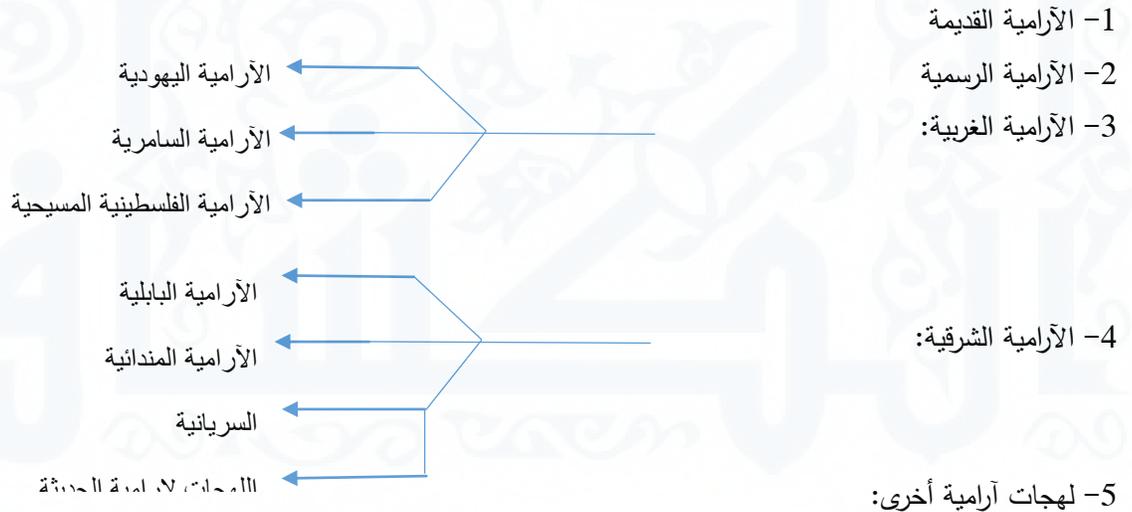
- قسم في الشمال الغربي على تخوم البلاد الكنعانية.
- قسم في الشرق (في صحراء ميزوبوتاميا) على حدود بابل وآشور⁽⁵⁾.

لقد بين الدكتور (حتي) في كتابه (تاريخ سوريا، الطبعة الانكليزية ص162) تاريخ استيطان الآراميين في منطقة الفرات الاوسط (منطقه حران) قبل الالف الثالث قبل الميلاد، بينما يحدد الأستاذ طه باقر في كتابه (مقدمه في تاريخ الحضارات القديمة) (ج2، 268-269) بدء هجرة الآراميين الى الفرات الأوسط بمنصف الألف قبل الميلاد. ولكن إذ أخذنا برؤية التوراة القائلة ان ابراهيم الخليل⁽⁶⁾ الذي كان ينتمي الى العشائر الآرامية قد اتصل بهم في حران قبل ذهابه الى فلسطين ثم ارسل من يجيء بإحدى بناتهن ليجعل منها زوجة لابنه اسحق ويكون الآراميون قد وجدوا في مستوطناتهم في منطقة حران قبل القرن التاسع عشر قبل الميلاد لان ابراهيم الخليل في سنة 1900-1850 ق.م وهذا يتفق مع ما ذهب اليه الدكتور "حتي". ومما يدل على ان الآراميين كانوا موجودين في هذه المنطقة قبل الألف الثاني قبل الميلاد وان اسم "ارام" وردت في كتابات سماويه ترجع الى عهد الملك الاكدي نرام - سين (القرن الثالث والعشرون ق.م)، بصيغة (arm-am) ثم ورد في كتب أخرى تشير الى مدينة أو دويلة باسم آرام قرب مملكة اشنونا في جنوب العراق⁽⁷⁾. ينظر ملحق رقم (1) و(2) و(3).

1 - المصدر السابق نفسه، 15-16.
 2 - طه باقر، مقدمه في تاريخ الحضارات القديمة، مصدر سابق، ص 302.
 3 - تكوين: 10:22، 1:17، الخ: 17:1.
 4 - ميزوبوتاميا: مصطلح يطلق على وادي الرافدين.
 5 - علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ط3، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص46.
 6 - هو النبي ابراهيم (ع) (واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا) - سورة مريم: 14/19 وكان من وجهاء قومه ومن اثريائهم وقد ولد عليه السلام في اور من بلاد الرافدين، وسمي الخليل لان الله أحبه وقربه (واتخذ الله ابراهيم خليلا) سورة النساء: 125/4.
 ينظر: معجم المصطلحات ولاعلام في العراق القديم، حسن النجفي، ج2، 1983 م، ص 9.
 7 - احمد سوسة مفصل العرب واليهود في التاريخ، طه 1981، ص160.

المبحث الثاني:

لقد تم تصنيف اللهجات الآرامية من قبل المختصون في مجال اللغات السامية الى عدة تصنيفات، وسوف اورد بعض هذه التصنيفات بحسب ما جاءت في تقسيمات الباحثين اللغويين ومنهم (حاتم الضامن، وسباتينو موسكاتي وعلي عبد الواحد وافي، وكارل بروكلمان وغيرهم) وإن إيراد بعض هذه التقسيمات هو لبيان الآراء المختلفة بين المستشرقين ومختصين لغويين من العرب وكل حسب وجهة نظره العلمية. إلا أننا لا نرى اختلافا كبيرا بين هذه التقسيمات. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا، تقسيمات الباحثين المستشرقين والعرب وهم من الباحثين الكبار في مجال اللغات السامية والدراسات اللغوية في مجال الاستشراق والبحث اللغوي.

اللهجات الآرامية:

هنالك لهجات آرامية أخرى كالتدمرية والحضرية والنبطية وغيرها ولا تختلف كثيرا فيما بينها.

اللغات الآرامية وتصنيفاتها حسب تصنيف الباحث أفرام يلديز⁽¹⁾:

اللغة الآرامية هي من عائلة اللغات السامية. حيث تقسم أسرة اللغات السامية الى ثلاث عائلات فرعية رئيسية، وهذه الفصائل هي:

أولا - السامية الشمالية الشرقية التي تحتوي على الأكدية مع فرعين، وهي:

1- البابلي الذي يقسم الى القديم، الأوسط واللهجات الجديدة (الحديثة).

2- الاشورية فتقسم الى اللهجات القديمة والوسيلة والحديثة. والاشورية القديمة تتزامن في معظمها مع البابلي الاوسط وهي بحد ذاتها مرحلة بابلية جديدة.

ثانيا- السامية الشمالية الغربية: وهي تتضمن الآرامية والكنعانية

ثالثا - السامية الجنوبية الغربية: وهي تتضمن العربية والآثيوبية

قبل البدء في الدخول في موضوعنا اللغة لأرامية علينا ان نستعرض هيكل اللغات السامية كعائلة في الوقت الحاضر. إذ

هنالك فرضيتان رئيسيتان تقدمان شعبتين رئيسيتين تشكلان أساسا لمرحلة لاحقة لموقع اللغة الآرامية داخل الأسرة.

الفرضية الأولى: وهي تقليدية وتقوم اساسا على الموقع الجغرافي والاهمية الثقافية للغات السامية المختلفة.

الفرضية الثانية: التقديم الاول لها كان مقدما من قبل (هيزرون) ويؤكد فيها المورفولوجية والابتكارات الصوتية ويكفيها في هذا الموقع

ذكر الفرضية الثانية (ولا يوجد تصنيف له لأنه علم حديث).

ان الهيكلية التقليدية تم تقديمها من خلال عدد من الكتاب المختلفين، والتي يمكن عرضها بالشكل التالي:

- التصنيف التقليدي:

- السامية الشرق اوسطية (الشرقية): (كتب فيها كل من كارل بروكلمان، غروندين، موسكاتي في كتابه مقدمة في القواعد من اللغات السامية وآخرون...)

ا- الأكديّة

ب- البابليّة

ج- الآشورية

- السامية الغربية:

1- السامية الشماليّة الشرقيّة:

ا- الآراميّة

ب- الكنعانيّة

ج- العبريّة

هـ- الفينيقيّة

د- الموابيّة

2- السامية الجنوبيّة الغربيّة:

ا- العربيّة

ب- الآثيوبيّة

وفي الحقيقة هذا التقسيم تم تقديمه قبل اكتشاف اثنان من اللغات السامية.

اللغة الآرامية (حسب تصنيف حاتم الضامن):

وتعرف بانها لغة القبائل التي هاجرة الى بابل واشور وتختلف مستوياتها ومخصصاتها بحسب العصور المختلفة⁽¹⁾، وتقسّم الآرامية نتيجة لاتساعها الى قسمين الآرامية الشرقية والآرامية الغربية كما أسلفنا، وكالاتي:

أ- آرامية الدولة

ب- آرامية التلمود البابليّة: وهو شرح لكتاب (المشنا) وهو احد الكتب المقدسة عند اليهود الذي كتب باللغة العبرية وشرح باللغة الآرامية البابليّة.

ج- المندائيّة: وهي لهجة موجودة في مدينة حران شمال العراق وهي احد المراكز الثقافية الآرامية

هـ- السريانيّة: وهي أهم اللهجات الآرامية من الناحية الحضارية ومرتبطة بالديانة المسيحية⁽²⁾.

الآرامية الغربية:

أ- اللهجة التدمرية: وهي لهجة مدينة تدمر الشهيرة، وان اغلب التدمريين من العرب على الرغم من كتابة ما يتعلق بحياتهم بالآرامية.

ب- اللهجة النبطية: وجدت في بلاد النبط في اثار كثيرة مدونة باللغة الآرامية وكذلك النبط هم من اصول عربية.

ج- اللهجة اليهودية: وهي لغة الترحوم والتلمود والفلسطينيين في القرنين الثاني والخامس الميلادي.

د- الآرامية الفلسطينية المسيحية: وهي لغة مسيحيي فلسطين بين القرنين الخامس والثامن الميلادي.

هـ- الآرامية الحديثة: وهي مازالت مستعملة في بعض القرى شمال لبنان.⁽³⁾

و- بذلك تؤلف الآرامية مجموعة لغوية مهمة واسعة الانتشار يرجع اقدمها الى الألف الأول ق.م.

1 -الضامن , حاتم الصالح , فقه اللغة، جامعة بغداد، دار الزهراء، ص29

2 - المصدر السابق نفسه، ص 29.

3 - المصدر السابق نفسه، ص20-21.

و من الباحثين من يحيل الى تقسيم الآرامية على فرعين الى القرن الثاني او الثالث بعد الميلاد ويضم النبطية والتدمرية في الآرامية القديمة أما التقسيم الحديث لها فيضعهما من الآرامية الغربية.

ويقسمها موسكاتي كالآتي: (1)

أ- الآرامية القديمة: (old Aramaic)

1- لغة النقوش القديمة في (دمشق، اربو، شمال واشور) وتعود الى القرنين الثامن والعاشر ق.م.

2- الآرامية الكلاسيكية او الامبراطورية (imperial): وهي اللغة التي استعملت في الامبراطوريات الاشورية والبابلية والفارسية (من القرن السابع الى القرن الرابع ق.م)

3- آرامية الكتاب المقدس: وهي موجودة في اجزاء معينة من العهد القديم.

ب- الآرامية الغربية: west Aramaic

1- النبطية:

2- التدمرية:

3- الآرامية الفلسطينية اليهودية:

4- الآرامية السامرية:

5- الآرامية الفلسطينية النصرانية:

ج- الآرامية الشرقية (east Aramaic)، وتقسم الى:

1- السريانية syriac: وهي لغة اديسا *، وهي لغة الادب النصراني تمتد من القرن الثالث الى القرن الثالث عشر بعد الميلاد.

2- الآرامية البابلية: من القرن الرابع الى القرن السادس بعد الميلاد.

3- المندائية: mandaeen وهي لغة الطائفة الصابئة المندائيين من القرن الثالث الى القرن الثامن بعد الميلاد.

4- بقايا الآرامية الشرقية: لا تزال مستخدمة حتى اليوم في جوار بحيرة ارميا في طور عابدين وكذلك في مناطق قرب الموصل (2).

من خلال عرض ما جاء من تقسيمات لباحثين عرب وأجانب في هذا المجال يمكننا ان نوجز بالقول ان اللهجات الآرامية يمكن تقسيمها وتصنيفها حسب الجدول الملحق رقم (4) و(5) الخاص بشجرة اللغات السامية والأبجدية الآرامية حسب السبق الزمني، ويمكن تقسيمها كالآتي:

1- الآرامية القديمة: وهي لغة الكتابات التي عثر عليها في شمال سوريا والتي يرقى عهدها الى المدة ما بين القرنين العاشر والثامن ق.م 10-8 ق.م.

ولا يسعنا القول ان هذه اللهجات كانت سائدة لدى جماعات اخرى من الآراميين. وذلك لعدم توفر نصوص تعود الى تلك الحقبة ما عدى تلك التي اكتشفت في شمال سوريا (دولة سمال الآرامية).

2- الآرامية الرسمية:

تطورت الآرامية الرسمية الى لهجة جديدة تداولتها الوثائق الرسمية في مختلف المناطق الاشورية البابلية ثم تبنتها الامبراطورية الفارسية بدورها كلغة في الدوائر الحكومية، في العهد الاشوري (سنة 1100-612 ق.م)، تبنت الدولة الاشورية اللغة الآرامية وأصبح المشرفون على الشؤون الإدارية يتقنونها أكثر من لغتهم لاسيما في المناطق النائية حيث استغلوها للمراسلات الرسمية وهي نموذجا

1 - موسكاتي سباتينو، مدخل الى نحو اللغات السامية، بغداد، 1985، ترجمة محمد المحرومي، ص2.

2 - موسكاتي سباتينو، المصدر السابق، ص28.

* - وهي مدينة الرها: وهي تعرف في اليونانية (أوديسا)، ويطلق عليها (أورفا) في تركيا وتقع على بعد 85 كم الى الشرق من نهر الفرات جنوب تركيا وما جاورها من المناطق القريبة.

ينظر: عادل الجادر، اللغة السريانية، بغداد، 1991، ص 8.

للآرامية البسيطة. كما ان عادة ارقان جداول باللغة الآرامية بالألواح المسمارية أخذت تزداد منذ ذلك التاريخ حتى في قلب الامبراطورية. وغالبا ما كانت هذه الجداول الآرامية فرعية وجيزة لما تحتويه الألواح السامية للاستعمال التجاري بنوع خاص. وقد انتشرت هذه الآرامية انتشارا واسعا في العهد الاشوري وليس في الامبراطورية الاشورية فحسب بل في الاقطار الاخرى ايضا حتى بلغت بلاد اليونان ومصر حيث عثر سنة 1904 على عشر مخطوطات في (جزيرة الفيلة) تعود الى عهد الملك الاشوري (اسد حدون) 680-699ق.م. واستمرت اللغة الآرامية تشغل نفس المكانة المرموقة في العهد البابلي الحديث (626-529ق.م) وفي العهد الفارسي سنة (529-220ق.م) ولكنها مرت بفترة عصيبة في العهد الاغريقي منذ سنة (22-60ق.م) حيث اخذت اللغة اليونانية تفرض نفوذها على المناطق المختلفة من اليونان غير ان اللغة الآرامية قاومت جزئيا هذا النفوذ وظلت سائدة في مدينة الحضر رغم مظاهر الحضارة اليونانية والرومانية الظاهرة على أطلالها.

3- الآرامية الغربية:

بينما كانت جماعات آرامية تتغلغل في منطقتي دجلة والفرات اتجهت غيرها نحو سوريا وفلسطين واستقرت هناك واخذت تتكلم بلغتها الخاصة بها فضلا عن اللغة الكنعانية التي كانت سائدة هناك، وبعد سقوط السامرة سنة 721ق.م انتشرت الآرامية فيها بواسطة الجاليات التي احلها الاشوريون فيها ولما عاد اليهود المسييون من بابل الى فلسطين كانت اللغة الآرامية هي اللغة التي يفهمها جميع اهالي فلسطين، وقد تفرعت الآرامية الغربية الى لهجات عديدة منها:

أ- الآرامية اليهودية الفلسطينية: التي كانت متداولة حتى عهد ميلاد المسيح عليه السلام وبها نطق المسيح وحواريوه وقد وردت بعض الكلمات منها في العهد الجديد.

ب- الآرامية السامرية: التي تختلف اختلاف بسيط عن الآرامية اليهودية.

ج- الآرامية الغربية الحديثة: التي ما زالت متداولة على شكل لهجة في ثلاث قرى واقعة في الشمال الشرقي من سوريا وهي (معلولا وبخعا وجبعدين).

4- الآرامية الشرقية: كان الآراميون الذين سكنوا منطقة دجلة والفرات يتكلمون لهجات محلية خاصة بهم تختلف عن الآرامية الرسمية وقد أصبح بعض هذه اللهجات مكتوبا ومستعملا للأغراض الأدبية، ويمكن ان نميز فيها اربع فئات:

أ- الآرامية اليهودية البابلية: التي وردت في التلمود البابلي وفي وثائق ترقى الى ما بين القرنين الثاني والسابع للميلاد، والاختلاف ظاهر بين مختلف صيغ هذه اللهجة.

ب- المندائية (الصابئة): التي كتب بها المندائيون في العراق ادبهم الديني وقد طرأت تغييرات شتى عليها وتأثرت كثيرا باللغات المجاورة.

ج- السريانية: التي اصبحت اللهجة المسيحية للآرامية الشرقية ولا تزال هذه اللغة مستعملة الى يومنا هذا لدى الطوائف السريانية المسيحية للأغراض الدينية ومنهم: الموارنة في لبنان والسريان الشرقيين من كاثوليك وارثوذكس، أي الكلدان والاشوريين والسريان الغربيين.

5- اللهجة السريانية الحديثة: وتسمى عادة سورث ويتحدث بها الكلدان والسريان في سوريا وتركيا والعراق⁽¹⁾.

أهم ملامح اللهجة العربية الآرامية:

لقد جاء في كتاب الاستاذ الدكتور محمد بهجة قبيسي (ملاحم في لهجات اللغات العربيات) وصفا لأهم ملامح اللهجة العربية الآرامية، ويمكن تلخيصها بالاتي:⁽²⁾

- انها كتبت بعدة أنواع من الكتابات.

- لها عدة لهجات.

1 - من محاضرات الاستاذ الدكتور يوسف متي قوزي مع طلبة الدراسات العليا في مادة اللغة الآرامية، عام 1996، كلية اللغات - قسم اللغة العبرية.

2 - محمد بهجة قبيسي، ملاحم في فقه اللهجات العربيات، دار الشمال، دمشق، 1999، ص 244-245.

- عرّفت بأداة التعريف (الألف) وجاء كلاحقة مثل مفرة (حرسنا) بمعنى الحارسة.
- حافظت مفرداتها على الجذور العربية العدنانية نحو 86% من كلماتها، وحافظت السريانية على 68% من كلماتها في بداية القرن الاول ق.م.
- أسلوب نحو الجملة فيها تختلف عن النحو العدناني حيث نلاحظ تأخير الفعل احيانا.
- اغلب كلماتها تعتمد على تسكين اواخر الكلمات وهي مبنية وغير معربة، وذلك كما في لهجاتنا العامية الحالية في الوقت الحاضر.
- (وهنا يمكن القول إن التسكين في لهجتنا العامية ما هو إلا استمرار لبقايا العربية الآرامية).
- لقد أخذت السابقة (د) (دي).

ان المفردات الآرامية المعربة كثيرة وتختلف مصادرها وقد اخذت العربية من الآرامية (اللهجات الآرامية) غير السريانية في المرحلة الاولى من تأثير الآرامية على العربية , وذلك في زمن الجاهلية واول الاسلام والمرحلة الثامنة هو أول زمان الدولة العباسية اذ كان السريان معلمي في العلوم والفلسفة والطبيعة وغير ذلك. وقد اثرت الآرامية في العربية حينئذ وبعد ان بدء الناقلون من الكتب الرجوع الى اليونانية نفسها ونقلها الى العربية وذلك بدل استخدام التراجم السريانية وزال نفوذ اللغة السريانية تماما.⁽¹⁾

لقد وجد في جنوب الجزيرة العربية قديما نوع خاص من الخطوط وهو مشتق من الخط الكنعاني القديم الا انه عبر عن كل الاصوات السامية الجنوبية بعد تبديل الاشكال القديمة للحروف لقد انتشر هذا الخط لمدة طويلة في شمال الجزيرة العربية حتى اطراف دمشق ثم انتقل الى الحبشة مع هجرة الاقوام السامية اليها وهو سائد هناك حتى هذا اليوم.⁽²⁾

ولا تمثل الخطوط السامية الغربية في الاصل، إلا الأصوات الصامتة حيث ان الواو والياء في العبرية والآرامية، قد فقدا في بعض الاحوال وظيفتهما الأصلية، باعتبارهما صوتين صامتين⁽³⁾. ينظر الملحق رقم (4) و(5).

أبجدية الكتابة الآرامية:

تنوعت أبجدية الكتابة الآرامية وحسب المراحل الزمنية المختلفة الواردة في التقسيمات سألفة الذكر بحسب الرقعة الجغرافية التي احتلتها كل لهجة وبتأثيرات عوامل الزمان والمكان، وتطور رسم الحرف الآرامي من شكل الى آخر ليأخذ أشكالا مختلفة وبحسب اللهجة وبما يتناسب مع المرحلة التي نشأت فيها تلك اللغة. ينظر ملحق رقم (5) و(6) و(7) و(8)، والتي توضح مراحل تنوع الخط الآرامي بين القديم والوسيط والخط اليدوي وخط المربع، فضلا عن جدول منسوخ يدويا يمثل الحرف الآرامي وما يقابله في الأبجدية العربية.

آرامية الحضر:

تعد الحضر من مدن العراق القديم وهي من أهم المدن الآرامية في بلاد الرافدين، وتكتب (الحضر) أو (الحظر)، لقد ورد أسم مدينة الحضر في الكتابات النقشية الحضرية بشكل (حطرا) وعلى قسم من المسكوكات التي قد ضربت في مدينة الحضر وجاءت باسم (حطرا د شمس) أي بمعنى الحضر مدينة الشمس، وجاءت في المصادر العربية بالإجماع باسم (الحضر) وفي السريانية، وأما تفسير ذكر المدينة باسم (الحضر) بدل (الحظر) لربما يعود الى اختلاف اللهجات العربية⁽⁴⁾.

وقد اوردت المصادر العربية الاسلامية لفظ اسم المدينة بصيغة (الحضر) أي بفتح الحاء وسكون الضاد ودونه العرب بالآرامية بصيغة (حطرا).⁽⁵⁾

1- برجشترسر , التطور للغوي للغة العربية , ترجمة , رمضان عبد التواب , القاهرة , 1982م , ص220-221

2 - كارل بروكلمان , ترجمة: رمضان عبد التواب , فقه اللغة السامية , 1977م , ص37.

3 - المصدر السابق نفسه , ينظر ص37.

4 - ينظر: بهاء عامر الجبوري, دراسة معجمية مقارنة في الفاظ كتابات الحضر, رسالة ماجستير, 1996م, ص 3-4.

5 - ينظر: ماجد عبد الله الشمس, الحضر العاصمة العربية, بغداد: جامعة بغداد, مطبعة التعليم العالي, 1988م, ص 14.

موقع مدينة الحضر:

تأسست مدينة الحضر على مسافة نحو (110 كم) الى الجنوب الغربي من الموصل و(4 كم) الى الغرب من وادي الثرثار في منطقة الجزيرة ذات الأجواء الصحراوية، تقع على خط طول (42 درجة) وعرض (35 درجة)⁽¹⁾. وتعد الحضر مدينة الصحراء حيث لا تتوفر فيها المياه الجارية ولا الزروع الوافرة، وكانت لها حدود هي دجلة من الشرق والفرات من الغرب وجبال سنجار من الشمال ومشارف المدائن من الجنوب إلا إن نفوذها قد وصل الى خابور ونصيبين⁽²⁾.

خط اللغة الآرامية الحضرية:

إن شكل خط الآرامية الحضرية والكتابات النقشية الحضرية له علاقة وثيقة بالخط السرياني القديم والخط التدمري والنبطي وخط الكتابات النقشية المكتشفة في أعالي دجلة (شمال وادي الرافدين) التي يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني وإلى القرن الأول قبل الميلاد (ينظر الجدول اللاحق). حيث إن مجموع هذه الخطوط تشكل نماذج محلية يحمل كل منها خصائص معينة يختلف بها عن الآخر بعض الشيء، والتطور الحاصل على هذا النوع يعزى الى نشوء دويلات صغيرة مستقلة في مدن (اسرونيا وحدياب والحضر) حيث أصبحت هذه اللهجات المحكية محليا لغات بحد ذاتها، كذلك نلاحظ ومن خلال الجدول اللاحق الذي يتضمن انواع الخطوط الحضرية ان الحروف وعلى مدى ثلاثة قرون لم تتغير تغييرا كبيرا من حيث الشكل وان جميع الحروف قد حافظت على شكلها وقد حصل اختلاف في طريقة رسم بعض الحروف وهو لا يكاد يؤثر على الشكل التقليدي للحرف كما نلاحظ الاختلاف في بعض الحروف مثل (الباء والياء والفاء والشين)⁽³⁾.

تصنف اللهجة الآرامية الحضرية ضمن المجموعة الآرامية الشرقية وذلك تبعا للموقع الجغرافي، حيث تضمنت (السريانية، الآرامية البابلية، المندائية)، وتشارك لهجة آرامية الحضر مع اللهجات الآرامية الاخرى مثل (السريانية، التدمرية، النبطية) بخصائص مشتركة مثل الخط واللغة وأسماء الاعلام والمضمون⁽⁴⁾.

1 - المصدر نفسه، ص 14.

2 - ينظر: بهاء عامر الجبوري، دراسة معجمية مقارنة في الفاظ كتابات الحضر، مصدر سابق، ص 5.

3 - ينظر: المصدر نفسه، ص 8-9. نقلا عن:

- J.Pirenne ,Aux Origines de La Graphie syriaque , Syria 40 (1963) , pp.123-129,H.J.W.Drijvers , old Syriac (Edessean) Inscriptions , Leiden , 1972 , pp, XI – XII , J.Naveh , Early History of the Alphabet , Leiden , 1982 , pp. 126,138 -141.

4 - ينظر: المصدر نفسه، ص 11.

القرن الثالث	القرن الثاني		القرن الاول	حرف عربية
ك ٣٥ ٢٣٨	ك ٤٠٨ ٢٣٥-٢٢٤	ك ٣٦٣ ٢١٦	ك ٣٣٦ ١٥٢-١٥١	ك ٢١٤ ١١٨-١١٧
Ⲁ	Ⲁ	Ⲁ	Ⲁ	أ
ⲁ	ⲁ	ⲁ	ⲁ	ب
Ⲃ	Ⲃ	Ⲃ	Ⲃ	ج
ⲃ	ⲃ	ⲃ	ⲃ	د
Ⲅ	Ⲅ	Ⲅ	Ⲅ	هـ
ⲅ	ⲅ	ⲅ	ⲅ	و
Ⲇ	Ⲇ	Ⲇ	Ⲇ	ز
ⲇ	ⲇ	ⲇ	ⲇ	ح
Ⲉ	Ⲉ	Ⲉ	Ⲉ	ط
ⲉ	ⲉ	ⲉ	ⲉ	ي
Ⲋ	Ⲋ	Ⲋ	Ⲋ	ك
ⲋ	ⲋ	ⲋ	ⲋ	ل
Ⲍ	Ⲍ	Ⲍ	Ⲍ	م
ⲍ	ⲍ	ⲍ	ⲍ	ن
Ⲏ	Ⲏ	Ⲏ	Ⲏ	س
ⲏ	ⲏ	ⲏ	ⲏ	ع
Ⲑ	Ⲑ	Ⲑ	Ⲑ	ف
ⲑ	ⲑ	ⲑ	ⲑ	ق
Ⲓ	Ⲓ	Ⲓ	Ⲓ	ر
ⲓ	ⲓ	ⲓ	ⲓ	ش
Ⲕ	Ⲕ	Ⲕ	Ⲕ	ت

**جدول يمثل شكل الحرف في الكتابات النقشية الحضرية
في القرون الاول والثاني والثالث للميلاد**

ولأهمية اللغة الآرامية لابد لنا من توضيح أنواع الخطوط التي اشتقت من الخط الآرامي (الآرامي السرياني الفونيقى الأصل) وهي⁽¹⁾:

- 1- الخط اليهودي المربع 2- الخط الفونيقى الساحلي 3- الخط اليوناني 4- الخط اللاتيني 5- الخط البابلي 6- الخط النبطي
- 7- الخط المندلاوي 8- الخط التدمري 9- الخط السطرنجيلي 10- الخط الملكي 11- الخط الفلسطيني 12- الخط السرياني الغربي
- والماروني 13- الخط السرياني الشرقي والكلداني 14- الخط الحميري 15 - الخط الكوفي والخط النسخي العربي.

1 - ايشو مالك خليل جوارو، تر: سليم واكيم، الأشوريون في التاريخ، بيروت: منشورات واكيم اخوان، 1962م، ص 48-49.

الخاتمة:

في ضوء ما جاء من عرض عن اللغة الآرامية، فأنا نستنتج جملة من الأمور: ان اللغة الآرامية بلهجاتها المتنوعة والمتشعبة من الأهمية التي يجب الوقوف عندها ودراستها؛ كونها تمثل مرحلة مهمة من مراحل الحضارة في العراق القديم وقد احتلت هذه اللغة المكانة المرموقة بحيث انها أزاحت لغات مهمة واحتلت مكانها ولأسباب المذكورة آنفا. ان هذه اللغة التي لازالت بقاياها حتى هذا اليوم موجودة في مناطق متعددة من الشرق الأوسط وأذكر منها (جبعدين، بخعا، معلولة) وهذه المناطق التي تتمثل فيها الآرامية بلهجاتها المنقرعة وكذلك بعض السريان في شمال العراق حيث تعتبر السريانية فرعا من فروع الآرامية كما أسلفت.

كان حري بنا ان نتطرق الى التقسيمات الآرامية من خلال باحثين كبار في هذا المجال لنعلم من خلالهم ان الكل يتفق على أهمية هذه اللغة وتشعباتها المتمثلة بلهجاتها المختلفة كونها احتلت رقعة جغرافية كبيرة في الشرق والغرب من العراق القديم وامتدت لفترات زمنية طويلة وأصبحت منطوقة لدى الشعوب التي سكنت المنطقة وخير دليل على انتشار اللغة الآرامية واتساعها هو ما موجود من مفردات آرامية متنوعة في عاميتنا العراقية والتي تمتد جذورها الى عمق التاريخ، فلا يكاد يمر يوم علينا حتى يمر على مسمعا عدد من المفردات ذات الجذور الآرامية، لا بل تعدت ذلك بالانتشار في بلدان المنطقة كانتشارها في اللغة الفارسية، حيث الكثير منها في اللغة الفارسية. ان هذا هو خير دليل على أهمية هذه اللغة وقوتها وتأثيرها في المنطقة وان العراق القديم كان المحطة التي انطلقت منها هذه اللغة واتساعها نحو الشرق والغرب فأثرت وتأثرت بالحضارات القديمة في بلاد الرافدين خصوصا وأصبحت عنوانا من عناوين الحضارة الراقدينية القديمة وآرامية مدينة الحضر نموذجا للآرامية في العراق القديم فكانت لغة لحضارة انتشرت في العراق القديم (بلاد ما بين النهرين) استمرت لفترة من الزمن ليست بالقليلة وامتدت جذورها الى مناطق شاسعة لتبقى دليلا على عمق هذه اللغة.

قائمة المصادر:**القرآن الكريم**

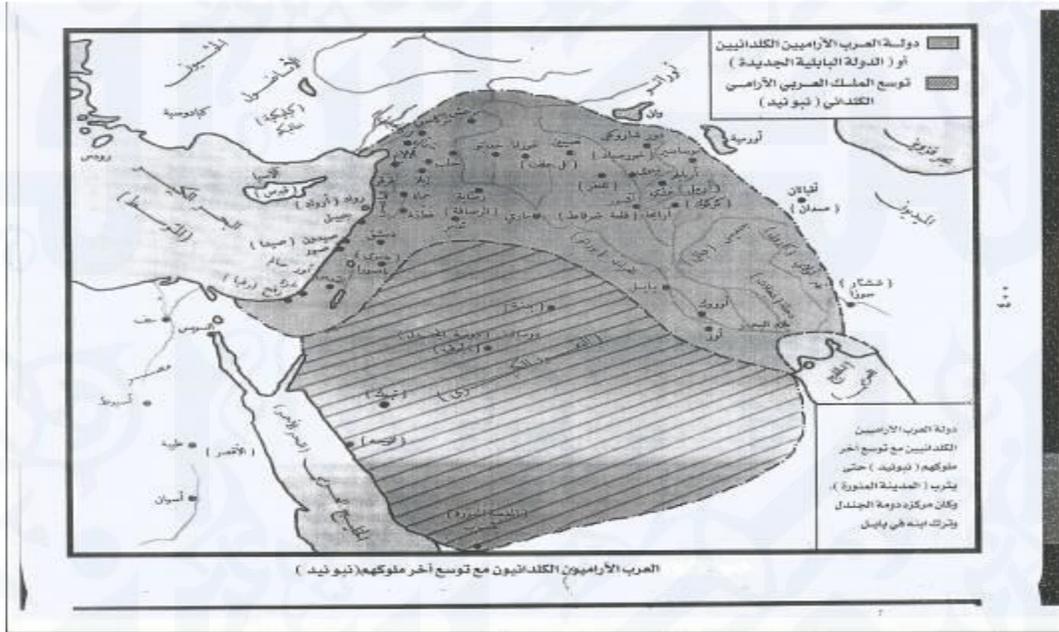
- الكتاب المقدس (العهد القديم)
- ابي الفداء، عماد الدين اسماعيل: المختصر في اخبار البشر، ج1، 1956م.
- باقر، طه: مقدمه في تاريخ الحضارة، ج2.
- برجشترسر: التطور للغوي للغة العربية، ترجمة: رمضان عبد التواب، القاهرة، 1982م.
- بروكلمان، كارل: ترجمة: رمضان عبد التواب، فقه اللغة السامية، 1977م.
- الجبوري، بهاء عامر: دراسة معجمية مقارنة في الفاظ كتابات الحضر، رسالة ماجستير، 1996م.
- جوارو، ايشو مالك خليل: ترجمة: سليم واكيم، الآشوريون في التاريخ، بيروت: منشورات واكيم اخوان، 1962م.
- رو، جورج: العراق القديم، ترجمة: علوان حسين علوان، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، 1984.
- سباتينو، موسكاتي: مدخل الى نحو اللغات السامية، ترجمة: محمد المحرومي، بغداد، 1985.
- سوسة، احمد: مفصل العرب واليهود في التاريخ، ط5، بغداد، دار الرشيد، 1981.
- الشمس، ماجد عبد الله: الحضر العاصمة العربية، بغداد، جامعة بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1988م.
- الضامن، حاتم الصالح: فقه اللغة، جامعة بغداد، دار الزهراء.
- عابنة، يحيى: اللغة الكنعانية، ط1، عمان، دار مجلاوي، 2003.
- عبودي، هنري. س: معجم الحضارات السامية، لبنان، ط2، 1991.
- قبيسي، محمد بهجت: ملامح في فقه اللهجات العربيات، دار الشمال، دمشق، 1999.
- قوزي، يوسف متي: من محاضرات الاستاذ الدكتور مع طلبة الدراسات العليا في مادة اللغة الآرامية، عام 1996، كلية اللغات - قسم اللغة العبرية.

- النجفي، حسن: معجم المصطلحات والاعلام في العراق القديم، ج2، 1983م.
- ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، مصر، 1929.
- وافي، علي عبد الواحد: فقه اللغة، ط3، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

المصادر الاجنبية:

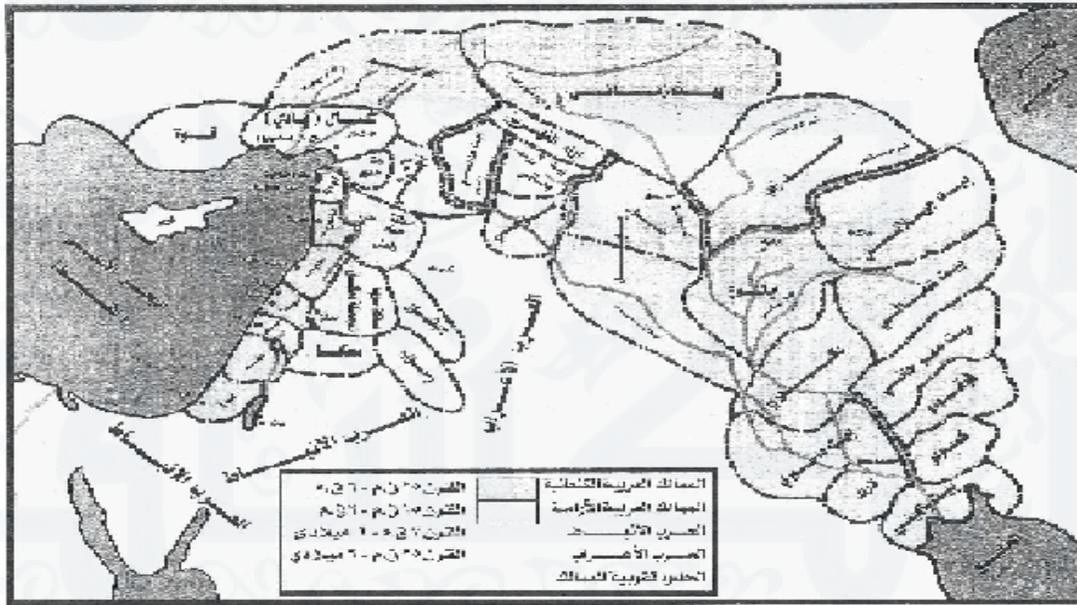
- Efrem yildiz, The Aramaic language and classification, journal of Assyrian academic study, p-23-24-25
- J. Pirenne, Aux Origines de La Graphie syriaque, Syria 40 (1963), pp.123-129.
- H. J. W. Drijvers, old Syriac (Edesseean) Inscriptions, Leiden, 1972, pp, XI – XII.
- J. Naveh, Early History of the Alphabet, Leiden, 1982, pp. 126,138 –141.

الملاحق:



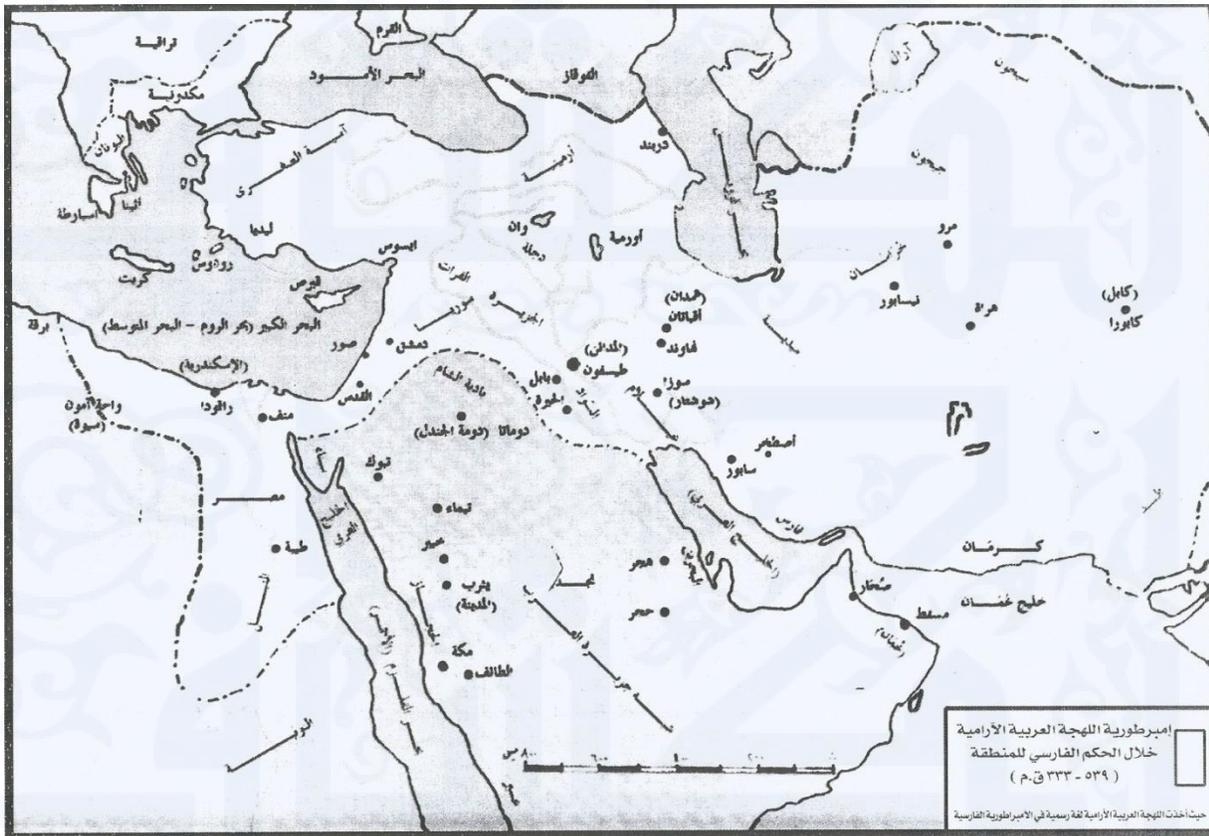
ملحق رقم (1)

ينظر: محمد بهجت قببسي، مصدر سابق، ص 400



ملحق رقم (2)

ينظر: محمد بهجت قببسي، مصدر سابق، ص 401



إمبراطورية اللهجة العربية الآرامية خلال الحكم الفارسي الإخميني للمنطقة (539-333 ق.م)

ملحق رقم (3)

ينظر: محمد بهجت قببسي، مصدر سابق، ص 401

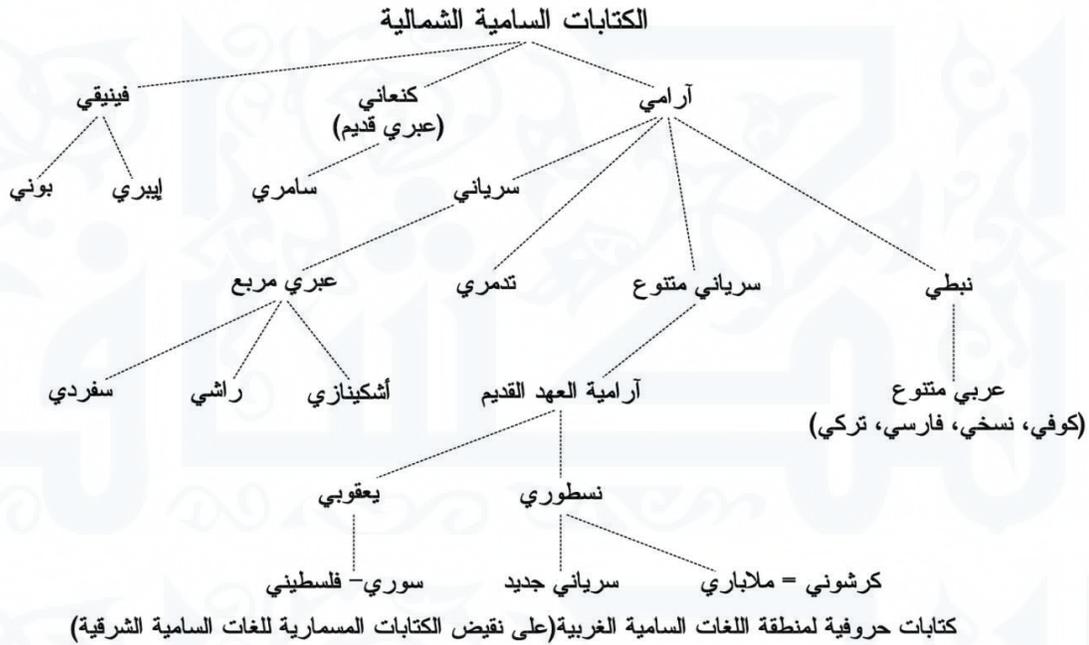
الأبجدية الآرامية المربعة ويستعمل في الطباعة فقط

Medieval/Tiberian pronunciation

א	ב/ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כך
[ʔ]	[b, v]	[g, ɣ]	[d, ð]	[h]	[w]	[z]	[ħ]	[tʰ]	[j]	[k, x]
ל	מ/ם	נ/ן	ס	ע	פ/ף	צ/ץ	ק	ר	ש/שׁ	ת
[l]	[m]	[n]	[s]	[ʕ]	[p, f]	[s]	[q]	[r]	[s, ʃ]	[t, θ]

Reconstructed mid 2nd millenium pronunciation

א	ב/ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כך
[ʔ]	[b]	[g]	[d]	[h]	[w]	[z, dz]	[ħ, x]	[tʰ]	[j]	[k]
ל	מ/ם	נ/ן	ס	ע	פ/ף	צ/ץ	ק	ר	ש/שׁ	ת
[l]	[m]	[n]	[ts]	[ʕ, ɣ]	[p]	[tsʰ, tʃʰ, tʃʰ]	[kʰ]	[r]	[tʰ, s, ʃ]	[t]



ملحق رقم (6)

هيئة الكتابة الآرامية القديمة

𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊
kaf	yod	ṭet	ḥet	zayin	waw	he	dalet	gimel	beyt	'alef
k	y	ṭ	ḥ	z	w	h	d	g	b	.
𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
taw	šin	reš	qop	šade	pe	'ayin	samek	nun	mem	lamed
t	š	r	q	š	p	.	s	n	m	l

خط اليد الآرامي ويستعمل للكتابة فقط

𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋
kaf	yod	tet	chet	zayin	vav	he	dalet	gimel	bet	alef
𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕	𐤖
tav	shin/sin	resh	kof	tzadi(k)	pe	ayin	samech	nun	mem	lamed

ملحق رقم (7)

الأبجديات العربية القديمة

عن هاني زعرورة مع بعض التصحيحات للمؤلف

سنياء ١٦٠٠ق.م - ١٤٠٠ق.م	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕	𐤖	𐤗	𐤘	𐤙	𐤚	𐤛	𐤜	𐤝	𐤞	𐤟	𐤠	𐤡	𐤢	𐤣	𐤤	𐤥	𐤦	𐤧	𐤨	𐤩	𐤪	𐤫	𐤬	𐤭	𐤮	𐤯	𐤰	𐤱	𐤲	𐤳	𐤴	𐤵	𐤶	𐤷	𐤸	𐤹	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	𐥀	𐥁	𐥂	𐥃	𐥄	𐥅	𐥆	𐥇	𐥈	𐥉	𐥊	𐥋	𐥌	𐥍	𐥎	𐥏	𐥐	𐥑	𐥒	𐥓	𐥔	𐥕	𐥖	𐥗	𐥘	𐥙	𐥚	𐥛	𐥜	𐥝	𐥞	𐥟	𐥠	𐥡	𐥢	𐥣	𐥤	𐥥	𐥦	𐥧	𐥨	𐥩	𐥪	𐥫	𐥬	𐥭	𐥮	𐥯	𐥰	𐥱	𐥲	𐥳	𐥴	𐥵	𐥶	𐥷	𐥸	𐥹	𐥺	𐥻	𐥼	𐥽	𐥾	𐥿	𐦀	𐦁	𐦂	𐦃	𐦄	𐦅	𐦆	𐦇	𐦈	𐦉	𐦊	𐦋	𐦌	𐦍	𐦎	𐦏	𐦐	𐦑	𐦒	𐦓	𐦔	𐦕	𐦖	𐦗	𐦘	𐦙	𐦚	𐦛	𐦜	𐦝	𐦞	𐦟	𐦠	𐦡	𐦢	𐦣	𐦤	𐦥	𐦦	𐦧	𐦨	𐦩	𐦪	𐦫	𐦬	𐦭	𐦮	𐦯	𐦰	𐦱	𐦲	𐦳	𐦴	𐦵	𐦶	𐦷	𐦸	𐦹	𐦺	𐦻	𐦼	𐦽	𐦾	𐦿	𐧀	𐧁	𐧂	𐧃	𐧄	𐧅	𐧆	𐧇	𐧈	𐧉	𐧊	𐧋	𐧌	𐧍	𐧎	𐧏	𐧐	𐧑	𐧒	𐧓	𐧔	𐧕	𐧖	𐧗	𐧘	𐧙	𐧚	𐧛	𐧜	𐧝	𐧞	𐧟	𐧠	𐧡	𐧢	𐧣	𐧤	𐧥	𐧦	𐧧	𐧨	𐧩	𐧪	𐧫	𐧬	𐧭	𐧮	𐧯	𐧰	𐧱	𐧲	𐧳	𐧴	𐧵	𐧶	𐧷	𐧸	𐧹	𐧺	𐧻	𐧼	𐧽	𐧾	𐧿	𐨀	𐨁	𐨂	𐨃	𐨄	𐨅	𐨆	𐨇	𐨈	𐨉	𐨊	𐨋	𐨌	𐨍	𐨎	𐨏	𐨐	𐨑	𐨒	𐨓	𐨔	𐨕	𐨖	𐨗	𐨘	𐨙	𐨚	𐨛	𐨜	𐨝	𐨞	𐨟	𐨠	𐨡	𐨢	𐨣	𐨤	𐨥	𐨦	𐨧	𐨨	𐨩	𐨪	𐨫	𐨬	𐨭	𐨮	𐨯	𐨰	𐨱	𐨲	𐨳	𐨴	𐨵	𐨶	𐨷	𐨸	𐨹	𐨺	𐨻	𐨼	𐨽	𐨾	𐨿	𐩀	𐩁	𐩂	𐩃	𐩄	𐩅	𐩆	𐩇	𐩈	𐩉	𐩊	𐩋	𐩌	𐩍	𐩎	𐩏	𐩐	𐩑	𐩒	𐩓	𐩔	𐩕	𐩖	𐩗	𐩘	𐩙	𐩚	𐩛	𐩜	𐩝	𐩞	𐩟	𐩠	𐩡	𐩢	𐩣	𐩤	𐩥	𐩦	𐩧	𐩨	𐩩	𐩪	𐩫	𐩬	𐩭	𐩮	𐩯	𐩰	𐩱	𐩲	𐩳	𐩴	𐩵	𐩶	𐩷	𐩸	𐩹	𐩺	𐩻	𐩼	𐩽	𐩾	𐩿	𐪀	𐪁	𐪂	𐪃	𐪄	𐪅	𐪆	𐪇	𐪈	𐪉	𐪊	𐪋	𐪌	𐪍	𐪎	𐪏	𐪐	𐪑	𐪒	𐪓	𐪔	𐪕	𐪖	𐪗	𐪘	𐪙	𐪚	𐪛	𐪜	𐪝	𐪞	𐪟	𐪠	𐪡	𐪢	𐪣	𐪤	𐪥	𐪦	𐪧	𐪨	𐪩	𐪪	𐪫	𐪬	𐪭	𐪮	𐪯	𐪰	𐪱	𐪲	𐪳	𐪴	𐪵	𐪶	𐪷	𐪸	𐪹	𐪺	𐪻	𐪼	𐪽	𐪾	𐪿	𐫀	𐫁	𐫂	𐫃	𐫄	𐫅	𐫆	𐫇	𐫈	𐫉	𐫊	𐫋	𐫌	𐫍	𐫎	𐫏	𐫐	𐫑	𐫒	𐫓	𐫔	𐫕	𐫖	𐫗	𐫘	𐫙	𐫚	𐫛	𐫜	𐫝	𐫞	𐫟	𐫠	𐫡	𐫢	𐫣	𐫤	𐫥	𐫦	𐫧	𐫨	𐫩	𐫪	𐫫	𐫬	𐫭	𐫮	𐫯	𐫰	𐫱	𐫲	𐫳	𐫴	𐫵	𐫶	𐫷	𐫸	𐫹	𐫺	𐫻	𐫼	𐫽	𐫾	𐫿	𐬀	𐬁	𐬂	𐬃	𐬄	𐬅	𐬆	𐬇	𐬈	𐬉	𐬊	𐬋	𐬌	𐬍	𐬎	𐬏	𐬐	𐬑	𐬒	𐬓	𐬔	𐬕	𐬖	𐬗	𐬘	𐬙	𐬚	𐬛	𐬜	𐬝	𐬞	𐬟	𐬠	𐬡	𐬢	𐬣	𐬤	𐬥	𐬦	𐬧	𐬨	𐬩	𐬪	𐬫	𐬬	𐬭	𐬮	𐬯	𐬰	𐬱	𐬲	𐬳	𐬴	𐬵	𐬶	𐬷	𐬸	𐬹	𐬺	𐬻	𐬼	𐬽	𐬾	𐬿	𐭀	𐭁	𐭂	𐭃	𐭄	𐭅	𐭆	𐭇	𐭈	𐭉	𐭊	𐭋	𐭌	𐭍	𐭎	𐭏	𐭐	𐭑	𐭒	𐭓	𐭔	𐭕	𐭖	𐭗	𐭘	𐭙	𐭚	𐭛	𐭜	𐭝	𐭞	𐭟	𐭠	𐭡	𐭢	𐭣	𐭤	𐭥	𐭦	𐭧	𐭨	𐭩	𐭪	𐭫	𐭬	𐭭	𐭮	𐭯	𐭰	𐭱	𐭲	𐭳	𐭴	𐭵	𐭶	𐭷	𐭸	𐭹	𐭺	𐭻	𐭼	𐭽	𐭾	𐭿	𐮀	𐮁	𐮂	𐮃	𐮄	𐮅	𐮆	𐮇	𐮈	𐮉	𐮊	𐮋	𐮌	𐮍	𐮎	𐮏	𐮐	𐮑	𐮒	𐮓	𐮔	𐮕	𐮖	𐮗	𐮘	𐮙	𐮚	𐮛	𐮜	𐮝	𐮞	𐮟	𐮠	𐮡	𐮢	𐮣	𐮤	𐮥	𐮦	𐮧	𐮨	𐮩	𐮪	𐮫	𐮬	𐮭	𐮮	𐮯	𐮰	𐮱	𐮲	𐮳	𐮴	𐮵	𐮶	𐮷	𐮸	𐮹	𐮺	𐮻	𐮼	𐮽	𐮾	𐮿	𐯀	𐯁	𐯂	𐯃	𐯄	𐯅	𐯆	𐯇	𐯈	𐯉	𐯊	𐯋	𐯌	𐯍	𐯎	𐯏	𐯐	𐯑	𐯒	𐯓	𐯔	𐯕	𐯖	𐯗	𐯘	𐯙	𐯚	𐯛	𐯜	𐯝	𐯞	𐯟	𐯠	𐯡	𐯢	𐯣	𐯤	𐯥	𐯦	𐯧	𐯨	𐯩	𐯪	𐯫	𐯬	𐯭	𐯮	𐯯	𐯰	𐯱	𐯲	𐯳	𐯴	𐯵	𐯶	𐯷	𐯸	𐯹	𐯺	𐯻	𐯼	𐯽	𐯾	𐯿	𐰀	𐰁	𐰂	𐰃	𐰄	𐰅	𐰆	𐰇	𐰈	𐰉	𐰊	𐰋	𐰌	𐰍	𐰎	𐰏	𐰐	𐰑	𐰒	𐰓	𐰔	𐰕	𐰖	𐰗	𐰘	𐰙	𐰚	𐰛	𐰜	𐰝	𐰞	𐰟	𐰠	𐰡	𐰢	𐰣	𐰤	𐰥	𐰦	𐰧	𐰨	𐰩	𐰪	𐰫	𐰬	𐰭	𐰮	𐰯	𐰰	𐰱	𐰲	𐰳	𐰴	𐰵	𐰶	𐰷	𐰸	𐰹	𐰺	𐰻	𐰼	𐰽	𐰾	𐰿	𐱀	𐱁	𐱂	𐱃	𐱄	𐱅	𐱆	𐱇	𐱈	𐱉	𐱊	𐱋	𐱌	𐱍	𐱎	𐱏	𐱐	𐱑	𐱒	𐱓	𐱔	𐱕	𐱖	𐱗	𐱘	𐱙	𐱚	𐱛	𐱜	𐱝	𐱞	𐱟	𐱠	𐱡	𐱢	𐱣	𐱤	𐱥	𐱦	𐱧	𐱨	𐱩	𐱪	𐱫	𐱬	𐱭	𐱮	𐱯	𐱰	𐱱	𐱲	𐱳	𐱴	𐱵	𐱶	𐱷	𐱸	𐱹	𐱺	𐱻	𐱼	𐱽	𐱾	𐱿	𐲀	𐲁	𐲂	𐲃	𐲄	𐲅	𐲆	𐲇	𐲈	𐲉	𐲊	𐲋	𐲌	𐲍	𐲎	𐲏	𐲐	𐲑	𐲒	𐲓	𐲔	𐲕	𐲖	𐲗	𐲘	𐲙	𐲚	𐲛	𐲜	𐲝	𐲞	𐲟	𐲠	𐲡	𐲢	𐲣	𐲤	𐲥	𐲦	𐲧	𐲨	𐲩	𐲪	𐲫	𐲬	𐲭	𐲮	𐲯	𐲰	𐲱	𐲲	𐲳	𐲴	𐲵	𐲶	𐲷	𐲸	𐲹	𐲺	𐲻	𐲼	𐲽	𐲾	𐲿	𐳀	𐳁	𐳂	𐳃	𐳄	𐳅	𐳆	𐳇	𐳈	𐳉	𐳊	𐳋	𐳌	𐳍	𐳎	𐳏	𐳐	𐳑	𐳒	𐳓	𐳔	𐳕	𐳖	𐳗	𐳘	𐳙	𐳚	𐳛	𐳜	𐳝	𐳞	𐳟	𐳠	𐳡	𐳢	𐳣	𐳤	𐳥	𐳦	𐳧	𐳨	𐳩	𐳪	𐳫	𐳬	𐳭	𐳮	𐳯	𐳰	𐳱	𐳲	𐳳	𐳴	𐳵	𐳶	𐳷	𐳸	𐳹	𐳺	𐳻	𐳼	𐳽	𐳾	𐳿	𐴀	𐴁	𐴂	𐴃	𐴄	𐴅	𐴆	𐴇	𐴈	𐴉	𐴊	𐴋	𐴌	𐴍	𐴎	𐴏	𐴐	𐴑	𐴒	𐴓	𐴔	𐴕	𐴖	𐴗	𐴘	𐴙	𐴚	𐴛	𐴜	𐴝	𐴞	𐴟	𐴠	𐴡	𐴢	𐴣	𐴤	𐴥	𐴦	𐴧	𐴨	𐴩	𐴪	𐴫	𐴬	𐴭	𐴮	𐴯	𐴰	𐴱	𐴲	𐴳	𐴴	𐴵	𐴶	𐴷	𐴸	𐴹	𐴺	𐴻	𐴼	𐴽	𐴾	𐴿	𐵀	𐵁	𐵂	𐵃	𐵄	𐵅	𐵆	𐵇	𐵈	𐵉	𐵊	𐵋	𐵌	𐵍	𐵎	𐵏	𐵐	𐵑	𐵒	𐵓	𐵔	𐵕	𐵖	𐵗	𐵘	𐵙	𐵚	𐵛	𐵜	𐵝	𐵞	𐵟	𐵠	𐵡	𐵢	𐵣	𐵤	𐵥	𐵦	𐵧	𐵨	𐵩	𐵪	𐵫	𐵬	𐵭	𐵮	𐵯	𐵰	𐵱	𐵲	𐵳	𐵴	𐵵	𐵶	𐵷	𐵸	𐵹	𐵺	𐵻	𐵼	𐵽	𐵾	𐵿	𐶀	𐶁	𐶂	𐶃	𐶄	𐶅	𐶆	𐶇	𐶈	𐶉	𐶊	𐶋	𐶌	𐶍	𐶎	𐶏	𐶐	𐶑	𐶒	𐶓	𐶔	𐶕	𐶖	𐶗	𐶘	𐶙	𐶚	𐶛	𐶜	𐶝	𐶞	𐶟	𐶠	𐶡	𐶢	𐶣	𐶤	𐶥	𐶦	𐶧	𐶨	𐶩	𐶪	𐶫	𐶬	𐶭	𐶮	𐶯	𐶰	𐶱	𐶲	𐶳	𐶴	𐶵	𐶶	𐶷	𐶸	𐶹	𐶺	𐶻	𐶼	𐶽	𐶾	𐶿	𐷀	𐷁	𐷂	𐷃	𐷄	𐷅	𐷆	𐷇	𐷈	𐷉	𐷊	𐷋	𐷌	𐷍	𐷎	𐷏	𐷐	𐷑	𐷒	𐷓	𐷔	𐷕	𐷖	𐷗	𐷘	𐷙	𐷚	𐷛	𐷜	𐷝	𐷞	𐷟	𐷠	𐷡	𐷢	𐷣	𐷤	𐷥	𐷦	𐷧	𐷨	𐷩	𐷪	𐷫	𐷬	𐷭	𐷮	𐷯	𐷰	𐷱	𐷲	𐷳	𐷴	𐷵	𐷶	𐷷	𐷸	𐷹	𐷺	𐷻	𐷼	𐷽	𐷾	𐷿	𐸀	𐸁	𐸂	𐸃	𐸄	𐸅	𐸆	𐸇	𐸈	𐸉	𐸊	𐸋	𐸌	𐸍	𐸎	𐸏	𐸐	𐸑	𐸒	𐸓	𐸔	𐸕	𐸖	𐸗	𐸘	𐸙	𐸚	𐸛	𐸜	𐸝	𐸞	𐸟	𐸠	𐸡	𐸢	𐸣	𐸤	𐸥	𐸦	𐸧	𐸨	𐸩	𐸪	𐸫	𐸬	𐸭	𐸮	𐸯	𐸰	𐸱	𐸲	𐸳	𐸴	𐸵	𐸶	𐸷	𐸸	𐸹	𐸺	𐸻	𐸼	
----------------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	--

وصف النبي صلى الله عليه وسلم

الْخُلُقِي وَالْخُلُقِي

د. بكري الناير محمد الزين

كلية الآداب/ جامعة سنار/ السودان

Physical and moral description of the prophet Muhammad

"peace be upon him"

Dr. Bakry Alneyer M.Alzain

College of Arts\ University of Sinnar\ Sudan

alnaer10000@gmail.com

Abstract

The image of the prophet Muhammed is present inside Muslims' minds, through the precise description given by his contemporaries from the companions –"may Allah pleased them" and from the followers who studied the prophet biography and his noble characteristics , and this stem from their love, reverence , and application to the prophet. The miraculous personality of the prophet dazzled the world with it's physical and moral characteristics hence he achieved human perfection and witnessed by his enemies before his friends, thus, he was appreciated and revered by his message believers and fair people from other religions. The present study discussed there paint, by previewing. The description that mentioned in the noble biography of the prophet and in the books of Arabic literature and in the "dawaween" the praise of the prophet. Which is attributed to mention his great characteristics. The study adopted the historical, descriptive and analytical methodology when discuss about the prophet Mohammed peace be upon him, and it's role in manifesting the prophet great characteristics.

