

ردمك: ٠٣٤٥ - ٢٢٢٧

العَرَبِيَّةُ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ
تَصْدُرُ عَنْ الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ
مُجَازَةً مِنْ

وِزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِ وَالبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

جَمْهُورِيَّةِ الْعِرَاقِ

مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعَالَمِيَّةِ

المجلد الرابع ... العدد السادس

السنة الثانية / شعبان ١٤٣٤ هـ . حزيران ٢٠١٣ م

ملف الحكد

انهاج البلاغة في نهج البلاغة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

المُشرف العام

السيد أحمد الصافي

الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

الهيئة الإستشارية

أ.د. طارق عبد عون الجنابي. كلية التربية. الجامعة المستنصرية

أ.د. رياض طارق العميدي. كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل

أ.د. كريم حسين ناصح. كلية التربية للبنات. جامعة بغداد

أ.د. عباس رشيد الدده. كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل

أ.م.د. علاء جبر الموسوي. كلية الآداب. الجامعة المستنصرية

أ.م.د. مشتاق عباس معن. كلية التربية. ابن رشد. جامعة بغداد

مطبعة دار الضياء
العراق/ النجف الأشرف

رئيس التحرير
السيد ليث الموسوي
رئيس قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة

مدير التحرير
أ. م. د. سرحان جفّات سلمان (كلية التربية/ جامعة القادسية)

سكرتير التحرير
رضوان عبدالهادي السلامي

سكرتير التحرير التنفيذي
سرمد عقيل أحمد

هيئة التحرير
أ. م. د. علي كاظم المصلاوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)
أ. م. د. عادل نذير يبري (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)
أ. م. د. شوقي مصطفى الموسوي (كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)
أ. م. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

التدقيق اللغوي

م. د. علي كاظم علي المدني (كلية التربية/ جامعة القادسية)
م. د. شعلان عبدعلي سلطان (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

الإدارة والمالية
عقيل عبدالحسين الياسري

الموقع الإلكتروني
سامر فلاح الصافي

الترقيم الدولي: ISSN: 2227-0345

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

الأمانة العامة للعتبة العباسية المقدسة
كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

Tel: +964 032 310059 Mobile: +964 780 186 3654
<http://alameed.alkafeel.net>
Email: alameed@alkafeel.net

قواعد النشر في المجلة

- مثلاً يرحّب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطيايف الإنسانية،
تُرحّب مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:
١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.
 ٢. يقدّم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (١٠,٠٠٠-١٥,٠٠٠) كلمة، بخط Simplified Arabic على أن ترقيم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.
 ٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخص بحدود (٣٥٠) كلمة.
 ٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، وجهة العمل، والعنوان، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث أو الباحثين في صلب البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.
 ٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب، اسم المؤلف، اسم الناشر، مكان النشر، رقم الطبعة، سنة النشر، رقم الصفحة. هذا عند ذكر المصدر أول مرة، ويذكر اسم الكتاب، ورقم الصفحة عند تكرّر استعماله.

٦. يزوّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.
٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.
٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.
٩. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.
١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.
١١. تخضع البحوث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
(أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.
(ب) يخطر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.
(ج) البحوث التي يرى المقيّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها

قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.

(د) البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.
(هـ) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية.

١٢. يراعي في أسبقية النشر:

(أ) البحوث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.

(ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.

(ج) تاريخ تقديم البحوث التي يتم تعديلها.

(د) تنوع مجالات البحوث كلما أمكن ذلك.

١٣. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلم بحثه.

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic Of Iraq
Ministry Of Higher Education &
Scientific Research
Research and Development



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No :

Date:

العدد : ب.ج.ع / ٢١٤٤

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٤



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

أشارة الى رسالتكم الالكترونية الواردة بتاريخ ٢٠١٢/٣/١١ و بكتابنا المرقم ب ت ١٢٢٣١/٤
في ٢٠١٢/١٢/٢٠ ، ونظرا لحصول مجلتكم (مجلة العميد) على الترخيم الدولي (ISSN) الخاص بها
، نقرر اعتماد المجلة اعلاه لاغراض الترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.م.د محمد عيد عطية السراج
المدير العام لدائرة البحث والتطوير
٢٠١٢/٣/١٢

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

الموقع الالكتروني للدائرة) www.rddiraq.com

Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥ ٣١٣

بسمه تعالى

... كلمة العدد ...

استمرار الإصدار زيادة في المسؤولية

كلما يستمر الإنتاج، تزداد المسؤولية على المنتجين، ومما يضاعفها أن يكون الإنتاج معرفياً، والمنتج يمثل جهة ذات قيمة عقائدية في المجتمع، لذا يمثل صدور العدد السادس من مسيرة هذه المجلة بلوغ سلمة سادسة من سلم ارتفاع مسؤولية القائمين عليها تجاه قرائها، مما يجعلهم قبالة تحدٍ ثقافي يزداد مرة بعد أخرى.

وأولى منابع التحدي ذلك: تكريس فكرة تخصيص ملف يتصدّر كلّ عدد؛ فليس من السهل اختيار موضوعة تكون ذات قيمة محورية؛ ليحفر فيها الباحثون، فاستقرت الهياتان - الاستشارية والتحريرية - بحث التداول في هذا الأمر على اختيار (نهج البلاغة) لسيد البلغاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ ولأنّ نصوص النهج متنوعة المضامين، وصالحة للحفر فيها من جهات معرفية متنوعة، كانت الرغبة في تخصيصه للغة النصّ ووجوه الكشف عن تفاصيل سبكها ونسجها: صوتياً وبنائياً وتركيبياً ودلالياً، تاركين الوجوه الأخرى للملفات لاحقة بحول الله وقوته.

وثاني المنابع يتمثل بتحقيق سياسة التنوّع التي تقدّمها موضوعات البحوث المنشورة في كلّ عدد، وهو تحدٍ لا يقلّ عن سابقه أهمية، لذا كانت موضوعات

الأبحاث المنشورة في هذا العدد موزعة على حقول معرفية مختلفة من منظومة العلوم الإنسانية، سواء أكان بالاهتمام الرئيس أم الفرعي لها.

فما بين حقل الدراسات القرآنية، والحقل التاريخي، والحقل الجغرافي، والحقل الاجتماعي، والحقل الفلسفي، والحقل اللساني، والحقل الأدبي، وحقل اللغات الإنجليزية، تحقق التنوع في موضوعات هذا العدد.

ونأمل من السادة الباحثين الأكاديميين أن يستمروا برفد مجلتهم (العميد)؛ ليكونوا عوناً بتجاوز عقبات التحدي ذاك التي تزداد بازدياد مسؤولية الإصدار.

... فهرست المحتويات ...

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
١٩	دلالة المجاز اللغوي في نهج البلاغة	م. د. د. جنان ناظم حميد الجامعة المستنصرية / كلية الآداب قسم اللغة العربية
٤٧	التوازي في نهج البلاغة دراسة في الدلالة التركيبية	م. د. د. فاطمة كريم رسن جامعة بغداد / كلية التربية - ابن رشد / قسم اللغة العربية
٦٧	القرآنية... في نهج البلاغة	م. م. علي ذياب محي العبادي جامعة كربلاء / كلية العلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية
٩٣	الاتساق الصوتي في نهج البلاغة (التنغيم أنموذجاً)	م. م. رائدة كاظم فياض جامعة بغداد / كلية التربية قسم اللغة العربية
١١٥	الماء وصفاته في القرآن الكريم (دراسة دلالية)	أ. م. د. أحمد عاشور جعاز جامعة بغداد / كلية التربية - ابن رشد / قسم اللغة العربية
١٩٣	الإمام الجواد عليه السلام في تاريخ بغداد.... (دراسة تحليلية)	م. م. كاظم جواد كاظم المنذري جامعة القادسية / كلية التربية / قسم التاريخ

٢٢٥	فلسفة التربية الرياضية وفقاً للمنظور الإسلامي	م.م إحسان محمد شهيد المعهد التقني / الكوفة
٢٥٥	المرجعيات المعرفية في نصوص رضا الخفاجي المسرحية	أ.م.د. حيدر جواد كاظم العميدي م.م. جمال غازي حسين السلطاني جامعة بابل / كلية الفنون الجميلة قسم الفنون المسرحية
٢٩٥	ظاهرة العنوسة في المجتمع المصري (دراسة ميدانية)	أ.د. مهدي محمد القصاص أستاذ علم الاجتماع المشارك جامعة المنصورة / كلية الآداب جمهورية مصر العربية
15	BRER FOX AND BRER RABBIT IN TONI MORRISON'S TAR BABY	Lectuer Dr. Aseel Al.Ricabi University of Babylon College of Education for Human Science Department of English

دلالة المجاز اللغوي في
نهرج البلاغة

Figurative Language
in the Road of Eloquence
Nahj Albalagha

م. د. جنان ناظم حميد
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب / قسم اللغة العربية

Lecturer .Dr. Janan Nadhim Hameed
University of Al-Mustansiriya
College of Arts
Department of Arabics



... ملخص البحث ...

كثيرا ما تتغير دلالة الألفاظ العربية من مجال الى اخر لا على وجه التخصيص او التعميم وانما على وجه المخالفة وبه تبعد الالفاظ عن الخمول والرتابة بتجدد المعاني، وقد تجلّى هذا الضرب من التغير الدلالي لدى شراح النهج من جانين: الأول أنهم نظّروا للمجاز والاستعارة ببحث مستقل كما في مقدمتي البحراني والحوثي، اللذين اشترطا في تعريفهما للمجاز وجود العلاقة بين المعنى المنقول، والمنقول منه، متابعة منهما لصاحب المحصول، اما الجانب الثاني في بحث الشّراح هذا النوع من التغير الدلالي، فيبرز في تلمسهم الفاظ النهج التي اعترها تطوّر دلالي، وحاول هذا البحث أن يقف عند هذين الاتجاهين بالبحث والاستقصاء مدعماً بالأمثلة من شروح النهج ومنتنه.



...Abstract...

As always the Arabic utterances prod into change not for the sake of specificity or universality, but to preclude any possibility of tedium and monotony. It is to revive diction, such strikes the eye in the way some explicate the Road of Eloquence through two isles: first, they consider the figurative language as independent in the introduction of Albahrani and Alkhuai who stipulate a nexus between the transmitted context and the original one. It is to sense the source of the product. Second, the referential development heaves into being in the Road of Eloquence. The current paper exerts itself to pinpoint such two isles with examples from the explications and the text itself.



... توطئة ...

اللغة تتطور تطورا دائما مستمرا في أصواتها ومفرداتها وصيغها وتراكيبها، وقد أصبح هذا أمرا مقررا أكدته الدراسات اللغوية التاريخية، واللغة في تطورها تسير على أسس ومبادئ لا مكان فيها للحرية الفردية المطلقة في الكلام، ولذا لم تثبت دلالة الألفاظ على حال واحدة، بل كل لفظة معرضة لان تتغير دلالتها على مدى طويل أو قصير، وهذا التغير الدلالي غير مقصور على مرحلة من مراحل حياة اللغة دون أخرى، ولا على مستوى لغوي دون غيره، وإنما هو عام دائم لا ينقطع إلا بموت اللغة؛ لأنه خاضع لقوانينها. وتعد اللغة العربية من أهم اللغات الحية التي تعرضت لظاهرة التغير في دلالات ألفاظها.

وقد تنبه اللغويون منذ القدم على التطور الدلالي وتغيرات المعنى التي تعتري ألفاظ اللغة عبر تاريخها الطويل، ونجد ذلك في كتاب (الزينة) لأبي حاتم الرازي (ت ٣٢٢هـ) الذي بين فيه تغيرات المعنى في طائفة من الكلمات الإسلامية، ومثله فعل ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة)، اذ خصص بابا نبه فيه على اثر الإسلام في تطور دلالات الألفاظ، فضلا عن تفاسير القرآن التي عنيت بالدلالات الجديدة للألفاظ بعد الإسلام.

وقد بحث المحدثون في التطور الدلالي وتغيرات المعنى عن طريق ما سموه بعلم الدلالة التاريخي الذي يعنى بدراسة تغير المعنى عبر الزمن^(١)، وعرف أيضاً بالتأصيل الدلالي^(٢). فذكروا مظاهر للتطور الدلالي وتغير المعنى. وهي: تخصيص

الدلالة وتعميمها، وورقي الدلالة وانحطاطها، و نقل الدلالة من المجال الحسي الى مجال حسي آخر، أو نقل المعنى من مجال حسي إلى آخر معنوي، أو بالعكس^(٣).

وتعد ألفاظ نهج البلاغة مثالا فصيحا يمكن الاحتكام إليه في تتبع التغير الدلالي للألفاظ إذ اهتم شراح نهج البلاغة بمتابعة تلك التغيرات الدلالية لجملة من ألفاظ النهج، وهذا الاهتمام جاء في جانبين: الأول تنظيري، والآخر تطبيقي. فعلى الجانب التنظيري بين الشارحان البحراني والخنوي في مقدمة شرحيهما للنهج تغيرات المعنى من خلال بحثهما للحقيقة والمجاز والاستعارة، فضلا عن تصريحات الشارح المعتزلي في بعض معالجاته لألفاظ النهج التي طرأ عليها انتقال في دلالاتها، إذ صرح بحصول التغير في المعنى موجهها إياه في معظم المواضع.

مفهوم المجاز بين البلاغيين وشارحي النهج

حد الشارح البحراني (المجاز) بقوله: «ما أفيد به معنى غير ما اصطلاح عليه في أصل المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول»^(٤)، ويفهم من حد البحراني للمجاز اشتراطه حصول النقل من معنى اول الى ثان يختلف عنه، مع ارتباط المعنيين بعلاقة ما، وقد بين البحراني مراده بالمعنى الاول بانه المعنى الذي شاع استعماله لدى الجماعة اللغوية حين قرنه بعبارة (التي وقع التخاطب بها)، وهذا خلاف ما ذكره الدكتور ابراهيم انيس الذي اتهم القدماء بالضعف في علاجهم للمجاز، لانهم «وجهوا كل عنايتهم الى نقطة البدء في الدلالة، وركزوا نظرهم نحو نشأتها، فتصوروا ما سموه بالواضع الاول، وتحدثوا عن الوضع الاصلي... ولم يدركوا ان حديثهم عن نشأة الدلالات ليس في الحقيقة الا خوضا في النشأة

اللغوية للإنسان، تلك التي أصبحت من مباحث ما وراء الطبيعة، التي هجرها اللغويون المحدثون بعد أن يؤسوا من إمكان الوصول في شأنها إلى رأي علمي مرجح، وأصبحوا الآن يقتنعون ببحث اللغة وتطورها في العصور التاريخية التي خلفت لنا آثاراً لغوية مدونة ومنقوشة»^(٥).

والنظر الى المجاز من ناحية الوضع الاول «يعكس تصورا استاتيكية ثابتا للغة. وكأنّ اللغة قد حددت معنى حقيقيا ثابتا لكل لفظ من الالفاظ ان خرج عنه كان مجازا»^(٦)، وهو أمر يصعب إدراكه لأنه «مهما رجعنا إلى الوراء وتوغلنا في القدم، ومهما كانت الفترة التي نختارها، فان اللغة تظهر لنا على انها تراث من الفترة السابقة للفترة التي نحن بصدددها»^(٧)، الا ان الشارحين البحراني والخوانساري لم يتناولوا مسألة الحقيقة والمجاز من ناحية الوضع الأول للغة، وإنما نظرا إليها من ناحية الاستعمال واستقرار الدلالة^(٨)، فالحقيقة يكسبها اللفظ عن طريق الاستعمال اذا استقرت دلالاته واصبحت مرتبطة به، اما المجاز فهو اكتساب اللفظة للدلالة عن طريق الاستعمال - ايضا - لكن في غير ما وضع له^(٩).

والشارح البحراني نظر الى المعنى الاول للفظ على انه المعنى الذي شاع استعمال الناس له، لا على انه المعنى المبدوء به في نشأة اللغة، ولذلك نجده يقرن الى جانب أصل الاصطلاح عبارة (الذي وقع التخاطب به)، فليس المقصود أنّ الأصل الحقيقي للدلالة هو الأصل الأول لوضع اللغة في طور نشأتها، وإنما هو المعنى الذي جرى به الاستعمال مستقراً قبل أن يشهد شيئاً من التغيير.

والاستعمال اللغوي هو اساس تغير الالفاظ دلاليا لأنه هو الذي يحدد معنى الألفاظ ومدى شيوع ذلك المعنى او اندثاره، فالاستعمال هو وسيلة احياء اللغة،

ولذا عدّ من أهم عوامل التطور الدلالي للألفاظ^(١١)، وهذا ما أشار اليه علماء اللغة والتفسير ايضاً^(١٢). وقد أكد البحراني غلبة الاستعمال مقياساً للحكم بالأصل الأول للفظ، حقيقة هي أم مجازاً؟، فقال في شرح (الدابة): انه لفظ «وضع لكل ما يدب ثم خص بالفرس، فصار حقيقة عرفية، ثم استعمل بعد ذلك في الحمار فيعلم انه مجاز فيه الى أن يغلب الاستعمال عليه، فيصير حقيقة عرفية أيضاً»^(١٣)، فهذا النص واضح في ان غلبة الاستعمال تعد أصلاً للمعنى الذي يصير حقيقة باتفاق الجماعة اللغوية عليه، فان كان هذا الاتفاق في عرف جماعة معينة سمي حقيقة عرفية، ونلاحظ من تخصيص معنى (الدابة) في عرف أهل العراق بالفرس^(١٤)، بعد ان كان عاماً في كل ما يدب، ولانه لكثرة استعماله عند أهل العراق بهذا المعنى صار حقيقة عرفية عندهم، ولما استعمل للدلالة على الحمار عند أهل مصر فيما بعد كان مجازاً لحصول الانتقال من الاستعمال الشائع في الفرس الى تخصيصه بالحمار، فاذا غلب الاستعمال مرة ثانية على المعنى الجديد صار حقيقة مرة ثالثة، وهذا الذي ذكره البحراني في نسبية الحقيقة والمجاز قد نبه عليه من قبله الشارح المعتزلي الذي بين ان الحقيقة العرفية «هي التي كثر استعمالها، وهي في الأكثر مجاز»^(١٥)، وأشار الخوئي إلى انها مجاز لحصول النقل فيها من معنى إلى آخر، إلا أنها حقيقة لكثرة الاستعمال فيها^(١٥).

وتنبّه اللغويون القدماء على مسألة نسبية الحقيقة والمجاز، فقد نص ابن جني على ان المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة^(١٦)، وهذا ما اقره الدرس اللغوي المعاصر، فالألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، «فالكلمات لا تستعمل في مواقع اللغة تبعاً لقيمتها التاريخية، فالعقل ينسى خطوات التطور التي مرت بها، إذا سلمنا بأنه عرفها في يوم من الأيام، ولل كلمات دائماً معنى حضوري محدد بال لحظة التي تستعمل فيها، ومفرد خاص بالاستعمال الوقي الذي تستعمل فيه»^(١٧).

وإذا كان المجاز عند البحراني^(١٨) هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك الاصطلاح^(١٩)، فهو عند الشارح الخوئي «الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له من حيث هو كذلك لعلاقة»^(٢٠)، وقد أخرج الخوئي بقيد الحيشية «مثل لفظ الصلاة، اذا استعملها المشرع في الأركان المخصوصة، فانه وان كان يصدق عليه أنه لفظ استعمل في غير ما وضع له لغة الا إنّ استعماله له ليس من هذه الحيشية، بل من حيث وضعه لها عندهم»^(٢١).

أي انه اقر بحصول الانتقال في معنى الألفاظ الإسلامية من أصولها اللغوية إلا انه انتقال من جهة الشارع لا من جهة اللغويين، ولذا لم يسمّ هذه الألفاظ بالمجاز، وإنما هي في نظره حقائق شرعية لشيوع استعمالها، وهو بهذا يعرض للخلاف الدائر بين العلماء حول الألفاظ الإسلامية، إذ انقسم العلماء بين منكرين للمجاز في اللغة، ومؤيدين له، فذهب فريق من العلماء الى اشتمال اللغة على المجاز حتى غالى بعضهم ورأى أن اللغة في جملتها مجاز^(٢٢)، ومنهم أبو عليّ الفارسيّ، وابن جنّي الذي يقول: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»^(٢٣)، والفريق الثاني انكر حصول المجاز في اللغة والقرآن الكريم بدعوى صيانة كتاب الله من المجاز، لانه بنظرهم اخو الكذب، ويفضي الى الالباس على المخاطب، واغلب اصحاب هذا الفريق من الاصوليين^(٢٤)، اما الفريق الثالث فمقتصد يرى وقوع المجاز في لغة العرب، ولغة القرآن الكريم الى جانب وقوع الحقيقة، وأغلب أصحابه من البلاغيين^(٢٥).

وحصر الأصوليون خلافهم حول وقوع المجازات في القرآن الكريم^(٢٦)، فمنهم من منع القول بانتقال معاني الالفاظ الاسلامية، وهو مذهب الباقلانيّ،

الذي ذهب الى انها الفاظ باقية على اصل وضعها اللغوي مع زيادة شروط عليها من الشارع^(٢٧)، على حين أجاز المعتزلة نقل الالفاظ اللغوية الى معان شرعية بلا علاقة بين المعنى اللغوي والشرعي^(٢٨)، ومنهم من قال بالنقل فيها مع وجود علاقة بين المعنيين^(٢٩).

والحقيقة ان هذه الالفاظ الاسلامية تغيرت دلالتها سواء بنقلها من معناها اللغوي الى معناها الشرعي ام ببقائها على اصل وضعها اللغوي مع زيادة شروط عليها من الشارع، لأن هذه الشروط هي سبب للتغير الدلالي^(٣٠). ومن حد البحراي والخوانساري للمجاز نجدهما من المقرين بحصول النقل في معاني هذه الالفاظ، مع وجود علاقة رابطة بين المعنيين اللغوي والشرعي، فهي عند البحراي (مجازات)، وعند الخوانساري (حقائق شرعية). وهذا ما أقره الدرس الدلالي الحديث، الذي وسم هذا الانتقال بانه تخصيص للدلالة بالمعاني الشرعية^(٣١).

أثر المجاز في التطور الدلالي لألفاظ النهج

كثيرا ما تتغير دلالة الألفاظ العربية من مجال الى آخر لا على وجه التخصيص او التعميم وانما على وجه المخالفة^(٣٢) ويحصل الانتقال «عندما يتعادل المعنيان»^(٣٣) الحقيقي والمجازي، «فالمعنى الجديد هنا ليس اخص من المعنى القديم ولا اعم بل هو مساو له، ولذلك يتخذ هذا الانتقال المجاز وسيلة له لما يملكه من قوة التصرف في المعاني»^(٣٤)، ويعدّ المجاز هو المحرك للطاقة التعبيرية في اللغة^(٣٥)، وبه تبتعد الالفاظ عن الخمول والرتابة بتجدد المعاني^(٣٦). والانتقال من مجال الى اخر جانب مهم في تطور الدلالة، وذلك لتنوعه واشتماله على انواع المجازات والاستعارات.



وهو لا يتم الا بتوافر جملة من العلاقات بين المعنى المنقول والمنقول اليه، «ولذا يحصل بطريقتين: الاستعارة، اي المجاز الذي علاقته علاقة التشبيه، والمجاز المرسل، وهو الذي تكون علاقته غير التشبيه، كالسببية، والحالية، والمحلية، و الجزئية، والكلية»^(٣٧) وغير ذلك من العلاقات المجازية^(٣٨)، وقد نبه القدماء على هذا النوع من التغيير الدلالي، وذلك في حديثهم عن المجاز وعلاقاته^(٣٩).

وقد تجلّى هذا الضرب من التغيير الدلالي لدى شراح النهج من جانبيين: الأول أنهم نظّروا للمجاز والاستعارة ببحث مستقل كما في مقدمتي البحراني والخوانساري، اللذين اشترطا في تعريفهما للمجاز وجود العلاقة بين المعنى المنقول، والمنقول منه، متابعة منهما لصاحب المحصول^(٤٠)، الذي استدرك على سابقه من الاصوليين^(٤١) فاشترط هذا القيد من المناسبة بين المعنيين لحصول الانتقال في المعنى، وذلك تحرزا من الالفاظ المرتجلة. ولولا هذه العلاقة لكان المجاز وضعاً جديداً. وهذا ما أكدّه البحراني باشتراطه «ان يكون النقل لمناسبة بين المعنيين، والا لكان الثاني مرتجلاً»^(٤٢).

وقد بين المحدثون أهمية العلاقة الرابطة بين الأصل والفرع؛ لأنها القرينة الدالة على عملية الانتقال الدلالي، ف «الدليل المشروط في هذا التحول هو بمثابة الصريح على تعمد الباحث عصيان أحد بنود العقد في منطوقه ومضمونه، ويقوم الدليل مقام الجسر الرابط بين اختلال توازن أنسجة المواضعة والمحافظة على الطاقة البلاغية في الحدث اللساني»^(٤٣). وقد استقصى الشارحان هذه العلاقة المجازية، فأحصى البحراني منها اثني عشر صنفاً، على حين أحصى الخوئي خمسة وعشرين^(٤٤).

وقد خص الشارحان علاقة المشابهة بـ (الاستعارة) التي عرفها البحراني بانها «استعمال اللفظ في غير ما اصطلاح عليه في اصل المواضعة التي بها التخاطب لاجل

المبالغة في التشبيه^(٤٥)، فعلاقة المشابهة هي الفاصل بين المجاز والاستعارة، اذ يعتمد انتقال الدلالة في الاستعارة على المشابهة بين المدلولين، على حين يكون انتقال مجال الدلالة في المجاز المرسل لعلاقة غير المشابهة بين المدلولين^(٤٦). ونَبّه البحراني على ان الاستعارة تأتي بالدرجة الثانية بعد المجاز في حصول الانتقال الدلالي، وذلك في معالجته للفظـة (النفس) الواردة في قوله ﷺ يصف من حوله: (جَرَّعْتُ مَوْنِي نُعَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا)^(٤٧)، اذ قال: «انفاسا مجاز في الدرجة الثانية، فان النفس حقيقة لغوية في الهواء الداخل والخارج في الحيوان، ثم استعمل عرفا لمقدار ما يشرب في مدة ادخال الهواء بقدر الحاجة، اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق، ثم استعمل هاهنا في كل مقدار من الهم يرد عليه من قبل اصحابه وقتا فوقتا، وهي درجة ثانية من المجاز»^(٤٨).

فالاستعارة في هذه اللفظة هي العلاقة الثانية، المؤدية الى الانتقال المجازي لللفظة (النفس) من الهواء المتنفس الى مقدار الهم الواقع عليه ﷺ. اما العلاقة الاولى لانتقال المعنى في هذه اللفظة فهي علاقة التعلق التي انتقلت بها اللفظة من معنى الهواء الى النفس الذي يحتاجه الانسان، فتعاقب على هذه اللفظة انتقالان دلاليان، وليس انتقالا واحدا، فكانت الاستعارة الدرجة الثانية من المجاز كما ذكر البحراني.

وخص الخوئي هذه المسألة ببحث مستقل عنوانه (جواز سبك المجاز على المجاز)، اذ تابع في هذا التجويز ما أقره الزمخشري في أساس البلاغة من تعاقب انتقالين على لفظة واحدة، وهو ما عبر عنه المحدثون بـ «قدرة الكلمات على اتخاذ دلالات متنوعة تبعا للاستعمالات المختلفة التي تستعمل فيها، او على البقاء في اللغة مع هذه الدلالات»^(٤٩)، اذ يزداد معنى الكلمة تغيرا كلما ازداد استعمالها.



وقد مثل الشارح الخوئي لهذه الانتقالات بلفظة (النطح) التي يراد بها «تقابل الكبش ذي القرن مع مثله للمضاربة والتناطح، ثم اطلق مجازا على الصيد المظاهر على الصياد المواجه له بعلاقة المشابهة، فكانه يستقبل الصياد لينطحه بقرنه، وهو مشؤوم عند الصيادين، ثم استعمل في الرجل المشؤوم بعنوان الاستعارة، فيكون مجازا بمرتين»^(٥٠).

اما الجانب الثاني في بحث الشّراح هذا النوع من التغير الدلالي، فيبرز في تلمسهم الفاظ النهج التي اعترها تطوّر دلالي. وفي هذا الجانب ركز الشّراح على مسألتين:

الأولى: هي التنبيه على الأصل الأول الذي انتقل منه المعنى، وبيان نوع العلاقة المؤدية الى هذا الانتقال. وهي سمة اشترك فيها شراح النهج جميعا لأنها تمنح الدارس ثراء وفهما يمكنه من الوقوف على الصلة المعنوية بين الاصل والفرع مما لو درس منقطعاً عن جذوره التاريخية. وقد اهتم المحدثون بهذا الاصل، وأطلقوا عليه المعنى الأساسي او المعنى المركزي^(٥١). اذ تتفرع منه المعاني الأخرى بنوع من الصلة^(٥٢). ولحرص الشّراح على تلمس العلاقة المؤدية الى الانتقال بدلالة اللفظ من مجال الى اخر، لجؤوا الى التاويل لهذه العلاقة إن استغلق وضوحها لديهم. من ذلك ما بينه السامرائي من انتقال دلالة لفظة (انصاحت) في قوله ﷺ في الاستستقاء: (قَدْ أَنْصَاحَتْ جِبَالُنَا)^(٥٣)، من المعنى الاصلي، وهو الشق الى معنى الجذب والجفاف، لعدم ظهور العلاقة المؤدية الى هذا الانتقال، فصرح السامرائي بالحاجة الى التاويل لاستظهار هذه العلاقة قائلًا: «انصاحت، اي: جفت الجبال وجذبت، والاصل في الفعل انصاح هو بمعنى انشق، ولا سبيل الى هذا إلا باللجوء الى التاويل توسعا»^(٥٤).

التغير الدلالي في النهج بين المجاز والنقل

ورد عند الشَّراح التصريح بمصطلح (نقل المعنى)، من ذلك انتقال دلالة لفظة (النكس) من السهام الى الضعيف من الرجال كما في قول الخوئي: «النكس اصله في السهام، ونقل الى الضعيف من الرجال»^(٥٥).

وقد بين المعجميون العلاقة المسوغة لهذا الانتقال في الدلالة، بان (النكس) هو السهم الذي انكسر فوقه فجعل أعلاه أسفله ولذلك يكون رديئاً، وبهذه الرداءة شبه به الرجل الدني. وأكثر ما اصطلح الشَّراح على (نقل المعنى) بعبارة: (الاصل)، ثم اصطلاحوا على المعنى الجديد الذي انتهت اليه الدلالة بعبارة: ثم غلب في، ثم كثر في^(٥٦). وبين الشَّراح (نقل المعنى) من خلال ذكر العلاقات المؤدية لهذه الانتقالات، ومن ابرز تلك العلاقات التي ذكروها علاقة المجاورة، كما في لفظة (العذرة) التي تعني «فناء الدار، وانما سميت تلك الحاجة عذرة؛ لانها بالافنية كانت تلقى، فكنى عنها بالعذرة كما كنى عنها بالغائط»^(٥٧). وكذا لفظة (الحُجْزة) إذ هي في الأصل «موضع شد الازار، ثم قيل للازار حجة للمجاورة»^(٥٨).

ومن العلاقات الأخرى علاقة المشابهة، كما في لفظة (صياصي) التي انتقلت من القرون، الى معنى الحصون، بعلاقة المشابهة في التحصن والامتناع، اذ بين الشَّراح ان «اصل الصياصي القرون، ثم استعير ذلك للحصون؛ لانه يمتنع بها كما يمتنع ذو القرن بقرنه»^(٥٩). ومنها علاقة المصاحبة، كما في (الحداء)، اذ بين الشَّراح انتقال دلالته من سوق الابل الى الصوت المصاحب للسوق^(٦٠)، و(الوغى) الذي هو «في الاصل كلمة تعرب عن الأصوات الشديدة المتصلة، ولما اقترنت الحرب بالصوت والضجيج والجلبة تحولت لها فكانت بمعناها»^(٦١). وغير ذلك من العلاقات^(٦٢).

وفي شروح النهج أمثلة كثيرة للانتقال من المجال الدلالي المحسوس إلى المجرد (المعنوي) أو بالعكس. لكن أمثلتهم للانتقال من المجال المحسوس إلى المجرد فاقت أمثلة الانتقال من المجرد إلى المحسوس بنسبة كبيرة. وهذا يوافق ما توصل اليه علم الدلالة الحديث^(٦٣) الذي يرى أن الأصل الحسي يفترض ان يكون أقدم المعاني وأقربها إلى ظروف المكان والزمان التي عايشها أهل اللغة^(٦٤).

وأمثلة الانتقال الدلالي من المجال المحسوس الى المعنوي انماز البحراني من بين أقرانه بالتصريح بانتقالها. ومنها لفظة (النهج) في (نهج البلاغة)، اذ ذكر البحراني ان «نهج البلاغة استعارة لطيفة لهذا الكتاب، لان النهج حقيقة في الطريق الواضحة المحسوسة، فوجه المشابهة ان الطريق لما كانت محل الانتقال بالمشي وقطع الاحياز المحسوسة من واحد الى اخر، كذلك الذهن ينتقل في هذا الكتاب...»^(٦٥). فهذا صريح بأن لفظة (النهج) انتقلت دلالتها من الطريق الذي ينتقل فيه الماشي الى الكتاب الذي تنتقل فيه الافكار. فهو انتقال من المحسوس الى المعنوي. ومنها لفظة (النكت) اذ بين البحراني ان النكت في الأصل «هو الاثر في الشيء يتميز بعض اجزائه عن بعض... ومنه رطوبة منكتة، اذا بدا إرطابها، ثم عدي الى الكلام والامور المعقولة»^(٦٦). و(المثاقيل) لدى البحراني «جمع مثقال، وهو ما يوزن به الذهب والفضة، ويكون حذاء لها، ثم كثر استعماله حتى عدي الى الموزون ايضا، فيقال: مثقال مسك ونحوه، ثم عدي الى الامور المعقولة والمقادير منها، ف قيل: مثقال فضل»^(٦٧).

ومن أمثلة الخوئي لهذا الضرب من التطور الدلالي نعته الماديات بعبارة (الاجسام) التي تنتقل بالاستعارة للمعنويات. كقوله في لفظة (الغلظة): إنها الخشونة، والاصل في هذا اللفظ «ان يستعمل في الاجسام، لكن قد يستعار للمعاني

كالكبير والكثير، قال تعالى: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾^(٦٨)، وقال: ﴿ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾^(٦٩)^(٧٠). وصرح السامرائي بهذا النوع من النقل، كـ (الحسم) في قوله عليه السلام: (وَلَا تَحْسِمُوا أَحَدًا عَنْ حَاجَتِهِ)^(٧١). فالحسم لدى السامرائي يعني «القطع، ومنه الحسام للسيف، ولكنه صرف عن القطع المادي الى القطع المعنوي»^(٧٢). وصرح البحراني بأن «المعقول فرع للمحسوس»^(٧٣). وهذا ما اقره علم الدلالة الحديث الذي علل هذا النوع من الانتقال برقي الحياة العقلية، «فكلما ارتقى التفكير العقلي جنح الى استخراج الدلالات المجردة وتوليدها، والاعتماد عليها في الاستعمال»^(٧٤). فالمعنى الحسي يمثل المعنى الاصلي للفظ الذي يتفرع منه عن طريق المجاز عدة معان^(٧٥). وهذا النوع من النقل في الدلالة يعكس قابلية الالفاظ على التنوع، ويظهر ما فيها من كوامن معنوية يمكن الإفادة منها^(٧٦) فالمجاز والاستعارة والكناية تخرج الألفاظ من الجمود والرتابة، مما يمنحها حيوية وفاعلية^(٧٧).

وقد اهتم الشارح البحراني بإبراز العلاقات المجازية، والاستعارات التي ينتقل من خلالها اللفظ من مجال دلالي حسي إلى آخر معنوي، ومن ذلك ذكره للعلاقة السببية التي نقلت (القناة)^(٧٨) من دلالتها على الرمح الى دلالتها على «القوة والغلبة والدولة التي حصلت لهم مجازا، وهو من باب اطلاق اسم السبب على المسبب، فان الرمح او الظهر سبب للقوة والشدة»^(٧٩). وكذا نقلت العلاقة السببية الألفاظ: العين^(٨٠) واليد^(٨١) واللسان^(٨٢) من دلالتها على (الجوارح) الى دلالتها على العلم تجوزا بلفظ (العين). والى التعاون بلفظ (اليد). والى الوعظ بلفظ (اللسان)^(٨٣). ومن تلك العلاقات علاقة المسببية، كلفظة (الموت) التي سمي بها الهم «تجوزا بلفظ الموت في الهم والغم، تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه، واطلاقا لاسم المسبب على السبب»^(٨٤). ومنها -أيضا- علاقة المشابهة كما في (الانغماس)، فهو «حقيقة في



الدخول في الماء، وما في معناه، الا ان الحرب لما كانت في غمارها واختلاط المتحاربين فيها تشبه الماء المتراكم الجَمِّ، صحت نسبة الانغماس اليها، كما صحت اليه، فيقال: انغمس في الحرب وخاض فيها ونحوه»^(٨٥) وغير ذلك من العلاقات والأمثلة^(٨٦).

المجاز اللغوي في النهج بين الأصليين الحسي والمعنوي

من الملاحظ أن أغلب الأصول الحسية التي ذكرها شراح النهج مأخوذة من حياة الصحراء والبدواة لاسيما (الناقة والجمال) سواء كان الانتقال من هذا المحسوس الى مجال حسي اخر او إلى مجال معنوي، حتى فاقت نسبتها الثمانين بالمئة من الاصول الحسية. وفي ذلك يقول السامرائي: «وقد امدّ الحيوان وسائر المخلوقات، العربية بهادة وفيرة استفيدت من علاقة ما، تشبيهاً أو نحو ذلك»^(٨٧).