Keywords: Biography of the Prophet, Shami Muhammadiyah, the Prophet.

المخلص:

صورة النبي صلى الله عليه وسلم حاضرة في أذهان المسلمين، من خلال الوصف الدقيق الذي وصف به من قبل معاصريه من الصحابة رضوان الله عليهم، ومن التابعين الذين درسوا سيرته العبقرة وشمائله النبيلة، وهذا نابغ من محبتهم له وإجلالهم وتقديرهم لنبيهم صلى الله عليه وسلم، فشخصية النبي صلى الله عليه وسلم الفذة بهرت العالم بصفاته الخلقية والخلقية لأنه حاز على الكمال البشري، شهد له الأعداء قبل الأصدقاء بهذه الصفات النبيلة، فكان محل تقدير وإجلال من المؤمنون برسالته ومن المنصفين من الملل الأخرى، جاءت هذه الورقة متناولة لهذه الجوانب من خلال استعراضها للأوصاف التي وردت في كتب السيرة النبوية الشريفة، ومن خلال كتب الأدب العربي ودواوين شعر المديح النبوي التي أسهبت في ذكر شمائله وصفاته العظيمة، اتبعت الدراسة المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي، في الحديث عن وصف النبي صلى الله عليه وسلم، وعن دوره في إظهار صفات النبي وتعداد مناقبه وشمائله.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، الشمائل المحمدية، النبي.

المقدمة:

التمتع لصفات النبي صلى الله عليه وسلم يجد متعة وراحة نفسية عند وقوفه على هذه الصفات، لأنها جمعت كل مكارم الأخلاق من نبل وكرم وشجاعة ونجدة وعفة وشهامة وحلم وصدق، فهو المكارم والشيم تسعى بين الناس تنتشر المحبة والوئام والألفة بينهم، ويكفيه وصف الله عز وجل له في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ القلم4 جاء تفسير هذه الآية في تفسير ابن كثير ما يلي: "ومعنى هذا أنه، عليه السلام، صار امتثال القرآن، أمراً ونهياً، سجية له، وخلقا تطبعه، وترك طبعه الجبلي، فمهما أمره القرآن ففعله، ومهما نهاه عنه تركه. هذا مع ما جبله الله عليه من الخلق العظيم، من الحياء والكرم والشجاعة، والصفح والحلم، وكل خلق جميل. كما ثبت في الصحيحين عن أنس قال: خدمت

رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي: "أف" قط، ولا قال لشيء فعلته: لم فعلته؟ ولا لشيء لم أفعله: ألا فعلته؟ وكان صلى الله عليه وسلم أحسن الناس خلقاً ولا مسست خزاً ولا حريراً ولا شيئاً كان ألين من كف رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شممت مسكاً ولا عطراً كان أطيب من عرق رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹.

أهمية الدراسة:

1/ التعريف بصفات النبي صلى الله عليه وسلم الخلقية والخلقية.

2/ التعرف على المضامين والمعاني التي احتواها وصف النبي صلى الله عليه وسلم.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للآتي:

1/ الوقوف على وصف النبي صلى الله عليه وسلم وما احتواه من معانٍ وقيم نبيلة ومثل عليا.

2/ الوقوف على تفاصيل ومعاني السيرة النبوية فهي تجسيد للخلق العظيم الذي اتصف به النبي صلى الله عليه وسلم.

3/ الوقوف على السمات المحمدية والتمعن في مفرداتها والتمثل والافتداء بها، لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو قودتنا ومثلنا الأعلى.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي، في الحديث عن وصف النبي صلى الله عليه وسلم، وعن دوره في إظهار صفات النبي وتعداد مناقبه وشمائله.

تمهيد:

اعتمد كتاب السيرة والشمائل في وصفهم للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي تعدد مناقبه وصفاته على ثلاثة من الصحابة رضوان الله عليهم، وهم سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرم الله وجهه، ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ورابع الخلفاء الراشدين وزوج ابنته السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها، وهو الذي اشتهر بالفصاحة والبلاغة. والسيدة أم معبد الخزاعية رضي الله عنها، التي نزل عندها النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، في طريقهم إلى المدينة في رحلة الهجرة، في زيارة سريعة لم تتعد الساعات، ولكن هذه السيدة بذكائها وقوة ملاحظتها استطاعت أن تصف النبي صلى الله عليه وسلم وصفاً دقيقاً اعتمد عليه كثيراً من كتاب السيرة النبوية الشريفة. وسيدنا هند بن أبي هالة رضي الله عنه والذي تربي في كنف النبي صلى الله عليه وسلم، وكان وصافاً، والدته أم المؤمنين السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت تحت أبي هالة قبل زواجها من النبي صلى الله عليه وسلم. يقول سيدنا الحسن بن علي رضي الله عنهما: "سألت خالي هند بن أبي هالة، وكان وصافاً، عن حلية النبي صلى الله عليه وسلم، وأنا أشتهي أن يصف لي منها شيئاً أتعلق به"². فكان وصفه دقيقاً وشاملاً، فصل فيه وأسهب وأعتمد عليه مؤلفو الموالد التي نظمت في شمائله وصفاته، مثل المولد العثماني والمولد البرزنجي.

وصف سيدنا علي رضي الله عنه للرسول الله صلى الله عليه وسلم:

قال ابن هشام: "وكانت صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما- ذكر عمر مولى غفرة عن إبراهيم بن محمد بن علي بن أبي طالب، قال: كان علي بن أبي طالب عليه السلام، إذا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لم يكن بالطويل الممغط*، ولا القصير المتردد. وكان رعة من القوم، ولم يكن بالجعد القطط* ولا السبط، كان جعداً رجلاً*، ولم يكن بالمطهم* ولا المكلم*، وكان أبيض مشرباً، أدعج* العينين، أهدب* الأشفار، جليل المشاش* والكنت*، دقيق المسرية*، أجرد* شثن* الكفين والقدمين، إذا مشى تقلع*، كأنما يمشي في صبيب*، وإذا التفت التفت معاً، بين كفيه خاتم النبوة، وهو (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبيين، أجود

1- أبو الفداء (إسماعيل بن عمر بن كثير)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2 1420هـ - 1999م، ج8، ص189.

2- الترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى)، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تح: سيد بن عباس الجليبي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، ط1، 1413هـ - 1993م، ج1، ص34.

الناس كفاً، وأجرأ الناس صدراً، وأصدق الناس لهجة *، وأوفى الناس ذمة *، وألينهم عريكة، وأكرمهم عشرة، من رآه بديهة * هابه، ومن خالطه أحبه، يقول ناعته: لم أر قبله ولا بعده مثله، صلى الله عليه وسلم.¹

جاء وصف سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه دقيقاً، ولم لا؟ فقد تربى في بيت النبوة منذ صغره وكان لصيقاً بالنبوي صلى الله عليه وسلم، وذلك عندما ذهب النبي صلى الله عليه وسلم ومعه عمه العباس رضي الله عنه إلى عمه أبي طالب يطلبان منه أن يعطيهم ابنين من أبنائه للتخفيف عنه، فوقع اختيار النبي صلى الله عليه وسلم على سيدنا علي رضي الله عنه، واختار سيدنا العباس سيدنا جعفر رضي الله عنه، فترى سيدنا علي في كنف النبي فكان أقرب الناس إليه من أهل بيته، ولذا جاء وصفه كاملاً معدداً كل الصفات الكريمة فيه.

وصف أم معبد الخزاعية:

جاء في وصف أم معبد الخزاعية " رأيت رجلاً ظاهر الوضوء أبلج الوجه حسن الخلق لم تعب ثجلة، ولم تزر به صعلة، وسيم في عينيه دعج، وفي أشفاره وطف، وفي صوته سهل، وفي عنقه سطع، وفي لحيته كثاتة أزج أقرن، إن صمت فعليه الوقار، وإن تكلم سماه وعلاه البهائم، أجمل الناس وأبهاء من بعيد، وأحلاه وأحسنه من قريب حلو المنطق فصل لا هذر، ولا نزر، كأن منطق خرزات نظم يتحدرن، ربع لا يأس من طول، ولا تقتحمه عين من قصر غصن بين غصنين فهو أنضر الثلاثة منظراً، وأحسنهم قدراً له رفاء يحفون به، إن قال أنصتوا لقوله، وإن أمر تبادروا إلى أمره، محفود محشود لا عابس، ولا مفند.²

جاء في ذكر وصف أم معبد له صلى الله عليه وسلم نظاماً، كما يلي³:

تقول فيه بلسان ناعته	أبلج وجه ظاهر الوضوء
الخلق منه لم تعب ثجله	كلا ولم تزر به من صعله
أدعج والأهداب فيها وطف	من طولها أو غطف أو عطف
والجيد فيه سطع، وسيم	والصوت فيه صحل، قسيم
كيثف لحيته، أزج، أقرن	أحلاه من قرب له وأحسن
أجمله من بعد وأبهى	يعلوه إذ ما يتكلم البهائم
كذلك يعلوه الوقار إن صمت	منطقه كخرز تحدرت

وصف السيدة الجليلة أم معبد الخزاعية رضي الله عنها كان بديعاً وشاملاً، تم هذا بنظرة فاحصة للنبي صلى الله عليه وسلم، حين مر على خيمتها مع صاحبه أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فكانت امرأة فطنة ذات ذكاء خارق استطاعت أن تصف النبي صلى الله عليه وسلم وصفاً دقيقاً.

- 1- ابن هشام، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375 هـ - 1955 م، ج2، ص401.
- * كذا في الأصول، ويروى: «المعط» بالعين المهملة، والممغط والممعط: الممتد. وقيل: الممعط (بالعين المهملة): المضطرب الخلق. * القطط: الشديد جعودة الشعر. * رجلا: مسرح الشعر. * المطهم: العظيم الجسم. * المكلثم: المستدير الوجه في صغر. * الأدعج: الأسود العينين. * أهدب الأشفار: طولها. * المشاش: عظام رءوس المفاصل. * الكتد (بفتحتين ويفتح فكسر): ما بين الكتفين. * المسربة: الشعر الذي يمتد من الصدر إلى السرة. * الأجرد: القليل شعر الجسم. * الشثن: الغليظ. * تقلع: لم يثبت قدميه. * الصبيب: ما انحدر من الأرض. * أصل اللهجة: طرف اللسان، ويكنى بصدق اللهجة عن الصدق * الذمة: العهد. * العريكة (في الأصل): لحم ظهر البعير، فإذا لانت سهل ركوبه. يريد أنه أحسنهم معاشرة. * بديهة: ابتداء.
- 2- السرمرري (يوسف بن محمد بن مسعود بن جمال الدين)، نهج الرشاد في نظم الاعتقاد، تح أبو المنذر المنيأوي، الناشر: أرسله محققه للمكتبة الشاملة، ط1، 1435 هـ - 2014 م، ج1، ص82.
- 3- أبو الفضل (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين)، ألفية السيرة النبوية - نظم الدرر السنية الزكية، دار المنهاج - بيروت، ط1- 1426 هـ، ج1، ص29.

وصف هند بن أبي هالة:

"ابن أبي هالة: هو هند بن أبي هالة. وهو ابن خديجة أم المؤمنين من زوجها الأول أبي هالة، وهو ربيب النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لصغره يتشبع من النظر إليه، ولذا أكثر من وصفه، فاشتهر بهند الوصاف، وسبق بذلك كبار الصحابة، لأنهم كانوا يهابون إطالة النظر إليه صلى الله عليه وسلم، قتل يوم الجمل مع علي رضي الله عنه"¹.

رؤى أن الحسن بن علي رضي الله عنهما قال : "سألت خالي هند بن أبي هالة - وكان وصافاً - عن حلية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا أشتهي أن يصف لي منها شيئاً أتعلق به، فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فخماً مفخماً، يتلأأ وجهه تلاكؤ القمر ليلة البدر، أطول من المربع وأقصر من المشدب، عظيم الهامة، رجل الشعر، إذا تفرقت عقيصته فرق، وإلا فلا يجاوز شعره شحمة أذنيه إذا هو وفره، أزهر اللون، واسع الجبين، أزج الحواجب سوابغ في غير قرن، بينهما عرق يدره الغضب، أفنى العرنين، له نور يعلوه يحسبه من لم يتأمله أشم، كث اللحية، أدعج، سهل الخدين، ضليع الفم، أشنب، مفلج الأسنان، دقيق المسربة، كأن عنقه جيد دمية في صفاء الفضة، معتدل الخلق - فهو بادن متماسك، سواء البطن والصدر، عريض الصدر، بعيد ما بين المنكبين، ضخم الكراديس، أنور المتجرد، موصول ما بين اللبة والسرة بشعر يجري كالخط، عاري الثديين والبطن مما سوى ذلك، أشعر الذراعين والمنكبين، وأعالي الصدر، طويل الزندين، رحب الراحة، سبط القصب، شثن الكفين والقدمين، سابل الأطراف، خمسان الأخصمين، مسيح القدمين ينبو عنهما الماء، إذا زال زال قلعا، يخطو تكفياً، ويمشي هونا، ذريع المشية؛ إذا مشى كأنما ينحط من صبيب، وإذا التقت جميعاً، خافض الطرف، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى السماء، جل نظره الملاحظة، يسوق أصحابه، يبدأ من لقيه بالسلام. قلت: صف لي منطقه. قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم متواصل الأحران، دائم الفكرة، ليست له راحة، لا يتكلم في غير حاجة، طويل السكوت يفتتح الكلام، ويختمه بأشداقه، ويتكلم بجوامع الكلم، فصل لا فضول ولا تقصير، دمت ليس بالجافي ولا المهين، يعظم النعمة وإن دقت، لا يذم منها شيئاً ولا يمدحه، ولا يقوم لغضبه إذا تعرض للحق شيء حتى ينتصر له - وفي رواية: لا تغضبه الدنيا وما كان لها، فإذا تعرض للحق لم يعرفه أحد ولم يقم لغضبه شيء حتى ينتصر له - لا يغضب لنفسه ولا ينتصر لها، إذا أشار بكفه كلها، وإذا تعجب قلبها، وإذا تحدث يصل بها يضرب براحته اليمنى باطن إبهامه اليسرى، وإذا غضب أعرض وأشاح، وإذا فرح غرض طرفه، جل ضحكه التبسم، ويفتر عن مثل حب الغمام. قال الحسن: فكتمتها الحسين بن علي زمانا، ثم حدثته فوجدته قد سبقني إليه، فسأله عما سألته عنه، ووجدته قد سأل أباه عن مدخله ومخرجه ومجلسه وشكله، فلم يدع منه شيئاً. قال الحسين: سألت أبي عن دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كان دخوله لنفسه مأذون له في ذلك، وكان إذا أوى إلى منزله جزأ دخوله ثلاثة أجزاء؛ جزءاً لله، وجزءاً لأهله، وجزءاً لنفسه، ثم جزأ جزأه بينه وبين الناس، فرد ذلك على العامة والخاصة لا يدخر عنهم شيئاً، وكان من سيرته في جزء الأمة إيثار أهل الفضل بأدبه، وقسمه على قدر فضلهم في الدين، فمنهم ذو الحاجة، ومنهم ذو الحاجتين، ومنهم ذو الحوائج، فيتشغل بهم ويشغلهم فيما أصلحهم والأمة من مسألته عنهم وإخبارهم بالذي ينبغي، ويقول ليلبغ الشاهد الغائب، وأبلغوني حاجة من لا يستطيع إبلاغي حاجته؛ فإنه من بلغ سلطانا حاجة من لا يستطيع إبلاغها إياه ثبت الله قدميه يوم القيامة لا يذكر عنده إلا ذلك، ولا يقبل من أحد غيره يدخلون عليه زواراً - وروى: رواداً. أي طالبين ما عنده - يفترقون إلا عن ذواق - وفي رواية: ولا يفترقون إلا عن ذوق - ويخرجون أدلة، يعني فقهاء، قال: وسألته عن مخرجه كيف كان يصنع فيه، فقال: كان يخزن لسانه إلا بما يعينهم، ويؤلفهم ولا ينفهم، ويكرم كريم كل قوم ويؤليه عليهم، ويحذر الناس، ويحترس منهم من غير أن يطوي عن أحد منهم بشرة ولا خلقه، يتفقد أصحابه، ويسأل الناس عما في الناس، ويحسن الحسن ويقويه، ويقبح القبيح ويوهيه، معتدل الأمر غير مختلف، لا يغفل مخافة أن يغفلوا أو يميلوا، لكل حال عنده عتاد، لا يقصر عن الحق ولا يجوزه، الذين يلونه من الناس خيارهم، أفضلهم عنده أعمهم

1- أبو الفضل (عياض بن موسى بن عياض اليحصبي)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفيحاء - عمان، ط2 - 1407 هـ، ج1، ص 146.

نصيحة، وأعظمهم عنده منزلة أحسنهم مواساة ومؤازرة. قال: فسألته عن مجلسه كيف كان، فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجلس ولا يقوم إلا على ذكر، ولا يوطن الأماكن، وينهى عن إيظانها، وإذا انتهى إلى قوم جلس حيث ينتهي به المجلس، وبأمر بذلك، يعطي كل جلسائه نصيبه، لا يحسب جلسه أن أحدا أكرم عليه منه، من جالسه أو قاومه في حاجة صابره حتى يكون هو المنصرف، ومن سأله حاجة لم يردده إلا بها أو بميسور من القول، قد وسع الناس منه بسطه وخلقه، فصار لهم أبا، وصاروا عنده في الحق سواء، مجلسه مجلس حكم وحياء وصبر وأمانة، لا ترفع فيه الأصوات، ولا تؤين فيه الحرم، ولا تنتثي فلتاته، متعادلين يتفاضلون فيه بالتقوى، متواضعين يوقرون فيه الكبير ويرحمون الصغير، يؤثرون ذا الحاجة، ويحفظون الغريب. قال: فسألته عن سيرته في جلسائه، فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائم البشر، سهل الخلق، لين الجانب، ليس بفظ ولا غليظ ولا سخاب ولا فحاش ولا عياب، ولا مزاح، يتغافل عما لا يشتهي، ولا يؤيس منه راجيه، ولا يخيب فيه، قد ترك نفسه من ثلاث؛ المرء، والإكثار، وما لا يعنيه، وترك الناس من ثلاث؛ كان لا يذم أحدا ولا يعيره، ولا يطلب عورته، ولا يتكلم إلا فيما يرجو ثوابه، إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير، فإذا سكت تكلموا، ولا يتنازعون عنده، يضحك مما يضحكون منه، ويتعجب مما يتعجبون منه، ويصبر للغريب على الجفوة في منطقه ومسألته، حتى إن كان أصحابه يستحلبونه في المنطق، ويقول إذا رأيتم طالب حاجة فاردوه ولا يقبل الثناء إلا من مكافئ، ولا يقطع على أحد حديثه حتى يجوز فيقطعه بانتهاء أو قيام. قال: فسألته كيف كان سكوته، قال كان سكوته على أربع؛ الحلم والحذر والتقدير والتفكير. فأما تقديره ففي تسويته النظر والاستماع بين الناس، وأما تذكره - أو قال: تفكره - ففيما يبقى ويفنى، وجمع له صلى الله عليه وسلم الحلم والصبر فكان لا يغضبه شيء ولا يستغزئه، وجمع له الحذر في أربع؛ أخذه بالحسن، والقيام لهم فيما جمع لهم من أمر الدنيا والآخرة صلى الله عليه وسلم"1.

ذكر وصف هند بن أبي هالة له صلى الله عليه وسلم نظما صاحب الدرر السنية حيث قال²:

وابن أبي هالة زاد لهما	وصفه: مفخما وفخما
لوجهه تالؤ كالبدر	معتدل الخلق، عريض الصدر
عظيم هام، واسع الجبين	فم ضليع، أفنأ العريين
يلعوه نور، من رآه إذ ما	لم يتأمل ظنه أشـما
مفلج الأسنان، سهل الخد	أشـنب، بادن، طويل الزند
عنقه يرى كجيد دمية	مع صفاء لونه كالفضة
أرج في غير قرن، إذا غضب	بينهما عرق يدره الغضب

وصف سيدنا هند بن أبي هالة جاء شاملاً وكاملاً، فهو ربيب بيت النبوة فهو ابن السيدة الفضلى أم المؤمنين خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، تربي في كنف النبي صلى الله عليه وسلم فجاء وصفه دقيقاً وشاملاً، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم كامل الوصف، منقطع النظر، وهذا سبب نجاحه في دعوته وسرُّ اجتماع القلوب عليه. وهذه الخلال والخصال التي ذكرها واصفوه إنما هي غيضٌ من فيض وقطرة من بحرته صلى الله عليه وسلم.

وصفه جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة إضحيان (مقمرة)، وعليه حُلَّة حمراء، فجعلتُ أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى القمر، فإذا هو عندي أحسن من القمر"³.

1- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي)، البداية والنهاية، تح: عبد الله عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات بدار هجر، هجر للطباعة والنشر - الجزيرة، ط1، 1417هـ - 1997 م، ج8، ص448.
2- أبو الفضل (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين)، ألفية السيرة النبوية - نظم الدرر السنية الزكية، مصدر سابق، ص80.
3- رواه الدارمي، كتاب علامات النبوة وفضائل سيد الأولين والآخرين، باب في حسن النبي صلى الله عليه وسلم، ج1، ص113، بالرقم (61).

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْلَحَ الشَّيْبَتَيْنِ إِذَا تَكَلَّمَ رُؤْيَى كَالنُّورِ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ ثَنَائِيَاهُ. عَظِيمُ الْهَامَةِ، ضَخْمُ الرَّأْسِ، وَاسِعُ الْجَبْهَةِ، أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ وَلَيْسَ بِأَكْحَلِ، أَهْدَبُ الْأَشْفَارِ، مُسْتَقِيمُ الْأَنْفِ، أَقْنَى أَيْ طَوِيلٌ فِي وَسْطِهِ بَعْضُ ارْتِفَاعٍ، مَعَ دَقَّةِ ارْتِبَتِهِ (مَا لَانَ مِنَ الْأَنْفِ)، وَاسِعُ الْفَمِ جَمِيلُهُ، مِنْ أَحْسَنِ عِبَادِ اللَّهِ شَفَتَيْنِ وَأَطْفَهْمَ خْتَمَ فَمٍ، أَشْنَبُ (مُحَدِّدُ الْأَسْنَانِ مَعَ بَيَاضٍ وَبَرِيقٍ) مَفْلَجُ الْأَسْنَانِ بَعِيدٌ مَا بَيْنَ الثَّنَائِيَا وَالرَّبَاعِيَا، إِذَا تَكَلَّمَ رُؤْيَى كَالنُّورِ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ ثَنَائِيَاهُ. وَكَانَ فِي صَوْتِهِ صَهْلٌ (بِحَةِ). مِنْ أَحْسَنِ عِبَادِ اللَّهِ عِنْفًا، لَا يَنْسَبُ إِلَى الطَّوْلِ وَلَا إِلَى الْقَصْرِ، مَا ظَهَرَ مِنْ عُنُقِهِ يَتَأَلَّأُ فِي بَيَاضِ الْفِضَّةِ وَحَمْرَةِ الذَّهَبِ، وَمَا غُيِّبَ فِي الثِّيَابِ مِنْ عُنُقِهِ فَمَا تَحْتَهَا فَكَأَنَّهُ الْقَمَرُ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، بَعِيدٌ مَا بَيْنَ الْمَنْكَبَيْنِ (عَرِيضُ أَعْلَى الظَّهْرِ)، سَوَاءُ الْبَطْنِ وَالصَّدْرِ، عَرِيضُ الصَّدْرِ، مِنْ لُبِّيهِ إِلَى سُرَّتِهِ شَعْرٌ يَجْرِي كَالْقَضِيبِ، أَشْعَرُ الذَّرَاعَيْنِ وَالْمَنْكَبَيْنِ، كَنَفَاهُ عَرِيضَانِ عَظِيمَانِ، ضَخْمُ الْكَفَيْنِ مِمْتَلِئَةٌ لِحْمًا، غَيْرُ إِثْمَا أَلْيَنُ مِنَ الْحَرِيرِ، وَأَبْرَدُ مِنَ التَّلْحِجِ، وَأَطْيَبُ رَائِحَةً مِنَ الْمَسْكِ. مُرْتَفِعُ الْأَخْمَصِينَ*، أَمْلَسُ الْقَدَمَيْنِ لَيْسَ فِي ظَهْرِهِمَا تَكْسَرٌ، سَشَنُ الْكَفَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ* لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْبَائِنِ وَلَا بِالْقَصِيرِ. *الأخمص من القدم ما بين صدرها وعقبها. *أي غليظ الأصابع والراحة¹.

كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَشَى أَسْرَعَ حَتَّى لَكَانَ الْأَرْضُ تَطْوِي لَهْ، لَيْسَ فِيهِ كَسَلٌ، شَدِيدُ الْحَرَكَةِ، قَوِي الْأَعْضَاءِ غَيْرُ مُسْتَرَخٍ فِي الْمَشْيِ، وَإِذَا التَّقَتِ التَّقَتِ مَعًا بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ، فَلَا يَلْوِي عُنُقَهُ يَمْنَةً أَوْ يَسْرَةً، وَعَلَى أَعْلَى كَتْفِهِ الْأَيْسَرِ خَاتَمُ النَّبُوَّةِ، وَهُوَ خَاتَمُ أَسْوَدِ اللَّوْنِ، وَيَبْلُغُ حَجْمَهُ قَدْرَ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ. رَائِحَتُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمَسْكِ، وَعَرَقُهُ كَأَنَّهُ اللَّوْلُؤُ، عَنْ أَنَسِ خَادِمِهِ قَالَ: دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ (أَيُّ نَامٍ) عِنْدَنَا، فَعَرِقَ وَجَاءَتْ أُمِّي بِقَارُورَةٍ فَجَعَلَتْ تَسَلُّتُ الْعَرَقَ، فَاسْتَقِظَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا هَذَا الَّذِي تَصْنَعِينَ؟" قَالَتْ: "عَرَقَ نَجَعَلُهُ فِي طَبِينَا وَهُوَ أَطْيَبُ الطَّيْبِ"².

كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَافَحَهُ الرَّجُلَ وَجَدَ رِيحَهُ، وَإِذَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ صَبِيٍّ فَيُظِلُّ يَوْمَهُ يُعْرِفُ مِنْ بَيْنِ الصَّبِيَّانِ بِرِيحِهِ عَلَى رَأْسِهِ. يَقُولُ: جَابِرٌ "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْلُكْ طَرِيقًا فَيَتْبَعُهُ أَحَدٌ إِلَّا عَرَفَ أَنَّهُ قَدْ سَلَكَهُ، مِنْ طَبِيبِ عَرَقِهِ - أَوْ قَالَ: مِنْ رِيحِ عَرَقِهِ"³.

عَرَفَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِفَصَاحَةِ اللِّسَانِ، وَبِلَاغَةِ الْقَوْلِ، وَأَوْتِي جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَخَصَّ بِبِدَائِعِ الْحِكْمِ، وَعَلِمَ أَلْسِنَةَ الْعَرَبِ، يَخَاطِبُ كُلَّ قَبِيلَةٍ بِلِسَانِهَا، وَيَحَاوِرُهَا بِلِغَتِهَا، لَا يَنْطِقُ إِلَّا حَقًّا، وَلَا يَقُولُ إِلَّا صِدْقًا، لَمْ يَجْرِبْ عَلَيْهِ قَوْمُهُ كَذِبًا قَطُّ، قَبْلَ الرِّسَالَةِ وَلَا بَعْدَهَا. وَكَانَ أَعْدَلَ النَّاسِ، وَأَعْفَهَمَ، وَأَصْدَقَهُمْ لَهْجَةً، وَأَعْظَمَهُمْ أَمَانَةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا صَافَحَ، أَوْ صَافَحَهُ الرَّجُلُ، لَا يَنْزِعُ يَدَهُ مِنْ يَدِهِ حَتَّى يَكُونَ الرَّجُلُ يَنْزِعُ، وَإِنْ اسْتَقْبَلَهُ بِوَجْهِهِ لَا يَصْرِفُهُ عَنْهُ حَتَّى يَكُونَ الرَّجُلُ يَنْصَرِفُ، وَلَمْ يَرُ مُقَدِّمًا رُكْبَتَهُ بَيْنَ يَدَيْ جَلِيسٍ لَهُ»⁴
"كَانَ كَلَامُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ فَصْلٍ ظَاهِرٍ يَحْفَظُهُ مِنْ جَلَسَ إِلَيْهِ، وَكَانَ يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّهُ الْعَادُّ لِأَحْصَاءِهِ، وَيُعِيدُ الْكَلِمَةَ ثَلَاثًا لِيَتَعَقَلَ عَنْهُ، لَا يُحَدِّثُ حَدِيثًا إِلَّا تَبَسَّمَ وَكَانَ مِنْ أَضْحَكِ النَّاسِ وَأَطْيَبِهِمْ نَفْسًا، كَثِيرُ التَّبَسُّمِ، وَلَا يَضْحَكُ إِلَّا تَبَسُّمًا، وَكَانَ إِذَا ضَحَكَ بَانَتْ أَضْرَاسُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَرْفَعَ صَوْتَهُ. طَوِيلُ الصَّمْتِ، لَا يَتَكَلَّمُ فِي غَيْرِ حَاجَةٍ، يَعْضُضُ عَمَّنْ تَكَلَّمَ بِغَيْرِ جَمِيلٍ، مِنْ رَأَى هَابَهُ، وَمَنْ خَالَطَهُ أَحَبَّهُ. وَأَمَّا وَقَارُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَصَمْتُهُ، وَتَوَدُّتُهُ، وَمَرُوءَتُهُ، وَحَسَنُ هَدْيِهِ. فَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوْقَرَ النَّاسِ فِي مَجْلِسِهِ، لَا يَكَادُ يُخْرَجُ شَيْئًا مِنْ أَطْرَافِهِ، وَكَانَ إِذَا جَلَسَ احْتَبَى بِيَدَيْهِ، وَكَذَلِكَ كَانَ أَكْثَرَ جُلُوسِهِ مُحْتَبِيًّا. وَكَانَ كَثِيرَ السُّكُوتِ، وَكَانَ ضَحِكُهُ تَبَسُّمًا، وَكَلَامُهُ فَصْلًا، لَا فَضُولَ وَلَا تَقْصِيرَ، وَكَانَ ضَحِكُ أَصْحَابِهِ عِنْدَهُ التَّبَسُّمُ تَوْقِيرًا لَهُ، وَاقْتِدَاءً بِهِ. مَجْلِسُهُ مَجْلِسُ حِلْمٍ وَحَيَاءٍ وَخَيْرٍ وَأَمَانَةٍ، لَا تُرْفَعُ فِيهِ الْأَصْوَاتُ، وَلَا تُؤَيَّنُ فِيهِ الْحُرْمُ، إِذَا تَكَلَّمَ أَطْرَقَ جُلُوسُهُ كَأَنَّمَا عَلَى رِعْوَسِهِمُ الطَّيْرُ"⁵.

- 1- البيهقي (محيي السنة، أبو محمد الحسين الشافعي)، الأنوار في شمائل النبي المختار، تح: الشيخ إبراهيم اليعقوبي
- 2- رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب طيب عرق النبي صلى الله عليه وسلم والتبرك به، ج4، ص1815، برقم (2331).
- 3- رواه الدارمي. باب في حسن النبي صلى الله عليه وسلم، ج1، ص207، برقم (67).
- 4- رواه البيهقي، كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، ج10، ص324، برقم (20790).
- 5- محمد الخضري، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، تح، هيثم هلال، دار المعرفة بيروت، ط1، 2004م، ج1، ص219.

"وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها: "كان صلى الله عليه وسلم يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّ الْعَادُّ لَأَحْصَاهُ، وَكَانَ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، وَالرَّائِحَةَ الْحَسَنَةَ، وَيَسْتَعْمَلُهُمَا كَثِيرًا، وَيَحْضُرُ عَلَيْهِمَا. وَمِنْ مَرُوعَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ النَّفْخِ فِي الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالْأَمْرَ بِالْأَكْلِ مِمَّا يَلِي، وَالْأَمْرَ بِالسُّوَاكِ وَإِنْقَاءِ الْبِرَاجِمِ وَالرَّوَاغِبِ وَهِيَ مَفَاصِلُ الْأَصَابِعِ مِنْ ظَاهِرِ الْكَفِّ وَبَاطِنِهَا"¹.

"وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس، وكان أجود الناس، وكان أشجع الناس، ولقد فرغ أهل المدينة ذات ليلة، فانطلق أناس قبل الصوت، فالتقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعا، وقد سبقهم إلى الصوت، وهو على فرس لأبي طلحة، عُرِي في عنقه السيف، وهو يقول: لم تراعوا، لم تراعوا، قال: وجدناه بحرًا، أو إنه لبحر، قال: وكان فرسًا بيبطاً"².

"وكان صلى الله عليه وسلم أشد حياء من العذراء في خدرها، وإذا كره شيئاً عرف في وجهه. وكان لا يثبت نظره في وجه أحد، يخفض طرفه، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى السماء، جُلَّ نظره الملاحظة، لا يجابه أحداً بما يكره حياء وكرم نفس، وكان لا يسمي رجلاً بلغ عنه شيء يكرهه، بل يبههم، ويقول: (ما بال الرجل أو ما بال أقوام؟). عَنِ عَائِشَةَ قَالَتْ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَلَغَهُ عَنِ الرَّجُلِ الشَّيْءَ لَمْ يَقُلْ: مَا بَالُ فُلَانٍ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ يَقُولُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا"³.

"كان صلى الله عليه وسلم أشد الناس تواضعاً، يخصف نعله، ويرقع ثوبه، ويعمل بيده، ويفلي ثوبه، ويطلب شاته، ويخدم نفسه، بعيداً عن الكبر، يمنع الناس عن القيام له كما يقومون للملوك، وكان يعود المساكين، ويجالس الفقراء، ويجلس في أصحابه كأحدهم، وكان - بأبي هو وأمي - لا يدع أحداً يمشي خلفه، ولا يترفع على غيره ولو عبده أو أمته في مأكل ولا ملبس، ويخدم من خدّمه، ولم يقل لخدمه أف قط، وكان يحب المساكين ويجالسهم، ويشهد جنازتهم، ولا يحقر فقيراً لفقره، ويدعو فيقول: اللهم أحيني مسكيناً وأمّتي مسكيناً واحشني في زمرة المساكين"⁴.

"وعن خباب قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حزن الفزاري فوجدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعدا في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي صلى الله عليه وسلم حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا: إنا نريد أن تجعل لنا مجلسا تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هذه الأعداء فإذا نحن جنناك فأقمهم عنك فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت. قال: (نعم) قالوا: فاكتب لنا عليك كتاباً قال: فدعا بصحيفة ودعا عليا ليكتب - ونحن قعود في ناحية - فنزل جبرائيل عليه السلام فقال: {وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ} الأنعام: 52، فألقى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيفة من يده ثم دعانا، قال: فدنوننا منه حتى وضعنا ركبنا على ركبته، وهو يقول: {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ"⁵.

"وكان صلى الله عليه وسلم أوفى الناس بالعهد، وأوصلهم للرحم، وأعظمهم شفقة ورافة ورحمة بالناس، أحسن الناس عشرة وأدباً، وأبسط الناس خلقاً، أبعد الناس من سوء الأخلاق، "لم يكن فاحشاً، ولا متفحشاً، ولا لعاناً، ولا صحاباً في الأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويصفح"⁶.

وجاء في كتاب (غاية السؤل في سيرة الرسول)، "كان ربع القامة بعيد ما بين المنكبين أزهر اللون مشرباً بحمرة يطول الطويل إذا ما شاه وإذا مشى مع القصير ساواه واسع الجبين أزج الحاجبين أبلج ألقى الأنف كثيف اللحية بارز العنقفة سهل الخدين شثن الكفين يبلغ شعره شحمة أذنيه شبيهه حول ذقنه مفلج الأسنان شديد سواد الحدقة ظاهر الوضاعة يتلألاً وجهه نورا كالقمر ليلة البدر حسن الخلق

1- المصدر نفسه، ص219.

2- رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي صلى الله عليه وسلم وتقدمه للحرب، ج4، ص1802، برقم (2307).

3- رواه أبي داود، كتاب الأدب، باب في حسن العشرة، ج4، ص250، برقم (4788).

4- السخاوي (شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1405 هـ - 1985 م، ج1، ص153. ابن ماجه (166).

5- الألباني (محمد ناصر الدين)، صحيح السيرة النبوية، المكتبة الإسلامية - عمان - الأردن، ط1، ج1، ص223.

6- الترمذي (محمد بن عيسى بن الضحاك)، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998 م، ج3، ص437. الترمذي (2016).

معتدله دقيق المسرية شثن القدمين أجمل الناس وأبهامهم وأحسنهم وأحلامهم حلو المنطق أفصح الأنام لسانا وأقواهم جأشا وجنانا وكان خاتم النبوة بين كتفيه وفي كفيته اختلاف، وجملة القول فيه صلى الله عليه وسلم أنه أكمل العالم وأجمله وأحسنه خلقا وخلقاً صلى الله عليه وسلم"1

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن بالطويل البائن ولا المشدب الذاهب، والمشذب: الطويل نفسه إلا إنه الطويل النحيف ولم يكن صلى الله عليه وسلم بالقصير المتردد فكان ينسب إلى الربعة إذا مشى وحده ولم يكن على ذلك يماشيه أحد من الناس ينسب إلى الطويل إلا طاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولربما ماشى الرجلين الطويلين فيطولهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا فارقه نسا إلى الطويل، ونسب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الربعة ويقول صلى الله عليه وسلم: جعل الخبير كله في الربعة، وكان لونه صلى الله عليه وسلم ليس بالأبيض الأمهق والأمهق: الشديد البياض الذي لا يضرب بياضه إلى الشبهة ولم يكن بالآدم وكان أزهر اللون والأزهر هو الأبيض الناصع البياض الذي لا يشوبه صفرة ولا حمرة ولا شيء من الألوان وقد نعت بعض نعتة بذلك ولكن إنما كان المشرب حمرة ما ضحى منه للشمس والرياح وما كان تحت الثياب فهو الأبيض الأزهر، لا يشك فيه أحد ممن وصفه بأنه أبيض أزهر فمن وصفه بأنه أبيض أزهر فعنى ما تحت الثياب فقد أصاب ومن وصف ما ضحى منه للشمس والرياح، بأنه أبيض مشرب بحمرة فقد أصاب ولونه الذي لا يشك فيه البياض الأزهر وإنما الحمرة من قبل الشمس والرياح وكان عرقه في وجهه مثل اللؤلؤ أظيب من المسك الأذفر وكان صلى الله عليه وسلم رجل الشعر حسنه ليس بالبسيط ولا الجعد القطط وكان إذا امتشط بالمشط كأنه حيك الرمال وكأنه المتون التي في الغدر إذا صفقتها الرياح وإذا نكته بالمرجل أخذ بعضه بعضا وتحلق حتى يكون متعلقا كالحواتيم وكان من أول أمره قد سدل ناصيته بين عينيه كما تسدل نواصي الخيل حتى جاءه جبرئيل عليه السلام بالفرق ففرق وكان شعره عليه السلام يضرب منكبيه وربما كان إلى شحمة أذنيه وكان ربما جعله غدائر تخرج الأذن اليمنى من بين غديرتين تكتنفانها وتخرج الأذن اليسرى من بين غديرتين تكتنفانها ينظر من كان يتأملهما من بين تلك الغدائر كأنهما توقد الكواكب الدرية بين سواد شعره."2

"كان أكثر شبيهه صلى الله عليه وسلم في الرأس في فودي رأسه- الفودان حرفا الفرق- كان أكثر شبيهه في لحيته حول الذقن وكان شبيهه صلى الله عليه وسلم كأنه خيوط الفضة يتلألأ بين ظهري سواد الشعر الذي معه فإذا مس ذلك الشيب بصفرة وكان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يفعل ذلك صار كأنه خيوط الذهب يتلألأ بين ظهري سواد الشعر الذي معه وكان صلى الله عليه وسلم أحسن الناس وجهاً، وأنورهم لونا لم يصفه واصف قط بمعنى صفته إلا شبهه وجهه بالقمر ليلة البدر يقول هو أحسن في أعين الناس من القمر، يعرف رضاه وغضبه في سرار وجهه، كان صلى الله عليه وسلم إذا رضي أو سر فكأن وجهه المرأة وإذا غضب تلون وجهه صلى الله عليه وسلم، واحمرت عيناه وكان صلى الله عليه وسلم إذا رضي كما وصفه صاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه:

أمين مصطفى للخير يدعو كضوء البدر زايله الظلام

فيقول الناس: كان صلى الله عليه وسلم كذلك وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثيرا ما ينشد قول زهير بن أبي سلمى:

لو كنت من شيء سوى بشر كنت المنور ليلة البدر

فيقول من سمعه: كذلك كان صلى الله عليه وسلم وقالت عمته عاتكة بنت عبد المطلب بعدما سار من مكة مهاجرا فجذعت

عليه.

عيني جودا بالدموع السواجم على المصطفى كالبدر من آل هاشم

على المرتضى للبر والعدل والتقوى وللدين والدنيا مقيم المعالم

1- زين الدين (عبد الباسط بن خليل، ثم القاهري)، غاية السؤل في سيرة الرسول، تج: دكتور محمد كمال الدين عز الدين علي، عالم الكتب - بيروت - لبنان، ط1، 1408 هـ - 1988 م، ج1، ص38.
2- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله)، دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، تج: الدكتور محمد رواس، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، ط2، 1406 هـ - 1986 م، ج1، ص639.

على الصادق الميمون ذي الحلم والنهي وذي الفضل والداعي لخير التراجم

فشبهته بالبدر وقد نعتته بهذا النعت ووقفت له لما ألقى الله عز وجل من محبته في الصدور، وإنها على دين قومها.¹

الخاتمة:

تناولت هذه الورقة البحثية أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم كما أوردها أصحاب السير والشمائل، فكانت سياحة روحية ممتعة وشيقة يجدها القاري لتلك الأوصاف النبيلة التي تجسدت في شخصيته العظيمة صلى الله عليه وسلم، فحري بنا نحن معشر المسلمين أن نقف عند هذه الصفات الكريمة التي تحلى بها رسولنا الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام، وأن نتمثل ونقتدي بها وأن نحث النشء من أبناء هذه الأمة على التخلق بها، والسير على هديها وأتباع منهجها والتشبه بها، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان قرآنا يمشي بين الناس ينشر الفضيلة والقيم والمثل التي دعا لها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، سئلت السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن خلق رسول الله قالت كان خلقه القرآن، كانت كل الفضائل والشيم والمثل تتجسد في شخصه الكريم صلى الله عليه وسلم، كان العلم يتفجر من جوانبه وتنطق الحكمة وفصل الخطاب من نواحيه، فهو القدوة الحسنة قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الأحزاب/21، فنبينا صلى الله عليه وسلم حاز على الكمال البشري، فهو أفضل من مشى على الأرض ينشر الخير والفضيلة بين الناس لأنه بعث للناس كافة بشيراً ونذيراً، فقد شهد له الأعداء قبل الأصدقاء بكمال الصفات وحسن الشيم، فوصفوه بالصادق والأمين، وبالرغم من ذلك صدوا عن دعوته وكذبوه عناداً ومكابرة فأذوه هو وأصحابه وحاربهو بشتى السبل في عدة مواقع نال منهم ونالوا منه، ولكن عندما أظهره الله عليهم يوم فتح مكة وجي بهم صاغرين أمامه، قال: لهم ما تظنون إني فاعل بكم قالوا خيراً أخو كريم وابن أخ كريم، قال: أذهبوا فأنتم الطلقاء، في مشهد تجلت فيه كل مظاهر السماحة والعفو عند المقدرة، بالرغم من العدا الذي كان مستحكماً بين الطرفين نتيجة للحروب التي دارت بينهم والدماء التي سالت، ولكن صاحب الخلق العظيم فاضت روحه عليهم سماحة وكرماً وعطفاً وحلماً وعفوفاً في مشهد قل أن تجد له نظير عبر مسيرة البشرية الطويل.

النتائج والتوصيات:

- 1/ الاهتمام بدراسة أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم والوقوف عندها والتمتع في مفرداتها والتخلق بها. قال صلى الله عليه وسلم «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»
- 2/ دراسة السيرة النبوية الشريفة للوقوف على الصفات النبيلة التي اتصف بها نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، من خلال أوصاف الصحابة له رضوان الله عليهم.
- 3/ دراسة أدب المديح النبوي فهو سيرة منظومة تحكي عن أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وتصف صفاته النبيلة.
- 4/ الدعوة للتخلق بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وإتباع منهجه والسير على هداية استجابة لدعوة الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم قال: تعالى ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ آل عمران/31

المصادر والمراجع

_ القرآن الكريم.

- الألباني (محمد ناصر الدين)، صحيح السيرة النبوية، المكتبة الإسلامية - عمان، ط1، ج1.
- البغوي (محيي السنة، أبو محمد الحسين الشافعي)، الأنوار في شمائل النبي المختار، تح: الشيخ إبراهيم اليعقوبي.
- البيهقي، كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، ج10، برقم(20790).
- الترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى)، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تح: سيد بن عباس.
- الجليمي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، ط1، 1413هـ - 1993م.

1- الأصبهاني، دلائل النبوة، المصدر السابق، ص340.

- الحَمَدَانِي (يَاسِرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوَيْسِ)، جواهر من أقوال الرسول، دَارِ الْحَرَمَيْنِ - مِصْرَ، 2008م، ج1.
- الدارمي، كتاب علامات النبوة وفضائل سيد الأولين والآخرين، باب في حسن النبي صلى الله عليه وسلم، ج1، بالرقم (61).
- أبي داود، كتاب الأدب، باب في حسن العشرة، ج4، برقم (4788).
- السرمري (يوسف بن محمد بن مسعود بن جمال الدين)، نهج الرشاد في نظم الاعتقاد، تح أبو المنذر المنيوي، المكتبة الشاملة، ط1، 1435هـ-2014م، ج1.
- السخاوي (شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1405هـ - 1985م، ج1. ابن ماجه (166).
- الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت المطبعة الأردنية 1885م، ج2.
- الشيخ المجذوب قمر الدين، ديوان المجذوب، ط2، 1429هـ - 2008م، دمشق سوريا، المجلس القومي للذكر والذاكرين الأمانة العامة.
- الشيخ محمد بن الشيخ أحمد الصابونابي، ديوان المدائح النبوية في مدح خير البرية، جمعه وشرح مفرداته د. طه الطيب أحمد الأمام، تح أ.د إبراهيم القرشي عثمان، ط11437هـ - 2016م.
- الشيخ عبد الرحيم البرعي، ديوان رياض الجنة ونور الدجنة، تح عبد الرحيم حاج أحمد، ط5، 2012م، مركز الأسباط.
- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله)، دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، تح: الدكتور محمد رواس، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، ط2، 1406هـ - 1986م، ج1.
- أبو الفضل (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين)، ألفية السيرة النبوية - نظم الدرر السنوية الزكية، دار المنهاج - بيروت، ط1-1426هـ، ج1.
- أبو الفداء (إسماعيل بن عمر بن كثير)، تفسير القرآن العظيم ، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2 1420هـ-1999م.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي)، البداية والنهاية، تح: عبد الله عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات، دار هجر، الجزيرة، ط1، 1417هـ - 1997م، ج8.
- مسلم، كتاب الفضائل، باب طيب عرق النبي صلى الله عليه وسلم والتبرك به، ج4، برقم (2331).
- محمد الخضري، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، تح، هيثم هلال، دار المعرفة بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م، ج1.
- المقرئ (أحمد بن علي، تقي الدين)، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ج2.
- مؤلف (العمدة في إعراب البردة)، مجهول، العمدة في إعراب البردة قصيدة البوصيري، تح: عبد الله أحمد جاجة، تقديم: محمد علي سلطاني، دار اليمامة للطباعة والنشر - دمشق، ط1، 1423هـ، ج1.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1375هـ - 1955م، ج2.

التجارة بين دول الشرق القديم خلال العصور البرونزية

م.م اسماعيل شيخي أوسي

الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ قسم الفنون والآثار

Trade between the ancient East countries during the Bronze Ages

Ass.Lec. Ismail Shaikhi Sheikh Osei

Lebanese University\ Faculty of Arts & Humanities\ Department of Arts and Archeology

mcbe_babylon@yahoo.com

Abstract

The Old East is the heart of the ancient world, or the focal point of it. It is the cradle of the oldest human civilization and its essential innovations for humanity. And it is the largest field of political and military confrontations in all roles of history. The beginning that moved everything is Elantaj, took the man with the increasing experience of production more than he needed to consume, was to take the first step in the qualitative way of trade, starting by exchanging surplus goods with materials Others need it, and gradually exchange it with its neighbors and relatives to residents of other neighboring and remote areas. Thus, some of the individuals who had the foot and the wobble rushed to further areas and left and wandered here and there and relieved their groups for a certain wage the burden of roaming and search for material they need or find suitable customers for exchanges. Thus, the trade route was opened to exchange materials and goods which were transported by means of various means, both wild and wild. They were animals used in the trade and transport of goods, donkeys, bulls, mules, horses, canals, vehicles or water transport such as ships and boats. With strong powers to oversee these commercial operations to secure and protect the roads from attacks by bandits. Because trade is a specialist job, it requires skill and knowledge of its affairs and business. Especially the foreign trade of the countries of the region, so the kings and rulers entrusted their business activities to a group of these traders, who manage these various activities and in return enjoy privileges and social and economic rights over other people, which gave them fame in the history of business in the ancient East. So that it would be necessary to inform the financial business of a legal framework which was a written contract between the parties and would normally be notified by the signature of witnesses. Thus, the various and wide-ranging commercial activities have created a regulatory structure in the relations of those involved in their affairs or in the financial relations between them. Thus, trade has contributed to raising the standard of living of the population and the spread of the civilization of this country through their commercial activities either between countries or between cities inside the country. On the cultural level of the ancient East countries during the Bronze Age.

Keywords: trade, countries, east, ancient, bronze ages.

المخلص

يعتبر الشرق القديم قلب العالم القديم او البقعة المركزية فيه، انها منبت اقدم الحضارات البشرية وما قدمته من ابتكارات اساسية للإنسانية. وأنها اكبر حقل للمواجهات السياسية والعسكرية خلال كل ادوار التاريخ. وكانت البداية التي حركت كل شيء هي الإنتاج، فأخذ الإنسان مع تزايد خبراته للإنتاج اكثر مما كان يحتاجه لاستهلاكه، فكان ان اتجه للقيام باول خطوة نوعية في طريق التجارة، مبدينا ذلك بمبادلة السلع الفائضة لديه بمواد أخرى يحتاجها، ومتدرجا في ذلك من التبادل مع جيرانه الاقربين الى سكان المناطق الأخرى المجاورة ثم البعيدة. وبذلك اندفع بعض الافراد ممن كان لديهم الإقدام والتوثب الى مناطق أبعد فابعد وتجولوا هنا وهناك وخفوا عن جماعاتهم مقابل أجر معين عناء التجوال والبحث عن مادة يحتاجونها او إيجاد زبائن مناسبين للمبادلات. وبذلك فتحت طريق التجارة لتبادل المواد والسلع والتي كانوا ينقلونها عبر وسائط متعددة سواء برية، حيث كانت من الحيوانات المستخدمة في التجارة ونقل البضائع الحمير والثيران والبغال والخيول والابل والعربات، او عبر وسائط نقل مائية كالسفن والقوارب وكل ذلك تطلب إمكانات

اقتصادية كبيرة وفي الوقت نفسه نشوء سلطة قوية بصلاحيات واسعة للإشراف على تلك العمليات التجارية وذلك لتأمين وحماية الطرق من هجمات قطاع الطرق. ونظرا لكون التجارة عملا اختصاصيا يحتاج الى مهرة ومعرفة بشؤونها وأعمالها. وبخاصة التجارة الخارجية لدول المنطقة، لذلك أوكلت الملوك والحكام شؤون نشاطاتهم التجارية الى مجموعة من هؤلاء التجار، يقومون بإدارة هذه النشاطات المختلفة وبالمقابل يتمتعوا بامتيازات وحقوق اجتماعية واقتصادية تفوق الناس الآخرين وذلك ما منحهم الشهرة الكبيرة في تاريخ النشاط التجاري في الشرق القديم. يضاف الى ذلك القوانين المتعلقة بالتجارة بحيث كان من الضروري إحاطة الأعمال المالية بإطار قانوني وهو عقد مكتوب بين الطرفين ويخطر عادة بتوقيع الشهود. وبالتالي فإن النشاطات التجارية المتعددة والواسعة خلقت صنيعا تنظيمية في علاقات القائمين على شؤونها او في العلاقات المالية بينهم. وبالتالي ساهمت التجارة في رفع مستوى معيشة السكان، وانتشار حضارة هذه البلاد عبر نشاطاتهم التجارية سواء بين الدول او بين المدن داخل الدولة، وهذا ما أدى إلى انعكاساتها على المستوى الحضاري لدول الشرق القديم خلال عصور البرونز.

الكلمات المفتاحية: تجارة، دول، الشرق، القديم، العصور البرونزية.

المقدمة:

الشرق القديم تعبير اصطلاحى تأثر إلى حد ما بالتعبير الأوروبي The Ancient Near East¹ وقد امتدت معالم الحضارات القديمة في هذا الشرق امتداداً عميقاً واسعاً، على الرغم من غلبة الطابع الصحراوي على معظم أراضيه (صالح 2012: 7). ويحتل الشرق القديم مكانة فريدة في تاريخ العالم. وقد كان فضلها على رقي البشرية من الناحيتين الفكرية والروحية أجل شأناً من فضل أي بلد آخر (حتى 1951: 3). وأصبح اسم الشرق القديم علماً تتداوله الأوساط العلمية العالمية على نطاق واسع في مجال علم التاريخ والآثار. والشرق القديم كتعبير جغرافي يشمل الحوض الشرقي للبحر المتوسط ومصر وبلاد الرافدين وسورية وشبه جزيرة العرب وبلاد فارس أو إيران وآسيا الصغرى. وقد ازدهرت الحضارة في هذا الإقليم الواسع في وقت مبكر وبذلك تفوق على غيره من الأقاليم تفوقاً زمنياً وتفوقاً موضوعياً، على أن مصر وبلاد الرافدين وسورية كانوا أسبق بلاد الشرق القديم حضارة وأرقاها مدنية، وعندهم أخذت أقاليم الشرق الأخرى (رزقانه وآخرون ب.ت: 4).

تعد منطقة الشرق القديم قلب العالم القديم، وكان وما زال موطناً لقيام تجمعات سكانية مستقرة في وسط زراعي رعوي فرضته ظروف بيئية طبيعية سادت فيها آلاف السنين، فقد ظهر أول تحول جذري للبشر من الحياة البدائية المعتمدة على الصيد وجمع القوت إلى الحياة المستقرة القائمة على إنتاج القوت بواسطة الزراعة (Agriculture) والتدجين (Domestication). وبذلك تحول الانسان من الاقتصاد الاستهلاكي (Consumptive Economy) إلى الاقتصاد الإنتاجي (Productive Economy). فكانت بذلك خطوة جبارة في تاريخ الإنسان إلى درجة أطلق عليه اسم "ثورة العصر الحجري الحديث" "الثورة النيوليتية" (Neolithic Revolution)² في حوالي نهاية الألف العاشر ق.م وخلال أواخر هذا العصر، حوالي الألف السادس ق.م، أخذ الإنسان مع تزايد خبراته بإنتاج أكثر مما كان يحتاجه لاستهلاكه. فكان أن اتجه للقيام بأول خطوة واعية في طريق التجارة، مبتدئاً ذلك بيمبادلة السلع الفائضة لديه بمواد أخرى يحتاجها، ومتدرجاً في ذلك من التبادل مع جيرانه الأقربين إلى سكان المستوطنات الأخرى المجاورة ثم البعيدة. وفي حقبة ما بين الخامس والرابع ق.م، حققت المجتمعات المستقرة خطوات هامة في طريق التطور التجاري، عندما بدأت باستخدام حيوانات الجر والنقل والعربات والزوارق. وبمرور الوقت تطلب هذا التطور إمكانات اقتصادية كبيرة وفي الوقت نفسه نشوء سلطة قوية بصلاحيات واسعة

1 الشرق الأدنى القديم مصطلح جغرافي أطلقه أوربا في بادئ الأمر في أواخر القرن التاسع عشر، وبصورة غير محددة، على هذا الجزء من جنوب شرقي أوروبا أضافت فيما بعد إلى رقعته الشرق العربي، وأصبح المصطلح أكثر تحديداً يشمل المنطقة الواقعة بين الخليج العربي شرقاً وحدود شمال أفريقيا غرباً، وأعلى آسيا الصغرى وأعلى بلاد الرافدين شمالاً، وسواحل بحر العرب (أو المحيط الهندي) جنوباً. وبناء على ذلك فإن الشرق الأدنى القديم كان يتكون من ثماني مناطق رئيسية والتي تشمل حالياً إيران (بلاد فارس)، العراق (بلاد الرافدين)، الأناضول (تركيا)، بلاد الشام (سورية ولبنان وفلسطين والأردن)، دول الخليج العربي (الكويت، البحرين، قطر، أمارات، عمان)، شبه الجزيرة العربية، اليمن وأخيراً مصر بوضعها الفريد بين الشرق وشرق شمال القارة الإفريقية.

2 أطلق الدارسون وخاصة غوردن شايلد اسم الثورة النيوليتية على العصر الحجري الحديث نظراً للتحويلات والتغييرات الجذرية التي عرفها الانسان في هذا العصر، ومن أهمها اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوان، وبالتالي الاستقرار وانشاء القرى.

للإشراف عليه وبذلك نشأت أولى المدن في نهاية الألف الرابع ق.م وخصوصاً في وديان الأنهار وعلى ساحل البحر المتوسط. اتسمت حضارة الشرق القديم بصفة ملازمة لها منذ أبعاد العصور، أنها حضارة تجارية، بالإضافة إلى كونها حضارة زراعية ورعوية. وكان لتنظيم شؤون التجارة الخارجية وما يستلزم ذلك من تيسير القوافل والمحافظة على الطرق التجارية من العوامل المؤثرة في سيرة حضارة الشرق القديم وتطورها، سواء أكان ذلك في التنظيم السياسي والاجتماعي أم في نشوء الأساليب والطرق الخاصة بالمعاملات التجارية. فعلى الصعيد السياسي استلزم ضمان ازدهار التجارة الخارجية ظهور الدولة القوية المركزية، دولة المنطقة الموحدة، بتوحيد دول المدن القديمة المتضاربة في مصالحها التجارية. ولعلنا لا نعدوا الحقيقة إذا أرجعنا الدوافع الأساسية التي كانت تدفع ملوك الشرق القديم وحكامه منذ أقدم الأزمان على القيام بالحملات الحربية والفتوح الخارجية، إلى ضمان الحصول على المواد الأولية الضرورية من الخارج، ومن أجل سلامة الطرق التجارية بإخضاع الأقوام المارة من أراضيها تلك الطرق، وإقامة الحاميات والحصون العسكرية في النقاط الاستراتيجية المهمة، نذكر منها على سبيل المثال الذي شيده الفاتح الأكدى الشهير نارام سين (2260-2223 ق.م) في الموضع المسمى "تل براك" في منطقة الخابور في سورية، أي عند المهم الواصل ما بين بلاد الرافدين وبين بلاد الشام والأناضول. وليس أدل على الاهتمام بالتجارة والاتصالات التجارية من أنه كان لكل مدينة مهمة في الشرق القديم ميناء كبير على النهر، وكان الميناء من أهم أجزاء المدينة. وعلى سبيل المثال مدينة أوغاريت على الساحل السوري (رأس شمرا حالياً، على بعد 11 كم شمال اللاذقية)، حيث لعبت التجارة دوراً مهماً وكانت في الدرجة الأولى تجارة بحرية مع مصر وقبرص وبلدان بحر إيجه، وبرية مع داخل سورية وصولاً إلى بلاد الرافدين. كانت مختلف أجزاء الشرق القديم، في علاقات وطيدة، وكانت التجارة تمثل المكانة الأولى في نوعية هذه العلاقات. ففي العصر البرونزي القديم، كانت دولة المعبد (Temple-state) مضطرة إلى تصدير المواد الأولية التي تفيض عن حاجة مجتمعها إلى مناطق أخرى واستيراد ما يفتقها من مواد كانت بحاجة إليها. وكانت مصر وبلاد الرافدين تحتاجان مثلاً إلى الأخشاب، لذلك كانتا تستوردها من بلاد الشام (من جبال الأمانوس وجبال لبنان). ولذا سيرت القوافل التجارية الممدودة الحجم - بادئ الأمر - ورافقتها مجموعات من رجال الحرس لحمايتها من هجمات البدو الرحل وقطاع الطرق. وكانت طرق القوافل تربط بين بلاد الرافدين ومصر وشمال إفريقية مروراً ببلاد الشام وعن طريق الجنوب العربي منذ الألف الرابع ق.م.

وقد قاد استنتاج ذلك بواسطة لقي أثرية كثيرة عثر عليها في مصر، ويعود تاريخها إلى عصر ملكية دول المعبد لأدوات الإنتاج ومصادره، التي كانت تصدر سلعها من بلاد الرافدين إلى مصر. وقد أشار مؤلفان سوفيينيان إلى موضوع التجارة الخارجية بالقول: "صار الناس ينتجون أكثر مما يلزمهم للاستعمال المباشر، وأعان صنع المنتجات الزائدة على تطور المبادلة بين القبائل في البداية، ومن بعد داخل القبيلة أيضاً. وتظهر إمكانية الاستثمار باتعاب الغير...". لقد حددوا هنا التبادل التجاري على مستوى القبيلة وليس في المجتمع الحضري خلال ولادة مدن الشرق القديم. ولما كانت الدولة من إنتاج المجتمع الزراعي الحضري، فإن التجارة كانت هي أيضاً من صنعها. وبطبيعة الحال لم يكن باستطاعة مجموعات صغيرة من الأفراد ممارسة التجارة الخارجية، بسبب عدم توفر الحماية لهم على الطرق التجارية. وهذا شرط أساسي لم يتوفر إلا في يد سلطة قوية هي سلطة دولة المعبد في المجتمع الحضري، حوالي 3500 ق.م. لقد نتج عن ممارسة دولة المعبد للتجارة الخارجية ربح تمثل في "فضل القيمة" الاجتماعي. ودفع هذا الربح فئات معينة من الشعب إلى السير في طريق طويل قاد الشعب في النهاية إلى عصر الملكية الخاصة. ونتيجة لذلك لا يمكن تحديد الجهد الذي بذله الفرد الواحد، لأنه لا يمكن تقديره إلا جماعياً، أي من خلال الجهد الذي بذلته فئة معينة من المجتمع في إنتاج مادة معينة. وهكذا فإن القيمة العينية لمادة ما مقابل مادة أخرى قد حددتها حاجة المجتمع للمادة المستوردة، بغض النظر عن الجهد الحقيقي الذي بذله هذا المجتمع في إنتاجها.

وعندما كانت دولة المعبد تبادل كمية من الحبوب بكمية من الزيوت مثلاً، كانت المبادلة تحدث بغض النظر عن الجهد الذي بذله مجتمعها لإنتاج هذه الكمية من الحبوب. وهذا الأمر هنا بعكس ما أصبح في عصور الملكية الخاصة اللاحقة. وازداد الأمر سوءاً عندما حول الإنسان المعادن المعروفة آنذاك إلى مادة تقوم بموجبها المواد الاستهلاكية، وكان النحاس أول هذه المعادن ثم تبعته معادن

الفضة والرصاص والذهب. ومن هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أن التجارة الداخلية سبقت التجارة الخارجية في النشوء حوالي منتصف الإلف الثالث ق.م أخذ الإنسان يتخطى تجارة المقايضة القديمة. وأخذ التكاثر السكاني وازدياد السلع المتاجر بها يحث الإنسان للبحث عن مقياس تقيم به البضائع ويصلح لاستخدامه في دفع أجور الخدمات. فكان أن تم التعارف في البداية على استخدام الشعير. فكل إنسان كان بحاجة إليه. وبذلك أصبح لأول مرة وسيلة للدفع استمرت حتى حلت محلها المعادن. كان ذلك مما سهل تقدير قيمة السلع ويسر التعامل التجاري. فالتحاس مثلاً من بين التي استوردها سكان بلاد الرافدين من الأناضول ومن منطقة الخليج العربي. فهاهو سرجون الاكدي (حوالي 2300 ق.م) يتفاخر من خلال النصوص المسمارية المكتشفة في مدينة لاجاش في جنوب بلاد الرافدين، بأنه جعل مزيداً من السفن القادمة من دلمون (بلاد البحرين) وميلوخا (وادي السند) ترسو في رصيف مدينة أكاد، المدينة التي لا تزال مجهولة اكتشافها حتى الآن. وقد وضع سرجون الأكدي نظاماً موحداً للمقاييس والأوزان فساعد ذلك على تنشيط العلاقات التجارية داخل البلاد وخارجها. وفي بداية الألف الثاني ق.م أو ما يسمى بعصر البرونز الوسيط، نما الإنتاج الصناعي (إنتاج منتجات غير معدة للاستهلاك الشخصي بل للبيع، للمبادلة في الأسواق) وتطورت التجارة.

وكان للتجارة نشاط واسع نتيجة للتوسع السياسي لبلاد الشرق القديم، ونذكر على سبيل المثال مدينة بابل التي أصبحت مركز تجارة الشرق القديم كله، وحققت بذلك بابل ثروة عظيمة. وكانت التجارة الداخلية نشطة بين المدن فقد كانت تستخدم سبائك الفضة في العمليات التجارية. وكثيراً ما كانت تدون عقود البيع والشراء والمعاملات التجارية المختلفة. فمثلاً قانون حمورابي الشهير خصص 120 مادة من مجموع مواده البالغة 282 للمعاملات التجارية. وكان التجار في ذلك الوقت يعرضون بضائعهم في أمكنة خاصة، وكان لهم وكلاء في بعض فروع المحلات التجارية، ويشكلون أحياناً شركات مساهمة. وكان التاجر الكبير الممول (تامكاروم باللهجة البابلية القديمة) يستمد التاجر الصغير (شالموم) الذي يرتحل مع البضاعة إلى المدن والمناطق البعيدة لبييعها مقابل حصة من الربح. لذلك كان هذا الأمر يتطلب عقد محتوم وموقع من الطرفين يحدد فيه بدقة المال أو البضاعة (كميتها ونوعها) والشروط المنقولة عليها من حيث الربح وغير ذلك.

وقد أغنى سكان بلاد الرافدين، وخاصة البابليون، تراث البشرية التجاري بكثير من مصطلحات البيع والشراء والمعاملات التجارية وكذلك بعض أسماء المكاييل والموازين التي انتقلت إلى الشعوب الأخرى. ولا بد من الإشارة إلى أن إبلا، الاسم المعروف لدى دارسي الشرق القديم (تل مريخ في محافظة إديلب شمال غرب سورية)، كدولة تجارية كان يهتما أن تؤمن حماية قوافلها التجارية في البلاد التي تمر بها، لذلك وقعت معاهدة مع أبارسال¹، وهي أقدم معاهدة في التاريخ، وفي الوقت نفسه نرى ملك إبلا إركب دامو يزوج ابنته من ملك إيمار ذات الموقع الاستراتيجي على نهر الفرات (مسكنة حالياً)، وذلك بهدف تحقيق الغاية أي ضمان تجارة إبلا. ولم يخف الملوك الآشوريون أسباب حملاتهم العسكرية ورحلاتهم المتكررة على مناطق بلاد الشام والخاصة بمناطق الجبال اللبنانية منها، حيث يبرز تجارة الأخشاب بالدرجة الأولى، إذا كان يؤخذ لأغراض البناء وبخاصة القصور والمعابد التي أكثر الآشوريون من تشييدها مثلما أكثر وامن تشييد المدن. كما لعبت بعض المدن في الشرق القديم وبخاصة الساحلية منها مثل أوغاريت دوراً بارزاً على طريق تجارة الترانزيت بين آسيا الصغرى حيث مصادر النحاس والذهب والفضة، وبين المدن القديمة الأخرى، وذلك في عصر البرونز الحديث. وكذلك النشاطات التجارية ما بين بلاد الرافدين وبلاد فارس حيث يبرز القصدير من بين المواد التي أكثر الرافديون استيرادها من هناك، وكما تتوفر دلائل وجود منجم للذهب شمال غرب اصفهان، وترسبان الذهب قرب همدان ونهاوند. إن انتقال المواد والسلع والمنتجات في الأعمال التجارية يعتمد في الأساس على توفر شرطين رئيسيين أولهما وسائل النقل اللازمة، وما تزال الوسيلة المثالية

1 أبارسال : من المرجح أنها كانت تقع في المنطقة الواقعة أعالي الفرات (تل احمر ؟). غير أن بعض الباحثين يرى أنها تقع إلى الشرق من إبلا إما في منطقة الخابور وربما على الفرات في المنطقة الواقعة بين إيمار (تل مسكنة حالياً قرب حلب) وماري ، أو بين إيمار وتوتول (تل البيعة في الرقة) ، ومنهم من يعتقد أنها تقع في تل خويبره قرب الرقة ولكن قرأ جيوفاني بيناتو G.Pettinato (قارئ النصوص عند اكتشاف الأرشيف) اسم الموقع خطأ بشكل A - sur معتقد أنه ينطبق على مدينة آشور (سمير ، عماد ، "نصوص المعاهدات والعلاقات الدولية في محفوظات إبلا"، دراسات تاريخية ، العددان 109 - 110 ، (2010) ، ص 45 - 90 ، ص 86 - 87)

نقل السلع والمواد الكبيرة الحجم والوزن والرخص الثمن، مثل بعض الحجارة والمعادن والأخشاب والمنتجات الزراعية، فهذا الواسطة أرخص وسائل النقل على الإطلاق وأكثرها استيعاباً، وبذلك هيئات الطبيعة للشرق القديم طرقاً جيدة ودون أية تكاليف في انشائها أو صيانتها كما هو الحال في الطرق البرية، كانت عاملاً مشجعاً على ازدهار التجارة وتطورها في الشرق القديم. أما بالنسبة لوسائل النقل البري، يبرز الحمار في مقدمة حيوانات النقل. فمثلاً استفادت من الحمار في نقل المعادن والمنسوجات بين آشور وبين كانيش (كول تبة في آسيا الصغرى) وغيرها من المراكز في بلاد الأناضول. إضافة إلى ذلك، استخدم الإبل والحصان في النقل البري على الرغم من تاخر استخدامها إلى حدود منتصف وأواخر الألف الثاني ق.م.

كان للتجارة على العموم دور هام في دول الشرق القديم، وقد ساهمت التجارة بشكل مباشر وغير مباشر في رفع مستوى معيشة السكان، وانتشار حضارة هذه البلاد، فالنشاطات التجارية المتعددة والواسعة خلقت صنيعاً تنظيمية في علاقات القائمين على شؤونها؛ وستبقى التجارة في انعكاساتها على المستوى الحضاري العام، وجهاً مشرقاً من أوجه التقدم الذي أحرزه سكان الشرق القديم خلال عصور البرونز.

التحركات البشرية في الشرق القديم:

تعتبر ظاهرة التحركات البشرية التي سادت منطقة الشرق القديم من الظواهر الهامة التي أثرت على معالم التكوين السياسي والحضاري في تلك المنطقة. ولم تكن تلك الهجرات يترك بصماتها في المجال الاقتصادي فحسب، بل تعدته إلى المجال الفكري. ذلك لأن المجموعات البشرية عند عبورها لهذه المنطقة، كانت تترك أثراً كبيراً بصورة مباشرة أو غير مباشرة في المجتمعات القاطنة أصلاً في بعض أجزاء هذه المنطقة. هذا بالإضافة إلى أن هذه التحركات كانت لا تتحرك بسرعة كبيرة لأنها أحياناً تحاول الاستقرار ولو بصورة مؤقتة في بعض أجزاء هذه المنطقة لأسباب اقتصادية أو سياسية أو غيرها. وسرعان ما تترك هذه الأجزاء وتقتن أجزاء أخرى تبعاً لمصالحها الخاصة. وفي أثناء استقرار هذه الشعوب كانت تترك آثاراً في هذه الأماكن. ولما كانت هذه التحركات البشرية تحمل لغات وديانات وحضارات وأساليب حضارية مادية ومعنوية مختلفة إلى حد كبير من الأساليب والقيم والأفكار التي تؤمن بها العناصر القاطنة، فقد نتج تبعاً لهذا الاختلاط نوع من المواجهة الحضارية في تلك المجتمعات بين العناصر البشرية الوافدة والعناصر الأصلية. وتصل هذه المواجهة إلى درجة التنافس، وفي بعض الأحيان إلى درجة التصادم وإلى درجة الحرب بينهم وكانت تلك الهجرات البشرية شبه دائمة تتحرك حسب حاجاتها ومطالبها الاقتصادية بصفة خاصة وأيضاً حسب نشاطها السياسي والديني. وتتبع الإشارة في هذا المجال إلى إعطاء أهمية خاصة للناحية الاقتصادية لأن الدافع الاقتصادي كان يدفع الإنسان إلى الهجرة والتنقل من مكان لآخر طلباً للرزق وتوسيع مجال نشاطه وتجارته. وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود العامل السياسي والعامل الديني في توسيع نطاق دائرته. ولكن يجب إعطاء أهمية خاصة للعامل الاقتصادي كون الموقع الاستراتيجي والجغرافي للشرق القديم وبالذات منطقة الهلال الخصيب¹ (عبد الحليم 1983: 41-42). وتاريخ الشرق القديم يتضمن العديد من التحركات البشرية ويمثل منطقة بلاد الرافدين وسورية منطقة جذب لكثير من تلك التحركات سواء الحامية أو السامية الوافدة من شبه الجزيرة العربية أو التحركات الهندو أوربية ولقد ترتب على تلك الهجرات المتعددة الاستقرار والتعايش مع بعضهم سواء أكانوا عيلاميين أو آموريين² أو كاشيين³ أو حيتيين⁴ أو حوريين¹. وتشير الأدلة

1 الهلال الخصيب مصطلح جغرافي أطلقه عالم الآثار الأمريكي جيمس برستد على حوض نهر دجلة والفرات والجزء الساحلي من بلاد الشام. ويستخدم هذا عادة في الدراسات الأثرية.

2 الأموريون: مجموعات بدوية بدأت منذ الألف الثالث وبداية الألف الثاني ق.م بالدخول في موجات كبيرة إلى بلاد الرافدين قادمة من جهة الشمال الغربي. وتذكرهم المصادر السومرية باسم مارتو MARTU، والأكدية باسم أموروم Amurru، والتي تعني الجهة التي دخلوا منها أي "جهة الغرب". وغمر المد الأموري في بداية الألف الثاني ق.م المنطقة وتسلمت سلالات حاكمة السلطة في بابل وماري وأشور و حلب وقطنة وأوغاريت وغيرها. (مرعي، عيد، التاريخ القديم، ط3، دمشق، 2002، ص 66-67)

3 الكاشيون (بالأكادية كاشو Kashshu) وهم مجموعات هندو أوربية، بدأوا بالهجرة إلى بلاد الرافدين من المناطق الجبلية الشرقية في القرون الأولى من الألف الثاني ق.م. وبعد القضاء على السلالة البابلية الأولى من قبل الحثيين عام 1595 ق.م، استلم الكاشيون الحكم في بابل لمدة أكثر من أربعين عاماً، أي حتى منتصف القرن الثاني عشر ق.م، حيث قضى عليهم العيلاميون. (مرعي، عيد، المرجع السابق، ص 86-91)

4 الحثيون: أحد الشعوب القديمة من الأقاليم الهندو أوربية التي استوطنت شرقي ووسط الأناضول، أسسوا مملكة قوية في كبادوكية، مرت خلال تاريخها بمرحلتين: قديمة وحديثة، يفصل بينهما فترة متوسطة اتسمت بالضعف. نشأت القديمة من اتحاد الدويلات الصغيرة، واتخذت من توشا (بوغازكوي حالياً)

الأثرية إلى أن أقدم الشعوب كانت السومريون وذلك حوالي الألف الرابع ق.م. وهم الذين ابتكروا وأضافوا الكثير إلى حضارة الشرق القديم في كثير من المجالات سواء في تطوير الكتابة بالخط المسماري، أو في مجال الفنون، أو نظم الحكم، أو في المعتقدات الدينية، أو في النتاج الأدبي، إلى غير ذلك من مقومات الحضارة التي تركت بصماتها الواضحة في تطور وتقدم حضارات الشرق القديم (Moscatti 1962: 9).

الشرق القديم في عصور البرونز:

ظل الإنسان طوال العصور الحجرية القديمة يعيش حياة همجية يعتمد في عيشه على جمع القوت والصيد والالتقاط، ثم بدأ ينتقل في أواخر تلك العصور إلى طور جديد من الحياة تبدلت فيه أساليب عيشه تديلاً أساسياً، بتعلمه إنتاج قوته بيده بالزراعة وتدجين الحيوان. وهذا التحول الجذري من البحث عن الغذاء إلى الانتاج المستقر حدث في فترة ما بين 9500-6500 ق.م وسماه الباحثون باسم ثورة العصر الحجري الحديث أو الثورة النيوليتية Neolithic Revolution وهذا الانقلاب بلغ من عظم الأثر في حياة الإنسان وفي مسيرته الطويلة إلى الحضارة والمدنية (مرعي 2002: 10). حيث ظهرت المعالم والملاحم الأولى لهذه الحضارة في العصر الذي أطلق عليه أسم العصر البرونزي وحدد زمنه ما بين 3400-1200 ق.م ، وبالنظر إلى أهمية هذه الحقبة في حضارة الشرق القديم وطول زمنها، واستناداً إلى دراسة آثارها، استطاع الباحثون أن يقسموه إلى ثلاثة عصور رئيسية هي:

العصر البرونز القديم: 3400-2000 ق.م. وتقسم إلى أربع مراحل كالتالي:

المرحلة الأولى: 3400-2900 ق.م

المرحلة الثانية: 2900-2650 ق.م

المرحلة الثالثة: 2650-2350 ق.م

المرحلة الرابعة: 2350-2000 ق.م

العصر البرونزي الوسيط: 2000-1600 ق.م. وتقسم إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: 2000-1800 ق.م

المرحلة الثانية: 1800-1600 ق.م

العصر البرونز الحديث: 1600-1200 ق.م. وتقسم إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: 1600-1400 ق.م

المرحلة الثانية: 1400-1200 ق.م (Kempinski 1989:10-11)

ظهرت في مصر في أواخر الألف الرابع ق.م دولة موحدة لها ملك واحد وتسودها حضارة واحدة، نجد الأمر مختلفاً في بلاد الرافدين وسورية، إذ ظهرت فيه دويلات متعددة كانت لكل منها ملوكها وآلهتها بل وقوانينها. وسرعان ما أخذت هذه الدويلات تتطاحن فيما بينها وكثيراً ما قضت إحداهما على الآخر إلى أن تهيأ لها بالأخير أن تتوحد على يد سرجون الأكادي في عام 2350 ق.م. ولكن ما أن سقط الأمبراطورية الأكادية حتى عادت المنطقة إلى طبيعتها بشكل دول المدن المستقلة ثم توحدت في عهد حمورابي البابلي (1792-1750 ق.م) ثم عادت إلى ما كانت عليه سابقاً (فخري 1963: 28). أي يمكن القول أن منطقة الشرق القديم كانت منطقة نزاع سياسي وعسكري فيما بين دويلات المدن والممالك التي نشأت في ذلك الوقت. وكل دولة تقضي على الدولة الأخرى لكي تسيطر

عاصمة لها، ودامت فايزيد على المئة سنة، من أشهر ملوكها أنيتا(1700ق.م)، لابارنا الأول (حاتوشيلي) المؤسس الحقيقي للمملكة (1650-1620ق.م) فقد تابع سياسة الحرب والتوسع، واستولى على يمحاض(حلب)، وهاجم بابل وقضى على الدولة البابلية القديمة نحو 1590ق.م مهذاً الطريق لحكم الكاشيين لبلاد الرافدين.(جرني، أوليفر، الحيتون، ترجمة محمد عبد القادر محمد، (بغداد،1963)،ص38-42).

1 الحوريون : شعب غير سامي (هندرو أوروبي) كانوا يعيشون في الشمال الشرقي في منطقة أرمينيا الحالية منذ الألف الثالث ق.م وقاموا بتأسيس أولى دولهم الصغيرة في منطقة الجزيرة الشمالية الشرقية مع نهاية الألف الثالث ق.م ولقد نشأ الفراغ السياسي لهذا التطور بانهيار المملكة الأكادية. وفي الألف الثاني ق.م أسسوا دولة قوية كان مركزها في أعالي الخابور في الجزيرة العليا السورية ولكن امتد نفوذها من منطقة كركوك في شمال العراق وحتى سهل العمق في سورية.(محيسن، سلطان، آثار الوطن العربي القديم، الآثار الشرقية، ط1، دمشق، 1988، ص 290 – 291)

على المنطقة وتكون لها السيادة، فمثلاً على سبيل المثال لا الحصر، قضى العيلاميون على امبراطورية حمورابي عام 1595 ق.م. هكذا نجد أن أجزاء الشرق القديم تختلف بشكل نظامها السياسي من منطقة إلى أخرى، فبينما حكمت مصر دولة واحدة، كانت في بلاد الرافدين تشكيل دويلات المدن، على الرغم من توحيدها في دولة واحدة، لكنها لم تدم طويلاً. إلى أن ادخل الشعوب الهندو أوروبية عنصر الحديد إلى المنطقة وبذلك انتهى عصر البرونز حوالي 1200 ق.م لتبدأ عصر جديد في الشرق القديم هو عصر الحديد The age of Iron (الحلو 1999: 101).

التاجر والوكيل التجاري ونشاطاتهم التجارية:

التجارة هي عملية تبادل السلع والبضائع على اختلاف أنواعها سواء كان ذلك على المستوى المحلي الداخلي أم الخارجي، ويغض النظر عما إذا كانت تلك البضائع والسلع تعوض بالنقد أم ببضائع أخرى وهو ما عرف بمبدأ المقايضة (زودن 2003: 38). أما الشخص التاجر هو الذي امتن مهنة التجارة، أي بيع وشراء السلع والبضائع المختلفة، فيقال تجر يتجر تجراً أو تجارة أي باع واشترى، ويقال أيضاً رجلٌ تاجر والجمع تجار بالكسر والتخفيف وتجار بالضم، وتجر أي مجموعة تجار (ابن منظور 2005: 419). وقد وردت مهنة التاجر بالصيغة السومرية DAM.GAR ويرادفها بالأكدية tamkaru(m) أو tamkarru(m)، وهي مهنة سومرية الأصل، وإن وجدت بعض الآراء التي ترجح أنها من الكلمات الدخيلة من الأكادية، غير أن الدراسات التي اعتمدت التحليل اللغوي للكلمة أثبتت أن أصل الكلمة سومري، ثم انتقلت إلى الأكادية (عبد اللطيف 2008: 568).

أما الوكيل التجاري فهو الشخص الذي توكل إليه أعمال معنية، يتكفل بها وينجزها نيابة عن صاحبها والوكيل هو الكفيل وقيل الحافظ، والوكيل هو الذي يلجأ إليه صاحب العمل لإنجاز عمله، فيقال وكل فلان فلاناً إذا استكفاه أمره مشقة بكفايته عجزاً عن القيام بأمره بنفسه (ابن منظور 2005: 348-349). وقد وردت مهنة الوكيل التجاري في المصادر المسمارية بالصيغة المسمارية UGULA DAM.GAR ويقابلها باللغة الأكادية Wakil tamkari وهي مهنة سومرية أيضاً استمرت في العصور اللاحقة. وكانت العلاقة بين الوكيل التجاري والتجار وثيقة جداً، فالاثنتان يمارسان التجارة، وعادة ما يكون الوكيل تابعاً للتاجر الذي أوكله مجموعة من الأعمال التجارية لينجزها نيابة عنه (زودن 2003: 144). كان للتاجر دور بارز في الأنشطة الاقتصادية، ولم يقتصر دوره على عملية بيع وشراء السلع، بل كانت له نشاطات تجارية مختلفة. فقد كان التاجر يجمع بين التجاريتين الداخلية والخارجية، فهو يمارس أعماله داخل المدن، فضلاً عن ذلك كان يقوم برحلات تجارية إلى خارج البلاد، إذ كانت تلك الرحلات تعد من أهم الأعمال التي توفر له أرباحاً كثيرة، وقد كان يمارس أعماله التجارية في أثناء الرحلات بوصفه رجل أعمال حراً أو مستقلاً، أي أنه يعمل لصالحه الخاص (Leemans 1950: 36). ولم يقتصر عمله على بيع وشراء فختلف السلع والبضائع، بل كثيراً ما كان ينجز التجار أعمالهم الخارجية من خلال بيع وشراء العبيد أيضاً، إذ كانت عملية شراء العبيد في البلدان من الأعمال المهمة التي يقوم بها التاجر، لا سيما عندما يكون أولئك العبيد من الذين أسروا في المعارك. فقد جرت العادة أن يباع أولئك الأسرى في الأسواق. ونصت إحدى مواد شريعة حمورابي على أن أولئك الأسرى يحق لهم التحرر من العبودية إذا أرجعهم التاجر إلى بلدهم مقابل مبلغ من المال يعطى له، فإن لم يكن العبد يملك ذلك المبلغ فعلى معبد المدينة أن يتكفل بدفع المبلغ إلى ذلك التاجر، وأحياناً يدفع ذلك المبلغ من القصر إلى التاجر. ففي إحدى الرسائل المذكورة في عهد حمورابي البابلي (1750-1792 ق.م)، رسالة يذكر فيها دفع 10 شيقل فضة من أموال معبد سين إلى التاجر لقيامه بشراء جندي مأسور (مستعبد) بعد أن وقع أسيراً عند الأعداء. ولعب التاجر دور في تمويل المشاريع التجارية كاستثمار الأموال وإنجاز بعض الصفقات التجارية ويكون ذلك بالاشتراك مع غيره من التجار سواء من الباعة المتجولين أو التجار الصغار (Leemans 1968: 182-186). وكان التاجر أحياناً يعمل كوسيط أو وكيل تجاري في القصر أو المعبد لإنجاز مختلف الأعمال التجارية، ويقوم بعقد الصفقات التجارية لصالح المعبد أو القصر مقابل مكافأة مالية، وعادة كان الملك هو الذي يعين الوكيل التجاري الخاص للقصر، ويختار من التجار البارزين في نشاطاتهم التجارية (Lemmans 1950: 105).

على الرغم من النشاطات الواسعة للتاجر، فإن بعضاً من أولئك التجار تخصص بتجارة معينه دون غيرها، واحيانا يجمع التاجر بين تجارتين معاً، ومن اولئك التجار نذكر مثلاً التاجر ايا - نامشي Ea-namshi الذي كان تاجراً للنحاس في عهد الملك ريم سين (1822- 1763 ق.م) آخر ملوك سلالة لارسا في بلاد الرافدين وهو جزء من منطقة الشرق القديم، وكان يعمل ايضاً في بيع وشراء الاراضي والبيوت وكان له وكلاء في عدة مدن (Wooley 1963: 185).

لم تقتصر مهنة التجارة على الرجال فقط، إذ كان للمرأة دور واسع في العمل التجاري، فقد اشارت بعض العقود التجارية المكتشفة في مدينة سبار (ابو حبة حالياً في بلاد الرافدين) إذ النشاط الواسع للنساء في العمل التجاري، وكانت اغلب هؤلاء النساء من الكاهنات، إذ كنا يمارسن التجارة ويقمن بعقد مختلف الصفقات التجارية من بيع وشراء، فضلاً عن اقراض الفضة والحبوب للآخرين (عقراوي 1975: 203). فقد جاء في احد العقود التجارية ان التاجر سين ناصر SINNASIR استلم 8 شيقل فضة من الكاهنة امات-شمش amat-shamash وسوف يعدها بعد الانتهاء من الرحلة (Leemans 1950: 118). ومن النساء الاخريات اللاتي عملن في مجال التجارة واشتهرن بعقد الصفقات التجارية الكاهنة بيلوسونو bilu-sunu وهي كاهنة في معبد شمش في مدينة سبار في بلاد الرافدين والتي كانت تتعامل بتجارة العبيد فضلاً عن قيامها بأعمال تجارية اخرى (Leemans 1968: 180-182).

وعلى الرغم من ان اغلب النسوة اللاتي عملن في التجارة كن من الكاهنات، فإن هناك نسوة اخريات كن قد مارسن التجارة من غير الكاهنات، نذكر مثلاً الاميرة إيلتاني litani ابنة الملك أبي إيشوخ abi-ishuh (1711-1662 ق.م) (ثامن ملوك الدولة البابلية القديمة في بلاد الرافدين)، والتي كانت تعمل في تجارة الحبوب في اختلاف أنواعها، فضلاً عن امتلاكها حقولاً زراعية كبيرة وممارستها بيع وشراء الحقول ايضاً (حمود 2006: 141).

يتضح مما سبق أن النساء كان لهن دور وضح في التجارة وكان نشاطهن واسعاً وكبيراً مثل الرجال. وكان التاجر يتمتع بركن اجتماعي مرموق.

تجارة الازمنة المبكرة:

كان التاجر عند انطلاقه في رحلاته يحمل من منتجات سكان القرى لتسويقها حيث اتجه ويعود بالسلع التي تحتاجها جماعته. ومنذ ما قبل 3000 ق.م تم إدخال النحاس وخشب البناء والحجارة التي لا غنى عنها خصوصاً في صنع الطواحين اليدوية والابواب، حيث انه قبل توصل الانسان لصنع ابواب تغلق بمفصلات كانت اعمدة الابواب تدور في حجارة محفورة. ومن المحتملان اوائل تجارة الازمنة القديمة كانوا من جماعات الصيادين الذين لاحظوا أن التجارة تأتي بمردود اكبر من الصيد فتحولوا اليها شيئاً فشيئاً. وربما ايضاً كان بعضهم من جماعات البدو الرحل الذين تجولوا ما بين البوادي والجبال والمستوطنات ووديان الانهار وتكونت لديهم معرفة بالمسالك والدروب، ودفع الاتاوات على الطرق والبقاء في خوف مستمر من مواجهة قطاع الطرق. لقد رزخوا تحت التكاليف التي القتها على عاتقهم رحلاتهم في المجهول، حيث انهم لم يكونوا يحملون بضاعتهم فقط، بل عدا عنها كل ما يحتاجونه لاستهلاكهم على طريق الرحلة، إضافة الي بعض الاسلحة من اجل الدفاع عن انفسهم. وفي حوالي منتصف الالف الثالث ق.م اخذ الانسان يتخطى تجارة المقايضة القديمة. واخذ التكاثر السكاني وازدياد السلع المتاجر بها يحث الانسان البحث عن مقياس تقييم به البضائع ويصلح لاستخدامه في دفع أجور الخدمات، فكان أن تم التعارف في البداية على استخدام الشعير، فكل انسان كان بحاجة اليه. وبذلك اصبح لأول مرة وسيلة للدفع استمرت حتى حلت محلها المعادن. وكان ذلك مما سهل تقدير قيمة السلع وتيسير التعامل التجاري. وبالتالي اصبح الانسان يتوسع ففي رحلاته ويماشي مجاري الانهار ويعبر الشعاب الجبلية ويتوغل في بلدان ينقصها الشعير كمادة اساسية في الغذاء وبينما تتوفر فيها مواد النحاس والفضة والرصاص والذهب والحجار (الحلو 1999: 24-25).

عوامل ازدهار التجارة وتطورها:

إن ازدهار التجارة وتطورها في الشرق القديم اقترن بجملة من الأسباب والمقومات، أهمها:

- 1- الموقع الجغرافي لبلاد الشرق القديم، قلب العالم القديم، والتي تحتل مكانة فريدة في تاريخ العالم باعتبارها الجسر الواصل بين قارات العالم القديم، آسيا وإفريقية وأوروبا (العاني 1989: 217).
 - 2- سهولة النقل المائي والبري الذي أتاح حرية الحركة التجارية بين المراكز التجارية، بالرغم من وجود بعض العوائق التي تؤثر نوعاً ما على الرحلات والقوافل التجارية مثل بعد المسافات وتعرض القوافل لقطاع الطرق (Leemans 1977: 1-5).
 - 3- التطورات السياسية التي حدثت في الشرق القديم منذ بداية الألف الثالث ق.م وما يسمى بالعصر البرونزي القديم وما تبعها في العصور اللاحقة، والمتمثلة بدويلات المدن الكثيرة وخاصة في سورية وبلاد الرافدين، وتوسع نشاطاتها التجارية، فضلاً عن اهتمام الحكام بتنظيم الحركة التجارية وما يرتبط بها من تأمين السلامة وحماية القوافل التجارية وعقد المعاهدات والأحلاف مع الدول المجاورة لضمان حرية التجارة في البلدان الخارجية (باقر 1973: 30-31).
 - 4- التطورات الاقتصادية والاجتماعية، ومن أهمها إتساع مساحات الأراضي الزراعية وتنوع محاصيلها، فضلاً عن تقدم أساليب الزراعة والأدوات والآلات المستعملة فيها، مما أدى إلى زيادة فائض الإنتاج، مع الاهتمام بتربية الحيوانات بشكل أكثر مما في السابق، وكذلك تطور الحرف والصناعات المختلفة التي كانت بحاجة ماسة إلى المواد الأولية غير المتوفرة في البلاد (يتومينيف 1976: 102-113).
 - 5- توفر الوسائل المستعملة في الحسابات المالية كاستعمال الشعير ثم بعد ذلك المعادن مثل النحاس والبرونز، إلى أن أصبحت الفضة هي الوسيلة الأولى في التعامل، إذ انتهى نظام المقايضة في منتصف الألف الثالث ق.م (زودن 2003: 77-78).
- شهدت التجارة في العصر البرونزي الوسيط تطوراً ملحوظاً نظراً للتطورات الاقتصادية التي حدثت في هذا العصر، ومنها التخلص من قيود المعبد والقصر، التي كانت تسيطر على مجمل النشاطات التجارية في العصور السابقة وأخذ التاجر دوره المستقل في المبادلات التجارية (ادوارد 1986: 189-190). فضلاً عن كل ذلك، فقد كانت للتشريعات القانونية دوراً مهماً في تطور التجارة وازدهارها، إذ انها تناولت في الكثير من موادها قضايا تخص تنظيم شؤون التجارة وفق أصول وقواعد قانونية، الأمر الذي شكل حافزاً لتحقيق الأرباح والمكاسب المادية للتجارة. ومن ثم فإنها كانت مصدراً للغنَى وجمع الثروات نظراً لما تحققه من فوائد وأرباح كبيرة سواء كانت على المستوى المحلي الداخلي أم الخارجي. فالتجارة كانت أحد العوامل المهمة التي شجعت على إصدار القوانين والتشريعات من ملوك الشرق القديم (حمود 2006: 33، كذلك Leemans 1968: 1).
- الأمر الذي أولى لظهور العديد من الطبقات في المجتمع، فضلاً عن ظهور الكثير من الأسر التي امتهنت مهنة التجارة. وكان من نتائج هذه التطورات، ارتفاع المستوى المعيشي بشكل عام، إذ توفرت الكثير من فرص العمل للأفراد للعمل في هذا المجال، لاسيما الذين كانوا تابعين لكبار التجار، فضلاً عن الأرباح المحققة من العمليات التجارية التي يقوم بها أولئك سواء لصالح الدولة أم لصالحهم الخاص، مما شجع على ازدهار التجارة وتطورها في دول الشرق القديم (لارسن 1979: 345).

الربح وفضل القيمة نتيجة التجارة الخارجية:

لقد نتج عن ممارسة دولة المعبد Temple-state للتجارة الخارجية ربح تمثل في "فضل القيمة" الاجتماعي. ووضع هذا الربح فئات معينة من الشعب إلى السير في طريق طويل قاد الشعب في النهاية إلى عصر الملكية الخاصة. ولم يكن "فضل القيمة" قد نتج عن الفرق بين "التكلفة الحقيقية" الإنتاج المادة الأولية الغذائية والاستهلاكية الأخرى من حبوب وزيت وأصواف وغيرها وبين قيمتها التبادلية بالمواد الأخرى بقدر ما كان نتيجة لحاجة المجتمع المنتج لها لمواد أخرى غير متوفرة في منطقته. ونتيجة لذلك لا يمكننا تحديد الجهد الذي بذله الفرد الواحد، لأن الجهد هو جماعي أي من خلال الجهد الذي بذلته فئة معينة من المجتمع في إنتاج معينة. وعندما كانت دولة المعبد تبادل كمية من الحبوب بكمية من الزيوت مثلاً، كانت المبادلة تحدث بغض النظر عن الجهد الذي بذله مجتمعها

إنتاج هذه الكمية من الحبوب. وهنا أصبح الأمر بعكس ما أصبح عليه الحال في عصور الملكية الخاصة اللاحقة. وازداد الأمر سوءاً عندما حول الإنسان المعادن المعروفة آنذاك الى مادة تقوم بموجبه المواد الاستهلاكية، وكان النحاس اول هذه المعادن ثم تبعه معادن الفضة والرصاص والذهب وغيرها. ونتيجة لظهور " فضل القيمة العام" بسبب ممارسة التجارة الخارجية، أخذت دولة المعبد تشن الحروب باسم نظامها الاشتراكي ونظام دولته. وقد صار رئيس المعبد وفيما بعد رئيس دولة المعبد يحتفظ بالسلع والمواد المستوردة لنفسه ولأعوانه المقربين إليه في جهاز الدولة (سليمان 1985: 64-65). وقد اختلف الباحثون حول رأي، من السابق في النشوء اولاً، التجارة الخارجية ام الداخلية. إذ يرى بعض الباحثين ان التجارة الداخلية قد سبقت التجارة الخارجية في النشوء، كما في قول ف. افديف: "تدلنا لقي أثرية مختلفة وجدت في القبور المصرية خلال العصور الأولى، إن التبادل العيني داخل البلاد ومع البلدان المجاورة قد نشأ بصورة مبكرة جداً". ثم يحدد منشأ تلك اللقى والمواد المصنوعة منها بقوله: "إن منشأها هو البلدان المجاورة". ولكنه لم يأت ببرهان واحد يؤكد أن التجارة الداخلية كانت موجودة قبل التجارة الخارجية (AwdiJaw: 138).

المواد والسلع والمنتجات التجارية الخارجية:

شكلت مواطن المواد الأولية، من معادن وأخشاب وأحجار، مراكز رئيسية في الاتصالات التجارية الخارجية لدول الشرق القديم، ومن المعروف ان بعض المواد المذكورة في سجلات التجارة الخارجية تتوفر في أكثر من مصدر واحد، فالنحاس مثلاً من بين المعادن التي استوردتها بلاد الرافدين من الأناضول ومن منطقة الخليج العربي (الهاشمي 1985: 198). وكانت مصر وبلاد الرافدين تحتاجان مثلاً الى الأخشاب، لذلك كانتا تستورداهما من بلاد الشام (من جبال الامانوس وجبال لبنان). ولذا سيرت القوافل التجارية المحدودة الحجم بادئ الأمر ورافقتها مجموعات من رجال الحرس لحمايتها من هجمات البدو الرحل وقطاع الطرق. وكانت طرق القوافل تربط بين بلاد الرافدين ومصر وشمال إفريقية مروراً ببلاد الشام او عن طريق الجنوب العربي منذ الألف الرابع ق.م. وقد تم التوصل الى هذا الاستنتاج بواسطة لقي أثرية كثيرة عثر عليها في مصر، ويعود تاريخها الى عصر ملكية دولة المعبد لأدوات الإنتاج ومصادره التي كانت تصدر سلعها من بلاد الرافدين الى مصر (Schorff: 42).

أما مواد التجارة الخارجية بين بلاد الرافدين وبين الخليج العربي فإنها تركزت في تبادل السلع والمنتجات التي يفتقر اليها كل من المركزين. فقد استورد بلاد الرافدين من الخليج العربي او عبر مراكزه التجارية اضافة الى النحاس الذي ذكرناه، الأخشاب والأحجار وهذه المواد الثلاث الرئيسية التي تفتقر إليها الارض الرافدي، بينما تعد مواد اساسية في عمليات البناء والصناعة والزراعة. ومعظم الفعاليات الانتاجية للإنسان. وتناولت تجارة بلاد الرافدين الخارجية استيراد السلع والمواد الكمالية مثل العاج والذهب واللازورد وانواع اخرى من الاحجار الكريمة، وبعض المنتجات الزراعية، وبعض انواع الحيوانات والطيور، ومادة سميت بعيون السمك، يرجح انها اللؤلؤ الذي اشتهر الخليج العربي بإنتاجه، وقد وصل بعض هذه المواد مصنعا نذكر من بينها امشاط عاجية، اضافة الى وصولها بتهيئتها الخام أيضاً، كما ان التحقيق من مصادر بعض المواد التي نقلتها تجارة الخليج العربي ومنها العاج والعقيق الذي يجلب من الهند، واللازورد من وادي بدخشان في افغانستان، يؤكد ان الخليج العربي لعب دوراً بارزاً في تجارة الترانزيت، وكان طريقاً سلكه البضاعة الهندية وبضائع المناطق الاخرى من جنوب غربي آسيا في طريقها الى بلاد الرافدين وسورية وشواطئ البحر المتوسط.

أما المواد الصادرة لبلاد الرافدين، وهي المواد التي كانت تجارة بلاد الرافدين الخارجية تطفئ بواسطتها قيمة وارداتها، فيأتي في مقدمتها المنسوجات والملابس والزيوت النباتية وبخاصة السمسم، والسمن الحيواني والشعير والجلود والصناعات الجلدية، فمن طريق هذه المواد المصنعة والأولية، وهي المنطقة في تغطية قيمة الكميات الكبيرة من النحاس والاششاب والمواد الاخرى، فيذكر أحد النصوص مثلاً كمية من النحاس تقدر بحوالي 7-8 طن، وصلت من تجارة الخليج العربي. وهكذا يبدو واضحاً بأن حركة التجارة الخارجية كانت قائمة ومنذ فترات مبكرة بين دول الشرق القديم وخاصة بلاد الرافدين وبين مراكز الخليج العربي ومع مراكز اخرى (الهاشمي 1980: 34-36). ومن المؤكد ان الحجارة الكريمة التي كثر طلبها في مدن الشرق القديم كانت بمعظمها تأتي من افغانستان والهند عبر الطريق البري. واهم المراكز لتجارة لوساطة في المرتفعات الإيرانية كانت سيالك وحصار، وفي بلاد الرافدين كانت

في البداية تبه غورا قرب الموصل هي المركز الكبير للمبادلات حتى حلت محلها أوروک (الوركاء الحالية جنوبي بغداد) وبعدها مدينة أور (تل العقير حالياً في الجنوب). وكان أكثر أنواع الاحجار الكريمة رواجاً هو اللازورد الصفدي الذي كان يستخرج من مقلع عند بادكران في شمالي افغانستان وعلى ارتفاع أكثر من 2000 متر. والذي لا يزال يستغل حتى هذه الايام.

كما كان العقيق أيضاً مرغوباً، حيث كان يجري تصنيعه في ورشات مدن الشرق القديم وخاصة في المدن الراقدية الجنوبية حسب رغبات الوكلاء التجاريين ثم يصدر مع نماذج ممتازة وجميلة من اللازورد الى مصر. وفي هذا وحده دليل على العلاقات الواسعة وخبرة الأسواق لدى أصحاب التجارة الخارجية في الشرق القديم (الحو 1999: 50). إضافة تتوفر بعض المعلومات عن مبادلات تجارية بين الشرق القديم وبين دلمون (البحرين حالياً) فقد كان يأتي ما يسمى بعيون السمك اي اللؤلؤ من دلمون الى بلاد الرافدين وخاصة في أيام الكاسيئين (1600-1200 ق.م) (الهاشمي 1985: 200-201).

وفي حوض الفرات الأوسط، كان ملتقى الطرق التجارية القديمة التي ربطت البحر المتوسط وغربي الهلال الخصيب مع بلاد الرافدين وهناك على ضفة الفرات اليمنى احتلت مدينة ماري موقعا متميزا يشرب على سهوب البادية السورية الواسعة، فكانت لها من هذا الموقع علاقات اقتصادية تجارية متينة ونشيطة مع جزيرتي قبرص وكريت، وربما وصلت علاقاتها حتى مع دلمون. فقد كانت محطة رئيسية لتفريغ شحن البضائع كالفصدير والنحاس والمنسوجات والخشب والصبغ والحجارة والعطور وزيت الزيتون والخمور. ففي قبرص كان يتم استخراج معدن النحاس وتقيته خلال الألف الثاني ق.م، وكانت تصدر الى مدينة ماري (الحو 1999: 175-176). وبالتالي يمكن القول ان الواردات تركزت في المعادن والأخشاب. والاحجار بما فيها الاحجار الكريمة، علاوة على العاج والتوابل والعطور والبخور واللبن، بينما شملت الصادرات بعض المنتجات الزراعية والحيوانية بضمنها الحبوب والاصواف والجلود والمنسوجات والخمور والزيت والوانى الفخارية.

طبيعة وحجم النشاط التجاري الداخلي:

إن حجم المعاملات المالية المكتشفة بين النصوص القديمة، يكشف بوضوح عن سعة النشاط الاقتصادي عامة، وعمليات المتاجرة بشكل خاص. ومما يساعد على توضيح مديات النشاط التجاري الداخلي مجموعات الرسائل المتبادلة بين التجار انفسهم، أو بينهم وبين وكلائهم وممثليهم، فهي تتحدث عن نوع الصفقات وحجمها ومناطق انتاج بعض السلع التجارية وكيفية نقلها وما إلى ذلك من شؤون، ومن دلائل ازدهار التجارة الداخلية ارتباطها الوثيق بمعاملات التجارة الخارجية، فإن حجم التجارة الخارجية الواسع يكشف أولاً عن أسواق نشطة في الداخل لاستيعاب المواد المستوردة، مثلما تعكس عن حجم المعاملات التجارية الداخلية التي تهيئ سلع التصدير اللازمة لاطفاء قيمة الواردات التجارية (الهاشمي 1985: 213-214).

من الواضح أنه وجد في الشرق القديم عدد كبير من المؤسسات والمراكز التجارية، وفي الغالب كانت شركات عائلات أكثر منها مشاريع أفراد، حيث كانت المؤسسات الكبيرة مركزها في عواصم الدول وقد عمدت إلى أمداد التجار والباعة المتجولين بالمال والبضائع للقيام بالاعمال التجارية لمصلحتها، وغالباً ما تكتل بعض أصحاب المشاريع التجارية في جمعية للقيام بمشاريع كبيرة تتجاوز الامكانيات الفردية لكل منهم، أو تبدو المجازفة فيها كبيرة بالنسبة لمؤسسة فردية. وعندما يتقاسمون الربح او الخسارة كل بنسبة مساهمته. وبعض رجال الأعمال الاغنياء ممن لم يمارسوا الاستيراد والتصدير لحسابهم الخاص فتحو مراكز مصرفية ومنحو القروض المالية لمن يتقون بهم، وكانت في العادة ذهباً أو فضة، وبنهاية المهلة المتفق عليها يتوجب على المدين أن يعيد مبلغاً يتناسب مع الزمن المنصرم الذي قد يكون اياماً أو اشهراً أو سنوات. وما فاض عن هذا النبلغ اقتسمه الدائن مع المدين الذي يحق له الثلث على الأقل. أي أن الفائض عملياً هو الربح الناتج عن التجارة التي قام بها المدين (الحو 1999: 109-111).

ومما يرتبط بشؤون التجارة الداخلية، موضوع الأسواق وطرق عرض البضاعة ومحلات العرض، ومع ميل الباحثين لنفي وجود الأسواق، بالصورة التي عرضتها مدن القرون الوسطى، في مدن الشرق القديم، لكنهم يرون في انعقاد السوق في اماكن معينة من المدينة يمثل صورة السوق الأولى أو أنها بداية فكرة السوق، فقد كانت الفسحات عند بوابات المدينة او في بعض الساحات العامة او

عند مدخل المعابد الرئيسية مراكز جيدة يجتمع عندها الناس يبيعون ويشتررون ويتبادلون شؤون معاملاتهم المالية ويعقدون الصفقات، كما يحدث ان تخصص إحدى بوابات المدينة بأعمال البيع والشراء والمتاجرة بسلعة متميزة بخاصة، إذا كانت هذه البوابة مدخل القادمين من منطقة توفر هذه السلعة أو مادتها الرئيسية التي تصنع منها، لذلك نلاحظ في هذا السياق العلاقة بين لفظتي ((باب)) و((حي)) أو ((محلة)) في لغة أهل الشرق القديم، فهناك من الإشارات ما تؤكد وجود أسواق متخصصة في صورة أحياء منها سوق للخزافين وسوق للنسيج والنساجين أو سوق للماشية بخاصة، وأن كثيراً من الحرف والصناعات كانت تنجز في البيوت وعليه فيكون الحي السكني سوقاً لسلعة أو بضاعة معينة بموجب مهارات أو اهتمامات سكان هذا الحي أو ذلك. وكانت هذه الأحياء تخضع لإشراف موظفين حكوميين لجمع الضرائب ولمراقبة الالتزام بالأسعار (الهاشمي 1985: 215-216).

وردت من خلال النصوص القديمة على وجود نشاط تجاري بين دول الشرق القديم، فمثلاً تخبرنا أقدم النصوص الأدبية المكتشفة من حضارة بلاد الرافدين عن نشاط تجاري بين سومر وبين عيلام والمناطق المجاورة لها. فقد وردت في واحدة من قصائد البطولة السومرية المعروفة باسم "انميركار وسيداراتا" إشارات واضحة إلى رغبة الملك انميركار، وهو أحد ملوك سلالة الوركاء الأولى، التي كانت من إحدى دويلات المدن في عصر البرونز القديم، في مراحلها الثانية والثالثة (حوالي 2900-2350 ق.م) في ضم بلاد أراتا، لأجل الحصول على المواد الثمينة منها، فبلاد أراتا تقع إلى الشرق من سومر ويفصلها عنها سبع سلاسل من الجبال وأرضها مليئة بالفضة والذهب واللازورد والأحجار الكريمة الأخرى (الخاتوني 1992: 84).

المواد والسلع التجارية الداخلية:

تعتبر منطقة الشرق القديم من الأقاليم الجغرافية المفتوحة، لذلك ازدهرت التجارة الداخلية بين دولها. ربما كانت الحاجة إلى المواد الخام الضرورية وتصريف الفائض من منتجات الزراعة والصناعة في كل دولة من دول الشرق القديم، هي التي دعت إلى هذا النشاط التجاري، خاصة بعد محاولة الملوك توحيد البلاد وإنشاء إمبراطوريات لهم (دلو 1989: 271). فعلى جبال بلاد الشام تنمو أشجار الأرز، وهي الأشجار ذات الشهرة التاريخية لصلابة جذورها أخشابها واستقامة عودها حتى أن أهل بلاد الرافدين سمو الجبال اللبنانية اسم جبال الأرز، مثلما أطلقوا على جبال طوروس جبال الفضة. مما لا شك في إبلا (تل مريخ حالياً بالقرب من حلب، شمال غرب سوريا)، بحكم موقعها القريب من مصادر المواد الأولية سواء من الأخشاب في جبال الأمانوس، أو المعادن الثمينة وخاصة الفضة في جبال طوروس، قد أدت دوراً مهماً في تجارة العالم القديم في منتصف الألف الثالث ق.م.

وكان للتجارة دور الأكبر في الغنى والرفاه اللذين تمتعت بهما مملكة إبلا. فإبلا كانت تستورد الكثير من المعادن وتصنعها ثم تعيد تصديرها، فالذهب مثلاً كان من الممكن الحصول عليه من مصر التي كانت مشهور بغناها بهذه المعدن وكان بالإمكان الحصول عليه عبر وسطاء يقيمون في مدينة جبيل على الساحل السوري والتي اتخذ منها المصريون مركزاً للمتاجرة مع بلاد الشام وما وراءها. وكانت إبلا كجزء من أجزاء منطقة الشرق القديم تستورد القصدير لواقعه مناجمه في شمال غرب إيران، لذلك كانت تستورد كميات منه وذلك لتلبية حاجة ورشاتها من هذه المادة. أما الصادرات فكانت المنسوجات والألبسة التي كانت عماد تجارتها، وكانت هذه المنتجات تصدر بشكل رئيسي إلى بلاد الرافدين عبر مدينة ماري (تل الحريري حالياً على الحدود السورية العراقية، بالقرب من البوكمال) (قابلو وفرعون 2006: 141-143). ومن هذه المدينة الأخيرة (ماري)، كانت التجارة مصدر غني لها وكان الملك يشرف عليه بصورة مباشرة، ونصوص ماري غنية بالحديث عن تصدير الخمر والخشب والخيول وزيت الزيتون من المدن المختلفة إلى بلاد الرافدين عبر ماري، وعن تصدير القصدير إلى المدن السورية، وكانت ماري تستورد القصدير من شمال غرب إيران (أبو عاصي 2002: 53). مما لا شك فيه أن مملكة يمحاض (حلب) كانت تتمتع بغني كبير ناتج عن موقعها في منطقة خصيبة تصلح لجميع أنواع الزراعات سواء الحقلية الواسعة كالحبوب أو زراعة الأشجار المثمر وخاصة الزيتون والعنب. ولا يغيب عن بالنا وقع مملكة يمحاض في منطقة قريبة من مناطق الحصول على الأخشاب الثمينة. ولا شك أن التجارة كانت مصدراً أساسياً لاقتصاد يمحاض نتيجة لوقعها على الطرق التجارية الواصلة بين بلاد الرافدين وسواحل البحر المتوسط والأناضول عبر الفرات. من المعلوم أن الدول التي كانت تقع على هذه

الطرق التجارية كانت تحصل على عائدات كبيرة من خلال ما كانت تفرضه من ضرائب على القوافل المارة عبر أراضيها. وكانت ماري بعلاقتها المميزة مع يمحاض تشكل شريكاً رئيسياً في التجارة معها. ومن الامثلة على ذلك ما يرد مثلاً في احد نصوص الارشيف العائد إلى الألف الثامن عشر ق.م، من أن ياريم ليم ملك يمحاض أرسل مئة جرة خمر إلى ماري. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن إرساليات زيت زيتون من يمحاض إلى ماري، فهناك نص يشير إلى مقايضة كميات من زيت الزيتون مع زيت السمسم. وكما أشرنا آنفاً فإن ماري كانت تشكل محطة تجارية هامة بالنسبة ليمحاض، تحصل من خلالها على تحتاج إليه من مواد أولية وغيرها من غير المتوافرة في أراضيها ومنها القصدير، فأرشف ماري يضم عدة وثائق تشير إلى ارسال كمية من القصدير إلى قصر حلب، ومنها نص يشير إلى ارسال كمية خمسين مينة قصدير نحو (25 كغ) إلى ياريم ليم، ونص آخر يشير إلى ارسال (1) تالنت قصدير من حمورابي البابلي إلى حلب وغيرها كثير (مرعي 1999: 6-7).

ومن الممالك والدول المهمة في الشرق القديم نذكر مملكة قطنة (تل مشرفة حالياً، على بعد 18 كم شمال شرقي مدينة حمص في سورية) العائدة إلى عصر البرونز الوسيط أيضاً، كما في مملكتي ماري ويمحاض، حيث تشير الوثائق إلى ان قطنة امتلكت علاقات تجارية مع أغلب الممالك والمدن الرئيسية في المنطقة. فالنصوص تشير مثلاً إلى ورود أخشاب من قطنة إلى ماري وهي مرسله إلى آشور، وكانت هذه الأخشاب من أنواع مختلفة (الأرز والسرو والأس) ومصدرها الرئيسي كما ذكرنا جبال الساحل السوري، مما يدل على أن قطنة كانت تؤدي دور الوسيط التجاري بين هاتين المنطقتين في هذه التجارة. وكذلك تشير النصوص إلى ان تجارة الخيول كانت رائجة في قطنة وكان ملوكها هم من يتاجرون بها، بدليل ان اشمي دجل ملك ماري ترجا اشمي ادد ملك قطنة أن يرسل إلى ايكالاتوم اثنين منها. وذكرت النصوص كذلك عربات خشبية سريعة قدمها أموت بيل ملك قطنة إلى قصر ماري إلى جانب جرار من الخمر وأوان معدنية ذهبية وفضية. أما المواد الواردة إلى قطنة فكان أبرزها القصدير المرسل من ماري، كما يشار مرارا إلى ارسال البسة ومنسوجات واحذية جلدية إلى ملك قطنة أو تقديمها إلى رجال قطنة اورسها. وبالتالي مثلت مملكة قطنة عاصمة لمملكة سورية أمورية ومركزاً تجارياً رئيسياً إلى جانب حلب وماري وذلك من خلال عصر البرونز الوسيط (اسماعيل 1996: 97-101).

ومن الدول المهمة في الشرق القديم خلال عصر البرونزي الحديث نذكر مملكة اوغاريت (رأس شمرا حالياً، الواقعة على بعد حوالي 11 كم شمال مدينة اللاذقية على الساحل السوري)، حيث كان للتجارة دوراً على غاية الأهمية في حياة اوغاريت. وكانت صادرات اوغاريت الزيتون والخمور والاصبغة والصوف المصبوغ بالارجوان. أما واردتها فقد اقتصرت على المواد الكمالية بسبب اكتفائها الذاتي من المواد الغذائية. وكان من ضمن هذه المواد المستوردة، الأحجار الثمينة والأوعية والحلي الخزفية والذهب المصنع، إضافة إلى الخامات المعدنية التي كانت تفتقر إليها أراضي اوغاريت، وكانت هذه المواد تصل إلى أوغاريت من مصر وسورية الداخلية وغيرها. وهذا ما اكسب أوغاريت علاقات تجارية قوية مع المناطق المجاورة (مجموعة من الباحثين الفرنسيين 1985: 67-75).