ومن أمثلة هذا الانتقال لدى الشراح ان (الغرار) وهو قلة النوم مأخوذ من قلة لبن الناقة^(٨٨)، و(الاناخة) بمعنى الاقامة أصلها من إناخة الإبل على الأرض^(٨٩)، و(المثافنة) بمعنى المجالسة أصلها من ثفنة البعير، وهو ما يقع على الارض من اعضائه كالركبتين^(٩٠)، و(الدَّلْح) وهو الثقل من السحاب أصله من البعير الذي يمشي بالحمل وقد اثقله^(٩١)، و(الضروس) بمعنى الحرب في الاستعمال المعاصر أصله من الناقة السيئة الخلق^(٩٢)، و(الرياضة) التي انتقلت من قولهم: راض المهر رياضة اي: ذلله^(٩٣). ولفظة (المسافة) بمعنى (البعد)، وأصله من الشم، وكان الدليل اذا كان في فلاة أخذ التراب فشمه ليعلم اعلى قصد هو أم على جور، ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى سمو البعد مسافة^(٩٤)، و(المبائة) بمعنى المنزل أصلها «هو الموضع الذي تبوء أي ترجع إليه الإبل، ثم جعل عبارة عن المنزل»^(٩٥). ومن

النقل الى المعنويات لفظة (الصعب)، وهو الامر الشاق، والاصل فيه من البعير المستصعب يركبه الانسان فيغرر به^(٩٦)، و(البلية) بمعنى المشقة والعذاب، الاصل فيها الناقة التي «تعقل في الجاهلية عند قبر صاحبها فلا تلحف ولا تسقى حتى تموت ويحفر لها حفرة وتترك فيها الى ان تتفرق اجزاؤها»^(٩٧)، و(النجاة) بمعنى طاعة الله المؤدية للجنة، والاصل فيها من الناقة التي ينجي عليها^(٩٨)، و(البركة) بمعنى الثبات والبقاء، اصلها من بروك الابل اذا نامت على الارض، ووجه هذا الدوام على الشيء^(٩٩) و(الحدو) بمعنى الباعث والمحرض، والاصل فيه ماخوذ من حدو الابل، وهو سوقها^(١٠٠)، و(المحافلة) بمعنى المفاخرة بالامتلاء، والأصل من الحفل وهو امتلاء ضرع الناقة باللبن^(١٠١)، و(الكافئة) بمعنى العاصمة، والاصل فيها من كنف الابل، أي: جعلت لها كنيفا، وهي الحظيرة من الشجر تستتر فيها^(١٠٢)، و(القصيدة) بمعنى الكلمة الممتلئة بالمعاني، والأصل فيها من الناقة القصيدة، أي كثيرة الشحم واللحم^(١٠٣)، و(الوله) بمعنى ذهاب العقل، وأصله من النوق الوالهة، أي الفاقدة أولادها^(١٠٤)، و(السدى) وهي من الإبل المهملة بلا راع فانتقلت الى إهمال الناس بلا حاكم^(١٠٥)، و(انجابت) من قولهم: انجابت الناقة اذا مدت عنقها للحلب فانتقلت الى معنى الخضوع لنور البصائر^(١٠٦)، و(القريحة) لما يستنبط من الآراء، والأصل فيها هو أول ما يستنبط من ماء البئر^(١٠٧)، و(الورطة) بمعنى الهلاك^(١٠٨)، والأصل فيها من الارض المطمئنة التي لا طريق فيها^(١٠٩)، و(الوعشاء) بمعنى الصعوبة، والأصل فيها من الرمل الدين السهل الذي تغيب فيه الاقدام^(١١٠)، و(الرحيل) بمعنى السفر، والأصل فيها وضع الرحل استعدادا للركوب^(١١١).

أما الانتقال من المجال المعنوي الى المجال الحسي، فورد في امثلة قليلة لدى الشراح، وقد علل المحدثون هذا النوع من الانتقال بإرادة التوضيح الدلالي^(١١٢)، اذ

يجري فيه تمثيل الصورة الذهنية بمعان حسية بهدف تقريب المعنى الى الازدهان^(١١٣)، فيكون أكثر رسوخا في النفس^(١١٤).

ومن امثلة الشَّرَّاح لهذا الانتقال^(١١٥) ذكرهم ان اصل (البغي) هو الحسد، ثم سمي به الظالم، وهو الخارج على السلطان او قاطع الطريق؛ لان الحاسد ظالم^(١١٦). وان الأصل في (الجزر) هو «القطع، ومنه سميت الجزور لما ينحر من الابل»^(١١٧). وأن لفظة (الجأش) تعني (القلب)، و«الأصل في معناه الاضطراب، سمي جاشا لاضطرابه»^(١١٨)، ولفظة (الرنق) بكسر النون تعني (الكدر)، «وأصل ذلك في العيش، ونقل الى المشرب مجازا»^(١١٩)، و(الضريح) بمعنى الشق وسط القبر «وأصله من ضرحه بمعنى دفعه، وسمي بذلك لعلاقة الحال والمحل، فان الميت مدفوع الى هناك»^(١٢٠). و«أصل اليتيم: الغفلة، ومنه سمي اليتيم لانه يغفل عنه»^(١٢١). ولم تذكر المعجمات هذا المعنى الأصلي، واكتفت بذكر المعنى العرفي لليتيم وهو من فقد أباه من البشر، ومن فقد أمه من الحيوانات^(١٢٢).

على حين قلت الالفاظ التي ذكر الشَّرَّاح انتقال معناها من المجال المعنوي إلى آخر معنوي، لتقتصر على بضعة أمثلة، منها لفظة (السفه) التي بين الخوئي أن الأصل فيها منقول من معنى (الخفّة) الى معنى النقص في العقل والقدرة، وبه فسر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^(١٢٣)، اي: جهل قدره^(١٢٤). ولفظة (الغي) التي ذكر الخوئي انتقالها من معنى الجهل من اعتقاد فاسد الى معنى الضلال والانهك في الباطل، وبه فسر قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾^(١٢٥)، والغي هو (العذاب)^(١٢٦)، ووجه النقل تسمية «الشيء بما هو سببه»^(١٢٧)، أي: تسمية العذاب بالغي، وهو الضلال المسبب للعذاب.

وأغلب النماذج التي أوردها الشَّراح للانتقال بالمعنى من المجال الدلالي المجرد لها أصول حسّية في معجمات اللغة، فلفظة (السفه) التي ذكر الشَّراح، أصلها المعنوي وهو الخفة، نجد أصلها الحسي من قول العرب: تسفّعت الريح، إذا مالت... ويقال تسفّعت فلانا عن ماله إذا خدعته كأنك ملت به عنه^(١٢٨)، وقد المح الراونديّ إلى هذا الأصل بقوله: «والسفه: ضد الحلم، وأصله الخفة والحركة، يقال: تسفّعت الريح الشجر، أي: مالت به»^(١٢٩). ولفظة (الغي) بمعنى الجهل من اعتقاد فاسد، أصلها الحسي هو الغياية، وهي الغبرة والظلمة تغشيان، ويقال: «تغايا القوم فوق راس فلان بالسيوف، كأنهم أظلّوه بها»، ويقال: «وقع القوم في أغويّة، أي داهية، وأمر مظلم»^(١٣٠). ولفظة (البغي) أصلها المحسوس من قولهم: بغى الجرح، إذا ترامى إلى فساد^(١٣١). ولفظة (الجزر) التي ذكر الشَّراح انتقالها من القطع، لها في كلام العرب أصل حسيّ هو الجزرة، وهي «الشاة التي يقوم إليها أهلها فيذبّحونها»^(١٣٢)، والشيء نفسه في لفظة (الجلّاش) التي أصل لها الشَّراح بمعنى الاضطراب، تذكر لها المعجمات أصلاً حسياً، هو جيشان القدر، أي غليانها واضطرابها^(١٣٣)، ولفظة (الضريح) ذكرت المعجمات لها أصلاً حسياً من قولهم: فرس ضروح، وهو النضوح برحله، وقوس ضروح: الشديدة الدفع للسهم^(١٣٤).

ويمكن القول إن ما ذكره الشَّراح من أصول معنوية (مجردة) للألفاظ هو في الحقيقة معان عامة دلّت عليها الألفاظ بغض النظر عن أصولها، حسية كانت أم معنوية؟ وربما يقف تعاقب الاستعمال اللغوي للألفاظ بمعنى معين في كل مرة وراء تعدد القول في الأصول الدلالية للألفاظ، فتجدد معاني الألفاظ «ناتج من المواضعة التي تمثل تشكلاً دائماً ومستمرّاً للغة»^(١٣٥)، وانتقال الدلالة من مجال إلى آخر «يتم عادة في صورة تدريجية، وتظل الدلالتان سائدتين جنباً إلى جنب زمناً ما

خلاله، وقد تستعمل الدلالة المحسوسة فلا تثير دهشة أو غرابة، وتستعمل في نفس الوقت الدلالة المجردة فلا يدهش لها احد. وليست إحداها حينئذ بأحق وأولى بالأصالة من الأخرى، حتى يمكن أن تعد إحدى الدالتين مما يسمى بالحقيقة، والأخرى مما يسمى بالمجاز، إذ لا مجاز ولا حقيقة بينهما في مثل هذا الحال»^(١٣٦). فبعد كثرة الاستعمال وشيوع اللفظ بين الناس بالمعنى الجديد، تصبح دلالته على المدلول الجديد حقيقية لا مجازية^(١٣٧)، أي ان اللفظة الواحدة تتوالى عليها الحقائق المعنوية مع تعاقب الاستعمال، وهكذا تكثر أصولها الدلالية. ويمكن توضيح ذلك في لفظة (الفجور) التي ذكر الشراح^(١٣٨) لها أصلاً معنوياً، وهو الميل عن الصواب، مستشهدين بقول لبيد^(١٣٩):

إِنْ تَتَقَدَّمَ تَغْشَى مِنْهَا مُقَدِّمًا غَلِيظًا وَإِنْ أَخَّرْتَ فَالْكِفْلُ فَاجِرٌ

ثم ذكروا انتقال دلالة اللفظة الى العاهر والفاسق. وقد فصل ابن فارس الانتقالات الدلالية المتعاقبة على هذا اللفظ بأثر الاستعمال، اذ بين ان المعنى بدأ بأصل عام هو «التفتح في الشيء»، من ذلك الفجر انفجار الظلمة عن الصبح... ثم كثر هذا حتى صار الانبعاث والتفتح في المعاصي فجورا، ثم كثر هذا حتى سمي كل مائل عن الحق فاجر»^(١٤٠)، فالأصول تتعاقب على اللفظة بتعاقب الاستعمال عليها لتصبح حقائق دلالية لللفظة، والمعنى الحقيقي هو المعنى الاصلي لللفظة. لذلك يكون القول بالمعنى العام لللفظة الذي تتفرع منه دلالاتها الحسية والمعنوية هو الحل في حسم القول بالأصول الدلالية للألفاظ.



- (١) علم الدلالة بالمر ٢٤ ومدخل إلى علم اللغة ١٤٥
- (٢) ينظر: علم الدلالة (بالمر) ١٧
- (٣) ينظر: اللغة لفندريس ٢٥٦ وعلم اللغة السعران ٣٠٥ ودلالة الألفاظ ١٥٢ وفصول في فقه اللغة ٢٨٥
- (٤) شرح النهج للبحراني ٥٢/١.
- (٥) دلالة الألفاظ ١٢٨
- (٦) المدخل إلى علم اللغة، حجازي ٨٦
- (٧) علم اللغة العام سوسير ٩٠
- (٨) ينظر: شرح النهج للبحراني ٥٦/١ ومنهاج البراعة للخوئي ٢٩/١
- (٩) ينظر: التصوير الفني عند الأصوليين ١٠٣ والمجاز في البلاغة ٢٠٧
- (١٠) ينظر: علم الدلالة (عمر) ٢٣٧ ودور الكلمة ١٥٧ ودلالة الألفاظ ١٣٤
- (١١) ينظر: الخصائص ٤٤٢/٢ والصناعتين ١٣ وأسرار البلاغة ٣٢٤
- (١٢) شرح النهج للبحراني ٥٦/١
- (١٣) ينظر: الاستغناء ٣٩٦ وشرح تنقيح الفصول ٤٤
- (١٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢٧/١١
- (١٥) ينظر: منهاج البراعة للخوئي ٣١/١
- (١٦) ينظر: الخصائص ٤٤٧/٢
- (١٧) دراسات في فقه اللغة ٣٠٦ وينظر: الأصول (حسان) ٢٣٢ واللغة (فندريس) ٢٢٨ والتطور اللغوي التاريخي ٣٧.
- (١٨) ينظر: شرح النهج للبحراني ٥٢/١.
- (١٩) ينظر: التعريفات ١٨٠ وكشاف اصطلاحات الفنون ٢١٤.
- (٢٠) منهاج البراعة للخوئي ٢٨/١
- (٢١) نفسه.
- (٢٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ١٠٣ وأسرار العربية ٣١٠ والبرهان ٢٥٥/٢ والتراث النقدي والبلاغة ٨٩
- (٢٣) الخصائص ٤٤٩/٢





- (٢٤) ينظر: البرهان ٢/٢٢٢ ومعترك الأقران ١/٣٤٦ والمجاز في البلاغة العربية ١٤٦ ومجاز القرآن (الصغير) ٦٥
- (٢٥) ينظر: البلاغة والتطبيق ٣٢٧
- (٢٦) ينظر: المحصول للرازي ١/١ / ١٥٤ والمزهر ١/٢٩٨ ومنهج البحث اللغوي (زوين) ١٣٤ والتصور اللغوي ٧٨
- (٢٧) ينظر: الأحكام للأمدى ١/٤٨ ونهاية السؤل ٢/١٥٢ والمزهر ١/٢٩٨
- (٢٨) ينظر: إرشاد الفحول ١/٩٦ والمعتمد ١/٣١
- (٢٩) ينظر: المحصول ١/١ / ٣٩٧ والبحث الدلالي عند الشوكاني ٥١
- (٣٠) ينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين ١٠٦
- (٣١) ينظر: دراسات في القرآن ٣٦ ونحو وعي لغوي ١٢١ واللغة العربية معناها ومبناها ٣٢٢
- (٣٢) ينظر: التعريفات ٤ ودلالة الالفاظ ١٦٠ ودور الكلمة ١٨١ وعلم الدلالة العربي ٣١٤-٣١٥.
- (٣٣) اللغة (فندريس) ٢٥٦.
- (٣٤) في الدلالة والتطور الدلالي ١٣٢ وينظر: التفكير اللساني ١٨٨.
- (٣٥) ينظر: قاموس اللسانيات ٤٤.
- (٣٦) ينظر: عوامل التطور اللغوي ٥٧ وكلام العرب ٤١-٤٢ ودلالة الالفاظ ٦١.
- (٣٧) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن ٥٦ وينظر: فقه اللغة وخصائص العربية ٢٢٠ وعلم الدلالة (عمر) ٢٤٧.
- (٣٨) ينظر: علم البيان، دراسة تاريخية ١١٦-١٢١ والأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ٢١٢ وعلم البيان (عتيق) ١١٩ وفقه اللغة وخصائص العربية ٥٤٣ والمجاز في البلاغة العربية ٦٣.
- (٣٩) ينظر: الخصائص ٢/٤٦٨ والصاحبي ٤٥ وأسرار البلاغة ٢٢ ودلائل الاعجاز ٢٧٧ والمزهر ١/٣٣٥
- (٤٠) ينظر: المحصول ١/١ / ٣٩٧.
- (٤١) ينظر: المعتمد ١/١٦ وكشف الظنون ٢/٢٠٠ والاعلام ٥/١٦١.
- (٤٢) شرح النهج للبحراني ١/٥٢ وينظر: منهاج البراعة للخوئي ١/٢٨.
- (٤٣) التفكير اللساني ١٦٣-١٦٤ وينظر: اصول البيان العربي ٤٢.
- (٤٤) ينظر: شرح النهج للبحراني ١/٥٣-٥٤ ومنهاج البراعة للخوئي ١/٣٨-٤١.

- (٤٥) شرح النهج للبحراني ١/ ٦٥ وينظر: منهاج البراعة للخوئي ١/ ٩٠.
- (٤٦) ينظر: الصناعتين ٢٧٤ واسرار البلاغة ٥١ والاستغناء ٢٩٩ وجواهر البلاغة ٢٩٢ ودور الكلمة ٨٨ ولحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة ٢٨٥ وفقه اللغة (وافي).
- (٤٧) نهج البلاغة الخطبة ٢٧ ص ٦٣
- (٤٨) شرح النهج للبحراني ٢/ ٣٩.
- (٤٩) اللغة (فندريس) ٢٥٤.
- (٥٠) منهاج البراعة للخوئي ١/ ٤٥.
- (٥١) ينظر اللغة المعنى والسياق ٣٥
- (٥٢) ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية ٢٠١
- (٥٣) نهج البلاغة: الخطبة ١١٥، ص: ٢١٥
- (٥٤) مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ٢٣٧.
- (٥٥) منهاج البراعة للخوئي ١٩/ ٣٧٩.
- (٥٦) ينظر للمزيد: شرح النهج لابن أبي الحديد ٢/ ٧٨ ومنهاج البراعة للخوئي ١١/ ١٨٥.
- (٥٧) شرح النهج لابن أبي الحديد ١٩/ ١١٩.
- (٥٨) شرح نهج البلاغة المقتطف ١/ ٢٠٨ وينظر: مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ٢٩٧
- (٥٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ١٥/ ٩٠.
- (٦٠) ينظر: مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١٢٤
- (٦١) مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١٢٦ وينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ٢/ ١٩١ و٧٦/ ٧ وشرح النهج للبحراني ٢/ ٤٢١ وشرح نهج البلاغة المقتطف ١/ ١٥٠ ومنهاج البراعة للخوئي ٤/ ٧١.
- (٦٢) ينظر: حقائق الحقائق ١/ ٢٠٢ وشرح النهج لابن أبي الحديد ١١/ ١٢٥.
- (٦٣) ينظر: في اللهجات العربية ٦٥ ودلالة الالفاظ ١٦٥ وفقه اللغة وخصائص العربية ٢٢٢ ومن اسرار اللغة ١٤١.
- (٦٤) ينظر: الفلسفة اللغوية ٩٧-٩٨.
- (٦٥) شرح النهج للبحراني ١/ ١٤٠.
- (٦٦) نفسه ١/ ١٢٦.
- (٦٧) نفسه ١/ ١٢٤ وينظر: ١/ ١٣١ و٣/ ٦٢ و٥/ ٤٣٣ و٥/ ٣٩١.



- (٦٨) التوبة ١٢٣
- (٦٩) لقمان ٢٤
- (٧٠) منهاج البراعة للخوائي ١٨ / ٣٢٥.
- (٧١) نهج البلاغة الرسالة ٥١ ص ٥٤٢
- (٧٢) مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١٢٩ وينظر: ٨٣.
- (٧٣) شرح النهج للبحراني ١ / ٥٧. وينظر: نهاية الإيجاز ٥٩.
- (٧٤) دلالة الالفاظ ١٦١.
- (٧٥) ينظر: في اللهجات العربية ١٧١ وكلام العرب ٤٢.
- (٧٦) ينظر: علم الدلالة العربي ٣٢٦.
- (٧٧) ينظر: كلام العرب ٢٤٤ ونظرية المعنى ٨٥
- (٧٨) شرح النهج للبحراني ٢ / ٧٤ وينظر: شرح نهج البلاغة المقتطف ١ / ١٤٥.
- (٧٩) شرح النهج للبحراني ٣ / ٣٧٥.
- (٨٠) ينظر: نفسه ٥ / ٢١٧.
- (٨١) ينظر: نفسه ٢ / ٢١٠.
- (٨٢) ينظر: شرح النهج للبحراني ٢ / ٧٤ و ١ / ١٤٥.
- (٨٣) ينظر: منهاج البراعة للخوائي ١٣ / ٣ ومغنية ٥ / ٤٠٩.
- (٨٤) شرح النهج للبحراني ٢ / ٣٧.
- (٨٥) شرح النهج للبحراني ١ / ١٣٨ و ١٢٧.
- (٨٦) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ١ / ١٩٩ وشرح النهج للبحراني ٣ / ٤٢٩ ومنهاج البراعة للخوائي ١٦ / ١٩٦....
- (٨٧) مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١١٥.
- (٨٨) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ٦ / ٢٦٦.
- (٨٩) ينظر: بهج الصباغة ٦ / ١٥٩.
- (٩٠) ينظر: نفسه ١ / ٢٦٧.
- (٩١) ينظر: شرح نهج البلاغة المقتطف ١ / ٢٨٥.
- (٩٢) ينظر: مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١٩٢.
- (٩٣) ينظر: نفسه ٦٧.

- (٩٤) منهاج البراعة للراوندي ٣/ ١٠٤ وينظر: بهج الصباغة ٢٦٣.
- (٩٥) منهاج البراعة للخوئي ١٤/ ٢٥٣.
- (٩٦) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ١٦/ ١٣٣.
- (٩٧) معارج نهج البلاغة ٢٢.
- (٩٨) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ٩/ ٢٣٩ وشرح النهج للبحراني ٣/ ٢٧٢.
- (٩٩) ينظر: توضيح نهج البلاغة ٣/ ١٢٦.
- (١٠٠) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ١٧/ ٧٠ وشرح النهج للبحراني ١/ ١٢٤ وشرح نهج البلاغة المقتطف ٣/ ٢٥٨.
- (١٠١) ينظر: منهاج البراعة للخوئي ١/ ٢٦٧.
- (١٠٢) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ٨/ ٢٩٦.
- (١٠٣) ينظر: معارج نهج البلاغة ٤٥٩.
- (١٠٤) ينظر: شرح النهج لأبي الفضل ١/ ١١٧.
- (١٠٥) ينظر: شرح النهج لمحمد عبده ١/ ١٣٦.
- (١٠٦) ينظر: مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ١١٧.
- (١٠٧) ينظر: منهاج البراعة للراوندي ١/ ٣٨٤ وشرح النهج لابن أبي الحديد ٦/ ٤١٤ وشرح نهج البلاغة المقتطف ١/ ١٤٢ ٢٧٣ وتوضيح نهج البلاغة ١/ ٢٣٧.
- (١٠٨) ينظر: منهاج البراعة للراوندي ١/ ٣٤٨ وحدائق الحقائق ١/ ٣٩٨ وشرح النهج لابن أبي الحديد ٦/ ٢٧٦ وبهج الصباغة ١٢/ ١٩١ وشرح النهج لأبي الفضل ١/ ١٦٣.
- (١٠٩) ينظر: الصحاح.
- (١١٠) ينظر: منهاج البراعة للراوندي ١/ ٢٦٢ وحدائق الحقائق ١/ ٢٩٤ وشرح النهج للبحراني ٢/ ١٢٢ وشرح نهج البلاغة المقتطف ٢/ ٣٨٣ وشرح النهج لأبي الفضل ١/ ١١٠.
- (١١١) ينظر: مع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ٧١ و ١٧٤.
- (١١٢) ينظر: دلالة الألفاظ ١٦٠ ودور الكلمة ١٨٦.
- (١١٣) ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم ٨٦.
- (١١٤) ينظر: أساليب البيان في القرآن ٦٥٠.
- (١١٥) ينظر: معارج نهج البلاغة ٢٢٧ ومنهاج البراعة للراوندي ٢/ ٣٧٢، ٢/ ٢٥٣ وحدائق الحقائق ١/ ٢، ٥٥٤/ ٣٥٥ وشرح النهج لابن أبي الحديد ٧/ ٢٢ وشرح النهج للبحراني ٤/ ٥٣ و ٥/ ٢٧١ ومنهاج البراعة للخوئي ٣/ ٢٤٩، ٢٠/ ٣٣٦ وبهج الصباغة ٨/ ٢٧٤.



- (١١٦) ينظر: المقاييس ١٤٢ والمفردات ١٣٦
(١١٧) شرح النهج للبحراني ٢/٤٠٥.
(١١٨) بهج الصبغة ١٣/٥٥٧.
(١١٩) شرح النهج لأبي الفضل ١/١٥٢.
(١٢٠) توضيح نهج البلاغة ١/٣١٦ وينظر: شرح النهج لمحمد عبده ١/١٦٦ ومع نهج البلاغة / دراسة ومعجم ٢٣٩.
(١٢١) بهج الصبغة ١١/٧٧.
(١٢٢) ينظر: المقاييس ١١٠٩ والمفردات ٨٨٩
(١٢٣) البقرة ١٣٠ وينظر: الكشف ١/٣٢١.
(١٢٤) ينظر: منهاج البراعة للخوئي ٣/٢١١.
(١٢٥) مريم ٥٩
(١٢٦) ينظر: الكشف ٢/٥١٤-٥١٥.
(١٢٧) منهاج البراعة للخوئي ١٩/٣٨١.
(١٢٨) المقاييس ٤٨٢
(١٢٩) منهاج البراعة للراوندي ٢/٢٦٧.
(١٣٠) المقاييس ٨٠٦.
(١٣١) ينظر: المقاييس ١٤٢.
(١٣٢) نفسه ٢١٥.
(١٣٣) نفسه ٢٣٢.
(١٣٤) ينظر: نفسه ٦١٢.
(١٣٥) قاموس اللسانيات ٤٤.
(١٣٦) فقه اللغة وخصائص العربية ٢٢١.
(١٣٧) ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية ٢٢١ ودلالة الالفاظ ١٣٠
(١٣٨) ينظر: شرح النهج لابن أبي الحديد ١/٦٧ وبهج الصبغة ١/٤١١.
(١٣٩) ديوانه ٥/٢
(١٤٠) المقاييس ٨٣٦.

التوازي في نهج البلاغة
دراسة

في الدلالة التركيبية

Equilibrium in the Road
of Eloquence
Nahj Albalagha
((A Study on the Structural References))

م.د. فاطمة كريم رسن
جامعة بغداد / كلية التربية - ابن رشد
قسم اللغة العربية

Lecturer. DR. Fatima Kareem Rasin
University of Baghdad
Ibin Rushd College of Education
Department of Arabics



.... ملخص البحث ...

يأتي التوازي بأنساق متنوعة في الخطاب الإبداعي، وسنقف في دراستنا هذه عند نمط حيوي في تفعيل الدلالة وتحريك الاستجابة إليها في ذهنية المتلقي، راصدين له في متن إبداعي عالي الصياغة ذاك هو (نهج البلاغة).

ويأتي هذا النمط في الخطاب النصّي في قوله ﷺ التي تقف نهايات العبارات فيه على القافية التي تلزم نهاية عبارات متشابهة في الإيقاع، والذي تحدث فيه القافية: «تجانساً صوتياً يوحى دائماً بقراءة معنوية» تتصل بدلالة النصّ الخطابي، فهي «كغيرها من الصور لا تظهر وظيفتها الحقيقية إلا في علاقتها بالمعنى».



...Abstract...

It is for equilibrium to emerge into surface through various colours in the creative eloquence. The present study focuses upon such a creative trend in provoking the reference and activating the stimulus of the readership. Such thrives , with highly coined construction, in the *Road of Eloquence*.

Such a trend heaves into view in the textual eloquence of his say (Peace be upon him and his progeny) that terminates at a didactic sense stipulating rhymed words; that the sense, here, produces " phonetic harmony presages always spiritual intimacy" is attached to the references of the eloquent text. It is "as other images, not to reveal its true function, but to reveal its nexus with the context."





... توطئة ...

يعدُّ التوازي بديلاً لسائياً حلَّ محلِّ المفاهيم التي تحتلُّ أشكال التناظر البلاغية كلّها، و: «هو عنصر قد يحتلُّ المنزلة الأولى بالنسبة للفنِّ اللفظي»^(١). ويمثل مجموعة بناء في (وحدة الوزن) بغضِّ النظر عن اختلاف دلالة كلّ بنية، و: «هو من أشكال النظام النحويّ الذي يتمثل في تقسيم الفقرات بشكل متماثل في الطول، والنعمة، والتكوين النحويّ، بحيث تبرز عناصر متماثلة في مواقع متقابلة في الخطاب»^(٢).

فمبدأ التوازي يقوم على المجاورة، والتماثل (الانسجام الصوتي) بين بنيتين فأكثر؛ ولا سيّما في النثر، أمّا في الشعر؛ فقاعدته الصوتية في تماثل أبياته، أو أشطار الأبيات، ووحدة الوزن العروضي. ف: «كلّما كان التوازي عميقاً متصلاً بالبنية الدلالية كان أحفل بالشعرية. وأكثر ارتباطاً بالتشاكل المكوّن للنسيج الشعريّ في مستوياته العديدة»^(٣).

وقد لا تتساوى البنى المتجاورة في الطول، والشكل، والنهايات، وقد لا تحقق انسجاماً في التركيب النحويّ، أو الصرفيّ، أو البلاغيّ، فهو تأليف ثنائيّ يقوم على أساس التماثل الذي لا يعني التطابق^(٤)، ويقوم الإيقاع المتناوب في هذه البنى مهما كان نوع تركيبها، وشرطه تجاوز البنى على الرغم من التغيّر في الأشكال اللفظية الدالة، أو الضمائر، أو الأسماء، والأفعال، أو القواعد النحوية، والأساليب البلاغية.

وإنّ هذا الإيقاع المتناوب يثير في السجع انسجاماً صوتياً، ويثري دلالة كلّ بنية، فضلاً عن تأثيره في المتلقي؛ نفسياً، وجماليّاً، ويطلق عليه البلاغيون العرب (التشطير)^(٥)، وحين نتفحص معناه في معجمات اللغة نجده يعني: المواجهة، والمقابلة^(٦). أمّا في النقد العربي؛ فقد ظهر هذا الاصطلاح عند العلويّ في كلامه عن السجع، قال: «فإن اتفقت الأعجاز في الفواصل مع اتفاق الوزن سُمي (المتوازي)»^(٧)، واعتمد الأوائل على النصّ الكريم؛ قال تعالى: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ، وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾^(٨).

لذلك؛ فالتوازي يؤدّي - في النثر - الأثر نفسه الذي تؤدّيه القافية في الشعر؛ نظراً لامتلاكهما الوظيفة الجماليّة نفسها، الناتجة عن وجود مبدأين متلازمين؛ هما: مبدأ: (التجانس الصوتي)، أي: اتفاق الفواصل في الحرف، ومبدأ: (التجانس الخطّي)، أي: اتفاق الفواصل في الوزن.

ويعدّ التقابل توازياً إن كانت هناك بنية ما، أو أكثر تناظر بنية، أو بنى مثلها (مغايرة، أو نقيضة بالمعنى).

و: «من التوازي ما يأخذ معناه من داخل هذه التناقضات التي يثيرها، فيقيم من وسط التناقض والتداعي حركة إيقاع خاصّة»^(٩).

وجملة القول في التوازي أنّه تكافؤ صوتيّ تكراريّ: (ترجيع)، (تماثل)، (انسجام)، وهذه كلّها تدلّ على الإيقاع الثابت، أو المتغيّر في وحدة الوزن، وبعد؛ فهو عامل أساسي في خلق الانسجام^(١٠). ومدار الأمر فيه ليس على القيمة الصوتيّة، إنّما التوازي هو نتاج دلاليّ مستمرّ، تحدّثه متغيّرات البنى نحويّاً، وبلاغياً مرتبطاً بوحدة الوزن، ويؤدّي إلى سعة في تنوّع الوصف، والاحتجاج في الموضوع الواحد، فالتوازي بناء إيقاعيّ يقوم على البناء الأسلوبيّ في الكلام.



وعلى هذا؛ فإن القانون العام، والأساس الذي يقوم عليه التوازي؛ إنه علاقة تماثل دلاليّ بين طرفين تنبني على خصيصتين متلازميتين؛ هما: التشابه، والتضادّ، ما دام كلّ حرف يحتفظ بما يميزه عن الطرف الآخر.

قال (لوتمان): «التوازي مركب ثنائيّ التكوين، أحد طرفيه لا يعرف إلا من خلال الآخر، وهذا الآخر يرتبط مع الأوّل بعلامة أقرب إلى التشابه، بمعنى أنّهما ليست علامة تطابق كامل، ولا مباين مطلق، ومن ثمّ فإنّ هذا الطرف الآخر يحظى من الملامح العامّة بما يميزه الإدراك من الطرف الأوّل، ولأنّهما - في نهاية الأمر - طرفا معادلة، وليسا متطابقين تماماً؛ فإننا نعود ونكافئ بينهما على نحو ما، ونحاكم أولهما بمنطق خصائص وسلوك ثانيهما»^(١١). ومثال ذلك ما جاء في قول الإمام عليّ عليه السلام، وفيه تواز تامّ:

(واعلموا - عباد الله - أنّ المتّقينَ
 ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَآجِلِ الْآخِرَةِ // تشابه وتضادّ
 فَشَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ // تشابه وتضادّ
 وَلَمْ يُشَارِكْهُمْ أَهْلُ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ
 سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكَنْتَ // تشابه
 وَأَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلْتُ
 فَحَظُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَظِّي بِهِ الْمُتَرَفُّونَ // تشابه وتضادّ
 وَأَخَذُوا مِنْهَا مَا أَخَذَهُ الْجَبَابِرَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ)^(١٢).

ويدلّ التوازي هنا على علاقة التشابه، والتضادّ في حياة المتّقين، وعلاقتهم بالآخرة، وسلوكهم مع غيرهم في الدنيا، وبهذا يحقق التوازي قيمة استدلالية

منطقية في بيان واقع حال في نظر الإمام عليه السلام. وتوازٍ خاص، وهو ما تتحقق فيه سلسلة من التضاد في الصفات الإلهية: قال الإمام في وصيته:

(وَاعْلَمْ أَنَّ مَالِكَ الْمَوْتِ // هُوَ مَالِكِ الْحَيَاةِ
وَأَنَّ الْخَالِقَ // هُوَ الْمُمِيتُ
وَأَنَّ الْمُنْفِيَ // هُوَ الْمُعِيدُ
وَأَنَّ الْمُبْتَلِيَ // هُوَ الْمُعَافِي) (١٣).

فمالك الموت // الحياة
الخالق // المميت
المنفي // المعيد
المبتلي // المعافي

كلها ترتد على وجه: (التضاد) إلى الله تعالى، والتوازي هنا يؤكد هذه التضادات باستعمال الجمل الاسمية المؤكدة. ذلك أن: (هو) ضمير ارتكاز، وما بعده يأتي خبراً، وهو أبلغ صيغ التوكيد في العربية.

وانبنى التوازي في بنيات النص الخطابي على مجموعة أضداد تخبر بالصفات المتلازمة، والمتماثلة دلاليًا في الذات الإلهية، وتخرج إلى توكيد القدرة الإلهية على الإحاطة بمصائر الخلق جميعاً.

والنوع الآخر من التوازي الدلالي في (نهج البلاغة) هو (التوازي الشرطي) الذي يكون مبنياً على مجموعة قيم معينة، ترتد كلها إلى موقع ثابت. ومثاله ما جاء في قوله عليه السلام:



(يا بُنَيَّ! اجعل نفسك ميزاناً في ما بينَكَ / وبين غيرِكَ
فأحببْ لغيرِكَ ما تُحِبُّ لنفسِكَ،
واكرهْ له ما تكرهْ لها،
ولا تظلمْ كما لا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ،
وأحسنْ كما تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ،
واستقبِحْ مِنْ نَفْسِكَ ما تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ،
وارضَ مِنَ النَّاسِ مِمَّا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ،
ولا تُقِلْ ما لا تعلمُ وإنَّ قِلَّ ما تعلمُ،
ولا تُقِلْ ما لا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ) (١٤).

فهذه القيم ترتد كلها إلى موقع ثابت؛ هو النفس في مطلع قوله: «اجعل نفسك ميزاناً».

ويرد توازٍ آخر ينبني على المفاضلة بين أشياء متناقضة في قوله ﷺ:

(واعلم أن أَمَامَكَ عَقَبَةٌ كَوُودًا،
المُخَفُّ فِيهَا أَحْسَنُ حَالًا مِنَ الْمُثْقَلِ،
والمُبْطِئُ عَلَيْهَا أَقْبَحُ حَالًا مِنَ الْمُسْرَعِ،
وَأَنْ مَهْبطَكَ بِهَا لَا محَالَةَ إِلَّا ما عَلَى جَنَّةٍ، أَوْ عَلَى نارٍ،
فارتدْ لِنَفْسِكَ قَبْلَ نَزولِكَ،
وَوُطِئَ المَنْزَلُ قَبْلَ حُلُولِكَ،
فليسَ بَعْدَ المَوْتِ مُسْتَعْتَبٌ،
ولا إِلَى الدُّنْيَا مُنْصَرَفٌ) (١٥).

يقوم التوازي هنا على إيجاد معادلات تنتهي إلى تفضيل عالم الجنة على النار، وذلك في موازنة متناقضة هي الحياة الدنيا // الآخرة وما بينهما (الموت)، وبذلك حقق التوازي ضرباً من التذكير على سبيل الوعظ بمصير الإنسان.

وتأتي بنى الاشتراط السببي في متون الخطاب النصي في نهج البلاغة، وهو كل بنية مشروطة بقيام البنية الثانية، وبالعكس، وذلك في قوله عليه السلام:

(وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق

حقُّ الوالي على الرعية

وحقُّ الرعية على الوالي،

فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل،

فجعلها نظاماً لألفتهم //

وعزاً لدينهم //

فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة،

ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية

فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه،

وأدى الوالي إليها حقه

عز الحق بينهم

وقامت مناهج الدين،

واعتدلت معالم العدل،

وجرت على أذلالها السنن،

فصلح بذلك الزمان،



وَطَمَعَ فِي بَقَاءِ الدُّوَلَةِ،
وَيَسَّسَتْ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ
وَإِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَّةُ وَالْيَهَا // وَأَجْحَفَ الْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ
اِخْتَلَفَتْ هُنَالِكَ الْكَلِمَةُ
وَكَثُرَ الْإِدْغَالُ فِي الدِّينِ
وَتَرَكْتُ مُحَاجَّ السُّنَنِ،
فَعُمِلَ بِالْهَوَى // وَعُطِّلَ الْأَحْكَامُ،
وَكَثُرَتْ عِلَلُ النُّفُوسِ،
فَلَا يُسْتَوْحَشُ بِعَظِيمِ حَقِّ عُطْلٍ،
وَلَا لِعَظِيمِ بَاطِلٍ فُعِلَ^(١٦).

ويأتي الاستدلال بالوصف على أهل النفاق على شكل سلسلة بنى متوازية في إطار الوصف المتصل، الذي يقوم على الاستيفاء؛ استيفاء الحالات. ومثله قوله
عليه السلام:

(وَأَحْذَرُكُمْ أَهْلَ النَّفَاقِ فَإِنَّهُمْ الضَّالُّونَ // الْمُضِلُّونَ،
وَالزَّالُّونَ // الْمُزَلُّونَ
يَتَلَوَّنُونَ أَلْوَانًا //
وَيَفْتَنُونَ افْتِنَانًا //
وَيَعِيدُونَكُمْ بِكُلِّ عِمَادٍ //
وَيَرْضِدُّونَكُمْ بِكُلِّ مِرْصَادٍ //
قُلُوبُهُمْ دَوِيَّةٌ //



وصِفَا حُهُم نَقِيَّةً،
 يَمْشُونَ الْخَفَاءَ //
 وَيَدْبُونَ الضَّرَاءَ //
 وَصَفُهُمْ دَوَاءٌ //
 وَقَوْلُهُمْ شِفَاءٌ //
 وَفِعْلُهُم الدَّاءُ الْعِيَاءُ،
 حَسَدَةُ الرَّخَاءِ //
 وَمُؤَكَّدُ الْبَلَاءِ //
 وَمَقْنَطُ الرَّجَاءِ....^(١٧).