ولم تكن شبه الجزيرة العربية بعيدة عن متناول النشاطات التجارية، فقد كانت هناك علاقات تجارية بين بلاد الرافدين وشبه الجزيرة العربية. ومن المواد والسلع التجارية التي قصد الرافديون الحصول عليها من شبه الجزيرة العربية الجمال والنوق وذلك لاستخدامها على نطاق واسع لأغراض النقل (الهاشمي 1985: 212). ومن المواد أيضاً كانت النحاس، حيث موقع تيماء في شمال غرب شبه الجزيرة العربية، وتشهد نصوص ماري لنحاس تيماء نقاوته المميزة ونوعيته المتفوقة، حيث كان تأتي هذا المعدن إلى ماري من تيماء على الرغم من بعد المسافة الشاسعة بينها، التي تبلغ قرابة الألف كيلو متراً، وكما هو معروف الرحلة الصحراوية مرهقة وباهظة التكاليف، وهذا يدل على أن نحاس تيماء يتمتع فعلاً بمزايا متفوقة. ومما يدعم هذا الاستنتاج أن هذا النوع هو الذي اشتغلوا به في ورشات القصر الملكي بماري وأن إدارة القصر لم تتاجر إلا به (الحلو 1999: 175). إضافة إلى ذلك كانت هناك مراكز تجارية مهمة، فمثلاً لجش في بلاد الرافدين من المراكز الرئيسية لتجارة الأسماك الطرية والجافة المملحة، كما كانت مدينة أوما، أيضاً في بلاد الرافدين، تشتهر بإنتاج الدهون العطرية، وتصدر أعداداً كبيرة من الأغنام والماعز. واشتهرت مدينة سبار (في بلاد الرافدين أيضاً)

بإنتاج النسيج الجيد وتصديره إلى المدن الأخرى، حيث كانت آشور تشتري منه كميات كبيرة لأجل تصديره إلى الأناضول (الهاشمي 1985: 214-215). حيث أكدت الأدلة الأثرية على وجود مستوطنة آشورية في منطقة كبادوكيا في بلاد الأناضول. قد نشأت مستعمرة تجارية أكادية في الأناضول أيضاً للتجارة في الصوف والفضة (دلو 1989: 273).

يمكن القول أن مواد التجارة الداخلية بين دول الشرق القديم يزيد تنوعها كثيراً من تنوع سلع التجارة الخارجية، تليها المواد والمنتجات والصناعات المحلية وهي الزيوت والشحوم وبعض المواد العطرية وأنواع من الأخشاب المحلية والملابس والمنسوجات والاصباغ والقصب والبولاري والأجر والحليب ومشتقاته والحبوب والمنتجات الزراعية والحمير والماشية والخنزير والأسماك والسفن والقوارب بأشكال وحجوم مختلفة والعبيد والإماء والبيوت والعقارات والأراضي الزراعية والبور. كما شاع بيع وشراء الخيول والجمال في الأسواق الداخلية منذ أواخر الألف الثاني ق.م. وبذلك تكشف لنا هذه السلع والمنتجات التجارية عن الأعداد الكبيرة من فئات مجتمع الشرق القديم التي انهمكت بشؤونها سواء في صناعتها وتحضيرها أو نقلها أو شحنها في وسائل النقل ومنها السفن أو في تسيير السفن وقوافل التجارة أو بيعها وتصريفها، لذلك يصدق بعض الباحثين الذين يرون في أهمية التجارة مستوى لا يقل خطورة عن أهمية الزراعة في البناء الاقتصادي لدول الشرق القديم (الهاشمي 1985: 216-217).

وسائل النقل وطرق المواصلات:

1- وسائل النقل البدائية:

لاشك أن البداية التي حركت كل شيء هي الانتاج، وما أن ازداد خبرة الإنسان بإنتاج أكثر مما كان يحتاجه لاستهلاكه، أن اتجه للقيام بأول خطوة واعية في طريق التجارة. فمذ الألف الرابع ق.م كان الباعة المتجولون يحملون معهم الأصداف واللؤلؤ من منطقة بلاد الرافدين مبتعدين أكثر من تسعمائة كيلو متر في الأراضي الإيرانية ليبدلوا ذلك بأحجار الرخام والفيروز واللآزورد والمرمر، التي كان موكلوهم في المدن السومرية يهتمون بها كاهتمامهم بالنحاس والقصدير والرصاص. ومن المؤكد أن أقدم أول وسيلة نقل كانت أكتاف الإنسان وظهره، ولا يزال الحمالون شيئاً عادياً حتى عصرنا هذا في الحياة اليومية دول الشرق القديم أو في ما جاورها من البلدان الأخرى، حيث نراهم يحملون على ظهورهم الأمتعة الثقيلة وغيرها هنا وهناك. ثم توصل الإنسان تدريجياً لتحميل حزم الأمتعة وسلال البضائع على ظهور الحيوانات، ومن المحتمل أنه أول ما استخدم في ذلك الثيران، حيث كانت من الحيوانات التي تم تدجينها منذ زمن طويل. غير أنها لم تكن مناسبة تماماً لمهمات من هذا النوع، وقد جرب الإنسان استخدام عربات اليد، تلك العربات الثقيلة الحركة التي تسير على اثنتين أو أربع عجلات قوامها ثلاث قطع خشبية متشابكة مع بعضها تدور على المحور الذي بثت بواسطة سيور جلدية على جسم العربة. وهذا النموذج من العربات لا يزال مستخدماً في مناطق الأناضول بآسيا الصغرى حتى عصرنا هذا كما كان في الألف الثالث ق.م، وهذا ما تبين من خلال المكتشفات الأثرية. وعندما لاحظ الإنسان ان الثور الطبيعي الحركة لا يحقق الفائدة المرجوة في النقل خصوصاً وأنه لم تكن وقد وجدت طرق بعد، إضافة إلى مشكلة تأمين الماء والعلف، عندها اهتدى الى الاعتماد على حيوان آخر، صبور، قوي المراس بإمكانه عبور المناطق المختلفة دون وجود الطرق وعبور المناطق الجبلية محملاً، وكان ذلك هو الحمار، ومن غير المعروف بالضبط متى بدأ استخدامه في النقل، ولكن تدجين هذا الحيوان كان قد حصل بين أواخر الألف الرابع وأوائل الألف الثالث ق.م في كل دول الشرق القديم، وعلى الأرجح أنه منذ ذلك الحين بدأ استخدامه في النقل. ثم أخذ الباعة المتجولون المهرة ينتقلون مع بعضهم البعض ويجهزون قوافل كبيرة من الحمير كانت تعبر الأنهار، حيث وجدت المخاضات، وتتوغل في الغابات المترامية الأطراف وتجتاز السلاسل الجبلية. وعندها دعت الضرورة لإنشاء محطات في مواقع معينة للتزود بالعلف والماء. وجهزت أماكن للاستراحة والمبيت وأقيمت حواجز لرسوم الطرق.

وفيما بين دول الشرق القديم كان يتم تبادل البضائع بكميات في ازدياد مستمر. ويبدو أن الإنسان لم يعد يحجم عن التوغل بهذه القوافل حتى المناطق التي يقع خلفها البحر وينمو في غاباتها خشب الأرز والذي أصبح مادة تجارية هامة وعاش عصراً بكامله. أما تلك النواحي الصحراوية الكبرى فيما بين الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية، التي تحيط بها في شبه تقوس من جهاتها الشرقية

والشمالية والغربية مناطق ذات حضارة، فقد أوجد أولئك التجارة القدماء والتفكير في الأرباح لإيجاد طرق تجارية جديدة. وسرعان ما تبين لهم أن استخدام الحمار بأحماله القليلة نسبياً واحتياجه المكثّر للماء والعلف مسألة ليست ذات جدوى على الطرق الصحراوية، لذلك توصلوا إلى استخدام الحيوان الذي ينتصر على الصحراء وهو الجمل (الحلو 1999: 21-23).

2- وسائل النقل البرية:

اشتهرت أرض الشرق القديم بخصوبتها ووفرة مياهها وتنوع منتجاتها الزراعية والحيوانية، وقد اقتضت الحاجة إلى تصريف الفائض من هذه المنتجات المصنعة عن طريق التجارة، وهو ما تطلب قيام الملوك والحكام القدماء ومنذ أقدم العصور بإنشاء الطرق والمسالك الداخلية والخارجية ووضع قوائم جغرافية لتحديد مسالكها والمراحل بين المدن التي تمر منها أو تقع عليها (أبو الصوف 1985: 191). وهناك الكثير من النصوص التي توضح تلك المسالك والطرق التي استخدمها السكان آنذاك في مواسلاتهم (الداخلية والخارجية). وكما هو معروف فإن مسالك الطرق كان تحديدها يخضع إلى عدة اعتبارات وعوامل طبيعية مهمة منها ما يتعلق بعامل البيئة الطبيعية من تضاريس ومناخ ومنها ما يخص توافر المواد الخام اللازمة وأنواع السلع التجارية التي كانت تنقل عبر تلك الطرق، فضلاً عن الخبرة بمعرفة هذه الطرق وخاصة ذوات المسافات الطويلة أو المنافذ الوعرة والبعيدة، فقد كانت القوافل التجارية تلجأ أحياناً إلى استخدام المرشدين والادلاء المحليين الذين كانت لديهم معرفة بتتبع آثار الطرق البعيدة والقرية (Oates 1968: 5).

يفهم من محتويات النصوص المتوافرة أن الطرق البرية قد استخدمت على نطاق واسع في المناطق المتموجة والجبلية والصحراوية في دول الشرق القديم، وذلك لقلّة المجاري والقنوات المائية فيها بشكل عام، ويمكن تعيين أهم مسالك الطرق البرية كما ورد في النصوص، إذ تم الكشف عن قوائم جغرافية خاصة برحلات التنقل عبر مختلف الأراضي ويتبين فيها تحديد المواقع بوضوح وأسماء المدن الواقعة على تلك الطرق، وهذا ما ساعد الباحثين على تعيين مسارات الطرق البرية (Edzard 1985: 113-114). وقد كانت مسالك الطرق البرية التي سلكتها القوافل التجارية بشكل عام طرقاً مختصرة وذلك لوصول السلع والبضائع بأقرب وقت ممكن مثل طريق لارسا - إيسن - إشنونا ومن ثم تتجه إلى بلاد آشور وهذا كله في بلاد الرافدين. كما كانت هناك طرق برية طويلة تربط الدول بين بعضها البعض، منها الطرق المؤدية من بلاد الرافدين إلى الأقاليم الشرقية والتي من أشهرها ممرًا وندوز، وممر خانقين الذي كان يرتبط مباشرة مع مدينة كرمشاه - همدان في إيران، وهذا الطريق الأخير أطلقه عليه علماء الآثار باسم (بوابة آسيا) (Leemans 1960: 166).

أما مسالك الطرق البرية في الأقاليم الشمالية والشرقية من الشرق القديم فكانت بشكل عام صعبة بسبب طبيعة المنطقة الجبلية الوعرة، والتي فيها جبال طوروس وزاغروس، كما أن سكان هذه المنطقة كانوا من القبائل الرعوية الشرسة، التي كانت تتحين الفرص دائماً للانقضاض على القوافل التجارية، وكذلك على المراكز الحضرية في المناطق المجاورة لها (علي 1989: 175). ويتضح من المصادر المتوافرة وجود طريقين تجاريين، كانا يؤديان من المدن الرافدية القديمة نحو بلاد الشام وسواحل البحر المتوسط ويتفرع منهما طريق باتجاه بلاد الأناضول، ولقد كان هذا الطريقان صحراويين ولا يبتعدان كثيراً عن مراكز المدن التي يمران بها، فالطرق الأولى كانت يبدأ من بلاد أكاد من بابل وسبار، التي لعبت الأخيرة دوراً كبيراً في إيصال البضائع، ويسير محاذي لنهر الفرات ماراً بالمدن القديم مثل رابيقم (في منطقة الرمادي حالياً)، ويمر فيها بمنطقة هيت وعانة حتى يصل إلى مدينة ماري (باقر 1973: 31-32). وكان هذا الطريق يستمر من هناك وسط الصحراء فيتصل بدمر ومنها يتجه شمالاً إلى مدينة حمص في سورية، حيث يتفرع منها إلى المدن الساحلية على البحر المتوسط. أما الطريق البري الآخر، فكان يبتدئ من مدينة نينوى ويتجه صوب منطقة الجزيرة الفراتية من الشرق إلى الغرب ماراً بمدن مهمة مثل مدينة شوبات إنليل (تل ليلان حالياً) وشاغر بازار وجوزانا (تل حلف حالياً في شمال شرق سورية) ومدينة إيمار (مسكنة حالياً في محافظة حلب، شمال سورية)، ثم يقترب من مدينة حلب وينتهي عند نهر العاصي، ومنها تتشعب إلى طرق عدة تؤدي إلى أواسط سورية ومنها إلى سواحل البحر المتوسط. كما كان هناك طريقان بريان أخريان يتجهان إلى الشمال وكانا

يستخدمان بشكل دائم للنقل والمواصلات، إذ كانت تجتازها القوافل باتجاه مركز كانيش في بلاد الأناضول بآسيا الصغرى (رو 1986: 35-36).

ويرى بعض الباحثين، أنه كان هناك طريق بري آخر، يقع إلى أقصى الجنوب، وكان يتجه بمحاذاة سفوح جبال زاغروس ابتداءً من منطقة بدره وصولاً إلى العاصمة العيلامية (سوسا)، وكان هذا الطريق يمر من الأراضي السهلية التي يخترقها نهر الكرخة والكارون، ولاسيما أن هذا السهل يعد امتداداً طبيعياً للسهل الرسوبي في القسم الجنوبي لبلاد الرافدين (علي 1989: 175-176). وقد كانت هناك مسالك برية غير الصحراء تتجه جنوباً نحو المراكز التجارية لشبه الجزيرة العربية ولاسيما في الجهة الجنوبية والشرقية منها المطلة على ساحل الخليج العربي، حيث نشطت الحركة التجارية عبر تلك الطرق واستخدمت الحمير والجمال كواسطة للنقل فيه (Cornwall 1952: 145). وقد اهتمت حكام الدول في الشرق القديم بتعبيد الطرق التجارية البرية وبنوا فيها القلاع والحصون لتأمين سير القوافل وسلامتها. وأنشأوا نظام البريد لنقل الرسائل والأخبار. وقد عثر المنقبون في منطقة الخابور شمالي سورية على حصنين بناهما الملوك الأكاديون في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م للمحافظة على الطريق المهمة التي كانت تربط بلاد الرافدين ببلاد الشام، وكان سرجون الأكادي، مؤسس الامبراطورية الأكادية حوالي 2350 ق.م، قد جرد حملة عسكرية على الأناضول لحماية مستوطنة تجارية أكادية في كبادوكيا للتجارة بالصوف والفضة (دلو 1989: 276).

3- وسائط النقل المائية:

من المعروف أن الأنهار والقنوات المتفرعة عنها كانت تؤلف طرفاً مائتة للنقل المائي منذ عصور مبكرة من تاريخ الشرق القديم، كما يشير إلى ذلك مضامين النصوص المتوافرة، وقد سعى التجار إلى الإفادة منها وتسخيرها على نحو كبير في نقل المواد التجارية، كما أفادوا منها في تسيير الحملات العسكرية (الهاشمي 1981: 37). ومما يؤكد كثرة استخدام الطرق المائية عبر العصور المتعاقبة هو تشييد معظم المدن المهمة لتكون مراكز ومحطات تجارية على ضفاف الأنهار مثل دجلة والفرات والقارون والنيل ورافدهم، إذ كانت المدن تتصل فيما بينها عن طريق مسارات الأنهار، أما المدن البعيدة عن ضفاف الأنهار فكانت تتصل مع بقية المراكز التجارية عبر عدد من القنوات المائية التي تفرعت من الأنهار لتيسير عمليات النقل المختلفة عليها (حمود 2006: 63).

كانت وسائط النقل المائية وما تزال الوساطة المثالية لنقل السلع والمواد الكبيرة الحجم والوزن والرخيصة الثمن، مثل بعض الحجارة والمعادن والأخشاب والمنتجات الزراعية، فهذه الوساطة أرخص وسائط النقل على الاطلاق وأكثرها استيعاباً ويمكن تصور وضع مصر قبل شق قناة السويس وبعدها، وأثر هذا الطريق على اقتصاد مصر وازدهار تجارتها، وقد يتعدى نقل أنواع من السلع والمواد مثل الكتل الحجرية التي استخدمت في صناعة التماثيل والمسلات دون الاعتماد على وسائط النقل المائية، فقد أصبح ميسورا بفضل هذه الوساطة نقل الكتل الحجرية العملاقة التي يصل وزن بعضها لأربعين طناً إلى عواصم الدول، وعليه ففي حالة إمكانية استخدامها فإنها توفر فرصاً أفضل لتطوير التجارة وازدهارها. ويرتبط بالحديث عن السفن والقوارب الحديث عن الممرات المائية الصالحة للملاحة من أنهار أو قنوات أو سواحل بحرية قليلة العمق وكثيرة المرافئ والتعاريج. وفي هذا الخصوص فقد قدم الأنهار دجلة والفرات والنيل وفروعهم وشبكة قنوات الري الواسعة، التي خدمت اغراض الملاحة والزراعة خدمة كبيرة لاغراض النقل التجاري وتوسيع آفاقه وتطوير إمكانياته. وبذلك هيأ الطبيعة لسكان الشرق القديم طرقاً جيدة ودون أية تكاليف في إنشائها أو صيانتها كما هو الحال في الكرك البرية، كانت عاملاً مشجعاً على ازدهار التجارة وتطورها بين دول الشرق القديم (الهاشمي 1985: 217-218). ولهذا السبب فقد طور التجار وسائط نقلهم النائي منذ فترات مبكرة من تاريخهم الحضاري، فالقارب الذي يعد صورة متطورة لوسائط النقل المائية، عرفه سكان الشرق القديم منذ مطلع الألف الرابع وربما قبل ذلك بكثير، وتكشف لنا المفردات المعجمية الواسعة التي حفظتها النصوص على أنواع وسائط النقل المائية وحجومها وسبل تسييرها ومواد صناعتها وأساليب بنائها وما إلى ذلك من أمور تتعلق بهذه الوساطة الهامة في حياة السكان القدماء (دلو 1989: 274).

ومن بين الأمور التي تفيدنا بها المفردات اللغوية والتسميات المختلفة لوسائط النقل المائية، أن الأنواع المختلفة منها، إنما تكشف عن النشاطات المتعددة التي اعتمدت في انتقالها على النقل المائي ووسائطه المختلفة، فقد ميز الناس بين سفن نقل الحمولة والبضائع وبين سفن نقل المسافرين، وتكشف لنا أنواع سفن النقل عن أوجه النشاط التجاري للسكان القدماء، حيث تم التعرف من اسمائها أنها كانت تخصص لنقل الحبوب أو الطحين أو الخبز أو الشعير أو الخضروات أو التمر أو الأعشاب أو القير أو الآجر أو اللبن أو الحجر أو الماشية أو اللحم أو الأسماك أو السمسم أو الزيت أو الصوف أو المنسوجات أو القصب أو الأخشاب وغيرها الكثير من أصناف المواد والسلع والمنتجات التجارية. وكانت هذه السفن تشهد تصحيحاً خاصاً عند بنائها أو تحويلها لتناسب مع نوع الحمولة التي ستعمل على نقلها (رشيد 1981: 104-105)، فإن سفينة نقل جرار الخمر والزيت تختلف في تصميم حوضها عن سفينة نقل القصب أو الأخشاب، كما أن السفينة المخصصة لنقل القير لا تصلح لنقل المنسوجات، ومما يلاحظ على قائمة المواد المنقولة على ظهر السفن أنها جميعاً من المنتجات المحلية، مما تفيدنا في التعرف على أوجه المبادلات التجارية الداخلية وسلعها الرئيسية (الهاشمي 1985: 220).

ومعلومات النصوص وكذلك بعض المشاهد المنحوتة أو الصور يؤدي إلى معرفة بعض الأمور التفصيلية المتعلقة بوسائط النقل المائية في الشرق القديم، حيث تم التعرف على ثلاثة أنواع رئيسية من هذه الوسائط، بالإضافة إلى السفن والقوارب وعلى اختلاف أشكالها وحجومها تبعاً لوظيفتها، فإن سكان الشرق القديم عرضوا ما يسمى الاكلاك أيضاً، واسمها القديم كلك (باللغة الأكادية Kalakum) وقد استخدمت الأكلاك في التنقلات التجارية وكانت على ثلاث أنواع، الأول: الاكلاك الجلدية المصنوعة من جلود الحيوانات المنفوخة وتربط ببعضها ويوضع فوقها ألواح مستوية من الخشب، غالباً ما تكون من أخشاب الحور الذي يكثر في المناطق الجبلية، ثم توضع فوق المصاطب الأسطوانية الطافية فوق المياه البضاعة أو الأشخاص الذين يراد نقلهم (الهاشمي 1981: 41 كذلك: حمود 2006: 71). أما النوع الثاني فهو من نوع العوامات أو طوافات المصنوعة من القصب والبردي وكان هذا النوع يستخدم في منطقة الأهواز في إيران. والنوع الأخير هي العوامات المصنوعة من قطع الأخشاب المشدودة إلى بعضها. وبذلك تشكل عوامة يمكن الانتقال عليها والراجح أن هذه العوامات كانت تستخدم للنقل البسيط ولمسافات محدودة (الهاشمي 1985: 220-221). أما الشكل الأخير من أشكال وسائط النقل المائية فهي الققف، والتي ظهرت منذ العصر البرونزي القديم الرابع (حوالي 2350 ق.م) إذ وردت اسمها في النصوص المسمارية بصيغتها الأكادية Quppu، أي سلة القصب، وفعلاً فهي أشبه بسلة القصب، وكانت تصنع على غرار سلة القصب، أو هي سلة كبيرة تظلي بالقير من الداخل والخارج لمنع تسرب الماء إلى داخلها، وكانت تستخدم في النقل المائي للمسافات القصير (رشيد 1981: 105 كذلك: الهاشمي 1981: 45).

يمكن القول أن وسائط النقل المائي تستطيع نقل مواد وسلع كبيرة الحجم والوزن وبشمن رخيص من وسائط النقل البرية. وهذا إن دل فهو يدل على أهمية الأنهار في الشرق القديم وإنشاء المدن ذات المراكز التجارية الهامة على ضفاف تلك الأنهار، مما يجعلها على اتصال وثيق مع بعضهم البعض وبالتالي يساعد على تنشيط الحركة التجارية وازدهارها.

4- حيوانات النقل:

يبرز الحمار في مقدمة النقل، ومن المؤكد أن السكان استخدموها على نطاق واسع لأغراض الحمل والنقل قبل استخدام الحصان والجمال بفترة طويلة، ومن المؤكد أيضاً أن تجارة بلاد الرافدين مع بلاد الأناضول في مطلع الألف الثاني ق.م، استفادت من الحمار في نقل المعادن والمنسوجات بين آشور وبين كانيش (كول تبة) وغيرها من المراكز في بلاد الأناضول. وتتوفر معلومات عن قوافل تضم الواحدة ما يقارب مائتي حمار، وكان المشرفون على القافلة وحراسها العاملون على خدمتها يستلمون أجوراً على أعمالهم من أصحاب البضاعة، ونقلت إحدى القوافل مازنته إحد عشر طنناً من القصدير من آشور إلى الأناضول (لارسن 1979: 344). وكان الحمار واسطة النقل الرئيسية عند الأموريين في بلاد الشام أيضاً، وبخاصة سكان مملكة ماري، وخدم كثيراً في التنقلات بين مدن الفرات وبين المدن السورية الداخلية منها والساحلية، كما كانت قوافل الحمير تنقل التجارة من بلاد بابل إلى مدن بلاد الشام، أو من

خلالها إلى الأناضول، وكانت بعض السلع والمواد الغذائية تنقل على ظهور الحمير من أوغاريت (رأس شمرا) على ساحل البحر المتوسط وعبر وادي العاصي إلى نهر الفرات حيث تنقل البضاعة بعدئذ بطريق النهر إلى المدن الرافدية، أو أن تذهب بالطرق البرية مباشرة إلى مدن وسط وجنوبي بلاد الرافدين (الهاشمي 1985: 223).

يعد الثيران من الحيوانات التي استخدمت في نقل المواد والسلع التجارية، ولكن كان استخدامها على نطاق محدود قياسياً بحيوانات النقل الأخرى، إذ استخدم في البداية في سحب الزلاقات ومن ثم العربات ذات عجلات، ويبدو أن بطئ حركة هذا الحيوان هو السبب في قلة استخدامه قياساً بحركة البغال والحمير السريعة الحركة (حمود 2006: 79). أما البغال فقد استخدم واسطة لنقل البضائع التجارية إلى درجة كبيرة ولاسيما في المناطق الجبلية. لمزاياه في صعود واجتياز الممرات الجبلية بحذر وهو محمل بحولات ثقيلة، إذ يصعد هذا الحيوان الممرات الجبلية بطريقة هادئة وثابتة وسريعة نوعاً ما قياساً بالحمار الذي قد يتعرض إلى الأنزلاق والسقوط، فضلاً عن بطء حركة الحمار ولا سيما إذا حمل بحمولات ثقيلة (Salonen 1955: 75-76).

أما الحصان فقد من أهم الحيوانات التي استخدمت واسطة للتنقل في الشرق القديم، ولكن اقتصر استخدامه للأغراض العسكرية لصنف الفرسان وصنف المركبات، وبخاصة الملكية منها بينما ظل استخدامه للنقل التجاري محدوداً بل نادراً في تاريخ الشرق القديم. ويعود السبب في ذلك لقلّة أعدادها وارتفاع سعرها، فضلاً عن دخول هذا الحيوان في بعض مناطق الشرق القديم متأخراً، فمثلاً استخدم الحصان في بلاد الرافدين بحدود منتصف الألف الثاني ق.م. وكذلك اقتصر استخدامها كواسطة نقل للملوك والأمراء والحكام، لهذا كانت توضع تحت عناية أشخاص معينين لتربيتها وتقديم الطعام لها الجيد لها، فضلاً عن الأعتناء بجنسها وعمرها، إلى أن استخدم إلى درجة كبيرة في الحملات العسكرية، في سحب العربات خاصة. ولا تفوقنا الإشارة إلى استخدام الخيول على نطاق واسع لأغراض الصيد أو رياضية الصيد التي كانت متعة الملوك والحكام (عبد اللطيف 1997: 165-166).

أما الإبل (الجمل) فقد عرف على نوعين: الجمل ذو السنام الواحد، والجمل ذو السنامين استخدام الجمل في النقل التجاري لم يطغ على وسائل النقل التجارية التقليدية المعتمدة، ولكنه فتح أمام التجارة آفاقاً جديدة لم تكن معروفة من قبل عند سكان الشرق القديم إلا في حدود ضيقة. وقد خدم الجمل النقل والمبادلات التجارية بين العديد من الدول، فمثلاً بين بلاد الرافدين وبين مناطق البوادي وأعماق الأرض في أقسام شبه الجزيرة العربية. كذلك جلب الجمل من بلاد فارس (إيران) إلى بلاد الرافدين وخاصة الجمل ذات السنامين، إذ عرفت هذا النوع من الجمال بقدرتها العالية في السير فوق الأراضي الصخرية والجبلية الوعرة، وقد استخدمها سكان الشرق القديم في تنقلاتهم الصحراوية خاصة، بعد بروز دور هذا الحيوان في نقل الكثير من المواد التجارية (الهاشمي 1978: 188-217).

أما العربات، فكانت ذات أهمية كبيرة في حركة النقل والتجارة، فقد كانت تربط على أجساد الحيوانات لسحب الحمولات الموضوعه فيها. وكانت تلك العربات على أشكال متنوعة. فكانت هناك عربات للملوك والحكام بحيث تمتاز بكثرة زينتها وتطعيمها بالذهب والأحجار الكريمة وهناك عربات خاصة لنقل البريد والأخبار وأغلبها ذات عجلتين، على غرار العربات الحربية السريعة الحركة. أما العربات ذات الأربع عجلات فقد كانت تستخدم لنقل المواد والسلع التجارية ولاسيما الثقيلة منها (هودجز 1988: 127-128). ولكن السبب الرئيسي وراء ندرة استخدام العربات هو حاجتها إلى طرق مهياة لسيورها، إذا ما أخذ بعين الاعتبار طبيعة المدن في الشرق القديم فنجد أنه من الصعب تهيئة طرق معبدة ومعها عدد لا يستهان به من الجسور والقناطر لمسير العربات، كما تستلزم هذه الطرق عادة إمكانات كبيرة لمواصله صيانتها وحمايتها، ومقابل كل هذه الصعوبات والتكاليف الباهظة التي يتطلبها أمر فتح الطرق البرية، تبرز الأنهار والقنوات كطرق طبيعية بديلة تصل لجميع المدن والقرى، لذلك ندر استخدام العربات للنقل، وبقي استخدامها مرتبطاً ببعض الاحتفالات والطقوس الدينية، أو لاستخدامات القادة والملوك في المعارك كما فعل الآشوريون في بلاد الرافدين (الهاشمي 1985: 225-226).

طرق المعاملات والقوانين التجارية

استخدم السكان القدماء المقايضة كأول وأقدم شكل لتبادل السلع، ثم استعملوا المعادن كالنحاس والفضة والذهب واسطة للتعامل لقياس قيمة المواد الأخرى عليها. فاستعملوا الفضة مثلاً على صورة صفائح صغيرة أو حلقات أو أقراص مثقوبة ذات وزن محدد وتدفع لضمان نوعها وقياسها ووزنها (باقر 1973: 438). وكانت هذه هي الخطوة الأولى للتطور نحو استخدام النقود. وكانت المدفوعات تتم بواسطة وزن الفضة أو المعادن الأخرى التي تتخذ أساساً للتبادل. وكانت هناك إدارة خاصة بشؤون الموازين والمكاييل. وكانت وحدات الموازين تصنع على أشكال مثلاً على صورة البط أو الأسود. وفي المتحف العراقي نماذج من هذه الأوزان الرسمية وهي منقوشة بالكتابة الرسمية التي تبين مقدار الوزن القياسي. وكذلك يبدو أن الناس عرفوا الميزان ذا الكفتين واستعملوه. فالكلمة مشتقة في اللغة الأكادية يشير إلى كفتي الميزان والفعل "وزن يزن" (شقالو ومنه كلمة شيقل) موجودة في اللغة الأكادية. وقد وجدت فعلاً صوراً لرجل يحمل ميزاناً في يمينه وبلف آخر ببسراه. وكانت الموازين تتبع نظام العدد السبتييني، ووحدة الوزن كانت تدعى "ميناً" وتزن نحو 505 غ وهي تقسم إلى (60) شاقلاً ويزن الشاقل 8,416 غ، وكانت كل (60) مينا تعدل وزنة، والوزنة تزن 30,505 كغ (دلو 1989: 274).

وقد أغنى السكان القدامى تراث البشرية التجاري بكثير من مصطلحات البيع والشراء والمعاملات التجارية، وكذلك بعض أسماء المكاييل والموازين التي انتقلت إلى الشعوب الأخرى (عصفور 1987: 235). أما أسس التعامل عند السكان، وقد توفرت بعض التلميحات إلى ذلك من قبل، ويمكن القول أن الأساس الأول فيها هو المبادلات العينية بين المواد المختلفة، ومع تطور المعاملات المالية والتجارية، وسعة أعمال البيع والشراء وجد القوم ضرورة الاتفاق على سلعة وسيطة سهلة النقل والحمل لتكون أساساً لتقييم السلع المختلفة بموجبها. وقد لعبت الحبوب وبخاصة الشعير وكذلك التمر والطحين كسلعة وسيطة، ولكنها جميعاً لا تمنع المرونة التي احتلتها الفضة كسلعة وسيطة فيما بعد، فهي بسبب غلاء ثمنها، يكفي حمل كمية محدودة منها لشراء سلع ومواد كثيرة، كما أنها قابلة للتجزئة ببساطة، ويمكن جمع الأجزاء ثانية دون أن تفقد المادة من وزنها ونوعيتها أو خصائصها، وبذلك استقر سكان الشرق على اعتماد الفضة وزناً، أساساً لمعاملاتهم المالية وعمليات تجارتهم وبيعهم وأرباح قروضهم وغير ذلك، وفي أمور التجارة الخارجية لدول الشرق القديم، كانت المبادلات على الرغم من تقييم أثمانها بموجب الفضة، ولكن دون وجود الفضة فعلاً، فمثلاً يبعث تاجر من بلاد الرافدين بسلع ومواد مجموع اثمانها ما يعادل (5) منات و(20) شيقلاً من الفضة وهو يطلب أن يحمل مقابلها على النحاس من الخليج العربي، ولأن الفضة يساوي (10) منات من النحاس، فسيكون وارد التاجر ما وزنه (53) مناً من النحاس، وهكذا يتم حساب السلع والمواد على أساس قيمتها مقابل الفضة دون الحاجة إلى الفضة في العمليات المالية مباشرة أو أن تكون على قطع موزونة كانت تدخل أحياناً في عمليات البيع والشراء أو أن تكون على شكل قضبان يقطع منها وزناً ما يحتاجونه في إحدى العمليات، ومن الطبيعي أن يثار التحفظ بخصوص نوعية الفضة ومقدار نقاوتها، مثلما هي الحال في بقية المعادن، لذلك ولأجل السيطرة على نوعية ونقاوة معدن الفضة باعتباره أساس العمليات الاقتصادية والتجارية، فقد أصدر حكومات الدول أقرصاً دائرية من الفضة رسموا عليها أيضاً وكانت بأوزان ثابتة وهم بعملهم هذا وصفوا اللبانات الأولى في طريق النقود وضرب المسكوكات، وقد أخذ الليديون يصدرن قطعاً معدنية بأوزان ثابتة وعليها رسومات وشعارات لها علاقة بالدولة. وبذلك كانت بداية المسكوكات في تاريخ المعاملات المالية، ويرجع تاريخ أقدم ضرب للمسكوكات في ليديا إلى القرن السابع ق.م ومنهم أخذ اليونان والفرس صناعة المسكوكات، وانتقلت بعدئذ إلى مناطق المعمورة المختلفة (الهاشمي 1985: 232-233).

كان التبادل هو الأصل السائد في التجارة وبمقتضاه تنتقل ملكية سلعة من شخص إلى آخر مقابل سلعة أخرى يتسلمها الطرف الأول من الطرف الثاني، وكثيراً ما كانت قيم الأشياء المستبدلة غير متكافئة، وفي هذه الحالة كان على صاحب الكفة الراجحة أن يدفع ما يعادل تعويض الفرق، وفي حالة نقض الاتفاق كان المتسبب فيه يدفع تعويضاً عن ذلك، وبعد أن اتخذت وحدة القيمة كأساس للتعامل أصبح من الممكن إتمام عمليات البيع والشراء بمقتضاها دون الحاجة إلى تبادل سلعة أخرى، وفي حالة التعامل التجاري لا

يصبح ملزماً إلا إذا كتبت بأسلوب قانوني، وكان المعتاد في هذه الحالة أن يحرر عقد تثبت فيه ثلاثة عناصر رئيسية هي: بيان بالشيء المباع وأسماء الطرفين والثمن الذي يدفع أو إيصال بالدفع الفوري، وكثيراً ما كان المشتري يأخذ ضماناً من البائع على عدم وجود عيب فيما اشتراه من شأنه إلغاء العقد وخاصة فيما يتعلق بالعبيد، وكانت مدة الضمان تحدد برضى الطرفين، كذلك كان من المألوف أن يحرر العقد بحضور الشهود من أسرة البائع أو من أسرة الطرفين معاً ومن الخبراء والكتاب ورجال الأعمال والمواطنين المختلفين، وهؤلاء كانوا عادة يتسلمون بعض الهدايا بعد إتمام الصفقة التي كانت توثق بعقد يختم بخاتم يعمل لهذا الغرض. وإذا كان المباع عقاراً كان على البائع أن يسلم مستند ملكية العقار إلى المشتري، وأن يبين ما أدخل عليه من تعديلات منعاً لحدوث الخطأ (عصفور 1987: 239-240).

ويمكننا أن نتتبع بعض الشؤون المتعلقة بالتجارة من خلال دراسة القوانين والشرائع المتعلقة بها، حيث يظهر جزءاً كبيراً من المواد القانونية قد خصص لتنظيم التجارة وأنواع المعاملات المختلفة، ففي عصر البرونز الوسيط مثلاً حدث توسع هائل في التجارة فنتيجة للتوسع السياسي. فمثلاً في قانون حمورابي البابلي (1750-1792 ق.م) نجد (120) مادة من مجموع مواد هذا القانون التي يبلغ عددها (282) مادة تتعلق بالمعاملات والشؤون التجارية، من المادة السادسة وحتى المادة مائة وستة وعشرون، فمنها ما يتطرق إلى الجرائم التي تقع على الأموال، وبخاصة منها الأموال المتمثلة بالعبيد وأخرى تتناول موضوع الأراضي والعقارات، وبعضها يتطرق إلى شروط الاتفاقيات التجارية وتثبيت حقوق الأطراف المشاركة في العمليات التجارية، كما تتطرق مواد أخرى إلى القروض والودائع المالية، كما أن مواد أخرى تتعلق بشؤون التجارة بصورة غير مباشرة، فهناك مثلاً مواد تتعلق بتعيين أجور الأشخاص والحيوانات ومسؤولية الأضرار التي تلحق بهم نتيجة العمل. وكذلك هناك اهتماماً بالالتزامات المالية للأشخاص حتى في قوانين الأحوال الشخصية، فمثلاً تنص إحدى المواد على عدم تحمل الزوجة مسؤولية ديون زوجها إن كانت هذه الديون قد ترتبت عليه قبل زواجهما، وعلى العكس سيتحملان المسؤولية معاً بالتبعات المالية لكليهما بعد الزواج (الهاشمي 1985: 234).

وكان للتاجر الكبير الممول (تامكاروم) يستثمر التاجر الصغير (شامالوم) الذي يرتحل مع البضاعة إلى المدن والمناطق البعيدة ليبيعهها مقابل حصة من الربح، وكان الأمر يتطلب وجود عقد مختوم وموقع من الطرفين يحدد فيه بدقة المال أو البضاعة (كميتها ونوعها) والشروط المنفق عليها من حيث الربح وغير ذلك. وكان على الوكيل التجاري أن يمكس حساباً دقيقاً عن عملياته ويسجل كل ما حصل عليه من أرباح (ديلابورت: 140). كما كان عليه عند عودته أن يقدم كل رأس المال إلى موكله مقابل إيصال بذلك ثم يأخذ من الأرباح النصيب الذي كان قد اتفق عليه قبل الارتحال (المادتان 104-105 من قانون حمورابي) وإذا لم يحقق التاجر المتجول (الوكيل) ربحاً عليه أن يعيد رأس المال فقط إلى التاجر الممول مضاعفاً (المادة 101). أما إذا استطاع أن يبرر أسباب الخسارة فعليه أن يعيد رأس المال فقط إلى التاجر الممول (المادة 102). كما أنه بعض من دفع أي شيء إذا سرقت البضاعة أو ضاعت لقلّة الأمن في الطرق أو لأسباب قاهرة لا ذنب له فيها ويشترط أن يؤيد ذلك بالقسم (المادة 103). وإذا حدث خلاف بينهما رفع إلى المملكة للفصل فيه. فإذا كان الذنب على الوكيل عليه أن يدفع ثلاثة أمثال المبلغ إلى التاجر الممول، وإذا كان الذنب على التاجر الممول عليه أن يدفع ستة أمثال المبلغ المختلف عليه (المادة 107) (دلو 1989: 272).

إن بلوغ عدد هذه المواد إلى حد النصف يكشف عن أهمية هذه القطاعات في البناء الاقتصادي، كما يكشف أيضاً عن الأعداد المتزايدة من الناس الذين شاركوا بالمعاملات الاقتصادية المختلفة، ومما يدعم هذه الفرضية نسبة العقود والمعاملات المالية المكتشفة بين نصوص هذه الفترات، فهي تصل إلى حوالي 90% من عدد النصوص المكتشفة في أي موقع، وهذه المعاملات المالية، مع فرز العدد القليل منها الذي يخص مصالح ذاتية مغلقة، كسراء بيت لأغراض السكنى، فأن معظمها لأغراض تجارة الداخلية أو الخارجية أو استثمار رؤوس الأموال أو قروض لأجل الربح وغير ذلك من النشاطات الاقتصادية. ومثل ذلك يقال أيضاً في شرائع وقوانين أخرى غير قانون حمورابي. فنجد مثلاً في قانون مملكة أشنونا في بلاد الرافدين، قانوناً يحدد الشؤون التجارية، فمثلاً في المادتين الأولى والثانية من قانون أشنونا تتوجهان لتحديد الأسعار فتتص المادة الأولى من هذا القانون على تثبيت أسعار المواد التالية: الشعير والزيت

النقي وزيت السمسم وشحم أو دهن الخنزير وزيت الهند والصوف والملح والنحاس المصفي. وكانت الأسعار تثبت عادة على أساس ما يعادل من الفضة وزناً. وواضح من قائمة المواد المذكورة أن بعضها كان من بين المواد المستوردة وهو النحاس أو محلية (الهاشمي 1985: 228-231).

وقد نظمت القوانين التعامل بالربا وأمور الإيداع والرهن والضمان والشراكة والمضاربة والعمولة وغير ذلك من المعاملات. وكان يجب أن تتم جميع المعاملات بموجب عقود وموقعه ومختومة من قبل أصحاب العلاقة والشهود. فمثلاً حددت قانون حمورابي نسبة الفائدة في القروض التجارية التي تتناول الحبوب 3,33%، بينما تكون 20% للفضة ولا يجوز للتاجر منح قرض بفائدة تزيد عن النسبة الرسمية، وسمح القانون بتحصيل الديون مع فائدتها عند أجلها حتى ولو اضطر المدين أن يقدم نفسه (غالباً زوجة أو أولاده) للعمل لدى الدائن مدة ثلاث سنوات لتسديد الدين (المادة 18). ويعني هذا أن تقييم المواد المقرضة كان على أساس الحبوب أو الفضة وبالتالي تختلف نسبة الفائدة في الحاليتين (دلو 1989: 272). كما نلاحظ في هذا الصدد أن القوانين المتعلقة بالتجارة عنيبت بتحديد الأسعار وأجور المهنيين وأجور السفن والأجور التي تستحق على الأعمال المختلفة، وكذلك لم تهمل القوانين شأن الشركات بل تناول بعضها كل ما يتعلق بتلك الشركات من نقل البضائع وإيداع الأموال والعمولة والمتاجرة لحساب الغير التي لم تكن قاصرة على المتاجرة لأصحاب رؤوس في داخلية البلاد فحسب بل كثيراً ما كان العملاء يقومون بهذه المتاجرة لأصحاب رؤوس أموال من الخارج، ولم تكن التجارة قاصرة على الرجال وحدهم كما قلنا بل كان للمرأة نصيب فيها حيث نصت القوانين على تمتعها بحرية التجارة. ولم تهمل القوانين ما يرتبط بالتجارة من نواح اقتصادية أخرى، فقد نظمت عمليات استئجار العقارات والحيوانات والعربات والقوارب والعمال الزراعيين والقروض والرهن والضمانات والودائع وغيرها. (عصفور 1987: 236-240).

يمكن القول أن القوانين يؤكد على ضرورة إحاطة الأعمال بإطار قانوني هو العقد المكتوب الذي يحظى عادة بتوقيع الشهود. وعلى العموم فإن النشاطات التجارية المتعددة والواسعة خلقت صيغاً تنظيمية في علاقات القائم على شؤونها أو في العلاقات المالية بينهم، يصعب أحياناً تحديدها بالمفاهيم المعاصرة، وستبقى التجارة في انعكاساتها على المستوى الحضاري العام، وجهاً مشرقاً من أوجه التقدم الذي أحرزه سكان الشرق القديم.

الخاتمة:

لقد عرف الإنسان الأشياء منذ أن كان الإنسان جامعاً وصياداً، لكن المتاجرة لم تظهر إلا لدى المجتمعات المستقرة والزراعية، ودائماً يضرب الآثاريون مثلاً على الاتجار، كان يمكن الحصول عليه من توزيع الخامات او المواد والسلع،فاصبحت لتجارة منتشرة بين دول الشرق القديم وفي مناطق واسعة. كما أدت التجارة دوراً مهماً في العلاقات التي كانت قائمة بين مدن ودول الشرق القديم والمناطق المحيطة. ولتنظيم هذه العمليات والأعمال التجارية كان لابد من وجود قوانين وموظفين ينظمون عملية الحصول على هذه المواد والسلع سواء كانت تجارة داخلية ام خارجية، وكيفية الدفع وتوزيع البضائع وعرضها في الأسواق. وإن حجم هذه النشاطات التجارية هو الذي أدى الى ظهور الصناعات لتضيق البضائع المختلفة التي ربما كانت أما هي نفسها أو اثمانها تدفع مقابل الحصول على سلعة او لطبقة من الناس الذين كانت مهنتهم التجارة مع بلدان أخرى. وبذلك اشتهر اهل الشرق القديم منذ القدم بنشاطاتهم التجارية مع الشعوب المجاورة ومع بعضهم أيضاً، وقد أثروا بطرقهم ومعاملاتهم التجارية في تلك الشعوب. وهذا ما ساهمتا به التجارة بشكل مباشر او غير مباشر في رفع مستوى معيشة السكان، وانتشار حضارة هذه البلاد، فالنشاطات التجارية المتعددة والواسعة خلقت صيغاً تنظيمية في علاقات القائم على شؤونها، وستبقى التجارة في انعكاساتها على المستوى الحضاري العام، وجهاً مشرقاً من أوجه التقدم الذي أحرزه سكان المشرق القديم خلال عصور البرونز.

المصادر والمراجع العربية:

- 1- ابن منظور، ابي الفضل جمال الدين بن مكرم الافريقي المصري، لسان العرب، ج1، ط2، بيروت، 2005.
- 2- أبو الصوف، بهنام، "تجارة العراق الخارجية في عصور ما قبل التاريخ"، مجلة بين النهرين، العدد 48، بغداد، 1985
- 3- أبو الصوف، بهنام، "دور التنقيبات الأثرية في الكشف عن حضارة العراق القديم"، حضارة العراق، ج1، دار الحرية، بغداد، 1985
- 4- أبو عاصي، علم الدين، اقتصاد مملكة ماري، القرن الثامن عشر ق.م، وزارة الثقافة، دمشق، 2002.
- 5- ادزارد، أوتو وآخرون، "العصر البابلي القديم"، الشرق الأدنى الحضارات المبكرة، ترجمة عامر سليمان، الموصل، 1986.
- 6- اسماعيل، فاروق، "المشرفة في وثائق العهد البابلي القديم"، الحوليات الأثرية العربية السورية، المجلد42، دمشق، 1996.
- 7- باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط2، بغداد، 1973.
- 8- توفيق، سيد، تاريخ الفن في الشرق الأدنى القديم: مصر والعراق، دار النهضة العربية، القاهرة، 1987.
- 9- حتي، فيليب، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج1، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، بيروت، 1951.
- 10- الحلو، عبدالله، صراع الممالك في التاريخ السوري القديم، ما بين العصر السومري وسقوط المملكة التدمرية، ط1، دار بيسان، بيروت، 1999.
- 11- حمود، حسين ظاهر، التجارة في العصر البابلي القديم، اطروحة دكتوراه غير منشورة، الموصل، 2006.
- 12- حنون، نائل، دراسات في علم الآثار واللغات القديمة، ج1، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2011.
- 13- الخاتوني، عبد العزيز اليأس سلطان، علاقات العراق القديم ببلاد عيلام حتى عام 539 ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل، 1992.
- 14- الدباغ، تقي، "العراق في العصور ما قبل التاريخ"، العراق في التاريخ، بغداد، 1983.
- 15- دلو، برهان الدين، حضارة مصر والعراق: التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي-الثقافي والسياسي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1989.
- 16- ديلابورت، ل، بلاد ما بين النهرين، ترجمة محرم كمال وعبد المنعم أبو بكر، دار النموذجية، القاهرة، ب.ت.
- 17- الزاوي، فاروق ناصر، "العلوم والمعارف"، حضارة العراق، ج2، دار الحرية، بغداد، 1985.
- 18- رزقانه، إبراهيم أحمد وآخرون، حضارة مصر والشرق القديم، دار مصر، القاهرة، ب.ت.
- 19- رشيد، فوزي، "وسائط النقل المائية والبرية في العراق القديم"، مجلة النفط والتنمية، العددان 7-8، السنة السادسة، بغداد، 1981
- 20- رو، جورج، العراق القديم، ترجمة حسين علوان حسين، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
- 21- زودن، فون، مدخل إلى حضارات الشرق القديم، ترجمة فاروق اسماعيل، دمشق، 2003.
- 22- سليمان، توفيق، دراسات في حضارات غرب آسية القديمة: من أقدم العصور الى عام 1190 ق.م، ط1، دار دمشق، دمشق، 1985.
- 23- صالح، عبد العزيز، الشرق الأدنى القديم: مصر والعراق، ج1، دار الأنجلو المصرية، القاهرة، 2012.
- 24- صائب، سعد، دور سورية في بناء الحضارة الأنسانية عبر التاريخ القديم، ط1، دار طلاس، دمشق، 1994.
- 25- العاني، تقي عبد سالم، "التجارة الخارجية والصيرفة في العهد البابلي القديم"، دراسة في تاريخ العلوم عند العرب، بغداد، 1989.
- 26- عبد الحليم، نبيلة محمد، معالم العصر التاريخي في العراق القديم، دار المعارف، الاسكندرية، 1983.
- 27- عبد اللطيف، سجي مؤيد، "دور الدلالة في تأصيل الألفاظ السومرية: دراسة وتحليل"، مجلة كلية الآداب، العدد83، بغداد، 2008.

- 28- عبد اللطيف، سجي مؤيد، الحيوان في أدب العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، بغداد، 1997.
- 29- عصفور، محمد أبو المحاسن، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، دار النهضة العربية، بيروت، 1987.
- 30- عقراوي، ثلما شيبان، المرأة دورها ومكانتها في حضارة وادي الرافدين، رسالة ماجستير غير منشورة، بغداد، 1975.
- 31- علي، فاضل عبد الواحد، من ألواح سومر إلى التوراة، ط1، بغداد، 1989.
- 32- فخري، أحمد، دراسات في تاريخ الشرق القديم: مصر والعراق- سوريا - اليمن-إيران، ط2، القاهرة، 1963.
- 33- قابلو، جباغ، محمود فرعون، تاريخ الحضارة القديمة في الوطن العربي، دمشق، 2006.
- 34- كفاقي، زيدان، أصل الحضارات الأولى، دارالقوافل، رياض، 2005.
- 35- لارسن، موكنز، "آشور القديمة والتجارة الدولية"، سومر، المجلد35، ج1-2، بغداد، 1979.
- 36- مجموعة من الباحثين الفرنسيين، دراسات أوغاريتية، ترجمة نور الدين خضور، ط1، دمشق، 1985.
- 37- محيسن، سلطان، آثار الوطن العربي القديم، الآثار الشرقية، ط1، دمشق، 1988
- 38- مرعي، عيد، "التجارة بين ماري ويمحاض في القرن الثامن عشر ق.م"، مجلة دراسات تاريخية، العددان 67-68، دمشق، 1999.
- 39- مرعي، عيد، التاريخ القديم، ط3، دمشق، 2002.
- 40- مرعي، عيد، "آثار العراق (بلاد الرافدين)"، آثار الوطن العربي القديم: مصر - سورية - العراق، ط3، دمشق، 2006.
- 41- مرعي، عيد، رحلة في عالم الآثار، آثاريون ومدن أثرية، ط1، دار روافد، دمشق، 2010.
- 42- الهاشمي، رضا جواد، "التجارة"، موسوعة حضارة العراق، ج2، دار الحرية، بغداد، 1985.
- 43- الهاشمي، رضا جواد، "تاريخ الإبل في ضوء المخلفات الأثرية والكتابات القديمة"، مجلة كلية الآداب، العدد 23، بغداد، 1978.
- 44- الهاشمي، رضا جواد، "النشاط التجاري القديم في الخليج العربي وآثاره الحضارية"، مجلة المؤرخ العربي، العدد12، بغداد، 1980
- 45- الهاشمي، رضا جواد، "الملاحة النهرية في بلاد وادي الرافدين"، سومر، المجلد 37، ج1-2، بغداد، 1981.
- 46- هودجز، هنري، التقنية في العالم القديم، ترجمة رندة قاقيش، مراجعة محمود أبو طالب، عمان، 1988.
- 47- يتومينيف، "اقتصاد الدولة في سومر"، العراق القديم: دراسة تحليلية لأحوال الاقتصادية والاجتماعية، ترجمة سليم طه النكريتي، بغداد، 1976.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1- AwdiJaw,W.L,Geschichte des alten Orients
- 2- Cornwall, P. B, "Tow Latters From Dilmun", Journal of Cuneiform Studies, Vol. 6, N. 4, New Haven, 1952
- 3- Edzard, D. O, "The Ideas of Babylonian geography", Sumer, Vol. 41 , Baghdad, 1985
- 4- Kempinski, A., "Megiddo: A City-State and Royal centre in North Israel, Materialien Zur Allgemeinen and Vergleichen den Archeology, Band 40 , Munchen; Verlag C.H Beck, (1989)
- 5- Leemans,W.F, "The Importance of Trade", Iraq, vol.39, Baghdad, 1977
- 6- Leemans,W.F, "The old Babylonaian Latters and Ecomoiic History", JESHO, Vol.II, Part.2, 1968. JESHO=Journal of the Econmic leiden and Social History of the Orient.
- 7- Leemans,W.F, foreign trade in the old Babylonian period, Leiden,1960
- 8- Leemans, W. F, The old Babylonian Merchant His Business and His Position, London, 1950

- 9- Mieroop, M, Van De, A History of the Ancient Near East ca.3000-323 B.C, Black well History of the Ancient world, Malden: Black well publishing,2004
- 10- Moscati, S., The Face of the Ancient Orient, A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, U.S.A, 1962
- 11- Nutzel, W., "The Climatic changes of Mesopotamia and Bordering Areas 1400 to 2000 B.C", Sumer 32, N.I-II, Baghdad, 1976
- 12- Oates, David, Studies in the Ancient History of Northern Iraq, London, 1968
- 13- Pollock, S, Ancient Mesopotamia, The Eden that Never was,Cambridge, 1999
- 14- Redman, C. L, The Rise of Civilization from early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East, San Francico: W.H. Freeman and Company, 1978
- 15- Salonen, Armas, Hippologica Accadica, Helsinki, 1955
- 16- Schorff, A, Die Beizidwagen Zwischen Mesopotamia and Agypten
- 17- Wooley, L, The Isin and Larsa Period in Excavation at Ur, London, 1963

التسلح الاستراتيجي لكوريا الشمالية بعد عام 2001

أ.م.د. تلا عاصم فائق

جامعة بغداد/ كلية الادارة والاقتصاد

Strategic armament of North Korea After 2001

Ass.Prof.Dr. Tala Assem Faik

University of Baghdad\ Faculty of Management and Economics

tala_faiq@yahoo.com

Summary

North Korea is of strategic importance because of its geographical location and the nature of the regional arms race in the continent. The study examined the development of North Korea's nuclear program and North Korea's motives in this regard as well as studying missile and nuclear capabilities, UN Security Council Resolution 1718 and international and regional positions on North Korean nuclear tests.

Keywords: armament, strategic, North Korea.

الملخص

تمثل كوريا الشمالية أهمية استراتيجية نظراً لموقعها الجغرافي المتميز ونظراً لطبيعة سباق التسلح الإقليمي في القارة ومن ثم تم التطرق الى دراسة تطور البرنامج النووي لكوريا الشمالية ودوافع كوريا الشمالية بهذا الصدد فضلاً عن دراسة القدرات الصاروخية والنوية وقرار مجلس الامن 1718 والمواقف الدولية والإقليمية من التجارب النووية الكورية الشمالية.

الكلمات المفتاحية: التسلح، الاستراتيجي، كوريا الشمالية

المبحث الأول

تطور البرنامج النووي لكوريا الشمالية

قبل البدء بالحديث عن تطور البرنامج النووي لكوريا الشمالية لابد من التطرق الى الموقع الاستراتيجي لكوريا الشمالية ويتمثل بما يلي:

تقع شبه جزيرة كوريا في شرق اسيا وكوريا شبه جزيرة جبلية لا تشغل السهول فيها الا مساحة لا تتعدى خمس مساحة البلاد. وتبلغ مساحة كوريا الشمالية 120، 41 كم² أي 47، 000 ميل مربع وأبرز مدنها العاصمة بيونغ ومدنها مهونغ كونجين، وونسان ونامبو وكايسونغ وتركز فيها تجمع السكان ونشاطهم الاقتصادي.

ظلت شبه جزيرة كوريا والجزر التي حولها عدة قرون جسراً ومعبراً طبيعياً مهماً يصل بين جزر اليابان وأراضي القارة الآسيوية، وعبر هذا الجسر المهم جرت أغلب الاتصالات الحضارية وتحركت الجماعات البشرية منذ أقدم العصور مما مكن كل من اليابان والصين من ادراك أهمية الموقع الجغرافي والاستراتيجي لشبه الجزيرة الكورية وقيمتها الكبرى كل منهما مما دفعها لبذل جهود في سبيل السيطرة عليها.

وقد شهدت كوريا سلسلة من الغزوات الاجنبية والمنشورية واليابانية لذلك كانت في عصور استقلالها تفضل العزلة عن العالم الخارجي، حتى لقب الكوريون (الأمه المستعبدة) بينما كانت جارتها اليابان تسعى حثيثاً تحتل مركزها بين دول العالم الكبرى، اطلق على كوريا الشمالية تسمية (مملكة الناسك) بسبب العزلة والسرية والاكتفاء الذاتي غير العادي المفروض عليها من قبل قادتها الذين تسودهم عقدة الخوف من الأجانب منذ ولادتها في 1945 وعدتها الدول الشيوعية كافة أرض محرمة على الولايات المتحدة وحلفائها

خلال الحرب الباردة وقد تطور الموقف الى اقامة أمتين منفصلتين ومتعارضتين تماماً من النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية مما تسبب لاحقاً في اندلاع الحرب الكورية⁽¹⁾.

ولقد دفعت الاوضاع التي رافقت تقسيم شبه القارة الكورية الى شطرين وما أعقبها من تطورات مهمة لكل شطر الى محاولة ايجاد أفضل السبل لإدامة واستمرار النظام القائم فيه وبمختلف الوسائل والاساليب اذ أعتمد الشطر الجنوبي على الدعم الغربي عموماً والأمريكي خصوصاً، توطدت العلاقة بالاتفاقيات والوجود العسكري الأمريكي المباشر في الشطر الجنوبي، وعلى العكس من ذلك كانت الأوضاع في الشطر الشمالي إذ ترك التقسيم والحرب الذي أعقبته القناعة لدى القيادة السياسية الكورية الشمالية بأهمية تطوير القدرات العسكرية المختلفة لتشكل حاجزاً منيعاً في مواجهة المخاطر والتهديدات التي يمثلها الوجود الاجنبي في الجزء الجنوبي وبقي هذا الخوف عنصراً مهماً في تحرك وإدراك القيادة الشمالية حتى الان مما دفعها الى التأكيد على أهمية التفوق في مستويات القدرات العسكرية التقليدية وغير التقليدية⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر ان تقسيم كوريا الى قسمين (شمالي وجنوبي) فقد أصبحت هذه المسألة مثلاً للتوتر ونشوب الأزمات وحتى عند انتهاء الحرب الباردة فقد مثلت هذه المسألة ملحماً مهماً لعدم الاستقرار في المنطقة، وقد أعتبرها البعض من أهم مصادر تهديد الأمن في العالم، ويمكن القول أن لكل من (الكوريتين) حلفاء في المنطقة حيث تعتمد الولايات المتحدة واليابان الى دعم كوريا الجنوبية بينما تقدم كل من الصين وروسيا الاتحادية دعمها لكوريا الشمالية.

ويعد تسليح كوريا الشمالية برنامجه النووي وتسليحها التقليدي مثاراً للتساؤلات والقلق العميق ليس في مستوى الإقليم بل في النطاق العالمي كذلك، بسبب إن امتلاك كوريا الشمالية للسلاح النووي سوف يدفع لكوريا الجنوبية واليابان لاقتنائه بهدف تعزيز أمنهما وتحقيق التوازن على مستوى الإقليمي الأمر الذي يعني⁽³⁾:

1. اذكاء سباق التسلح الإقليمي.
2. اعادة التفكير بشأن امكانية احياء اليابان دورها العسكري في الإقليم، الامر الذي بدوره سينعكس على بلورة المخاوف الإقليمية.

3. تعزيز المكانة الإقليمية للصين على اعتبار ان كوريا الشمالية احد حلفائها الامر الذي قد يشعل فتيل المنافسة الإقليمية. فضلاً عما تقدم يمكن القول ان (كوريا الشمالية) تتمسك في المضي قدماً ببرنامجه النووي بهدف⁽⁴⁾:

1. الضغط على كوريا الجنوبية واليابان لتقليص روابطها مع الولايات المتحدة.
2. الضغط على اليابان للحصول على المساعدات الاقتصادية.
3. ردع اية دولة من الاعتداء عليها.

التسليح النووي لكوريا الشمالية سيتم تقسيم الفصل الى المباحث الآتية:

1. تطور البرنامج النووي لكوريا الشمالية.
2. القدرات النووية والصاروخية لكوريا الشمالية.
3. قرار مجلس الامن رقم (1718).
4. المواقف الدولية (الولايات المتحدة واليابان)

(1) دستار جبار علاي، البرنامج النووي الكوري الشمالي دراسة في طبيعة القدرات والتحديات، ملف تطورات الملف النووي لكوريا الشمالية، سلسلة دراسات استراتيجية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، شباط 2010، عدد 102، ص65

(2) السيد صدقي عابدين، جمهورية كوريا الديمقراطية الشعبية (كوريا الشمالية)، في محمد السيد سليم ورجاء ابراهيم بلسم (محرران)، الأطلس الآسيوي، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2003، ص375.

(3) نقلا عن: باقر جواد كاظم، لتوازن الاستراتيجي في إقليم اسيا الباسفيك وافاقه واقامته المستقبلية، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية والاستراتيجية، جامعة النهريين، 2001، ص86-87

(4) ايرام اث شلولسكي، كوريا في زلماي خليل زاد، محرراً، التقييم الاستراتيجي، ابو ظبي، مركز الامارات لدراسات البحوث الاستراتيجية، 1997، ص197-198.

بدءاً من منتصف الستينات من القرن الماضي انشأت كوريا الشمالية مفاعل ابحاث للطاقة النووية في (بيونغ بيون)، كما قامت بأرسال البعثات لتدريب المختصين في المجال النووي في الاتحاد السوفيتي السابق وفي ضوء اتفاقية التعاون بين الاتحاد السوفيتي وكوريا الشمالية اذ قام السوفيت ببناء مركز ابحاث نووي بجوار مدينة بيونغ بيون وخلال المدة من 1965-1973 تم توفير الوقود النووي للمفاعل النووي الكوري وفي عام 1974 قامت كوريا بتطوير وتحديث المفاعل النووي (IRI-2M) كما قامت في الوقت نفسه ببناء مفاعل ابحاث جديد⁽¹⁾.

وفي مطلع الثمانينات من القرن العشرين بدأت كوريا الشمالية بالتركيز على استكمال البرنامج الخاص باستخدامات الطاقة الذرية للأغراض العسكرية ثم بدأت بالتجارب المعملية من أجل انتاج اليورانيوم المصنع "المحول" اي التوصل الى ما يسمى (مرحلة التحويل) وهي واحده من اهم مراحل دورة الوقود النووي الامر الذي دعا الولايات المتحدة الى الاعلان عام 1985 بأن كوريا الشمالية تمكنت من انشاء مفاعل نووي لإنتاج لوقود المخصب شمال العاصمة (بيونغ يانغ) وهو نفس العام الذي وقعت فيه كوريا الشمالية على معاهدة حظر انتشار الاسلحة النووية MPT.

وفي أيلول 1989 نشر تقرير مفاده ان كوريا الشمالية بإمكانها انتاج اسلحة نووية في غضون خمس سنوات وتتوفر لديها الوسائل اللازمة لاستخدام تلك الاسلحة⁽²⁾.

وتفيد التقارير الى أن كوريا الشمالية تقوم ببناء قاعدة للصواريخ تقع في منطقة (بيونغ جيو) في إقليم (يانغ بغ) قرب حدودها الشمالية مع الصين على بعد عشرين كيلومتر ومداخلها مواجهة للصين مما يصعب على القوات الأمريكية او الكورية الجنوبية مهاجمة القاعدة، وقد اكتملت (7%) من منشآت القاعدة وتوجد بها 10 منصات للأطلاق طول الواحدة منها (20م) وهو ما أثار تكهنات بأنها قد تستخدم في إطلاق صاروخ (نايبودونغ2)⁽³⁾.

ويمكن القول أن اتفاق الاطار عام 1994 في جنيف قد نص على التزام كوريا الشمالية بفتح منشآتها النووية امام التفتيش الذي تطلبه الوكالة الدولية للطاقة الذرية وتجميد برنامجها النووي مقابل تعهد الولايات المتحدة ببناء مفاعلات نووية متطورة تعمل بالماء الخفيف بمساعدة اليابان وكوريا الجنوبية والهدف من هذه المفاعلات هو توليد بلوتونيوم اقل مما ينتجه النوع الجرافيتي وذلك لتحجيم قدرة كوريا الشمالية على انتاج الاسلحة النووية مستقبلاً.

وتعهدت الولايات المتحدة بتدبير مصادر الطاقة اللازمة لكوريا الشمالية لمدة عشر سنوات قبل ان تقوم بتفكيك مفاعلاتها النووية القائمة وتعهدت حكومة (بيونغ يانغ) بتخزين قضبان الوقود المستخدمة على ان يتم نقلها فيما بعد الى دولة ثالثة لضمان عدم اعادة استخدام البلاتونيوم الناتج عنها في تصنيع اسلحة نووية⁽⁴⁾.

ولتنفيذ الاتفاق الثنائي اسست الولايات المتحدة واليابان وكوريا الجنوبية ما عرف بهيئة تنمية الطاقة في شبه الجزيرة الكورية (كيدو) لإمداد كوريا الشمالية بالمفاعلات الجديدة ونجحت الولايات المتحدة في الزام كوريا الشمالية بعد مفاوضات مطولة في برلين وبكين وكولالمبور بقبول مفاعلات من صناعة كوريا الجنوبية على الرغم من اصرار النظام الشيوعي في (بيونغ يانغ) على تسلم مفاعلات المانية او روسية الصنع هرباً من الحصار التكنولوجي الذي قد تفرضه عليها المفاعلات الكورية الجنوبية، الا ان الجانب الكوري الشمالي فاز بمكسبين رئيسيين كانا سبباً في استياء كوريا الجنوبية التي تحملت نحو 70% من اجمالي تكلفة المفاعلات المقرر تقديمها لكوريا الشمالية هما تعهد الولايات المتحدة بالرفع الجزئي لحظرها التجاري المفروض على كوريا الشمالية والثاني تبادل الولايات المتحدة وكوريا الشمالية فتح مكاتب (اتصال) وهو ما عدته كوريا الجنوبية سابقه خطيره تؤسس لاعتراف الولايات المتحدة بكوريا

(1) سعد علي حسين، كوريا الشمالية واسلحة الدمار الشامل، اوراق اسبوعية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (64)، 2001، ص2.

(2) م.م. علي محمد حسين، القدرات النووية والصاروخية لكوريا الشمالية، تطورات مسألة الملف الكوري النووي، قسم الدراسات الاسبوعية، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 23، سنة 2007، ص4-5.

(3) ريمون ماهر كامل، برنامج صواريخ بيونغ يانغ وابعاد جديدة للأزمة الكورية، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، عدد (138)، 1999، ص226.

(4) ينظر: التقرير الاستراتيجي العربي 1995، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 1996، ص135

لشمالية ووصف المسؤولون الجنوبيون الاتفاق بأنه (ثنائي) وان الولايات المتحدة استبعدت عمداً الوفد الجنوبي من المشاركة في المفاوضات على الرغم من أن الاتفاق الموقع يرتب التزامات ضخمة على كاهل كوريا الجنوبية لتقديم التمويل اللازم لتنفيذ الاتفاق وبناء المفاعلات النووية وصيانتها فيما بعد، ومن جانب آخر تذهب وجهة النظر الكورية الجنوبية الى ان اتفاق الاطار الثنائي لا يقوض او يحجم عملياً القدرات النووية لكوريا الشمالية ولاسيما انه ليس هناك ما يؤكد ان كوريا الشمالية لم تستخدم بالفعل البلوتونيوم الناجم عن تشغيل مفاعلاتها النووية في صنع قنابل او رؤوس نووية⁽¹⁾.

الا أن كوريا الشمالية منعت الوكالة الدولية للطاقة الذرية من اجراء عملية التفتيش التي طلبتها وانهاء الاتفاق كلياً في أواخر العام (2002) عندما انسحبت كوريا الشمالية من المعاهدة وتفاخرت بأنها بدأت ببناء قوة ردع نووية، وفي تشرين الأول (أكتوبر) 2002 أقرت مسؤول كوري شمالي بوجود برنامج لتخصيب اليورانيوم الا أنه نفى ذلك الاعتراف في وقت لاحق، وفي شهر ديسمبر 2002 طرد الكوريون الشماليون مفتشي الوكالة الدولية للطاقة الذرية وازالوا اختام الوكالة وكاميراتها في (بيونغ يانغ)، وفي مطلع 2003 أعلن الكوريون الشماليون أنهم رفعوا تعليقهم السابق للانسحاب من معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية وأعادوا تشغيل مفاعل الخمسة ميكاواط وأدعو في وقت لاحق انهم أكملوا إعادة معالجة قضبان الوقود المستهلك للمفاعل وقد كان لانتهاء اتفاق الاطار 1994 تداعيات عده كان أبرزها⁽²⁾:

1. الانسحاب من معاهدة حظر انتشار النووي، فأبرز تداعيات انهيار اتفاق الإطار 1994 هو انسحاب كوريا الشمالية رسمياً من معاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية لعام 1968 وذلك في نيسان ابريل (2003) وفي شباط (2005) فاقمت كوريا الشمالية مخاطر الأزمة بإعلانها انها طورت أسلحة نووية وتعقدت احتمالات حل الخلاف بفعل فرض الولايات المتحدة الامريكية قيوداً جديدة على تجارة كوريا الشمالية ونشاطاتها المالية وذلك في 15 أيلول 2005.

2. تصعيد كوريا الشمالية لموقفها واللجوء الى تعزيز القدرات العسكرية.

فقد شجبت كوريا الشمالية التدابير بوصفها تكتيكاً امريكا لوقف التقدم في المحادثات السداسية موضحة أن اعلان التدابير حدث في الوقت الذي جرى فيه اعلان البيان المشترك وزادت من درجة القلق الدولي من أهدافها الاستراتيجية عندما أعلنت في 20 حزيران (يونيو) 2006، أنها لن تستمر في احترام ما فرضته على نفسها من العام 1999 من وقف لاختبارات إطلاق الصواريخ بعيدة المدى، وفي 5 تموز (يوليو) 2006 أطلق الجيش الكوري الشمالي سبعة صواريخ باليستية اختبارية ووصفت انها مناورات عسكريه روتينية تتدرج تحت حقها السيادي في الدفاع عن النفس وأكد المسؤولون الشماليون أنها لا تنتهك اي التزام بالمعاهدة أو قيد قانوني دولي اخر وقد تضمنت اختبارات اطلاق عدة انواع من الصواريخ اذ اطلقت بنجاح ستة صواريخ قصيرة ومتوسطة المدى من طراز هواسونغ 6 (سكودسي) وكان الصاروخ السابع متعدد المراحل ومن طراز (تايبونغ-2). وبدا أن صواريخ كوريا الشمالية الباليستية القصيرة والمتوسطة المدى والأقدم عهداً أدت عملها بشكل جيد، وأكد هذا الأمر التهديد الذي تشكله قوة كوريا الشمالية الصاروخية التقليدية التسليح ضد جيرانها وعمل على تعزيز سمعة البلد كمورد لتكنولوجيا الصواريخ⁽³⁾.

وقد بدأت الأزمة النووية لكوريا الشمالية في الأعوام اللاحقة تلتها المحادثات السداسية بين الأطراف المعنية بهذه الأزمة عام 2003، في كل من (الكوريتين، الصين، اليابان، روسيا، الولايات المتحدة) التي أقرت مساعدات في مجال الطاقة وضمانات أمنيه يقدمها الطرف الأمريكي الى الطرف الكوري الشمالي مقابل تخلي الثانية عن برنامجها النووي وقد تعثرت كل المحادثات بسبب تشدد مواقف الطرفين الأمريكي والكوري الشمالي إذ يتلخص الموقف الكوري الشمالي بتقديم اعانات مالية أمنيه فضلاً عن إنهاء حالة العداء

(1) ستار جبار علاي، مصدر سبق ذكره، ص16-17.

(2) نقلاً عن ستار جبار علاي، المصدر السابق، ص19-20.

(3) شانون كاريل، حظر الأسلحة النووية والحد من انتشارها التسليح ونزع السلاح والأمن الدولي، الكتاب السنوي 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الثاني، نوفمبر، 2007، ص713.

وتطبيع العلاقات مع الولايات المتحدة في حين كان موقف الأخيرة تفكيك البرنامج النووي لكوريا الشمالية أولاً قبل تقديم الإعانات وضمانات الأمن.⁽¹⁾

وبالإضافة الى ما تقدم فإن اتفاق الاطار الموقع بين كل من الولايات المتحدة وكوريا الشمالية في (21 أكتوبر) 1994 لتسوية الأزمة النووية قد قام على أربعة محاور أساسيه:⁽²⁾

1. التعاون بين الطرفين لتفكيك المفاعلات النووية الكورية القائمة وبناء مفاعل نووي يعمل بالماء الخفيف بطاقة قدرها 2000ميكاواط.
2. التعاون الثنائي بين البلدين لتحقيق السلام والأمن من خلال اخلاء شبه الجزيرة الكورية من الاسلحة النووية.
3. التعاون الأمريكي - الكوري الشمالي في مجال دعم نظام حظر الانتشار النووي من خلال التزام كوريا الشمالية الكامل بمعاهدة حظر الانتشار النووي والسماح لمفتشي الوكالة الدولية للطاقة الذرية بالتفتيش على مختلف منشآتها النووية.

المبحث الثاني

القدرات النووية والصاروخية لكوريا الشمالية

لقد قام البرنامج النووي الكوري الشمالي على أكثر من أتجاه فقد أعتمد على إنتاج البلوتونيوم لاسيما أن أغلب المنشآت النووية الكورية الشمالية تقع بقاعدة البلوتونيوم في (بيونغ يانغ) وهي تبعد 60 ميلاً عن العاصمة الكورية الشمالية (بيونغ يانغ) وهي منشآت حددها اتفاق الاطار 1994 والاتجاه الآخر تمثل برنامج تخصيب اليورانيوم فقد أكدت الاستخبارات المركزية الأمريكية وجود مصدر ثاني للقنابل النووية الكورية الشمالية باستخدام اليورانيوم عالي التخصيب.

وقد كثف برنامج اليورانيوم عالي التخصيب السري لكوريا الشمالية في أواخر 1996 وأوضح (هوانغ يانغوب) سكرتير الحزبي الشيوعي الذي أنشق في عام 1997 أن كوريا الشمالية وباكستان أتفتتا في صيف 1996 على مقايضة تكنولوجيا لصواريخ الكورية الشمالية بعيدة المدى بتكنولوجيا اليورانيوم عالي التخصيب الباكستانية وقدرت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بشكل عام في كانون الأول (ديسمبر) 2002 أن كوريا الشمالية استطاعت إنتاج قنبلتين نوويتين سنوياً من خلال برنامج اليورانيوم عالي التخصيب الذي بدأ في 2005، وقدرت وكالة أخرى قدرة مشروع إنتاج القنبلة بين (2005 و 2007) السفير (روبرت غلاوس) الذي تفاوض لإتفاق الاطار الأمريكي - الكوري الشمالي 1994 و(ميشيل رايس) رئيس مكتب تخطيط السياسة لوزارة الخارجية حتى 2004 قد بينا ان وظيفة البنية التحتية لليورانيوم عالي التخصيب الكوري الشمالي يمكن أن تنتج يورانيوم عالي التخصيب يكفي لسلاحين نوويين او أكثر في سنة.⁽³⁾

الا ان جهود كوريا الشمالية استمرت تباعاً في إنكار وجود برنامج اليورانيوم عالي التخصيب لغرض الأسلحة النووية. وفي العام 2007 قدمت كوريا الشمالية للولايات المتحدة نموذجاً لقضيب المنيوم في محاوله للبرهنة على عدم نيتها إنتاج يورانيوم عالي التخصيب لغرض الأسلحة النووية، وان المواد المستوردة كانت للأسلحة التقليدية او مشاريع الاستخدام المزدوج ولكن أستمرت الشكوك أكثر في 2008 عندما وجد العلماء آثار يورانيوم عالي التخصيب على وثائق قدمت كجزء من اعلان كوريا الشمالي النووي وأثير النقاش مجدداً حول نطاق برنامج تخصيب اليورانيوم الكوري الشمالي، وأبلغ السفير (كريستوفر هل) الكونغرس الأمريكي ان كوريا الشمالية بما تضمنه وكجزء من "صفقة اعلانها" في حزيران 2008، رسالة تقول "أنهم لا يمتلكون الآن ولا في المستقبل برنامج يورانيوم عالي التخصيب وبقيت هذه القضية دون حل".⁽⁴⁾

(1) علي محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص5.

(2) محمد فايز فرحات، الأزمة النووية الكورية مستقبل سباق التسلح والتعاون الأمني، كراسات استراتيجية، عدد 17، يناير 2007، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية، ص6.

(3) ينظر نقلاً: عن ستار جبار علي، مصدر سبق ذكره، ص 24-25

(4) ينظر: شانون كايل، مصدر سابق، ص709-710

وبالإضافة الى ما تقدم فإن كوريا الشمالية تنتشر قرابة 500-600 صاروخ باليستي قصير المدى وهذه الصواريخ من أنواع عدة

هي: (1)

1. هواسونغ

2. سكود B

3. هواسونغ 6

4. سكود 2-Mod

5. هواسونغ 7

6. سكود D-Mod

7. وهناك ما بين 50-200 صاروخ باليستي متوسط المدى نقال على الطرق ومن طراز (نودونغ).

وتستند تقديرات انتاج البلوتونيوم على التحقق من العوامل التقنية بضمنها مستوى القوة الاعتيادي للمفاعل وأيام العمل وتقارير الوقود التي تعالج وماهية السرعة ومقدار البلوتونيوم الذي يفقده فير إجراءات الإنتاج، وأدى المسؤولون الكوريون الشماليون ان لديهم بلوتونيوم مفصول في مجرات ساخنه منذ مطلع 1975 وجربوا مفاعل إعادة معالجة في 1990 فالمفاعل النووي الكوري الشمالي 5 ميكواواط في يونغ بيون يعمل منذ 1986 وحتى 1994 ويقدر أن كوريا الشمالية أنتجت وفصلت مالا يقل عن (10) كغم من البلوتونيوم قبل 1994، وكان برنامجها لانتاج البلوتونيوم وقتها مجمداً بين 1994-2003 بموجب اتفاق الاطار وعندما غلق هذا الاتفاق أعادت كوريا الشمالية انتاج البلوتونيوم في (بيونغ يانغ). (2)

ومن الجدير بالذكر ان كوريا الشمالية قامت بأجراء تجربتين نوويتين في عامي 2006، 2009 وأثارت هذه التجارب ردود

أفعال متباينة وتفسيرات مختلفة وتتمثل بالآتي:

1. التجربة النووية الأولى 9 تشرين الاول (أكتوبر) 2006:

فقد أعلنت كوريا الشمالية ان جيشها أجرى تجربة نووية ناجحة تحت الأرض وفي ظروف مأمونة في 9 تشرين الأول 2006، وكشفت الانفجار أجهزة الاستشعار الزلزالية في أنحاء العالم، الا ان صغر حجم العصف أثار تساؤلات حول ما إذا كان الانفجار نووياً في الأصل، وفي 16 تشرين الأول أعلن مسؤولون في الاستخبارات الأمريكية أن عينات من الهواء كشفت عما ينم عن حطام مشع أكد أن كوريا الشمالية فجرت اداة نووية وقودها مادة البلوتونيوم. (3)

2. التجربة النووية الثانية 25 آيار (مايو) 2009:

لقد أعلنت كوريا الشمالية في 25 آيار 2009 بأنها أجرت تجربة نووية ثانية وسجل المراقبون الأمريكيون هزة أرضية بالقرب من موقع التجربة النووية السابقة (4.5 درجة على مقياس ريختر) أنتجها كيلوطن وأطلقت إشعاعاً او الذي يؤكد بأنه كان حدثاً نووياً أو هو لا يزال محددًا. وقالت مصادر الأنباء الكورية الشمالية أن هذه التجربة كانت على مستوى عال جديد في محتوى قوتها الانفجارية والتكنولوجية في سيطرتها ونتائجها وساعدت التجربة بحل مقبول لمشاكل علمية وتكنولوجية مثارة في تزايد أكبر لقوة الأسلحة النووية. (4)

ومن جانب آخر فإن الصواريخ تعد واحدة من أبرز وسائل نقل السلاح النووي وأخطرها على الإطلاق اذا ما توافرت قواعد فعالة لإطلاقها مما أثار قلقاً دولياً وإقليمياً أزاء تنامي القدرات الصاروخية لكوريا الشمالية ولاسيما الولايات المتحدة وحلفاؤها في شرق آسيا، وتنتج كوريا الشمالية من صواريخ سكود B وسكود C قصيرة المدى وكذلك صواريخ (نودونغ) متوسطة المدى ما يكفيها لحاجتها

(1) ينظر: التسليح ونزع السلاح والأمن الدولي، ترجمة عمر الأيوبي وآخرون صادر عن معهد ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي، أشراف مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 807، 808.

(2) ماري بث ينكيتاين، الاسلحة النووية الكورية الشمالية القضايا التقنية، ترجمة أ.د. ستار جبار علاي، سلسلة دراسات مترجمه، مركز دراسات دوليه، جامعة بغداد، عدد (41)، ك1، 2009، ص 13.

(3) ينظر نقلاً عن: ستار جبار علاي، تطورات الملف النووي لكوريا الشمالية، مصدر سبق ذكره، ص 27.

(4) المصدر السابق، ص 28-29

وللتصدير أيضاً، ولديها أكثر من 500 صاروخ سكود من مختلف الأنواع، وتتمكن كوريا الشمالية من استخدام الصواريخ تحت ظروف صد أي هجوم قد تقوم به كوريا الشمالية في محاولة لعزل الجزيرة الكورية عن الدعم الاستراتيجي فضلاً على أن صواريخ (نودونغ) ذات مدى 1300 كم قادره على ضرب أهدافها من جميع أنحاء شبه الجزيرة الكورية وكذلك اليابان، ومضت كوريا الشمالية أيضاً في تطوير صواريخ جديده بعيدة المدى من طرازات أخرى ولاسيما صاروخ (نايبودونغ) العابر للقارات القادر على حمل مئات من الكيلوغرامات من السلاح النووي والرووس الحربية الى كل من الاسكا، جزر هاواي أو غرب الولايات المتحدة.⁽¹⁾

ومن الجدير بالذكر أن هناك عدة دوافع تسهم في دفع كوريا الشمالية للحصول على خيارات أسلحة الدمار الشامل ووسائل إيصالها وفي مقدمتها الصواريخ الباليستية ويمكن تصنيف هذه الدوافع الى ثلاثة دوافع وظيفيه يتضمن كل منها عدد من الدوافع التكميلية، وهذه الدوافع تتمثل بالآتي⁽²⁾:

1. دوافع ذاتية/ داخلية
2. دوافع إقليمية
3. دوافع عالمية.

أولاً: الدوافع الذاتية/ الداخلية

وهنا نجد حقيقتين احدها أن كوريا الشمالية تسعى لتحقيق وحدة الشمال والجنوب الكوريين ولو بالقوة لذلك فقد ادامت قوة تقليدية كبيرة الحجم قياساً الى عدد سكانها إذ بلغ حجم القوات المسلحة الكورية الشمالية (1082000 فرداً) من مجمل عدد سكان يبلغ (21500000) فرداً في كوريا الشمالية مقارنة بـ(683000) فرداً من مجمل سكان كوريا الجنوبية البالغ 47.500.000 فرداً وتنتظم القوات البريه الكورية الشمالية بـ20 فيلقاً منها (1) مدرع، (4) آليه، 12 مشاة وفيلق ومدفعية وهناك تفوق كبير لصالح كوريا الشمالية مقارنة بكوريا الجنوبية ويكمن الوجود الأمريكي الفعلي في كوريا الجنوبية والذي يبلغ حجمه (36630) فرد منظمة بمقر جيش ميداني (1) وفرقة مشاة (1) ومقر قيادة جويه (1) و(90) طائرة قتال منظمة بجناحي مقاتلات وثلاثة أسراب F16 (72 طائره) (1) سرب قتال أرضي A-10 وA13 قد دفع التواجد الأمريكي والحماية التي يحققها للجنوب كوريا الشمالية لتطوير بدائلها بإدخال خيارات أسلحة الدمار الشامل فضلاً عن ذلك يمكن عزو سعي كوريا الشمالية للحصول على العملة الأجنبية الصعبة عن طريق تصدير إمكانات الانتشار الكتلي والصواريخ لدول راغبة ساعية له مثل إيران وأحد من أهم الأهداف وبشكل رديع اليابان دافعاً آخر للحصول على وسائل الانتشار الكتلي والصواريخ لذا فإن الخيار النووي ووسائل إيصاله سيضفي على كوريا الشمالية نوعاً من الهيبة التي تسهم في التخفيف من العزلة التي تعيشها في بيئتها كما يعطي السلطة الحاكمة مصداقية وقبول من شعبها الذي يعاني من شظف العيش كنتيجة لصرف موارده على قضايا الخيار النووي، والحصول على الخيارات الكتلية الأخرى والصواريخ الباليستية.

أما في المجال الكوني "العالمي" ترى كوريا الولايات المتحدة خصمها الأول وترى أن العديد من القوى الإقليمية والكونية قد سوت علاقتها معه بعد انتهاء الحرب الباردة وفي مقدمتها الصين وروسيا مما أفقد كوريا الشمالية حلفاء إقليميين وكونيين وبدلاً من أن تلجأ الى تسوية علاقاتها مع الولايات المتحدة بالطريق الذي سلكته قوى أخرى على حساب خياراتها الأيدولوجية لجأت الى الخيار الأصعب الذي يستفز الولايات المتحدة ويدفعها الى مواجهة جهود الانتشار النووي والصواريخ الكورية الشمالية لاسيما وأن حقل الصواريخ الباليستية يشكل حقلًا قلقاً للولايات المتحدة ولقد توافرت لدى كوريا الشمالية على خبرة كبيرة بهذا المجال وبالإضافة الى ذلك هناك العلاقة التسليحية مع إيران بدء من أمداد إيران بتقانة صواريخ متوسطة المدى ذات مدى 1350كم والصواريخ الباليستية العابرة للأقاليم ذات مديات (1500كم، 2200كم) ويمثل الجدول الآتي صواريخ كوريا الشمالية العابرة للقارات.

(1) علي محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص6-7

(2) ينظر د. عبد الوهاب عبد الستار القصاب، انتشار أسلحة الدمار الشامل في كوريا الشمالية وإيران وتأثير ذلك على التوازن الاستراتيجي في المشرق العربي، ملف خاص المتغير النووي في الصراعات الآسيوية، أصداء ثقافية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (3)، بغداد، 2002، ص28-30.

الطراز	الاسم	المدى	الرأس الحربي	المراحل	الوضع في الخدمة الفعلية
صواريخ الباليستية قصيرة المدى SRAM	هادسونغ 15 سكود B ذو وقود سائل قابل لل تخزين بيع لأيران والعديد من الدول الأخرى	302 كم- 340كم	1000كم	1	منذ عام 1985
صواريخ الباليستية قصيرة المدى SRBM	هادسونغ 6 سكود C وقود سائل قابل لل تخزين بيع لأيران وسوريا منفتح في ملاجئ محصنة في كوريا الشمالية	500كم	770كغم	1	منذ عام 1989
صواريخ الباليستية متوسطة المدى MRAM	RO Dong-1 NoDouy	1350 SCudD	1200كم	1	منذ عام 1997
صاروخ عابر للإقليم الباليستية IRBM	NoDongTaepo2 Dougt Scud Rodoag-2 تشير التقارير الى أنها تشبه الطراز الصيني DF-3	1500كم 4000كم	700كم 1000كغم	2	1998
مركبة إطلاق أقمار صناعية SLV	مركبة إطلاق فضائية Taepo Dong spea+	400	100-50	3	1998

نقلًا عن: د. عبد الوهاب عبد الستار القصاب في ملف المتغير النووي في الصراعات الآسيوية، انتشار أسلحة الدمار الشامل في كوريا الشمالية وإيران وتأثير ذلك على التوازن الاستراتيجي في المشرق العربي، أصداء ثقافيه، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 3، سنة 2002، ص 32.

المبحث الثالث

قرار مجلس الأمن رقم (1718)

أثارت التجارب النووية التي قامت بها كوريا الشمالية في 19 تشرين الأول 2009 غضب الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها إذ بادرت بأعداد مشروع قرار بعد التجربة مباشرة يرمي الى ادانة التجربة وفرض عقوبات اقتصادية جديدة عليها ومطالبتها بعدم إجراء تجربة نووية أخرى وأطلق صواريخ الباليستية على الدول المجاورة لها وقد حذر الرئيس الأمريكي السابق (جورج بوش) كوريا الشمالية بأن بلاده سوف لن تقف مكتوفة الأيدي إزاءها وأن مشروع القرار الذي سيتم الاتفاق عليه في مجلس الأمن يعد رسالة الى كوريا الشمالية وأستدرك قائلاً (أن العالم أجمع بما فيهم شركائنا في المفاوضات السداسية متفق على خروج مجلس الأمن بقرار قوي يطالب كوريا الشمالية بوضع حد لبرنامجها وبأن القرار يجب أن يوجه الى النظام الكوري الشمالي رسالة واضحة)، ويتضح ان الدول دائمة العضوية مع اتفاقها على القرار الا أن الخلاف تمحور حول لكيفية التي ينبغي التعامل مع الملف فالولايات المتحدة سعت الى أن يكون القرار شاملاً وباستخدام الخيارات كافة بما فيها الخيار العسكري فيما أنصبت جهود كل من الصين وروسيا الى استخدام لغة الحوار الدبلوماسية ومحاولة اقناع كوريا الشمالية بالعودة الى المحادثات السداسية بوصفها الصيغة الملائمة لتجنب تصعيد عسكري في المستقبل وفي الوقت الذي تضمنت فيه البنود الأخرى للقرار بفرض عقوبات اقتصادية وتجارية على كوريا الشمالية الا أنه لم يتضمن حظراً كاملاً على الأسلحة المنقولة الى كوريا الشمالية التي رفضته الصين بل يمنع بيع معدات محددة كالصواريخ والدبابات والسفن الحربية والمقاتلات وكل ماله علاقة بتطوير أسلحة الدمار الشامل.⁽¹⁾

ولكن كوريا رفضت القرار وعدته جزء من الازدواجية في المعايير التي يتبعها مجلس الأمن في التعامل مع الملف النووي وأتهمت المجلس بفقده حيادته في عمله فيما عدت الولايات المتحدة القرار (1718) خطوة بالاتجاه الصحيح وفرصة دولية لتشديد

(1) د. عامر كامل، تطورات البرنامج النووي الكوري الشمالي والموقف الأمريكي منه، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 55، نيسان 2009، ص 7-8.

الضغوط على كوريا لأعادتها الى طاولة المفاوضات السداسية وأقناعها لتفكيك برنامجها النووي ويمكن القول أن قرار مجلس الأمن (1718) حقق النتائج الآتية⁽¹⁾:

1. الضغط على كوريا الشمالية بعدم تكرار تجارب نووية في المستقبل.
 2. محاولة الولايات المتحدة الأمريكية تدويل ملف البرنامج النووي الكوري وإظهار للعالم أن الخلاف ليس ثنائياً وإنما خلافاً بين دولة تسعى لامتلاك أسلحة الدمار الشامل والمجتمع الدولي.
 3. استبعاد الخيار العسكري واعتبار العقوبات الاقتصادية والدبلوماسية ذات آثار إيجابية بوضعها سابقة لغيرها من الدول التي تسعى الى تطوير برنامجها النووي كإيران.
 4. اجبار كوريا الشمالية بسحب اعلانها السابق بانسحابها من اتفاق الحد من نشر الأسلحة النووية.
 5. أظهر القراران هناك توافقاً أمريكياً صينياً روسياً بشأن البرنامج النووي من محاولات نظام متطرف في شبه الجزيرة الكورية يسعى للحصول على الأسلحة النووية ويهدد الاستقرار في المنطقة.
- ومن الجدير بالذكر أن القرار صدر بموجب المادة 41 من الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة ومن المعروف ان هذا الفصل يرغم الدول على تطبيق القرارات الدولية وهو أمر في غاية الخطورة اذا لم تلتزم كوريا بتطبيق القرار الدولي ومن هنا تأتي أهمية الاطلاع على مضامين الفقرات الآتية:⁽²⁾
1. يدين أعضاء مجلس الأمن التجربة النووية التي أعلنتها كوريا في 9 تشرين الأول 2006 ومعروف ان الإدانة الدولية تمثل أجماعاً تجريبياً لأفعال الدول ويتطلب من أعضاء الأسرة الدولية القيام بإجراءات لاحقه وهو ما ورد في البنود التالية:
 2. يطالب مجلس الأمن كوريا الشمالية بعدم إجراء تجربة نووية اخرى أو إطلاق صاروخ باليستي وهنا ترد الاعتراضات على هذه الفقرة اذ ان القرار قد أتسعت دائرته لتشمل الأسلحة التقليدية أيضاً التي لم تتناولها المعاهدة الدولية (NPT) المتعلقة بمنع انتشار الأسلحة النووية فقط كما أن لدى كوريا ترسانه من الصواريخ الباليستية ومن أهمها الصاروخ (تايبوسونغ) الذي يصل مداه الى أكثر من 2600 كيلومتر الأمر الذي تعده لولايات المتحدة الامريكية ودول حلف شمال الأطلسي تهديداً لأمنها.
 3. يطالب كوريا الشمالية بالعودة فوراً من اعلانها الانسحاب من معاهدة حظر الانتشار النووي ويطلب كوريا أن تعلق كافة أنشطتها المتعلقة بالصواريخ الباليستية لاسيما وأن هناك تعاوناً كورياً إيرانياً حيث أن إيران قامت بشراء صواريخ أرض- أرض من كوريا الشمالية (بي أم 25) تعمل بواسطة الوقود السائل.
 4. يقرر مجلس الأمن وجوب أن تتخلص كوريا الشمالية من أسلحتها النووية ومن برنامجها النووي بشكل كامل وقابل للتحقق ولا مجال للتراجع عنه بمعنى أرغام كوريا على تدمير برنامجها النووي بالكامل.
 5. يقرر وجوب أن توقف كوريا الشمالية تصدير المعدات العسكرية ووجوب أن تقوم كل الدول الأعضاء بمنع شراء تلك المعدات.
 6. يقرر وجوب أن تجمد كل الدول الأعضاء فوراً الصناديق والأرصدة المالية والموارد الاقتصادية الأخرى التي يملكها أشخاص او جهات اعتبارية على صلة وقدمت مساعدة الى البرنامج النووي وبرامج أخرى لأسلحة الدمار الشامل.
 7. يقرر وجوب أن تتعاون الدول الأعضاء في تفتيش الحمولات المتجهة الى كوريا الشمالية او الصادرة منها لمنع تهريب الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية.

(1) المصدر السابق، ص8 - ص9

(2) د. حسين حافظ، قراءة في القرار 1718 وتأثيره على مستقبل النظام الكوري، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، بغداد، 2007، ص22-23

ومن جانب آخر فإن كوريا الشمالية في الوقت الذي سلمت تقريرها الى أعضاء اللجنة السادسة في 26 حزيران 2008 حول برنامجها النووي في إطار صفقة تضمنت تخليها عن الاستمرار في البرنامج مقابل مساعدات وتم التوصل من خلال المفاوضات التي أستمرت (16 شهر) الى اتفاق في شباط عام 2007 تضمن الآتي⁽¹⁾:

الجزء الأول: أغلاق كوريا الشمالية مفاعل (بوتجيابون) النووي خلال (60) يوماً في المقابل وعدت بتوفير 50 الف طن من الوقود تقدمها الدول الخمس الأخرى المشاركة في المفاوضات وفي المرحلة الثانية وافقت كوريا الشمالية بالإعلان عن تعطيل كل منشآتها النووية في عملية يشرف عليها خبراء من الولايات المتحدة والوكالة الدولية للطاقة الذرية في المقابل وعدت بتقديم 950 الف طن من الوقود من جانبها وافقت الولايات المتحدة على رفع اسم كوريا الشمالية من قائمة الدول الراعية للإرهاب.

أما المرحلة الثالثة فيتم التعامل مع الأسلحة النووية التي قد أنتجت من كوريا الشمالية خلال المرحلة السابقة أما الجزء الثاني فيتم تطبيع العلاقات بين كوريا الشمالية والولايات المتحدة وحلفائها (كوريا الجنوبية، اليابان) ويتم رفع الحجر عن الأرصد المجمدة لكوريا الشمالية في البنوك الأمريكية.

ولكن من جانب آخر هناك عدد من العقوبات التي تعترض تنفيذ الاتفاق المبرم من كوريا الشمالية والأطراف الدولية الخمسة منها ما يلي⁽²⁾:

1. قرار عدم اعتراف كوريا الشمالية باليابان عضواً في المحادثات السادسة رداً على الموقف رفض اليابان بتزويد كوريا الشمالية بالمعونات بموجب الاتفاق الذي يقتضي بتزويدها بالمساعدات الاقتصادية والغذائية، من جانبها فإن اليابان رفضت تسليم حصتها من المساعدات ما لم تحل قضية مواطنيها المخطوفين الذين اعترفت كوريا الشمالية بختفهم في عام 2002 وبلغ عددهم (13) يابانياً.

2. تبادل الاتهامات بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية حول عدم تنفيذ بنود الاتفاق فالأولى تتهم الثانية بأنها لا تزال تحضر عنها المعلومات الخاصة بالبرنامج رغم الخطوات التي قدمتها في تفكيك البرنامج فيما ترى كوريا بأن الولايات المتحدة بطيئة في تنفيذ تعهداتها بشأن الأفراج عن أموالها المجمدة وتطبيع العلاقات بين البلدين.

3. تؤكد كوريا الشمالية ان نظام المراقبة والتحقق غير منصوص عليه في الاتفاق السداسي الذي تم التوصل اليه كما ترفض طلب الولايات المتحدة بدخول المفتشين الدوليين الى منشآتها المرتبطة ببرنامجها النووي بهدف التحقق من تفكيك هذا البرنامج وعدم ممارسة أنشطة نووية سرية قبل رفع أسماها من لائحة الدول الراعية للإرهاب.

ولكن بعد تولي (باراك أوباما) الرئاسة الأمريكية أعلن أن ادارته تخطط لاستخدام سياسة صارمة مدعومة بحوافز وضغوط حقيقية للقضاء تماماً على البرنامج النووي الكوري والتحقق منه فالموقف الأمريكي يتمثل بعدم التسامح في استمرار كوريا الشمالية بتطوير برنامجها النووي.

المبحث الرابع

المواقف الإقليمية والدولية من التجارب النووية الكورية الشمالية

أولاً: الموقف الصيني

أن الصين دعمت المباحثات السادسة بين الولايات المتحد وكوريا الشمالية منذ أن تم العمل فيها في آب 2003، فقد بحث الرئيس الصيني السابق (جيانغ زيمين) في 10 كانون الثاني 2003، وعند لقائه وزير خارجية فرنسا (دومينيك دوفيليان) تسوية الأزمة الكورية سلمياً واتفقا على ضرورة الحوار بين واشنطن (بيونغ يانغ) واعربا آنذاك عن تأثيرها لجعل منطقة شبه الجزيرة الكورية خالية من الأسلحة النووية وطالبا بضرورة الانصياع للقرارات الشرعية واحترام الالتزامات والتعهدات الدولية.⁽³⁾

(1) ينظر: د. عامر كامل، مصدر سبق ذكره، ص9

(2) د. عامر كامل، المصدر السابق، ص9-ص10

(3) كوزي يبحث حلاً رسمياً مع بوتن، مباحثات صينية فرنسية حول الأزمة الكورية، www.albayan.com

كما وقفت الصين ضد أية عقوبات مشددة ضد كوريا الشمالية وأغلب التصريحات الصينية جاءت داعمة للموقف الكوري على الرغم من اعتراضها ظاهرياً للتجارب الكورية وخاصة بعد تجربة كوريا الشمالية لصاروخها عام 2006 فقد صرح (لوجيان جاوو) هو الناطق الرسمي لوزارة الخارجية الصينية (آنذاك) بعد الاعلان عن التجربة الكورية أن بلاده لن تتخلى عن التعاون مع كوريا الشمالية في المجالات ولاسيما في المجال الاقتصادي وبررت الحكومة الصينية موقفها هذا بأن الصين لن تتخلى عن الشعب الكوري الصديق.⁽¹⁾

وتعمقت العلاقات الصينية مع كوريا الشمالية في 2008 لاسيما وقد أكد المتحدث باسم وزارة الخارجية الصينية (تشن تانغ) أن كوريا الشمالية هي إحدى الدول المجاورة للصين في شمال شرقي آسيا حيث يرتبط البلدان بالجبال والأنهار ويتعاونان في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية وينسقان في الشؤون الدولية والإقليمية خاصة في المحادثات السادسة خاصة بالقضية النووية في شبه الجزيرة الكورية، وقد كان موقف الصين على أثر التجربة النووية لكوريا الشمالية في 25 /آيار/ 2009 داعياً للتهنئة وللجوء الى الدبلوماسية فقد دعا رئيس الأركان الصيني ماشاوتيان في مؤتمر الأمن والدفاع المنعقد في سنغافورة الى انتهاز أسلوب الهدوء والتروي بصدد كوريا الشمالية ودعا الى أخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل مما يدل على أن الصين لا ترضى بضرب كوريا الشمالية كما أن الصين تستغل هذه القضية كما استغلتها أمريكا أيضاً، كما ان الصين تستخدمها ورقة للحصول على تأييد كوريا الشمالية فيما يتعلق بتايوان، لضمها او الى محاولة استعمالها ورقة ضد الولايات المتحدة لتقبل بضم الصين جزيرة تايوان، فالصين كما هي أمريكا تحاول استغلال المشكلة باتجاه تايوان ولكن في اتجاهين متعاكسين.⁽²⁾

وعليه يمكن القول أن ردود أفعال الصين كان باتجاه رفض التدخل العسكري إزاء كوريا الشمالية وتخفيف العقوبات الاقتصادية وذلك من أجل تحقيق مصالح مشتركة بينها وبين كوريا الشمالية ولاسيما دعم كوريا الشمالية لمطالب الصين بضم تايوان.

ثانياً: الموقف الروسي

لقد اتخذ الموقف الروسي اتجاهاً مغايراً لطبيعة الموقف الصيني لاسيما وقد دعا (الكسندر يورو) نائب وزير الخارجية الروسي من قبل (بيونغ يانغ) الى الامتناع عن عملية إطلاق صاروخها الباليستي كما أن روسيا تهدف الى علاقات جيدة مع اليابان باتخاذها هذا الموقف وليس لها مصلحة في أن تطور كوريا الشمالية برامجها النووية والصاروخية ولا تريد ان تتخذها أمريكا وسيلة لأحكام سيطرتها في المنطقة وتريد منها أن تبقى في دوامة المحادثات في إطار السادسة ولا تخرج منها حتى يتم التوصل الى حل يوقفها عن تطوير برامجها النووية والصاروخية وبالتالي إنهاء ما يسمى بمسألة شبه الجزيرة الكورية.⁽³⁾

ثالثاً: الموقف الياباني

أدانت اليابان التجارب النووية لكوريا الشمالية بمجملها والتي حدثت في عام 2009 وما يذكر في ملف العلاقات الكورية اليابانية، أن اليابان عقدت الازمة مع كوريا الشمالية بشأن المخطوفين اليابانيين والتي ماتزال تعرقل سير علاقات مرنة وسلسه بين الدولتين. وترى كوريا الشمالية ضرورة امتلاكها لسلاح نووي بسبب الاستفزات التي توجهها اليابان ضدها وعليه قامت كوريا بأطلاق صاروخ قرب اليابان عام 1998 وواجهت الحكومة اليابانية موقفاً حرجاً في الإجابة عن سؤال رئيس كوريا الشمالية وهو الى جانب من تقف اليابان؟ الى جانب الولايات المتحدة ام الى جانب آسيا؟ ففي الوقت الذي ترغب فيه الصين وروسيا وكوريا الجنوبية في إدارة البرنامج النووي لدى كوريا الشمالية بأسلوب سلمي ويعيد عن استخدام القوة العسكرية تتمحور السياسة الأمريكية حول تضيق الخناق حول النظام الحاكم في (بيونغ يانغ) من أجل وقف برنامجه النووي بل وأسقاط النظام نفسه، وتزداد صعوبة الإجابة عن هذا السؤال في ضوء اعتبارين مهمين، الأول: هو تنامي التيار القومي المتشدد الذي ينادي بتوسيع الدور العسكري لليابان حتى تصبح دولة طبيعية

(1) مغازي البدرابي، روسيا والصين واللعبة بالورقة الكورية www.alwqt.com

(2) حقيقة الموقف الدولي تجاه التجارب النووية لكوريا الشمالية، في آيار 2009، Hizb_UL Tahrir.Comp2

(3) ينظر: نادي فاضل، مسار الملف النووي لكوريا الشمالية وتداعياته الإقليمية والدولية، في سلسلة دراسات استراتيجية، مركز الدراسات الدولية، عدد 102، شباط 2010، ص73. وينظر أيضاً: الموقف الدولي اتجاه التجارب النووية لكوريا الشمالية، مصدر سبق ذكره.

تمتلك قوات عسكرية حقيقه بما في ذلك الأسلحة النووية والثاني: هو لخوف من تردي العلاقات مع الجيران الآسيوي وخصوصاً الصين وكوريا الجنوبية اذا ما تم توسع الدور العسكري لقوات الدفاع الذاتي اليابانية. (1)

ومن الجدير بالذكر أن رئيس الوزراء الياباني (شينزوآبي) أكد بعد لقائه رئيس كوريا الجنوبية سارغ قائلاً أن هذه التجربة أمر غير مقبول ولا يغتفر وطالب المجتمع الدولي استتقت الحكومة اليابانية ربما مره في تاريخها الحديث صدور قرار من مجلس الأمن وقررت تطبيق عقوبات قاسية على كوريا الشمالية تشمل حظر جميع الواردات منها ومنع جميع سفنها من دخول المياه الإقليمية لليابان فضلاً عن منع مواطني كوريا الشمالية من دخول اليابان وأكد السيد (آبي) في مجلته الإلكترونية الصادرة في 12 أكتوبر 2006 أن التجربة النووية الأخيرة تتعارض مع مهمته كرئيس وزراء مسؤول عن حماية الأمن القومي الياباني مشيراً الى أن البرامج النووية والصاروخية لكوريا الشمالية تمثل تهديداً صارخاً.

وفي الوقت نفسه نفت اليابان عزمها السعي الى امتلاك السلاح النووي حيث أكد رئيس الوزراء (آبي) أن بلاده لن تسعى لحيازة سلاح نووي رافضاً ما أثير عن احتمال ان تؤدي التجربة النووية الشمالية الى نشوب سباق تسلح إقليمي وقال (آبي) أمام البرلمان ان حيازة سلاح نووي ليست خيار بلادنا معلناً بوضوح انه لا تغيير في سياسة بلاده الخاصة بعدم حيازة وإنتاج ونشر السلاح النووي على أراضيها. (2)

وعلى أثر التجربة النووية لكوريا الشمالية ظهر هناك اتجاهين بصدد القدرات العسكرية اليابانية تتمثل بالآتي (3):

إن احد الاتجاهات يرى ان ما حدث يمثل هبة من السماء للتيار القومي الياباني لتوسع الدور العسكري وتعزيز التحالف الأمني الاستراتيجي مع الحليف الأمريكي ويسند انصار هذا الاتجاه، الى ان التجربة النووية الكورية سوف تعزز مطالب أنصار التيار القومي الياباني الخاصة بإيجاد يابان جديدة وهي اليابان التي تستطيع ان تدافع عن مصالحها في علم مضطرب والتي تؤدي دوراً عسكرياً فعالاً على الصعيد العالمي يتناسب مع وضعها ككثاني أكبر اقتصاد في العالم وهي أيضاً تلك اليابان القادرة على ارسال القوات العسكرية الى الخارج وإنتاج وإطلاق اقمار التجسس وإنشاء نظم دفاعية مضادة للصواريخ وإنتاج السلاح النووي اذا ما تطلب الدفاع عن البلاد، أما الاتجاه الثاني فيرى صعوبة توسيع نطاق ومهام الالية العسكرية اليابانية نظراً لوجود العديد من القيود الدستورية والقانونية الصارمة التي تجعل استخدام هذه القوات في أضيق نطاق ممكن فضلاً عن وجود قطاعات عريضة من الرأي العام الياباني التي تتمسك بالصيغة الحالية للدستور السلمي هذا فضلاً عن المعارضة الإقليمية الشديدة من جانب الدول الآسيوية المجاورة والتي ترتبط معها بعلاقات تجارية واقتصادية كثيفة لأي توسع وان كان بسيطاً في مهام القوات اليابانية نتيجة ما عانته هذه الدول من ويلات العسكرية اليابانية في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية.

ومن جانب آخر فإن كوريا الشمالية استجابت للضغوط التي تعرضت لها من جانب الصين والولايات المتحدة مما حدا بها الدخول في مباحثات السداسية الا انها أعلنت اعتراضها على دخول اليابان على أساس ان اليابان (وفق وجهة نظرها) ولاية أمريكية ولا يجب ان تخوض مباحثات.

وعليه يمكن القول ان التجربة النووية الكورية القتت بظلالها على مسار الأمن والسلم الدوليين عامة وضمنان السلم والأمن في إقليم جنوب شرق آسيا خاصة. وابعاد ذلك في سياسات واستراتيجيات الدول حاضراً ومستقبلاً.

(1) ينظر: محمد عزت محمد علي، إعادة عسكرة اليابان هل تحل مشكلاتها مع الجيران.

www. Kkmag.gov.sg

(2) ينظر: د. نعم نذير شكر، الموقف الياباني من الملف النووي الكوري الشمالي، في الملف السياسي، تطورات مسألة الملف النووي الكوري، مصدر سبق ذكره، ص16-18

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص18-19

رابعاً: موقف كوريا الجنوبية

من الجدير بالذكر ان كل من الكوريتين ينضمان الى شبه الجزيرة الكورية وجاء الانفصال بينهما نتيجة ظروف الحرب الباردة آنذاك والحوار بين الكوريتين يعود بجذوره الى أيلول عام 1971 حيث أجريت محادثات بين منظمة الصليب الأحمر في الدولتين الكوريتين، وإذا كانت حقبة الثمانينات من القرن العشرين لم تشهد تقدماً على الصعيد السياسي وتحديداً في مجال توقيع اتفاقيات سلام محده الا أن الحقبة منذ عام 1981 وحتى نهاية الثمانيات شهدت تطوراً ملحوظاً أستمتر حتى التطورات المهمة في آب 2002 ومنها المحادثات البرلمانية بين الكوريتين الشمالية والجنوبية، وجاء عقد التسعينات من القرن العشرين وتم قبول الكوريتين في عضوية الأمم المتحدة في أيلول 1991 وقد مهد هذا التطور لتوقيع اتفاق عدم الاعتداء والتعاون بين الجانبين بما في ذلك الاتفاق الخاص بالأمن النووي وكانت هذه الخطوة ايجابية نتيجة للمتغيرات الدولية التي تمثلت في انتهاء الحرب الباردة ولكن على الرغم من حقبات الانفراج بين الكوريتين الا أنه هناك ظاهرة المنحنى المتصاعد الهابط تحكم العلاقات بين الكوريتين. وعلى الرغم من تحقق خطوات ايجابية ولكن سرعان ما تتعرض العلاقات لانكاسة في صورة المواجهة العسكرية او البحرية، لاسيما وان طبيعة العلاقات بين الكوريتين تتأثر بالعلاقات بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية وكذلك بمعاهدة الصداقة بين أمريكا وكوريا الجنوبية وطبيعة التعاون العسكري والقوات الأمريكية المرابطة في كوريا الجنوبية.⁽¹⁾

ونجد أن لكوريا الجنوبية موقف مغاير للموقف الأمريكي الياباني من البرنامج النووي لكوريا الشمالية إذ أكدت كوريا الجنوبية على المهج السلمي وسياسة الحوار مع كوريا الشمالية بينما الموقف الأمريكي - الياباني كما ذكرنا شهد مزيداً من التشدد والحديث عن إمكانية تحويل الملف النووي الكوري الى مجلس الأمن وإمكانية توجيه ضربات عسكرية استباقية ضد المنشآت النووية الكورية، وفي المقابل عرضت كوريا الجنوبية مد (بيونغ يانغ) بطاقة كهربائية بديلة للطاقة النووية بالإضافة الى (500) الف طن من الأرز فقد مثل الموقف الكوري الجنوبي تمايزاً عن الموقف الأمريكي-الياباني مما يعني صعوبة بناء تحالف إقليمي قوي ضد (بيونغ يانغ) في حالة استخدام القوة العسكرية ضدها.⁽²⁾

أما بصدد التجارب النووية الكورية في عام 2009 فيلاحظ ان حكومة كوريا الجنوبية لا ترغب ان تزداد الأمور توتراً أكثر وان تحدث حرب على حسابها فقد صرح وزير الدفاع الكوري الجنوبي (لي سانغ) (ان بلاده تعمل على حل الأزمة مع كوريا الشمالية في إطار المحادثات السداسية والمجتمع الدولي وكانت كوريا الجنوبية تعمل للمصالحة مع كوريا الشمالية باستمرار وقد عقدت قمتين بين رئيسيهما في عام 2000 وعام 2007 وكل ذلك كان مبادرة من كوريا الجنوبية.⁽³⁾

خامساً: موقف الولايات المتحدة الأمريكية

بدأت أول محادثات أمريكية-كورية شمالية في عام 1993 واستمرت على أساس متقطع حتى عام 1994 وانتهت بتوقيع اتفاق الإطار 1994 وعقدت ستة اجتماعات رباعية (الولايات المتحدة، كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية، الصين) بين عامي 1997-1999 لمناقشة مطلب كوريا الشمالية باستبدال هدنة الحرب الكورية 1953 بمعاهدة سلام الا ان المحادثات انهارت في نهاية المطاف، وفي نيسان 2003 وبعد رفض الولايات المتحدة عقد اجتماع ثنائي مع كوريا الشمالية نظمت الصين واستضافت اجتماعاً ثلاثي الأطراف، توسع الى منتدى سداسي الأطراف بإضافة كوريا الجنوبية واليابان وروسيا لعقد ثلاثة اجتماعات سداسية ابتداءً من آب أغسطس 2003.

وبدأ اعضاء المحادثات السداسية الولايات المتحدة وكوريا الجنوبية واليابان والصين وروسيا وكوريا الشمالية الاجتماعات في آب (أغسطس) 2003 في محاولة لحل الأزمة، وخلال هذه الاجتماعات عرضت كوريا الشمالية تجميد برنامج اسلحتها النووية مقابل

(1) نقلاً عن: ناديه فاضل، مصدر سبق ذكره، ص 75-76

(2) ينظر: آسيا بين البرامج النووية والحركات الانفصالية، التقرير الاستراتيجي العربي 2005-2006، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2006، ص 179-180

(3) ينظر: حقبة الموقف الدولي تجاه التجارب النووية الكورية، مصدر سبق ذكره.

استئناف الولايات المتحدة لشحنات زيت الوقود ورفع حضرها الاقتصادي ورفع أسم كوريا الشمالية من قائمة الدول الراحية للإرهاب، الا أن الولايات المتحدة أصرت على انها لن تبدأ التفاوض حول أزمة معونة اقتصادية ومعاهدة عدم اعتداء متعددة الأطراف الا عندما تجمد كوريا الشمالية برنامجها النووي بشكل يمكن التحقق منه.(1)

واستندت سياسة الإدارة الأمريكية منذ تشرين الاول (أكتوبر) 2002 على رؤيتين داخل الإدارة، الأولى عبر عنها الرئيس بوش بعدم الثقة بكوريا الشمالية وزعيمها كيم جونج ايل والثانية كان هناك انقسام حول السياسة داخل ادارة بوش، فقد تألف تحالف مؤثر من مسؤولي ومستشاري البنتاغون حول وزير الدفاع (دونالد رامسفيلد) ومسؤول مكتب نائب الرئيس (تشيبي) وخبراء الانتشار النووي في وزارة الخارجية والبيت الأبيض بقيادة وكيل وزارة الخارجية السابق (جون بولتون) اذ عارضوا رسمياً المفاوضات مع كوريا الشمالية لصالح اصرار مطالب تنازل كوريا الشمالية احادياً عن الأسلحة النووية والقضايا العسكرية الأخرى، وتبنى استراتيجية أمريكية شاملة لعزل كوريا الشمالية دبلوماسياً وأسقاط النظام في كوريا الشمالية من خلال العقوبات الاقتصادية، وان الائتلاف الثاني في وزارة الخارجية اساساً مؤكداً ان الادارة يجب ان تجرب المفاوضات قبل تبني اجراءات اشد قسريه وأعلنوا الشك في فاعلية استراتيجية جعل كوريا الشمالية تنهار، والحقيقة ان سياسة الإدارة الأمريكية خلال تلك المرحلة تضمنت ثلاثة عناصر(2):

1. المطالبة بتعهد كوريا الشمالية فوراً بالتفكيك.
2. تجنب المفاوضات المباشرة مع كوريا الشمالية حتى تقبل بالتفكيك.
3. عزل كوريا الشمالية بخلق حاجز من الحكومات مطالبة بقبول كوريا الشمالية التفكيك الكامل القابل للتحقق ولا يمكن الرجوع عنه.

وقد بدأ أن استراتيجية كوريا الشمالية لديها أربعة أهداف(3):

1. تمثل مقترح ادارة بوش في حزيران يونيو 2004 كأساس للمفاوضات على القضية النووية.
 2. إقامة تسوية دبلوماسية طويلة الأمد في القضية النووية، والتي سوف تستغرق على الأقل خلال ولاية إدارة بوش الثانية.
 3. الحصول على مزيد من الوقت لاستمرار تطوير لبرنامج الأسلحة النووية.
 4. اشتراط قبول الحكومات الأخرى لكوريا الشمالية كدولة بأسلحة نووية.
- ومع تولي الرئيس الأمريكي الأسبق (جورج بوش) الرئاسة الأمريكية صعدت ادارته من لهجتها لاسيما بعد أحداث 11 أيلول 2001 اذ دعت الإدارة الأمريكية الى الربط بين البرامج النووية والحرب الدولية على الإرهاب ومنذ عام 2002 وعقب زيارة مساعد وزيرة الخارجية الأمريكية للشؤون الآسيوية الى كوريا الشمالية التي حمل خلالها اتهامات للقيادة الكورية بناء على معلومات استخباراتية تفيد بأنها ماضية في تخصيب اليورانيوم وامتلاكها برنامج سري لتطوير الصواريخ وان ذلك يشكل تهديداً لاستقرار الأمن في منطقة جنوب شرق آسيا. وبالمقابل نظرت القيادة الكورية الى استمرارها بتطوير برنامجها بأنه يشكل رادعاً للولايات المتحدة وعاملاً في إنهاء عزلتها الدولية وتحقيقاً للتوازن الاستراتيجي في منطقة جنوب شرق آسيا الا ان الولايات المتحدة تراه تحدياً يتجاوز الأمن الإقليمي ليمس علاقاتها مع دول كبرى كالصين وروسيا وحلفائها الاساسين (كوريا الجنوبية واليابان) فضلاً عن خطورة انتشار أسلحة الدمار الشامل الى اطراف لا تمثل دولاً فضلاً عن ذلك فأن اي اختلال للتوازن الاستراتيجي في شبه الجزيرة الكورية قد يتسبب بتهديد الأمن القومي الأمريكي.(4)

(1) سعد حقي توفيق، الاستراتيجية النووية بعد انتهاء الحرب الباردة، دار زهران، عمان 2008، ص134.

(2) نقلاً عن: ستار جبار، مصدر سبق ذكره، ص37.

(3) نقلاً عن: ستار جبار، المصدر نفسه، ص38.

(4) د. عامر كامل أحمد، الموقف الأمريكي من تطور البرنامج النووي الكوري الشمالي، في سلسلة دراسات استراتيجية، تطورات الملف النووي لكوريا الشمالية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (102) شباط 2010، ص84.

ولا شك ان الولايات المتحدة الأمريكية سعت الى استخدام مختلف الوسائل ومنها التكتيك في التعامل مع الملف النووي الكوري ما بين الدعوة الى الحوار وتقديم مساعدات اقتصادية والتلويح باستخدام الخيار العسكري لتفكيك برنامجها⁽¹⁾. ومن الجدير بالذكر ان أزمة شبه الجزيرة الكورية التي تسمى أحياناً أزمة الطموحات النووية لكوريا الشمالية تدار وفق أنماط بسيطة من سياسات القوة تقترب بها أحياناً من نماذج المباريات المدرسية التي يمكن توقع سلوك اطرافها بمدى انحراف بسيط نسبياً ويمكن أيضاً توقع نتائجها المحتملة لكن ذلك لا يعني انها عملية لا تحمل مستوى من الخطورة وتمثلت قواعد اللعبة بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية بما يلي⁽²⁾:

1. ان أولى قواعد اللعبة بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية انها مباراة ثنائية تتم بين الطرفين في الأساس حتى في ظل المباحثات السداسية التي بدأت في آب (أغسطس) 2003 في بكين فكوريا الشمالية لا ترغب في التفاهم الا مع الولايات المتحدة، كما ان واشنطن تحرص على ابعاد الوكالة الدولية للطاقة الذرية ومجلس الأمن على الأزمة او استخدامها كورقة تصعيد ضاغطة وقت الحاجة.