وكذلك يرد التوازي الوصفي في قوله عليه السلام:

(وإِنَّمَا الدُّنْيَا مَتْنَهِي بِصَرِّ الْأَعْمَى،
 لَا يَبْصُرُ مِمَّا وَرَاءَهَا شَيْئاً،
 وَالْبَصِيرُ يَنْفُذُهَا بِصَرِّهِ وَيَعْلَمُ أَنَّ الدَّارَ وَرَاءَهَا،
 فَالْبَصِيرُ مِنْهَا شَاخِصٌ //
 وَالْأَعْمَى إِلَيْهَا شَاخِصٌ
 وَالْبَصِيرُ مِنْهَا مَتَزَوِّدٌ //
 وَالْأَعْمَى لَهَا مَتَزَوِّدٌ)^(١٨).

أما التوازي الدلالي الآخر؛ فهو توازٍ يمكن أن نطلق عليه (المعادلة)؛ فهو يحقق نوعاً من المعادلة الصوتية التي تقوم على أساس الموازنة بين الألفاظ صوتياً مع اختلاف الدلالة، ويكون ذلك بإعادة اللفظ بنوع الصور في القول بهادتين مختلفتي

البناء مرتين فصاعداً، وهو ما يطلق عليه بلاغياً (الموازنة)؛ أي: توازن الوحدات اللغوية التي ترد باطراد داخل البنية الواحدة، وتكرر بإيقاع متوازن مع وحدات لغوية أخرى في بنية متجاوزة، أو سلسلة من البنى، وقد جاء مثال ذلك في القرآن الكريم؛ في قوله تعالى:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا
فَيَذَرُهَا قَاعًا
صَفْصَفًا
لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا
وَلَا أَمْتًا﴾ (١٩).

وتأتي وظيفة توازي المعادلة في الخطاب القرآني وظيفة احتجاجية توقع الرهبة في قلب السامع أثر ذلك التردد الإيقاعي الخاص به. وجاء في نصوص «نهج البلاغة» مثل ذلك في قوله عليه السلام:

(اللَّهُمَّ دَاخِيَ الْمَذْحُوتِ، وَدَاعِمَ الْمُسْمُوكَاتِ، وَجَابِلَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا:
شَقِيَّهَا وَسَعِيدِهَا.
اجْعَلْ شَرَائِفَ صَلَوَاتِكَ، وَنَوَامِي بَرَكَاتِكَ، عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ،
الْخَاتَمِ لِمَا سَبَقَ،
وَالْفَاتِحِ لِمَا انْغَلَقَ،
وَالْمُعْلِنِ الْحَقَّ بِالْحَقِّ،
وَالدَّافِعِ جَيْشَاتِ الْأَبَاطِيلِ،
وَالدَّمَاعِ صَوْلَاتِ الْأَضَالِيلِ،

كَمَا حُمِّلَ فَاضْطَلَعَ،
قَائِمًا بِأَمْرِكَ،....
وَاعِيًا لَوَحْيِكَ،
حَافِظًا لِعَهْدِكَ،

مَاضِيًا عَلَى نَفَازِ أَمْرِكَ؛ حَتَّى أَوْرى قَبَسَ الْقَابِسِ، وَأَضَاءَ الطَّرِيقَ لِلْخَاطِبِ^(٢٠).

تأتي بنية توازي (المعادلة) في سياق النص الخطابي بصيغة (اسم الفاعل) التي تكرر ترددها باختلاف مدلولاتها؛ إذ استوقف تلك المدلولات الوصف النبوي الشريف للرسول محمد ﷺ، وقد جاءت البنية الصرفية (اسم الفاعل) على مستويين دلاليين قطعت بينهما البنية التركيبية صرفياً (كَمَا حُمِّلَ فَاضْطَلَعَ)، فكان المستوى الدلالي الأول بأسماء الفاعلين (الخاتم، الفاتح، المعلن، الدافع، الدامغ) التي تساوق فيها الإيقاع تردداً، باختلاف مدلول وحداتها، وهي تمثل نتاج الحركة الفعلية للرسول ﷺ في المجتمع، أمّا المستوى الدلالي الآخر؛ فقد خرجت فيه أسماء الفاعلين إلى استيفاء رصد وصف الرسول ﷺ بالصفات (قائماً، واعياً، حافظاً، ماضياً) الثابتة فيه، وهي بنيات احتجاجية في تأدية رسالته ﷺ وبلوغ أثرها في المجتمع، ذلك البلوغ الذي حقق نتيجة الاستدلال في (حتى أورى قبس القابس، وأضاء الطريق للخاطب).

وفي نص آخر قال ﷺ:

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ، وَأَعَزَّ أَرْكَانَهُ عَلَى مَنْ غَالَبَهُ، فَجَعَلَهُ أَمْنًا لِمَنْ عَلِقَهُ،
وَسِلْمًا لِمَنْ دَخَلَهُ،



وَبُرْهَانًا لِمَنْ تَكَلَّمَ بِهِ،
وَشَاهِدًا لِمَنْ خَاصَمَ بِهِ،
وَنُورًا لِمَنْ اسْتَضَاءَ بِهِ،
وَفَهْمًا لِمَنْ عَقَلَ،
وَلُبًّا لِمَنْ تَدَبَّرَ،
وَأَيَّةً لِمَنْ تَوَسَّسَ،
وَتَبْصِرَةً لِمَنْ عَزَمَ،
وَعِبْرَةً لِمَنْ اتَّعَظَ،
وَنِجَاةً لِمَنْ صَدَّقَ،
وَثِقَةً لِمَنْ تَوَكَّلَ،
وَرَاحَةً لِمَنْ فَوَّضَ،
وَجَنَّةً لِمَنْ صَبَرَ.
فَهُوَ أَبْلَجُ الْمَنَاهِجِ وَاضِحُ الْوَلَائِحِ^(٢١).

يأتي توازي المعادلة في النص الخطابي بصيغة (المصدر) الدالة على ثبات الصفة فيه، فجاءت المصادر الأولى في النص (أمنًا، سلمًا، برهانًا) ممثلة بنى تفسيرية لمن يتخذ الإسلام دينًا، وهي من مقدمات موضوع الاستدلال (بساطة شرائع الإسلام لواردية) أدت بإيقاعها الصوتي الترددي أثرًا يوقع في النفس الرغبة في ورود الإسلام والدخول فيه.

وجاءت صيغة اسم الفاعل (شاهداً) محدثة قطعاً صوتياً بوصفها بنية احتجاجية في النص؛ إذ اتفقت هذه الصيغة مع دلالة التركيب (لمن خاصم به)، فالخصومة تحتاج إلى شهادة الآخر، ثم إنها بنية نقلت صيغة (المصدر) من وظيفته التفسيرية إلى وظيفة احتجاجية في المستوى الآخر في البنى المتوازية من النص في الصيغ (نوراً، فهماً، لباً، آية، تبصرة، عبرة، نجاة، ثقه، راحة، جنة) لبرهن دلالة وإيقاعاً نتيجة موضوع الاستدلال (فهو أبلج المناهج، وأوضح الولايج).

وجملة الأمر؛ فإن ما تحققه هذه الوحدات اللغوية المتوازية بطريق المعادلة احتجاجاً واستقصاءً استيفاءً وصف الحالات؛ فضلاً عن تساوق الإيقاع المردّد على كلّ وحدة منها؛ مؤتلفاً بغيرها صوتياً مع اختلاف الدلالة، وتغاير الصورة في كلّ وحدة منها.

- (١) قضايا الشعرية: رومان ياكسون، تر. محمد الولي مبارك حنوز، ط ١، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٨م: ١٠٣.
- (٢) بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، يناير ١٩٧٨م: ١٩٨.
- (٣) المصدر نفسه: ١٩٩.
- (٤) ينظر: قضايا الشعرية: ١٠٣.
- (٥) البديع في البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ (٥٨٤هـ)، تح عبد آ. علي مهنا، بيروت، ١٩٨٧م: ٢١٦.
- (٦) ينظر: لسان العرب: مادة: (وزن).
- (٧) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي (٧٤٩هـ)، تح محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م: ٤٠٧.
- (٨) سورة الغاشية: الآيتان ١٣ و ١٤.



- ٩) ينظر: البنى الإيقاعية في مجموعة محمود درويش (حصار لمذائح البحر): بسام قطوس، مجلة أبحاث اليرموك، م٩، ع١، ١٩٩١م: ٦١.
- ١٠) ينظر: قضايا الشعرية: ١٠٦ - ١٠٧.
- ١١) تحليل النص الشعري مهاد نقدي: تر محمد أحمد فتوح، النادي الثقافي الأدبي، جدة، ١٩٩٩م: ١٧٨.
- ١٢) نهج البلاغة ما اختاره الشريف الرضي (٤٠٦هـ) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح الشيخ محمد عبده، خرّج مصادره الشيخ حسين الأملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان ط ١، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م: ك ٢٧ / ٥١٦.
- ١٣) نهج البلاغة: ك ٣١ / ٥٣١.
- ١٤) نهج البلاغة: ك ٣١ / ٥٣٣.
- ١٥) المصدر نفسه: ك ٣١ / ٥٣٤.
- ١٦) نهج البلاغة: خ ٢١٤ / ٤٥٠ - ٤٥١.
- ١٧) نهج البلاغة: خ ١٩٢ / ٤١٨ - ٤١٩.
- ١٨) المصدر نفسه: خ ١٣٣ / ٢٨١.
- ١٩) سورة طه: الآية: ١٠٥ - ١٠٧.
- ٢٠) نهج البلاغة: خ ٧١ / ١٤٦ - ١٤٧.
- ٢١) نهج البلاغة: خ ١٠٥ / ٢٣٠ - ٢٣١.





المصادر والمراجع

- (٨) نهج البلاغة ما اختاره الشريف الرضي (٤٠٦هـ) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح الشيخ محمد عبده، خرّج مصادره الشيخ حسين الأملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان ط ١، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
- (١) القرآن الكريم.
- (٢) البديع في البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ (٥٨٤هـ)، تح عبد آ. علي مهنا، بيروت، ١٩٨٧م.
- (٣) بلاغة الخطاب وعلم النصّ، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، يناير ١٩٧٨م.
- (٤) البنى الإيقاعية في مجموعة محمود درويش (حصار لمذائح البحر): بسام قطوس، مجلة أبحاث اليرموك، ٩م، ع ١، ١٩٩١م.
- (٥) تحليل النصّ الشعريّ مهاد نقدي: تر محمد أحمد فتوح، النادي الثقافي الأدبي، جدة، ١٩٩٩م.
- (٦) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي (٧٤٩هـ)، تح محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٧) قضايا الشعرية: رومان ياكسون، تر. محمد الولي مبارك حنوز، ط ١، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٨م.
- (٨) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٥م.



القرآنِيّة
في نهج البلاغة

Quranicism in the Road
of Eloquence
Nahj Albalagha

م.م. علي ذياب محي العبادي
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

Asst. Lecturer Ali Thiab Mohi Al-`Abadi
University of Karbala
College of Education for Humanities
Department of Arabics

... ملخص البحث ...

كان القرآن الكريم نصاً ذا تأثير خاص في الحياة التي زامنت نزوله وتلته حتى يومنا الحاضر، وسيبقى تأثيره مستمراً، وذلك لأنه ليس كتاباً سبواً مقدساً، ولا لأنه كتاب المسلمين الذين يشكلون نسبة عالية من نفوس الأرضيين، ولكن لأنه نصّ فاعل ومؤثر ومرجعية لنصوص ونظريات ومقولات كانت وما زال بعضها متداولاً ونعيش بحضوره.

ومن بين تأثيرات هذا النص المعجز بنائه ودلالاته وإشاراته ومضامينه، تأثيره في نصوص المؤلفين ولا سيما الأدباء وأهل الإبداع؛ ولأهميته هذه شكل مرجعية دلالية ومفهومية لكثير من مداليل تداولتنا النصية والنقدية .

ومن بين المؤلفات التي تأثرت تأثيراً عميقاً بالقرآن كتاب (نهج البلاغة) للامام علي بن أبي طالب (عليه السلام). لذا ارتأى الباحث الوقوف عند تلك النصوص التي شكّلت مرتكزاً أساسياً من كتاب أمير المؤمنين حتى غدا مرجعاً مهماً من مراجع المسلمين بعد كتاب الله الجليل. وبعد أن أصبحت (القرآنية) مصطلحاً يطلق على هكذا دراسات، رغب الباحث بدراسة (القرآنية في نهج البلاغة) مقدماً لهذه الدراسة بتمهيد وضح فيه مفهوم القرآنية من وجهة نظر واضعها، والأسباب التي دعت لوضعها، ثم وضع آلية للقرآنية في نهج البلاغة والتي تتناسب مع الدراسة التي نتأملها وكانت على ثلاثة مباحث:



عالج المبحث الأول: القرآنية المباشرة غير المحورة. فيما عالج المبحث الثاني:
القرآنية المباشرة المحورة. أما المبحث الثالث فكان : القرآنية غير المباشرة المحورة .

وبعد ذلك ختم البحث بأهم النتائج التي توصل اليها الباحث.

وأخيرا نرجو من الله أن يتقبل منا هذا الجهد اليسير فهو مولانا ونعم النصير،
و(الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله).



...Abstract...

Until quite recently the Glorious Quran has been influencing life as it descended . For not only is it a sacred and divine book, or a text for the majority of population on the earth, but it is an influential and effective text and source for multiplex papers, theories and speeches that have been in circulation we do live under the shade of such a sense.

It is quite evident for the impact of such a text whose marvelous structures, references, allusions and content strike deep roots in the texts of authors, in particular, the littérateurs and the creative. For such importance it takes hold of being a referential and knowledge source to many a reference of our textual and critical sources.

One of much falls under the spell of the Quran and surges into being as the Road of Eloquence for Imam Ali Ibnabitalib (Peace be upon him) ,so the researcher deems that it is necessary to explicate the texts that are regarded as the cornerstone in the book of the commander of the believers as it grows momentum and an essential and second-rate source for the Muslims after the Quran. Then, the concept of Quranicism comes to the fore to have all the studies dealing with such a scope. The researcher decides to tackle Quranicism in the Road of Eloquence with an introduction clarifying the concept of Quranicism , as suggested by its pioneers , its reasons to emerge .Then he propounds a procedure for Quranicism in the Road of Eloquence coming in line with the whole study that consists of three sections: the first deals with the direct and unpermeated Quranicism; the second manipulates the direct permeated Quranicism; the final deals with indirect permeated Quranicism. Last , a conclusion covers all the essential results the researcher terminates at .

May Allah accept such modest efforts,
It is He Who is our Lord and the Best to help.
Praise be to Allah Who hath guided us
To this felicity, never
Could we have found
Guidance, had it not been
For the guidance of Allah.



... التمهيد ...

في تراثنا القديم كان الاقتباس مصطلحا خاصا بالأخذ من النص القرآني، يقول الحموي «الاقتباس هو أن يضمن كلامه كلمة من آية، أو آية من آيات كتاب الله خاصة»^(١).

والذين ذهبوا إلى هذا التخصيص تركوا التضمن للحديث النبوي والشعر العربي والأنواع الأخرى من الكلام الفصيح والمأثور. أما الذين جعلوا الاقتباس خاصا بالشعر وبقية النصوص الأدبية فأشركوا الحديث النبوي الشريف والقرآن الكريم في مصطلح آخر هو التضمن، يقول القزويني: «التضمن هو أن يضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث لا على أنه منه»^(٢).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل حاول بعض النقاد إدخال الأخذ من القرآن في مفهوم السرقة الأدبية من مثل ابن كناسة (ت ٢٠٧هـ) الذي كتب كتابا لم يصل إلينا بعنوان (سرقات الكميت من القرآن)^(٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه التوجهات بل أردت الإشارة إلى أن النص القرآني أثر في ذهنية المؤلفين كتابا وأدباء لينتج المفاهيم والمقولات إبداعية ونقدية.

ولم يقف الأمر عند القدماء بل استمر الأمر في كتابات المحدثين فحاولوا أن يرصدوا تأثير القرآن في النصوص الحديثة فأنتجوا عبارات من مثل (أثر القرآن في كذا)، وحاول بعضهم سحب هذه العبارة إلى منطقة نقدية جديدة تتعلق بنظرية

التناص التي يراد بها (العملية التي بموجبها فكك نص وانباؤه - فكل نص هو تناص - والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة وبأشكال عصبية على الفهم بطريقة أو بأخرى، إذ نتعرف فيها نصوص الثقافة السالفة والحالية: فكل نص ليس إلا نسيجا من استشهادات سابقة)^(٤)، فعبروا عن ذلك التأثير بمصطلح (التناص القرآني).

وقد طرح الدكتور مشتاق عباس معن مصطلحا بديلا هو (القرآنية) ليكون مدعاة لتعميق فكرة استمرار تأثير ذلك النص وموازا لمعطيات ذلك الاستمرار الأدبي بمواكبة مفاهيمية ونظرية تنسجم ومستجدات التفكير النقدي وتطور رؤاه^(٥).

فالتناص يحمل حمولة فلسفية تجعل من النص الواحد تبادلي التأثير مما يوهم باحتمالية تأثر القرآن بسواه، وهو ما لا ينسجم والعقيدة الإسلامية بوصفه نصا إلهيا لا يمكن إنزاله إلى تأثيرات بشرية لأن مبانيه الانتاجية متعالية.

فضلا عن مفارقة المصطلحات القديمة لأن وظيفة النظرية الحديثة تختلف بأبعادها الفلسفية والجمالية عن الأبعاد القديمة، ففي التراث كانت النظرة معيارية أما في الحداثة وما بعدها فالنظرة تستتبع مفاهيم أخرى أهمها قصدية الانتاج.

زيادة على ذلك فإن المصطلحية العربية تجبذ اختزال المصطلح في لفظ واحد، إلا إذ تعذر ذلك الاختزال^(٦). وقد عرّفت القرآنية بأنها (آلية من الآليات التي يتوسل بها المبدع في تشكيل نصوصه الإبداعية من جهتي الرؤى والنساق، بنية وإيقاعاً، بحسب سياق القرآن الكريم)^(٧).

وتأتي القرآنية على ثلاثة أنماط هي:

- القرآنية المباشرة غير المحورة: وهي التي يأتي فيها النص القرآني مساوqاً لأصله ولا تمارس عليه تعديلات وإن جاءت فهي طفيفة لا تؤثر في صورته الأصلية.

- القرآنية المباشرة المحورة: وتأتي استضافة النص القرآني بعد تعديل في بنيته الأصلية بالحذف والذكر أو التقديم والتأخير أو غيرها من صور التعديل، ويكون التفات المتلقي إلى تلك المرجعية بنحو أكثر تأملاً من الالتفات للاستضافة السابقة.

- القرآنية غير المباشرة المحورة: وفيها تغيب المحيلات الظاهرية للنص المرجع بحيث تحتاج إلى تأمل عميق من المتلقي كيما يصل إلى المرجعية النصية التي أثرت في بناء النص الجديد؛ لأن المبدع الجديد عدل في بنية النص الأصلي المستضاف حتى غابت ملامحه الرئيسة التي تسهل من عملية الإحالة^(٨).

وحين يتوافر المؤلف على قدرة الإنتاج يبقى الإنتاج مرتكزاً على مخزون المؤلف الثقافي والمعرفي، وكلما كان ذلك المخزون ثراً، كان النص عميقاً وغني الدلالة، وكلما كان المخزون ضحلاً، كان النص سطحيّاً، ويقدم هذا الفرض نتيجة مفادها: أن النص لا يولد من فراغ بل لا بد له من مغذيات نصية سابقة تعرف بالمرجعيات، فمن دونها لا يمكن للمؤلف أن ينتج شيئاً.

وتستفيد نظرية الثقافة من هذا الفرض الذي أفادت منه نظرية التناص لترصد المهيمنات النصية التي يحققها تكرار المؤثرات النصية السابقة ليكون تكرارها سمة راسخة تمارس سلطة على الصياغة والدلالة والألفاظ.

وتبعاً لهذا التصور الذي قدّمته نظرية التناص والنظرية الثقافية الساندة يمكننا استبطان نصوص نهج البلاغة لمتابعة مرجعية النص القرآني الذي شكّل سلطة مهيمنة على النصوص التي أنتجت بعد نزوله فكان ذلك مدعاة لتأسيس جملة من المفاهيم والمصطلحات التي أشرنا إليها في مستهل هذا البحث في التراث والنظرية النقدية العربية المعاصرة.

وسنقف هنا عند المصطلح المعاصر الذي يناقش تأثير النص القرآني في النصوص الأخرى وفقاً لنظريتي التناص والثقافة، أعني به (القرآنية) وفقاً لأنها طها

الثلاثة:



المبحث الأول

النمط الأول

القرآنية المباشرة غير المحورة

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: (فسوى منه سبع سموات، جعل سُفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً، وَعُليَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَسَمَكاً مَرْفُوعاً. بغيرِ عَمَدٍ يَدْعُمُهَا، وَلَا دِسَارٍ يَنْظُمُهَا. ثُمَّ زَيَّنَهَا بِزِينَةِ الْكَوَكِبِ، وَضِيَاءِ الثَّوَابِقِ، وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجاً مُسْتَطِيرّاً، وَقَمَراً مُنِيرّاً، فِي فَلَكٍ دَائِرٍ، وَسَقْفٍ سَائِرٍ، وَرَقِيمٍ مَائِرٍ، ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا، فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ، مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لَا يَنْصَتُونَ، وَصَافُونَ لَا يَتَزَايِلُونَ وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ. لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعِيُونِ، وَلَا سَهْوُ الْعُقُولِ، وَلَا فِتْرَةُ الْأَبْدَانِ، وَلَا غَفْلَةُ النِّسْيَانِ. وَمِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ، وَلِسِنَّةٍ إِلَى رُسُلِهِ، وَخُتْلَفُونَ بِقَضَائِهِ وَأَمْرِهِ. وَمِنْهُمْ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ، وَالسَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ. وَمِنْهُمْ الثَّبَتَةُ فِي الْأَرْضِ وَالسُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ، وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ أَعْنَاقُهُمْ، وَالْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَائُهُمْ، وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ نَاكِسَةً دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ)^(٩).

يزخر هذا المقطع بالقرآنيات المباشرة غير المحورة، إذ وضع الإمام عليه السلام مجموعة من الآيات القرآنية مع تعديل يسير أو من دون تعديل في نصّه لتحليل المتلقي إلى حقائق ربانية في تكوين الكون وتنظيمه وبث الحياة فيه.

فسوّى منه سبع سموات إحالة إلى قوله تعالى ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ وقوله عليه السلام: (وعلياهن سقفاً محفوظاً. وسَمَكاً مَرْفوعاً. بِغَيْرِ عَمَدٍ يَدْعُمُهَا) إحالة إلى كثير من الآيات التي تتحدث عن خلق السموات وترتيبها بلا عمد كقوله: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾^(١٠).

وكذلك بقية جمل قول الإمام عليه السلام في النص السابق فإنها تحيل إلى آيات بعينها من مثل:

- بزينة الكواكب = ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾^(١١).
- قمراً منيراً = ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾^(١٢).
- فتق... السموات = ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١٣).
- الملائكة الراكعون والساجدون = ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١٤).

ومن النصوص التي وردت في نهج البلاغة وهي مبنية على المرجعية القرآنية بنحو كلي أو جزئي قوله: (فاستروا بيوتكم، وأصلحوا ذات بينكم)^(١٥)، فإنها تحيل المتلقي مباشرة إلى قوله تعالى ﴿وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(١٦)، من دون كد ذهن.

ويقرب من هذا الاستدعاء المباشر الذي يحضر في ذهن المتلقي حالما يقرأ قول الإمام: (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة عوضاً)^(١٧) فإن المتلقي يستدعي بنحو

مباشر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّا قُلْنَاكُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(١٨).

ولا يختلف قوله عليه السلام: (أوصيكم عباد الله بتقوى الله الذي ضرب لكم الأمثال)^(١٩) عن التضمنات السابقة، فاستدعاء مرجعيتها القرآنية واضح يتلخص بقوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٢٠).

وحين يرد تعديل يسير على اللفظ بالحذف أو الزيادة أو بأية آلية من آليات الاشتقاق داخل التركيب الكلي للنص المستضاف يبقى في حدود الإحالة الواضحة التي لا تحتاج إلى كدّ ذهن في عملية الاستحضار، فلفظة (أخذه) في نص الإمام عليه السلام الذي قال فيه: (وأخذه العزيز المقتدر)^(٢١) معدّلة عن المصدر (أخذ) في قوله تعالى: ﴿أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ﴾^(٢٢)، يضاف إلى ذلك تعريف المنكرين (عزيز ومقتدر) في النص المضيف. فهذا التعديل اليسير لم يجعل من القرآنية هنا غير مباشرة كما لم يدخلها في المحورة وفقاً لتوصيفات كل نمط. أما الجمع بين عبارتين مقتطعتين في سياق واحد يجعل منهما موضعاً بعد أن كانا موضعين في النص المرجع، لا يضرّ أيضاً في كونها من نمط القرآنية المباشرة غير المحورة؛ لأن خصيصة الاستدعاء السريع، ووضوح الرابطة بين النصين كفيلاً بجعلها من هذا النمط.

ويدخل قول الإمام عليه السلام: (فأين تذهبون؟ وأنى تؤفكون؟)^(٢٣) ضمن هذا الاستدعاء فالاستفهام الاستنكاري الأول (أين تذهبون؟) يحيل على قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾^(٢٤)، وكذلك الاستفهام الاستنكاري الثاني (أنى تؤفكون؟) فإنه يحيل على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتِ

مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنْتَى تُؤَفِّكُونَ^(٢٥)، وقد شكل النصان القرآنيان قرآنية مباشرة الاستدعاء على الرغم من أنهما لم يردا في سياق واحد.

وجاءت الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿خَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ خاتمة لمقطع من نص الإمام عليه السلام جاء فيه (اشترى هذا المغتر بالأمل، من هذا المزجج بالأجل، هذه الدار، بالخروج من عز القناعة، والدخول في ذل الطلب والضراعة، فما أدرك هذا المشتري في ما اشترى منه من درك، فعلى مبيل أجسام الملوك، وسالب نفوس الجبابرة، ومزيل ملك الفراعنة، مثل كسرى وقيصر، وتبع وحير، ومنهم جمع المال على المال فأكثر، وبنى وشيّد وزخرف، ونجّد وأدّخر، واعتقد ونظر بزعمه للولد - اشخاصهم جميعاً الى موقف العرض والحساب، وموضع الثواب والعقاب، اذا وقع الأمر بفصل القضاء (وخسر هنالك المبطلون))^(٢٦).

وشكّل هذا الختام قفلاً دلاليّاً لا تكاء النص على القرآن أولاً، ولتعميق مقبوليته كونه موثوق القول من جهتي القائل والمرجع.

وكان هذا الأسلوب نسقاً لمجموعة من النصوص التي قالها الإمام عليه السلام ولا سيما القصيرة منها، إذ كان يختم النص بآية قرآنية من دون تعديل في الأخذ لتثبيت الأمرين اللذين ذكرناهما في توصيف النص السابق.

إذ جاءت الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾^(٢٧) خاتماً لقوله عليه السلام: (اللهم اليك أفضت القلوب، ومدت الأعناق، وشخصت الأبصار، ونقلت الأعناق، وأنضيت الأبدان، اللهم قد صرّح مكنون الشّنان، وجاشت مراجل الأضغان، اللهم انا نشكو اليك غيبة نبينا. وكثرة عدونا، وتشتت أهوائنا (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق، وأنت خير الفاتحين))^(٢٨).

المبحث الثاني

النمط الثاني

القرآنية المباشرة المحورة

من الأساليب التي اعتمدها الإمام عليه السلام في تضمين الآيات القرآنية داخل نصّه هي التقديم والتأخير، ففي أي الذكر الحكيم يقول الباري جل وعلا: ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^(٢٩)، لكننا حين نرجع إلى نصّ الخطبة في نهج البلاغة نجد أمير المؤمنين عليه السلام يقول: (نحمده على ما أخذ وأعطى، وعلى ما أبلى وابتلى. الباطن لكل خفية، الحاضر لكل سريرة، العالم بما تكن الصدور وما تخون العيون)^(٣٠) ففي ذيل النص نجد الآتي:

- الصدور مقدمة في حين جاءت في القرآن مؤخرة.
- العيون مؤخرة في حين جاءت في القرآن مقدمة.

وهذا الأمر مما يستدعيه السياق العام للنص، فذيل المقطع السابق ذكره مسبق بعبارتين هما:

- الباطن لكل خفية
- الظاهر لكل سريرة

ومن المنطقي أن ينسجم خفية الصدور مع (الباطن) وخيانة العيون الملموسة مع (الظاهر)، أما في سياق الآية فكان الحديث عن عموم علم الله بالأشياء ومن المنطقي أيضاً أن نبدأ بالماديات الملموسة وننتهي بالمخفيات غير الملموسة، فكان البدء بالأعين والانتهاى بالصدور، وهو أسلوب دارج في الصياغة القرآنية^(٣١).

ومن الأساليب الخاصة بنصوص الإمام عليه السلام التي من خلالها يعدّل في بنية النص المأخوذ، هي تكثيف النص وجعل محورية الدلالة منطلقة من القرآنية وعائدة إليها، بحيث لا يمكن فهم إشارتها من دون العودة إلى المرجعية القرآنية.

ولم يكن ذلك البناء مركزاً في نمط واحد بل تنوعت أنماطه فمرة تأتي القرآنية في مستهل النص المكثف، ومرة يأتي في ذيله.

ففي قوله عليه السلام: (ألا وإن الشيطان قد جمع حزبه، واستجلب خيله ورجله، وإن معي لبصيرتي ما لبست على نفسي، ولا لبس علي. وآيم الله لأفرطن لهم حوضاً أنا ماتحه لا يصدرون عنه ولا يعودون إليه)^(٣٢) جاءت القرآنية في مستهل النص، إذ تحيل ألفاظه ودلالته إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(٣٣). فحركة الخلق موكولة إلى مستوى مقاومته لضغوط الشيطان واتباعه، فمن استسلم كان من حزبه، ومن خرج عن ربقته لم يكن منهم.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٣٤)، فجاءت إشاراته وبعض ألفاظه الدالة مركوزة في ذيل قول الإمام عليه السلام: (تزول الجبال ولا تزل. عض على ناجذك، أعر الله جمجمتك. تد في الأرض قدمك. ارم ببصرك أقصى القوم، وغض بصرك، واعلم أن النصر من عند الله سبحانه)^(٣٥).

ولهذا التأخير مقصديته الدالة، فنهاية أعمالنا وسلوكياتنا وكل ما يصدر منا موكل إلى مشيئة الله، فكل مخططاتنا وسعينا إن لم يتوافق مع المشيئة الربانية لم ينفعنا ذلك، فكان النصر منه حتماً وتأكيذاً.

ومن خصائص القرآنية غير المباشرة المحورة أنها تأتي في مقدمات الخطب في نهج البلاغة بوصفها مستوى من مستويات تهيئة المتلقي لاستقبال النص لاحتضانه قدسية عليا، ولتطعيم بنيات تراكيبه بصياغات مقطوعة ببراعة بلاغتها وفصاحتها مع إضافة تعديل يؤكد براعة المؤلف الجديد.

ومن ذلك استهلال الإمام عليه السلام خطبته الخامسة والأربعين بقوله: (الحمد لله غير مقنوط من رحمته، ولا مخلو من نعمته، ولا مأبوس من مغفرته، ولا مستنكف عن عبادته، ولا تفقد له نعمة، والدنيا دار مني لها الفناء، ولأهلها منها الجلاء، وهي حلوة خضرة، وقد عجلت للطالب، والتبست بقلب الناظر، فارتحلوا منها بأحسن ما بحضرتكم من الزاد، ولا تسألوا فيها فوق الكفاف، ولا تطلبوا منها أكثر من البلاغ) (٣٦).

فمستهل هذه الخطبة يحيل المتلقي إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (٣٧).

ولا يختلف قوله عليه السلام في الخطبة الثامنة والأربعين عن هذا السمت إذ قاربه بقوله عليه السلام: (الحمد لله كلما وقب ليل وغسق، والحمد لله كلما لاح نجم وخفق، والحمد لله غير مفقود الأنعام، ولا مكافأ الأفضال أما بعد) (٣٨). إذ يحيل مستهل هذه الخطبة إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ (٣٩).

ولم يكن التعديل في النص المأخوذ لصهره في بنية النص الأخذ عبارة عن مجموعة من الكلمات بل يصل اختزال الأخذ لدرجة الاكتفاء بلفظ أو لفظين؛ ليحافظ بهذا القدر على صلته بالقرآن، ويعمّق ارتباطه ببنية النص الجديد المتضمن له.

فقد جاءت لفظة (الحسينين) إشارة لارتباط قوله عليه السلام: (وكذلك المرء المسلم، البريء من الخيانة، ينتظر من الله إحدى الحسينين) ^(٤٠) بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ﴾ ^(٤١).

أما لفظا (لسان صدق) التي وردت في قوله عليه السلام: (أيها الناس انه لا يستغني الرجل، وان كان ذا مال، عن عشرته ودفاعهم عنه بأيديهم وألستهم، وهم أعظم الناس حيلة من ورائه، وألمهم لشعته، وأعطفهم عليه، عند نازلة اذا نزلت به ولسان صدق، يجعله الله للمرء في الناس، خير له من المال يورثه غيره) ^(٤٢) فيحيلان على قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ ^(٤٣).

وجاء لفظا (شقيها وسعيدها) الواردان في القرآن الكريم متعاطفين في قول الإمام عليه السلام: (اللهم داحي المدحوحات، وداعم المسموكات، وجابل القلوب على فطرتها، شقيها وسعيدها) ^(٤٤) للإحالة إلى دلالة الآيتين اللتين ورد فيها اللفظان وربطهما بدلالة النص الأخذ.

ولو رجعنا إلى السياق الآيات اللواتي استثمر منها لفظا أو لفظين فقط على أعلى التقادير لوجدنا أن الأمر يكمن في زيادة ربط الداليتين القديمة والجديدة برباط وثيق لتحصيل دلالة ثالثة مضافة هي ناتج جمع دلالة النص القديم والحديث.

المبحث الثالث

النمط الثالث

القرآنية غير المباشرة المحورة

حين يتم تعديل النص المستضاف في بنية النص المضيف بنحو الحذف الكثير أو التعديل الاشتقاقي بحيث يصعب الاستدعاء من دون تأمل، وحين تترجح أكثر من مرجعية للنص بسبب المذكور في السطر السابق، لا يكون الأخذ هنا أخذا مباشرا أو مباشراً محوراً؛ لأن تغييب المرجعية والتعديل البالغ في النص المأخوذ يؤكد هذا الاستبعاد.

ففي قول الإمام عليه السلام: (أما بعد: فان الدنيا قد أدبرت وأذنت بوداع، وان الآخرة قد أقبلت وأشرقت باطلاع، ألا وان اليوم المضمار، وغدا السباق) ^(٤٥) يستدعي أكثر من مرجعية للنص بعضها قرآني بحكم المضمون السياق من مثل **﴿وَالسَّابِقُونَ﴾** ^(٤٦) و **﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾** ^(٤٧) وغيرها من الآيات التي تتعلق بالأمر الأخروي، وفيه مركز الفعل مشتقاً من الجذر (سبق). فهذه الصياغة تجعل من انتهاء هذا الأخذ إلى القرآنية غير المباشرة المحورة، لتحقيق وظيفة دلالية قوامها احتواء الدلالات المتضمنة في الآيات المحتملة في مرجعية هذا النص؛ ليكون مغزى هذا البناء توسع الدلالة.

ولعل زيادة التغييب واحتمالية المرجعية غير القرآنية أكثر تأكيداً لتحقيق نمط القرآنية غير المباشرة المحورة، كما في قول الإمام عليه السلام: (وضرب على قلبه بالأسداد)^(٤٨).

فليس من الضروري أن يستدعي هذا النص آية قرآنية، لكن التأمل في النص وربط علاماته وما يريده من مغازي دلالية تسحب المتلقي الفطن إلى أجواء القرآن الكريم.

وقد أحال الشيخ محمد عبده رحمه الله شارح نهج البلاغة هذا النص إلى آية مباركة بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ الأسداد جمع سد: يريد الحجب التي تحول دون بصيرته والرشاد. ويروى بالاسهاب وهو ذهاب العقل أو كثرة الكلام أي حيل بينه وبين الخير بكثرة الكلام بلا فائدة^(٤٩).

وما يدعم توجيه الشيخ هيمنة النص القرآني على نهج البلاغة وتشكيله سلطة موجهة لقول الإمام لا بوصفه قارئاً متأثراً بالقرآن فحسب بل لأنه مكلف بترسيخ تعاليمه في المجتمع بوصفه خليفة لرسول الله ﷺ. لذا فتوجيه الشيخ رحمه الله راجع بحكم ما ذكرناه، وبحكم تأديته التفسير المقتنع للقارئ.

... خاتمة البحث ...

وفي نهاية المطاف نذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث وهي:

١. قدّم البحث محاولة تطبيقية للمزاوجة بين آليات النقد القديم والحديث وما يتلازم معها من مصطلحات ومفاهيم من خلال تحليل نصّ قديم برؤية حديثة.

٢. حاول البحث الكشف عن مرجعيات النصّ المدروس (نهج البلاغة) فتوقف عند (القرآن الكريم) بوصفه النصّ الأكثر تأثيراً في النتائج التي جاءت بعد نزوله ولاسيّما نصّ النهج، فتأكد من خلال البحث أنه كان مرجعية رئيسة في بنائه وصيغة دلالاته.

٣. اعتمد البحث على آلية (القرآنية) بوصفها آلية نقدية حديثة لتحليل النصوص والكشف عن دلالاتها، والتزم بتقنياتها الثلاث: المباشرة غير المحورة، المباشرة المحورة، غير المباشرة المحورة؛ ليكون البحث مادة تطبيقية ابتداءً بالمفهوم وانتهاءً بالأنماط.

٤. خرج البحث بنتيجة مهمة: أن أكثر أنماط القرآنية وروداً في نصوص النهج هي (القرآنية المباشرة غير المحورة)؛ لأن النصّ كان توجيهياً تثقيفياً لمجتمع إسلامي يحتاج إلزامه بالتوجيه إلى أدلة وبراهين مقدّسة ومحترمة، وليس كالقرآن نصّ مقدّس في اعتقاد المسلمين، ولما كانت التقنيتان الأخريان (المباشرة المحورة

وغير المباشرة المحورة) تقلل من مستوى ربط المتلقي مباشرة بالقرآن، استعان الامام عليه السلام بالمباشرة غير المحورة لتقوية مستوى الارتباط.

- (١) خزانة الأدب: ٢/ ٤٥٥.
- (٢) الإيضاح في علوم البلاغة: ٤٠٦.
- (٣) الفهرست لابن النديم: نقلا عن كتاب تأصيل النص: د. مشتاق عباس معن: ١٦٩
- (٤) دراسة في تعريب بعض المصطلحات (نظرية النص): د. محمد خير البقاعي: ٥٠، وينظر القرآنية في شعر محمد حسين آل ياسين: د. مشتاق عباس معن من كتاب تأصيل النص: ١٧١.
- (٥) لقد فعل هذا المصطلح في كثير من الدراسات الأدبية على مستوى الدراسة الأكاديمية من مثل رسالة الماجستير إحسان محمد جواد الموسومة بـ (القرآنية في شعر الرواد) جامعة القادسية / كلية الآداب قسم اللغة العربية بإشراف: أ.د. إيتسام مرهون الصفار سنة ٢٠٠٠ وبحث الأستاذ المساعد الدكتور علي المصلاوي بعنوان (القرآنية في علويات الشيخ صالح الكوازي الحلبي) المنشور في مجلة جامعة أهل البيت / ع ٦ س ٢٠٠٨ م، ودراسة دأحمد حميد عبد الله: القرآنية والوعي بالزمن: مجلة سبيل القرآنية ع ١٢ س ٢٠٠٨ م..
- (٦) ينظر: تأصيل النص: د. مشتاق عباس معن / ١٥ وما بعدها.
- (٧) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٨) ينظر: القرآنية في شعر الرواد: إحسان محمد جواد: ١٠ وما بعدها.
- (٩) نهج البلاغة: ج ١ / ٣٨ - ٣٩.
- (١٠) الأنبياء: ٣٢.
- (١١) الصفات: ٦.
- (١٢) الفرقان: ٦١.
- (١٣) الأنبياء: ٣٠.
- (١٤) التوبة: ١١٢.

- (١٥) نهج البلاغة: ١ / ٧٢.
- (١٦) الأنفال: ١.
- (١٧) نهج البلاغة: ١ / ١٠٥.
- (١٨) التوبة: ٣٨.
- (١٩) نهج البلاغة: ١ / ١٦١.
- (٢٠) النور: ٣٥.
- (٢١) نهج البلاغة: ١ / ١٧٥.
- (٢٢) القمر: ٤٢.
- (٢٣) نهج البلاغة: ١ / ١٨٢.
- (٢٤) التكوير: ٢٦.
- (٢٥) الأنعام: ٩٥.
- (٢٦) نهج البلاغة: ٣ / ٤٩٢ - ٤٩٣.
- (٢٧) الأعراف: ٨٩.
- (٢٨) نهج البلاغة: ٣ / ٥٠٤.
- (٢٩) غافر: ١٩.
- (٣٠) نهج البلاغة: ٢ / ٢٧٩.
- (٣١) توقف الدكتور فاضل صالح السامرائي عند هذا الأسلوب في كتابه (التعبير القرآني)، ينظر
مبحث التقديم والتأخير.
- (٣٢) نهج البلاغة: ١ / ٦٤.
- (٣٣) المائدة: ٥٦.
- (٣٤) آل عمران: ١٢٦.
- (٣٥) نهج البلاغة: ١ / ٦٤ - ٦٥.
- (٣٦) م-ن: ١ / ١١٩.
- (٣٧) الزمر: ٥٣.
- (٣٨) نهج البلاغة: ١ / ١٢١.
- (٣٩) الفلق: ٣.
- (٤٠) نهج البلاغة: ١ / ٨٢.

- (٤١) التوبة / ٥٢ .
(٤٢) نهج البلاغة: ١ / ٨٢-٨٣ .
(٤٣) مريم: ٥٠ .
(٤٤) نهج البلاغة: ١ / ١٤٦ .
(٤٥) م-ن: ١ / ٩٣ .
(٤٦) التوبة: ١٠٠ .
(٤٧) البقرة: ١٤٨ .
(٤٨) نهج البلاغة: ١ / ٩٠ .
(٤٩) م-ن: هامش ص / ٩٠ .



المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ٢٠٠٦ م.
- (٩) القرآنية في علويات الشيخ صالح الكوازي الحلي: د. علي كاظم المصلاوي - مجلة جامعة أهل البيت - ٦٤ س - ٢٠٠٨ م.
- (١٠) نهج البلاغة: الامام علي بن أبي طالب عليه السلام - شرح الشيخ محمد عبدة - خرّج مصادره الشيخ الأعلمي - ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- (١) الإيضاح في علوم البلاغة - جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني - راجعه وصححه وخرج آياته: الشيخ بهيج غزاوي / دار احياء علوم التراث / ١٠٤٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- (٢) تأصيل النص: د. مشتاق عباس معن - ط ١ - (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م) - مركز عبادي للدراسات والنشر - صنعاء.
- (٣) التعبير القرآني: د. فاضل السامرائي - مطابع وزارة التعليم العالي في الموصل - ١٩٨٦.
- (٤) خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي - المط الخيرية - القاهرة - ١٣٠٤ هـ.
- (٥) دراسة في بعض المصطلحات (نظرية النص): د. محمد خير البقاعي - مجلة (الموقف الثقافي) - ٨٤ س ٢، ١٩٩٧ م.
- (٦) الفهرست: ابن النديم - القاهرة.
- (٧) القرآنية في شعر الرواد: إحسان محمد جواد - رسالة ماجستير - جامعة القادسية / كلية الآداب - ٢٠٠٠ م.
- (٨) القرآنية في شعر محمد حسين آل ياسين: د. مشتاق عباس معن - مجلة الآداب - كلية الآداب - جامعة بغداد

الاتساق الصوتي في
نهج البلاغة
(التنغيم أنموذجاً)

Sound Values
in
the Road of Eloquence
(Rhythm as a Perennial)

م.م. رائدة كاظم فياض
جامعة بغداد / كلية التربية
قسم اللغة العربية

Lecturer. Raada Kadhim Faiadh
University of Baghdad
College of Education
Department of Arabics

... ملخص البحث ...

يضيف الاتساق الصوتي على النصوص جمالية مميزة من خلال أنواعه الثلاثة (السجع، والجناس، والتنغيم). فكلُّ مُتلقٍ عندما يلحظ النصوص المسجوعة والمتجانسة يستمتع بالنص ويواصل القراءة وهو متتبع للموسيقى الموجودة داخل النص عبر الكلمات ذات الجرس الإيقاعي المنظم.

أما التنغيم فعلى الرغم من كونه لم ينل تلك العناية وذلك الاهتمام في بحوث الدارسين والباحثين، يبقى يتمتع برونق خاص من البداعة مما قد يحقق البحث فيه إنشاء بحوث ضخمة عنه تصل إلى مستوى النوعين الآخرين وقد تتجاوزها.

لذا كانت دراسة الباحث روبرت دي بوجراند عن الاتساق الصوتي وعن التنغيم على وجه الخصوص هي الدراسة الأولى التي جعلت هذا النوع من الاتساق يرى النور، كان ذلك عندما أَلَف كتابه الموسوم بـ: Introduction to text linguistics.

كان في هذا الكتاب إشارة واضحة واهتمام بالغ بهذا النوع من الاتساق؛ إذ عدَّ الباحث التنغيم من المحاور الصوتية الرئيسة لمصطلح الاتساق الصوتي، وجعله على نوعين: التنغيم الصاعد، والتنغيم الهابط.

لذا اخترت هذا الموضوع مادة تطبيقية على نصوص كتاب نهج البلاغة لما فيها من جمالية وإيقاعات موسيقية تتناثر بين كلماته وفقره، وهذا بالطبع شيء لا يخفى عن المطلعين على التراث اللغوي الثرِّ لصاحب النهج؛ فهو خطيب عصره، وإمام زمانه، وسيد البلغاء والخطباء.



...Abstract...

The sound values cast distinguished beatitude into the texts through three isles; rhyme, asteismus and rhythm . Each reader perceives rhymed punned texts, he enjoys it and proceeds reading ; he takes delight in the sense of musicality the text , words in tempo, exudes .

There is paucity of rhythm research , but it is of essentiality and sublimity to delve into to have great results surpassing all expectations.

That is why Robert D. Porgrand , in his *Sound Values*, studies the rhythm specifically, such could be regarded as the first paper tackling the concept of rhythm in his book *Introduction to Linguistic Text* that clarifies the sound values regarding the rhythm as essential phonetic pivot in the sound values and renders them into two types : rising rhythm and falling rhythm.

Consequently, I do choose such an issue to be the practical paper on *the Road of Eloquence* whose beatitude and musicality float into words and items. Definitely, it is transparent to those who fathom the linguistic prolific legacy for the writer of *the Road of Eloquence*. It is he who is the elocutionist of his time and any time, Imam of his epoch and the master of the elocutionists and preachers.





التنغيم

The Intonation

(مصطلح يدلُّ على تَغْيَرٍ في نغمةِ الصوتِ أو درجتهِ في الكلامِ ويُسمى أيضاً موسيقى الكلام) ^(١). أو (هو تغيُّرٌ في الأداء بارتفاع الصوت وانخفاضه في أثناء الكلام العادي للدلالة على المعاني المتنوعة في الجملة الواحدة) ^(٢).

أما تعريف الدكتور أحمد مختار للتنغيم فجاء على النحو الآتي «التنغيم هو تتابعاتٌ مُطَّرَدَةٌ من مُخْتَلَفِ أنواعِ الدَّرَجَاتِ الصوتية على جُمْلٍ كاملةٍ أو أجزاءٍ متتابعةٍ» ^(٣). إنَّ هذا الاختلاف في النغمات يُعَدُّ وسيلةً مهمةً لملاحظة المعنى وفهم المقصود من الكلام وفقاً لأنماط التركيب والموقف الذي قيلت الخطبة أو أي نصٍّ من أجله. وبهذا يُصْبِحُ للتنغيم وظيفتان: إحداهما نحوية، والأخرى دلالية.

جاءت دراسةُ التنغيم في البحوث والدراسات الغربية إلى جانب دراسة النبر، أما في العربية فيرى مُعْظَمُ الباحثين أنَّ النبرَ ليسَ ميزةً من مميزات هذه اللغة؛ لأنَّه لا يؤدي وظيفة تمييزية.

أثر التنغيم في تماسك النص

أجمع علماء الصوت اللغوي على أنَّ (للتنغيم أثراً في معرفة نوع الجملة إن كانت تقريرية أو استفهامية أو غير ذلك، فهو الفيصل في الحكم والتمييز بين

الحالتين^(٤). وهو قد يدلُّ على التَّهْكُم، أو الرَّجَر، أو الموافقة أو الرفض، أو الاستغراب والدَّهْشَة. وكلُّ ذلك يتَّضَحُّ من خلالِ كَيْفِيَّةِ قِراءَةِ الجُمْلَةِ، فنغمة الصوتِ تتغير في كلِّ مرةٍ وَحَسَبِ الأداءِ بعلوها أو انخفاضها، ويدخلُ تأثيرُ قوَّةِ اللفظِ واختلاف الترتيب العامِ لنغماتِ المقاطعِ في معرفةِ فائدةِ التنغيمِ في تنويعِ الجملِ الكلامية^(٥). وهذا التنويعُ يُسَهِّمُ في جعلِ النصِّ متماسكاً ومتربطاً من خلالِ استعمالِ النغماتِ بمستوياتها المختلفة، مما يجعلُ المتلقيَ مشدوداً إلى صاحبِ النصِّ عندِ إلقائه الخطبة أو توجيه أيِّ كلامٍ آخرٍ مقروءاً كان أم مسموعاً.

فلو ضربنا مثلاً لذلك عندما ننطق التعبير الكلامي: (أحقاً ما تقول؟) وبصوره المتعددة، وفي مواقفه المختلفة؛ نجده يصلح لأن يكون استفهاماً، أو زجراً، أو نفيّاً وإنكاراً، أو اشمئزاً واحتقاراً «فلكل مستوى كلامي نغمة معينة وأداء يختلف عن غيره يُفهم دون الحاجة إلى إضافة كلمة أخرى»^(٦).

اعتمد أغلبُ الخطباءِ في خطبهم على التنوع في النغمات للوقوف على المعنى المراد توصيله في العديد من المواقف، فكان اختيارهم للنغمات بحسب ملاءمتها للأساليب الكلامية من استفهام ونفي ونهي ونداء وزجر وتهكُّم واحتقار والتي قد يلجأون إليها في معظم خطبهم فكان لهذا التضمن أثرٌ متميزٌ في جعل النصوص مُتَّسِقَةً متماسكةً؛ ويرجع سبب لجوء الخطباء إلى هذا التنوع في النغمات إلى عدم وجود علامات الترقيم في الكلام العربي القديم التي استُخدِمت لاحقاً، إذ لم يكن لديهم هذا النظام كما نعرفه اليوم يقول الدكتور تَمَامُ حَسَّان: «التنغيمُ في الكلام يقومُ بوظيفةِ التَّرقيمِ في الكتابة، غَيْرَ أَنَّ التنغيمَ أَوْضَحُ من التَّرقيمِ في الدِّلالةِ على المعنى الوظيفي للجُمْلَةِ»^(٧).



«لأنَّ ما يستعمله، التنعيم من نغماتٍ أكثر مما يستعمله الترقيم من علامات، كالنقطة، والفاصلة، والشرطة، وعلامة الاستفهام، وعلامة التأثير، وربما أسباب أخرى»^(٨) وهذا الذي جعل التنعيم أوضح من الترقيم في الدلالة على المعنى الوظيفي للجملة.

أنواع النغمات:

جعل بعض الباحثين أنواع النغمات على ثلاثة أنماط^(٩)، وهي الأكثر شيوعاً:

١. نغمة هابطة.
٢. نغمة مستوية.
٣. نغمة صاعدة.

لكن الدكتور سعد مصلوح جعلها على أربعة أقسام:

١. نغمة مستوية.
٢. نغمة صاعدة.
٣. نغمة هابطة.
٤. نغمة هابطة صاعدة^(١٠).

أما الآخرون فقد رصدوا الأنواع الخمسة الآتية في أغلب بحوثهم:

١. النغمة المستوية: وتشمل:
- أ) نغمة مستوية منخفضة.



(ب) نغمة مستوية مرتفعة.

(ج) نغمة مستوية متوسطة.

٢. النغمة الصاعدة.

٣. النغمة الهابطة.

٤. النغمة الهابطة الصاعدة.

٥. النغمة الصاعدة الهابطة^(١١).

وقد تَعَدَّرَ تحديد أي التقسيمات السابقة هي الأدق بسبب عدم توافر المختبرات الصوتية في أغلب الجامعات العربية، والمعروف لدى أغلب الباحثين أنَّ هذه المختبرات هي التي تَمُدُّ الدارس بالعون للتوصُّلِ الى نتائجٍ قطعية بوساطة الأجهزة والمعدات الرقابية.

وسيكون التقسيم الثلاثي هو الأساس في الدراسة القادمة من هذا البحث «لصعوبة التمييز بين الحدود الدقيقة للدرجة العالية والعالية جداً، أو بين النغمة الهابطة والصاعدة، والهابطة الصاعدة»^(١٢).

ولابدَّ من الإشارة الى أنَّ تقسيمات الباحثين للتنعيم في تطور مستمر ولا تقف عند حدٍّ ثابت «لأنَّ للتنعيم درجاتٍ لا حصرَ لها، ولا تخضع لهذا النمط القسري من التقسيم، ما دام يُعبَّرُ عن غرض المتكلم، وحالاته النفسية والانفعالية»^(١٣).





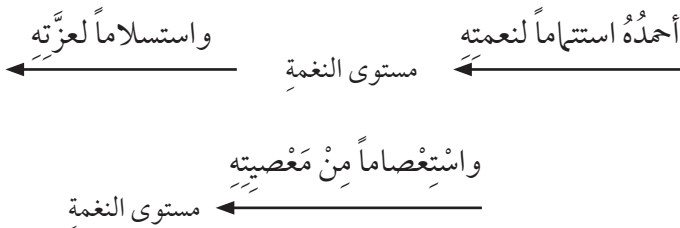
١) النعمة المستوية

هو تعبير يُطلق على الأداء الطبيعي للجمل بحسب المستوى الموضوع لها أصلاً، فمثلاً الإخبار له أداء يميّزه ممّا سواه من أساليب العربية، فالثبات على ذلك المستوى يولد من خلال أدائه (نعمة مستوية: ثابتة) ^(١٤).

وهذا المستوى الإخباري (الجمل الخبرية) Declarative Statements هو الغالب على حُطَب كتاب نهج البلاغة؛ لأنّ الإخبار من الأغراض الأساسية والمهمة التي يلجأ إليها أصحاب الخطب والمواعظ.

ولنأخذ الخطبة الثانية من الكتاب، وهي خطبة قالها ﷺ بعد انصرافه من صفين (أَحْمَدُهُ اسْتِثْمَاماً لِنِعْمَتِهِ، وَاسْتِسْلَاماً لِعِزَّتِهِ، وَاسْتِعْصَاماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ، وَأُسْتَعْيْنُهُ فَاقَةً إِلَى كِفَايَتِهِ، إِنَّهُ لَا يَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ، وَلَا يَيْلُ مَنْ عَادَاهُ، وَلَا يَفْتَقِرُ مَنْ كَفَاهُ، فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَا وَزَنَ، وَأَفْضَلُ مَا خُزِنَ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، شَهَادَةً مُتَحَنِّناً إِخْلَاصُهَا، مُعْتَقِداً مُصَاصُهَا، تَتَمَسَّكُ بِهَا أَبَداً مَا أَبْقَانَا...) ^(١٥).

من الملاحظ على تراكيب هذه الخطبة انها سارت على نسق واحد بوصلة صوتية واحدة، على النحو الآتي:



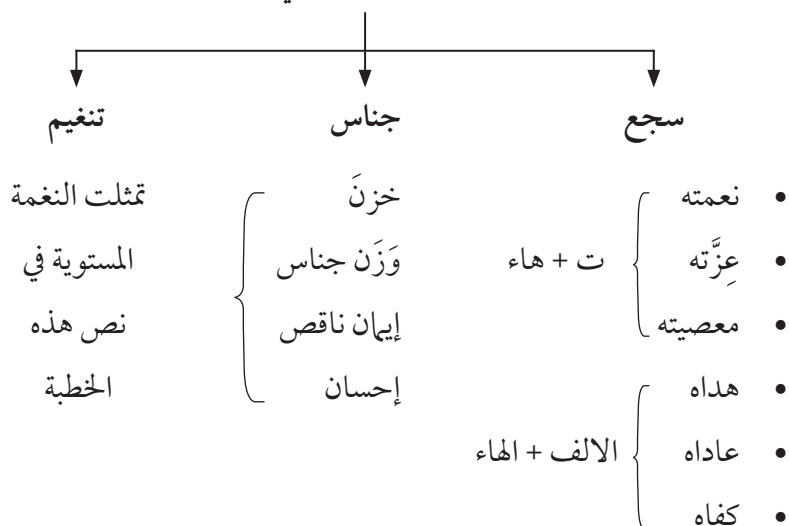
نلاحظ خُلُو هذه التراكيب من (الوقف) وهذا ما جعلها تسير بنسقٍ مستوٍ واحدٍ؛ لأنَّ التراكيب التي تحتوي على الوقف تقتضي التغير في المبنى لتأثيرها بعنصر التنغيم^(١٦).

أما الجزء الثاني من الخطبة فنجد فيه مستوى كلامياً آخر وهو النفي مما يؤدي الى اختلاف النغمة، فتكون بذلك النغمة الصاعدة التي سندرسها في السطور المقبلة.

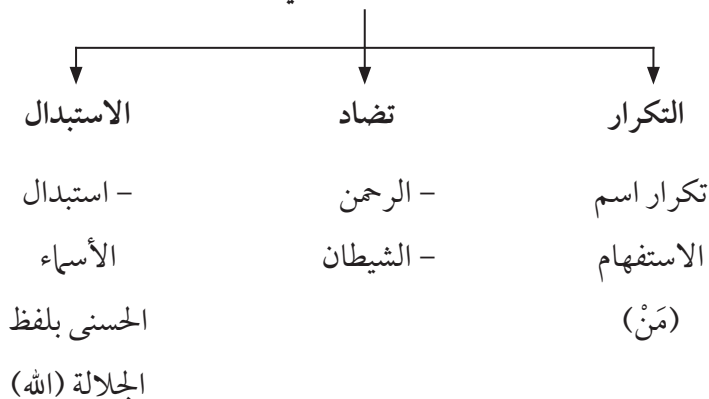
في النص الخطابي السابق نلاحظ تداخلاً بين المستوى الصوتي بأنواعه الثلاثة من سجع وجناس وتنغيم، إذ كانت نهايات المقاطع متشابهة وهي متمثلة في المقطعين الصوتين (التاء، والهاء) في قوله: [نعمته، عزَّته، معصيته، كفايته].

أما الالفاظ [هداه، عاداه، كفاه] فتشابهت بالصوتين الأخيرين (الألف والهاء)، ووردت اللفظتان (وزن، خزن) و(الاحسان، والايمان) على نمط الجناس الناقص وبذا تداخلت الأنواع الثلاثة للسبك الصوتي مع بعضها بعضاً من جهة، ومن جهةٍ أخرى تداخل المستوى الصوتي مع المستويين الآخرين للاتساق ألا وهما الاتساق المعجمي والاتساق النحوي وكما هو موضح في المخطط الآتي:

المستوى الصوتي



السبك المعجمي





السبك النحوي



بلحاظ الترابط السابق يتبين «أنَّ النصَّ لا يُجِزُّ وجوداً مستقلاً لعناصره، إذ لا تكون القيم الجزئية ذات شأن كبير إلا باشتراكها في القيمة الكبرى المتكونة من ذلك التكوين الأكبر»^(١٧). وبذلك نتوصَّل إلى حقيقة ثابتة وهي أنَّ الجملَ بالنسبة للنص أشبه ما تكون سلسلة من المفردات التي تحكمها قيود الربط والترابط الجمليّة، وبتر جملة ما من مجموعة من التتابعات الجمليّة يؤدي الى غموض معناها^(١٨).

٢) النغمة الصاعدة

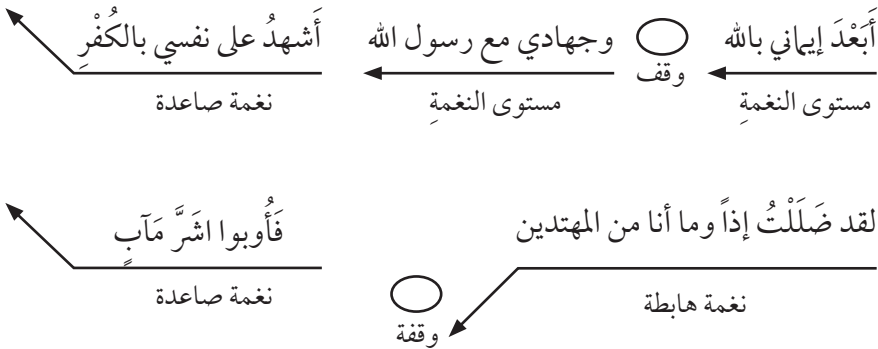
تتطلَّب وجودَ درجة منخفضة في مقطع أو أكثر - أو مستوى تليها درجة أكثر منها علواً^(١٩). «وقد تكون النغمة الصاعدة مركبة من نغمة منخفضة تليها نغمة متوسطة، وقد تكون مركبة من نغمة متوسطة تليها نغمة عالية»^(٢٠).



وهذا العلو في النعمة يُدلّ على الاستفهام اذا كان منطلقاً من قاعدة خبرية مثلاً
كنطق: (قرأ محمدٌ قصيدةً) بأسلوب الاستفهام (فهذا الإرتفاع عن المستوى الثابت
للتركيب الخبري يسمى بـ (نعمة صاعدة) ^(٢١).

ونجدُ مثلاً لهذا النوع من النعمات في خطبة من خطب كتاب نهج البلاغة
في قوله عليه السلام للخوارج: (أَصَابَكُمْ حَاصِبٌ، وَلَا بَقِيَّ مِنْكُمْ أَبْرٌ. أَبْعَدَ إِيْمَانِي بِاللّٰهِ،
وَجِهَادِي مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ أَشْهَدُ عَلَى نَفْسِي بِالْكَفْرِ! لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ
الْمُهْتَدِينَ. فَأُوبُوا شَرَّ مَا بٍ، وَارْجِعُوا عَلَى أَثَرِ الْأَعْقَابِ) ^(٢٢).

في بداية خطبة الامام عليه السلام نجد أسلوب الدعاء والتَّهَكُّم على الخوارج في كلام
الإمام عليه السلام ليكون ذلك زجراً ورادعاً لهم مما استدعي ان تكون نعمة ادائه هي
النعمة الصاعدة، أما الجزء الثاني فهو أسلوب التعجب وهو خروج الاستفهام عن
معناه الحقيقي الى معنى مجازي:



نلاحظ ترتيب النغمات، إذ بدأ الكلام بنغمة مستوية ثم تلتها نغمة صاعدة وهذا التغيير في مستوى النغمات هدفه شدّ القارئ أو المستمع الى النص عن طريق التنوع في أساليب الكلام (واختلاف المعنى من خلال الإفادة من الوقف على أحد عناصر التركيب فحضور الوقف في النص وحده لا يكفي لفهم النص فهماً كاملاً بل يستدعي وجود التنغيم الكفيل ببيان نوع الأداء للتركيب المميز له مما سواه في المعنى مع تماثل المبني) (٢٣).

٣) النغمة الهابطة

«أداء يتطلب هبوط نغمة الصوت عن المستوى المستوي» (٢٤).

«إنَّ أسلوب الاستهزاء أو الاستفهام أو غيرها هي الأساليب الكلامية التي يبرزُ وجود هذه النغمة فيها أكثر من غيرها من الأساليب» (٢٥).

إِرتَسَمَتْ صورة النغمة الهابطة في كتاب لأَمير المؤمنين عَليهِ السَّلام الى معاوية قال فيه: (وَكَيْفَ أَنْتَ صَانِعٌ إِذَا انْكَشَفَتْ عَنْكَ جَلَابِيبُ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ دُنْيَا قَدْ تَبَهَّجْتَ بِزِينَتِهَا، وَخَدَعْتَ بِلَذَّتِهَا، دَعْتَكَ فَأَجَبْتَهَا، وَقَادَتَكَ فَاتَّبَعْتَهَا وَأَمَرْتَكَ فَأَطَعْتَهَا، وَمَتَى كُنْتُمْ يَامُعَاوِيَةَ سَاسَةَ الرِّعْيَةِ، وَوَلَاةَ أَمْرِ الْأُمَّةِ، أَبْغَيْرَ قَدَمٍ سَابِقٍ، وَلَا شَرَفٍ بَاسِقٍ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ لَزُومِ سَوَابِقِ الشَّقَاءِ) (٢٦).

في رسالته عَليهِ السَّلام خرج الاستفهام في المقطع الأول من معناه الحقيقي الى معنى مجازي أفاد الاستهزاء والسخرية. وهو الأسلوب الذي يستوجب وجود نغمة هابطة.



وكيف أنت صانع

إذا انكشفت عنك جلايبُ ما أنت فيه من دنيا قد
تَبَهَّجَتْ بزيتها.

نغمة صاعدة

نغمة هابطة (استفهام خرج لغرض الاستهزاء)

ومتى كنتم يامعاوية

ساسةُ الرعيّة، وولاةُ أمرِ الأمة.

نغمة صاعدة

نغمة هابطة (استفهام خرج لغرض التوبيخ)

وقد اشترط علماء الصوت لتنوع الكلام وتنوع موسيقاه: درجة الصوت، ونوعه، إضافةً الى شدة الصوت (فعلوا درجة الصوت وانخفاضها، وجنس صاحب الصوت إن كان ذكراً أم أنثى، وشدة الصوت؛ بالجهر والهمس، تتحدّد لنا موسيقى الكلام وتنوع وفقاً لذلك) (٢٧).

وطبيعيّ أن كلّ نصّ توافرت فيه الشروط السابقة لا يخلو أن يكون نصّاً مترابطاً متسقاً بسبب تنوع نغماته وتنوع تراكيبه مما يضيفي على النصّ جمالاً اتساقياً بما يحقّقه الانطباع النفسي المهيمن على كلّ من القائل والمتلقي.

ومن خلال ما مرّ بنا من أنواع النغمات والأمثلة التي طبقناها من كتاب نهج البلاغة نجد أن أغلب الخطب اشتركت في أكثر من نوع من النغمات، بينما سارت بعض الخطب والكتب والحكم والمواظ على نسق واحد اشتمل على نغمة صاعدة



أو نعمة هابطة، في حين كانت أغلب الخطب محتويةً على النعمة المستوية وهي النعمة التي ارتسمت أكثر من غيرها على خطب الكتاب الأخرى. وَوَجَدْنَا كَذَلِكَ أَنَّ النعمة الهابطة تَمَثَّلَتْ فِي كُتُبِهِ وَخُطْبِهِ الَّتِي احْتَوَتْ عَلَى أَسْلُوبِ الْأَمْرِ أَوْ الزَجْرِ أَوْ التَّهْكِيمِ الَّتِي كَانَتْ مُوجَّهَةً إِلَى الْخَوَارِجِ أَوْ إِلَى مَنْ هُوَ أَدْنَى مِنْهُ مِنْزِلَةً إداريةً.





... الخاتمة ...

خرج البحث بنتائج مهمة أبرزها:

١. بحكم المنزلة التي كان يتصف بها صاحب النهج وهي خلافته للمسلمين؛ فقد جاءت خطبه من منزلة أعلى إلى المتلقين / الرعية؛ هذا الأمر جعل الخطاب يتصف بطبيعة الأمر والنهي؛ فارتسمت بذلك النغمة الصاعدة على مثل هكذا خطاب.

٢. لم نجد في الحكم والمواعظ أي حكمة كان التنعيم فيها من نوع النغمة الصاعدة؛ إذ كانت غالبيتها ذات نغمة مستوية؛ وهذا بالطبع ناتج من أسلوب الكلام الذي يتسم بالهدوء في أثناء إلقاء الموعظة.

٣. في ضوء تطبيق أنواع النغمات على الخطب تبين للباحث القدرة التي تمتع بها الإمام عليه السلام ومهارته في اختيار العبارات التي تتناسب مع الأسلوب اللغوي للنصوص، فنراه يستعمل النغمة الصاعدة عندما يكون الكلام فيه أمراً أو نهياً أو زجراً، وكذلك في الخطب التي فيها تهديد ووعيد من الوقوع في الفتن التي تثير غضب الله ﷻ لكننا ما نلبث نرى أسلوب الكلام يعود إلى نسقه الاعتيادي بالنغمة المستوية.

٤. هذا التفنن في تنويع أسلوب الكلام أدى إلى التنوع في أسلوب النغمات مما أسهم في جعل النصوص متسقة اتساقاً صوتياً مميزاً.

- (١) علم اللغة العام- الأصوات- د. كمال بشر: ٥٣٣، وينظر: درس الصوت اللغوي- د. أحمد مختار: ١٩١-١٩٢، وينظر: الأصوات اللغوية: ١٣١ د. زين الخويسكي.
- (٢) علم الأصوات اللغوية: د. مناف الموسوي: ١٣٤.
- (٣) دراسة الصوت اللغوي: ١٩٥.
- (٤) الأصوات اللغوية، ابراهيم أنيس: ١٣١ وما بعدها، وينظر: الأصوات اللغوية للخويسكي: ١٢٠.
- (٥) ينظر: علم اللغة العام- الأصوات- د. كمال بشر: ٥٣٤-٥٣٥.
- (٦) علم الأصوات اللغوية للدكتور مناف الموسوي: ١٣٥.
- (٧) اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٧.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) مناهج البحث اللغوي: تمام حسان: ١٦٥-١٦٩.
- (١٠) ينظر: أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية: اطروحة للدكتور مشتاق عباس معن: ٢٣٣ نقلاً عن: دراسة السمع والكلام: د. سعد مصلوح: ٢٦.
- (١١) وضع هذه الأنماط الخمسة الدكتور عبد الرحمن أيوب، إذ أشار الى ذلك الدكتور زين الخويسكي في كتابه: علم الأصوات: ١٥٣ وما بعدها، ود. كمال بشر في كتابه: علم الأصوات: ٥٣٤ وما بعدها، ود. مناف الموسوي في كتابه: التشكيل الصوتي: ١٤٣.
- (١٢) أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية: ٢٣٣.
- (١٣) م.ن. نقلاً عن كتاب: قضايا صوتية في النحو العربي: ٢٧٤.
- (١٤) علم الأصوات: زين الخويسكي: ١٢٣ نقلاً عن كتاب (أصوات اللغة): ١٥٣ وما بعدها. وينظر: علم الأصوات: د. كمال بشر: ٥٣٤ وما بعدها. وينظر: أثر التفكير الصوتي في الدرس العربي: ٢٣٣.
- (١٥) شرح نهج البلاغة/ ١: ١٨٨.
- (١٦) ينظر: أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية: ٢٣٥.
- (١٧) علم لغة النص، لبحيري: ١٣٩-١٤٠.
- (١٨) ينظر: نحو النص/ عثمان ابو زنيد: ١٠٥، نقلاً عن كتاب: علم النص لفان دايك: ٧٣.
- (١٩) الأصوات اللغوية: د. الخويسكي: ١٢٤.
- (٢٠) المقطع في البنية العربية/ رسالة ماجستير: ٩٥ وما بعدها.



- (٢١) أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية: ٢٣٣.
- (٢٢) شرح نهج البلاغة / ٤: ١٣.
- (٢٣) أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية: ٢٤١.
- (٢٤) الأصوات اللغوية / الخويسكي: ١٢٤.
- (٢٥) التشكيل الصوتي: سلمان العاني: ١٤٦.
- (٢٦) شرح نهج البلاغة / ١٥: ٨٤.
- (٢٧) الأصوات اللغوية / د. الخويسكي: ١٢٤.



المصادر والمراجع

- (١) علم الأصوات اللغوية - د. زين الخويسكي - دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع - الإسكندرية - ط١ - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- (٢) علم اللغة العام - الأصوات - د. كمال بشر - دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ط١ - ٢٠٠٠ م.
- (٣) علم الأصوات اللغوية - د. مناف الموسوي - توزيع دار الكتب العلمية - شارع المتنبي - بغداد - ط٣ - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- (٤) الأصوات اللغوية - إبراهيم أنيس - مكتبة الانجلو المصرية - ط١ - ١٩٩٩ م.
- (٥) مناهج البحث اللغوي - تمام حسان - مكتبة الانجلو المصرية - د. ط - ١٩٩٠ م.
- (٦) اللغة العربية معناها ومبناها - د. تمام حسان - مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - ط٢ - ١٩٩٤ م. / ط١ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٣ م.
- (٧) شرح نهج البلاغة - الجامع لخطب وحكم ورسائل أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام تأليف عز الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني الشهير بابن أبي الحديد
- المعتزلي (٥٨٦ هـ - ٦٥٦ هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الناشر - مؤسسة أنوار الهدى - إيران - ط١ - ١٣٢٩ هـ.
- (٨) علم لغة النص - المفاهيم والاتجاهات - د. سعيد حسن البحيري - الشركة المصرية العالمية للنشر - ط١ - ١٩٩٧ م.
- (٩) نحو النص إطار نظري ودراسات تطبيقية - عثمان أبوزنيد - عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع - ط١ - ٢٠١٠ م.
- (١٠) التشكيل الصوتي في اللغة العربية - فونولوجيا العربية - د. سلمان حسن العاني - ترجمة د. ياسر الملاح - مراجعة د. محمد محمود غالي - النادي الادبي الثقافي - جدة - ط١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- (١١) المقطع في البنية العربية - رسالة ماجستير للطالب رمال خلف - كلية التربية للبنات - جامعة تكريت.
- (١٢) اثر التفكير الصوتي في دراسة العربية - أطروحة دكتوراه للباحث مشتاق عباس معن - كلية اللغات - جامعة صنعاء - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

الماء وصفاته
في القرآن الكريم
(دراسة دلالية)

Water and Its Feature
in
the Glorious Quran
(Referential Study)

أ.م.د. أحمد عاشور جعاز
جامعة بغداد
كلية التربية / ابن رشد
قسم اللغة العربية

Asst.Prof. Dr. Ahmed `Ashur Ja`az
University of Baghdad
Ibin Rushd College of Education
Department of Arabics

... ملخص البحث ...

تنوعت السياقات التي وردت فيها لفظة (الماء)، فمرة جاءت في سياق دنيوي دالة على نعمة ونقمة، ومرة جاءت في سياق أخروي دالة على نعمة ونقمة، ومرة تأتي في سياق اثبات قدرة الله تعالى وفضله على المخلوقات.

ورافق صفات الماء في القرآن الكريم كثير من الملامح الدلالية المستوحاة من النصّ القرآني، من قبيل التعبير بالمفرد، والتعريف والتنكير، واستعمال حرف، مصاحب لهذه الصفة من دون آخر... إلخ.

ويبين البحث أنّ هذه الملامح الدلالية لا تبتعد كثيراً عن الدلالة المركزية لصفة الماء في هذه الآية.

ووجد البحث صعوبة في ترجيح المعاني المستوحاة من الألفاظ الموضوعية لصفات الماء، لأنّ المعنى اللغوي يستوعبها جميعاً، فضلاً عن أنّ الله تعالى ربّما يجمع لهم جميع المعاني المذكورة في آن واحد، كنوع من التشريف والتكريم لهؤلاء المؤمنين.

وأصبحت بعض صفات الماء مصطلحات جديدة جاء بها القرآن الكريم للدلالة على شراب أهل النار، اعتماداً على المعنى اللغوي لها، وقد البسها حلّة جديدة، تمثلت بعذاب الكفار يوم القيامة وعبرت عن مزيد من الحزن والخوف، وهي صورة لم تكن معروفة قبل نزول القرآن الكريم.

...Abstract...