2. ان الصراع يدار في ظل أهداف مقبولة من جانب الطرفين، لاسيما وأن كوريا الشمالية لا ترغب في امتلاك قوة نووية تمارس بها دوراً إقليمياً في شبه الجزيرة الكورية أو الأضرار بمصالح الولايات المتحدة في شرق آسيا وانما ترغب في الحصول على مساعدات اقتصادية وضمانات أمنيّة واعتراف سياسي ولديها هواجس بشأن المستقبل، كما أن الولايات المتحدة تسعى لاحتواء سياسات النظام الكوري التهديدية المتعلقة بالتسلح النووي ومبيعات الصواريخ وتهديد دول الجوار.

3. أنها تستند الى امتلاك كل طرف ادوات قوة حقيقته تتيح له التأثير في سلوك الطرف الآخر بشكل فعال مع أدراك كل طرف لذلك فكوريا الشمالية تمتلك اداة تأثير لاشك في مصداقيتها وهي قدراتها النووية، والولايات المتحدة تمتلك قدرة مزدوجة على إيذاء كوريا الشمالية وعلى مكافئتها في نفس الوقت.

4. ان النمط السائد للتفاعلات هو التهديدات المحكومة المسيطر عليها بدرجة كبيره التي تتحرك بمنطق خطوة أو خطوتين للأمام وخطوه للخلف، فكوريا الشمالية تهدد بإنتاج السلاح النووي وليس باستخدامه رغم بعض التصريحات المتشددة ويتم تنفيذ التهديد عن طريق خطوات متدرجة كمنع المفتشين الدوليين، وإزالة معدات المراقبة من مفاعل (يونغ بيون)، الانسحاب من معاهدة منع الانتشار النووي.

5. أما من جانب الولايات المتحدة فأنها احتفظت طوال الوقت بتأكيدات حول الخيار السلمي كوسيلة أساسيه للتعامل مع كوريا الشمالية رغم أنها مصنفة لديها كأحدي دول محور الشر وتمثل التصعيد الحقيقي في مواقفها في التهديد باللجوء الى وسائل عقابيه سياسيه او اقتصادية وليس الخيار العسكري وأدانت الولايات المتحدة التجارب النووية الكورية في 2006، و2009 وتصاعدت الأزمة في ظل ادارة الرئيس (باراك أوباما) مما دفع الإدارة الأمريكية الى حث التجمع الدولي وحشد التأييد لنقل الأزمة الى مجلس الأمن وبالفعل صدر قرار مجلس الأمن المرقم (1874) بموافقة جميع الأعضاء وأدان التجربة النووية الثانية لكوريا الشمالية اذ شدد هذا القرار العقوبات المالية والتجارية وأبرز ما تضمنه القرار⁽³⁾:

1. تشديد عملية تفتيش السفن الداخلة والآتية الى كوريا الشمالية وتفتيش الشحنات الجوية.
2. منع تجارة الأسلحة النووية وتكنولوجيا الأسلحة النووية وتجارة الصواريخ الباليستية.
3. تجميد الأصول المالية الكورية الشمالية في بنوك الدول الأجنبية وتمثل ذلك بقيام مجلس الأمن بفرض عقوبات على خمس هيئات كورية شمالية.

(1) المصدر السابق، ص 87

(2) ستار جبار علاي، مصدر سبق ذكره، ص 41-42.

(3) ينظر: ستار جبار، المصدر نفسه، ص 44.

ويمكن القول ان هناك مجموعة من المسائل الخلافية بين كوريا الشمالية والولايات المتحدة الأمريكية طبقاً لوجهة النظر الكورية تتلخص بالنقاط الآتية⁽¹⁾:

(1) **تفكيك البرنامج النووي**: ويتعلق الخلاف هنا بمسألتين أساسيتين الأولى هي متى يأتي التفكيك ويقوم موقف (بيونغ يونغ) على ضرورة ان تأتي التعويضات والضمانات الأمنية وتطبيع العلاقات السياسية والاقتصادية قبل التفكيك بينما يقوم الموقف الأمريكي على وضع التفكيك كشرط مسبق قبل حصول (بيونغ يونغ) على تنازلات اقتصادية او أمنية والمسألة الثانية تتعلق بتمسك الولايات المتحدة بشرط التفكيك الكامل والنهائي للبرنامج النووي والتحقق من هذا التفكيك والاشكالية الأساسية هي كيف يمكن الحكم بتحقيق التفكيك الكامل والنهائي؟ خاصة في ظل الاختلافات القائمة بين أطراف المحادثات السادسة.

(2) **منع الانتشار**: كيف يمكن التأكد من التزام كوريا بعدم تصدير التكنولوجيات النووية الى الخارج خاصة الى الدول ذات التوجهات العدائية للولايات المتحدة وتؤكد كوريا في هذا الاطار انها تميز بين انتشار الصواريخ من ناحيه وانتشار الأسلحة والتكنولوجيات النووية من ناحية اخرى.

(3) **تغيير النظام**: رغم اهمية البرنامج النووي لكوريا الشمالية الا ان القضية الأولى هي ضمان بقاء النظام وعدم انهياره تحت تأثير ضغط او عدوان خارجي او تحت تأثير الأزمة الاقتصادية الداخلية بينما تمثل القضايا الاخرى، بما في ذلك البرنامج النووي ادوات للحفاظ على بقاء النظام في مواجهة تلك التهديدات.

(4) **التعويضات والمساعدات الاقتصادية**: وتتركز تلك المساعدات في مجال الطاقة بالأساس بالإضافة الى المساعدات الغذائية والمساعدات التنموية، وكان الكونغرس الأمريكي قد أخذ موقف متشدداً ضد منح أية امتيازات اقتصادية قبل تفكيك برنامجها النووي بل صدرت العديد من القوانين المتشددة ضد كوريا الشمالية منها قانون حقوق الإنسان في كوريا الشمالية تشرين الاول 2004.

والواقع ان سياسة ادارة الرئيس (اوباما) تسير في مسارين بشكل متواز، تعمل من خلال المسار الأول على التواصل الثنائي وتسعى واشنطن من خلال مبعوثها لكوريا الشمالية الى اتباع سياسته تهدف الى محاولة تنقية أجواء العلاقات بين البلدين، أما المسار الثاني فيتمثل في اتباع سياسة متعددة الأطراف تلعب فيها الدول الإقليمية الرئيسية في شمال شرق آسيا دوراً فاعلاً وخاصة كوريا الجنوبية واليابان بجانب الصين التي لديها صورة واقعية لما يحدث داخل كوريا الشمالية، اذ تسعى الإدارة الأمريكية لتحقيق مصالحه بين شطري شبه الجزيرة الكورية وحل القضايا الخلافية بين اليابان وكوريا الشمالية والعمل على ادماج كوريا الشمالية في المجتمع الدولي وبيان الفوائد الاقتصادية التي ستعود على كوريا الشمالية نتيجة الاندماج في المجتمع الدولي، وكذلك الفوائد التي ستعود على الأطراف الأخرى اذ ان الاستقرار في منطقة شمال شرق آسيا أمر مهم لتحقيق الاستقرار على المستوى العالمي⁽²⁾.

وبالإضافة الى ما تقدم يمكن القول ان امتلاك كوريا الشمالية للسلاح النووي سوف يدفع بكوريا الجنوبية واليابان لاقتنائه بهدف تعزيز أمنها وتحقيق التوازن على المستوى الإقليمي⁽³⁾ الأمر الذي يعني:

1. اذكاء سباق التسلح الإقليمي.
2. إعادة التفكير بشأن إمكانية احياء اليابان لدورها العسكري في الإقليم الامر الذي بدوره سينعكس على بلورة المخاوف الإقليمية.
3. تعزيز المكانة الإقليمية للصين، على اعتبار ان كوريا الشمالية احد حلفائها الأمر الذي قد يشعل فتيل المنافسة الإقليمية.

ويمكن القول ان كوريا الشمالية تتمسك في المضي قدماً ببرنامجه النووي بهدف:

(1) ينظر: ناديه فاضل، مصدر سبق ذكره، ص76-78. ولمزيد من التفاصيل: ينظر أيضاً محمد فايز فرحات، مصدر سبق ذكره، ص17-18.
(2) ينظر: مي عبد الرحمن غيث، كوريا الشمالية، التحدي الذي يواجه ادارة اوباما في شمال شرق آسيا، ملف الازمة الاستراتيجية، عدد (177)، ايلول (سبتمبر) 2009، ص106.
(3) نقلاً عن: باقر جواد كاظم، التوازن الاستراتيجي في إقليم آسيا الباسفك وآفاقه المستقبلية، رسالة ماجستير غير منشوره، كلية العلوم السياسية، جامعة النهدين، 2001، ص87.

- 1) الضغط على كوريا الجنوبية واليابان لتقليص روابطها مع الولايات المتحدة.
- 2) الضغط على اليابان للحصول على مساعدات اقتصادية.
- 3) ردع أية دولة من الاعتداء عليها.

الخاتمة:

وعليه يمكن القول ان لدى كوريا الشمالية الكثير من الأسباب لامتلاك وتطوير القدرات النووية ومنها السعي لردع القوات الأمريكية على الحدود الكورية - الكورية، ورغبة كوريا الشمالية في مواجهة تفوق الشطر الجنوبي في المجالات التقنية والتسليحية التي تزودها الولايات المتحدة بها فضلاً عن تعزيز مكانة البلاد وهبتها وإعطاء المزيد من عوامل القوة للبلاد على المستوى الدولي وفضلاً عن ذلك تعزيز شريحة النظام السياسي القائم في مواجهة التهديدات والتحديات الخارجية ولاسيما الولايات المتحدة وحلفائها.

المصادر

- 1- آسيا بين البرامج النووية والحركات الانفصالية، التقرير الاستراتيجي العربي 2005-2006، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2006.
- 2- ايرام اث شولسكي، كوريا في زلماي خليل زاد، محرراً، التقييم الاستراتيجي، ابو ظبي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1997.
- 3- باقر جواد كاظم، التوازن الاستراتيجي في إقليم آسيا الباسفك وآفاقه المستقبلية، رسالة ماجستير غير منشوره، كلية العلوم السياسية، جامعة النهريين، 2001.
- 4- التقرير الاستراتيجي العربي 1995، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 1996.
- 5- حسين حافظ، قراءة في القرار 1718 وتأثيره على مستقبل النظام الكوري، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، بغداد 2007.
- 6- ريمون ماهر كامل، برنامج صواريخ بيونغ يانغ وابعاد جديدة للأزمة الكورية، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، عدد (138)، 1999.
- 7- ستار جبار علاي، البرنامج النووي الكوري الشمالي دراسة في طبيعة القدرات والتحديات، ملف تطورات الملف النووي لكوريا الشمالية، سلسلة دراسات استراتيجية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، شباط 2010، عدد 102.
- 8- سعد حقي توفيق، الاستراتيجية النووية بعد انتهاء الحرب الباردة، دار زهران، عمان. 2008.
- 9- سعد علي حسين، كوريا الشمالية واسلحة الدمار الشامل، اوراق اسبوية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (64)، 2001.
- 10- السيد صدقي عابدين، جمهورية كوريا الديمقراطية الشعبية (كوريا الشمالية)، في محمد السيد سليم ورجاء ابراهيم بلسم (محرران)، الأطلس الآسيوي، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2003.
- 11- شانون كاريل، حظر الأسلحة النووية والحد من انتشارها التسلح ونزع السلاح والأمن الدولي، الكتاب السنوي 2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الثاني نوفمبر، 2007.
- 12- عامر كامل أحمد، الموقف الأمريكي من تطور البرنامج النووي الكوري الشمالي، في سلسلة دراسات استراتيجية، تطورات الملف النووي لكوريا الشمالية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (102) شباط 2010.
- 13- عامر كامل، تطورات البرنامج النووي الكوري الشمالي والموقف الأمريكي منه، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 55، نيسان 2009.

- 14- عبد الوهاب عبد الستار القصاب، انتشار أسلحة الدمار الشامل في كوريا الشمالية وإيران وتأثير ذلك على التوازن الاستراتيجي في المشرق العربي، ملف خاص المتغير النووي في الصراعات الآسيوية، أصداء ثقافية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد (3)، بغداد، 2002.
- 15- علي محمد حسين، القدرات النووية والصاروخية لكوريا الشمالية، تطورات مسألة الملف الكوري النووي، قسم الدراسات الآسيوية، الملف السياسي، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 23، سنة 2007.
- 16- ماري بث ينكيتاين، الاسلحة النووية الكورية الشمالية القضايا التقنية، ترجمة أ.د. ستار جبار علاي، سلسلة دراسات مترجمة، مركز دراسات دوليه، جامعة بغداد، عدد (41)، ك1، 2009.
- 17- محمد فايز فرحات، الأزمة النووية الكورية مستقبل سباق التسلح والتعاون الأمني، كراسات استراتيجية، عدد 17، يناير 2007، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية.
- 18- مي عبد الرحمن غيث، كوريا الشمالية، التحدي الذي يواجه ادارة اوياما في شمال شرق آسيا، ملف الاهرام الاستراتيجي، عدد (177)، ايلول (سبتمبر) 2009.
- 19- نادية فاضل، مسار الملف النووي لكوريا الشمالية وتداعياته الإقليمية والدولية، في سلسلة دراسات استراتيجية، مركز الدراسات الدولية، عدد 102، شباط 2010.
- 20- نغم نذير شكر، الموقف الياباني من الملف النووي الكوري الشمالي، في الملف السياسي، تطورات مسألة الملف النووي الكوري، عدد 102، 2010.

موقع الأنترنت:

- 1- حقيقة الموقف الدولي تجاه التجارب النووية لكوريا الشمالية، في آيار 2009، Hizb_UL Tahrir.Com
- 2- كوزي يبحث حلاً رسمياً مع بوتن، مباحثات صينية فرنسية حول الأزمة الكورية، www.albayan.com
- 3- محمد عزت محمد علي، إعادة عسكرة اليابان هل تحل مشكلاتها مع الجيران. www.Kkmag.gov.sg
- 4- مغازي البدرابي، روسيا والصين واللعب بالورقة الكورية www.alwqt.com/

الحكم بالافتضاء للمعنى في القرآن الكريم دراسة في الصوت اللغوي

أ.د. سعدون أحمد علي

م.م. محمد حشيش عداي

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل

مديرية تربية بابل/ ثانوية أبي ذر الغفاري

Judgment of the Required Meaning in the Holy Quran

Prof.Dr. Sa'doon Ahmed Ali

Asst.Lec. Mohammed Hushaish Adday

College of Education\ University of Babylon

Directorate of Education Babylon

mhushaish@gmail

Abstract

In Arabic language, the expression 'requirement' of meaning is derived from the base verb 'require' which means 'to receive or to take' as it is originated in 'paying or settling a debt'. This concept of requirement refers to the potential of epistemic relationship that exists between the elements in a certain structure .

There was a person beside AL-ASma'ee said, "Whose words are these? AL-Asma'ee replied that they are Allah words. The person then said, "No, this is not said by Allah". AL-Asma'ee said, when I restated that verse again ending it with "Allah is Exalted in Power. Full of Wisdom", the person said, 'now you are right'. AL-Asma'ee asked him, 'Do you read the Holy Quran?' he answered, 'No'. AL-Asma'ee said, 'So, how do you know that the second reading of the verse is correct rather than the first one?' The person answered that it is the intuition that helps to decide the required meaning. That's why the verse should be ended in a way that corresponds with its contextual meaning.

Keywords: meaning. 'requirement' Holy Quran 'require'

المخلص:

الافتضاء: مصدر اقتضى، وأصله من قضاء الدين، ويعني قوة العلاقة المعنوية بين عناصر التركيب بدلالة السياق وقرائن الأحوال، ومن ذلك ما رواه الأصمعي حين قرأ " والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما ... والله غفور رحيم ". [سورة المائدة 38] وكان بجانبه أعرابي، فسأله: كلامٌ مَنْ هذا؟ أجابه الأصمعي: كلامُ الله. فقال: ليس هذا كلامُ الله . يقول الأصمعي: ولما ختمت الآية بقوله تعالى " والله عزيز حكيم " قال الأعرابي: " أصيبت. فقلتُ: أقرأ القرآن؟ قال: لا. قلتُ: فمن أين علمت؟ فقال: يا هذا، عزَّ فحكَمَ ففَطَعَ، ولو غفَرَ ورَحِمَ لَمَا قَطَعَ!"، فقد أدرك هذا الأعرابي بفطرته السليمة أن ختم الكلام بالغفور الرحيم لا يقتضي الحكم بقطع يد السارق، لذا كان الأولى ختم الكلام بما يناسب أوله.

الكلمات المفتاحية: الافتضاء، اقتضى، المعنى، تحقيق الهمزة وتسهيله، المد الصوتي، المقطع الصوتي، الغرابة الصوتية، الإيحاء، الجرس، التكرار الصوتي.

الافتضاء في العربية:

الافتضاء لغة: الافتضاء: افتعالٌ من (اقتضى، يقتضي)، يقال: اقتضيتُ ما لي عليه، واقتضيتُ حقِّي منه وتقاضيتُهُ، بمعنى: طلبتُهُ وأخذتُهُ وقبضتُهُ، ويُقال: قضيتُ هذا الثوب، وقد قضيتُ هذه الدار: إذا أتممتُها وأحكمتُ عملها، ومنه القاضي: وهو القاطع للأمر المحكم لها⁽¹⁾، قال الزجاج (ت311هـ): ((و"قضي" في اللغة على ضروب، كلها يرجع إلى معنى انقطاع الشيء وتامه))⁽²⁾. والفتضاء: هو إحكام الشيء، وكلُّ ما أحكم فقد قُضي ومنه قوله تعالى: ﴿فُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [سورة يوسف: 41]، وقوله: ﴿فَقَضْنَهُنَّ سَبَّحَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 12]، قال الزبيدي (ت1205هـ): ((وقضي الأمر: أي: أتمَّ إهلاكهم، وكلُّ ما أحكم فقد

(1) ينظر: تهذيب اللغة 170-169/9، ومجمل اللغة 99/5، ولسان العرب 188/15.

(2) معاني القرآن وإعرابه 230/2.

قضي))⁽¹⁾، ويقال أيضاً: اقتضى الحال كذا، واقتضى الأمر كذا: أي: استلزمه واستدعاه واستوجبه حتى صار أمراً لا بد منه⁽²⁾. يتضح مما سبق أن (اقتضى) ومشتقاتها تقتضي معنى الإحكام والإنفاذ والإتمام، والله در ابن فارس(ت395هـ) إذ يقول: ((القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمرٍ وإتقانه وإنفاذه لجهته ... وكلُّ كلمةٍ في الباب فإنها تجري على القياس الذي ذكرناه))⁽³⁾.

الاقتضاء اصطلاحاً: قوة العلاقة المعنوية بين عناصر التركيب بدلالة السياق وقرائن الأحوال، لتبيين دلالاته المقصودة بما يقتضيه نظمه وسياقه. ولأهمية الاقتضاء نجده موزعاً بين علوم العربية المتعددة، فقد ورد عند البلاغيين بما يعرف بمعنى المعنى أو المعنى الضمني. في حين ربط النحويون الاقتضاء بنظرية العامل فقالوا ((لا يكون الاسم مجروراً إلا بالإضافة وهي المقتضية للجر، كما أن الفاعلية والمفعولية هما المقتضيان للرفع والنصب))⁽⁴⁾. واستعمله الأصوليون بمعنى الدلالة، يقولون: الأمر يقتضي الجوب، أي يدل عليه. والألفاظ في سياق الآية الواحدة ذات دلالة وإيحاء تترك بالحس اللغوي والنوع السليم بدراسة أحوال المفردات وعلاقاتها المعجمية والتركيبية التي تسم النص القرآني بالانسجام والترابط والتماسك فضلاً على مناسبة مدلول الآية لما قبلها وما بعدها، ومناسبة مدلول المفردة القرآنية لسياق الآية ونظمها؛ إذ لا يسدُّ غيرها مسدّها في مكانها. والله در الجاحظ (ت255هـ) إذ يقول: ((فإنَّ المعنى إذا اكتسب لفظاً حسناً وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً ومنحه المتكلم دلاً متعشفاً صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملى. والمعاني إذا اكتسبت الألفاظ الكريمة وألبست الأوصاف الرفيعة... أربت على حقائق أقدارها بقدر ما زينت وحسب ما زُحرفت))⁽⁵⁾. وما كان كل هذا ليكون لولا العلاقة المعنوية الوثيقة وصلة الرحم القوية وحسن الجوار بين عناصر النظم ابتداءً من الأصوات والحركات مروراً بالشكل والقالب الذي تُصَبُّ فيه هذه الأصوات وانتهاءً بالتركيب والسياق وقرائن الأحوال ... لاستجلاء المعنى في أبهى صورته وأتمّ تجلياته، وعليه **فالاقتضاء:** هو حكم سياقي ينتظم العلاقة المعنوية بين عناصر النظم في النص ابتداءً من الصوت والحركة ومروراً بالشكل والقالب وانتهاءً بالتركيب والسياق وقرائن الحال لفهم المعنى بأبهى صورة وأتمّ تجلياته⁽⁶⁾.

فمثلاً انتثار النظم القرآني بصوت الهمزة في قوله تعالى: ﴿أَلِدُّ وَأَنَا عَجُوزٌ﴾ [سورة هود: ٧٢]، وهو الصوت الصعب الجلد الذي يجري مجرى التهوع عند النطق به ... ألا يقتضي تكراره جواً من الألم والعسر والمشقة بما يتناغم تماماً وحالة الولادة عند المرأة. ألا يقتضي انتثار النظم القرآني بصوت النون في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ جُنَّتُهُ حَتَّىٰ جِينِ﴾ [سورة يوسف: ٣٥]، جواً من الإخفاء والتغيب وهو مما يلائم حالة السجن، ولا سيما إذا علمنا أن صوت النون صوت يقتضي الإخفاء والضمور والبطون. ألا يقتضي لفظ (بمزرحة). في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمُرْجِحِهِ﴾ [سورة البقرة: ٩٦]. شيئاً من تكرار الزحزحة يتجلى أمام ناظرنا، فيوحي تكرار المقطع (زح) بتكرار الزح.

ألا يقتضي جرس المفردة القرآنية: (أثاقلتم) في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَثَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة التوبة: ٣٨]، جواً من التثاقل والإبطاء في حين أن لفظة (انفروا) فيها من السرعة ما لم نجده في (أثاقلتم)، فطابق النظم النظام. ألا توحى الغرابة الصوتية في (تالله) و(تفتأ) و(حرضا) بغرابة الموقف أصلاً في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَأَلَّه تَفْتَوُؤُا تَدَّكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ﴾ [سورة يوسف: ٨٥].

(1) تاج العروس 316/39.

(2) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة 1829/3.

(3) مقاييس اللغة 99/5.

(4) مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء: 5.

(5) البيان والتبيين 212/1.

(6) ينظر: الحكم بالاقتضاء للمعنى بدلالة السياق (بحث: أ.د. سعدون أحمد علي: 1).

ألا يقتضي المدّ الصوتي في لفظه (أفواههم) من قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف: ٥]، كبر هذه الكلمة وضخامتها.

هذه المسائل وغيرها . مما يتعلّق بالقوانين الصوتية . سيتناولها الباحث في هذا البحث الموسوم بـ(الحكم بالاقتضاء للمعنى في القرآن الكريم - دراسة في الصّوت اللغوي). لتسليط الضوء على جانب من البلاغة الصوتية في القرآن الكريم وملاءمة الصوت للمعنى والله الموفق للسداد.

أولاً: الحكم بالاقتضاء للمعنى في تحقيق الهمز وتسهيله.

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن مسألة تحقيق الهمز وتسهيله، في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ﴾ [سورة البلد: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾ [سورة الهمزة: ٨]، فقد قرئت (مؤصدة) و(موصدة) بتحقيق الهمز وتسهيله^(١)، وقد أرجع أهل العربية اختلاف القراءتين إلى اختلاف اللغات، حيث يقال: أصدّت الباب وأوصدته، كمال يقال: أكذت ووكدت، وأزخت وورخت... قال النحاس(ت338هـ): ((من أخذ من أصد فسيبيله أن يهزم، ومن أخذ من أوصد لم يُجزْ همزة))^(٢)، والقراءتان بمعنى واحد^(٣). والمدلول اللغوي الذي يقتضيه لفظ (مؤصدة) لا يخرج عن: مطبقة، مغلقة، مبهمه^(٤). وهذه المعاني متقاربة إلى حدّ كبير، فالمعنى العام للآية يقتضي تشديد العذاب وقوة الإحراق والإحاطة بهم والإطباق عليهم بنارٍ سَعَرها جبار السموات والأرض.

وأرى بأنّ الآية المباركة بهذا المعنى تقتضي تحقيق الهمز لا تسهيله؛ فالهمز أليق بالمعنى وأخلق، فالسياق سياق مكابدةٍ وشدةٍ وألمٍ وعناءٍ وصعوبةٍ، وهذا مما يلائم تحقيق الهمزة، وهي نبرةٌ تخرج من الصدر بكلفةٍ وعُسْرٍ ومشقّةٍ، والنطق بها يشبه التهوّع، وهذا يناغم سياق الآية تماماً. قال الرضي(ت686هـ) يصف الهمزة: ((ولها نبرةٌ كريهة تجري مجرى التهوّع ثقلت بذلك على اللسان المتلفظ بها))^(٥)، وكلّ صاحب ذوقٍ يشهد بأنّ جميع هذه الصفات التي تقتضيها الهمزة من الشدّة والنقل والكلفة والكرهية والعُسْر وجريانها مجرى التهوّع ممّا يلائم تماماً صفات هذه النار، هذه من حيث الصفة، فأما من حيث المخرج، فالتناغم بين مخرج الهمزة وصفة هذه النار عقيبّ ؛ لأنّ الهمزة: ((وقفةٌ انفجارية))^(٦)، وهؤلاء موقوفون في هذه النار التي لا باب لها، والهمزة صوت يحدث بانغلاق الوترين الصوتيين إغلاقاً محكماً وانطباقهما انطباقاً تاماً فلا يدخل فيهما هواء ولا يخرج منهما، وكذا الحال مع صفات هذه النار، فهم قد أدخلوا فيها فأطبقت عليهم وأغلقت أبوابها بحيث لا يخرج منها عذاب ولا تحفّف عن أهلها، وهذا ما توحى به قراءة التخفيف، فالتخفيف يقتضي . ولو ظاهراً . تخفيف العذاب عنهم، وفي هذا منافاة للمعنى العام الذي تقتضيه الآية، ((إذا قال مؤ)) كان كأنّ الشخص يعاني من أسرٍ ثقيلٍ فهي أنسب وأدلّ على الكرب والنقل من التسهيل والنطق بالواو، وهو المناسب أيضاً لجوّ المكابدة والشدّة والقوة في السورة))^(٧).

ومما احتكم فيه إلى المعنى في القرآن في تحقيق الهمز قوله تعالى: ﴿وَإِخِي هَكَرُوتُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾ [سورة القصص: ٣٤]، فقد قرأ الجمهور (ردءاً) بتحقيق الهمز، وقرأ نافع وحده (ردأ) بتسهيل الهمز وتكوين الدال^(٨)، ومعنى الردء في اللغة: العون والحجة والناصر^(٩). ولا شكّ في أنّ المعنى العام للآية يقتضي القوة والمعونة والإنهاض، وهذا مما يلائم تحقيق الهمز لا تسهيله. فهو أليق بالمعنى.

(1) ينظر: السبعة في القراءات 686، والحجة في القراءات السبع 372، والحجة للقراء السبعة 416/6.

(2) إعراب القرآن: 144/5 .

(3) ينظر: المحرر الوجيز 486/5.

(4) ينظر: إصلاح المنطق، لابن السكيت: 122، وكتاب الأفعال، لابن القطاع: 51/1.

(5) شرح شافية ابن الحاجب 31-32/3، وينظر: شرح المفصل 107/9، وينظر: التبيان في إعراب القرآن 22/1،

(6) دراسات في علم اللغة 57.

(7) لمسات بيانية 206.

(8) السبعة في القراءات 494، والحجة في القراءات السبع 278،

(9) ينظر تهذيب اللغة 118/14، ومقاييس اللغة 507/2، والمحكم والمحيط الأعظم 374/9، وتاج العروس 242/1.

ومما احتكم فيه إلى المعنى في تسهيل الهمز قوله تعالى: ﴿وَرَوَدَتْهُ الْمِيَاهُ بِبَحْبَهِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتْ الْأُبُوبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [سورة يوسف: 23]، حيث سهلت الهمزة بقلبها (ياء) ولم تُهمز على القراءة المشهورة⁽¹⁾؛ لأنَّ امرأة العزيز كانت قد وفرت كلَّ أسباب إ نجاح خطة إغواء يوسف (عليه السلام) للوقوع في شباك المعصية؛ فهي امرأة عزيز مصر وأمرها نافذ وتستطيع الحصول على أي شيء ببسٍ وسهولة، وهذا مما يناغم حالة تسهيل الهمز تماماً، فجاءت لفظة (هَيْتَ) بسلاستها ورخاوتها ونعومتها وندواتها لتحاكي هذا المشهد وتعكس هذه النفسية المستعلية، وما كانت هذه المعاني لتكون لو قيل: (هَيْتُ) لك؛ ولذلك فالتسهيل أليق بالمعنى من التحقيق.

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [سورة الأعراف: 111]، حيث قرأ الفعل (ارجه) بالهمز والتسهيل⁽²⁾، والقراءة المشهورة هي التسهيل، وهي الأليق بالمعنى؛ لأنَّ السحرة لم يكونوا يتصوروا - ولو للحظة - أنهم سيمرون بموقف صعب، وأنهم سيهزمون، بل كان ظنهم أنَّ الأمور ستكون سهلة يسيرة؛ ولذلك جاء النظم بـ (ارجه) لا (ارجه) حيث في تحقيق الهمز منافاة لهذا المعنى.

ثانياً: الحكم بالافتضاء للمعنى في الإيحاء الصوتي للمفردة القرآنية

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن مسألة الإيحاء الصوتي بتكرار صوتٍ معينٍ أو مقطع صوتي له صفة معينة تناغم المعنى العام الذي تقضيه السورة أو الآية، فيسهم ذلك في رسم أدق التفاصيل التي ترمي السورة المباركة أو الآية إلى تصويرها وإشاعتها، ومن الأمثلة المشهورة على ذلك تكرار صوت (السين) بما يقتضيه من صفة (الهمس) في سورة (الناس) ليناغم الغرض الأساس الذي نزلت الآية للتحذير منه وهو (الوسواس) فتكرَّر صوت (السين) عشر مرات ليضفي جواً من الوسوسة يخيم على القارئ وهو يتلو هذه السورة فتحصل الموازنة بين اللفظ والمعنى وهذا في المحل الأعلى من البلاغة وإصابة الغرض.

وكذا الحال في تكرار صوت (التاء) وما يقتضيه من جو التمتمة في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [سورة يوسف: 85]، فلعمري من يتلو هذه الآية ترتسم أمام ناظره ويحس بوجوده شفاء يعقوب - عليه السلام - وهو يتمتم حزناً ووجداً ويولول أسفاً على يوسف، فصوت التاء بتكراره هذا قد ألقى بظلاله وأضفى جواً من الحنان والعطف والأبوة، فضلاً على أنَّ من أشرف على الهلاك من شدة الوجد والحب لا يكاد يتمُّ من ألفاظه إلا الصوت المهموس، فحصلت بذلك الموازنة بين اللفظ والمعنى، ثم أنعم النظر في قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (٣٠) ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَجْدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (٣١) [سورة يوسف: 30-31]، فقد تكرر صوت النون في هاتين الآيتين أكثر من ثلاثين مرة، وصوت النون كما يقول علماء العربية يقتضي معنى البطون والخفاء والضمور⁽³⁾، ولا شك في أنَّ الجو العام للآيتين هو جو من السرية والكتمان والخفاء، فامرأة العزيز كانت تخفي أمر يوسف حتى عن أقرب الناس إليها وهو زوجها. وأتى لها أن تبيح له بذلك. وأمر الشائعات التي سرت بين نسوة المدينة، إنما كُنَّ يتناقلنها سراً بينهن في جو من الخفاء والبطون، وكذا الحال مع الخطة التي أعدتها امرأة العزيز، فقد جيكت في جو من السرية، كلُّ هذا يعني أنَّ المعنى قد اقتضى سيادة صوت النون دون غيره من الأصوات؛ لما يقتضيه من صفة الخفاء والتمكُّن والبطون

ثالثاً: الحكم بالافتضاء للمعنى في الجرس الصوتي

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن الجرس الصوتي لهذه اللفظة دون سائر أخواتها لما فيها من جرس يلائم المعنى الذي سيق له الآية المباركة، أو لما لهذه اللفظة من أثر في تجلية المعنى بأدق تفاصيله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ﴾ [سورة

(1) ينظر: السبعة في القراءات 347، والحجة للقراء السبعة 416/4-417، والمحاسب 377/1.

(2) ينظر: الحجة في القراءات السبع 159، والحجة للقراء السبعة 63-57/4.

(3) ينظر: الكتاب 454/4، والصوت اللغوي 134.

فاطر: [٣٧]، فقد عالج أغلب الأقدمين لفظ (يصطرخون) صرفياً فذهبوا إلى أن وزنه: (يفتعلون) من (الصراخ) وأصله: (يصترخون) أبدلت (التاء) (طاءً) لقرب مخرج (الطاء) من (الصاد)، وإن كنا لم نعدم إشارات إلى أن (يصطرخون) أبلغ وأكد من (يصرخون)، فهم يحدثون (الصراخ) بقدر ما يقدرون عليه⁽¹⁾. وأنت ترى أنهم قد عللوا هذا الإبدال بقرب المخارج من بعضها البعض، ولا أرى بأن هذا السبب كافٍ لما ذهبوا إليه، فالنص القرآني يكتنز أسراراً تتعلق بالمعنى قبل اللفظ في سبب حصول هذا الإبدال، أو ليس الطاء من أحرف الجهر . عند القدماء . والموقف موقف صياح وبكاء ونواح، وهذا مما يلائم صفة الطاء المجهورة لا التاء المهموسة؟ أو ليس (الطاء) من أحرف (الإطباق) و(التاء) من أحرف الانفتاح، وهؤلاء قد أطبق عليهم في نار جهنم أبواب مؤصدة لا تفتح أبداً، وهذا نقيض صفة (التاء) بما تقتضيه من معنى (الانفتاح)؟ أو ليس (الطاء) من أحرف (الاستعلاء) وهذا مما يلائم الموقف الذي هم فيه، حيث الصراخ استعلاء الصوت، ولو جاء (بالتاء) التي تقتضي الاستفال لفات علينا هذا المعنى؟ أو ليس (الطاء) تقتضي التخمير حيث يمتلئ الفم بصدى هذا الحرف على النقيض من صوت (التاء) الذي يقتضي نحولاً في جسم الحرف فلا يمتلئ الفم بصداه وفي هذا مناقضة للمعنى العام للآية. ألا تقتضي هذه المعاني جميعاً أن هؤلاء منبؤون مهملون، لا يكثر لهم أحد ولا يأبه بهم شخص ما؟ ألا تقتضي هذه المعاني جميعاً شدة العذاب وأليمة؟ ...

لقد لمح المحدثون بعض هذه الأسرار التي تكتنرها هذه اللفظة فأشاروا إلى أهمية هذه الأصوات بهذا الجرس المدوي في مناغمة المعنى العام للآية فجرس (يصطرخون) الغليظ يصور لنا غلظ الصراخ وغلظ العذاب... وما كانت هذه المعاني لتكون لو قيل: يصترخون⁽²⁾.

ونظير هذه الآية في الاحتكام إلى المعنى في جرس اللفظة قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَالَكُمُ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِمُّوهُ﴾ [سورة التوبة: ٣٨]، فقد اكتفى الأقدمون بتفسير المعنى اللغوي لهذه اللفظة (أتأقلمتم) وتوضيح عملية حصول الإدغام لا غير⁽³⁾، متناسين جرس اللفظة ذاتها في تصوير عملية التثاقل واللسوق بالأرض، وهذا ما لم يُفَتِّحِ المحدثين فأشاروا إلى أن هذه اللفظة بجرسها وبأصواتها المسترخية الثقيلة تؤذن بهذا التثاقل والتراخي والتباطؤ ولا سيما أن أغلب المقاطع الصوتية لها مكون من متحرك يليه ساكن فلاحظ: / ء ـ ث / ث ـ ق / ل ـ ت / م ـ . فالحركة تمثل دعوة الداعي ورفرفة النفوس إلى النفور، والسكون يقتضي التملُّص من تلك الحركات وشدَّ الأجسام إلى الأرض ولزوم المساكن، وهذا المعنى يفوت علينا فيما لو كان النظم القرآني (بتأقلمتم) دون (أتأقلمتم)، قال أبو زهرة: ((في التعبير ب(أتأقلمتم)، فإن الصيغة بحالها من الإبدال في لفظها دالة على استئصال النفور في سبيل الله))⁽⁴⁾.

رابعا: الحكم بالافتضاء للمعنى في الغرابة الصوتية

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن: الغرابة الصوتية فإذا ما كان المعنى غريباً فلا يؤدي حقه إلا أغرب الألفاظ بين أخواتها فتحصل بذلك المواءمة بين اللفظ والمعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَصًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [سورة يوسف: ٨٥]، فلما كان حزن يعقوب (عليه السلام) على يوسف أمراً قد تجاوز المألوف وعدا المعروف وبلغ غاية الغرابة، حيث أذاب قلبه الحزن وأضعف جسمه الفراق واستولى على عقله شوق اللقاء فأشرف على الموت وأطل على الهلاك، فكان هذا في غاية الغرابة. وكيف أن هؤلاء الأبناء الأحد عشر لم يستطيعوا أن يسدوا خلة فقد يوسف - ولو للحظة واحدة - طوال ثلاثين عاماً، وهذا أمر في غاية الغرابة؟ وكيف أن يعقوب كان يأمرهم بتحسس أمر يوسف طوال هذه الفترة وهذا أمر في غاية الغرابة؟ وكيف أن هؤلاء الأبناء قد حاولوا حمل أبيهم مراراً وتكراراً على نسيان أمر يوسف فيزداد حباً ويتولول عشقاً وعذاباً، وهذا أمر

(1) ينظر: جامع البيان 476/20، والكشاف 615/3، والبحر المحيط 36/9.

(2) ينظر: في ظلال القرآن 2945/5، والتصوير الفني 92.

(3) ينظر: جامع البيان 252/2، والكشاف 271/2، والمحرم الوجيز 34/3، ومفاتيح الغيب 47/16.

(4) زهرة التفاسير 3306/6، وينظر: التصوير الفني 91-92، وفي ظلال القرآن 1655/3. وخصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية 264/1.

في غاية الغرابة؟. ناسب هذه المعاني الغريبة أن يأتي نظم الآية برصف تتزاحم فيه الألفاظ الغريبة مؤذنةً بجوٍّ من الوحشة والغرابة، فحصل بذلك الائتلاف بين اللفظ والمعنى؛ فاقترضى المعنى الإتيان بأغرب ألفاظ القسم إلى أخواتها وأبعدها من إفهام العامة، وهي (تالله)؛ إذ لا يكاد يقسم بها إلا على الأمور الغريبة والأحوال العجيبة التي لا يصدقها عقلٌ ولم يألفها طبع، فلم يقسم بـ(الله) (بالله) وهما أكثر استعمالاً وأوسع تداولاً، وافتضى المعنى الإتيان بأغرب صيغ الأفعال الناسخة مقارنة بأخواتها، فر(كان) وأخواتها أعرف وأشهر عند العامة من (تفتأ)، وليس هذا فحسب بل انتظم النصُّ المعجز أغرب ألفاظ الهلاك، وهو (الحرص) وهو الإشراف على الهلاك لفساد العقل والجسم من شدة الحزن ولا عج الهوى، فضلاً على حذف حرف النفي من (تفتأ) وهذا غريبٌ أيضاً لتحصل المواعمة بين اللفظ والمعنى⁽¹⁾.

ومن الآيات الأخرى التي ائتلف فيها اللفظ مع المعنى في اشاعة جوِّ الغرابة قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴾ [سورة النجم: 22]، فهذه الآية في معرض الإنكار على العرب في قسمتهم مع الحق تبارك وتعالى إذ جعلوا له النبات والأصنام واستأثروا لأنفسهم بالذكور، فجاءت لفظة (ضيزى) بغيراتها لتحاكي تلك القسمة الغريبة، فلم تحسن كلمة قط في موضعها، قال الراجعي: ((فكانت غرابة اللفظ أشدَّ الأشياء ملاءمة لغرابة هذه القسمة... وجمعت إلى كلِّ ذلك غرابة الإنكار بغيراتها اللفظية))⁽²⁾.

خامساً: الحكم بالاعتناء للمعنى في المدّ الصوتي

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن: المدّ الصوتي، فإذا ما اقتضى المعنى المبالغة في وصف حادثة معينة كان إحدى أدوات هذه المبالغة المد الصوتي، فأنعم النظر في قوله تعالى: ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [سورة الكهف: 5]، إذ لا يخفى على كلِّ ذي ذوقٍ أنّ صوت الألف في (أفواههم) بما يقتضيه من مدّ صوتي يؤذن بفصاحة هذه الكلمة وببشاعتها، وكأنها قد ملأت كل أرجاء الدنيا، فإذا ما فتح المتكلم فاه ونطق منها: (أفوا...) امتلأ الفم بها ثم يتوالى صوت الهاء، وهو الصوت المهتوت ليشير إلى تناهي صدى هذا المد في أرجاء الزمان والمكان ثم تُحتتم هذه اللفظة بصوت الميم بما يقتضيه من استدارة الشفتين عند النطق به قبل إطباقهما لتتاغم معنى الضخامة والفضاعة المستفاد من المد الصوتي ومن لفظ (كبرت) في صدر الآية ((وبذلك يشترك نظم الجملة وجرس اللفظة في تصوير المعنى ورسم الظل))⁽³⁾، وقد اقتضى المعنى أيضاً الإتيان بحرف النفي (إن) دون (ما)؛ لأنّ المد الذي في ألف (ما) يقتضي شيئاً من اللبونة والمرونة والفسحة والتهاون، وهذا ما يبابه المعنى فجاء بـ(إن) بما تقتضيه من قصر الأصوات وحدتها لتُوحى بشيءٍ من الصرامة والقوة والقطع بحصول الحدث زيادةً في الفطاعة وقوةً في الاستتكار لكبر هذه الكلمة وبشاعتها⁽⁴⁾.

ونظير هذه الآية في الاحتكام إلى المعنى في المدّ الصوتي، قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴾ [سورة الفجر: 6-8]، فالمدّ الصوتي الذي تقتضيه الألف في (عاد، العمداد، البلاد)، يكشف لنا ظلالاً من المعنى تتوارد على خيالنا عن عمارة هذه المدينة وأطوال سكانها وقواهم الجسمانية، بحيث لم تستطع أمة من الأمم أن تبلغ شأوهم أو أن تكسر شوكتهم، بدلالة قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَمْوَسِيَّ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ ﴾ [سورة المائدة: 22]، فحصلت بذلك المواعمة بين اللفظ والمعنى. وبهذا يتضح أنّ المدّ الصوتي الذي اقتضاه الألف اقتضاه المعنى أولاً بحيث أنك لو فتشت عن أيِّ حرف آخر مهمماً كانت صفته لما أفادنا هذا الغرض ولا اكسبنا هذا المعنى⁽⁵⁾.

(1) ينظر: بدیع القرآن 77-78، والبرهان في علوم القرآن 378/3، وجماليات المفردة القرآنية 291.

(2) اعجاز القرآن والبلاغة النبوية 158،

(3) في ظلال القرآن 2260/4.

(4) المصدر نفسه.

(5) ينظر: الصوت اللغوي في القرآن 102-104.

سادسا: الحكم بالافتضاء للمعنى في المقطع الصوتي

ومما احتكم فيه إلى المعنى في صوت القرآن: المقطع الصوتي، فإذا ما اقتضى المعنى القوة والجهد والإطالة كثر له عدد المقاطع والعكس صحيح أيضاً، وقد يلجأ إلى نوع المقطع فتؤطَّف المقاطع القصيرة ذات النهايات المفتوحة فيما كان فيه حركة وفسحة، والمقاطع المغلقة فيما كان أمراً حتمياً ويقتضي القوة والشدة والرفض والامتناع ... فانظر مثلاً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [سورة الكهف: 97]، فبمقارنة مقاطع الفعلين (اسطاعوا) و(استطاعوا) نجد أن الفعل الأول مكون من ثلاثة مقاطع: / ء - س / ط - / ع - / الأول طويل مغلوق والآخزان من النوع الطويل المفتوح، وأما الفعل الثاني فمكون من أربعة مقاطع بزيادة المقطع القصير / ت - / . وكان باستطاعة النظم القرآني أن يُوحَّد فيه الفعلان من حيث عدد المقاطع، فيقال: (اسطاعوا)، أو (استطاعوا)، وكلاهما جائز في العربية، ولكن المعنى يأبى ذلك؛ لأن الآية المباركة تحكي لنا قصة السد الذي بناه ذو القرنين من زبر الحديد والنحاس المذاب⁽¹⁾.

وقد استطاع النظم القرآني بتوظيف هذين اللفظين أن يكشف لنا ظلالاً من المعنى عن الجهد المبذول في محاولات اجتياز هذا السد، فلما كان الصعود على السد أيسر وأسهل وأخف وطأةً من ثقبه من الأسفل خَفَّف الفعل له بحذف المقطع القصير: / ت - / . ولما كانت عملية إحداث ثقب أسفل هذا السد يحتاج إلى جهد أكثر وقوة أكبر كثر الفعل له بالإبقاء على هذا المقطع، فصقلت بذلك المواعمة بين اللفظ والمعنى⁽²⁾. ونظير هذه الآية في الاحتكام إلى المعنى في المقاطع الصوتية قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأَنْ أَسْمَوَاتٍ وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [سورة الأنبياء: 30]، فالرتق في اللغة: ((إلحام الفتق وإصلاحه، يقال: رتقنا فتقهم حتى ارتفق))⁽³⁾، والفتق خلاف الرتق فهو الفصل بين المتصلين، قال ابن فارس: ((الفاء والتاء والقاف أصل صحيح يدلُّ على فتح في شيء))⁽⁴⁾.

وإذا ما جننا إلى التحليل المقطعي: (رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا)، وجدنا الائتلاف العجيب بين البناء المقطعي والمدلول اللغوي، حيث قُوبِل بتوالي حركات المثالي توالي حركات الأفعال، فقوله: (رَتْقًا) مؤلف من مقطعين / ر - ت / ق - ن /، كلاهما طويل مغلوق، وهذا الإغلاق في نهاية كل مقطع مما يلائم تماماً معنى الإلحام والإغلاق الذي يقتضيه (الرتق)، فإذا ما جننا إلى قوله: (ففتقناهما) وجدناه مكون من ستة مقاطع، قصيرين في أول اللفظة فمقطع طويل، مغلوق فمقطعين قصيرين يكتنفان مقطعاً قصيراً: / ف - / ف - / ت - / ق - / ن - / هـ - / م - / . وهذه التراتبية في المقاطع تشبه تماماً حالة التشقق والتكسر التي تصاحب مسألة إنبات النبات وشقّه لسطح التربة، فأول ما يبدأ ضعيفاً صغيراً فناسبه من حيث المعنى المقطعان القصيران، ثم يأتي المقطع الطويل المغلوق ليؤذن بثبات هذا النبات واستوائه، ثم المقطعان الطويلان بما يقتضيانه من مدِّ صوتي للأيذان باستغراق زمان الإنبات ومكانه.

(1) ينظر: جامع البيان 113/18-118، والجامع لأحكام القرآن 62/11.

(2) ينظر: التعبير القرآني 75.

(3) تهذيب اللغة 61/9، وينظر: المحكم والمحيط الأعظم 330/6.

(4) مقاييس اللغة 471/4، وينظر: تهذيب اللغة 67/9، وتاج العروس 270/26.

الخاتمة:

خلص البحث إلى ما يأتي:

1. الاقتضاء: هو حكم سياقي ينتظم العلاقة المعنوية بين عناصر النظم صوتاً وصرفاً وتركيباً ودلالة مع مراعاة السياق وقرائن الحال.
2. إنَّ للغة العربية طاقات تعبيرية هائلة ومميزة، ولكن القرآن الكريم ينظمه وسياقه قد بلغ قمة هذا التميز، ففي الوقت الذي أرجه فيه العرب تحقيق الهمز وتسهيله إلى اختلاف اللغات واللهجات أرجعه القرآن الكريم إلى (المعنى) قوةً وضعفاً شدةً ورخاوةً ... فسما بذلك فوق لهجات العرب وهيمن عليها.
3. اللفظة القرآنية لفظة مكتنزة المعنى قوية الإيحاء لطيفة الجرس عذبة على أسلات اللسان ترتبط بسابقتها وتعين لاحقتها، فصارت كلُّ لفظة كعروس وقد تمتعت تمتع المقصورات في الخيام.
4. تنوعت صور الاقتضاء وأحكامه تبعاً لتنوع الطاقات الصوتية التي تكتنزها اللفظة من حيث تحقيق الهمز وتسهيله والتكرار الصوتي لصوت معين أو مقطع ما، والإيحاء الصوتي والجرس الصوتي والقراءة الصوتية والمد الصوتي...
5. كشف البحث أنَّ الحكم بالاقتضاء للمعنى . صوتياً . لا يقف عند الاكتفاء بظاهر اللفظ وما يحمله من دلالات بمعزل عن المستويات الأخرى من حيث القالب الصرفي والتركيب.
6. للقرآن الكريم ذوقٌ خاص وسر عجيب في اختيار الألفاظ، فهو يختار الألفاظ الثقيلة وذات الجرس الصوتي البطيء ومع ذلك تجدها لا عيب منها ولا استكرهه، ويختار الألفاظ السهلة الندية الخفيفة للمواقف الرطبة الرخبة.
7. الإبدال الصوتي والمقطع الصوتي إنما يأتيان على وفق ما يقتضيه المعنى بما يناغم صفة الصوت المبدل والمبدل منه وبما يتلاءم مع انغلاق المقطع وانفتاحه.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً:

- 1- إصلاح المنطق: ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت: 244هـ)، تح: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423هـ/2002م.
- 2- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي (ت: 1356هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثامنة - 2005م.
- 3- إعراب القرآن: أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: 338هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- 4- البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 745هـ) تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، (د.ط): 1420هـ.
- 5- بديع القرآن: لابن أبي الإصبع المصري، (585-654هـ)، تح: حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر.
- 6- البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1376هـ-1957م. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.
- 7- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الرّبيدي (ت: 1205هـ)، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- 8- التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت: 616هـ) تح: علي محمد الجاوي. الناشر: عيسى البابي الحلبي .

- 9- التصوير الفني في القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، دار الشروق، ط6، 1423هـ-2002م. مصر.
- 10- التعبير القرآني: فاضل صالح السامرائي، ط5، 1428هـ-2007م، دار عمّار، عمان.
- 11- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ) تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- 12- جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000.
- 13- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ) تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.
- 14- جماليات المفردة القرآنية: أحمد ياسوف، دار المكتبي دمشق، ط2، 1999م.
- 15- الحجة في القراءات السبع: الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت: 370هـ) تح: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط4، 1401 هـ.
- 16- الحجة للقراء السبعة: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (ت: 377هـ) تح: بدر الدين قهوجي - بشير جويجاني. راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م.
- 17- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (ت: 1429هـ)، مكتبة وهبة، الطبعة: الأولى، 1413هـ/1992م.
- 18- دراسات في علم اللغة: كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.
- 19- زهرة التفاسير: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت: 1394 هـ) دار النشر: دار الفكر العربي.
- 20- السبعة في القراءات: أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت: 324هـ) تح: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ.
- 21- شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهد: للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزنة الأدب (ت 1093 هـ): محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين (ت: 686هـ) تح، مجموعة من الأساتذة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1395هـ-1975م.
- 22- شرح المفصل: موفق الدين يعيش بن علي ابن يعيش المصري النحوي (ت: 643هـ) عنيت بطبعه ونشره، إدارة المطبعة المنيرية، صححه وعلق عليه: مجموعة من مشيخة الأزهر، مصر.
- 23- الصوت اللغوي ودلالاته في القرآن الكريم: محمد فريد عبد الله، دارالهلال، بيروت، ط1، 2008م.
- 24- في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة: السابعة عشر، 1412هـ.
- 25- الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (ت: 180هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ/1988م
- 26- كتاب الأفعال: علي بن جعفر بن علي السعدي، أبو القاسم، المعروف بابن القطّاع الصقلي (ت: 515هـ) عالم الكتب، الطبعة: الأولى 1403هـ/1983م، عدد الأجزاء: 3.
- 27- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

- 28- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 29- لمسات بيانية في نصوص من التنزيل: فاضل صالح السامرائي، ط1، 1999، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- 30- مجمل اللغة لابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ) تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986م.
- 31- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (د.ط): 1420هـ/1999م.
- 32- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: 542هـ) تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 33- المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ] تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- 34- مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء: فخر الدين قباوة. دار الفكر. دمشق، ط1، 2003.
- 35- معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- 36- معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/2008م.
- 37- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 38- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ) تح: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر، 1399هـ/1979م.
- 39- الحكمُ بالاقْتِضَاءِ لِلْمَعْنَى فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دراسة في الصوت اللغوي.

الدراسة التحليلية للتناص القرآني في ديوان كعب بن مالك

أ.م.د. آشور قليج باسة (الكاتب المسؤول)

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة زابل

الباحث. مسعود باوان بوري

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة الشهيد مدني بأذربيجان/ تبريز/ إيران

الباحثة. حديثة متولي

قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة جرمسار الحرة/ إيران

An Analytical Study of the Quranic Intertextuality in the Divan of Ka'b bin Malik**Ass.Prof.Dr. Ashoor Kulaj Basa (In Charge of Correspondence)****Department of Arabic Language and Literature\ University of Zabil**

Ashor_paseh@uoz.ac.ir

Researcher. Mas'ood Bawan Boori

masoubavanpouri@yahoo.com

Researcher. Mariam Deryanord

m.daryanavard65@gmail.com

Department of Arabic Language and Literature\ University of Al-Shaheed Madani**in Azerbaijan\ Tabriz\ Iran****Researcher. Hadeetha Mitwali****Department of Arabic Language and Literature\ Free University of Jermasar\ Iran**

Hadiseh.motevali@gmail.com

Abstract

New literary critical opinions have appeared in the second half of the 20th century among which is intertextuality. It is also known as quotation, implication, citing and imitation. Julia Cristeva, a Bulgarian linguist and researcher, was the first to use this term in the sixties. Intertextuality is a new phenomenon that includes old concepts in the Arabic literature. When we read the divan of Ka'b bin Malik, an early Islamic poet, we see that his poetry is rich with the Quranic intertextuality directly or indirectly. The research attempts to elucidate some examples from this intertextuality relying on the analytical-functional model.

Key words: Quranic Intertextuality, Ka'b bin Malik, Early Islamic stage, Quranic vocabulary and concepts

المخلص:

ظهرت آراء نقدية أدبية جديدة في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي والتناص واحد منها والذي يعرف باسم الاقتباس والتضمين والاستشهاد والمحاكاة أيضا. جوليا كريستيفا لغوية وباحثة بلغارية وهي أول من استخدمت هذا المصطلح في الستينيات. التناص في الحقيقة ظاهرة جديدة تشتمل على مفاهيم قديمة في الأدب العربي. زاد شعراء العرب على غناء شعرهم مستلهمين من القرآن الكريم وأقربوه من الفهم العام. وعندما نقرأ ديوان كعب بن مالك شاعر صدر الإسلام نفهم بأن شعره غني بالتناص القرآني بصورة مباشرة أو غير مباشرة. تحاول المقالة على شرح نماذج من التناص القرآني في ديوان هذا الشاعر مستعينا بالنموذج التوظيفي-التحليلي وضمن تبيين معنى التناص. ولهذا قد تطرق الكتاب على تحليل التناص الوجود في شعره على أساس الترتيب الأبجدي للقافية. وقد استخدم في شعره الألفاظ القرآنية الجميلة بصورة منطبقة تماما أو أحيانا مع تغيير طفيف. والموضوعات القرآنية مثل الاستشهاد والجنة والجحيم والتوكل على الله سبحانه وتعالى هي مصدر آخر للفنون الشعرية من كعب بن مالك. وهو في الواقع كان لسان قومه أمام المشركين وردّ الكافرين ردا حاسما.

الكلمات المفتاحية: التناص القرآني، كعب بن مالك، صدر الإسلام، الألفاظ والمفاهيم القرآنية

المقدمة

التناص وأصله (نصص) له معاني مختلفة في الثقافة العربية ومعناه الدارج في الثقافة الغربية: "النص" من حيث اللغوي "الارتفاع" (الزمخشري، 1981: مادة نصص) و"الإظهار" (الزبيدي، 1979: مادة نصص) و"نهاية وآخر شيء" (ابن منظور، 1414: مادة نصص) إذن "النصّ بمعنى الإظهار والتبيين والإنتظام ونهاية وآخر شيء" (فيصل الأحمد، 2003:23). التناص على وزن التفاعل ويدل على المشاركة والتداخل؛ وفي المصطلح بمعنى "إدخال نص سابق في نص جديد" (جابر، 2007:1080). إذن التناص عبارة عن "وضع علاقة تفاعلية بين النص السابق والحاضر لإنتاج نص لاحق" (مرتاض، 1991:75) قال الغدامي في تعريف التناص: "المعنى الإصطلاحي للتناص يعني إدخال عدة نصوص في نص واحد بغض النظر عن الزمان والمكان" (الغدامي، 1993:45). اصطلاح التناص هو ترجمة المصطلح الغربي (intertextuality)(عبد العاطي، 1998:4). ويتفق جميع النقاد تقريباً على أن جوهر الأساس قد شكّله الشكليون الروسيون وآرائهم إنها فتحت الطريق لظهور مصطلح جديد. وأول شخص دخل في هذا الطريق هو شاكلوفسكي الذي فهم دور الأعمال الفنية في ظهور عمل فني جديد، وهو يقول: "إن العمل الفني يدرك في علاقته مع الأعمال الفنية الأخرى إستناداً إلى العلاقات في ما بينها" (راجع: تتودروف، 1990:41).

بمعنى فكرة إنتقال معنى أو اللفظ أو كلاهما من نص إلى آخر أو إتصال نص بنص أو نصوص أخرى يتفق الباحثون بأن معنى التناص يرجع إلى "ميخائيل بأختين" وبأنه عرّف ظاهرة التناص ولكن دون أن يستخدم هذا المصطلح أو أي كلمة روسية تعادله؛ وهو استخدم مصطلح "إديولوجيم" لأول مرة في 1929 تحت اسم مستعار "ميدفيديف" وفي السنة القادمة باسمه الحقيقي ولكن لم يحظ باهتمام كبير (سومفيل، 1998:61) ولكن الناقد الغربيين يعتقدون بأن مصطلح التناص قد استخدمه الناقد البلغاري "جوليا كريستيفا" لأول مرة "وفي الحقيقة نحن نحاول في حل مسألة بسيطة وهي أن مصطلح التناص ليس لبأختين ويجدر أن ننسبه إلى كريستيفا" (المصدر نفسه:61). والمصطلح المطلوب لكريستيفا قد حظي بقبول كثير "وقد استخدم هذا المصطلح ميشيل إريفي وتيفن ثيودوف وميشيل ريفاتر" (المصدر نفسه:93).