Contexts vary in manipulating the utterance of "ma" [water], one time it comes as mundane indicating bless and wrath, another time, it does as divine designating bless and wrath, or it comes to prove the power of the Almighty and His favours to fauna , flora and man.

It happens to have many a referential feature attached to the water in *the Glorious Quran*, as being singular, with a definite or an indefinite article, or using a specific letter and so forth.

The paper exposes these referential features that are not far-flung from the feature of water in this lyat.

Ostensibly, it is hard for the study to give preponderance to the meanings referring to the features of water, since the linguistic meaning covers them all. Besides, Allah, the Highest, may glean all these mentioned meanings in one context for venerating and honoring the believers.

Certain features of water grow as new concepts *the Glorious Quran* coins to designate the drink of people in the hell. They stem from its linguistic meaning, wreathed with a new shade decoding the perdition of the unbelievers in the doomsday and reveal the sense of agony and trepidation. Such an image was not known before the descent of *the Glorious Quran*.

... المقدمة ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمدٍ،
وآله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، وبعد.

فمما لا شك فيه أنّ الإنسان عاش محاطاً بعناصر الطبيعة وظواهرها المختلفة،
لذلك أحبّ الطبيعة لمحاسنها، سواء أكانت قريبة كالرياض والأنهار، أم بعيدة
كالنجوم والكواكب.

وقد وجدَ فيها منذ القدم مرتعاً لخياله، ومقيلاً لأفكاره، وكانت وحي مَنْ
استلهمها، ينتشي بهتزاز أزهارها، وانسياب جداولها، وهدوء ظلّها، فيجود بالكلم
الخالد، واللوحة الناطقة^(١). وقد كان الماء واحداً من عناصر الطبيعة التي كان
الإنسان يتأمل فيها، ويبتها آلامه، فيصوّرُها تارة ببصره، وأخرى بمشاعره.

وقد جاء ذكر الماء في القرآن الكريم ممتزجاً مع إعجاز الخالق، فكان ذكر الماء
وصفاته، أو ما يدل عليه في سور كثيرة عكست لنا المعاني الثّرة التي جاء بها القرآن
الكريم له.

إنّ ألفاظ الماء وصفاته في القرآن الكريم كثيرة جداً، وقد جاءت تحمل دلالات
كثيرة ومتعددة أيضاً. ففيها ما جاء ليدلّ على الحياة، والجمال، والبهاء. وفيها ما جاء

ليدلّ على الموت، والصمت، والخشوع. وفيها ما جاء ليدلّ على الحزن، والخوف. فصور الماء في القرآن الكريم كثيرة، ودلالاتها أكثر جمالاً وروعة من ذكرها.

لقد جمع القرآن الكريم في استعماله للماء وصفاته بين الاستعمالين: المجازي والحقيقي، وقد حمل الماء وصفاته المعاني والدلالات الإيجابية للإنسان تارة، كما حمل الدلالات والمعاني السلبية التي كانت تثير حزن الإنسان وألمه تارة أخرى.

إنّ ذكر الماء والنهر والبحر كلّها مثيرات للسرور، فذكرها مدعاة للارتياح وراحة النفس، لأنّها تحقق الهدوء شيئاً من الطمأنينة عند رؤيتها، وهذا أمر طبيعي لا غرابة فيه، لكن أن يكون ذكر هذه الأشياء مثيراً للحزن، والخوف، والقلق، في بعض مواطن القرآن الكريم، فهذا يستدعي منّا أن نبحث عن دلالة هذا الأمر.

ولذلك حاول هذا البحث أن يدرس صفات الماء في القرآن الكريم دراسة دلالية، ليبيّن عظمة الخالق في طريقة التعبير عنها بأسلوب معجز، عكس لنا دلالات ومعاني ثرة تقصدها التعبير القرآني قصداً.

معنى الماء لغةً واصطلاحاً

دار كلام طويل بين اللغويين على هذه اللفظة من جهتي التأصيل والجمع، ويمكن إيجازه على النحو الآتي:

أولاً: ذهب الأزهري إلى أنّ أصل الماء: ماء، إذ يقول: «وأصل الماء: ماءً بوزن تاء، فثقلت الهاء مع الساكن قبلها، فقلبوا الهاء مدّة فقالوا: ماء كما ترى، والدليل على أنّ الأصل فيه الهاء قولهم: أماء فلان ركيته وقد ماهت الركيّة وهذه مؤيه»

عَدْبَةٌ، ويجمع: مياها»^(٢)، وقال أيضاً: «والواحدة: مَاهَةٌ وَمَاءَةٌ»^(٣). ووافقه على ذلك المرادي إذ يقول: «ماء: أصله: مَاهٌ، لقولهم في الجمع أمواهٌ، وفي التصغير: مُوَيْهٌ»^(٤).

ثانياً: ذهب عدد كبير من اللغويين إلى أن أصل الماء: مَوَهٌ^(٥)، فهذا ابن جني يقول: «وأما إبدال الهمزة عن الهاء، فقولهم: ماء، وأصله: مَوَهٌ، لقولهم: أمواهٌ فقلبت الواو ألفاً، وقلبت الهاء همزة فصار: ماء كما ترى، وقد قالوا أيضاً في الجمع: أمواء، فهذه الهمزة أيضاً بدل من هاء (أمواه)، أنشدني أبو علي:

وبلدةٍ قالصةٍ أمَواؤها ماصحةٍ رَأَدَ الضُّحَى أفياءها

ومن ذلك قولهم: (آل)، كقولنا: آل الله وآل الرسول، وإنما أصلها: (أهل) ثم أبدلت الهاء همزة فصارت في التقدير: (أأل)، فلما توالى الهمزتان أبدلوا الثانية ألفاً، كما قالوا: (آدم وآخر)، وفي الفعل: (آمن وآزر)...»^(٦).

وعقّب ابن سيده على قول ابن جني قائلاً: «والأكثر استعمالاً في الجميع رَدُّ الهاء وتصحيحها، كما أن الاستعمال في الواحد القلب وعليه التنزيل، والذي قال: (أمواء) شبهه بالبدل اللازم نحو: عيد وأعياد، وقد أنشد أحمد بنى يحيى:

إنَّكَ يا جَهْضُمُ ماءُ القلبِ ضَخْمٌ عَرِيضٌ مُجَرِّئُ الجَنبِ

فهذا ينبغي أن يكون بنى منه فعلاً كقولهم: رجلٌ خافٌ ويومٌ راحٌ، كأنه يصفه بخلاف التَّوَقُّدِ والذِّكاءِ، أو يكون أراد الماء الذي هو اسم، فاستعمل الأصل الذي هو الهاء، وأجراه عليه كما تُجرى الصفة وإن كان اسماً»^(٧). وإن كان بعضهم قد أنكر على ابن جني هذا الجمع وعده شاذاً لا يُقاس عليه^(٨)، فهذا العكبري يقف على تأصيل اللفظة فنراه يوافق ما ذهب إليه ابن جني فيما يخص تأصيلها، إلا أنه يرفض

الجمع الذي ذكره، فيقول: «وأما إبدال الهمزة من الهاء فقد جاء ذلك في حروف ليست بالكثيرة، والوجه في إبدالها أن مخرجيهما متقاربان إلا أن الهاء خفيفة والهمزة أبيض منها، فأُبدِلَ الخفي من البين، فمن ذلك ماء والأصل فيه: مَوَّةٌ، لقولك في جمعه: أمواه ومياه، وماهت الرِّكِيَّةُ مَمَّوَةً، فقد رأيت لام الكلمة كيف ظهرت هاء في التصريف فأبدلوا همزة والواو ألفاً، وقد جاءت في الجمع أمواه على الشذوذ»^(٩).

ونلاحظ كذلك أن الفيومي يشكك بالجمع المذكور ولا يجزم به، فيقول: «الماء أصله مَوَّةٌ، فقلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، فاجتمع حرفان خفيان فقلبت الهاء همزة ولم تُقَلَّبْ الألف، لأنها أُعِلَّتْ مرة، والعرب لا تجمع على الحرف إعلالين، ولهذا يُرَدُّ إلى أصله في الجمع والتصغير فيقال: مِياهٌ ومُويَّةٌ، وقالوا: أمواهٌ أيضاً مثل: باب وأبواب، وربما قالوا: أمواه بالهمز على لفظ الواحد»^(١٠). والواقع أن ابن جني لم يذكر صفة الشذوذ على هذا الجمع، بل إنه استند إلى رأي أبي علي الفارسي المستند بالأساس إلى الشعر، يقول في شرح تصريف المازني بعد البيت: «فهذه الهمزة في الجمع إما أن تكون الهمزة التي كانت في الواحد، وإما أن تكون بدلاً من الهاء التي تظهر في (أمواه)، فكأنه لفظ بالهاء في الجمع، ثم أبدل منها الهمزة كما فعل في الواحد»^(١١). وقد أورد ابن السكيت كلمات أبدلت هاؤها همزة وبالعكس^(١٢).

ومن أكد هذا المعنى كذلك ابن فارس بقوله: «الميم والواو والهاء أصل صحيح واحد، ومنه يتفرع كَلِمُهُ، وهي المَوَّةُ أصل بناء الماء، وتصغيره: مُويَّةٌ، وقالوا: وهذا دليل على أن الهمزة في الماء بدل من الهاء»^(١٣)، وقال الجوهري: «لأنه يجمع على (أمواه) في القلة و(مياه) في الكثرة، مثل: جَمَلٌ وأَجْمَالٌ وَجَمَالٌ، والذاهب منه الهاء، لأن تصغيره: مُويَّةٌ، فإذا أنشئت قلت: ماءة مثل: ماعة»^(١٤).

وذكر ابن سيده أنّ «الماء والماء والماءة معروف، وحكى بعضهم: اسقني ماءً، مقصورة، على أنّ سيبويه^(١٥) قد نفى أن يكون اسم على حرفين أحدهما التنوين»^(١٦). ونقل الأزهري عن الليث قوله: «الماء: مدته في الأصل زيادة، وإنّما هي خلف من هاء محذوفة وفي الجمع: مياه. قال: ومن العرب من يقول: هذه ماءة كبنى تميم يعنون الرّكيّة بها، فممنهم من يروها ممدودة، ومنهم من يقول: ماءة مقصورة وماء كثير على قياس: شاة وشاء»^(١٧).

ثالثاً: أنّ أصل الماء: مَوءٌ، وقد تبنى هذا الرأي الشيخ الغلاييني إذ يقول: «الاسم الممدود هو اسم معرب، آخره همزة قبلها ألف زائدة مثل: السَّماء والصَّحراء، فإن كان قبل آخره ألف غير زائدة فليس باسم ممدود، وذلك مثل: الماء والداء، فهذه الألف ليست زائدة، وإنّما هي منقلبة. والأصل: مَوءٌ ودَوءٌ، بدليل جمعها على: أمواء وأدواء»^(١٨).

وأعتقد أنّ هذا الرأي ضعيف لا يُقاس عليه، ذلك أنّ أمّات المعجمات والكتب اللغوية لم تذكر هذا الأصل للفظ الماء، وإنّما ذكرت الأصول السابقين - أعني: مَوءٌ، وماءٌ - وعليه فنحن نلاحظ منه سمات الضعف الذي تُبعده من الترجيح.

ويبدو لي - والله أعلم - أنّ الرأي الثاني هو الراجح هنا في تأصيل هذه اللفظة، لانعقاد إجماع العلماء عليه، فضلاً عن ذلك أنّه يتماشى مع القواعد اللغوية الموضوعة لهذه اللفظة وغيرها، وقد اتفق عليها القدماء والمحدثون، لأنّها أساس مهم في تأصيل الألفاظ.

وذكر الخليل أنّ النسبة إلى الماء: مَاهِيٌّ^(١٩)، في حين ذهب غيره إلى أنّ النسبة: مَائِيٌّ ومَاوِيٌّ في قول من يقول: عَطَاوِيٌّ^(٢٠). وقولهم: ماهت السفينة تَمَوءٌ وتَمَاهُ:

إذا دخل فيها الماء، وأمأهت الأرض: أي ظهر فيها النَّزُّ، ومن المجاز: سرج مُموّه: مطلي بالذهب أو الفضة، وحديث مُموّه: مزخرف، وما أحسن مُموّه وجهه! ماءه وورونقه^(٢١).

وبئرٌ ماهَةٌ ومِيهَةٌ أي كثيرة الماء، وقولهم: حَفَرَ البئرَ حتى أَمَاءَ وأَمَوَهُ أي: بلغ الماء^(٢٢)، قال ابن منظور: «والمأوِيَّةُ: المرأةُ صفةٌ غالبية، كأنَّها منسوبة إلى الماء لصفائِها، حتى كأنَّ الماءَ يجري فيها منسوبة إلى ذلك، والجمع: ماوِيٌّ»^(٢٣)، ويقال: مُهْتُ الرجلُ ومِهْتُهُ بضم الميم وكسرها: سقيته الماء^(٢٤).

فضلاً عن وجود كثير من المعاني لهذه اللفظة، دونتها أمّات المعجمات، فمن يريد الاستزادة فعليه الرجوع إلى مظانها.

أما معنى الماء اصطلاحاً فهو سائل تستمد منه جميع الكائنات حياتها إذ يقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ينبع من الأرض، أو ينزل من السماء، لا طعم له ولا رائحة ولا لون وهو جسم رقيق مائع، وقيل هو جوهر سيّال به قوام الأرواح^(٢٥)، وورد في تاج العروس: «الماء: معروف، أي الذي يشرب، وقال قوم هو جوهر لا لون له وإنَّما يتكيّف بلون مقابله»^(٢٦).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم أربعاً وستين مرة^(٢٧)، ثمان وأربعون مرة في آيات مكية، وست عشرة مرة في آيات مدنية، والمتأمل يجد أنّ هذه اللفظة وردت في سياقات عدة، فمرة نجدُها في سياق النعمة، وتارة أخرى في سياق النقمة، ومرة في سياق دنيوي، وأخرى في سياق أخروي، ومرة أخرى في سياق إثبات قدرة الله وعظمته وفضله على المخلوقات، وتارة أخرى نراها مجردةً، وأخرى نراها موصوفةً، وكذلك نراها في بعض المواطن قد وردت في آيات يبدو منها الغموض

وعدم وضوح الدلالة، ولذلك وجدت من الضرورة أن أقف على دلالة الماء فيها، وبيان علاقاته الدلالية، قبل أن أضع يدي على صفات الماء والبحث عن دلالتها في سياقاتها الدنيوية والأخروية. ذلك أنني أغفلت النظر في لفظة الماء في السياقات الآنفه الذكر والبحث في دلالتها على أساس أن المعنى فيها واضح لا لبس فيه، فهو السائل المعروف الذي به قوام الحياة، وهذا ما يعبر عنه تعالى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. وهو معنى لا يحتاج من الباحث الإطالة فيه، ولذلك سأبين دلالة الماء في هذه الآيات الغامضة على النحو الآتي:

أولاً: قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

تعددت الأقوال في معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، نظراً لما فيها من أمر غيبي، ذلك أنه مرتبط بعرش الله تعالى يقول الراغب: «العرش في الأصل شيء مُسَقَّفٌ وجمعه عُرُوشٌ،.... وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا بالاسم، وليس كما تذهب إليه أوهام العامة فإنه لو كان كذلك لكان حاملاً له تعالى عن ذلك لا محمولاً، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١]، وقال قوم هو الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب» (٢٨).

وقيل: «المراد من العرش: الملك، يقال: فلان على عرشه أي: ملكه» (٢٩)، وقيل: «المراد بالعرش: إنه تعالى لما خلق السموات والأرض سطّحها ورفع سمكها، فإن كل بناء يسمى عرشاً، وبانيه يسمى عارِشاً، قال تعالى: ﴿وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، أي: يبنون» (٣٠).

وقيل في معناه: «تقديره قبل خلق السموات والأرض، وفي هذا دليل على أن الماء والعرش كانا مخلوقين قبلهما»^(٣١)، ونقل عن كعب الأحبار قوله: «خلق الله ياقوتة خضراء فنظر إليها بالهيبة فصارت ماء، ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها، ثم وضع العرش على الماء»^(٣٢)، وروي عن ابن عباس أنه وقد قيل له: على أي شيء كان الماء؟ قال: على متن الريح^(٣٣). وذكر الراغب أن الآية «تنبيه أن العرش لم يزل مُنْذُ أوجد مستعليًا على الماء»^(٣٤). وقيل: إن المراد «أنه ما كان تحت العرش خلق سوى الماء»^(٣٥).

وقيل: إن المراد: «بناؤه على الماء، وإنما ذكر الله تعالى ذلك، لأنه أعجب في القدرة، لأن الباني يتباعد عن الماء إلى الأرض الصلبة، لئلا ينهدم بناؤه، والله بنى السموات والأرض على الماء، ليعرف العقلاء كمال قدرته»^(٣٦). وقيل: «إن الله عز وجل كان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وخلق القلم، فكتب به ما هو خالق وما هو كائن من خلقه»^(٣٧). وقيل إن المعنى: كقولهم: السماء على الأرض، وليس ذلك على سبيل كون أحدهما ملتصقًا بالآخر^(٣٨). «فالمعنى: وكان عرشه تعالى قبل خلق السموات والأرض على الماء لم يكن حائل محسوس بينهما، وإنما قلنا محسوس، فإن بين السماء والأرض حائلاً هو الهواء، لكن لما لم يكن محسوساً لم يعد حائلاً»^(٣٩)، أي: لم يكن بينهما - أي العرش والماء حائل، لا أنه كان موضوعاً على متن الماء^(٤٠).

وهذه الأقوال جميعاً قد نظرت إلى لفظة الماء في هذا السياق نظرة حقيقية، لم تتعد معناه العام المعروف، وهي محل نظر، ذلك أن السياق القرآني الذي وردت فيه هذه اللفظة يحتم علينا النظر المجازي لها، ذلك أنه قد جاء مقترناً بمعنى يخص

الذات الإلهية وأعني لفظة العرش، ولا شك أنها تؤخذ على المعنى المجازي، لأنها من غيبيات الخالق التي لا يستطيع أحد وصفها أو الوقوف على كنهها.

لذلك وجدنا بعض المفسرين ينظرون إليها نظرة مجازية، فهذا الطاهر بن عاشور يقول: «والمعنى أن العرش كان مخلوقاً قبل السماوات، وكان مُحاطاً بالماء، أو حاوياً للماء. وحمل العرش على أنه ذات مخلوقة فوق السماوات هو ظاهر الآية. وذلك يقتضي أن العرش مخلوق قبل ذلك، وأن الماء مخلوق قبل السماوات والأرض، وتفصيل ذلك، كيفيته، وكيفية الاستعلاء مما لا قبل للأفهام به، إذ التعبير عنه تقريب.

ويجوز أن يكون المراد من العرش ملك الله وحكمه، تمثيلاً بعرش السلطان، أي كان ملك الله قبل خلق السماوات والأرض ملكاً على الماء»^(٤١). فإن قيل: ما الفائدة في ذكر أن عرشه كان على الماء قبل خلق السموات والأرض؟

وقد أجاب الرازي عن هذا السؤال بقوله: «والجواب: فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه: الأول: أن العرش مع كونه أعظم من السموات والأرض كان على الماء، فلو لا أنه تعالى قادر على إمساك الثقل بغير عمد لما صح ذلك، والثاني: أنه تعالى أمسك الماء لا على قرار، وإلا لزم أن يكون أقسام العالم غير متناهية، ذلك يدل على ما ذكرناه. والثالث: أن العرش الذي هو أعظم المخلوقات قد أمسكه الله تعالى فوق سبع سموات من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه، وذلك يدل أيضاً على ما ذكرناه»^(٤٢).

ثانياً: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيَضَ الْمَاءَ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤].

وردت لفظة الماء في هذه الآية مرتين، ولا بدّ لنا من تتبع الأثر الدلالي لها في كليهما.

الآية الأولى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾.

البلع معروف وهو تجرّع الشيء وازدراده^(٤٣)، قال ابن منظور: «بَلَعَ الشَّيْءَ بَلْعًا وَابْتَلَعَهُ وَتَبَلَّعَهُ وَسَرَطَهُ سَرَطًا: جَرَعَهُ وَعَنِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ، وَفِي الْمَثَلِ: لَا يَصْلُحُ رَفِيقًا مَنْ لَمْ يَتَبَلَّعْ رَفِيقًا، وَالتَّبَلُّعُ مِنَ الشَّرَابِ كَالْجُرْعَةِ، وَالتَّبْلُوعُ: الشَّرَابُ، وَبَلَعَ الطَّعَامَ وَابْتَلَعَهُ: لَمْ يَمَضْغُهُ وَأَبْلَعَهُ غَيْرُهُ»^(٤٤)، قال أبو حيان: «البلع: معروف، والفعل منه بَلَعَ بكسر اللام وبفتحةا لغتان حكاهما الكسائي والفراء»^(٤٥). وقال الرازي: «وقال أهل اللغة: الفصيح بَلَعَ بكسر اللام يبلع بفتحةا»^(٤٦).

ذكر الطبري أنّ المعنى: تشرّبي^(٤٧)، وقال الآلوسي: «أي: انشفي، استعير من ازدرداد الحيوان، وقال الليث: يقال: بلع الماء: إذا شربه وهو ظاهر في أنّه غير خاص بالمأكول»^(٤٨)، وقيل إنّ البلع بمعنى الازدرداد لغة حبشية، وقيل إنّهُ بمعنى الشرب لغة هندية^(٤٩). وقال البيضاوي: «والبلع: النشف والإقلاع والإمساك»^(٥٠).

قال الآلوسي: «(ماءك) أي: ما على وجهك من ماء الطوفان وعبر عنه بالماء بعدما عبر عنه فيما سلف بأمر الله تعالى، لأنّ المقام مقام النقص والتقليل لا مقام التفخيم والتهويل»^(٥١).

ومن المفسرين من نظر إلى الآية نظرة مجازية، فالزمخشري جعل البلع مستعاراً لنشف الأرض الماء^(٥٢)، قال الآلوسي: «وهو أولى، فإن النشف دال على جذب من أجزاء الأرض لما عليها، كالبلع بالنسبة للحيوان، ولأنّ النشف فعل الأرض، والغور

فعل الماء مع الطباق بين الفعلين تعدياً، ثم استعار الماء للغذاء استعارة بالكناية، تشبيهاً له بالغذاء لتقوى الأرض بالماء في الإنبات للزروع والأشجار تقوي الأكل بالطعام، وجعل قرينة الاستعارة لفظة: (ابلعي)، لكونها موضوعة للاستعمال في الغذاء دون الماء». وقال أيضاً: «ولا يخفى عليك أنه إذا اعتبر مذهب السلف في الاستعارة يكون (ابلعي) استعارة تصرّحية، ومع ذلك يكون بحسب اللفظ قرينة للاستعارة بالكناية في الماء على حد ما قالوا في: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧]، وأما إذا اعتبر مذهبه فينبغي أن يكون البلع باقياً على حقيقته، كالإنبات في أنبت الربيع البقل وهو بعيد، أو يجعل مستعاراً لأمر متوهم كما في نطقت الحال، فليزمه القول بالاستعارة التبعية كما هو المشهور»^(٥٣) ويرد قائلًا: «والحاصل أنّ في لفظ (ابلعي) باعتبار جوهر الاستعارة لغور الماء، وباعتبار صورته أعني كونه صورة أمر، استعارة أخرى لتكوين المراد، وباعتبار كونه أمر خطاب ترشيح للاستعارة المكنية التي في المنادى، فإنّ قرينتها النداء وما زاد على قرينة المكنية يكون ترشيحاً لها»^(٥٤)، ثم بينّ الآلوسي أنّ لفظة الماء في هذه الآية وردت مجازاً، إذ يقول: «ثم قال جلّ وعلا: (ماءك) بإضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز، تشبيهاً لاتصال الماء بالأرض، باتصال الملك بالملك، واختار ضمير الخطاب لأجل الترشيح، وحاصله أنّ هناك مجازاً لغوياً في الهيئة الإضافية الدالة على الاختصاص الملكي، ولهذا جعل الخطاب ترشيحاً لهذه الاستعارة من حيث إنّ الخطاب يدل على صلوح الأرض للملكية»^(٥٥).

ويقول ابن عطية: «هو تجرّع الشيء وازدراده، فشبه قبض الأرض للماء وتسربّه فيها بذلك، وأمرت بالتشبيه، وأضاف الماء إليها إذ هو عليها وحاصل فيها»^(٥٦).

ويقول القرطبي: «هذا مجاز لأنها موات. وقيل: جعل فيها ما تميز به، والذي قال إنه مجاز قال: لوفتش كلام العرب والعجم ما وجد فيه مثل هذه الآية على حسن نظمها، وبلاغة رصفها، واشتمال المعاني فيها»^(٥٧).

وقال الطاهر بن عاشور: «والبلع حقيقة: اجتياز الطعام والشراب إلى الحلق بدون استقرار في الفم. وهو هنا استعارة لإدخال الشيء في باطن شيء بسرعة، ومعنى: بلع الأرض ماءها: دخوله في باطنها بسرعة كسرعة ازدياد البالع بحيث لم يكن جفاف الأرض بحرارة الشمس أو الرياح، بل كان يعمل أرضي عاجل، وقد يكون ذلك بإحداث الله زلازل وخسفاً انشقت به طبيعة الأرض في مواضع كثيرة حتى غارت المياه التي كانت على سطح الأرض»^(٥٨).

وقال أيضاً: «وإضافة الماء إلى (الأرض) لأدنى ملابسة، لكونه على وجهها. وإقلاع السماء مستعار لكفّ نزول المطر منها، لأنه إذا كفّ نزول المطر لم يخلف الماء الذي غار في الأرض، ولذلك قدّم الأمر بالبلع، لأنه السبب الأعظم لغيض الماء»^(٥٩).

وعليه يكون معنى الآية: أن الله تعالى يخبر «أنّه لما غرق أهل الأرض إلا أصحاب السفينة، أمر الأرض أن تبلع ماءها الذي نبع منها واجتمع عليها، وأمر السماء أن تُقلع عن المطر»^(٦٠). قال ابن العربي: «التقى الماء ان على أمر قد قدر، ما كان في الأرض وما نزل من السماء، فأمر الله ما نزل من السماء بالإقلاع، فلم تمتص الأرض منه قطرة، وأمر الأرض بابتلاع ما خرج منها فقط»^(٦١).

وقد ذكر بعض المفسرين عدداً من الدلالات المستوحاة من هذه الآية، على النحو الآتي:

اختير لفظ (ابلعي) على (ابتلعي)، لكونه أخصر وأوفر تجانساً بـ (اقلعي)^(٦٢).

قيل: (ماءك) بالإفراد دون الجمع، لما فيه من صورة الاستكثار المتأتي عنه مقام إظهار الكبرياء والعزة، وهو الوجه في إفراد الأرض والسماء^(٦٣).

وإنما لم يقل (ابلعي) بدون المفعول، لثلا يستلزم تركه ما ليس بمراد من تعميم الابتلاع للجبال والتلال والبحار وساكنات الماء بأسره^(٦٤)، (نظراً إلى مقام عظمة الأمر المهيّب، وكمال انقياد المأمور، ولما علم أنّ المراد بلع الماء وحده، علم أنّ المقصود بالإقلاع إمساك السماء عن إرسال الماء، فلم يذكر متعلق (اقلعي)، اختصاراً واحترازاً عن الحشو المستغنى عنه)^(٦٥).

أنّ الله تعالى اختار (يا) للنداء، لأنّها أكثر استعمالاً ولدلالاتها على تبعيد المنادى الذي يستدعيه مقام العزّة والهيبة، ولهذا لم يقل: يا أرضي (بالإضافة) تهاوناً بالمنادى، ولم يقل: (يا أيّها)، للاختصار مع الاحتراز عن تكلف التنبيه لمن ليس من شأنه التنبيه^(٦٦).

اختير لفظ الأرض والسماء، لكثرة دوارنهما مع قصد المطابقة^(٦٧).

ويبدو من جميع ما ذكر أنّ الآية استعملت لفظة الماء على وجه الحقيقة لا المجاز، وأنّ المجاز الموجود في الآية يتمثل بلفظة (ابلعي) المقترنة بلفظة (الأرض)، فالمراد من ذلك كلّ هو تنشيف الأرض من الماء لا غير، وهو معنى حقيقي لا ريب فيه. فالآية تتضمن اذن مع الإيجاز والفصاحة دلائل القدرة.

الآية الثانية: ﴿وَيَا سَمَاءَ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ﴾.

الغيض في اللغة بمعنى النقصان، يقال: غاض الماء يَغِيضُ غَيْضاً وَمَغِيضاً

ومغاضاً، وانغاضَ: نقص أو غار فذهب^(٦٨)، وذكر الجوهري أنه: قل فنضب^(٦٩). قال ابن عادل الدمشقي: «والغيض: النقصان، يقال: غاض الماء يغيض غيضاً ومغاضاً: إذا نقص، وغضته أنا. وهذا من باب فَعَلَ الشيء وفعلته أنا، ومثله: فغر الفم وفغرته، ودلع اللسان ودلعتُهُ، ونَقَصَ الشيء ونقصته، وفعله لازم ومتعد، فمن اللازم قوله تعالى: ﴿وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ﴾ [الرعد: ٨]، أي: تَنْقُصُ. وقيل: بل هو مُتَعَدٌّ وسيأتي، ومن المتعدي هذه الآية، لأنه لا يُبنى للمفعول من غير واسطة حرف الجر إلا المتعدي بنفسه»^(٧٠).

واتفق المفسرون على أن معنى قوله تعالى: ﴿وَغِيضَ الْمَاءُ﴾: «من غاضه إذا انقصه حتى ذهب زيادته عن الأرض»^(٧١). وذكر بعضهم أنه اختير (غيض) على غيض المشددة، للاختصار ومثل هذا عرف الماء والأمر من دون أن يقال ماء الطوفان، أو أمر نوح للاستغناء عن الإضافة بالتعريف العهدي^(٧٢).

وذكر المفسرون عدداً من الملامح الدلالية في الآية عامة، أقصد قوله: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾ و﴿وَغِيضَ الْمَاءِ﴾ وعلى النحو الآتي:

قال الزمخشري: «ومجيء اخباره على الفعل المبني للمفعول، للدلالة على الجلال والكبرياء، وأن تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل فاعل قادر، وتكوين مكون قاهر، وأن فاعلها فاعل واحد لا يشارك في أفعاله، فلا يذهب الوهم إلى أن يقول غيره: يا أرض ابلعي ويا سماء اقلعي، ولا أن يقضي ذلك الأمر الهائل غيره، ولا أن تستوي السفينة على الجودي وتستقر عليه إلا بتسويته وإقراره»^(٧٣).

يقول البيضاوي: «والآية في غاية الفصاحة، لفخامة لفظها، وحسن نظمها، والدلالة على كنه الحال مع الإيجاز الخالي عن الإخلال، وفي إيراد الإخبار على البناء

للمفعول دلالة على تعظيم الفاعل، وأنه متعين في نفسه مستغن عن ذكره، إذ لا يذهب الوهم إلى غيره؛ للعلم به»^(٧٤).

قال ابن عاشور: «بناء فعل (قيل) للمفعول هنا اختصاراً، لظهور فاعل القول، لأن مثله لا يصدر إلا من الله، والقول هنا أمر التكوين، وخطاب الأرض والسماء بطريقة النداء، وبالأمر استعارة لتعلق أمر التكوين بكيفيات أفعال في ذاتيهما وانفعالهما بذلك كما يخاطب العاقل بعمله فيقبله، امتثالاً وخشية»^(٧٥).

قال ابن عاشور: «وبني فعل (غِيضَ الماء) للنائب لمثل ما بني فعل: (وقيل) باعتبار سبب الغيض، أو لأنه لا فاعل له حقيقة، لأن حصوله مسبب عن سبب، والغيض: نضوبه في الأرض. والمراد: الماء الذي نشأ بالطوفان زائداً على بحار الأرض وأديتها»^(٧٦).

قال ابن أبي الأصبع: «فأنت ترى اتیان هذه الجمل معطوفاً بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة، لأنه سبحانه بدأ بالأهم، إذ كان المراد إطلاق أهل السفينة من سجنها، ولا يتيهأ ذلك إلا بانحسار الماء عن الأرض، فلذلك بدأ بالأرض، فأمرها بالابتلاع، ثم علم سبحانه أن الأرض إذا ابتلعت ما عليها من الماء ولم تقطع مادة الماء تأذى بذلك أهل السفينة عند خروجهم منها، وربما كان ما ينزل من السماء مخلفاً لما تبتلعه الأرض، فلا يحصل الانحسار، فأمر سبحانه السماء بالإفلاق بعد أمره الأرض بالابتلاع، ثم أخبر بغيض الماء عندما ذهب ما على الأرض، وانقطعت مادة السماء، وذلك يقتضي أن يكون ثالث الجملتين المتقدمتين»^(٧٧).

من ذلك كله تتبين لنا الدلالات الثرة التي أوحى بها لفظة الماء في هذا السياق القرآني، ما لا يدركه عقل بشر، أو لسان فصيح، (وروي أن أعرابياً سمع هذه الآية فقال: هذا كلام القادرين)^(٧٨).

صفات الماء في القرآن الكريم

وردت في القرآن الكريم ألفاظ كثيرة جاءت مقترنة بلفظة الماء بوصفها صفة له، وقد حمل هذا الوصف دلالات ثرة تقصدها التعبير القرآني وهي على النحو الآتي:

١. ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾

قال ابن فارس: «أَسَنَ: الهمزة والسين والنون أصلان، أحدهما تغيّر الشيء، والآخر السبب. فأما الأول فيقال: أَسَنَ الماء يَأْسِنُ ويَأْسُنُ: إذا تغيّر. هذا هو المشهور، وقد يقال: أَسَنَ قال الله تعالى: ﴿مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد: ١٥]، وَأَسِنَ الرجل: إذا غُشي عليه من ريح البئر. وهاهنا كلمتان معلولتان ليستا بأصل، إحداهما الأُسْن وهو بقية الشحم، وهذه همزة مبدلة من عين، إنّما هو عُسْنٌ، والأخرى قولهم: تَأْسَنَ تَأْسُنًا: إذا اعتلّ وأبطأ. وعلة هذه أنّ أبا زيد قال: إنّما هي تَأَسَّرَ تَأَسَّرًا، فهذه علتها. والأصل الآخر قولهم: الآسَانُ: الجبال»^(٧٩). وقال الراغب: «وَأَسَنَ الرجلُ: مَرَضَ مِنْ: أَسَنَ الماء إذا غُشي عليه وقيل: تَأَسَّنَ الرَّجُلُ إذا اعتلّ تشبيهاً به»^(٨٠). وقولهم أَسَنَ الماء يَأْسِنُ أَسْنًا وأُسُونًا وهو الذي لا يشربه أحد من ننته، ويقال: أَسَنَ الماء يَأْسِنُ ويَأْسُنُ أَسْنًا وأُسُونًا، وَأَسِنَ بالكسر يَأْسِنُ أَسْنًا: تغيّر»^(٨١).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ١٥].

واللافت للنظر أن المفسرين لم يخرجوا عن المعنى اللغوي لهذه اللفظة كما ذكرتها كتب المعجمات، يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره في هذه الجنة التي ذكرها أنهار من ماء غير متغيّر الريح، يقال منه: قد أسنّ ماء هذه البئر: إذا تغيرت ريح مائها فأنتنت، فهو يأسنّ أسناً، وكذلك يقال للرجل إذا أصابته ريح منتنة: قد أسنّ فهو يأسن. وأما إذا أجنّ الماء وتغير، فإنه يقال له: أسنّ فهو يأسن، ويأسن أسوناً، وماء أسن»^(٨٢). وقرأ العامة: (أسن) بالمد، وقرأ ابن كثير: (أسن) بالقصر وهما لغتان مثل: حاذر وحذر. فهو صفة مشبهة أو صيغة مبالغة، وقرأ (يسن) بالياء بدل من الهمزة قال أبو علي: وذلك على تخفيف الهمزة^(٨٣). وذكر الأخفش أن أسن للحال، وآسن (مثل فاعل) يراد به الاستقبال^(٨٤).

وعلى ذلك يكون معنى الآية: «من ماء غير متغيّر الطعم والرائحة واللون، وإن طالّت إقامته بخلاف ماء الدنيا، فإنه يتغيّر بطول المكث في منافعه، وفي أوانيه مع أنه مختلف الطعوم مع أنحاء الأرض ببساطتها وشدة اتصالها، وقد يكون متغيراً بريح منتنة من أصل خلقته، أو من عارض عرض له من منبعه أو مجراه»^(٨٥).

وكلّ ذلك يدل أن القرآن استعمل اللفظ في الآية الكريمة بمعناه اللغوي المعروف إلا أنه أضفى عليه دلالة جديدة حُصرت بوصف الماء في الجنة بأنه غير آسن أي غير متغير الطعم واللون وأنه غير متتن.

٢. ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾

قال الفراهيدي: «الثَّجُّ: شدة انصباب المطر والدَّم»^(٨٦). وقال ابن فارس: «ثَجَّ: الثاء والجميم أصل واحد، وهو صبُّ الشيء يقال: ثَجَّ الماء: إذا صَبَّه، وماءٌ ثَجَّاجٌ أي: صَبَّاب. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ [النبا: ١٤]. يقال اكتظَّ الوادي بشجيج الماء: إذا بلغ ضَرِيرِيه... وفي الحديث^(٨٧): (أفضل الحجِّ العَجُّ والثَّجُّ) فالعَجُّ رفعُ الصَّوت بالتلبية. والثَّجُّ سيلانُ دماء الهدي^(٨٨). وقال ابن منظور: «الثَّجُّ: الصَّبُّ الكثير وخصَّ بعضهم به صَبَّ الماء الكثير، ثَجَّه يُثَجُّه ثَجًّا فَتَجَّ وانثَجَّ وثَجَّجْتُهُ فَتَجَّجْتُ... والثَّجُّ: السيلان، ومطرٌ مِثْجٌ وَثَجَّاجٌ وَثَجِيجٌ... وَثَجِيجُ الماء: صوت انصبابه»^(٨٩).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا هَوْجَنَاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبا: ١٤-١٦]. تناول المفسرون هذه الآية من جهتين:

الأولى: تمثَّلت ببيان معنى المعصرات.

الثانية: تمثَّلت ببيان معنى قوله تعالى: ﴿مَاءً ثَجَّاجًا﴾.

وحري بنا أن نقف على آرائهم في هذين المعنيين، لأنهما متلازمان فنقول: اختلف أهل التفسير في المعنى بالمعصرات، فقال بعضهم: عُنِيَ بها الرياح التي تعصر في هبوبها، ودليلهم قوله تعالى: ﴿الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم: ٤٨]^(٩٠).