ولقد كان لهذا المصطلح معادلات أخرى في الأدب العربي التي كانت موجودة في القديم وهذا مصطلح جديد "إن التناص مصطلح نقدي جديد الذي لم يكن يعرفه النقد المعاصر العربي حتى أواخر القرن العشرين" (الزغبي، 2000:11). وهذه الكلمة في الفارسية تعرف بعناوين مثل: بينامنتي وبينامنتيت "يعتبر التناص في النقد الأدبي كواحد من الآراء الحديثة مما يوحي بموقف جديد في علم النقد" (فصلية الدراسات القرآنية، رقم 16: 23-9) والذي ساعد كثيراً على فهم النصوص والأعمال الأدبية ومن جانب آخر يدل بشكل جيد على أنّ كل أثر مولود أفكار العلماء والأدباء والنصوص الأخرى السابقة ونفس الأثر أيضاً يستطيع أن يؤثر على آراء وأفكار الشعراء والأدباء والآثار بعده وأيضاً أن ينتج إلى أثر أدبي وفني جديد (فصلية الدراسات القرآنية، رقم 19: 161-147). كعب بن مالك واحد من شعراء صدر الإسلام والذي استمد من الألفاظ والمفاهيم القرآنية في ديوانه وانعكسها بأجمل طريقة ممكنة في شعره.

أدب صدر الإسلام

"الغرض من صدر الإسلام هو مرحلة بدأت بظهور الإسلام وانتهت بسقوط الدولة الأموية، يعني 12 سنة قبل الهجرة حتى سنة 132 الهجري" (العتيق، 1422:5). "في هذه المرحلة ظهر شعر المكافحة الدينية التي كانت في تأييد النبي (ص) ودعمه ومن أشهر شعراء هذه المرحلة: حسان بن ثابت وكعب بن زهير وأبوذؤيب الهذلي والنابغة الجعدي وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة" (الفاخوري، 1383:242).

وقد أشار عمر فروخ في تاريخه إلى اختلاف أغراض ومعاني الشعر في العصر الجاهلي وصدر الإسلام: "يختلف شعر العصر الإسلامي في المعاني والأغراض عن الشعر الجاهلي اختلافاً كثيراً وترك المسلمون الأغراض الوثنية مثل القسم بالأوثان

والحديث عن العصبية القبلية. وقد انخفض الفخر بالخمير والثأر في هذا العصر انخفاضاً وحلّت محله المضامين الإسلامية مثل التوحيد والتقوى والجهاد والجنة. وزال الشعر الإسلامي في بعض الأغراض مثل المدح والهجاء والغزل والنسيب ولكن تشكّل مدح النبي (ص) والإسلام ورتاء الشهداء. وتزايد المثل والحكمة لغرض الموعظة والتشجيع إلى المكارم الأخلاقية والتمسك إلى الآداب وكل هذه كانت نتيجة التأثير بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة" (فروخ، 1981:256).

وطبعا عرف أدب صدر الإسلام بأدب المخضرم أيضا ويقول الفروخ عن الأدب المخضرم: "يعرف أدب صدر الإسلام بأدب المخضرم لأن أهل الشعر عاشوا في العصر الجاهلي والإسلامي والشعراء المخضرمون هم الذين أنشدوا في الجاهلية ثم أسلموا واستمروا الإنشاد" (المصدر نفسه:260).

إن الإسلام غير الكثير من عادات وسلوك الناس في شبه الجزيرة العربية، يقول حسن ابراهيم حسن عن هذا: "إن الإسلام غير سلوك العرب وساعد على نشر الفضائل والإحسان بينهم حتى عرف رجال منهم بالتقوى والورع" (ابراهيم حسن، 1416:156). يؤكد حنا الفاخوري أيضا على هذا الموضوع في تاريخه: "دون شك للحياة الدينية تأثير فعال على الأدب لأنها أملأه من معاني التقوى والعبادة والعمل الصالح وأجبرت الناس على الزهد والوعظ والإرشاد" (الفاخوري، 1986:316). ويحاول الكاتبون على دراسة وتحليل وسبب استخدام التناسل بدراسة ديوان كعب بن مالك على أساس الترتيب الأبجدي للقافية وضمن تبين نماذج من التناسل الموجود في شعره.

سابقة البحث

وبالمراجعة إلى المقالات والمجلات المرتبطة في مجال الأدب العربي يمكن الاستنتاج بأنه حتى الآن كتبت مقالات قيمة عن تأثير القرآن الكريم والتناسل في شعر الكثير من الشعراء بشكل عام مثل: التناسل الديني في أدب المرأة الكويتية (شعر سعاد الصباح نموذجاً) (1389) كتبتها فاطمة ذوالقدر في الرقم 16 للمجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها/أشكال التناسل الديني في شعر خليل الحاوي (1390) كتبها علي النجفي الإيوكي وفاطمة يكانة في الرقم 6 من مجلة الدراسات في اللغة العربية وآدابها/ التناسل القرآني في رواية حكايات حارتنا لنجيب محفوظ (1431) كتبها خليل البرويني ونعيم العموري في الرقم 2 من مجلة آفاق الحضارة الإسلامية/ تناسل أشعار عبدالوهاب البياتي مع القرآن الكريم(1390) كتبتها طيبة السيفي في الرقم 5 السنة الثانية للمجلة النصف سنوية التخصصية للبحوث المتعددة التخصصات للقرآن الكريم/العلاقات التناسلية الدينية في قصيدة (ثورة في الجحيم جميل الصدقي الزهاوي (1390) كتبها حسين الكياني وفاطمة علي نجاد الجماركتي في الرقم 21 في مجلة اللجنة الإيرانية للغة والأدب العربي.

ولكن لم نشهد مقالة تطرقت إلى الكعب أو موضوعنا المطلوب للبحث وهذا يتطلب المزيد من البحث عن هذا الشاعر والبحث الحاضر مجرد إشارة إليه. وبالطبع ربما أسود نقطة في حياته هو عدم ولائه للإمام علي عليه السلام وقبول خلافته ولم نر في ديوانه بيتاً أشار فيه إلى هذه الشخصية الكبيرة الإسلامية. والأسئلة التي تجيب عنها البحث الحاضر عبارة عن:

كم استفاد كعب بن مالك من القرآن الكريم؟

وكيف استفاد من القرآن الكريم؟

نظرة سريعة على حياة كعب بن مالك

اسمه الأصلي هو عمرو بن القين بن كعب بن سواد بن غنم بن سلمة -بكر اللام- بن سعد بن علي الأنصاري السلمي -بفتح السين واللام-الخرجي(راجع ابن عبد البر، 1328:1323). وهو لقب بالأنصاري لإيوائه المهاجرين ولكونه من أنصار رسول الله (ص) (السمهودي، 1404، 1/ 19). كان الشاعر يماني الأصل ولكنه كان قد نما في عدنان. وعلى أساس غالبية المصادر كنيته ابو عبد الله (البلاذري، 1397، 1/248؛ السيوطي 1958، 2/425) والبعض ذكر كنيته بأبي عبدالرحمن (السهيلي، 1967، 2/323) وذكر ابن حجر كنيته أبا محمد (العسقلاني، 1967، 8/440).

أبوه مالك بن كعب أيضا كان شاعرا وأُنشد في الحروب بين أو س وخزرج قبل الإسلام (الأصفهاني، 1285، 226/16). كان الكعب أيضا اشتهر بالشعر (الأصفهاني، 1285، 226/16؛ ابن حزم، 1403: 314) كما قد اشتهر بالعلم والحديث أيضا؛ وهو نقل ثمانين حديثا من النبي (ص) (ابن حزم، 1403: 278) وهو أسلم من البداية وفي اتفاق العقبة الثانية بايع الرسول (ص) مع سبعين رجلا وامرأة (ابن سعد، 1990، 201/5).

التناص القرآني في شعر كعب بن مالك

قد هدد كعب بن مالك في قصيدة أبا سفيان في معركة بدر بألا يعجل وينتبه لأن جيوشا تنزل عليهم من جانب مكة و"روح القدس" (جبرئيل) وأيضا ميكال بينهم وهو استفاد من الألفاظ القرآنية "وأتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس" (البقرة/87) و"من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين" (البقرة/98)

فلا تعجل أبا سفيان وأرقب جياذ الخيل تطلع من كداء
بنصر الله روح القدس فيها وميكال في طيب الملاء

(ابن مالك، 1966: 169)

وهو في رثائه للنبي (ص) يراه سراج الهداية الذي ساعدهم في ظلمات الجهل وأراهم الصراط المستقيم "وداعيا إلى الله بإنه وسراجا منيرا" (الأحزاب/46) وفيما يلي يعتبره "بشيرا ونذيرا" وسراجا يضيء باستمرار ولا ينطفئ أبدا "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سبا/28)

نُخصُّ بما كان من فضله وكان سراجاً لنا في الدجا
وكان بشيراً لنا مُنذراً ونوراً لنا ضوءه قد أضا

(ابن مالك، 1966: 173)

كان الشاعر لسان المسلمين أمام المشركين؛ وهو في يوم الخندق أعلن في ردِّ عبدالله بن الزبيري بأنَّ دين المسلمين أفضل دين أنزله الله الرحيم وفي هذا البيت ذكر عن الصفة الإلهية "الوهاب" (قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب) (ص/35)

أبقى لنا حدث الحروب بقيةً من خير نحلة ربنا

(ابن مالك، 1966: 178)

ويرى الكعب مكانة السيد حمزة (ع) في "جنان النعيم" وهي من الألفاظ القرآنية (الملك يومئذ لله يحكم بينهم فالذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم) (الحج/56)

وقتلهم في جنان النعيم كرام المداخل والمخرج

(ابن مالك، 1966: 187)

وفيما يلي يرى الكافرين في الجحيم و"الدرك الأسفل" وهي من الألفاظ القرآنية الرهيبة للكافرين "إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا" (النساء/145)

أولئك لا من ثوى منكم من النار في الدرك المرتج

(ابن مالك، 1966: 188)

وينتظر الشاعر مرة أخرى إلى رثاء السيد حمزة (ع) ويشير إلى وقائع معركة أحد وهلاك أمية الجمحي (من قادة الكفار) ويتفرق بين مكانة شهداء المسلمين وقتلى الكافرين ويتحدث عن الجهنم والجنة وفي هذه أيضا إستمد من القرآن الكريم "قل ذلك خير أم جنة الخلد التي وعد المتقون كانت لهم جزاء ومصيرا" (الفرقان/15)

وأمية الجمحي قوم ميله غصب بأيدي المؤمنين مهند

شَتَّان من هو في جهنم ثاوياً أبدأً ومن هو في الجنان مُخَلَّد

(ابن مالك، 1966: 191)

وتحدث الشاعر في واحدة من أبياته عن "قول المبين والسداد" وهي من التعابير القرآنية "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا" (الأحزاب/70) أجبيونا إلى ما نجتديكم من القول المبين والسداد

(ابن مالك، 1966: 193)

التوكل هو اعتماد القلب على الله في الأمور بحيث يفوض العباد جميع امورهم إلى الله ويكفون عن أي قدرة سوى قدرة الله ويرون الله أساسا لأعمالهم ويتأثرون به فقط وإن استطاع المؤمنون أن يجعلوا أنفسهم في هذه الحالة في المجال الروحي والجسمي والفردى والاجتماعي، حينذاك يصبحون من المتوكلين على الله. تحدث الشاعر عن التوكل على الله وعن توكلهم على الله عندما وصلهم إعلان حالة التأهب في معركة الخندق. وهناك آيات كثيرة في هذا الموضوع وهنا نكتفي ببعض منها مثل: ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا" (الطلاق/3) و"قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون" (التوبة/51) اذا قالت لنا التُّدر استعدوا توكلنا على ربِّ العباد

(ابن مالك، 1966: 194)

ويرى الشاعر جميع أعمال ومناضلات المسلمين عن إخلاصهم ولأجل الله تبارك وتعالى ويرى المسلمين مطيعين لله ويسأل الله أن يهديهم إلى الصراط المستقيم وفي هذا الموضوع أيضا استلهم من القرآن الكريم "يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد" (الغافر/29) لنظهر دينك، اللهم انا بكفك فاهدنا سبل الرشاد

(ابن مالك، 1966: 195)

وهو في واحدة من أبياته يشير إلى ثواب الاستشهاد الذي يتمنونه جميع المسلمين ليفلحوا به وربما السبب الأصلي لهذا العمل يكون آيات القرآن الكريم الموحية "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون* فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (آل عمران 169 و 170) يرى القتل مدحا ان أصاب شهادة من الله يرجوها وفوزاً بأحمد

(ابن مالك، 1966: 196)

والشاعر في رثاء النبي (ص) يشير إلى أخلاقه الحسن الذي أشير إليه في القرآن الكريم ويشيد به "وإنك لعلى خلق عظيم" (القلم/4) وأيضا "ذلك من آيات الله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا" (الكهف/17) لقد ورثت أخلاقه المجد والتقى فلم تلقه إلا رشيداً ومرشدا

(ابن مالك، 1966: 198)

يرى الشاعر النصر من جانب الله ردا على ضرار بن خطاب في معركة بدر ويتعجب من غلبة فئة قليلة مع معدات قليلة على فئة كثيرة والشاعر يرى ذلك النصر من قدرة الله بأن الله على كل شيء قدير" وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون" (الأنعام/37) عجبثُ لأمر الله والله قادرٌ على ما أريد، ليس لله قاهر

(ابن مالك، 1966: 200)

يعتبر الشاعر كون بني النجار مع المسلمين ودعمهم للنبي (ص) وتأهيبهم للاستشهاد علامة إيمانهم إلى الله تبارك وتعالى والنبي (ص).

وجمعُ بني النجار تحت لوائه
فلمَّا لقيناهم وكلُّ مجاهدٍ
شهدنا بأن الله لا ربَّ غيره
(ابن مالك، 1966: 200)

وفيما يلي يشير الشاعر إلى وقائع معركة بدر وسقط فيها عتبة وشيبة من بني تميم على الأرض بينما كفرًا بذى العرش ويرى الجهنم والنار عاقبة أمرهما ويشير إلى الجهنم "والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما*إنها ساءت مستقرًا ومقامًا" (الفرقان 65 و66)

فكَبَّ أبو جهل صريعاً لوجهه
وشيبة والتميميَّ غادرن في الوغى
فأمسوا وقوة النار في مستقرها
وكتُّ كفورٍ في جهنم صائر

(ابن مالك، 1966: 201)

يتحدث الشاعر عن دعوة رسول الله (ص) الكفار إلى قبول الإسلام ولكنهم لم يقبلوا فحسب بل اتهموا النبي (ص) بالسحر "كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون" (الذاريات/52) وأكد الله أيضا هلاكهم وأيضا لا مانع أمام أمر الله "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال" (الرعد/11)

وكان رسول الله قد قال أقبلوا
فولوا وقالوا، انما أنت ساحر
لأمرٍ أراد الله أن يهلكوا به
وليس لأمرٍ حمه الله زاجر

(ابن مالك، 1966: 201)

إنَّ الشاعر تطرق إلى بني نضير في إحدى قصائده وذكرهم مقتل كعب اشراف. يرى الكعب كفرهم خزيا لهم رغم كونهم عالمين لأنهم كفروا بالله العزيز واستمروا في كفرهم ورغم أن نزل عليهم نذير من ربهم؛ نذير صادق جاء لهم بكتاب فيه آيات محكمات وبيّنات ولكنهم مازالوا بقوا على كفرهم ومن أطاع القرآن الكريم فقد هدى إلى الصراط المستقيم والكافرون بالقرآن الكريم سيرون جزاء كفرهم ونرى تأثير الآيات في الأبيات التالية "وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكوننَّ أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا" (الفاطر/42) وأيضا "ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين" (النور/34)

لقد خزيت بغدرتها الحبورُ
وذلك أنهم كفروا برَبِّ
وقد أوتوا معاً فهماً وعلماً
نذيرٌ صادقٌ أدى كتاباً
فقال بلى لقد أديتُ حقاً
فمن يتبعه يُهدِّ لكلِّ رشِدٍ
كذاك الدهرُ ذو صرفٍ يدورُ
عزيزٌ أمره أمرٌ كبيرُ
وجاءهم من الله النذيرُ
وآياتٍ مبيّنةٌ تنيرُ
يُصدّقني به الفهمُ لخبيرُ
ومن يكفر به يُجزَّ الكفورُ

(ابن مالك، 1966: 203)

وهجا الشاعر أبا عامر الذي لقبه النبي (ص) بالفاسق والذي كان ملقباً بالراهب في الجاهلية وأيضا أقيح عمل أبا عامر الذي كان يشجع عشيرته إلى الابتعاد عن الإسلام وهو بالنظر إلى أنه كان يدّعي الشرف النبيل، لقد اشترى إيمانه بالكفر في الماضي.

"معاذ الله" من المصطلحات القرآنية التي استخدمها الشاعر في شعره "قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون" (يوسف/23)

معاذُ الله من عملٍ خبيثٍ كسعيك في العشيرة عبد عمرو
فأما قلت لي شرفٌ ونخل فقدمًا بعثت إيماناً بكفر

(ابن مالك، 1966: 207)

الشاعر في رثاء السيد حمزة وتعزية أختها صفيه ابنة عبدالمطلب يطلب منها ألا تتن لأن السيد حمزة أستشهد لرضى النبي (ص) وطلب رضوان الله والعزة والشرف و"الرضوان وذو العرش ورب العزة" من المصطلحات القرآنية "فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم" (آل عمران/174) و"ذي قوة عند ذي العرش مكين" (التكوير/20) و"سبحان ربك رب العزة عما يصفون" (الصفوات/180)

صفيهُ قومي ولا تعجزني وبكي النساء على حمزة
ولا تسأمي أن تطيلي البكا على أسد الله في الهزة
فقد كان عزاً لأيتامنا وليث الملاحم في البرة
يريد بذاك رضا أحمدٍ ورضوانَ ذي العرش والعزة

(ابن مالك، 1966: 216)

والشاعر يشير إلى قادة المسلمين الذين أمرهم النبي (ص) بإيصال رسالته إلى الناس في إتفاق العقبة الثانية ويرى رأي أبي بن خلف (واحد من كبار المشركين في مكة) باطلاً وخطأً وأيضاً يشير إلى حصار المسلمين في شعب أبي طالب في أوائل الإسلام ويرى الله راصداً المشركين وهو أيضاً من المفاهيم القرآنية "إن ربك لبالمرصاد" (الفجر/14)

أبلغ أبيعاً أنه فال رأيه وحن غداة الشعب والحين واقع
أبي الله ما منتك نفسك انه بمرصاد أمر الناس راءٍ وسامع

(ابن مالك، 1966: 219)

وفي معركة أحد يقول الشاعر في رد هبيرة ابن ابي وهب بأن النبي (ص) طلب من المسلمين بأن يبتعدوا عنهم خوف الموت ويقاثلوا كالذي يعطي الحيوية الدنيا أملا القرب إلى ملك معمر ومستقر وأيضاً يحملون سيوفهم ويتوكلون على الله الذي يجمع الأمور "ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيئت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً" (النساء/81)

وقال رسول الله لما بدوا لنا نروا عنكم هول المنيات واطمعوا
وكونوا كمن يشري الحياة تقرباً الى ملكٍ يحيا لديه ويرجع
ولكن خذوا أسيافكم وتوكلوا على الله إن الأمر لله أجمع

(ابن مالك، 1966: 224)

والشاعر مشيراً إلى وقائع غزوة الخندق يعلن بأن الكافرين كانوا يحاولون إبتعاد المسلمين عن دينهم بينما المسلمون يريدون أن يبعدهم عن الكفر والله عليهم بكل شيء وقد جاء النصر من عند الله إلى المسلمين عندما أغضب الكافرون المسلمين "وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين" (الصف/13)

يذودوننا عن ديننا ونذودهم عن الكفر والرحمن راءٍ وسامع
إذا غايطونا في مقام أعاننا على غيظهم نصرٌ من الله واسع

(ابن مالك، 1966: 230)

يعلن الشاعر إطاعته النبي (ص) والله الرحيم والرؤوف ومرة أخرى إستخدم الألفاظ القرآنية السامية "أمّنوا ربّنا إنك رؤوف رحيم" (الحشر/10)

نطيع نبينا ونطيع رباً هو الرحمن بنا رؤوفاً (ابن مالك، 1966: 236)

ويشير الشاعر في شعره إلى الصفات الإلهية مثل الخبير والعزیز "والله بما تعملون خبير" (البقرة/234) و"إنك أنت العزيز الحكيم" (البقرة/129)

أمر الاله بربطها لعدوه في الحرب انّ الله خبير موفق
ويعيننا الله العزيز بقوة منه وصدق الصبر ساعة نلتقي (ابن مالك، 1966: 247)

يرى كعب بن مالك أمر الله محتوما يحدث بالقطع و"بلغت منه التراقي" أيضا من مصطلحات وألفاظ قرآنية التي ظهرت في شعر الشاعر "كلّا إذا بلغت التراقي" (القيامة/26)

ان ينح منها ابن حرب بعد ما بلغت منه التراقي وأمر الله مفعول (ابن مالك، 1966: 256)

يعتبر الشاعر شهداء حرب مؤتة أشخاصا جمع الله بهم عباده ونزل القرآن الكريم عليهم "ذلك بأنّ الله نزل الكتاب بالحق وإنّ الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد" (البقرة/176)

قوم بهم عصم الاله عباده وعليهم نزل الكتاب المنزل (ابن مالك، 1966: 262)

وتطرق كعب بن مالك إلى معجزات بقية النبيين عليهم السلام التي جاءت في القرآن الكريم وقارنها مع عظمة معجزات النبي (ص). وأيضا أشار الشاعر إلى تكلم موسى (ع) مع جبل طور "وكلم الله موسى تكليما" (النساء/164) ولكن يرى معراج النبي (ص) أعلى منها "ثم دنا فتدلى* فكان قاب قوسين أو أدنى" (النجم/8 و9) وأيضا يشير إلى حديث النمل مع سليمان (ع) "حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمتكم سليمان وجنوده" (النمل/18) بينما الحصاة المينة تسبح الله في يد رسول الله (ص)

فإن يك موسى كلم الله جهرةً على جبل الطور المنيف المعظم

فقد كلم الله النبي محمداً على الموضع الأعلى الرفيع المسوم

وان تك نمل البر بالوهم كلمت سليمان ذا الملك الذي ليس بالعمى

فهذا نبي الله أحمد سبحت صغار الحصى في كفه بالترنم (ابن مالك، 1966: 270)

النتيجة

قد أثر القرآن الكريم على الشعر والأدب تأثيراً كثيراً منذ القديم لأنه تحوّل المضامين الشعرية وتأثر الشعراء بمعانيه وألفاظه السامية بقدراتهم الخاصة. وأيضا كعب بن مالك من شعراء صدر الإسلام استفاد من ألفاظ والمضامين القرآنية النبيلة بوضوح. وهو قد استوعب إيمانه الصادق بالله المتعال والنبي (ص) في أشعاره. وقد استخدم في شعره الألفاظ القرآنية الجميلة بصورة منطبقة تماما أو أحيانا مع تغيير طفيف. والموضوعات القرآنية مثل الاستشهاد والجنة والجحيم والتوكل على الله سبحانه وتعالى هي مصدر آخر للفنون الشعرية من كعب بن مالك. وهو في الواقع كان لسان قومه أمام المشركين وردّ الكافرين ردا حاسما.

المصادر

1. القرآن الكريم

2. ابراهيم حسن، حسن. (1416)، تأريخ السياسي الإسلام، طبع 14، بيروت: دارا لجيل

3. ابن حزم، علي بن احمد. (1403)، جوامع السيرة النبوية، بيروت: دار الكتب العلمية

4 ابن سعد. (1990)، طبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطاء، بيروت: دار الكتب العلمية.

5- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله. (1328)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، بحث على محمد الجاوي، القاهرة: دار المعارف.

- 6- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414)، لسان العرب، الطبع الثالث، بيروت: دار صادر.
- 7- الإصفهاني، ابوالفرج. (1285)، الأغاني، بيروت: دار الكتب.
- 8- البلاذري، احمد بن يحيى. (1397)، انساب الاشراف، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- 9- بن مالك، كعب. (1966)، ديوان، بحث سامي المكي العاني، بغداد: منشورات مكتبة النهضة.
- 10- تئودوروف، ترفتان. (1990)، الشعرية، ترجمة الشكري الميخوت ورجاء بن سلامة، الطبع الثاني، تونس: دار توفيق للنشر.
- 11- جمعة، حسين. (2003)، المسبار في النقد الأدبي، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- 12- الزبيدي، مرتضى. (1979)، تاج العروس، بحث عبد الكريم الغريايوي، الكويت: وزارة الإعلام.
- 13- الزغبى، احمد. (2000)، التناسل نظرياً وتطبيقاً، اردن: مؤسسة عمان.
- 14- الزمخشري، محمود بن عمر. (1981)، أساس البلاغة، بحث عبدالرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة.
- 15- السمهودي، نور الدين علي بن احمد. (1404)، وفا الوفاء بأخبار دار المصطفى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- 16- سومفيل، لئون. (1998)، دراسات في النصّ والتناصية، ترجمة الدكتور محمد خير البقاعي، حلب: مركز الإنماء الحضارى.
- 17- السهيلي، ابو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله. (1967)، الروض الانف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام، القاهرة: دار الكتب الحديثة.
- 18- السيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر. (1958)، المزهرة في علوم اللغة وانواعها، القاهرة: الحلبي.
- 19- عبد العاطي، كيوان. (1998)، التناسل القرآني في شعر أمل دنقل، القاهرة: مكتبة النهضة العربية.
- 20- عتيق، عبدالعزيز. (1422)، في الأدب الإسلامي والأموي، بيروت: دار النهضة العربية.
- 21- العسقلاني، ابن حجر. (1967)، تهذيب التهذيب، بيروت: دار صادر.
- 22- الغدامي، عبدالله. (1985)، الخطيئة والتفكير، جدة: النادي الرياضي.
- 23- الفاخوري، حنا. (1383)، تأريخ الأدب العربي، الطبع الثالث، طهران: طبع الحيدري.
- 24- الفاخوري، حنا. (1986)، تأريخ الأدب العربي، بيروت: دار الجيل.
- 25- فروخ، عمر. (1981)، تاريخ الادب العربي، بيروت: دار العلم للملايين.
- 26- فيصل الأحمد، نهلة. (2003)، التناسل والنظرية والمنهج، الرياض: منشورات كتاب الرياض بالسعودية.

مجلات

- 1- جابر، ناصر. (2007)، التناسل القرآني في الشعر العماني الحديث، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، مجلد12، رقم 4.
- 2- جربوع، عزة. (2002)، التناسل مع القرآن الكريم في الشعر العربي المعاصر، مجلة الفكر والإبداع، رقم 13.
- 3- مرتاض، عبدالملك. (1991)، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناسل، جدة، مجلة علاقات النادى الأدبى الثقافى، رقم22.
- 4- يلهمها، احمد رضا ومسلم رجبى. (1392)، النظرة التناصية الحديثة إلى الأشعار الولائية لشاهنامة، فصلية الدراسات القرآنية، جيرفت، السنة الرابعة، رقم 16، صص 23- 9.
- 5- يلهمها، احمد رضا ومسلم رجبى. (1393)، التناسل القرآني في غزليات حافظ الشيرازي، فصلية الدراسات القرآنية جيرفت، السنة الخامسة، رقم 19، صص 161- 147.

الرضا الزوجي وعلاقته بالمرونة النفسية لدى المرشدين التربويين

م.د. وطنية رهياف امير

وزارة التربية

Marital satisfaction and its relationship to Psychological flexibility With counselors
Lec.Dr. Wataniyah Raheef Ameer
Ministry of Education

Abstract

The present research aims at identifying the relationship between marital satisfaction and psychological flexibility in educational counselors. In order to identify this relationship, the researcher developed five objectives :

- 1- Recognition of the level of marital satisfaction of educational counselors
- 2- Identify the level of marital satisfaction of educational counselors depending on the gender variable
- 3- Identify the level of psychological flexibility of educational counselors
- 4- Identify the level of psychological flexibility of educational counselors depending on the gender variable
- 5- identify the level of the relationship between marital satisfaction and psychological flexibility.

After applying the two measures to the 400 sample members, the results showed that there is a percentage above the general average of marital satisfaction, and there is no significant difference between males and females in the level of marital satisfaction. As well as a good proportion of psychological flexibility, and the absence of a significant difference between males and females in the level of psychological flexibility. As for the relationship between marital satisfaction and psychological flexibility, the results showed a positive correlation between the two variables. The greater the psychological flexibility, the greater the rate of marital satisfaction. Conversely, this relationship can be explained by the two variables. That they aim to maintain the marital relationship.

Keywords: Satisfaction, Marriage, Psychological Flexibility, Mentors, Educators.

المخلص:

يهدف البحث الحالي الى التعرف على العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية لدى المرشدين التربويين، ومن اجل التعرف

على هذه العلاقة وضعت الباحثة خمسة اهداف وهي التعرف على:

- 1- مستوى الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين
- 2- دلالة الفروق في الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس
- 3- مستوى المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين
- 4- دلالة الفروق المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس
- 5- العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية لدى المرشدين التربويين

وبعد تطبيق المقياسين على افراد العينة البالغ عددهم (400) مرشد ومرشدة، بينت النتائج وجود نسبة فوق المتوسط العام من الرضا الزوجي، وعدم وجود فرق معنوي بين الذكور والاناث في مستوى الرضا الزوجي. وكذلك وجود نسبة جيدة من المرونة النفسية، وعدم وجود فرق معنوي بين الذكور والاناث في مستوى المرونة النفسية. وفيما يخص العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية بينت النتائج وجود علاقة ارتباطية موجبة بين المتغيرين، فكلما زادت المرونة النفسية زادت نسبة الرضا الزوجي وبالعكس ويمكن تفسير هذه العلاقة بين المتغيرين بانهما يهدفان الى الحفاظ على العلاقة الزوجية.

الكلمات المفتاحية: الرضا، الزواج، المرونة النفسية، المرشدين، التريبيين.

الفصل الأول

التعريف بالبحث

مشكلة البحث

تمثل الاسرة الخلية الأولى في المجتمع، حيث أن نمو المجتمع يتوقف على ترابطها وتماسكها، ولا تقوم الأسرة في المجتمع إلا على الزواج، وهو فعل قانوني يضع الزوجين تحت التزامات قانونية واجتماعية لكل منهما تجاه الآخر، ويتوقف ثبات الزواج واستمراره على مدى التفاهم والرضا بين الزوجين. والزواج هو تلك العلاقة بين الرجل والمرأة والذي يعتبر الأساس لتكوين الأسرة باعتبارها الخلية الأولى للمجتمع، هو علاقة هامة وفق الضوابط والمعايير الاجتماعية بين الزوجين، وعامل أساس ينظم بقاء النوع الإنساني، وعلاقة مستمرة ومتصلة لها متطلبات متبادلة تقتضي (الإشباع المتزن عاطفياً، جنسياً، اقتصادياً، ثقافياً) (سليمان، 2005: 46).

ويعد الزواج من أقدس العلاقات الإنسانية لأنه الوسيلة الطبيعية لتشكيل الأسرة، حيث تعتبر الأسرة السعيدة التي يسودها الاحترام والتفاهم هي النواة الرئيسية لتشكيل مجتمع معافى وسعيد، ولكي يتحقق التفاهم في الأسرة يجب أن يسود بين الزوجين أسلوب من التواصل الثري والفعال على كافة المستويات الفكرية والعاطفية والنفسية والجسدية، ويسهم الزواج في إشباع حاجات كل طرف من أطراف الأسرة، لما لذلك من مخرجات ايجابية على المستويين الفردي والأسري، حيث يتمتع الزوجين بحياة سعيدة ومستقرة كما أن الزواج السعيد يرتبط بصحة نفسية أفضل للزوجين ولأبنائهم (عبد العال، 1995: 61).

ويعد قرار الاختيار الزواجي من أهم وأخطر القرارات في حياة الفرد: ذلك لما ينطوي عليه من صعوبة بالغة، جعلت البعض ينظر إلى الاختيار كأساس لحياة زوجية سعيدة، أو غير سعيدة مستقبلاً، وقد يعود ذلك إلى أن أسباب الاختيار عديدة ومتداخلة، وتختلف من شخص لآخر، ومن مجتمع لآخر، وتشمل عناصر قانونية، دينية، طبقية، عمرية، وعوامل مزاجية (علي، 2001: 68-69).

وقد أكد مينوت (Minnotte, 2004) أن الزواج مطلب أساس من مطالب النمو إذا تحقق إشباعه بنجاح أدى إلى الشعور بالسعادة، بينما يؤدي الفشل في إشباعه إلى نوع من الشقاء، وعدم التوافق، كما يعد الرضا عن الزواج واحداً من أهم المنبئات بالرضا الحياتي بشكل عام (Minnotte, 2004:23).

ويعتبر مفهوم الرضا من المفاهيم الهامة لحياة الفرد وسلامته النفسية والذي يشير إلى كيفية تقييم الأفراد لحياتهم بأبعادها المختلفة، ويعتبر الرضا الكيفية التي يقيم بها الأفراد حياتهم من وجهة نظرهم الخاصة، وهذا التقييم يكون في جانبين، الأول: معرفي ويتمثل في إدراك الأفراد وتقديمهم للحياة بشكل عام أو تقييم جوانب محددة من الحياة مثل الرضا عن الحياة والرضا الزواجي أو الرضا عن العمل، والجانب الثاني: تقييمي ويتمثل في كيفية تقييم الأفراد لحياتهم بناء على تكرار الأحداث السارة أو غير السارة التي تسبب إما السعادة والفرح أو التوتر والقلق والاكتئاب، وبالتالي الشعور بالرضا أو عدم الرضا بدرجاته المختلفة (Pavot and Diener, 1993: 165-171).

وبينت نتائج دراسة ميرغن (Mirgin: 2003) أن المهارة الوجدانية للزوجات تتمثل، في: التحكم في الانفعالات، المرونة، التواصل، والارتياح عند التعبير الانفعالي، والتعاطف، تؤثر في الرضا الزواجي، كما بين كوردوفا (Cordova: 2005) أن تبادل العواطف بين الزوجين يؤدي إلى ارتفاع معدل الرضا الزوجي بينهما. في حين يؤدي جفاف العواطف إلى انخفاض معدل الرضا الزواجي (Peleg, 2008: 388-400).

ويرتبط الرضا الزواجي ارتباطاً إيجابياً ببعض سمات الشخصية كالثبات الانفعالي، المثابرة في العمل، الثقة في النفس، المرونة النفسية، قوة التكوين العاطفي نحو الذات، الحساسية تجاه احتياج الآخر، الدفاء، التعبير العاطفي، توكيد الذات، تحمل المسؤولية، المبادرة، وعدم الانسياق (سليمان، 2005: 68).

أن الحديث عن الزواج والعلاقات الزوجية وما يرتبط بها من موضوعات تشغل بال الكثير منا، وتعتبر جانباً على قدر كبير من الأهمية والحساسية بالنسبة للإنسان، لأنها تمس صميم حياته وعميق نفسه؛ ولا شك بأن الرضا الزوجي يعد من المتغيرات المهمة التي يمكن من خلالها التنبؤ بالاستقرار الأسري.

وترى الباحثة ان سمة (المرونة النفسية) من السمات المهمة والمؤثرة في الحياة الزوجية، إذ كلما تواجدت هذه السمة لدى الزوجين، ازدادت نسبة التفاهم وحل المشكلات التي تواجههم بمستوى أكثر ايجابية مما ينتج عنه نسبة جيدة من الرضا بين الزوجين. وتلعب المرونة النفسية دور هاماً في تحديد مدى قدرة الفرد على التكيف مع الصعوبات والمواقف الضاغطة التي تواجه الفرد في حياته، ويفيد الشناوي 1983 بأن الشخص الصحيح نفسياً والذي يمتلك اتزاناً أفعالياً هو الذي يمكنه السيطرة على انفعالاته بمرونة عالية، والتعبير عنها حسب طبيعة الموقف، وهذا يساعد الفرد على المواجهة الواعية لظروف الحياة وازماتها، فلا يضطرب أو ينهار للضغوط أو الصعوبات التي تواجهه (ريان، 2006: 35).

تعد المرونة النفسية أحد أهم اليات التوافق والمواجهة الإيجابية الفعالة عند التعرض للضغوط النفسية أو الأحداث الصادمة، وتمكنهم من التعافي من التأثيرات السلبية للمتاعب أو الأحداث الصادمة ذات الطابع التراكمي أو الممتد أو من المخاطر الفعلية للضغوط النفسية، وتعطي المرونة النفسية القدرة على الاحتفاظ بالهدوء والاتزان الانفعالي الطبيعي خلال مسار أحداث الحياة الضاغطة وظروفها (أبو حلاوة، 2013: 6-8).

لذا أشار رولف وجونسون (Rolf & Johnson, 1990) إلى ضرورة العمل على تعزيز المرونة النفسية لأنها تساهم في الوقاية من النتائج السلبية للأشخاص الذين يتعرضون للضغوطات في حياتهم (Rolf & Johnson, 1999: 231). وأشارت دراسة (كاشدن وروتنبيرغ Kashdan & Rottenberg) الى الحاجة لأجراء البحوث والدراسات لتوضيح الحالة السببية من عدم المرونة النفسية والتي تشير الى الاضطرابات النفسية كالقلق والاكتئاب (Kashdan & etal, 2010: 866).

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث الحالي من أهمية العلاقات الاسرية والاجتماعية وبعدها الزواج المؤسسة الاجتماعية التي تعطي الشكل المنظم للأسرة، والنظام الاجتماعي الذي يتصف بقدر من الاستمرار والامتثال للمعايير الاجتماعية (Fairchild, 1975, 184)، وهو وحدة قانونية اجتماعية تبدأ بإعلان عام وعقد به شروط واضحة وحقوق مشتركة ومتبادلة والتزامات وتعهدات بين الزوجين (Fedrico & Schwartz, 1983: 32)، والعلاقة الزوجية ما زالت أرقى ما وصل إليه تنظيم واحدة من أهم الغرائز الإنسانية وهي الجنس، وتعد هذه العلاقة اختباراً حقيقياً وصعباً للقدرة على التكيف ومواجهة الواقع، والمعيار الحقيقي لنجاح الزواج هو انتهائه نهاية طبيعية، فالزواج المستقر هو الذي تنتهي فيه العلاقة الزوجية بموت أحد الزوجين، أما الطلاق أو الانفصال فهما يحددان زواج غير مستقر (حسن، 2001: 40).

وأخذ الاهتمام بالدراسات المتعلقة بالحياة الزوجية من حيث التوافق والرضا اتجاهاً عالمياً حديثاً، جاء مع ظهور التغيرات الاجتماعية التي أصبحت تركز على الجوانب النفسية، فكثير من علماء النفس والاجتماع يتفقون على ان الحياة الزوجية تميل الى التغير خلال دورة الحياة (الخولي، 2005: 78).

ان التوافق الزوجي يعني ان تكون تصرفات الزوجين واهدافهم وقيمهم و رغباتهم منسقة منسجمة يسودها الاتفاق والرضا في مجمل الموضوعات الحيوية المتعلقة بحياتهم بعيدا عن التوتر (النعمي، 1990: 123). ويعد الرضا الزوجي أحد أهم نتائج التوافق الزوجي، إذ يعد طاقة وقوة نفسية في تجاوز الفرد الازمات التي تواجهه واضفاء السعادة وروح التفاؤل بين افراد الاسرة فاذا ما افتقد الفرد الراحة النفسية داخل الاسرة قد يترك أسرته بحثاً عن الراحة في مكان آخر (ضيف، 2010: 3).

وترى الباحثة ان هذه القوة النفسية والطاقة وتحمل الظروف والاعباء الحياتية تتمثل في سمة المرونة النفسية التي من خلالها يستطيع الفرد مقاومة التحديات وتغلب الطرف الاخر وتحمله، أذ ان وجود هذه السمة في الحياة الزوجية تزيد من نسبة التوافق بين الزوج

والزوجة من خلال التكيف ومواجهة الصعوبات والاحداث الضاغطة التي تواجههم، مما يؤدي الى زيادة التوافق فيما بينهما، فكلما زادت المرونة النفسية زاد التوافق مما يؤدي بالتالي الى وجود نسبة جيدة من الرضا الزوجي.

ازدادت اهمية المرونة النفسية بشكل كبير خلال السنوات الماضية بعدها حاجة ملحة تقود إلى نتائج صحية أكثر، فالكل يواجهون الضغوطات والإجهاد والمآسي في بيئتهم (1: Goldstein, 2008).

تعد المرونة النفسية هي أحد المكونات الرئيسية المتممة للصحة النفسية فهي تصنع مساهمة رئيسة لرفاهية يومية وصحة نفسية دائمة (866: 2010: Kashdan & Rottenberg)، وتمثل قدرة الفرد على مقاومة الضغوطات وعدم اظهار الخلل الوظيفي النفسي، مثل المرض العقلي، او المزاج السلبي الدائم، والنظرة السائدة للمرونة النفسية من حيث قدرة الشخص على تجنب الامراض النفسية على الرغم من الظروف الصعبة (1: Neill, 2006).

وتعتبر المرونة النفسية عنصر أساسي في قدر الأفراد على التواصل مع الحياة ومواجهة الشدائد (1: Grotberg, 2003).

فالمرونة عنصر حاسم في تحديد الطريقة التي يتفاعل بها الأفراد ويتعاملون مع الضغوط، فهناك مدى واسع من الصفات متصلة مع المرونة هذه الصفات تتصل بالمظاهر والقوى الإيجابية للحالة العقلية للفرد (46-47: 2006: Connor).

تشير المرونة الى العديد من العمليات الدينامية التي تتم عبر الوقت وتعكس كيف الشخص: يتكيف لتغيير الطلبات الوضعية، اعادة تشكيل الموارد العقلية، ويغير المنظور، يوازن بين الرغبات المتنافسة والاحتياجات ومجالات الحياة (Kashdan & et al, 2010: 866).

أشار روتر (Rutter, 1985) الى تشكيلة بارزة من الصفات البارزة المرتبطة مع المرونة هي ان الناس المرنين قادرون على جذب المساندة مع الاخرين، ولهم ارتباط وثيق مع الشبكات الاجتماعية والشخصية، والكفاح تجاه الأهداف الشخصية والجماعية، هؤلاء الافراد يظهرون إحساساً كبيراً بالكفاءة الذاتية مع إحساس بالمرح عندما يتصدون للأمر، ولديهم تقدير للذات قوي، ويظهرون طريقة التوجه بالفعل نحو حل المشكلات، وهم أكثر قدرة على التكيف للتغيير، وهم يستطيعون النجاحات السابقة لمواجهة التحديات الحالية (597-598: Rutter, 1985).

وأضاف ليونوس (Lyons, 1991) صفات أخرى مرتبطة مع المرونة هي الصبر وتحمل التأثيرات السلبية (Lyons, 1991: 92).

اما كونور وديفيدسون (Connor&Davidson, 2003) اضافوا صفات أخرى مرتبطة مع المرونة النفسية وهي التفاؤل والايمان (76: 2003, P. Connor & etal).

تتجلى أهمية البحث الحالي فيما يأتي:

- 1- قد يفيد البحث الحالي في التعرف على مدى تأثير المرونة النفسية في مستوى الرضا الزوجي.
- 2- يتناول البحث الحالي شريحة مهمة من شرائح المجتمع، وهم المرشدين والمرشحات التربويين، وما لهم من تأثير مهم في الحياة النفسية والتربوية.

اهداف البحث: التعرف على:

- 1- مستوى الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين
- 2- دلالة الفروق في الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس
- 3- مستوى المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين
- 4- دلالة الفروق المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس
- 5- العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية لدى المرشدين التربويين

حدود البحث

يتحدد البحث الحالي بالمرشدين التربويين في محافظة بغداد للعام الدراسي (2016-2017).

تحديد المصطلحات

أولاً: الرضا الزوجي: عرفه كل من

1-البيلوي (1987): محصلة المشاعر والاتجاهات والسلوك والتي تحدد توجهات الزوجين في العلاقة الزوجية ومدى إشباعهما لحاجتهما وتحقيقهما لأهدافهما من الزواج، وذلك على نحو يستخلص منه الزوجان شعوراً بالسرور والارتياح، وتنشأ عنه حالة إيجابية مصاحبة لحسن التوظيف لإمكاناتهما (البيلوي، 1987: 8).

2-العاسمي (2012): بأنه الحالة النفسية التي تعكس الفوائد المدركة أو المتصورة للشريكين، باعتبارها تجربة شخصية تعكس القدرة على تلبية الاحتياجات والرغبات واستيفاء توقعات الشريكين ورغباتهم والتي يتمثل ذلك في التوافق والسعادة والاستقرار الزوجي (العاسمي، 2012: 13).

3- سمكري (2008): شعور داخلي نابع من إشباع الحاجات الزوجية المختلفة يسهم في بعث الطمأنينة في القلب والشعور بالبهجة والسرور، وهذا من شأنه ان يدفع الزوجين إلى توظيف طاقتهم وقدراتهم للقيام بالأدوار المنوطة بهما بدرجة أكثر فاعلية (سمكري، 2008: 22).

4- ستون وشاكلفورد (Stone & Shackelford, 2007): أنه حالة عقلية تعكس الفوائد والخسائر المدركة للزواج لطرفي العلاقة، فكلما زادت خسائر أو تكاليف الزواج انخفض الرضا عموماً، وفي المقابل كلما ازدادت الفوائد زاد الرضا عن الزواج وعن شريك الزواج

(Stone & Shackelford, 2007: 55).

5-التعريف الإجرائي: هي الدرجة الكلية التي يحصل عليها المستجيبين على فقرات مقياس الرضا الزوجي الذي أعد لأغراض هذا البحث.

ثانياً: المرونة النفسية: عرفها كل من

1-الجمعية الامريكية لعلم النفس (APA, 2002): أنها "عملية التوافق الجيد والمواجهة الإيجابية للشدائد، الصدمات، النكبات، أو الضغوط النفسية العادية التي يواجهها البشر، مثل: المشكلات الأسرية، مشكلات العلاقات مع الآخرين، المشكلات الصحية الخطيرة، وضغوط العمل والمشكلات. (APA, 2002:3)

2- بينر (Pienar, 2007): قدرة الفرد على استخدام موارده الداخلية والخارجية بنجاح لحل قضايا تنموية ومهام الحياة (Pienar, 2007: 41).

3- سيلجمان واخرين (Seligman & etal, 2003): إنها قدرة فطرية تطورية للحياة والنمو والحب ضد كل الصعوبات (Brooks & Goldstein, 2003: 2).

4-كروتبرج (Grotberg, 2003): إنها قدرة إنسانية على التعامل والتغلب والتعلم او حتى التحول من صعوبات الحياة التي يتعذر اجتنابها . (Grotbreg, 2003:1).

5-نيل واخرين (Neill & etal, 2001): خاصية نفسية تسمح للإنسان بالاستجابة الفعالة والتعامل مع ضغوط الحياة (Neill & etal, 2001: 5).

6-التعريف الإجرائي: هي الدرجة الكلية التي يحصل عليها المستجيبين على فقرات مقياس المرونة النفسية الذي أعد لأغراض هذا البحث.

ثالثاً: المرشد التربوي: عرفه كل من

- 1-تعريف وزارة التربية (1988):** احد اعضاء الهيئة التدريسية المؤهل لدراسة مشكلات الطلاب التربوية والصحية والاجتماعية والسلوكية من خلال جمع المعلومات التي تتصل بهذه المشكلات سواء اكانت هذه المعلومات متصلة بالطلاب او بالبيئة المحيطة به لغرض تبصيره بمشكلته ومساعدته على ان يفكر في الحلول المناسبة لهذه المشكلة او المشكلات التي يعاني منها لاختيار الحل المناسب الذي يرتضيه لنفسه " (وزارة التربية، 1988: 10).
- 2- تعريف نقابة المرشدين النفسيين الأمريكيين:** مرب مهني متخصص تشمل دراساته العليا على النواحي النظرية والتدريب العملي على اداة الخدمات الارشادية التي يكون محور الاهتمام فيها وهو تحقيق حاجات النمو ومطالبه العادية وحل مشكلات التلاميذ الذين يعتبرون تحت اشرافه (الاسدي وابراهيم، 2003:25 - 26).
- 6- ابو عيطة (1987):** هو الشخص الذي يعمل بالإرشاد بعد حصوله على درجة تخصصية وهو يهتم في معالجة مشكلات الطلبة عن طريق توعيتهم عن متطلبات التخصص الدراسي في المرحلة الثانوية والجامعية وعلاقة ذلك في التخطيط لمهنة المستقبل ويعمل على معالجة الصعوبات التي تعوق تحقيق توافقهم ومعالجة المشكلات الانفعالية التي تتعلق بالنضج وتحقيق النمو المتكامل السوي (ابو عيطة، 1997: 87).

الفصل الثاني**الإطار النظري****أولاً. الرضا الزوجي**

فالرضا الزوجي، مصطلح متعدد الأبعاد يصور جميع جوانب العلاقة الزوجية والأسرية، وعنصر أساسي للاستقرار الأسري لأنه يشتمل على الإشباع العاطفي والإشباع الاجتماعي والإشباع الاقتصادي وغيرها من أشكال الإشباع، ويتضمن مؤشراً على أن جميع احتياجات أفراد الأسرة قد تحققت ولو جزئياً، والدليل على أهمية هذا المصطلح هو أن زيجات قد تستمر لأنها مبنية على إشباع عاطفي أو اقتصادي على الرغم من الصراعات الموجودة في جوانب أخرى في العلاقة الزوجية؛ ويختلف الرضا الزوجي من مرحلة لأخرى من مراحل الحياة الزوجية، حيث يكون الزوجان أكثر رضا بصورة واضحة في المرحلة الأولى وكذلك المرحلة الأخيرة من الزواج، بينما يكون أقل في المرحلة المتوسطة نتيجة لوجود الأبناء والدخول في مسؤوليات رعايتهم(محمد، 1995: 162-163)، وينشأ الرضا نتيجة شعور الزوجين بإشباع حاجاتهما الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية من خلال الزواج، فالزيجات التي يشعر فيها كل من الزوجين بالرضا الزوجي هي التي تكون خالية تقريباً من الصراعات الزوجية، ويكون كل من الزوج والزوجة في تفاعل واتفق فيما يتعلق بمتطلباتها الرئيسية ويستمتعان بنفس الميول والاهتمامات المشتركة معاً، كما يظهر كلاهما الحب والتقدير تجاه الآخر (Huyck,1991: 13-14).

ويشير باوا وآخرون (Bawah,et al,1999) أن الرضا الزوجي يتعلق بالنجاح في تنظيم الأدوار الاجتماعية التقليدية والدعم المشترك للخطط الأسرية، وتقبل الزوجين لبعضهما البعض، وقد يؤثر ذلك بشكل إيجابي على اتفاق الزوجين على تنظيم الإيجاب بما يتفق مع طبيعة ظروف العمل ومستوى الدخل الأسري. والرضا الزوجي نمط من أنماط التوافقات الاجتماعية يهدف من خلالها الفرد أن يقيم علاقات منسجمة مع قرينه في الزواج، ولكي يتحقق فعلى كل من الزوجين أن يعمل على تحقيق حاجات وإشباع رغبات الطرف الآخر وأن يشعره بأنه حريص على سعادته، ويمتاز الرضا الزوجي بأنه نسبي ونادراً ما يكون كاملاً، ويزداد إذا كان كل من الزوجين قادراً على القيام بواجباته ومسئولياته تجاه الآخر وتجاه الأبناء وتجاه الأسرة بشكل عام، وإذا كان لدى الطرفين القدرة على التعامل مع المشكلات الداخلية والخارجية بكفاءة وإيجابية (Bawah,et al,1999: 55-66).

- النظريات التي فسرت الرضا الزوجي

نظرية جوتمان (John Gottman, 1999):

وهي من النظريات العلمية المثبتة على أساس (25) سنة من البحث الطولي، وهي واحدة من النظريات الرائدة في مجال دراسة الرضا الزوجي، ولا تزال هي الرائدة في مجال دراسة الحياة الزوجية، وتتص على أن التفاعل الإيجابي والصدقة هي مفتاح الرضا الزوجي والتنبؤ بالاستقرار الزوجي مع مرور الوقت، حيث أوضح بأن التفاعل بين الزوجين ضروري لتحقيق الرضا الزوجي، ولقد عرف العلاقة الزوجية التي ترتفع معها مستويات الرضا الزوجي بأنها تلك العلاقة التي لا تتعطل بسبب الطلاق والانفصال، حيث افترض أن (69%) من حالات الطلاق سببها المشكلات الزوجية الدائمة كما أسماها، وأكد "جوتمان" أنه لتفادي كل تلك المشكلات يجب أن يكون الزوجين في حالة حوار دائمة، فبدون عملية الحوار تلك غالباً ما يكتظ الزواج بالمشكلات، ويصاب كل شريك في نهاية المطاف بالإحباط، فالتواصل بين الزوجين دور هام في تحقيق مستويات عالية من الرضا الزوجي (Faulkner, 2002: 10-13).

نظرية التعلم الاجتماعي لباندورا (Bandura social learning theory):

ويتم في ضوء هذه النظرية فهم الرضا الزوجي من خلال التفاعلات المتبادلة للعوامل الشخصية مثل العمليات المعرفية والتوقعات والعوامل السلوكية والعوامل البيئية التي تعمل بشكل مستقل وتدعم كل منها الأخرى، وأن الأفراد قادرين على تحقيق الرضا من خلال التفاعل المستمر بينهم وبين بيئتهم.

وتتصف نظرية "باندورا" بالشمول حيث تضم العوامل الحيوية والبيئية والمعرفية، وتفسر هذه النظرية عملية اكتساب سلوك الرضا بصفة عامة من خلال عدد من المفاهيم الأساسية هي: التعلم بالعبارة والافتداء والمعرفة والتوحد، ويرى بعض الباحثين أنه وفقاً لنظرية التعلم الاجتماعي فالرضا الزوجي يقوم على الدعم المتبادل عن طريق زيادة الأفعال الإيجابية وخفض الأفعال السلبية بين كل من الزوجين، كما أنه وفقاً لمبدأ الدعم في هذه النظرية فإن سلوك أحد الزوجين تجاه الآخر إذا صادف دعماً يتكرر، وبالتالي تزداد السلوكيات الإيجابية بين الزوجين ووفقاً لمبدأ نتائج السلوك، فإدراك كل زوج لسلوك الآخر ووعيه به يساعد على تشكيل استجابته له (السيد و الصبوة، 2004:37).

نظرية التبادل الاجتماعي (Social Exchange Theory):

يعد "هومانز" (Homans) من أوائل علماء النفس الاجتماعي الذين نظروا إلى السلوك الإنساني على أنه علاقات متبادلة، وخرج بنظرية تفسر العمليات الاجتماعية، وترى هذه النظرية أن التفاعلات الاجتماعية تمثل المادة الخام التي من خلالها تصنع العلاقات الحميمة، فالناس يقيمون علاقاتهم بضوء ما يقدمونه للآخرين من مكافآت مقارنة وبما ينالونه هم بالمقابل، وقد أشار إلى أن المكسب الناتج من التفاعل يؤثر على شكل العاطفة، فالعلاقات الحميمة تتميز بوجود قدر مرتفع من الرضا الزوجي، وطبقاً لهذه النظرية، فإن المكافآت تعتمد على أفعال الطرف الآخر، فالزوجين في هذه العلاقات يبحثان عن طرق التفاعل التي من الممكن أن تكون مفيدة لكل منهما، ويستمر الزوجان بالتفاعل فيما بينهما ويشعران بالمودعة والتماسك عندما يجد كل منهما نفسه رابحاً من تفاعله مع الآخر، ويأخذ الزواج شكلاً عدائياً عندما يجد أحد الزوجين نفسه خاسراً في هذا التفاعل، ويتحقق الرضا الزوجي عندما يجد كل من الزوجين في استجابات الآخر ما يرضيه ويبعث في نفسه الطمأنينة، أما عندما يلمس ما يغضبه فإنه يشعر بالإحباط والحرمان والخسارة النفسية فينخفض مستوى الرضا الزوجي (السيد و الصبوة، 2004: 38-39)، (مرسي، 2005: 639-640).

وتتأثر عملية حساب العائد والتكلفة والريح بعدد من العوامل أهمها: توقعات كل من الزوجين من الآخر وإدراكه لتوقعات الآخر منه، ومن خلال هذه النظرية يمكن رؤية العلاقات بين الأفراد على أنه تبادل للفوائد حيث تفترض أن وجود أي اضطراب في توقع تلقي الفائدة يؤدي إلى انخفاض مستوى الرضا وحالة وجدانية سيئة، ومن المفاهيم الرئيسية هنا مفاهيم الإثابة والتكلفة والموارد والريح والمصادر البديلة للإثابة. وتقييم العلاقة بين الزوجين بمفهومي الكسب والخسارة المادية قد لا يمكن أن يطبق كاملاً على العلاقات الزوجية، فهناك مكسب وخسارة نفسية تحكم العلاقات الزوجية وغيرها من العلاقات الإنسانية وخاصة تلك التي تتسم بأنها طويلة المدى،

فالأزواج يحاولون باستمرار حتى إذا انخفض العائد الإيجابي من العلاقة الزوجية أن يحافظوا على استمرارها وتجنب الطلاق لاعتبارات نفسية واجتماعية وغيرها، فالشعور بالأمن على سبيل المثال متغير مهم يجعل الأزواج يستمرون في علاقاتهم الزوجية، حتى وإن انخفض مستوى الرضا الزوجي(مرسي،2005: 639-640).

نظرية الإدراك الاجتماعي:

تهتم نظرية الإدراك الاجتماعي بصفة عامة بقدرة الفرد على ملاحظة وإدراك سلوك الآخر في مواقف الحياة الزوجية، فالإدراك غير الدقيق لسلوك الآخرين سيترتب عليه التصرف بطريقة غير ملائمة بين الزوجين، أما إذا أدرك الفرد أن الآخر سيسانده عند الحاجة إليه، فهذا يشعره بالرضا وبالتالي سيسلك بطريقة ملائمة نحوه مثل: الإفصاح له عن ذاته والتعبير عن مشاعره الإيجابية نحوه، ولا شك أن إدراك أي من الزوجين لشريك حياته سيترتب عليه استجابته له وفقاً لهذا الإدراك، وبالتالي كلما كان الإدراك إيجابياً ومقبولاً سيزداد مستوى الرضا الزوجي(مرسي،2005: 640).

نظرية العدالة (Equity Theory):

الافتراض الأساسي في هذه النظرية هو أن الأفراد يكافحون من أجل تحقيق العدالة في علاقاتهم، ويشعرون بعدم الرضا إذا ما تلقوا ظملاً أو شعروا به، وهم يشعرون بالظلم إذا قدموا مدخلات أكثر مما حصلوا عليه من مخرجات، أي ما حصلوا عليه كنتاج من هذه العلاقة أقل مما بذلوه من جهد فيها، كما تقوم هذه النظرية على أن العدالة تتحدد بشكل ذاتي من قبل الأفراد بأنها نسبة المدخلات إلى المخرجات للأفراد الذين تتكون بينهم علاقة ما، فالعدالة هي علاقة يمكن حسابها من خلال المساواة والتكافؤ في المدخلات والمخرجات لدى كل من الزوجين. وفي هذه الحالة يشعر الزوجين بالرضا عن العلاقة الزوجية، بينما في حالة عدم التكافؤ لا تتساوى نسبة المدخلات إلى المخرجات. ففي هذه الحالة لا يرضى أحد طرفي العلاقة أو كلاهما عن العلاقة ويتكون لديهما دافع لتحقيق التكافؤ أو العدالة والمساواة، وإذا نظرنا إلى العلاقة الزوجية وفقاً لهذا الافتراض نرى أن شعور أحد الزوجين بأنه يبذل جهداً أكثر للحفاظ على هذه العلاقة أو أنه يقدم أكثر مما يتلقى منها، قد يؤدي به إلى عدم الرضا عن تلك العلاقة (مرسي،2005: 641).

ثانياً . المرونة النفسية

المرونة لغة:

قال ابن فارس: "مرف -الميم والراء والنون -أصل صحيح يدل على لين شيء وسهولته (معجم مقاييس اللغة، 1979: 313)، وجاء في لسان العرب: مرن يمرن مرانة ومرونة: وهو لين في صلابته، ومرنت يد فلان على العمل أي صلبت واستمرت، والمرانة، اللين (الأحمدي، 2007: 2).

ورد في إصدارات الجمعية الأمريكية لعلم النفس (APA,2002) في نشرة بعنوان الطريق إلى المرونة النفسية هي عملية التوافق الجيد والمواجهة الإيجابية للشدائد، الصدمات، النكبات، أو الضغوط النفسية التي يواجهها الأفراد مثل المشكلات الأسرية، مشكلات العلاقة مع الآخرين، المشكلات الصحية الخطيرة، ضغوط العمل والمشكلات المالية.

والمرونة هي القدرة على التكيف مع الاحداث الصادمة والمحن والمواقف الضاغطة المتواصلة وتعبير عن عملية مستمرة يظهر من خلالها الفرد سلوكاً تكيفياً ايجابياً في مواجهة المحن، الصدمات ومصادر الضغط النفسي (Newman, 2002: 62).