فإن قيل على هذا التأويل: كان ينبغي أن يقال: (وأنزلنا بالمعصرات) قال الرازي: قلنا: الجواب من وجهين:

الأول: أنَّ المطر إنَّما ينزل من السحاب، والسحاب إنَّما تثيره الرياح، فصَحَّ أن يقال: هذا المطر إنَّما حصل من تلك الرياح، كما يقال: هذا من فلان، أي من جهته وبسببه.

الثاني: أنَّ (من) ههنا بمعنى الباء والتقدير: (وأنزلنا بالمعصرات)، أي: بالرياح المثيرة للسحاب، ويروى عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعكرمة أنَّهم قرؤوا: (وأنزلنا بالمعصرات)، وطعن الأزهري في هذا القول، وقال: «الأعاصير من الرياح وليست من رياح المطر، وقد وصف الله تعالى المعصرات بالماء الشجاج وجوابه: أنَّ الإعصار ليس من رياح المطر، فلم لا يجوز أن تكون المعصرات من رياح المطر»^(٩١).

وقال آخرون: «بل هي السحاب التي تتصلب بالمطر ولما تمطر، كالمرأة المعصر التي قد دنا أوان حيضها ولم تحض»^(٩٢). وذكروا في تسمية السحاب بالمعصرات وجوهاً^(٩٣).

أحدهما: المعصرات: السحاب بلغة قريش.

وثانيهما: قال المازني: يجوز أن تكون المعصرات هي السحاب ذوات الأعاصير، فإنَّ السحاب إذا عصرتها الأعاصير لا بدَّ وأن ينزل منها المطر.

وثالثها: أنَّ المعصرات هي السحاب التي شارفت أن تعصرها الرياح فتمطر، كقولك: أجز الزرع إذا حان له أن يجز، ومنه: أعصرت الجارية إذا دنت أن تحيض. وقال آخرون: بل هي السماء^(٩٤).

وقال الألوسي: «ولما كانت معصرة اسم مفعول لا معصرة اسم فاعل قيل إنها جمع معصرة من أعصر، على أنّ الهمزة فيه للحينونة، أي: حانت وشارفت أن تعصرها الرياح فتمطر... وجوز على تقدير كون الهمزة للحينونة أن يكون المعنى: حان لها أن تعصر أي تغيث، ومنه العاصر: المغيث، ولذا قال ابن كيسان: سميت السحاب بذلك، لأنها تغيث فهي من العصرة، كأنه في الأصل بمعنى حان أن تعصر بتخييل أن الدم يحصل منها بالعصر»^(٩٥).

قال الزمخشري: «فإن قلت: فما وجه من قرأ: (من المعصرات) وفسرها بالرياح ذوات الأعاصير، والمطر لا ينزل من الرياح؟ قلت: الرياح هي التي تشيئ السحاب وتدرّ أخلافه فصَحَّ أن تجعل مبدءاً للإنزال، وقد جاء أنّ الله تعالى يبعث الرياح فتحمل الماء من السماء إلى السحاب، فإنَّ صحَّ ذلك فالإنزال منها ظاهر، فإن قلت: ذكر ابن كيسان أنّه جعل المعصرات بمعنى المغيثات، والعاصر هو المغيث لا المعصر. يقال: عصر فاعتصر. قلت: وجهه أن يريد اللاتي أعصرن، أي حان لها أن تعصر، أي: تغيث»^(٩٦).

وقال آخرون: بل هي السماء^(٩٧). وتعقّب هذا المعنى «بأن السماء لا ينزل منها الماء بالعصر، فقليل في تأويله إنّ الماء ينزل من السماء إلى السحاب، فكأنّ السماوات يعصرن أي يحملن على عصر الرياح السحاب ويمكنّ منه، وتعقّب بأنّه مع بعده إنّما يتم لو جاء العصر بمعنى العاصر أي الحامل على العصر ولو قيل المراد بالعصر الذي حان له أن يعصر كان تكلفاً على تكلف»^(٩٨).

واختار الطبري معنى السحاب من بين المعاني المذكورة إذ يقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إنّ الله أخبر أنّه أنزل من المعصرات - وهي

التي قد تحلّبت بالماء من السحاب-ماء. وإنّما قلنا ذلك أولى بالصواب، لأنّ القول في ذلك على أحد الأقوال الثلاثة التي ذكرت، والرياح لا ماء فيها فينزل منها، وإنّما ينزل بها، وكان يصحّ أن تكون الرياح لو كانت القراءة: (وأنزلنا بالمُعَصِرَات) فلما كانت القراءة: (من المُعَصِرَات) علم أنّ المعنيّ بذلك ما وصفت. فإن ظنّ ظانّ أنّ الباء قد تعقب في مثل هذا الموضع من قيل ذلك، وإن كان كذلك، فالأغلب من معنى: (من) غير ذلك، والتأويل على الأغلب من معنى الكلام. فإن قال: فإنّ السماء قد يجوز أن تكون مراداً بها، قيل: إنّ ذلك وإن كان كذلك، فإن الأغلب من نزول الغيث من السحاب دون غيره^(٩٩). ويبدو أنّ هذا المعنى هو الأقوى، لرجاحة الأدلة التي ذكرت له، فضلاً عن أنّ سياق الآية يعضّد منه ويقويه.

وأما قوله تعالى: ﴿مَاءً ثَجَّاجًا﴾ فقد ذكر المفسرون أن معناه: ماءً منصّباً يتبع بعضه بعضاً كئجج دماء البدن، وذلك سفكها^(١٠٠) وقيل إن معناه: الكثير^(١٠١)، وقد أنكر قوم هذا المعنى قال الطبري: «حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب: (ماءٌ ثجاجاً) قال: كثيراً، ولا يُعرف في كلام العرب من صفة الكثرة الثجّ، وإنّما الثجّ: الصب المتتابع»^(١٠٢).

وذكر الزمخشري: أنّ مثاجج الماء: مصائبه، والماء يثجج في الوادي. وكان ابن عباس مثججاً، يعني يثجج الكلام ثججاً في خطبته^(١٠٣). وقال ابن عادل: «ثجّ الماء بنفسه، أي: انصبّ، وثجّجته أنا، أي: صَبَيْتُهُ ثججاً وثُجُوجاً، فيكون لازماً ومتعدياً... وقرأ الأعمش: (ثَجَّاجًا) بالحاء المهملة أخيراً»^(١٠٤).

وقال الرازي: «وأما الثجاج فأعلم أنّ الثجّ شدة الانصباب، يقال: مطر ثجاج ودم ثجاج أي شديد الانصباب. وأعلم أنّ الثجّ قد يكون لازماً وهو بمعنى

الانصباب كما ذكرنا، وقد يكون متعدياً بمعنى الصب،.... وقد فسروا الشَّجَّاج في هذه الآية على الوجهين، وقال الكلبي ومقاتل وقتادة: الشَّجَّاج ههنا المتدفق المنصب، وقال الزجاج معناه: الصَّبَّاب، كأنه يشج نفسه أي يصب»^(١٠٥). وأنكر الألوسي معنى الكثرة للفظ الشج فقال: «واختير جعل ما في النظم الكريم من اللازم، لأنَّه الكثير في الاستعمال، وجعله الزجاج من المتعدي كأنَّ الماء المنزل لكثرة يصب نفسه، ومن المتعدي ما في قوله ﷺ: (أفضل الحج العجُّ والشَّجُّ) أي رفع الصوت بالتلبية وصبَّ دماء الهدي، والمراد أفضل أعمال الحج التلبية والنحر، ولا يأبى الكثرة كون الماء من المعصرات، وظاهره أنَّه بالعصر وهو لا يحصل منه إلا القليل، لأنَّ ذلك غير مسلم، ولو سلم فالقلة نسبية»^(١٠٦). وعلى ذلك يكون المعنى المراد: «تتابع القطر حتى يكثُر الماء فيعظم النفع به»^(١٠٧).

٣. ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ﴾

الحميم: هو الماء الشديد الحرارة، وكذلك الحَمِيمَة، يقال: شربتُ حَمِيمَةً أي ماءً ساخناً^(١٠٨)، والحَمَّةُ: العين الحارة، يستشفي بها الأعلاء والمرضى^(١٠٩)، وقالوا عن الغيظ بأنَّه حميم، وسموا العرق الذي يخرج بسبب الحرارة حميماً^(١١٠)، والحميم أيضاً هو القريب الذي يهمل أمره^(١١١)، وقيل: إنَّ الحميم هو الماء البارد^(١١٢).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ﴾ [محمد: ١٥].

وقد اتفق المفسرون، على أنَّ المراد من الحميم: هو الماء المغلي الشديد الحرارة، الذي يقطع الأمعاء من شدة حرارته، حتى قيل إنَّه يغلي منذ خلق السموات والأرض إلى يوم يسقونه^(١١٣).

وكما نرى أنَّ هذا المعنى ليس بجديد على الإنسان، ولكن الجديد فيه، أنَّ هذا الحميم قد جعله الله تعالى وسيلة قاسية لعذاب الكفار، فأصبح شراً لهم يوم القيامة على سبيل المجازاة والعقوبة، يزداد على العذاب بالنار الحارقة.

وبعد بيان هذه الحقيقة، فلنتأمل قليلاً في التعبير القرآني، لنرى كيف عبر عن حقيقة الحميم؟ وماذا أوحى لنا هذه الحقيقة من دلالات قصد إليها ذلك التعبير قصداً؟، وقد تجلّى ذلك في موطين هما:

الأول: نلاحظ أنَّ القرآن قد وصف الحميم بأنه آن، في قوله تعالى: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آَنٍ﴾ [الرحمن: ٤٤]، وقد قيل في تفسيره بأنه الذي انتهت شدة حره ونضجه^(١١٤)، فقد (كانت العرب تقول للشيء إذا انتهى حره، حتى لا يكون شيء آخر منه، قد أُنِيَ حره)^(١١٥). وكأنَّ الله تعالى يريد بهذه الصفة، تأكيد الحقيقة القاسية للحميم، فالحميم ليس ماءً مغلياً فحسب، وإنما هو ماء حار جداً قد انتهى حره إلى أبعد الحدود التي تفوق كلَّ وصف، وعليه فإننا نجد في هذه اللفظة تصويراً مرعباً للحرارة التي يتميز بها ذلك الحميم، مما أوحى لنا بمضاعفة العذاب.

الثاني: أنَّ الله تعالى قد شبّه حال الكفار عند شربهم الحميم، وعدم ارتوائهم منه، على الرغم من حرارته، بأنه كشرب الهيم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَا تَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ رَّقُومٍ هَٰلَاوُونَ مِنْهَا الْبَطُونُ هَفْشَارِيُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ هَفْشَارِيُونَ شَرِبَ الْهِيمَ هَٰذَا نُزُّهُمْ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الواقعة: ٥١-٥٦].

وقد ذكر لنا المفسرون في تفسير ذلك التشبيه وجهين، تبعاً للمعنى اللغوي لللفظة (الهميم)، وهما:

الأول: أنَّ الهميم هنا هي الرمال، وهو جمع هَيَام بالفتح، وهو الرمل الذي لا يتماسك، أو هي الرمال التي لا تروى من الماء لتخلخلها^(١١٦)، فهذا الرمل فيما إذا صبَّ عليه الماء، فإنه ينشّفه ويمتصه امتصاصاً، حتى كأنه لا يروى لسرعة غور الماء فيه^(١١٧).

الثاني: أنَّ المراد بالهميم: الإبل التي يصيبها داء الهَيَام، وهو داء يكسبها العطش، فتمتص الماء مصّاً فلا تروى، واحداً أهيم، والانشى هيماء^(١١٨)، فهذه الإبل كلما شربت من الماء، فإنّها لن تروى منه بسبب هذا المرض، حتى تهلك.

ومهما يكن من شيء، فكلّما الوجهين يعطينا معنى واحداً مفاده: أنَّ الكافر في الآخرة، لا يرتوي من هذا الماء المغلي، فكلّما شرب منه، طلب المزيد، على الرغم من حرارته القاسية التي تصهر بطنه، وعليه فإنّ هذا المعنى المتمثل بلفظة (الهميم)، بين لنا العطش العظيم والدائم الذي ينتاب أهل النار.

٤. ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾

قال ابن فارس: «الดาล والفاء والقاف أصل واحد مطرّد قياسه، وهو دفع الشيء قُدماً. من ذلك: دَفَقَ الماء، وهو ماءٌ دافِقٌ. وهذه دُفْقَةٌ من ماء. ويُحْمَلُ قولهم: جاؤا دُفْقَةً واحدة، أي مرّة واحدة... والدَّفَقُ على (فعل) من الإبل: السريع»^(١١٩). والاندفاق: الانصباب، والتدفق: التّصبب، قال ابن منظور: «دَفَقَ الماء والدَّمَعُ يَدْفِقُ

وَيَدْفُقُ دَفْقًا وَدُفُوقًا وَانْدَفَقَ وَتَدَفَّقَ وَاسْتَدَفَّقَ: أَنْصَبَ، وَقِيلَ: أَنْصَبَ بِمِرَّةٍ فَهُوَ دَافِقٌ أَيْ مَدْفُوقٌ كَمَا قَالُوا: سِرُّ كَاتِمٍ أَيْ مَكْتُومٌ، لِأَنَّهُ مِنْ قَوْلِكَ: دَفِقَ الْمَاءُ عَلَى مَا لَمْ يَسْمُ فَاعِلُهُ» (١٢٠).

وذكر الأزهري أَنَّ الدَّفَقَ في كلام العرب هو صَبُّ الماء وهو متعدّد، يقال: دَفَقْتُ الكوز فانْدَفَقَ وهو مَدْفُوقٌ، وذكر أَنَّهُ لم يسمع: دَفَقْتُ الْمَاءَ فَدَفِقَ لغير الليث، وذكر الأزهري أَنَّ ذلك جائِزٌ في النعوت، لأنَّ الليث ذهب إلى قوله تعالى (١٢١): ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦]. ويقال: دَفَقَ اللهُ رُوحَهُ: إِذَا دَعَا عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ (١٢٢).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِنْ مِّمَّ خُلِقَ﴾ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ [الطارق: ٥-٨].

اختلف المفسرون في وصف الماء بأنَّه دافق في هذه الآية على وجوه:

الأول: قال الزَّجَّاج: معناه النَّسْبَةُ إلى الدَّفَقِ الذي هو مصدر (دَفَقَ) أي ذو اندفاق كما يقال: دَارِعٌ وَفَارِسٌ وَنَابِلٌ وَلاِبَنٍ وَتَامِرٌ، أي: ذو درع وفرس ونبل ولبن وتمر، وذكر الزَّجَّاج أَنَّ هذا مذهب سيبويه (١٢٣).

الثاني: أَنَّ دافق بمعنى مَدْفُوقٌ، ذلك أَنَّهُم يسمون المفعول باسم الفاعل، وذكر المفسرون أَنَّ أهل الحجاز يجعلون المفعول فاعلاً إِذَا كَانَ في مذهب النعت، كقولهم: سِرُّ كَاتِمٍ، وَهُمْ نَاصِبٌ، وَلَيْلٌ نَائِمٌ، وكقوله تعالى: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٢١] أي مرضية (١٢٤).

الثالث: صاحب الماء لما كان دافقاً أطلق ذلك على الماء على سبيل المجاز^(١٢٥). قال الألوسي: «وقيل هو اسم فاعل واسناده إلى الماء مجاز وأسند إليه ما لصاحبه مبالغة أو استعارة مكنية وتخيلية كما ذهب إليه السكاكي ومصرحة بجعله دافقاً، لأنه لتتابع قطراته كأنه يدفع، أي يدفع بعضه بعضاً»^(١٢٦).

وقد فسر ابن عطية الدَّفَق بالدَّفْع فقال: «الدَّفَق: دفع الماء بعضه إلى بعض، تدفق الوادي والسيول إذا جاء يركب بعضه بعضاً، ويصح أن يكون الماء دافقاً، لأن بعضه يدفع بعضاً، فمنه دافق ومنه مدفوق»^(١٢٧). وتعبه أبو حيان بأن الدَّفَق بمعنى الدفع غير محفوظ في اللغة، بل المحفوظ أنه الصَّب، ونقل عن الليث أن (دفع) بمعنى انصبّ بمرة، فدافق بمعنى منصبّ فلا حاجة إلى التأويل^(١٢٨).

ونلاحظ أن الزمخشري جمع بين المعنيين السابقين فقال: «والدَّفَق: صب فيه دفع»^(١٢٩). وأعتقد أنه الراجح هنا، لأنه يستند إلى المعنى اللغوي للدَّفَق، ومن معانيه: الصَّب والدَّفْع. كما ذكرنا آنفاً.

وذكر الزمخشري ملمحاً دلاليّاً مهماً يتمثل في التعبير عن الماء بلفظ المفرد مع أن الإنسان مخلوق من ماء الرجل والمرأة معاً، يقول معللاً: «ولم يقل ماءين، لامتزاجهما في الرحم، واتحادهما حين ابتدئ في خلقه»^(١٣٠). وقال أبو حيان في معنى قوله: (ماء دافق): «وهو مني الرجل والمرأة، لما امتزاجاً في الرحم واتحداً عبر عنهما بماء وهو مفرد»^(١٣١).

وفي الوقت الذي اتفق فيه المفسرون على أن المراد بالصُّلب في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾: هو صلب الرجل وهو العمود العظمي الكائن في وسط الظهر، وهو ذو الفقرات^(١٣٢).

نراهم يختلفون في معنى (الترائب) وموضعها على خمسة أقوال هي^(١٣٣):

الأول: عن ابن عباس أنّ الترائب موضع القلادة من صدر المرأة.

الثاني: قال آخرون: الترائب: ما بين المنكبين والصدر.

الثالث: قال آخرون: هي اليدان والرّجلان والعينان.

الرابع: وقال آخرون: هي الأضلاع التي أسفل الصلب.

الخامس: وقال آخرون: هي عصارة القلب ومهما يكون الولد.

ونلاحظ أنّ الطبري يرجح القول الأول، لشيوعه في كلام العرب، إذ يقول: «والصّواب من القول في ذلك عندنا، قول من قال: هو موضع القلادة من المرأة، حيث تقع عليه من صدرها، لأنّ ذلك هو المعروف في كلام العرب، وبه جاءت أشعارهم»^(١٣٤). ويعضّد هذا الرأي قول الطاهر بن عاشور: «ومحرر أقوال اللغويين فيها أنّها عظام الصدر التي بين الترقوتين والثديين ووسموه بأنّه موضع القلادة من المرأة»^(١٣٥).

وبذلك يكون القرآن الكريم أبدع في وصف كيفية خلق الإنسان بأقل العبارات التي حملت معها معنى مكثفاً، ودلالة جديدة، ذلك أنّ الله تعالى (وصف هذا الماء الدافق، لإدماج التعليم والعبرة بدقائق التكوين، ليستيقظ الجاهل الكافر ويزداد المؤمن علماً و يقيناً. ووُصف أنّه يخرج من بين الصلب والترائب، لأنّ الناس لا يتفطنون لذلك)^(١٣٦).

٥. ﴿وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾

الصَّدُّ في اللغة: الإعراض والصدود، يقال: صَدَّ عنه يَصِدُّ وَيَصُدُّ صَدًّا وَصُدُودًا: أعرض. ويقال: صَدَّ يَصُدُّ وَيَصِدُّ صديدًا، أي ضَجَّ وَعَجَّ^(١٣٧). (وصديد الجرح: ماؤه الرقيق المختلط بالدم قبل أن تَغْلُظَ المِدة، تقول: صَدَّ الجرح: إذا صار فيه المِدة)^(١٣٨)، والصديد الذي كأنه ماء وفيه سُكْلَةٌ^(١٣٩)، وقيل إنه الدم والقيح اللذان يسيلان من الجسد^(١٤٠).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿مَنْ وَرَأَاهُ جَهَنَّمَ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ [إبراهيم: ١٦-١٧].

وقد اتفق المفسرون على أن المراد من الصديد هنا هو ما يسيل من أجسام أهل النار من القيح والدم^(١٤١)، وفي ضوء ذلك، يكون المعنى: أنه يسقى الصديد مكان الماء، كأنه قال: يُجْعَلُ ماؤه صديدًا، ويجوز كذلك أن يكون المعنى على التشبيه، أي: أنه يسقى ماء كأنه صديد^(١٤٢).

إذن فهذا شراب في غاية الحرارة التي تجعل الكفار يعانون أقصى أنواع العذاب عند شربه، وهذا ما أكدّه الرسول ﷺ في تفسير هذه الآية حينما قال^(١٤٣): (يُقَرَّبُ إليه فيكرهه، فإذا أدنى منه شوى وجهه، ووقعت فروة رأسه، فإذا شربه قطع أمعاءه، حتى يخرج من دبره)^(١٤٤)، ونجد في هذا المعنى صورة جديدة، تمثلت بجعل هذا الصديد المقرز شراباً لأهل النار، فعلى الرغم من عذاب النار، نرى الكفار يحسون بالعطش فيستغيثون بماء يروي ظمأهم ويخفف عنهم آلام النار، فكانت تلبية استغاثتهم بماء مؤلف من الدم والقيح الخارجين من أجسادهم، فيضطرون إلى شربه كرهاً،

لذلك فإن لفظ الصديد هنا «يعطي إحياء رهيباً بالإضافة إلى العطش والحرمان من الماء؛ لأنه يوحى بالأذى والألم الشديد»^(١٤٥)، وهذا الألم العظيم المتولد من شرب الصديد، قد عكسه لنا قوله تعالى: ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ﴾ [إبراهيم: ١٧]، ويعني أنّ الكافر يشرب ذلك الصديد، جرعة جرعة، وليس مرة واحدة لمرارته^(١٤٦)، أما الاساعة في قوله: ﴿وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ﴾، فهي إجراء الشراب في الحلق، يقال: ساغ الشراب سَوَغاً وَسَوَاغاً: إذا سهل مدخله في الحلق^(١٤٧)، وعليه يكون معنى الآية: «لا يقارب أن يشربه تكرهاً له وهو يشربه، والمعنى أنّ نفسه لا تقبله لحرارته ونتاجه، ولكن يكره عليه»^(١٤٨)، من ذلك نعلم أيّ عذاب عظيم ينتظر الكفار عند شرب هذا الماء المسمى بالصديد أو الذي كأنه الصديد.

٦. ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾

ذكر اللغويون أن طهوراً بضم الطاء بمعنى التطهير، وفتح الطاء يكون مصدراً وصفة واسماً لما يتطهر به^(١٤٩)، قال الراغب: «والطَّهْرُ قد يكون مصدراً فيما حكى سيبويه في قولهم: تطهّرت طهوراً وتوضأت وضوءاً، فهذا مصدر على فَعُول، ومثله: وَقَدْتُ وَقُوداً، ويكون اسماً غير مصدر كالفطور في كونه اسماً لما يُفطر به ونحو ذلك: الْوُجُورُ وَالسَّعُوطُ وَالذَّرُورُ، ويكون صفة كالرَّسُولُ ونحو ذلك من الصفات»^(١٥٠).

الملاحظ أن العلماء اختلفوا في مدلول لفظ (الطهور) في القرآن الكريم على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الطهور الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١]: هو مبالغة في الطاهر، لتكون صفة للماء، وسبب الوصف لمن يعلم أن الطهارة صفة ذاتية له^(١٥١). وذكر الزمخشري أن الطهور: هو البليغ في الطهارة^(١٥٢)، وعليه فإن صيغة (فَعُول) صيغة مبالغة تدل على الكثرة في الطهارة، ذلك أن (صيغة فَعُول تكون للمبالغة في الفاعل، فإذا كان فاعل البناء لازماً يكون فَعُوله أيضاً فيه، فلا يفيد التعدية)^(١٥٣)، وهذا الكلام مبني -إذن- على أساس أن الطهور بالفتح من الأسماء اللازمة بمعنى الطاهر، فالعرب لا تفرّق بين الفاعل والفعل في التعدّي واللزوم، فما كان فاعله لازماً كان فَعُوله لازماً أيضاً، كقولهم: قاعد وقعود، وضارب وضروب^(١٥٤)، (لأن فَعُولاً لا تفيد المبالغة في فائدة فاعل، كما يقال: ضرب وأكول، لزيادة الأكل والضرب، ولا يفيد شيئاً مغايراً له، فعلى هذا لا يكون بمعنى المطهر عنده، لأن كونه مطهراً مغايراً لمعنى الطاهر، فلا تتناوله المبالغة، ولأنه قد يُستعمل فيما لا يفيد التطهير كقوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١]...^(١٥٥).

الثاني: الطهور اسم لما يتطهر به، كالسحور لما يتسحر به، والوقود لما يوقد به، فهو من الأسماء المتعدية بمعنى المطهر لغيره^(١٥٦)، قال ثعلب: «الطهور: هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره»^(١٥٧)، وعن الأزهري هو الطاهر المطهر^(١٥٨)، أما الأول فقد ذكر الكثير من اللغويين أن الطهور بالفتح من الأسماء المتعدية وهو المطهر لغيره^(١٥٩)، وأما الثاني: فلأنه مراد فيه فيكون حقيقة، أما إرادته فلقوله ﷺ: (جُعِلَتْ لي الأرض مسجداً وطهوراً)^(١٦٠)، ولو أراد الطاهر لم يكن له مزية، وقوله ﷺ: وقد سئل عن الوضوء بماء البحر؟ فقال: (هو الطهور ماؤه، الحل ميتته)^(١٦١)، ولو لم يرد كونه مطهراً لم يصلح جواباً، ولأن فَعُوله للمبالغة، ولا تتحقق إلا مع فائدة التطهير،

ولأنهم يقولون: ماء طهور، ولا يقولون: ثوب طهور، فلا بدّ من فائدة تختص بالماء، ولا تظهر إلا مع إفادة التطهير لغيره^(١٦٢).

وقد أنكر بعض العلماء هذا القول، فذهبوا إلى الطهور هو الطاهر بنفسه لا المطهر لغيره، فهذا الراغب يقول: «قال أصحاب الشافعي رحمهم الله: الطهور بمعنى المطهر، وذلك لا يصح من حيث اللفظ، لأن فَعُولاً لا يُبنى من أَفْعَلَ وفَعَّل، وأنا يُبنى ذلك من فَعَّل»^(١٦٣)، والملاحظ أن الراغب عقب قوله هذا، يلتبس تأويلاً مناسباً يؤكد القول بطهارة الماء في غيره، وبذلك يكون قد أوقع نفسه في تناقض، إذ يقول: «وقيل إن ذلك اقتضى التطهير من حيث المعنى، وذلك أن الطاهر ضربان: ضرب لا تتعده الطهارة، كطهارة الثوب، فإنه طاهر غير مطهر به، وضرب يتعده، فيجعل غيره طاهراً به»^(١٦٤) ويقول القاري في إنكاره لهذا القول: «إن الطهور هو الماء الذي يتطهر به، ولا يجوز أن يكون طاهراً في نفسه مطهراً لغيره، لأن عدوهم عن صيغة الفاعل إلى (فعول) أو (فعليل) لزيادة معنى، لأن اختلاف المباني لاختلاف المعاني»^(١٦٥)، ويقول المطرزي: «وما حكى عن ثعلب: أن الطهور ما كان طاهراً في نفسه مطهراً لغيره، وإن كان هذا زيادة بيان لنهايته فصواب حسن، وإلا فليس (فعول) من التفعيل، وقياس هذا على ما هو مشتق من الأفعال المتعدية ك(قطع) و(منوع) غير سديد»^(١٦٦).

وذهب ابن الأثير إلى التفريق بين الماء الطهور والطاهر، إذ يقول: «الماء الطهور في الفقه هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس، لأن فَعُولاً من أبنية المبالغة، فكأنه تنهى في الطهارة، والماء الطاهر غير الطهور، هو الذي لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس، كالمستعمل في الوضوء والغسل»^(١٦٧)، وقد فرّق ابن رجب أيضاً بين صيغتي فعول.

وفاعل فقال: «إن الطهور ليس بمعنى الطاهر كما يقول بعض الفقهاء، فإن طهارة الأرض مما لم تختص به هذه الأمة، بل اشتركت فيه الأمم كلها، وإنما اختصت هذه الأمة بالتطهير بالتراب، فالطهور هو المَطْهَر»^(١٦٨)، أي فعول بمعنى مُفْعَل، وليس فيها فاعل وهو بذلك يخالف بعض الفقهاء من أن الطهور بمعنى الطاهر.

الثالث: ذهب الشيخ المجلسي إلى المزوجة بين القولين السابقين، وجعل أحدهما متمماً للآخر من دون ترجيح قول على آخر، ما دام الاستدلال يؤكد مطهرية الماء، إذ يقول: «فقد ظهر لك مما نقلنا أن ما في العنوان يحتمل الضم والفتح»^(١٦٩)، وأنه وإن صحت المناقشة في كون الطهور بمعنى المَطْهَر فيما استعمل فيه من الآيات والأخبار، نظراً إلى قياس اللغة، لكن الظاهر أنه قد جعل اسماً لما يتطهر به كما صرح به المحققون من اللغويين، وقد نقلنا كلام بعضهم وفسره به بعض المفسرين أيضاً، وتتبع الروايات مما يورث ظناً قوياً بأن الطهور في إطلاقاتهم المراد منه المَطْهَر، إما لكونه صفة بهذا المعنى، أو اسماً لما يتطهر به، وعلى التقديرين تتم استدلالات القوم على مطهرية المياه بأنواعها بالآيات والأخبار»^(١٧٠). وهذا ما يطمئن إليه الباحث ويرجحه في هذا المقام.

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا يَنْدِي رَحْمَتُهُ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١٧١)، والملاحظ أن المفسرين لم يخرجوا عن المعاني التي جاء بها اللغويون والعلماء لبيان معنى (الطهور)، ولذلك فإنهم ذكروا الأقوال السابقة في تفسير لفظة (الطهور) في هذه الآية^(١٧٢). والمعنى: «أن الماء النازل من السماء هو بالغ نهاية الطهارة في جنسه من المياه»^(١٧٣).

٧. ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَّاءَ غَدَقًا﴾

الغَدَقُ في اللغة: المطر الكثير العامّ وقد غَيَّدَقَ المطرُ: كثر، والغَدَقُ أيضاً: الماء الكثير وإن لم يكن مطراً^(١٧٣). وذكر الزَّجَّاجُ أَنَّ الغَدَقَ المصدر، والغَدَقَ اسم الفاعل، يقال: غَدِقَ يَغْدُقُ غَدَقًا فهو غَدِيقٌ إِذْ كَثُرَ النَّدَى في المكان أو الماء^(١٧٤). قال الزمخشري: «وماء غَدِيقٌ وَغَدِيقٌ: كثير، وقد غَدِقَ غَدَقًا ومكانٌ غَدِيقٌ ومُغْدِيقٌ: كثير الماء مخصب. وعيشٌ غَدِيقٌ ومُغْدِيقٌ وَغَيْدِيقٌ وَغَيْدَاقٌ: واسع»^(١٧٥). وذكر الراغب أَنَّ الغَدَقَ بمعنى الماء الغزير ومنه: غَدِيقَتْ عنه تَغْدُقُ، والغَيْدَاقُ يقال فيما يُعْزَرُ من ماء وعدو ونُطْقٍ^(١٧٦). وقولهم: غَيْدِيقُ الرجلُ: كثر لُعا به على التشبيه^(١٧٧).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَّاءَ غَدَقًا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ [الجن: ١٦-١٧].

واللافت للنظر أَنَّ المفسرين اختلفوا في دلالة لفظ (غدقا) في هذه الآية من حيث نسبتها إلى المجاز أو الحقيقة. وقبل أن نوضح آراءهم في ذلك لابد أن نقف على قوله تعالى ﴿اسْتَقَامُوا﴾ لنعرف إلى من يرجع الضمير، لأنّه يرتبط بالمعنى العام للفظ الغَدَقُ في هذه الآية، وقد ذكر الرازي أَنَّ فيه ثلاثة أقوال^(١٧٨):

القول الأول: أَنَّ الضمير عائد إلى الجنّ الذين تقدّم ذكرهم ووصفهم، أي هؤلاء القاسطون لو آمنوا لفعّلنا بهم كذا وكذا.

القول الثاني: أَنَّ المراد الإنس، واحتجوا عليه بوجهين^(١٧٩): الأول: أَنَّ الترغيب بالانتفاع بالماء الغدق إنّما يليق بالإنس لا بالجن. والثاني: أَنَّ هذه الآية إنّما نزلت

بعدما حبس الله المطر عن أهل مكة سنين، أقصى ما في الباب أنه لم يتقدم ذكر الإنس، ولكنه لما كان ذلك معلوماً جرى مجرى قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١].

القول الثالث: أن الإنس والجنّ يدخلون فيه، ذلك أنه تعالى لما أثبت حكماً معللاً بعلّة وهو الاستقامة، وجب أن يعمّ الحكم بعموم العلة.

ولكننا نرى أن الطاهر بن عاشور يرفض الكلام المتقدم ويرجع الضمير إلى أمرين^(١٨٠):

الأول: يجوز أن يعود إلى القاسطين من دون اعتبار القيد أنّهم من الجنّ، وذكر أن ذلك من عود الضمير إلى اللفظ مجرداً عن ما صدقه كقولك: عندي درهم ونصفه، أي نصف درهم آخر.

والثاني: يجوز أن يكون عائداً إلى غير مذكور في الكلام، ولكنه معروف من المقام، على أساس أن السورة مسوقة للتنبيه على عناد المشركين وطعنهم في القرآن، فضمير (استقاموا) عائداً إلى المشركين، ولا يناسب أن يعاد على القاسطين من الجن، إذ لا علاقة للجن بشرب الماء.

أما قوله تعالى: ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ فقد ذكر المفسرون أن المراد بالغدق في هذه الآية ثلاثة أقوال^(١٨١): أحدها: أنه الغيث والمطر، وهو كما نرى معنى يدخل في باب الحقيقة الحسية. والثاني: أنه إشارة إلى الجنة، كما قال: ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥]. والثالث: أنه المنافع والخيرات، جعل الماء كناية عنها، لأن الماء أصل الخيرات كلّها. ولا شك أن المعنيين الثاني والثالث يدخلان في باب المجاز لا الحقيقة.

وعلى ذلك المعنى ذكر المفسرون أنَّ الضمير في قوله (استقاموا) إن كان راجعاً إلى الجنِّ كان في الآية قولان^(١٨٢):

أحدهما: لو استقام الجنُّ على الطريقة المثلى، أي لو ثبت أبوهم الجان على ما كان عليه من عبادة الله ولم يستكبر عن السجود لآدم ولم يكفر وتبعه ولده لأنعمنا عليهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٥]. وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً! وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]، لذلك فإنَّ الله تعالى ذكر الماء كناية عن طيب الرزق وكثرة المنافع، فإنَّ اللائق بالجنِّ هو هذا الماء المشروب.

والثاني: أن يكون المعنى: وأنَّ لو استقام الجنُّ الذين سمعوا القرآن على طريقتهم التي كانوا عليها قبل الاستماع، ولم ينقلوا عنها إلى الإسلام، لو سعنا عليهم الرزق، ونظيره قوله: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّنْ فُضَّةٍ﴾ [الزخرف: ٣٣].

واختار الزَّجاج الوجه الأول، وحجته في ذلك أنَّه تعالى ذكر الطريقة معرفةً بالألف واللام، فتكون راجعة إلى الطريقة المعروفة المشهورة وهي طريقة الهدى^(١٨٣).

ويبدو أنَّ المعاني المذكورة راجحة كلها، ذلك أنَّ المعنى اللغوي يتسع لها، سواء أكانت حقيقة أم مجازاً، ولكننا نلمح أنَّ المعنى الأول المتمثل بالماء الغزير أو الكثير هو الشائع لهذه اللفظة، ونحن نعلم أنَّ مدار الفصاحة على الاستعمال، لذلك فإنَّ ذهن الإنسان ينصرف إلى هذا المعنى الحسي لحظة سماعه هذه اللفظة.

وما دام القول بهذا المعنى لا يخل بالمعنى العام وبفصاحة الكلام فلا ضير من الأخذ به، نعم في حالة غموض المعنى الحسي فإننا نلجأ إلى المعنى المجازي، لتتخلص من الغموض، وما دام الأمر غير موجود في هذه الآية فلا مسوغ لحمل اللفظة على المجاز والله أعلم.

وهذه الحقيقة يؤكدها الطاهر بن عاشور إذ يقول: «وفي هذا إنذار بأنه يوشك أن يمسك عنهم المطر فيقعوا في القحط والجوع، وهو ما حدث عليهم بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة ودعائه عليهم بسنين كسني يوسف... وقد كانوا يوم نزول هذه الآية في ببحوحة من العيش وفي نخيل وجنات، فكان جعل ترتب الإسقاء على الاستقامة على الطريقة كما اقتضاه الشرط بحرف (لو) مشيراً إلى أن المراد: لأدمنّا عليهم الإسقاء بالماء الغدق، وإلى أنهم ليسوا بسالكين سبيل الاستقامة فيوشك أن يمسك عنهم الري. ففي هذا إنذار بأنهم إن استمروا على اعوجاج الطريقة أمسك عنهم الماء. وبذلك يتناسب التعليل بالإفتان في قوله: (لنفتنهم فيه) مع الجملة السابقة إذ يكون تعليلاً لما تضمنه معنى إدامة الإسقاء، فإنه تعليل للإسقاء الموجود حين نزول الآية، وليس تعليلاً للإسقاء المفروض في جواب (لو)، لأنّ جواب (لو) منتف فلا يصلح لأن يعلل به، وإنّما هم مفتونون بما هم فيه من النعمة، فأراد الله أن يوقظ قلوبهم بأن استمرار النعمة عليهم فتنة لهم فلا تغرّبهم. فلام التعليل في قوله: (لنفتنهم فيه) ظرف مستقر في موضع الحال من (ماءً غَدَقاً) وهو الماء الجاري لهم في العيون ومن السماء تحت جنّاتهم وفي زروعهم، فهي حال مقارنة»^(١٨٤).

٨. ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا﴾

قال ابن فارس: (الغين والواو والراء أصلان صحيحان: أحدهما خفوضٌ في الشيء وانحطاطٌ وتطامن، والأصل الآخر إقدامٌ على أخذ مالٍ قهراً أو حرباً.

فالأول: قولهم لقعر الشيء: غوره. ويقال: غار الماء غوراً، وغارت عينه غُوراً... ويقال: غارت الشمس غياراً: غابت^(١٨٥). والغور ما انخفض من الأرض، والجلس ما ارتفع منها وقولهم: غار الماء غوراً وغُوراً: ذهب في الأرض وسفل فيها^(١٨٦) يقول الفيومي: «الغور بالفتح من كل شيء قعره، ومنه يقال: فلان بعيد الغور أي حقود، ويقال: عارف بالأمور وغار في الأمر إذا دقق النظر فيه»^(١٨٧).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في آيتين الأولى قوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا! أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾ [الكهف: ٤٠-٤١]. والثاني قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنِ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ [الملك: ٣٠].

قال الطبري في بيان معنى الغور: «يقول: أو يصبح ماؤها غائراً، فوضع الغور وهو مصدر مكان الغائر، والعرب توحد الغور مع الجمع والاثنين، وتذكر مع المذكر والمؤنث، تقول: ماء غور، وماءان غور، ومياه غور. ويعني بقوله: (غوراً) ذاهباً قد غار في الأرض، فذهب فلا تحلقه الرشاء»^(١٨٨).

وذكر الماوردي أن المعنى: «ويصبح ماؤها غوراً، فأقام (أو) مقام الواو، وغوراً يعني غائراً ذاهباً»^(١٨٩). وذكر كذلك أن قوله تعالى: ﴿فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾ يحتمل له وجهين^(١٩٠):

الأول: فلن تستطيع رد الماء الغائر.

الثاني: فلن تستطيع طلب غيره بدلاً منه.

وذكر الرازي: أن قوله: ﴿مَأْوَاهَا غَوْرًا﴾: (أي غائراً وهو نعت على لفظ المصدر، كما يقال: فلان زور وصوم للواحد والجمع والمذكر والمؤنث، ويقال: نساء نوح أي نوائح)^(١٩١). والتعبير بالمصدر للمبالغة^(١٩٢)، وقيل: إنَّ المعنى: أو يصبح مأوها ذا غور، فحذف المضاف مثل: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]^(١٩٣). وقال ابن عادل: «والزَّلْتُ والغَوْرُ في الأصل: مصدران وصف بهما للمبالغة. والعامة على فتح الغين، غَارَ الماءُ يَعُورُ غَوْرًا: غاض وذهب في الأرض، وقرأ البرجمي بضم الغين لغة في المصدر، وقرأت طائفة: (عُورًا) بضم الغين، والهمزة، وواو ساكنة، وهو مصدر أيضاً يقال: غَارَ الماءُ عُورًا مثل جلس جُلوساً»^(١٩٤).

من كل ما تقدّم نلاحظ إجماع المفسرين على أن الغور بمعنى الغائر، وهو وصف بالمصدر للمبالغة كما تقول: رجلٌ عدلٌ، ومعناه في الآية: ذاهباً في الأرض لا يستطيع تناوله وهذا كثير ولا شك أنه معنى يستند إلى المعنى اللغوي لهذه اللفظة، وتحقق فيه معنى المبالغة في الوصف وهو أمر تقصده التعبير القرآني هنا.

٩. ﴿وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾

الفراتُ في اللغة: أشدُّ الماءِ عذوبةً، وقولهم: فَرَّتِ الماءُ يَفْرُتُ فُرُوتَةً إذا عَذِبَ فهو فُرَاتٌ^(١٩٥). (وزان سهّل سهولة إذا عذب ولا يجمع إلا نادراً على فِرَتَانِ مثل غِرْبَانِ)^(١٩٦).

قال الزبيدي: «الْفُرَاتُ كَغُرَابٍ: يُكْتَبُ بِالتَّاءِ وَالْهَاءِ، لُغَتَانِ فَصِيحَتَانِ مشهورتان كالتابوت والتابوه نقله شيخنا عن التوشيح ولا يُجمع إلا نادراً: الماء العذب جداً»^(١٩٧). (ومياهُ فِرْتَانٍ وفُرَاتٍ كالواحد، والاسم الفُروثَةُ)^(١٩٨). وقولهم: فَرَّتِ الرَّجُلُ يَفْرُتُ فَرْتًا: فجر، وفَرَّتِ الرَّجُلُ بكسر الراء: إذا ضَعُفَ عقله بعد مُسْكَةٍ^(١٩٩).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَاحِحَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٧]. وورد في آية أخرى مجردة من لفظة الماء، وإن كان السياق يوحي إليها وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [الفرقان: ٥٣].

اتفق المفسرون على أن المراد من الفُرات هنا: شديد العذوبة يقال: هذا ماءٌ فُراتٌ: أي شديد العذوبة^(٢٠٠). وذكر الرازي أنه البلوغ في العذوبة حتى يصير إلى الحلاوة^(٢٠١)، وذكر البيضاوي أنه (قاعم للعطش من فرط عذوبته)^(٢٠٢).

وذكر ابن عادل أن «الفرات: المبالغ في الحلاوة، والتاء فيه أصلية لام الكلمة، ووزنه فُعَال. وبعض العرب يقف عليها هاء، وهذا كما تقدم في التابوت. ويقال: سُمِّيَ الماء الحلو فُراتًا، لأنه يفرت العطش أي: يشقه ويقطعه»^(٢٠٣).

وذكر الزمخشري أن التنكير في قوله: ﴿مَاءً فُرَاتًا﴾ «يحتمل إفادة التبعيض، لأن في السماء جبلاً قال الله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾ [النور: ٤٣] وفيها ماء فُرات أيضاً، بل هي معدنه ومصبه، وأن يكون للتفخيم»^(٢٠٤).

وعلى ذلك يكون المعنى العام: (أي عذاباً جدياً بأن خلقنا فيها أنهاراً ومنابع، أي جعلناه سقياً لكم ومكانكم من شربه وكذا من سقيه دوابكم ومزارعكم، وسمي نهر الكوفة فراتاً للذته) (٢٠٥).

١٠. ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا﴾

قال الراغب: «أصل البرك صدر البعير وإن استعمل في غيره، ويقال له بركة وبرك البعير ألقى ركبته واعتبر منه معنى الملزوم، فقيل: ابتركوا في الحرب أي ثبتوا ولازموا موضع الحرب» (٢٠٦).

والبركة: النماء والزيادة، والتبريك: الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة، يقال: بركت عليه تبريكاً أي قلت له: بارك الله عليك، وقولهم: بارك الله الشيء وبارك فيه وعليه: وضع فيه البركة (٢٠٧). وذكر الأزهري أن معنى بركة الله أي علوه على كل شيء (٢٠٨). وقولهم: تبارك الله: تقدس وتنزه وتعالى وتعظم لا تكون هذه الصفة لغيره، والمتبارك المرتفع، وذكر الزجاج أن تبارك تفاعل من البركة (٢٠٩)، ومعنى البركة الكثرة في كل خير (٢١٠)، قال الراغب: «والبركة: ثبوت الخير الإلهي في الشيء، قال تعالى: ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦]. وسمي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة» (٢١١).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة لماء الجنة في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ! وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ [ق: ٩-١١].

وجدنا لدى المفسرين في معنى (المبارك) في قوله تعالى: ﴿مَاءٌ مُّبَارَكٌ﴾ ثلاثة أقوال:

الأول: قيل إنه يعني جميع المطر، كله يتصف بالبركة وإن ضرَّ بعضه أحياناً، ففيه مع ذلك الضرّ الخاص البركة العامة.

الثاني: ذكر بعض المفسرين أن قوله: (ماءٌ مباركاً) يريد به ماءً مخصوصاً خالصاً للبركة ينزله الله كل سنة، وليس كل المطر يتصف بذلك^(٢١٢).

الثالث: أن المعنى: كثير المنفعة والخير^(٢١٣)، من دون تخصيصه بالمطر، وإن كان سياق الكلام يدل عليه.

وأجد أن حمل المعنى على ماء المطر أولى، لأنّ الماء النازل من السماء هو ماء المطر، وقد جعل الله فيه خيراً كثيراً لجميع المخلوقات، يقول الرازي: «وسمّي المطر مباركاً ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا﴾ [ق: ٩]، لما فيه من المنافع»^(٢١٤).

وقال الراغب: «والمبارك ما فيه ذلك الخير، على ذلك ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠]، تنبيهاً على ما يفيض عليه من الخيرات الإلهية... ﴿رَبِّ أَنزَلْنِي مِنْزَلاً مُّبَارَكًا﴾ [المؤمنون: ٢٩]، أي حيث يوجد الخير الإلهي، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا﴾ [ق: ٩]، فبركة ماء السماء هي ما نبت عليه بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ﴾ [الزمر: ٢١]. وبقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المؤمنون: ١٨]. ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يُحس وعلى وجه لا يُحصى ولا يُحصَر، قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة»^(٢١٥).

وقال الطاهر بن عاشور: «والمبارك: اسم مفعول للذي جُعِلت فيه البركة، أي جُعل فيه خير كثير، وأفعال هذه المادة كثيرة التصرف ومتنوعة التعليق. والبركة الخير النافع، لما تسبب عليه من إنبات الحبوب والأعنان والنخيل»^(٢١٦). ثم نراه يبيّن لنا دلالة قوله ﴿مَاءٌ مُّبَارَكًا﴾ إذ يقول: «وفي هذه استدلال بتفصيل الإنبات الذي سبق إجماله في قوله: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٧]، لما فيه من سوق العقول إلى التأمل في دقيق الصنع لذلك الإنبات، وأنّ حصوله بهذا السبب وعلى ذلك التطور أعظم دلالة على حكمة الله وسعة علمه مما لو كان إنبات الأزواج بالطفرة، إذ تكون حينئذ أسباب تكوينها حفية فإذا كان خلق السماوات وما فيها، ومد الأرض، وإلقاء الجبال فيها، دلائل على عظيم القدرة الربانية، لخفاء كفيات تكوينها، فإنّ ظهور كفيات التكوين في إنزال الماء وحصول الإنبات والإثمار، دلالة على عظيم علم الله تعالى»^(٢١٧).

١١. ﴿وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ﴾

قال ابن فارس: «السين والكاف والباء أصلٌ يدلُّ على صبّ الشيء. تقول: سَكَبَ الماءَ يَسْكُبُهُ. وفرسٌ سَكَبٌ، أي ذريعٌ، كأنّه يسكبُ عدوّه سكباً، وذلك كتسميتهم إياه بحراً»^(٢١٨).

وقال ابن منظور: «السَّكْبُ صَبُّ الماء، سَكَبَ الماءَ والدَّمَعَ ونحوهما يَسْكُبُهُ سَكْباً وَتَسْكَاباً فَسَكَبَ وَانْسَكَبَ: صَبَّهُ فَأَنْصَبَ، وَسَكَبَ الماءُ بِنَفْسِهِ سُكُوباً وَتَسْكَاباً وَانْسَكَبَ بمعنى، وأهل المدينة يقولون: اسْكُبْ على يدي، وماءٌ سَكَبٌ وسَاكِبٌ وَسُكُوبٌ وَسَيْكِبٌ وَأُسْكُوبٌ مُنْسَكِبٌ أَوْ مَسْكُوبٌ يجري على وجه الأرض من

غير حفر. ودمع ساكب وماء سكب ووصف بالمصدر، كقولهم: ماء صب وماء غور^(٢١٩). وقولهم: ماء أسكوب أي جار، وأمر سكب، أي لازم، وغلأم سكب إذا كان خفيف الروح نشيطاً في عمله^(٢٢٠). ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ! فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ! وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ! وَأُظْلٍ مَّمْدُودٍ! وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ﴾ [الواقعة: ٢٧-٣١].

والتأمل في أقوال المفسرين في معنى قوله: ﴿وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ﴾ يجد أنها لم تخرج عن المعنى اللغوي للفظة السكب، ومدار كلامهم انحصر في أربعة معان هي^(٢٢١):

الأول: أن المعنى: يسكب لهم أين شاؤوا وكيف شاؤوا لا يتعبون فيه.

الثاني: قيل إن المعنى: مصبوب يجري على الأرض في غير إحدود، لأن الماء المسكوب جارٍ في الهواء ولا نهر هناك، كذلك الماء في الجنة.

الثالث: معناه: مسكوب من فوق، لأن أكثر ماء العرب من الآبار والبرك فلا سكب للماء عندهم بخلاف المواضع التي فيها العيون النابعة من الجبال الحاكمة على الأرض تسكب عليها.

الرابع: قيل إنه دائم الجرية لا ينقطع فهو ماء كثير، ذلك أن الماء عند العرب عزيز لا يسكب، بل يحفظ ويشرب، فإذا ذكروا النعم، يعدون كثرة الماء ويعبرون عن كثرتها بإراقتها وسكبها.

ولا ترجيح يذكر في هذه المعاني، لأنها تستند إلى المعنى اللغوي الذي يستوعبها جميعاً، ولا شك في أن الله تعالى رباً يجمع لهم جميع المعاني المذكورة في آن واحد، كنوع من التشريف والتكريم لهؤلاء المؤمنين.

قال الألوسي: «كأنه لما شبه حال السابقين بأقصى ما يتصور لأهل المدن، من كونهم على سرر تطوف عليهم خدامهم بأنواع الملاذ، شبه حال أصحاب اليمين بأكمل ما يتصور لأهل البوادي من نزولهم في أماكن مخصصة فيها مياه وأشجار وظلال، إيداناً بأن التفاوت بين الفريقين كالتفاوت بين أهل المدن والبوادي»^(٢٢٢).

وفي هذا المقام لابد من التنبيه على أمر مهم مفاده: أن تأمل الآية يظهر مدى ملاءمة وصف الماء بلفظة (مسكوب) لطبيعة السياق الذي وردت فيه، وتتجلى آثار تلك المواءمة من جهتين:

الأولى: أن بنيتها (مفعول) قد حافظت على تناسب الآية، وفواصل الآيات التي قبلها: (مخضود، منضود، ممدود، مسكوب).

الثانية: أنها إحدى مظاهر النعم التي هيأها الله تعالى لأهل الجنة.

١٢. ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾

المَعْنُ والمَعِينُ في اللغة: الماء السائل، وقيل الجاري على وجه الأرض^(٢٢٣). وقيل: الماء العذب الغزير، والمَعْنُ الماء الظاهر، والجمع: مَعْنٌ ومُعْنَاتٌ، ومياهٌ مُعْنَانٌ وماء مَعِينٌ أي: جارٍ، وكَلَامٌ مَّعُونٌ: جرى فيه الماء، ومَعْنُ الوادي: كَثُرَ فيه الماء فَسَهَّلَ متناوله^(٢٢٤). وقولهم: أَمَعَنَ الفرسُ: تباعد في عَدُوهِ^(٢٢٥). وذكر ابن دريد أن الميم في (مَعِين) أَصْلٌ، فقولهم: ماء مَعْنٌ ومَعِينٌ وقد مَعَنَ، فهذا يدل على أن الميم أصل ووزنه: فَعِيلٌ^(٢٢٦).

وذكر الفراء أنَّ وزنه (مفعول) في الأصل كـ(منيع)^(٢٢٧). وقيل: ماءٌ معيْنٌ هو من العين، والميم زائدة فيه^(٢٢٨). ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ [الملك: ٣٠].

وقد ذكر المفسرون أربعة أقوال في معنى قوله: ﴿مَاءٍ مَّعِينٍ﴾ وهي^(٢٢٩):

الأول: يعني بالمعين الذي تراه العيون ظاهراً. فهو مفعول العين، كـ(مبيع).

الثاني: المراد به: ماء عذب.

الثالث: قيل إنَّ الماء المعين هو الجاري من العيون وهو من الإمعان في الجري، كأنه قيل: ممعن في الجري.

الرابع: قيل هو من مَعَنَ الماء أي كثر، فهو على صيغة (فعل).

وعلى ذلك يكون التعبير القرآني قد أكسب هذه اللفظة معاني ثرية تتلاءم مع سياق الآية الوعيدية للكفار والعاصين، وهي معان معروفة عند الإنسان ولكن القرآن قد أتى بها في سياق رائع عكسَ عظمة التعبير القرآني.

١٣. ﴿بِأَيِّ مَثَرٍ﴾

المَثَرُ: صَبَّ الدَّمَعِ والماءِ والمطر، يقال: هَمَرَ الماءُ وإنْهَمَرَ فهو هامِرٌ ومُنْهَمِرٌ: سال، والْفَرَسُ يَهْمِرُ الأرضَ هَمْرًا وهو شدة حَفْرِه الأرض بحوافره، والهمَّار: النَّمام^(٢٣٠). ومنه: هَمَرَ له من ماله: أعطاه، والهميرة: العجوز^(٢٣١).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ [القمر: ١١]. وقد ذكر المفسرون أن معنى قوله تعالى ﴿بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾: منصَّب في كثرة وتتابع^(٢٣٢). والملاحظ أن المفسرين ربطوا هذا المعنى بالكلام المتقدم عليه وهو قوله: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ﴾، فزاهم قد اختلفوا في المراد من الفتح والأبواب والسماء حقائقها أو هو مجاز؟ لذلك فإنهم ذكروا قولين^(٢٣٣):

الأول: حقائقها وللسماء أبواب تفتح وتغلق ولا استبعاد فيه.

الثاني: هو على طريق الاستعارة، فإنَّ الظاهر أنَّ الماء كان من السحاب، وعلى هذا فهو كما يقول القائل في المطر الوابل: جرت ميازيب السماء، وفُتِحَتْ أفواه القرب، أي كأنه ذلك، فالمطر في الطوفان كان بحيث يقول القائل: فتحت أبواب السماء، ولا شك أنَّ المطر من فوق كان في غاية الهطلان.

قال الطاهر بن عاشور: «وجملة: (فتحتنا أبواب السماء بماء منهمر) مركب تمثيلي هيئة اندفاق الأمطار من الجو بهيئة خروج الجماعات من أبواب الدار على طريقة: وسالت بأعناق المطي الأباطح»^(٢٣٤).

وفي هذا المقام ذكر الرازي أنَّ «قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَا﴾ بيان أنَّ الله انتصر منهم وانتقم بماء لا بجند أنزله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ﴾* إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٢٨-٢٩]، بيانا لكمال القدرة، ومن العجيب أنهم كانوا يطلبون المطر سنين فأهلكهم بمطلوبهم»^(٢٣٥).

وهذا الكلام يوجب أنَّ الماء الموصوف بالانهيار كان أداة تدمير وانتقام، ومما يؤكد ذلك أنَّ الوصف جاء في سياق الإخبار عن صورة الطوفان الذي أهلك الله

به الكفار من قوم نوح عليه السلام. وذكر بعض المفسرين أنَّ الباء في قوله: ﴿بِأَيِّ مُنْهَمِرٍ﴾ فيها وجهان^(٢٣٦):

أظهرهما: أنَّها للتعدية ويكون ذلك على المبالغة في أنَّه جعل الماء كالآلة المفتَّح بها، كما تقول: فتحتُ بالمفاتيح.

والثاني: أنَّها للحال، أي فتحناها ملتبسةً بهذا الماء.

وعلى ذلك يتبيَّن لنا كثرة المعاني المقصودة من لدن الله تعالى بهذا التركيب البليغ الذي تحددت ملامحه في السياق القرآني كله، فأصبح كأنَّه لوحة مترابطة الأجزاء، فقلوه تعالى: ﴿بِأَيِّ مُنْهَمِرٍ﴾ إنَّما هو مبالغة وتمثيل لكثرة الأمطار وشدة انصبابها، سواء جعل الباء في قوله (بماء) للاستعانة، وجعل الماء كالآلة لفتح أبواب السماء وهو ظاهر، أو جعلها للملابسة.

١٤. ﴿يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾

اختلف اللغويون في بيان معنى المهل في كلام العرب على أقوال عدة يمكن إيجازها على النحو الآتي:

الأول: المهل هو النحاس، أو المعدن المذاب^(٢٣٧)، فقد سئل ابن مسعود عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩]، فدعا بفضة فأذابها فجعلت تمَّيع وتلَوَّن فقال: هذا من أشبه ما أنتم راؤون بالمهل^(٢٣٨).

الثاني: المهل هو دردي الزيت^(٢٣٩)، وقريب منه قول ابن سيده: «والمهل ضرب من القطران ماهي رقيق يشبه الزيت، يضرب إلى الصفرة، تذهن به الإبل في الشتاء»^(٢٤٠).

الثالث: أن المهل هو القيقح والصديد الذي يذوب فيسيل من الجسد^(٢٤١).

الرابع: جعل معنى المهل عاماً، فقال عنه: إنه الشيء يذاب حتى يباع بالنار، وهو مهل، لأنه يمهل في النار حتى يذوب^(٢٤٢).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

ولم يخرج المفسرون عن المعاني التي جاء بها اللغويون لبيان معنى (المهل) ولذلك فإنهم ذكروا الأقوال السابقة نفسها في تفسير لفظة (المهل)، في جميع آيات العقاب الأخروي^(٢٤٣).

والملاحظ أن هذه الأقوال التي قيلت في تفسير المهل ترجع إلى التعميم الذي أطلق فيه اللفظ في البدء، إذ إنه أطلق على كل ذائب، ثم أطلق على الزيت والدهان بسبب مشابتهما للمعادن المذابة، على أنها سوائل أولاً، وأنها متنوعة الألوان بتنوع الأشكال ثانياً، وعليه فلا تضاد يذكر في معاني المهل هنا؛ لأنه متأ من تعميم اللفظ، ثم إطلاقه على أجزاء متعددة^(٢٤٤). ولذلك فإن جميع هذه الأقوال مرجحة ومقبولة، فهي متقاربة من حيث المعنى، إذ إنها تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة مفادها: أن المهل هو سائل في غاية الحرارة، جعله الله شراباً للكفار في الآخرة.

١٥. ﴿مَنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾

قال ابن فارس: «الميم والهاء والنون أصلٌ صحيح يدلُّ على احتقار وحقارة في الشيء. منه قولهم: مَهِينٌ، أي حقير. والمهانة: الحقارة، وهو مَهِينٌ بَيْنَ المهانة» (٢٤٥). والمَاهِنُ العبد الخادم والأنثى: ماهنة، وامتهن نفسه: ابتذلها (٢٤٦).

قال ابن منظور: «المهين يروى بفتح الميم وضمها، فالضَّم من الإهانة، أي لا يهين أحداً من الناس، فتكون الميم زائدة، والفتح من المهانة: الحقارة والصُّغُر، فتكون الميم أصلية» (٢٤٧). ورجلٌ مَهِينٌ من قوم مُهَنَاءٍ أي ضعيف، والمهانة: العلة (٢٤٨).

و رد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧-٨]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [المرسلات: ٢٠-٢٢].

ذكر المفسرون أنَّ معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ أي من نطفة ضعيفة رقيقة (٢٤٩)، أي جعل ذريته من نطفة سَمَّيت سلاله، لأنها تنسل من الإنسان وتنفصل وتخرج من صلبه (٢٥٠). ونرى أنَّ الرازي يفصل هذا المعنى فيقول: «وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ على التفسير الأول ظاهر، لأنَّ آدم كان من طين ونسله من سلاله من ماء مهين هو النطفة، وعلى التفسير الثاني هو أنَّ أصله من الطين، ثم يوجد من ذلك الأصل سلاله هي من ماء مهين، فإن قال قائل: التفسير الثاني غير صحيح، لأنَّ قوله: «بدأ خلق الإنسان... ثم جعل نسله» دليل على أنَّ جعل النسل بعد خلق الإنسان من طين، فنقول: لا بل التفسير الثاني أقرب إلى الترتيب اللفظي، فإنَّه تعالى بدأ بذكر الأمر من الابتداء في خلق الإنسان فقال:

بدأه من طين ثم جعله سلالة ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وعلى ما ذكرتم يبعد أن يقال: «ثم سواه ونفخ فيه من روحه» عائد إلى آدم أيضاً، لأن كلمة (ثم) للتراخي فتكون التسوية بعد جعل النسل من سلالة، وذلك بعد خلق آدم، واعلم أن دلائل الآفاق أدل على كمال القدرة كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ﴾ [غافر: ٥٧]، ودلائل الأنفس أدل على نفاذ الإرادة فإن التغيرات فيها كثيرة، وإليه الإشارة بقوله: «ثم جعل نسله... ثم سواه»، أي كان طيناً فجعله مئياً ثم جعله بشراً سوياً، وإضافة الروح إلى نفسه كإضافة البيت إليه للتشريف» (٢٥١).

وذكر ابن عادل أن في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ نوعاً آخر من تخويف الكفار، وهو من وجهين (٢٥٢):

الأول: أنه تعالى ذكرهم عظيم إنعامه عليهم، وكلما كانت نعمه عليهم أكثر كانت جنائيتهم في حقه أقبح وأفحش، فيكون العقاب أعظم، فلهذا قال تعالى عقيب هذه الإنعام: ﴿وَيْلٌ لَّيَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ٢٤].

والثاني: أنه تعالى ذكرهم كونه قادراً على الابتداء، والظاهر في العقل أن القادر على الابتداء قادر على الإعادة، فلما أنكروا هذه الدلالة الظاهرة، لا جرم قال في حقهم: ﴿وَيْلٌ لَّيَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾.

ونلاحظ أن الطاهر بن عاشور يبين العلاقة بين السلالة والنطفة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٨]. فيقول: «وسميت النطفة التي يتقوم منها تكوين الجنين سلالة كما في الآية، لأنها تنفصل عن الرجل، فقوله: ﴿مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ بيان لـ (سلالة). و(من) بيانية، فالسلالة هي الماء المهين، هذا هو الظاهر لمتعارف الناس، ولكن في الآية إيهاء علمي لم يدركه الناس إلا في هذا العصر،

وهو أنّ النطفة يتوقف تكون الجنين عليها، لأنّه يتكون من ذرات فيها تختلط مع سلالة المرأة، وما زاد على ذلك يذهب فضله، فالسلالة التي تنفرز من الماء المهين هي النسل لا جميع الماء المهين، فتكون (من) في قوله: ﴿مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ للتبعيض أو للابتداء» (٢٥٣).

وعلى ذلك نلاحظ أنّ القرآن الكريم إنّما قصد الإتيان بهذا الوصف ليبيّن لنا أنّ «المهين: الشيء الممتهن الذي لا يعبأ به. والغرض من إجراء هذا الوصف عليه الاعتبار بنظام التكوين، إذ جعل الله تكوين هذا الجنس المكتمل التركيب العجيب الآثار من نوع ماء مهراق لا يعبأ به ولا يصاب» (٢٥٤).

ويبدو أنّ السياق القرآني كان يقصد من وصف الماء بـ(المهين) إبراز عظمة القدرة الربانية التي تجلّت بين تلك النطفة الضعيفة من جهة، وبين خلق الإنسان وإبداعه في أكمل صورة من جهة أخرى.

١٦. ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾

قال الراغب: «الوحدة: الإنفراد، والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتّة، ثم يُطلق على كلّ موجود حتى إنّ ما من عدد إلا ويصحّ أن يوصف به، فيقال: عشرةٌ واحدةٌ، ومائةٌ واحدةٌ، وألفٌ واحدٌ... والوَاحِدُ: المفرد، ويوصف به غير الله تعالى... وأحدٌ مطلقاً لا يوصف به غير الله تعالى» (٢٥٥). وقولهم: رجلٌ أَحَدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ: أي منفرد والأثنى: وَاحِدَةٌ، ورجلٌ وحيدٌ لا أحد معه يؤنسه، وقولهم: كان رجلاً متوحّداً، أي: منفرداً لا يخالط الناس ولا يُجالسهم» (٢٥٦).

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم صفة للماء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وفي الأرض قطعاً متجاورات وجناتٍ من أعناب وزرع ونخيل صنوانٌ وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٣-٤].

ذكر المفسرون في بيان معنى قوله تعالى ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ أقوالاً عدة (٢٥٧):

الأول: أن المراد: ماء السماء، كمثل صالح بنى آدم وخيئهم أبوهم واحد. وهم مختلفون في الخير والشر، والإيمان والكفر، كاختلاف الثمار التي تسقى بماء واحد.

الثاني: قيل إن هذا مثل ضرب به الله لقلوب بني آدم. كانت الأرض في يد الرحمة طينة واحدة، فسطحها وبطحها، فصارت الأرض قطعاً متجاورة، فينزل عليها الماء من السماء، فتخرج هذه زهرتها وثمرها وشجرها. وتخرج نباتها وتحيي مواتها، وتخرج هذه سبخها وملحها وخبثها، وكلتاها تسقى بماء واحد. فلو كان الماء مالحاً، قيل: إنما استسبخت هذه من قبل الماء! كذلك الناس خلقوا من آدم، فتتزل عليهم من السماء تذكرة، فترق قلوب فتخشع وتخضع، وتقسو قلوب فتلهو وتسهو وتجفوا (٢٥٨).

الثالث: أن المعنى: جميع ذلك يسقى بماء واحد دون المالح لا اختلاف في طبعه، سواء كان السقي من ماء الأمطار أم من ماء الأنهار (٢٥٩).

الرابع: أن المراد بقوله: (بماء واحد) هو ماء القدرة والحكمة (٢٦٠). قال أبو حيان الأندلسي: «نبه الله تعالى في هذه الآية على قدرته وحكمته، وأنه المدبر للأشياء كلها،

وذلك أنّ الشجرة تخرج أغصانها وثمراتها في وقت معلوم لا تتأخر عنه ولا تتقدم، ثم يتصعد الماء في ذلك الوقت علواً علواً وليس من طبعه إلا التسفل، يتفرق ذلك الماء في الورق والأغصان والثمر كلّ بقسط وبقدر ما فيه صلاحه، ثم تختلف طعوم الثمار والماء واحد، والشجر جنس واحد. وكلّ ذلك دليل على مدبر دبره وأحكمه، لا يشبه المخلوقات»^(٢٦١). وقال ابن عجيبة: «... (يُسقى بماء واحد ونُفَّضُ بعضها على بعض في الأكل) أي: في الثمر المأكول، قدراً وشكلاً، وطعماً، ورائحةً، ولوناً، مع اتفاق الماء الذي تُسقى به. وذلك مما يدل أيضاً على الصانع القادر الحكيم، فإن إيجادها مع اختلاف الأصول والأسباب، لا يكون إلا بتخصيص قادر مختار»^(٢٦٢).

وعند التأمل في جميع الأقوال السابقة نجد أنّها تتلاءم والمعنى القرآني، لأنّها تصبّ في بوتقة واحدة ألا وهي قدرة الله تعالى، فهذا «وجه من العبرة، كأنه قال: وفي الأرض قطع مختلفات بتخصيص الله لها بمعان، فهي تسقى بماء واحد ولكن تختلف فيما تخرجه، والذي يظهر من وصفه لها بالتجاوز أنّها من تربة واحدة، ونوع واحد، وموضع العبرة في هذا أبين»^(٢٦٣).

... الخاتمة ...

في ختام هذا البحث لابدّ من ذكر أهم النتائج العامة التي توصل إليها وهي على النحو الآتي:

١. أيّد البحث الرأي القائل: إنّ أصل الماء: (مَوْءٌ)، استناداً إلى إجماع العلماء عليه، فضلاً عن أنّه يتماشى مع القواعد اللغوية الموضوعية لهذه اللفظة.
٢. ضعّف البحث الرأي القائل إنّ أصل الماء (مَوْءٌ)، وقد استند في ذلك إلى أمّات المعجمات والكتب اللغوية التي لم تذكر هذا الأصل لهذه اللفظة.
٣. تنوعت السياقات التي وردت فيها لفظة (الماء)، فمرة جاءت في سياق دنيوي دالة على نعمة ونقمة، ومرة جاءت في سياق أخروي دالة على نعمة ونقمة، ومرة تأتي في سياق اثبات قدرة الله تعالى وفضله على المخلوقات.
٤. وردت لفظة (الماء) في بعض الآيات وفيها نوع من الغموض، وعدم اتّضح الدلالة، مما استدعى الوقوف عليها، والبحث في دلالاتها، وبينّ البحث أنّ دلالة (الماء) فيها مرجحة بين الاستعمالين: الحقيقي والمجازي، على أساس أنّ السياق القرآني يساعد عليها.
٥. بيّن البحث أنّ لفظة (الماء) غير المقترنة بصفة قد أوحى بدلالات ثرة، ولم تلتزم بدلالة واحد.



٦. استعمل القرآن الألفاظ المقترنة بلفظة (الماء) في الآية بمعناه اللغوي المعروف، إلا أنه أضفى عليها دلالة جديدة تمثلت بجعلها صفة للماء.

٧. بين البحث أن دلالة الألفاظ المعبرة عن صفات الماء، لا يمكن أن تتحدد - في بعض الآيات - مستقلة بنفسها. وإنما لابد من الوقوف على الكلام قبلها أو بعدها، ومن ثم تتحدد الدلالة النهائية للألفاظ. وهذا يعكس لنا أثر السياق في توضيح المعنى المراد.

٨. بين البحث أن صفات الماء في القرآن الكريم لا يمكن أن تتحدد بدلالة واحدة، تبعاً لتعدد معناها اللغوي، ويبدو أن القرآن الكريم تقصد تعدد الدلالات، لأن تعدد الدلالات يقود إلى ثراء لغوي وفكري في آن واحد، ومن ثم يعكس لنا إعجاز الله تعالى في كتابه.

٩. رافق صفات الماء في القرآن الكريم كثير من الملامح الدلالية المستوحاة من النص القرآني، من قبيل التعبير بالمفرد، والتعريف والتنكير، واستعمال حرف، مصاحب لهذه الصفة من دون آخر... إلخ. وبين البحث أن هذه الملامح الدلالية لا تبتعد كثيراً عن الدلالة المركزية لصفة الماء في هذه الآية.

١٠. وجد البحث صعوبة في ترجيح المعاني المستوحاة من الألفاظ الموضوعية لصفات الماء، لأن المعنى اللغوي يستوعبها جميعاً، فضلاً عن أن الله تعالى رباً يجمع لهم جميع المعاني المذكورة في آن واحد، كنوع من التشريف والتكريم لهؤلاء المؤمنين.

١١. أصبحت بعض صفات الماء مصطلحات جديدة جاء بها القرآن الكريم للدلالة على شراب أهل النار، اعتماداً على المعنى اللغوي لها، وقد ألبسها حلة جديدة، تمثلت بعذاب الكفار يوم القيامة وعبرت عن مزيد من الحزن والخوف، وهي صورة لم تكن معروفة قبل نزول القرآن الكريم. والحمد لله رب العالمين.

- (١) ينظر: الطيبة في القرآن الكريم: ١٣.
- (٢) تهذيب اللغة: ٢٦٧/٥ (موه)، وينظر: لسان العرب (موه).
- (٣) تهذيب اللغة: ٣٨٧/٢ (موه).
- (٤) توضيح المقاصد: ١٥٦٥/٣.
- (٥) ينظر: الاشتقاق: ٣١٦/١، وسر صناعة الإعراب: ١٠٠/١، ومعجم مقاييس اللغة: ٢٣٠/٥، والصحاح: (موه)، والمحكم: ٤٤٤-٤٤٥، والمفردات: ٦٢٦، ولسان العرب، (موه)، وتاج العروس (موه). وغيرها كثير.
- (٦) سر صناعة الإعراب: ١٠٠-١٠١.
- (٧) المخصص: ٤٢٤/٤.
- (٨) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب: ٢٩٨/٢.
- (٩) المصدر نفسه: ٢٩٨/٢.
- (١٠) المصباح المنير: ١٠٤/٩.
- (١١) المنصف: ١٥٢/٢.
- (١٢) ينظر: الكنز اللغوي: ٢٥.
- (١٣) معجم مقاييس اللغة: ٢٣٠/٥.
- (١٤) الصحاح: (موه)، وينظر: المفردات: ٦٢٦.
- (١٥) ينظر: الكتاب: ٣٢٤/١.
- (١٦) المحكم: ٤٤٤-٤٤٥/٤.
- (١٧) تهذيب اللغة: ٢٦٧/٥ (موه)، وينظر: لسان العرب: (موه).
- (١٨) جامع الدروس العربية: ٧٤.

- ١٩ ينظر: العين: ١٠١ / ٤.
- ٢٠ ينظر: الصحاح: (موه)، واللسان: (موه).
- ٢١ ينظر: العين: ١٠١ / ٤، وأساس البلاغة: ٧٢٥.
- ٢٢ ينظر: أساس البلاغة: ٧٢٤، واللسان: (موه).
- ٢٣ اللسان: (موه)، وينظر: تاج العروس: (موه).
- ٢٤ ينظر: اللسان: (موه).
- ٢٥ ينظر: معالم التنزيل: ٤ / ٤٩٤، واللّباب في علوم الكتاب: ٩ / ٣٨٤.
- ٢٦ تاج العروس: (موه).
- ٢٧ ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ٧٩٨-٧٩٩.
- ٢٨ المفردات: ٤٣٤.
- ٢٩ اللباب في علوم الكتاب: ١٠ / ٢٦٠.
- ٣٠ المصدر نفسه: ١٠ / ٢٦٠.
- ٣١ ينظر: الكشف والبيان: ١٥٨ / ٥، والكشاف: ٣٦١ / ٢، والتفسير الكبير: ١٧ / ١٥٠، والبحر المحيط: ٥ / ٢٠٥.
- ٣٢ البحر المحيط: ٥ / ٢٠٥.
- ٣٣ ينظر: جامع البيان: ١٥ / ٢٤٤، والكشف والبيان: ١٥٨ / ٥، والكشاف: ٣٦١ / ٢، والتفسير الكبير: ١٧ / ١٥٠، والبحر المحيط: ٥ / ٢٠٥.
- ٣٤ المفردات: ٤٣٤.
- ٣٥ غرائب القرآن: ٧ / ٤.
- ٣٦ اللباب في علوم الكتاب: ١٠ / ٢٦٠.
- ٣٧ ينظر: المصدر نفسه: ١٠ / ٤٤٠.
- ٣٨ ينظر: السراج المنير: ٣٩ / ٢.
- ٣٩ روح البيان: ٥٧ / ٤.
- ٤٠ ينظر: روح المعاني: ٤ / ١٢.
- ٤١ التحرير والتنوير: ١٢ / ٧-٨.
- ٤٢ التفسير الكبير: ١٧ / ١٥٠.
- ٤٣ ينظر: المحرر الوجيز: ٣ / ١٩٠.