العوامل ذات العلاقة بالمرونة النفسية:

- 1- القدرة على التكيف مع الضغوط النفسية بفاعلية وبطريقة صحيحة
- 2- امتلاك الفرد لمهارات حل المشكلات
- 3- اعتقاد الفرد بوجود شيء يمكن القيام به للسيطرة على المشاعر الحادة والتكيف مع الظروف الطارئة
- 4- توافر الدعم الاجتماعي
- 5- الاتصال والترابط مع الآخرين مثل العائلة والأصدقاء

6- المعتقدات الدينية

7- البحث عن المعاني الإيجابية للمواقف الصادمة (Matthew, 2007: 13).

وتأتي المرونة من ثلاثة مصادر تتمثل في: الدعم الخارجي الذي يحافظ على استمرارية المرونة، القوة الداخلية / الذاتية التي تتكون مع مرور الوقت، وامتلاك مهار حل المشكلات التي تساعد الفرد على مواجهة المحن والشدائد (Grotberg, 2002: www.omh.state.ny.us).

- النظريات التي فسرت المرونة النفسية

1- المنظور النفسي:

وعليه يرى فرويد ان قدرة الفرد على مواجهة الشدائد والظروف الصعبة والمحن مرهون بقوة "الأنا" وقدرتها ونجاحها على احداث التوازن والتوفيق بين متطلبات "الهو" و"الأنا الأعلى" لأنها تخضع لمبدأ الواقع، وتفكر تفكيراً موضوعياً ومعتدلاً ومتماشياً مع الاوضاع الاجتماعية المتعارف عليها، ووظيفتها الدفاع عن الشخصية والعمل على توافيقها مع البيئة وحل الصراع بين الحاجات المتعارضة للفرد (غني، 2010: 40).

وان المرونة تقرر من خلال طبيعة الحل الايجابي أو السلبي للأزمة والتي تشمل جانبين يمثلان طرفي نقيض، وعلى هذا فان اريكسون يحدد مؤشرات المرونة والتي تعني فاعلية الأنا السوية في كل من الثقة، الاستقلالية، المبادرة، الانجاز، تشكل الهوية، الالفة، الانتاجية، الحكمة، في حين تتمثل مؤشرات قلة المرونة النقيض من ذلك والتي تشمل انعدام الثقة بالذات والآخرين الاعتمادية والخجل والشك، المعاناة من مشاعر الذنب وفقدان روح المبادرة، الشعور بعدم الكفاية وعدم القدرة على الانجاز، فقدان الهوية واضطراب الدور، العزلة والركود واليأس (المحمداوي، 2007: 51).

2- المنظور الإنساني:

يركز هذا المنظور على أهمية الخبرة الذاتية للفرد، ومشكلاته الأساسية كالقلق وفاعليته وحرية في اتخاذ القرارات لحل المشكلات، ويركز بصفة عامة الى كشف السبل التي تؤدي بالفرد الى التكيف وتحقيق أقصى فاعلية لذاته (غباري واخرون، 2008: 22).

اذ يرى روجرز Rogers ان السلوك مدفوع بقوة واحدة هي النزعة لتحقيق، المتمثلة بالرغبة في المحافظة على النفس وتطويرها.

ان الشخصية السليمة المرنة بنظر روجرز دالة على الانسجام بين الذات والخبرات، فالأشخاص الأصحاء نفسياً قادرين على إدراك أنفسهم وبيئاتهم كما هي في الواقع وهم منفتحون بحرية لكل التجارب لان أية واحدة من هذه الخبرات لا تشكل تهديدا للذات لديهم، وأنهم احرار ليحققوا نواتهم في السير قدماً ليكونوا أشخاصاً متكاملين في اداء مهامهم، ليس بالضرورة ان يغيروا وجه العالم بل يكفي ان يكون مبدعاً حتى في شيء صغير يشعر بالتلقائية وبمرونة كبيرة في التكيف مع الحياة والبحث عن خبرات جديدة نحو الاحساس بالرضا وتحقيق الأهداف التي يسعى اليها (حسين، 2011: 79).

في حين يؤكد ماسلو Maslow كلية الفرد، الا انه يتصور الحاجات مرتبة وفقاً لنظام هرمي يمتد من أكثر الحاجات الفسيولوجية الى أكثرها نضجاً من الناحية النفسية ماسلو يضع تحقيق الذات على قمة نظامه الهرمي المتصاعد للحاجات، ويرى ماسلو ان صاحب الشخصية السوية المرنة هو الشخص الذي يحقق ذاته (كفاي، 1990: 34).

الفصل الثالث

منهجية البحث وإجراءاته

1-منهج البحث: استعملت الباحثة المنهج الوصفي بكونه انسب المناهج ملائمة لدراسة العلاقات الارتباطية بين المتغيرات والكشف عن الفروق فيما بينها من اجل الوصف والتحليل للظاهرة المدروسة، فالبحث الوصفي هو المنهج الذي يعني بالدراسات التي تهتم بجمع وتلخيص الحقائق المرتبطة بطبيعة جماعة من الناس أو وضعهم أو عدد من الأشياء أو قطاعات من الظروف أو سلسلة من الأحداث أو منظومة فكرية أو أي نوع آخر من الظواهر أو القضايا أو الموضوعات التي يمكن دراستها ضمن هذا المنهج (أنور، وآخرون، 2006: 37).

2-مجتمع البحث: يتألف مجتمع البحث الحالي من جميع المرشدين التربويين، والمرشحات التربويات في المديریات العامة للتربية في محافظة بغداد، الرصافة الأولى والثانية والثالثة، للعام الدراسي (2016-2017) وبذلك يتكون المجتمع الإحصائي من (621) *مرشد ومرشدة، موزعين بحسب الجنس بواقع (222) مرشد و(399) مرشدة، والجدول (1) يوضح ذلك.

جدول (1) يوضح مجتمع البحث

المجموع	الجنس		المديریات العامة للتربية
	اناث	ذكور	
256	179	77	الرصافة الأولى
236	156	80	الرصافة الثانية
129	64	65	الرصافة الثالثة
621	399	222	المجموع

*تم الحصول على هذه البيانات من شعبة الإرشاد التربوي في وزارة التربية.

3-عينة البحث: تمثل العينة مجموعة جزئية من مجتمع البحث وممثلة لعناصر المجتمع أفضل تمثيل بحيث يمكن تعميم نتائج تلك العينة على المجتمع بأكمله (عباس، وآخرون، 2009: 217)، وينبغي ان تختار العينة بحيث تمثل المجتمع من حيث الظاهرة أو المتغير على أن التحليل الاحصائي يتطلب بالضرورة أن تكون العينة عشوائية (سلامة، 2010:11)، ويشير هنرسون (Henryson, 1971) ان حجم العينة المناسب لتحليل الفقرات احصائياً يعد مناسباً إذا كان بين (400-500) فرداً يتم اختيارهم من مجتمع البحث (Henrysoon, 1971:132)، فالعينة الاقل تمثيلاً للمجتمع أقل احتمالاً في أن يعكس سلوكها سلوك المجتمع الذي تنتمي اليه(مايرز، 1990: 145). تألفت عينة البحث الحالي

تم اختيار عينة البحث الحالي بالطريقة العشوائية البسيطة، إذ بلغت عينة البحث (400) مرشد ومرشدة، وبواقع (200) مرشداً و(200) مرشدة من المديریات العامة لتربية محافظة بغداد الرصافة الأولى والثانية والثالثة والجدول (2) يوضح ذلك.

جدول رقم (2) يوضح عينة البحث

المجموع	عدد المرشدين التربويين		المديریات العامة للتربية
	اناث	ذكور	
150	80	70	الرصافة الأولى
126	56	70	الرصافة الثانية
124	64	60	الرصافة الثالثة
400	200	200	المجموع

4-اداتا البحث:

اولاً- مقياس الرضا الزوجي:

لغرض تحقيق اهداف البحث الحالي قامت الباحثة بتبني مقياس الرضا الزوجي الذي أعدته (الداغر، 2014)، وهو مقياس مناسب لطبيعية البحث الحالي من ناحية الحداثة والعينة المستخدمة، فضلاً عن كونه يتصف بخصائص المقياس الجيد، فقد توافرت فيه الموضوعية، ومؤشرات الصدق والثبات. وفيما يأتي وصف موجز للمقياس:

يتألف مقياس الرضا الزوجي الذي أعدته (الداغر، 2014) من (48) فقرة موزعة على أربعة مجالات هي ((التواصل الفعال، الرضا الجنسي، الرضا الاقتصادي، قضاء الوقت معاً))، وبدائل إجابة خماسية (دائماً، غالباً، أحياناً، نادراً، أبداً) حيث تعطى دائماً (خمس درجات)، وغالباً (أربع درجات)، وأحياناً (ثلاثة درجات)، ونادراً (درجتان)، وأبداً (درجة واحدة)، وجميع عبارات المقياس إيجابية تقيس الرضا الزوجي.

ومن اجل التحقق من صلاحية المقياس قامت الباحثة باتباع الإجراءات الآتية:

اولاً: إيجاد الصدق الظاهري لمقياس الرضا الزوجي: يعد الصدق الظاهري ل فقرات المقياس من متطلبات المقياس الجيد إذ يمكن تقييم درجة صلاحية وصدق الفقرة من خلال التوافق بين تقديرات المحكمين. (عودة، 1985: 157) ولهذا الغرض تم عرض المقياس على (10) خبراء في اختصاصات الإرشاد النفسي والعلوم التربوية والنفسية لبيدوا آراءهم حول صلاحية كل فقرة من فقرات المقياس، وقد تبين ان جميع الفقرات صالحة لحصولها على نسبة مئوية (80 %) فما فوق، وجدول (3) يوضح أرقام الفقرات ونسبة قبولها وكما يأتي:

جدول (3) آراء المحكمين في صلاحية فقرات مقياس الرضا الزوجي

المجال	رقم الفقرة	عدد الفقرات	الموافقون	الرافضون	النسبة المئوية
التواصل الفعال	1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15	15	8	2	25.80 %
الرضا الجنسي	16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30	15	10	0	100%
الرضا الاقتصادي	31-32-33-34-35-36-37-38-39-40	10	10	0	100%
قضاء الوقت معاً	41-42-43-44-45-46-47-48	8	10	0	100%
المجموع		48			

ثانياً: التحليل الاحصائي للفقرات: للتحقق من صدق الفقرات وقوتها التمييزية بين الافراد الذين يحصلون على درجات عالية، والذين يحصلون على درجات منخفضة في المقياس (علام، 2000: 166). لضمان تمييز الفقرات الصالحة واستبعاد الفقرات غير الصالحة قامت الباحثة بتحليل الفقرات بأسلوبين هما اسلوب المجموعتين المتطرفتين وعلاقة الفقرة بالدرجة الكلية، وفيما يلي عرض لنتائج التحليل الاحصائي.

أ- المجموعتين المتطرفتين: يتم في هذا الأسلوب اختيار مجموعتين متطرفتين من الأفراد بناءً على الدرجات الكلية التي حصلوا عليها في الإجابة على فقرات المقياس ويتم تحليل كل فقرة من فقرات المقياس باستعمال الاختبار التائي (T- test) لعينتين مستقلتين لاختبار دلالة الفروق بين المجموعة العليا والمجموعة الدنيا لأن القيمة التائية تمثل القوة التمييزية للفقرة (Edwards, 1972, 385).

ولتحقيق ذلك اتبعت الخطوات الآتية:

1- طبقت الباحثة المقياس بعد ان عرضته على مجموعة من المحكمين على عينة عشوائية بلغ عدد أفرادها (400) مرشد ومرشدة من مجتمع البحث.

2-صححت الباحثة كل استثمارة واعطت كل فقرة درجة بحسب نوعها.

3-رتبت الاستثمارات الـ(400) استثمارة بحسب درجاتها من أعلى درجة إلى أوطأ درجة.

تعيين الـ(27%) من الاستثمارات للمجموعة العليا البالغ عددها (108) استثمارة و(27%) من الاستثمارات للمجموعة الدنيا والبالغ عددها(108) استثمارة أيضاً، وبذلك تم الاعتماد على النسبة العليا والدنيا، لأنها أفضل ما يمكن من الدرجة والتمايز (Edwards, 1972, 385) وقد تبين بان جميع الفقرات ذات تمييز مقبول عند مستوى دلالة(0.05) وبدرجة حرية(214) وقيمة تائية جدولية (1.96). والجدول (4) يوضح ذلك.

الجدول (4) القوة التمييزية لفقرات مقياس الرضا الزوجي

رقم الفقرة	المجموعة العليا		المجموعة الدنيا		القيمة التائية	مستوى الدلالة
	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري		
1	3.85	1.386	2.69	1.425	3.871	دالة
2	3.18	1.252	2.39	1.234	3.620	دالة
3	3.74	1.263	2.53	1.264	7.054	دالة
4	3.60	1.230	2.67	1.311	5.406	دالة
5	3.34	1.232	2.46	1.264	5.180	دالة
6	3.24	1.245	2.57	1.348	3.776	دالة
7	3.42	1.254	2.44	1.376	5.427	دالة
8	3.44	1.349	2.79	1.374	3.551	دالة
9	3.69	1.258	2.72	1.244	5.656	دالة
10	3.96	1.267	2.31	1.328	9.348	دالة
11	3.76	1.135	2.18	1.045	10.552	دالة
12	3.55	1.591	2.98	1.481	2.676	دالة
13	3.31	1.443	2.39	1.225	4.949	دالة
14	3.55	1.307	2.58	1.194	5.545	دالة
15	3.17	1.242	2.39	1.234	4.542	دالة
16	3.76	1.267	2.51	1.239	7.285	دالة
17	3.60	1.230	2.67	1.309	5.364	دالة
18	3.34	1.232	2.50	1.286	4.917	دالة
19	3.24	1.245	2.56	1.327	3.860	دالة
20	3.43	1.247	2.42	1.367	5.635	دالة
21	3.53	1.525	2.77	1.378	3.840	دالة
22	3.69	1.258	2.64	1.207	6.186	دالة
23	3.96	1.267	2.37	1.544	8.285	دالة
24	3.75	1.145	2.21	1.044	10.252	دالة
25	3.55	1.591	2.98	1.474	2.689	دالة
26	3.31	1.443	2.37	1.193	5.089	دالة
27	3.56	1.292	2.58	1.198	5.674	دالة
28	3.91	3.302	2.22	1.433	2.337	دالة

دالة	4.620	1.216	2.40	1.252	3.18	29
دالة	7.335	1.247	2.50	1.261	3.75	30
دالة	5.194	1.316	2.67	1.254	3.58	31
دالة	5.080	1.263	2.45	1.228	3.31	32
دالة	3.889	1.341	2.56	1.246	3.25	33
دالة	4.922	1.361	2.41	2.100	3.59	34
دالة	3.514	1.373	2.81	2.255	3.71	35
دالة	6.311	1.202	2.63	1.258	3.69	36
دالة	9.549	1.278	2.27	1.277	3.94	37
دالة	9.007	1.336	2.25	1.138	3.78	38
دالة	2.316	1.461	3.00	3.260	3.81	39
دالة	5.422	1.189	2.33	1.439	3.32	40
دالة	5.581	1.188	2.60	1.292	3.56	41
دالة	4.639	1.217	2.35	1.256	3.14	42
دالة	7.247	1.239	2.51	1.261	3.75	43
دالة	5.663	1.313	2.64	1.236	3.62	44
دالة	4.981	1.264	2.48	1.222	3.32	45
دالة	4.044	1.343	2.54	1.246	3.25	46
دالة	5.515	1.367	2.43	1.254	3.42	47
دالة	3.620	1.375	2.77	2.264	3.70	48

ب- علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس (الاتساق الداخلي لل فقرات): يعد الاتساق الداخلي أحد أوجه صدق البناء (Anastasi, 1976, 155) ويعتمد على مدى ارتباط فقرات المقياس مع بعضها الآخر، فضلاً عن ارتباط كل فقرة مع الدرجة الكلية للمقياس، إذ أن القوة التمييزية لل فقرات لا تحدد مدى تجانسها في قياس الظاهرة فمن الممكن أن تكون الفقرات متقاربة في قوتها التمييزية إلا إنها تقيس أبعاداً سلوكية مختلفة، وباستعمال معامل الاتساق الداخلي يتأكد تجانس الفقرات في قياس الأبعاد السلوكية المحددة، أي أن كل فقرة تسير بالاتجاه الذي يميز الاختبار بشكله الكلي (Anastasi, 1976: 156)، ويعد أسلوب إيجاد العلاقة الارتباطية بين درجة كل فقرة والدرجة الكلية للمقياس من الأساليب الأكثر شيوعاً في تحليل فقرات الاختبارات والمقاييس النفسية ويستعمل معامل ارتباط بيرسون (Pearson Correlation Coefficient) لاستخراج معامل التمييز (فيركسون، 1991، 145) وقد تبين بان جميع الفقرات ذات علاقة معنوية مع الدرجة الكلية عند مستوى دلالة (0.05) وبدرجة حرية (398)، والجدول (5) يوضح ذلك.

الجدول (5) معامل ارتباط فقرات مقياس الرضا الزوجي بالدرجة الكلية

رقم الفقرة	قيمة معامل ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة	رقم الفقرة	قيمة معامل ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة
1	0.176	دالة	25	0.187	دالة
2	0.229	دالة	26	0.287	دالة
3	0.382	دالة	27	0.331	دالة
4	0.266	دالة	28	0.144	دالة
5	0.245	دالة	29	0.230	دالة
6	0.167	دالة	30	0.392	دالة
7	0.298	دالة	31	0.262	دالة

دالة	0.240	32	دالة	0.206	8
دالة	0.170	33	دالة	0.311	9
دالة	0.289	34	دالة	0.428	10
دالة	0.262	35	دالة	0.419	11
دالة	0.324	36	دالة	0.187	12
دالة	0.429	37	دالة	0.280	13
دالة	0.387	38	دالة	0.326	14
دالة	0.257	39	دالة	0.226	15
دالة	0.297	40	دالة	0.390	16
دالة	0.339	41	دالة	0.269	17
دالة	0.228	42	دالة	0.236	18
دالة	0.389	43	دالة	0.170	19
دالة	0.279	44	دالة	0.305	20
دالة	0.238	45	دالة	0.216	21
دالة	0.174	46	دالة	0.331	22
دالة	0.301	47	دالة	0.405	23
دالة	0.249	48	دالة	0.414	24

ثالثاً: الخصائص السيكومترية للمقياس: يشير المختصون بالقياس والتقويم التربوي إلى ضرورة التحقق من بعض الخصائص القياسية في إعداد الأداة، فالصدق والثبات هما من أهم الخصائص السيكومترية التي يُعتمد عليها في دقة المعلومات التي توفرها الأداة (علام، 2007: 209).

- مؤشرات الصدق: الصدق يشير إلى مقدرة المقياس على قياس ما وضع من أجله، ويعد الصدق من الخصائص الأساس للاختبارات والمقاييس النفسية.

وللتحقق من ذلك لجأت الباحثة إلى الطرائق الآتية:

- الصدق الظاهري: هو المظهر العام أو الصورة الخارجية للمقياس في نوع الفقرات، وكيفية صياغتها ومدى وضوحها وكذلك دقة التعليمات، وما تتمتع به من موضوعية (الغريب، 1988: 680)، ويشير ايبيل (Ebel, 1972)، أن أفضل طريقة لاستخراج الصدق الظاهري هو عرض فقرات المقياس على مجموعة من الخبراء للحكم على صلاحيتها في قياس الصفة المراد قياسها (Eble, 1972, P.555)) وقد تحقق هذا النوع من الصدق في المقياس من خلال عرض فقرات المقياس على مجموعة من الخبراء لغرض تقويمها.

- صدق البناء: ويقصد به تحليل درجات المقياس استناداً إلى البناء النفسي للظاهرة المراد قياسها في ضوء مفهوم نفسي معين (Stanley & Hopkins, 1972: 111)، فهو مؤشر لمدى قياس الاختبار لسمة أو ظاهرة سلوكية معينة (فرج، 1997: 262).

وقد تحقق هذا النوع من الصدق من خلال الآتي:

ارتباط درجة الفقرة بدرجة المقياس الكلية: -ان ارتباط درجة الفقرة مع الدرجة الكلية للمقياس يعني ان الفقرة تقيس المفهوم نفسه الذي يقيسه المقياس ككل.

ثبات المقياس: يقصد بالثبات الدقة والاتساق في إداء الأفراد والاستقرار في النتائج عبر الزمن، فالاختبار الثابت يعطي النتائج نفسها إذا طبق على المجموعة نفسها من الأفراد مرة ثانية (Barron & Harrington, 1981, 481)، وقد قامت الباحثة باستخراج الثبات بالطريقة الآتية:

طريقة الاتساق الداخلي باستعمال معادلة ألفا كرونباخ (Cronbach Alpha): يدل الثبات في هذا النوع على اتساق استجابات الأفراد في جميع فقرات المقياس، ويمثل معامل (ألفا) متوسط المعاملات الناتجة من تجزئة الاختبار إلى أجزاء مختلفة وبذلك فإنه يمثل معامل الارتباط بين أي جزئين من أجزاء الاختبار، ويعد معامل (ألفا) معامل ثبات مناسب في الاختبارات التي تحتوي على عدة بدائل للإجابة (Anastasi, 1976, 118). وقد تم حساب معامل (ألفا) على عينة الثبات بتطبيق معادلة (ألفا كرونباخ)، وبلغ معامل الثبات لمقياس الرضا الزوجي (0.81) ويعد هذا الثبات عال ومؤشر جيد على اتساق الفقرات وتجانسها.

ثانياً- مقياس المرونة النفسية:

لغرض تحقيق اهداف البحث الحالي قامت الباحثة بتبني مقياس المرونة النفسية الذي أعده (شقورة، 2012)، وهو مقياس مناسب لطبيعية البحث الحالي من ناحية الحدائة والعينة المستخدمة، فضلاً عن كونه يتصف بخصائص المقياس الجيد، فقد توافرت فيه الموضوعية، ومؤشرات الصدق والثبات. وفيما يأتي وصف موجز للمقياس: يتألف مقياس المرونة النفسية الذي أعده (شقورة، 2012) من (46) فقرة موزعة على ثلاثة مجالات هي ((الانفعالي، العقلي، الاجتماعي))، وبدائل إجابة ثلاثية (دائماً، أحياناً، أبداً) حيث تعطى دائماً (ثلاث درجات)، وأحياناً (درجتان)، وأبداً (درجة واحدة)، وبالعكس للفقرات السلبية.

ومن أجل التحقق من صلاحية المقياس قامت الباحثة باتباع الإجراءات الآتية:

أولاً: إيجاد الصدق الظاهري لمقياس المرونة النفسية: تم عرض المقياس على (10) خبيراً في اختصاصات الإرشاد النفسي والعلوم التربوية والنفسية ليبدوا آراءهم حول صلاحية كل فقرة من فقرات المقياس، وقد تبين ان جميع الفقرات صالحة لحصولها على نسبة مئوية (80%) فما فوق، وجدول (6) يوضح أرقام الفقرات ونسبة قبولها وكما يأتي:

جدول (6) آراء المحكمين في صلاحية فقرات مقياس المرونة النفسية

النسبة المئوية	الرافضون	الموافقون	عدد الفقرات	رقم الفقرة	المجال
100%	0	10	21	1-2-3-4-5-6-7-8-17-18-19-20-21-22 32-33-34-35-36-37-38	الانفعالي
100%	0	10	9	9-10-11-12-23-24-39-40-41	العقلي
25.80%	2	8	16	13-14-15-16-25-26-27-28-29-30-31 42-43-44-45-46	الاجتماعي
			46	المجموع	

ثانياً: التحليل الاحصائي للفقرات: للتحقق من صدق الفقرات وقوتها التمييزية بين الافراد الذين يحصلون على درجات عالية، والذين يحصلون على درجات منخفضة في المقياس ولضمان تمييز الفقرات الصالحة واستبعاد الفقرات غير الصالحة قامت الباحثة بتحليل الفقرات بأسلوبين هما اسلوب المجموعتين المتطرفتين وعلاقة الفقرة بالدرجة الكلية، وفيما يلي عرض لنتائج التحليل الاحصائي.

ب- المجموعتين المتطرفتين: يتم في هذا الأسلوب اختيار مجموعتين متطرفتين من الأفراد بناءً على الدرجات الكلية التي حصلوا عليها في الإجابة على فقرات المقياس ويتم تحليل كل فقرة من فقرات المقياس باستعمال الاختبار التائي (T-test) لعينتين مستقلتين لاختبار دلالة الفروق بين المجموعة العليا والمجموعة الدنيا لأن القيمة التائية تمثل القوة التمييزية للفقرة (Edwards,1957, 385).

ولتحقيق ذلك اتبعت الخطوات الآتية:

- 1- طبقت الباحثة المقياس بعد ان عرضته على مجموعة من المحكمين على عينة عشوائية بلغ عدد أفرادها (400) مرشد ومرشدة من مجتمع البحث.
- 2- صححت الباحثة كل استمارة واعطت كل فقرة درجة بحسب نوعها.
- 3- رتبنت الاستمارات الـ(400) استمارة بحسب درجاتها من أعلى درجة إلى أوطأ درجة.

تعيين الـ(27%) من الاستثمارات للمجموعة العليا البالغ عددها (108) استثماراً و(27%) من الاستثمارات للمجموعة الدنيا والبالغ عددها(108) استثماراً أيضاً، وبذلك تم الاعتماد على النسبة العليا والدنيا، لأنها أفضل ما يمكن من الدرجة والتمايز (Edwards, 1972, 385) وقد تبين بان جميع الفقرات ذات تمييز مقبول عند مستوى دلالة (0.05) وبدرجة حرية (214) وقيمة تائية جدولية(1.96). والجدول (7) يوضح ذلك.

الجدول (7) القوة التمييزية لفقرات مقياس المرونة النفسية

مستوى الدلالة 0.05	القيمة التائية المحسوبة*	المجموعة الدنيا		المجموعة العليا		الرقم
		الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	
دالة	4,249	0,99207	2,0294	0,62065	2,6324	1
دالة	2,549	0,62628	2,3971	0,51150	2,6471	2
دالة	4,077	0,78953	2,0588	0,63204	2,5588	3
دالة	2,270	0,65237	2,0588	0,63204	2,5588	4
دالة	8,318	0,81940	2,0147	0,30614	2,8971	5
دالة	5,545	0,68005	2,0147	0,55016	2,6029	6
دالة	3,536	0,81940	1,9853	0,67762	2,4412	7
دالة	3,536	0,82381	1,9118	0,74180	2,4559	8
دالة	4,970	0,61157	2,1176	0,59621	2,6324	9
دالة	3,324	0,75543	2,2353	0,57379	2,6176	10
دالة	4,305	0,73586	1,8971	0,69789	2,4265	11
دالة	3,122	0,68855	2,0588	0,62856	2,4118	12
دالة	3,767	0,79988	1,9559	0,69930	2,4412	13
دالة	3,853	0,72261	2,0147	0,70165	2,4853	14
دالة	3,549	0,71175	1,9706	0,73779	2,4118	15
دالة	2,840	0,80549	2,0882	0,70040	2,4559	16
دالة	5,106	0,73302	2,0000	0,60434	2,5882	17
دالة	6,394	0,70989	2,0588	0,50719	2,7353	18
دالة	5,669	0,66784	1,8235	0,72276	2,5000	19
دالة	2,468	0,77153	1,8235	3,75349	2,9706	20
دالة	5,572	0,62012	2,0588	0,54716	2,6176	21
دالة	3,577	0,65857	2,1176	0,58590	2,5000	22
دالة	5,380	0,73302	2,0000	0,59924	2,6176	23
دالة	4,229	0,65774	2,0147	0,68021	2,5000	24
دالة	5,411	0,79988	1,9559	0,57665	2,6029	25
دالة	6,215	0,67876	2,0441	0,52568	2,6912	26
دالة	6,090	0,75934	1,9265	0,54716	2,6176	27
دالة	5,120	0,69411	2,1029	0,60941	2,6765	28
دالة	5,120	0,69411	2,1029	0,62628	2,6029	29
دالة	5,386	0,68535	2,0882	0,58440	2,6765	30
دالة	6,314	0,78283	1,8824	0,52233	2,6029	31

دالة	3,493	0,75833	2,1471	0,60797	2,5588	32
دالة	5,378	0,78100	2,0441	0,53561	2,6618	33
دالة	6,177	0,67876	2,0441	0,50197	2,6765	34
دالة	3,622	0,73839	2,1471	0,63047	2,4735	35
دالة	5,977	0,62012	2,0588	0,58440	2,6765	36
دالة	4,350	0,35237	2,1912	0,56686	2,6471	37
دالة	6,476	0,72761	2,0882	0,46094	2,7647	38
دالة	6,181	0,58572	2,0147	0,52233	2,6029	39
دالة	4,461	0,65774	1,9853	0,61013	2,6029	40
دالة	8,984	0,82154	1,8382	0,40923	2,8382	41
دالة	6,364	0,69663	1,6912	0,67762	2,4412	42
دالة	4,868	0,66849	1,9706	0,63464	2,5147	43
دالة	7,114	0,77210	1,9706	0,46920	2,7500	44
دالة	8,376	0,77380	1,7059	0,53561	2,6618	45
دالة	3,733	0,78213	1,9853	0,58120	2,4265	46

ب-علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس (الاتساق الداخلي للفقرات): يعد الاتساق الداخلي أحد أوجه صدق البناء (Anastasi, 1976, 155) ويعتمد على مدى ارتباط فقرات المقياس مع بعضها الآخر، فضلاً عن ارتباط كل فقرة مع الدرجة الكلية للمقياس (عيسوي، 1985، 207) وقد تبين بان جميع الفقرات ذات علاقة معنوية مع الدرجة الكلية عند مستوى دلالة (0.05) وبدرجة حرية (398)، والجدول (8) يوضح ذلك.

الجدول (8)معامل ارتباط فقرات مقياس المرونة النفسية بالدرجة الكلية

رقم الفقرة	قيمة معامل ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة	رقم الفقرة	قيمة معامل ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة
1	0,549	دالة	25	0,379	دالة
2	0,330	دالة	26	0,387	دالة
3	0,456	دالة	27	0,331	دالة
4	0,380	دالة	28	0,483	دالة
5	0,474	دالة	29	0,358	دالة
6	0,500	دالة	30	0,506	دالة
7	0,452	دالة	31	0,356	دالة
8	0,407	دالة	32	0,563	دالة
9	0,397	دالة	33	0,376	دالة
10	0,515	دالة	34	0,403	دالة
11	0,429	دالة	35	0,615	دالة
12	0,236	دالة	36	0,532	دالة
13	0,494	دالة	37	0,589	دالة
14	0,427	دالة	38	0,377	دالة
15	0,512	دالة	39	0,359	دالة
16	0,339	دالة	40	0,543	دالة
17	0,563	دالة	41	0,559	دالة
18	0,361	دالة	42	0,396	دالة

دالة	0,364	43	دالة	0,472	19
دالة	0,406	44	دالة	0,513	20
دالة	0,480	45	دالة	0,547	21
دالة	0,610	46	دالة	0,516	22
			دالة	0,446	23
			دالة	0,614	24

ثالثاً: الخصائص السيكومترية للمقياس: يشير المختصون بالقياس والتقويم التربوي إلى ضرورة التحقق من بعض الخصائص القياسية في إعداد الأداة، فالصدق والثبات هما من أهم الخصائص السيكومترية التي يُعتمد عليها في دقة المعلومات التي توفرها الأداة (علام، 2007: 209).

- مؤشرات الصدق: الصدق يشير إلى مقدرة المقياس على قياس ما وضع من أجله، ويعد الصدق من الخصائص الأساس للاختبارات والمقاييس النفسية.

وللتحقق من ذلك لجأت الباحثة إلى الطرائق الآتية:

- الصدق الظاهري: تحقق هذا النوع من الصدق في المقياس من خلال عرض فقرات المقياس على مجموعة من الخبراء لغرض تقييمها.

- صدق البناء: وقد تحقق هذا النوع من الصدق من خلال الآتي:

ارتباط درجة الفقرة بدرجة المقياس الكلية: - ان ارتباط درجة الفقرة مع الدرجة الكلية للمقياس يعني ان الفقرة تقيس المفهوم نفسه الذي يقيسه المقياس ككل (Lnidquist,1951:286).

ثبات المقياس: وقد قامت الباحثة باستخراج الثبات بالطريقة الآتية:

طريقة الاتساق الداخلي باستعمال معادلة ألفا كرونباخ (Cronbach Alpha): تم حساب معامل (ألفا) على عينة الثبات بتطبيق معادلة (ألفا كرونباخ)، وبلغ معامل الثبات لمقياس المرونة النفسية (0.85) ويعد هذا الثبات عال ومؤشر جيد على اتساق الفقرات وتجانسها.

الوسائل الإحصائية:

لغرض تحقيق الأهداف والتوصل إلى نتائج البحث، اعتمدت الباحثة الوسائل الإحصائية الآتية:

1. الاختبار التائي لعينة واحدة (T-test).
2. الاختبار التائي لعينتين مستقلتين (T-test).
3. معامل ارتباط بيرسون Person Correlation: لاستخراج القوة التمييزية وعلاقة الفقرة بالدرجة الكلية.

الفصل الرابع

عرض النتائج وتفسيرها

الهدف الأول: التعرف على مستوى الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين:

تحقيقاً لهذا الهدف قامت الباحثة بتطبيق مقياس الرضا الزوجي على عينة البحث الأساسية، والبالغ عددهم (400) مرشد ومرشدة، وبلغ متوسط درجات المرشدين على مقياس الرضا الزوجي (145.43) درجة، وانحراف معياري مقداره (20.85) درجة، وللتأكد من معنوية الفرق بين المتوسط الحسابي المحسوب من العينة، والمتوسط الفرضي، والبالغ (144)، وباستعمال الاختبار التائي (T.test) لعينة واحدة تبين ان هناك فروق دالة إحصائياً عند مستوى (0,05) ولصالح المتوسط الحسابي. إذ كانت القيمة التائية

المحسوبة للعينة (2.98) وهي اكبر من القيمة الجدولية البالغة (1,96) عند مستوى دلالة (0,05) وبدرجة حرية (399) والجدول (9) يوضح ذلك.

جدول (9) نتيجة الاختبار الثاني لعينة واحدة لدرجات العينة على مقياس الرضا الزوجي

المتغير	العينة	المتوسط الفرضي	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
					المحسوبة	الجدولية*
الرضا الزوجي	400	144	145.43	20.85	2.98	1,96

وتشير النتائج في الجدول أعلاه ان هناك نسبة فوق المتوسط العام من الرضا الزوجي لدى المرشدين والمرشدات وذلك من خلال المقارنة بين المتوسط الفرضي والبالغ (144) بالمتوسط الحسابي والبالغ (145.43) إذ يبين هذا الفرق البسيط بين المتوسطين ولصالح المتوسط الحسابي ان لدى المرشدين رضا عن الحياة الزوجية التي يعيشونها بصورة جيدة الى حد ما، وترى الباحثة بأن السبب وراء الرضا الزوجي لأفراد العينة سببه كون المرشدين والمرشدات يتمتعون بخبرات جيدة في حل المشكلات كون عملهم يتطلب مساعدة الطلبة على حل المشكلات مما يجعلهم يمتلكون نسبة جيدة من المرونة في التعامل مع المشكلات مما يساعد في وجود نسبة من الرضا عن حياتهم الزوجية.

الهدف الثاني: التعرف على دلالة الفروق في الرضا الزوجي لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس:

لقد أظهرت نتائج البحث أن متوسط درجات الذكور عن المقياس بلغ (146.40) بانحراف معياري (20.51) ومتوسط الإناث (145.23) بانحراف معياري قدره (21.73)، ولدى تطبيق اختبار (T-test) لعينتين مستقلتين تبين أن القيمة المحسوبة (0.982) والقيمة الجدولية (1,96)، وعليه فإنه لا توجد فروق في متغير الجنس على مقياس الرضا الزوجي، الجدول (10) يوضح ذلك.

الجدول (10) نتائج الاختبار الثاني لدلالة الفرق في الرضا الزوجي تبعاً لمتغير الجنس

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
				المحسوبة	الجدولية
الذكور	200	146.40	20.51	.982	1,96
الإناث	200	145.23	21.73		

الهدف الثالث: التعرف على مستوى المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين:

تحقيقاً لهذا الهدف قامت الباحثة بتطبيق مقياس المرونة النفسية على عينة البحث الأساسية، والبالغ عددهم (400) مرشد ومرشدة، وبلغ متوسط درجات المرشدين على مقياس المرونة النفسية (138.89) درجة، وانحراف معياري مقداره (23.62) درجة، وللتأكد من معنوية الفرق بين المتوسط الحسابي المحسوب من العينة، والمتوسط الفرضي، والبالغ (144)، وباستعمال الاختبار التائي (T.test) لعينة واحدة تبين ان هناك فروق دالة إحصائياً عند مستوى (0,05) ولصالح المتوسط الحسابي. إذ كانت القيمة التائية المحسوبة للعينة (4.97) وهي اكبر من القيمة الجدولية البالغة (1,96) عند مستوى دلالة (0,05) وبدرجة حرية (399) والجدول (11) يوضح ذلك.

جدول (11) نتيجة الاختبار الثاني لعينة واحدة لدرجات العينة على مقياس المرونة النفسية

المتغير	العينة	المتوسط الفرضي	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
					المحسوبة	الجدولية*
المرونة النفسية	400	92	138.89	23.62	4.97	1,96

وتشير النتائج في الجدول أعلاه ان هناك نسبة جيدة من المرونة النفسية لدى المرشدين والمرشدات وذلك من خلال المقارنة بين المتوسط الفرضي والبالغ (92) بالمتوسط الحسابي والبالغ (138.89) إذ يبين هذا الفرق ولصالح المتوسط الحسابي ان المرشدين والمرشدات يتمتعون بمرونة نفسية جيدة، والسبب كون مهنة الارشاد التربوي تتطلب مرونة عالية في التعامل ولاسيما مما يواجهه من

مشكلات متعددة ومتنوعة في عملهم تتطلب مرونة نفسية عالية للتصدي لتلك المشكلات مما جعل هذه الصفة تتكون لديهم عن طريق التجربة ومن ثم تعميمها في حياتهم الخاصة، إذ تكتسب المرونة النفسية عن طريق الخبرة الذاتية التي يمر بها الفرد.

الهدف الرابع: التعرف على دلالة الفروق في المرونة النفسية لدى المرشدين التربويين تبعاً لمتغير الجنس:

لقد أظهرت نتائج البحث أن متوسط درجات الذكور عن المقياس بلغ (137.89) بانحراف معياري (23.90) ومتوسط الإناث (137.22) بانحراف معياري قدره (23.37)، ولدى تطبيق اختبار (T-test) لعينتين مستقلتين تبين أن القيمة المحسوبة (0.982) والقيمة الجدولية (1,96)، وعليه فإنه لا توجد فروق في متغير الجنس على مقياس المرونة النفسية، الجدول (12) يوضح ذلك.

الجدول (12) نتائج الاختبار الثاني لدلالة الفرق في المرونة النفسية تبعاً لمتغير الجنس

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
				المحسوبة	الجدولية
الذكور	200	137.89	23.90	1,96	.959
الإناث	200	137.22	23.37		

الهدف الخامس: التعرف على العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية لدى المرشدين التربويين

تحقيقاً لهذا الهدف من أهداف البحث الحالي وهو العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية فقد تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين درجات المرشدين على مقياس الرضا الزوجي ودرجاتهم على مقياس المرونة النفسية بشكل عام وظهر أن معامل الارتباط يساوي (0,89) ولأجل معرفة دلالة قيمة معامل الارتباط تم حساب الاختبار التائي لمعامل الارتباط ووجد أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (41,35) وهي أكبر من الجدولية البالغة (1,96) عند مستوى دلالة (0,05) كما في الجدول (13) وهذا يدل على أن العلاقة بين الرضا الزوجي والمرونة النفسية علاقة ارتباطية موجبة مرتفعة فكلما زادت المرونة النفسية زادت نسبة الرضا الزوجي وبالعكس ويمكن تفسير هذه العلاقة بين المتغيرين بأنهما يهدفان إلى الحفاظ على العلاقة الزوجية.

الجدول (13) معامل الارتباط الرضا الزوجي والمرونة النفسية والقيمة التائية لدلالة معامل الارتباط

العدد	معامل الارتباط بين السعادة الزوجية والغيرة	القيمة التائية	
		المحسوبة	الجدولية
400	0,89	41,35	1,96

الاستنتاجات: على وفق ما تقدم واستناداً إلى ما تم التوصل إليه يمكن استنتاج الآتي:

1. يتمتع المرشدون النفسيون بنسبة فوق المتوسط العام من الرضا عن حياتهم الزوجية، وهي نسبة جيدة
 2. يتمتع المرشدون النفسيون بنسبة جيدة من المرونة النفسية التي تساعد المرشدون النفسيون على مواجهة المشكلات والتعامل معها بصورة جيدة مما ينعكس إيجاباً في حياتهم الاجتماعية ولاسيما العلاقة الزوجية.
 3. من خلال نتائج استنتاج أن زيادة معدلات المرونة النفسية تزيد فرص نجاح الحياة الزوجية.
- التوصيات:** في ضوء النتائج التي توصل إليها البحث الحالي، تتقدم الباحثة بالتوصيات الآتية:
- 1- العمل على تعزيز الشعور بالرضا الزوجي ومعالجة الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى انخفاض مستوى الرضا عن الحياة الزوجية.
 - 2- ضرورة الاهتمام بتنمية المرونة النفسية لدى شرائح المجتمع المختلفة.
 - 3- ادخال مادة الارشاد الزوجي في المناهج الدراسية من اجل اعداد الشباب للدخول للحياة الاسرية السعيدة.
 - 4- الاهتمام بإعداد البرامج التلفزيونية والندوات من اجل تقديم النصائح في الإرشاد الأسري الكفيلة بالارتقاء بالعلاقات الزوجية.
 - 6- ضرورة قيام الجهات المعنية بتوفير الدعم المالي والمعنوي لمراكز الارشاد الزوجي
 - 7- ضرورة انشاء مراكز لبحوث تخص بالجانب الاسري والحياة الزوجية بشكل عام

المقترحات

استكمالاً لإجراءات ونتائج البحث الحالي تقترح الباحثة القيام بالبحوث والدراسات الآتية:

- 1- إجراء دراسة حول الرضا الزوجي وعلاقته بمتغيرات أخرى
- 2- إجراء دراسة حول المرونة النفسية وعلاقته بمتغيرات أخرى
- 3- إجراء دراسة حول الرضا الزوجي على عينات أخرى
- 4- إجراء دراسة حول المرونة النفسية على عينات أخرى

المصادر

- ❖ أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (1979). معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلم محمد هارون، دار الفكر، دمشق.
- ❖ ابو عطية، سهام (1997): مبادئ الارشاد النفسي، الكويت، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- ❖ الأسدي، سعيد جاسم، وإبراهيم، مروان عبد المجيد (2003): الإرشاد التربوي، مفهومه، خصائصه، ماهيته، ط1، عمان، الدار العلمية الدولية، ودار الثقافة.
- ❖ أنور حسين، عدنان حقي، (2006): الانماط المنهجية وتطبيقاتها في العلوم الانسانية والتطبيقية، ط2، دار الكتب والوثائق، بغداد.
- ❖ أبو حلاوة (2013): المرونة النفسية، ماهيتها ومحدداتها وقيمها الوقائية، شبكة العلوم النفسية العربية، العدد (29).
- ❖ البيلاوي، فيولا. (1987). "مقياس الرضا الزوجي". القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ❖ حسن، محمد (2001). "الطلاق الآثار والحلول الوقائية". مجلة التربية، 36: 36-53.
- ❖ حسين، حسين فالح (2011): الاضطرابات العصابية وعلاقتها بالاغتراب الاجتماعي معنى الحياة لدى موظفي دوائر الدولة، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، الجامعة المستنصرية.
- ❖ الحمدي، أنس سليم (2007). المرونة: حدود المرونة بين الثوابت والمتغيرات، ط 1، مؤسسة الامة، الرياض.
- ❖ الخولي، سناء (2005): الزواج والعلاقات الاسرية، الاسكندرية، ط 3 دار المعرفة الجامعية.
- ❖ ريان، محمد إسماعيل. (2006) الات ا زن الانفعالي وعلاقته بكل من السرعة الادراكية والتفكير الابتكاري لدى طلبة الصف الحادي عشر بمحافظات غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر، غزة.
- ❖ سليمان، سناء محمد (2005 م). التوافق الزوجي واستقرار الأسرة. ط 1، القاهرة: عالم الكتب.
- ❖ سمكري أزهار (2008) الرضا الزوجي وأثره علي بعض جوانب الصحة النفسية في ضوء بعض المتغيرات الديمغرافية والاجتماعية لدي عينة من المتزوجات في منطقة مكة المكرمة، ماجستير، كلية التربية جامعة أم القرى.
- ❖ السيد، هناء والصبوة، محمد. (2004). "علاقة الاختلال الزوجي بكل من التعاطف بين الزوجين والإدراك الإيجابي لشريك الحياة". دراسات عربية في علم النفس، 3(2): 31-58.
- ❖ ضيف، خالد (2010): التوافق الزوجي وعلاقته بجودة الحياة، اطروحة دكتوراه، جامعة حلب كلية التربية، قسم الارشاد النفسي.
- ❖ العاسمي، رياض. (2012). "دليل مقياس الرضا الزوجي"، دمشق: مكتبة العائدي.
- ❖ عبد العال تحية (1995)، مدى فاعلية برنامج إرشادي في تحقيق الرضا الزوجي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الزقازيق.
- ❖ علام، صلاح الدين محمود (2007): القياس والتقويم التربوي في العملية التدريسية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ❖ علام، صلاح الدين محمود (2000): القياس والتقويم التربوي والنفسى اساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

- ❖ علي، عبد السلام على (2001م). المساندة الاجتماعية واتخاذ قرار الزواج واختيار القرين وعلاقتها بالتوافق الزوجي. مجلة دراسات نفسية، المجلد، 11 العدد:69 .
- ❖ عودة، احمد سليمان والخليلي، خليل يوسف(1985): الاحصاء للباحث في التربية والعلوم الانسانية، دار الفكر، عمان.
- ❖ الغريب، رمزية(1988): التقويم والقياس النفسي والتربوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- ❖ غني، نادية تعبان محمد (2010): قدرة الذات على المواجهة وعلاقتها بالشعور باليأس والحاجة للتجاوز لدى المرشدين التربويين، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية التربية، الجامعة المستنصرية.
- ❖ فرح، صفوت(1997): القياس النفسي، ط3، الانجلو المصرية، القاهرة.
- ❖ فيركسون، جورج اي (1991): التحليل الاحصائي في التربية وعلم النفس، ترجمة د. هناء محسن العكلي، دار الحكمة.
- ❖ كفاي، علاء الدين (1990): الصحة النفسية، ط 3، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، القاهرة.
- ❖ محمد، إسماعيل.(1995). "الرضا الزوجي لدى الزوجين وعلاقته بالسلوك التوكيدي لدى الأبناء". المؤتمر الثالث لمعهد الدراسات العليا للطفولة، 3-4 أبريل، القاهرة: 159 – 179.
- ❖ المحمداوي، حسن ابراهيم حسن (2007): العلاقة بين الاغتراب والتوافق النفسي للجالية العراقية في السويد، اطروحة دكتوراه منشورة، كلية الآداب والتربية – الاكاديمية العربية المفتوحة بالدنمارك.
- ❖ مرسي، صفاء.(2005). "منبئات التوافق الزوجي لدى عينة من الأزواج والزوجات المصريين". مجلة دراسات نفسية، 16(4): 633 – 668.
- ❖ النعيمي، طارق (1990): الزواج والسعادة الزوجية، جامعة حلب، كلية التربية، قسم الارشاد النفسي، دمشق.
- ❖ Minnotte, K. L. (2004) :Marital Satisfaction among dual-earner couples: the effects of work and family factors. Ph D. Dissertation. Utah State University.
- ❖ Pavot, W. and Diener, Ed. (1993): Review of satisfaction with life scale, Psychological Assessment, Vol. 5(2), pp. 164 – 172.
- ❖ Peleg, O. (2008).The relation between differentiation of self and marital satisfaction: What can be learned from married people over the course of life?. American journal of family therapy, 36: 388- 401.
- ❖ Rolf, J.E. & Johnson, J.L. (1999): Opening Doors To Resilience Intervention Research, In: Glantz, M.D. & Johnson, J.L. Resilience and development: positive life adoptions. New York: Kluwer Academic / plenum publishers, 229-249.
- ❖ Kashdan, T.B. & Rottenberg, J. (2010): Psychological Flexibility As A Fundamental Aspect Of Health, In Clinical psychology Review 30:865-878
- ❖ Goldstein, S. (2008): Creating A Clinical Psychology Of Resilience , pearson Education, Inc.
- ❖ Connor, K.M. (2006): Assessment Of Resilience In The Aftermath Of Trauma, Journal Clin Psychiatry, 67 (supp 12): 46 – 49.
- ❖ Connor, K.M. & Davidson. J.R.T. (2003): Development Of New Resilience Scale: the Connor – Davidson Resilience Scale (CD-RISC) Depress Anxiety 18: 76 – 82.
- ❖ Kashdan, T.B. & Rottenberg, J. (2010): Psychological Flexibility As A Fundamental Aspect Of Health, In Clinical psychology Review 30:865-878
- ❖ Grotberg, E.H. (2003): Resilience For Today: Gaining Strength From Adversity, Westport, Greenwood publishing Group Inc.
- ❖ Neil, J. (2006): What Is Psychological Resilience ?, last updated: 16 Apr 2006, P. 1-5.
- ❖ Fairchild, H. (1975). "Dictionary of Sociology". New Jersey: Lieu field.
- ❖ Fedrico, R. Schwartz, J.(1983). "Sociology". Wesley: Massachusetts.
- ❖ Rutter, M. (1985): Resilience In The Face Of Adversity: Protective Factors And Resistance To Psychiatric Disorder, Journal psychiatry, 147: 598-611

- ❖ Lyons, J. (1991): Strategies For Assessing The Potential For Positive Adjustment Following Trauma, Journal Trauma stress (4) 93-111.
- ❖ Stone, E & Shackelford, T.(2007). "Marital satisfaction in Encyclopedia of social psychology". Thousand Oakes, Calif: Sage Publication.
- ❖ (APA) American Psychological Association, (2002). The road to resilience, 750, First Street, NE, Washington DC.
- ❖ Pienar, A (2007): To Wards A Living Theory Of Psychological Resilience, Bloemfontein, National Research Foundation 210-230 .
- ❖ Brooks , R.B. & Goldstein , S. (2003): Nurtuing Resilience In Our Children: Answers To The Most Important Parenting Question.Chicago:Contemporary Books.
- ❖ Neil, J.T. & Dias, K.L. (2001): Adventure Education And Resilience: The Double – Edged Sword, Journal of Adventure Education and Outdoor Learning, 1(1), 35–42.
- ❖ Huych, M.(1991). "Thirty something years of marriage: Understanding experiences of women and men in Enduring Family Relationships". International Conference on Gender and Family, New York,4-5, april: 1-43.
- ❖ Bawah, A; Patricia, A; Ruth, S; James, F.(1999). "Women's fears and men's anxiety: The impact of family planning on gender relation". Family Planning, 30(1): 54-66.
- ❖ Faulkner, R.(2002). "Gender Related influences on marital satisfaction and marital conflicts overtime for husbands and wives". Unpublished Doctoral Thesis, University of Georgia.
- ❖ (APA) American Psychological Association, (2002). The road to resilience, 750, First Street, NE, Washington DC.
- ❖ Newman, R. (2002). The road to resilience. Monitor on Psychology, Vol. 33(9): 62.
- ❖ Matthew, Tull (2007). Posttraumatic Stress Disorder: recovering from and overcoming trauma, www.About.com. Accessed 13.10.2011.
- ❖ Grotberg, H. (2002). A guide to promoting resilience in children. New York State. (www.omh.state.ny.us/omhweb/savinglives/volume2/resilience).
- ❖ Edwards, A. L.(1972): Techniques of attitude, scale Construction, New York, Appleton Country Corfte.
- ❖ Anastasi, A.(1976): Psychology Testing macmillan publishing, Com, New York.
- ❖ Ebel, R.L. (1972): " Essentials of Education Measurement " New York, Prentic – Hall.
- ❖ Stanley.G.J.& Hobkins.k.D(1972), Educational Psychological measurement & Evaluation. New Jersey Prentice Hill.
- ❖ Barron, F & Harrington, P.M(1981): Creativity, intelligence and personality. Annual Review of Psychology. Vol(32).

الملاحق

ملحق (1): مقياس الرضا الزوجي في صورته النهائية

م	العبارة	دائماً	غالباً	أحياناً	نادراً	أبداً
1	أعبر عن مشاعري السلبية أمام شريكي بدون خوف.					
2	حياتي مع شريكي تغلب عليها المودة.					
3	تُحل المشكلات بيني وبين شريكي من خلال الحوار الهادئ.					
4	أظهر مشاعر الإطراء لشريكي بين الحين والآخر.					
5	نتبادل أنا وشريكي كلام الحب والغزل بين الحين والآخر.					
6	أفصح لشريكي عن شوقي إليه.					
7	أقوم بالتركيز على المعنى الفعلي للكلمات التي يقولها شريكي.					
8	أتفهم معاني كلمات شريكي كما يقصدها.					
9	هنالك تفاعل إيجابي في حياتنا بيسهل طريق تواصلنا.					
10	تهمني تعبيرات شريكي أثناء حديثه.					

				أقبل الانتقاد من شريكي بصدر رحب.	11
				الصراحة متبادلة بيني وبين شريكي	12
				أفهم شريكي من تعبيرات وجهه ونبرة صوته.	13
				أنصت لشريكي أثناء حديثه.	14
				أركز على الكيفية التي يتكلم بها شريكي أكثر من مضمون حديثه.	15
				لا توجد لدي أي مشكلة في طلب أي شيء من شريكي أثناء العلاقة الحميمة.	16
				أحب أن أطلق العنان للخيال أثناء العلاقة الحميمة مع شريكي.	17
				أحب أن أعرف ما يدور في تفكير شريكي أثناء العلاقة الحميمة.	18
				أشعر بالقلق إذا مرت عدة أسابيع ولم يبد شريكي أي اهتمام بي.	19
				أكره أن يتكلم شريكي معي بشكل حميمي ونحن في مكان عام.	20
				أشعر بالرضا عن علاقتي الجنسية مع شريكي.	21
				أستطيع مناقشة شريكي في الأمور الجنسية بأريحية.	22
				أحاول مع شريكي إيجاد طرائق للحفاظ على علاقتنا الجنسية الممتعة والمثيرة للاهتمام.	23
				شريكي راضٍ عن أساليبي في ممارسة الجنس.	24
				الجنس ممتع بالنسبة لنا.	25
				لدي مهارات جنسية عالية.	26
				علاقتنا الجنسية مرضية ومشبعة بالنسبة لي.	27
				أحاول إظهار محبتي لشريكي من خلال العروض التي أقدمها له.	28
				تتسجم اهتمامات شريكي بالجنس مع اهتماماتي.	29
				يمارس شريكي الجنس معي بطريقة متكافئة.	30
				توفير الدخل للمنزل مسؤوليتنا سوياً.	31
				المشكلات المالية من المشكلات الملحة في حياتنا اليومية.	32
				تعرضت أنا وشريكي لصعوبات مالية عدة وتجاوزناها.	33
				هنالك اتفاق على آلية الإنفاق بيني وبين شريكي.	34
				ننفق أنا وشريكي المال بحكمة.	35
				أتناقش مع شريكي بالأمور المالية بأريحية.	36
				أستشاور مع شريكي في اتخاذ القرارات المالية.	37
				تدني المستوى الاقتصادي لشريكي لا يعتبر عائقاً دون تحقيق السعادة الزوجية التي أتمناها.	38
				أعتقد أننا نواجه الأزمات المالية التي نمر بها بصبر وشجاعة.	39
				أثق بقدرة شريكي على إدارة ميزانية المنزل.	40
				استمتع بالوقت الذي أقضيه مع شريكي.	41
				انزعج من قضاء شريكي لمعظم الوقت خارج المنزل.	42
				أخرج مع شريكي للتنزه معاً.	43
				استمتع بالوقت الذي أقضيه مع شريكي أكثر من أي شخص آخر.	44
				أشعر بالرضا عن مقدار الوقت الذي أقضيه مع شريكي.	45
				لا يقضي شريكي الوقت الكافي معي.	46
				أنتفج مع شريكي على كيفية قضاء وقت الفراغ والعطلات.	47
				حياتنا اليومية مليئة بالأنشطة الشيقة التي نقوم بها معاً.	48

ملحق (2): مقياس المرونة النفسية في صورته النهائية

الرقم	العبارة	دائماً	أحياناً	أبداً
1	أأخذ قراراتي بنفسي			
2	لدي الجرأة لمواجهة الواقع مهما كان مؤلماً			
3	أخطط لأمر حياتي ولا أتركها تحت رحمة الصدفة			
4	لدي حب استطلاع ورغبة في معرفة ما لا أعرفه			
5	أعتقد أن الحياة المثيرة هي التي تتطوي علي مشكلات أستطيع أن أواجهها			
6	أشعر بحرج من الاتصال بأساتذتي			
7	أشعر بالملل والضيق أثناء المحاضرات			
8	أشعر بقلق شديد عند الدخول لقاعة الامتحانات			
9	أتمسك برأيي برغم من صواب الرأي الأخر			
10	أصغي للرأي المخالف لي لأستوعب حقايقه التي قد تكون غائبة عني			
11	أشارك أسرتي في مواجهة وحل المشاكل التي تواجهنا في الأسرة			
12	أرفض القيام بالأعمال التي يكلفني بها والدي إذا تعارضت مع مبادئ			
13	أعتم أي فرصة للتواصل مع الآخرين			
14	علاقاتي مع الآخرين مبنية على الاحترام والتقدير			
15	أحترم آراء والدي بالرغم من تعارضها مع رأيي الشخصي			
16	أشارك في الأعمال البيتية بالرغم من انشغالي بالأعباء الدراسية			
17	أضع خططي المستقبلية في ضوء الأهداف التي أحدها			
18	لدي قدرة علي المثابرة لحل أي مشكلة تواجهني			
19	أشعر بالخوف من مواجهة المشكلات			
20	أرغب أن أصف نفسي بأنني ذو شخصية لطيفة وقوية			
21	أتردد في الاستفسار من أساتذتي عن مواضيع لا أفهمها			
22	لدي رغبة قوية في الدراسة والنجاح			
23	أعتبر رأيي هو رأي مبدئي إلى أن استمع للآخرين ثم أقرر الرأي النهائي			
24	أؤمن بان الخلاف في الرأي ضرورة لإثراء الموضوع المطروح للنقاش			
25	أشارك الآخرين في مناسباتهم السعيدة والحزينة			

26	لدي القدرة على تكوين صداقات جديدة بسهولة
27	أشارك في النقاشات حول المواضيع الأسرية مع أفراد أسرتي
28	أتعاون مع زملائي في انجاز التعيينات والمشاريع التي يكلفني بها أستاذي
29	أنفذ تعليمات والدي بدقة
30	أنفذ رغبات والدي بدون تذمر
31	أشارك في الأنشطة والفعاليات الطلابية داخل الجامعة
32	أعتقد أن الفضل يعود إلي أسباب تكمن في الشخص نفسه
33	عندما أحل مشكلة أجد متعة في التحرك لحل مشكلة أخرى
34	مهما كانت العقبات فإنني أسعى لتحقيق أهدافي
35	أخجل من الإجابة على الأسئلة التي يوجهها المحاضر بالرغم من معرفتي للإجابة الصحيحة
36	أرتبك عندما يوجه لي المحاضر سؤال أمام الآخرين
37	أشعر بالضيق مع بداية اليوم الدراسي
38	أغلب على غضبي من الآخرين بسرعة معقولة
39	أقبل الانتقاد بصدق ورحب
40	اعترف بالخطأ إذا اقتنعت بوجهة النظر المخالفة
41	عادة ما أفكر جيداً قبل أن أقدم على فعل أي شيء
42	أسعى لمساعدة الآخرين في محنهم
43	أسعى لبناء علاقات اجتماعية مع الآخرين
44	أشارك في الأنشطة المجتمعية والأعمال التطوعية
45	أقدم المساعدة لزملائي في حل المسائل الدراسية التي لا يقدر على حلها
46	أقدم المساعدة لأخوتي في حل واجباتهم المدرسية بالرغم من انشغالي بدراستي