- (٤٤) اللسان: (بلع)، وينظر: تاج العروس: (بلع).
- (٤٥) البحر المحيط: ٢٢٥/٥.
- (٤٦) التفسير الكبير: ١٨٧/١٧.
- (٤٧) ينظر: جامع البيان: ٣٣٤/١٥، ومعالم التنزيل: ١٧٩/٤.
- (٤٨) روح المعاني: ٦١/١٢.
- (٤٩) ينظر: الالتقان: ٣٩٦/١، وروح المعاني: ٦١/١٢.
- (٥٠) أنوار التنزيل: ٢٣٦/١.
- (٥١) روح المعاني: ٦١/١٢.
- (٥٢) ينظر: الكشف: ٣٧٦/٢.
- (٥٣) روح المعاني: ٦٤/١٢.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٦٤/١٢.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٦٤/١٢.
- (٥٦) المحرر الوجيز: ١٩٠/٣.
- (٥٧) الجامع لأحكام القرآن: ٤٠/٩، وينظر: الباب في علوم الكتاب: ٤٩٧/١٠.
- (٥٨) التحرير والتنوير: ٧٨/١٢.
- (٥٩) المصدر نفسه: ٧٨/١٢.
- (٦٠) تفسير القرآن العظيم: ٣٢٣/٤.
- (٦١) الجامع لأحكام القرآن: ٤١/٩.
- (٦٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ٥٣/١، وغرائب القرآن: ٢٥/٤، وروح المعاني: ٦٥/١٢.
- (٦٣) ينظر: المصادر أنفسها والصفحات أنفسها.
- (٦٤) ينظر: غرائب القرآن: ٢٥/٤.
- (٦٥) روح المعاني: ٦٦-٦٥/١٢.
- (٦٦) ينظر: غرائب القرآن: ٢٥/٤.
- (٦٧) ينظر: المصدر نفسه: ٢٥/٤.
- (٦٨) ينظر: اللسان: (غيض).
- (٦٩) ينظر: الصحاح: (غيض).
- (٧٠) الباب في علوم الكتاب: ٤٩٧/١٠، وينظر: روح البيان: ٨٢/٤.



- (٧١) ينظر: جامع البيان: ٣٣٤/١٥، ومعالم التنزيل: ١٧٩/٤، والكشاف: ٣٧٦/٢، والمحرم الوجيز: ١٩٠/٣، وأنوار التنزيل: ٣٢٦/١، والجامع لأحكام القرآن: ٤١/٩، ولباب التأويل: ٢٣٤/٣، والسراج المنير: ٤٩/٢، وفتح القدير: ٧٢٣/٢.
- (٧٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٣١٤/١، وغرائب القرآن: ٣٠٦/٤.
- (٧٣) الكشاف: ٣٧٦/٢، وينظر: البحر المحيط: ٢٢٨/٥.
- (٧٤) أنوار التنزيل: ٢٣٦/١، وينظر: البحر المديد: ٢٩٦/٣، والتحرير والتنوير: ٧٨/١٢.
- (٧٥) التحرير والتنوير: ٧٨/١٢.
- (٧٦) المصدر نفسه: ٧٩/١٢.
- (٧٧) تحرير التحرير: ٨٩/١، وينظر: خزانة الأدب: ٢٩١/٢.
- (٧٨) المحرر الوجيز: ١٩٠/٣.
- (٧٩) معجم مقاييس اللغة: ١١٤/١، وينظر: المفردات: ٣٣.
- (٨٠) المفردات: ٣٣، وينظر: اللسان: (أسن).
- (٨١) ينظر: اللسان (أسن).
- (٨٢) جامع البيان: ١٦٦/٢٢، وينظر: الكشاف: ٣٢٤/٤.
- (٨٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٦/١٦، وروح المعاني: ٤٨/٢٦.
- (٨٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٦/١٦، وفتح القدير: ٤٩/٥.
- (٨٥) روح البيان: ٣٩٤/٨.
- (٨٦) العين: ١٣/٦.
- (٨٧) سنن الترمذي: ١٨٩/٣.
- (٨٨) معجم مقاييس اللغة: ٣٣٤/١، وينظر: المفردات: ١٠٩.
- (٨٩) اللسان (ثجج)، وينظر: تاج العروس (ثجج).
- (٩٠) ينظر: جامع البيان: ١٥٣/٢٤، والكشاف: ٦٨٦/٤، والتفسير الكبير: ٨/٣١.
- (٩١) التفسير الكبير: ٩-٨/٣١.
- (٩٢) ينظر: جامع البيان: ٥٣/٢٤، والكشاف: ٦٨٦/٤، والتفسير الكبير: ٩/٣١.
- (٩٣) ينظر: التفسير الكبير: ٩/٣١، وروح المعاني: ١٠/٣٠.
- (٩٤) ينظر: جامع البيان: ١٥٣/٢٤، والكشاف: ٦٨٦/٤، والتفسير الكبير: ٩/٣١.
- (٩٥) روح المعاني: ١٠/٣٠.

- (٩٦) الكشف: ٦٨٦/٤.
- (٩٧) ينظر: جامع البيان: ١٥٣/٢٤، والكشاف: ٦٨٦/٤، وروح المعاني: ١٠/٣٠.
- (٩٨) روح المعاني: ١٠/٣٠.
- (٩٩) جامع البيان: ١٥٥/٢٤.
- (١٠٠) ينظر: جامع البيان: ١٥٥/٢٤، والنكت والعيون: ١٨٤/٦، والكشاف: ٦٨٦/٤.
- (١٠١) ينظر: المصادر نفسها والصفحات نفسها.
- (١٠٢) جامع البيان: ١٥٥/٢٤.
- (١٠٣) الكشف: ٦٨٦/٤.
- (١٠٤) اللباب: ٩٩/٢٠.
- (١٠٥) التفسير الكبير: ٩/٣١، وينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٤/١٩.
- (١٠٦) روح المعاني: ١١/٣٠.
- (١٠٧) روح البيان: ٢٣٠/١٠.
- (١٠٨) ينظر: الصحاح: (حم)، واللسان: (حم)، والقاموس المحيط: (حم).
- (١٠٩) ينظر: الصحاح: (حم)، واللسان: (حم)، والقاموس المحيط: (حم).
- (١١٠) ينظر: الصحاح: (حم)، والمسلسل: ٢٨٧، واللسان: (حم)، والقاموس المحيط: (حم).
- (١١١) ينظر: النود في اللغة: ١٢١، واللسان: (حم)، والقاموس المحيط: (حم).
- (١١٢) ينظر: اللسان: (حم).
- (١١٣) ينظر: تفسير غريب القرآن: ١٥٥، ومجمع البيان: ٣١٨/٢، والجامع لأحكام القرآن: ١٦/٨، وروح المعاني: ١٨٧/٧، والتشبيهات القرآنية: ١١٦.
- (١١٤) ينظر: اللغات في القرآن: ٥٤، ومعاني القرآن للفراء: ١١٧/٣، والكشاف: ٤٤٩/٤، والاتقان: ١٢٥/١، ومن وحي القرآن: ١٥٥.
- (١١٥) تفسير مجاهد: ٧٥٣/٢.
- (١١٦) ينظر: معاني القرآن للفراء: ١٢٨/٣، ومجالس ثعلب: ٤٦٩/٢، والكشاف: ٤٦٢/٤.
- (١١٧) ينظر: التشبيهات القرآنية: ١١٦.
- (١١٨) ينظر: تفسير مجاهد: ٦٤٩-٦٥٠، ومعاني القرآن للفراء: ١٢٨/٣، وأدب الكاتب: ٤٣٨، والكشاف: ٤٦٤/٤، والبرهان للزملكاني: ٣١١، والتشبيهات القرآنية: ١١٦.
- (١١٩) معجم مقاييس اللغة: ٢٣٣/٢.

- (١٢٠) اللسان (دقق).
- (١٢١) ينظر: تهذيب اللغة: ٣/ ١٩٠ (دقق).
- (١٢٢) ينظر: تهذيب اللغة: ٣/ ١٩٠ (دقق)، واللسان: (دقق).
- (١٢٣) ينظر: معاني القرآن و إعرابه للزجاج: ٢٣٨، والكشاف: ٤/ ٧٣٦، واللباب: ٢٠/ ٢٦٢.
- (١٢٤) ينظر: جامع البيان: ٢٤/ ٣٥٤، والتفسير الكبير: ٣١/ ١١٧.
- (١٢٥) ينظر: الكشاف: ٤/ ٧٣٦، والتفسير الكبير: ٣١/ ١١٧.
- (١٢٦) روح المعاني: ٣٠/ ٩٧.
- (١٢٧) المحرر الوجيز: ٥/ ٤٣٧.
- (١٢٨) ينظر: البحر المحيط: ٨/ ٤٤٩.
- (١٢٩) الكشاف: ٤/ ٧٣٦.
- (١٣٠) الكشاف: ٤/ ٧٣٦.
- (١٣١) البحر المحيط: ٨/ ٤٤٩.
- (١٣٢) ينظر: اللباب: ٢٠/ ٢٦٣، والسراج المنير: ٤/ ٣٧٨، وأيسر التفاسير: ٥/ ٥٥٢، والتحرير والتنوير: ٣٠/ ٢٦٢.
- (١٣٣) ينظر: جامع البيان: ٢٤/ ٣٥٣-٣٥٦، والكشاف: ٤/ ٧٣٦، والمحرر الوجيز: ٥/ ٤٣٧، والبحر المحيط: ٨/ ٤٤٩.
- (١٣٤) جامع البيان: ٢٤/ ٣٥٦.
- (١٣٥) التحرير والتنوير: ٣٠/ ٢٦٢.
- (١٣٦) المصدر نفسه: ٣٠/ ٢٦٢.
- (١٣٧) ينظر: الصحاح (صدد)، وأساس البلاغة: ٤١٦، واللسان: (صدد).
- (١٣٨) الصحاح: (صدد)، وينظر: اللسان: (صدد).
- (١٣٩) ينظر: المخصص: ١/ ٤٨٦، واللسان: (صدد).
- (١٤٠) ينظر: اللسان: (صدد).
- (١٤١) ينظر: تفسير مجاهد: ١/ ٣٣٤، ومجاز القرآن: ١/ ٣٣٨، والكشاف: ٣/ ٥١٣، ومجمع البيان: ٣/ ٣٠٨، وتحفة الأريب: ١٥٨.
- (١٤٢) ينظر: تفسير غريب القرآن: ٢٣١.
- (١٤٣) سنن الترمذي: ٤/ ٧٠٥، وينظر: الترغيب والترهيب: ٤/ ٤٧٨.

- (١٤٤) ينظر: مجمع البيان: ٣/٣٠٨.
- (١٤٥) التعابير القرآنية: ٢٤٠.
- (١٤٦) ينظر: مجمع البيان: ٣/٣٠٨، والجملة الفعلية ودلالاتها في آيات الآخرة: ٨٣-٨٤.
- (١٤٧) ينظر: بصائر ذوي التمييز: ٣/٢٧٨.
- (١٤٨) مجمع البيان: ٣/٣٠٨، وينظر: مباحث في علوم القرآن: ٣٨٧.
- (١٤٩) ينظر: مرآة العقول: ٥/٣.
- (١٥٠) المفردات: ٤٠٦.
- (١٥١) ينظر: كنز العرفان: ١/٨٠، ومرآة العقول: ٥/٤.
- (١٥٢) ينظر: الكشف: ٣/٢٨٩.
- (١٥٣) مرآة العقول: ٥/٤.
- (١٥٤) ينظر: المغني (لابن قدامة): ١/٢١، والمجموع شرح المذهب: ١/١٣٠-١٣١.
- (١٥٥) كنز العرفان: ١/٨٠-٨١، وينظر: المغرب: ٢٩٥.
- (١٥٦) ينظر: كنز العرفان: ١/٨٠، ومرآة العقول: ٥/٤.
- (١٥٧) تاج العروس: (طهر).
- (١٥٨) تهذيب اللغة (طهر): ٢/٢٩٦، وينظر: الخلاف للطوسي: ١/٤٩.
- (١٥٩) ينظر: المفردات: ٤٠٦، والمغرب: ٢٩٥، والقاموس المحيط (طهر).
- (١٦٠) صحيح مسلم: ١/٣٧٠.
- (١٦١) سنن الترمذي: ١/١٠٠.
- (١٦٢) ينظر: المفردات: ٤٠٦، والمغرب: ٩٥، وبدائع الصنائع: ١/٨٣، وكنز العرفان: ١/٨١.
- (١٦٣) المفردات: ٤٠٦.
- (١٦٤) المصدر نفسه: ٤٠٦-٤٠٧.
- (١٦٥) مرقاة المفاتيح: ١/٣٤٤.
- (١٦٦) المغرب: ٢٩٥، وينظر: مرآة العقول: ٥/٤-٥.
- (١٦٧) النهاية: ٣/١٤٧.
- (١٦٨) فتح الباري (ابن رجب): ١/٢٠.
- (١٦٩) إشارة إلى الطهور بالضم بمعنى التطهير، وبالفتح الماء الذي يتطهر به.
- (١٧٠) مرآة العقول: ٥/٥.



- (١٧١) ينظر: الكشف: ٢٨٩/٣، والتفسير الكبير: ٧٩/٢٤، واللباب في علوم الكتاب: ٥٤٣/١٤، والبحر المحيط: ٤٦٢/٦-٤٦٣، والبحر المديد: ٢١٠/٥، وفتح القدير: ٤٧/٤، وروح المعاني: ٣١-٣٠/١٩، والتحرير والتنوير: ٤٧/١٩.
- (١٧٢) التحرير والتنوير: ٤٧/١٩.
- (١٧٣) ينظر: أساس البلاغة: ٥٣٢، واللسان: (غدق)، وتاج العروس: (غدق).
- (١٧٤) ينظر: اللسان: (غدق).
- (١٧٥) أساس البلاغة: ٥٣٢، وينظر: اللسان: (غدق).
- (١٧٦) ينظر: المفردات: ٤٧١.
- (١٧٧) ينظر: اللسان (غدق)، وتاج العروس: (غدق).
- (١٧٨) ينظر: التفسير الكبير: ١٤٢/٣٠.
- (١٧٩) ينظر: المصدر نفسه: ١٤٢/٣٠.
- (١٨٠) التحرير والتنوير: ٢٣٧-٢٣٨.
- (١٨١) ينظر: جامع البيان: ٦٦٢/٢٣، والكشاف: ٦٣٠/٤، والتفسير الكبير: ١٤٢/٣٠، وإرشاد العقل السليم: ٤٥/٩، والبحر المديد: ٢٣٨/٨.
- (١٨٢) ينظر: الكشف: ٦٣١/٤، وأنوار التنزيل: ٣٩٩/١، وإرشاد العقل السليم: ٤٥/٩، والبحر المديد: ٢٣٨/٨.
- (١٨٣) ينظر: التفسير الكبير: ١٤٣/٣٠.
- (١٨٤) التحرير والتنوير: ٢٣٨-٢٣٩.
- (١٨٥) معجم مقاييس اللغة: ٣٢٢/٤، وينظر: المفردات: ٤٨٣، واللسان (غور).
- (١٨٦) ينظر: المفردات: ٤٨٣، واللسان: (غور).
- (١٨٧) المصباح المنير: ٩٣/٧.
- (١٨٨) جامع البيان: ٢٦/١٨، وينظر: المحرر الوجيز: ٥٤٤/٣.
- (١٨٩) النكت والعيون: ٣٠٧/٣.
- (١٩٠) ينظر: المصدر نفسه: ٣٠٨/٣.
- (١٩١) التفسير الكبير: ١٠٩/٢١.
- (١٩٢) ينظر: روح المعاني: ٢٨١/١٥، والتحرير والتنوير: ٣٢٥/١٥.
- (١٩٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٤٠٩/١٠.

- (١٩٤) اللباب في علوم الكتاب: ٤٩٤ / ١٢.
- (١٩٥) ينظر: الصحاح: (فرت)، واللسان (فرت)، وتاج العروس (فرت).
- (١٩٦) المصباح المنير: ١٤٩ / ٧.
- (١٩٧) تاج العروس: (فرت).
- (١٩٨) اللسان: (فرت).
- (١٩٩) ينظر: اللسان: (فرت)، وتاج العروس: (فرت).
- (٢٠٠) ينظر: جامع البيان: ٢٨٣ / ١٩، والنكت والعيون: ١٤٩ / ٤، والتفسير الكبير: ٢٤١ / ٣٠، وأنوار التنزيل: ٢٢٤ / ١.
- (٢٠١) ينظر: التفسير الكبير: ٢٤١ / ٣٠.
- (٢٠٢) أنوار التنزيل: ٢٢٤ / ١.
- (٢٠٣) اللباب في علوم الكتاب: ٥٤٩ / ١٤، وينظر: روح المعاني: ٣٣ / ١٩.
- (٢٠٤) الكشف: ٦٨١ / ٤.
- (٢٠٥) روح البيان: ٢٢١ / ١٠.
- (٢٠٦) المفردات: ٦٨.
- (٢٠٧) ينظر: الصحاح: (برك)، واللسان: (برك).
- (٢٠٨) ينظر: تهذيب اللغة: ٣٧٤ / ٣ (برك).
- (٢٠٩) ينظر: اللسان: (برك)، وتاج العروس: (برك).
- (٢١٠) ينظر: المصادر نفسها.
- (٢١١) المفردات: ٦٨.
- (٢١٢) ينظر: النكت والعيون: ٣٤٢ / ٥، والمحزر الوجيز: ١٤٠ / ٥.
- (٢١٣) ينظر: الكشف: ٣٨٥ / ٤، وتفسير القرآن العظيم: ٣٩٦ / ٧، ونظم الدرر: ٢٥١ / ٧، وإرشاد العقل السليم: ١٢٧ / ٨، وفتح القدير: ١٠٢ / ٥.
- (٢١٤) التفسير الكبير: ١٧ / ٢.
- (٢١٥) المفردات: ٦٨.
- (٢١٦) التحرير والتنوير: ٢٩١ / ٢٦ - ٢٩٢.
- (٢١٧) التحرير والتنوير: ٢٩٢ / ٢٦.
- (٢١٨) معجم مقاييس اللغة: ٦٧ / ٣.

- (٢١٩) اللسان: (سكب).
- (٢٢٠) ينظر: الصحاح: (سكب)، واللسان: (سكب)، وتاج العروس: (سكب).
- (٢٢١) ينظر: جامع البيان: ١١٧/٢٣، وغريب القرآن (للسجستاني): ٤٢٧، والكشاف: ٤/٤٦٠، وزاد المسير: ٨/١٤٠، وأنوار التنزيل: ١/٢٨٦، والتفسير الكبير: ٢٩/١٤٣، واللباب: ١٨/٣٩٩.
- (٢٢٢) روح المعاني: ٢٧/١٤١.
- (٢٢٣) ينظر: المفردات: ٦١٦، واللسان: (معن).
- (٢٢٤) ينظر: الصحاح: (معن)، واللسان: (معن)، وتاج العروس: (معن).
- (٢٢٥) المفردات: ٦١٦.
- (٢٢٦) ينظر: اللسان: (معن).
- (٢٢٧) ينظر: اللسان: (معن).
- (٢٢٨) ينظر: المفردات: ٦١٦.
- (٢٢٩) ينظر: جامع البيان: ٢٣/٥٢٠، وغريب القرآن: ٤٢٧، والنكت والعيون: ٦/٥٧، والتفسير الكبير: ٣٠/٦٧، والجامع لأحكام القرآن: ١٨/٢٢٢، والبحر المديد: ٨/١٤٩.
- (٢٣٠) ينظر: العين: ٤/٥٠، والمفردات: ٦٧٨، واللسان: (همر).
- (٢٣١) ينظر: المفردات: ٦٧٨.
- (٢٣٢) ينظر: جامع البيان: ٢٢/٥٧٧، والكشاف: ٤/٤٣٤، والمحزر الوجيز: ٦/٢٤١، وأنوار التنزيل: ١/٢٦٥، واللباب في علوم الكتاب: ٨/٤٢٦.
- (٢٣٣) ينظر: التفسير الكبير: ٢٩/٣٣-٣٤، واللباب في علوم الكتاب: ١٨/٢٤٦، والبحر المحيط: ٨/١٧٥.
- (٢٣٤) التحرير والتنوير: ٢٧/١٨٢.
- (٢٣٥) التفسير الكبير: ٢٩/٣٣-٣٤.
- (٢٣٦) ينظر: التفسير الكبير: ٢٩/٣٤، واللباب: ١٨/٢٤٦، والبحر المحيط: ٨/١٧٥.
- (٢٣٧) ينظر: مجاز القرآن: ١/٤٠، والصحاح: (مهل)، واللسان: (مهل).
- (٢٣٨) ينظر: اللسان: (مهل)، والتعابير القرآنية: ٨٣-٨٤، والتشبيهات القرآنية: ١١٣.
- (٢٣٩) ينظر: الصحاح: (مهل)، واللسان: (مهل).
- (٢٤٠) المخصص: ٢/٢٢٠، وينظر: اللسان: (مهل)، والتشبيهات القرآنية: ١١٣.

- (٢٤١) ينظر: الصحاح: (مهل)، واللسان: (مهل).
- (٢٤٢) ينظر: الجمان في تشبيهات القرآن: ٢٤٧، وأصول الدين الإسلامي: ٤٩٣.
- (٢٤٣) ينظر: تفسير مجاهد: ٣٧٦/١، والكشاف: ٦٧٢/٢، ومجمع البيان: ٤٦٦/٣، ومختصر تذكرة الإمام القرطبي: ١٢٥.
- (٢٤٤) ينظر: التعابير القرآنية: ٨٣-٨٤.
- (٢٤٥) معجم مقاييس اللغة: ٢٢٧/٥.
- (٢٤٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢٢٧/٥، والصحاح: (مهن)، واللسان: (مهن).
- (٢٤٧) اللسان: (مهن).
- (٢٤٨) ينظر: الصحاح: (مهن)، واللسان: (مهن)، وتاج العروس: (مهن).
- (٢٤٩) ينظر: جامع البيان: ١٧٢/٢٠، والكشف والبيان: ٢٣٧/٧، ومعالم التنزيل: ٣٠١/٦، ولباب التأويل: ١٩٧/٧.
- (٢٥٠) ينظر: نظم الدرر: ٥٣/٦، وإرشاد العقل السليم: ٨١/٧، روح المعاني: ١٢٤/٢١.
- (٢٥١) التفسير الكبير: ١٥٢-١٥١/٢٥.
- (٢٥٢) ينظر: اللباب: ٧٣/٢٠.
- (٢٥٣) التحرير والتنوير: ٢١٦/٢١.
- (٢٥٤) المصدر نفسه: ٢١٦/٢١.
- (٢٥٥) المفردات: ٦٧٨.
- (٢٥٦) ينظر: الصحاح: (وحد)، واللسان: (وحد).
- (٢٥٧) ينظر: جامع البيان: ٣٤٢/١٦، والكشف والبيان: ٢٧٠/٥، والنكت والعيون: ٩٤/٣، والبحر المحيط: ٣٥٧/٥.
- (٢٥٨) ينظر: جامع البيان: ٣٤٠/١٦، والمحرم الوجيز: ٣٠٠/٣.
- (٢٥٩) ينظر: جامع البيان: ٣٤١/١٦، وروح المعاني: ١٠٢/١٣.
- (٢٦٠) ينظر: روح البيان: ٢٢٤/٤.
- (٢٦١) البحر المحيط: ٣٥٧/٥، وينظر: نظم الدرر: ١٢٥/٤.
- (٢٦٢) البحر المديد: ٤٣٩/٣.
- (٢٦٣) الجواهر الحسان: ٢٦٤/٢.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- (١) الإتيان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط ٣، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م.
- (٢) أدب الكاتب: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط ٤، ١٩٦٣م.
- (٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: أبو السعود محمد بن محمد العبادي (ت ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- (٤) أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢-٢٠٠١م.
- (٥) الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط ٣، د. ت.
- (٦) أصول الدين الإسلامي: الدكتور رشدي محمد عليان، والدكتور قحطان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ٣، ١٩٨٦م.
- (٧) أنوار التنزيل وأسرار التأويل:
- (٨) أيسر التفاسير لكلام علي الكبير: أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المملكة العربية السعودية، ط ٥، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٩) الإيضاح في علوم البلاغة: جلال الدين أبو عبد الله محمد بن أبي عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (١٠) البحر المحيط: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (١١) البحر المديد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الإدريسي الشاذلي الفاسي (ت ١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (١٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو

مطلوب، والدكتورة خديجة الحديشي،
مطبعة العاني، بغداد، ط ١، ١٩٧٧ م.

(١٩) الترغيب والترهيب من الحديث

الشريف: زكي الدين عبد العظيم
بن عبد القوي المنذري (ت ٦٥٦ هـ)،
ضبط أحاديثه وعلق عليه: مصطفى
محمد عمارة، الدار المصرية اللبنانية،
١٩٨٧ م.

(٢٠) التشبيهات القرآنية والبيئة العربية:

واجدة مجيد الأطرقيجي، الجمهورية
العراقية، دار الحرية للطباعة، بغداد،
١٩٧٨ م.

(٢١) التعبيرات القرآنية والبيئة العربية في

مشاهد القيامة: ابتسام مرهون
الصفار، مطبعة الآداب، النجف
الأشرف، ط ١، ١٩٦٧ م.

(٢٢) تفسير غريب القرآن: أبو محمد عبد

الله بن مسلم بن قتبية الدينوري
(ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر،
دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي
الحلي وشركاه، ١٩٥٨ م.

(٢٣) تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء

إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي
القرشي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق: سامي بن
محمد بن عبد الرحمن بن سلامة، دار
طبية للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢،
١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

(٢٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): فخر

الدين محمد بن عمر التميمي الرازي

بكر علاء بن مسعود الكاساني الحنفي

(ت ٥٨٧ هـ)، دار الكتاب العربي،

بيروت، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(١٣) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن:

كمال الدين عبد الواحد بن عبد
الكريم الزملكاني (ت ٦٥١ هـ)، تحقيق:
الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة:
خديجة الحديشي، مطبعة العاني، بغداد،
ط ١، ١٩٧٤ م.

(١٤) بصائر ذوي التمييز في لطائف

الكتاب العزيز: محمد الدين محمد بن
يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧ هـ)،
تحقيق: محمد علي النجار، مطابع
شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة،
١٩٦٨ م.

(١٥) تاج العروس من جواهر القاموس:

محمد مرتضى الحسيني الزبيدي
(ت ١٢٠٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

(١٦) تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر:

عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر
المعروف بابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤ هـ)،
دار إحياء التراث العربي، بيروت،
د.ت.

(١٧) التحرير والتنوير: الشيخ محمد الطاهر

بن عاشور، دار سحنون للنشر
والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م.

(١٨) تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب:

أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي
(ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد

- (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- (٢٥) تفسير مجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي (ت ١٠٤هـ)، قدّم له وحققه وعلّق حواشيه: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية، بيروت، د.ت.
- (٢٦) تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والبناء والنشر، د.ت.
- (٢٧) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله المرادي المصري (ت ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- (٢٨) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- (٢٩) جامع الدروس العربية: الشيخ مصطفى الغلاييني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٣٠) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق هشام سميّ البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- (٣١) الجمان في تشبيهات القرآن: ابن نايقا البغدادي (ت ٤٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي، الجمهورية العراقية، بغداد، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
- (٣٢) الجملة الفعلية ودلالاتها في آيات الآخرة: مجيد طارش عبد، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ١٩٩٧م.
- (٣٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت ٨٧٥هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (٣٤) خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣هـ)، تحقيق: محمد نبيل طريفي، وإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- (٣٥) الخلاف: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد علي الخراساني، والسيد جواد الشهرستاني، والشيخ محمد مهدي نجف، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- (٣٦) دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني

- (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: الدكتور محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- (٣٧) روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإسلامبولي الحنفي الخلوتي (ت ١٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (٣٨) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين الألوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (٣٩) زاد المسير في علم التفسير: أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- (٤٠) السراج المنير: محمد بن أحمد الشربيني (ت ٩٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (٤١) سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: الدكتور حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، د.ت.
- (٤٢) سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (٤٣) الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- (٤٤) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (٤٥) الطيبة في القرآن الكريم: الدكتور كاصد ياسر الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
- (٤٦) العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال.
- (٤٧) غرائب القرآن و رغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- (٤٨) غريب القرآن (نزهة القلوب): أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني (ت ٣٣٠هـ)، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جهران، الناشر: دار قتيبة، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- (٤٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٩٩٦م.



- ٥٠ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- ٥١ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٥٢ الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بـسبيويه (ت ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٥٣ الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ٥٤ الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (ت ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ٥٥ كنز العرفان في فقه القرآن: أبو عبد الله جمال الدين المقداد بن عبد الله التستري (ت ٨٢٦هـ) بإشراف: آية الله واعظ زادة الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٥٦ الكنز اللغوي في اللسان العربي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، سعى في نشره وتعليق حواشيه: الدكتور أوغست هفنز، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٣م.
- ٥٧ لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن): علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (ت ٧٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٥٨ اللباب في علل البناء والإعراب: أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: غازي مختار طليبات، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٥٩ اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص عمر بن علي المعروف بابن عادل الدمشقي (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٦٠ لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ١، د.ت.
- ٦١ اللغات في القرآن: أخبر به: إسماعيل بن عمرو المقرئ عن عبد الله بن

- ٢٠٠٠ م.
- ٦٨) مختصر تذكرة الإمام القرطبي المسمى (التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة): عبد الوهاب الشعراني، مطبعة محمد علي صبح وأولاده، مصر، ١٩٦٨.
- ٦٩) المخصص: ابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٧٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت ٥٤١ هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٧١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ: محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ)، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤ هـ.
- ٧٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ملا علي القاري (ت ١٠١٤ هـ)، تصحيح: محمد الزهري القمرأوي، المطبعة الميمنية، مصر، ١٨٩١ م.
- ٧٣) المسلسل في غريب لغة العرب: أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي (ت ٥٣٨ هـ)، قدم له وحققه الحسين بن حسنون المقرئ، بإسناده إلى ابن عباس (ت ٦٨ هـ)، حققه ونشره: صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط ١، ١٩٤٦ م.
- ٦٢) مباحث في علوم القرآن: الدكتور صبحي الصالح، مطبعة جامعة دمشق، ط ٢، ١٩٦٢ م.
- ٦٣) مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي (ت ٢١٠ هـ)، عارضه بأصوله وعلق عليه: الدكتور محمد فؤاد سزكين، مطبعة السعادة، مصر، ط ٢، ١٩٧٠ م.
- ٦٤) مجالس ثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩١ هـ)، شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط ٤، ١٩٨٠ م.
- ٦٥) مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، عني بطبعه: أحمد عارف الزين، مطبعة العرفان، صيدا، سوريا، ١٣٥٦ هـ.
- ٦٦) المجموع شرح المذهب: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت ٦٧٦ هـ)، نشر: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، د.ت.
- ٦٧) المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، بيروت،



(٨٠) المغرب في ترتيب المغرب: أبو الفتح ناصر بن عبد السيّد المطرزي (ت٦١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

(٨١) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: ابن قدامة المقدسي (ت٦٣٠هـ)، مطبعة الإمام، مصر، د.ت.

(٨٢) مفردات ألفاظ القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط: إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٨٣) المنصف: أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، ط١، ١٩٥٤م.

(٨٤) من وحي القرآن: الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

(٨٥) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

(٨٦) النكت والعيون: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)،

وعلق عليه: الأستاذ محمد عبد الجواد، راجعه الأستاذ إبراهيم الدسوقي البساطي، مصر، ١٩٥٧م.

(٧٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

(٧٥) معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(٧٦) معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

(٧٧) معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبدة شلبي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

(٧٨) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، المنشورات الإسلامية، قم-إيران، ١٣٧٨هـ.

(٧٩) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.



تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد
الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت،
د.ت.

٨٧) النهاية في غريب الحديث والأثر: أبو
السعادات مجد الدين المبارك بن محمد
المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)،
تحقيق: أحمد الزاوي، ومحمود محمد
الطناجي، المكتبة العلمية، بيروت،
د.ت.

٨٨) النوادر في اللغة: أبو زيد سعيد بن
أوس بن ثابت الأنصاري (ت ٢١٥هـ)،
علق عليه وصححه: سعيد الخوري
الشرتوني اللبناني، المطبعة الكاثوليكية
للأباء اليسوعيين، بيروت، ١٨٩٤ م.

الإمام الجواد عليه السلام
في تاريخ بغداد
(دراسة تحليلية)

Imam Al- Jawad
in Baghdad History
(Analytic Study)

م.م. كاظم جواد كاظم المنذري
جامعة القادسية
كلية التربية / قسم التاريخ

Asst. Lecturer Kadhim J. K. Al-Munthar
University of Al- Qadesiya
College of Education
Department of History

... ملخص البحث ...

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الانبياء والمرسلين وعلى من تبعهم
باحسان الى يوم الدين .

ان كتب التراث الاسلامي بمختلف صنوفها في التفسير والحديث والتأريخ
والتراجم وغيرها حافلة بذكر ائمة اهل البيت عليهم السلام واثارهم الفكرية ، لذا كان لزاما
علينا ان ندرس كل ما يتعلق بأئمتنا عليهم السلام من اخبار ومرويات حديثة عنهم ابتداء
بالسند و المتن وانتهاء براء المؤرخين، والوجوه المتعددة في نقل النصوص وصياغة
الكلمات وتأثيرها على ايراد معنى الحديث واثره في نفوس الناس على مختلف
مستويات المجتمع الاسلامي، ودراسة المقاصد من وراء ذلك التحريف، لذلك
ارتأيت ان ادرس روايات الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٢م) الواردة في
كتابه تأريخ بغداد حول الامام الجواد عليه السلام.

يعد الخطيب البغدادي من حفاظ الحديث المتقنين العلماء المتبحرين، قال ابن
خلكان (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨٠م) عنه : «لو لم يكن له سوى التأريخ لكفاه» فكيف
وله قريبا من مائة مؤلف، فانه يدل على اطلاع واسع وقد اخذت عنه المصادر التي
تلته لذا فهو ذا اهمية كبيرة جدا، وفي البحث تفصيل اكثر عنه وعن كتابه وضعته في
التمهيد ليقى متن البحث متعلق بالمرويات التي حول الامام الجواد عليه السلام فقط.

كان الخطيب قد وضع ترجمة للإمام الجواد عليه السلام مشتملة على ثلاث محاور رئيسية:

المحور الاول يتعلق بنسبه وقدمه الى بغداد من مدينة الرسول ﷺ وقد ذكره انه كان وافدا الى ابي اسحاق المعتصم الخليفة العباسي انذاك.

وقد جاء في بعض كتب التراث الاسلامي ومنها بعض كتب الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م) انه كان سبب وروده الى بغداد هو اشخاص المعتصم له من المدينة لليلتين بقيتا من المحرم سنة ٢٢٠هـ.

والفرق واضح بين الروایتین فقد ذکر الخطیب انه كان وافدا والوفد هم الركبان المكرمون قال تعالى ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مريم ٨٥)، اما في رواية الشيخ المفيد : ان المعتصم كان قد اشخصه جبرا الى بغداد، ومعلوم لدينا ان الائمة عليهم السلام لم يغيروا شيئا كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وطالما ان النبي صلى الله عليه وآله كان قد اتخذ المدينة المنورة عاصمة له فكذلك ائمتنا عليهم السلام الا من فارقتها كان مكرها على ذلك، وفي صدد وجود الامام عليه السلام في بغداد ذكرت حاله عند المعتصم وما ظهر منه من نور تلاشت له الانوار التي كانت تضيئ حول المعتصم العباسي علما انهم كانوا من القضاة والعلماء الكبار عمرا وعلما وكان الامام لم يبلغ الخامسة والعشرين وهذا هو حال ائمة اهل البيت عليهم السلام.

اما المحور الثاني فقد ذكر فيه ثلاث مرويات حديثة عن الامام عليه السلام ، الحديث الاول عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني قال: حدثنا الامام ابو جعفر محمد بن علي وقد اسند الحديث الى ابائه عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال: بعثني النبي صلى الله عليه وآله الى اليمن فقال لي وهو يوصيني: يا علي ما خاب من استخار ولا ندم من استشار يا علي

عليك بالدلجـه فان الارض تطوى في الليل ... الى اخر الحديث وقد ذكرت الحديثين
الاخرين وقمت بتخريجها من كتب الحديث لمختلف المذاهب الاسلامية لتوثيقها
والتأكد من صحتها. وضعت هذا المحور ضمن المبحث الثاني.

اما المحور الثالث فكان حول وفاة الامام ع عليه السلام فقد ذكر الخطيب انه مات في
ذي الحجة لست ليال خلون منه سنة ٢٢٠ هـ دون ان يذكر سبب الوفاة، وفي هذا
المحور كنت قد ذكرت روايات من مصادر اخر تفيد ان الوشاة المحيطين بالمعتصم
لعبوا دورا لاجل الغدر بالامام ع عليه السلام مما جعل المعتصم يامر بدس السم اليه فمضى
الامام ع عليه السلام ملاقيا ربه وهو شهيد في سبيل العقيدة وحفظ الدين، وقد حمل الى مقابر
قريش ودفن عند جده الامام موسى بن جعفر ع عليه السلام. وضعت هذا المحور ضمن
المبحث الاول في متن البحث لاتمام سيرته الذاتية .

الاستنتاج: استنتجت من البحث ان الامام الجواد ع عليه السلام رغم صغر سنه كان
علما ورعا بحرا من العلم وقد ظهر ذلك امام علماء زمانه حتى كانوا صاغرين امامه
لا يلوون على شئ وقد تمكن من ادغامهم بالحجج الكافية من القران والسنة النبوية
الشريفة وهو عالم باستعمال الايات والاحاديث في موضعها الصحيح لذا لم يستطع
مؤلفوا كتب التراث الاسلامي من الاستغناء عن ذكره. والسلام على مولانا الامام
محمد بن علي الجواد ع عليه السلام ما دمت حيا...

...Abstract...

The books of Islamic legacy ramify into different types of explications, speeches, history, translations and the like thriving in mentioning the imams of Ahl al-bayt and their intellectual repute. So we are obliged to study whatever concerns our imams: from news, recent narratives, through the document, the contexts to the opinions of the historians.

Moreover, it is to focus upon the various shades in text translating, words constructing and its impact on the modern context and on different classes of people in the Islamic community. Also it is to study the intentions beyond such a twisted meaning, so I decide to take hold of the narratives of Al-Baghdadi, the Elocutionist (463H, 1072AD) as documented in his book The History of Baghdad concerning Imam Al-Jawad (Peace be upon him)

Al-Baghdadi the Elocutionist is considered as one who expertly memorizes Hadith and comes as a profound scientist; Ibin Khalkan (680H, 1280AD) says: "Had he only history, he would be quite sufficient". In time, he has approximately one hundred editions, it seems that he has great purview and the last sources depend upon him, so he grows momentum. In the current research paper there are many details about him and his book both written in the introduction to leave the rest of the paper to the narratives concerning only Imam Al-Jawad.

The elocutionist bifurcates the translation of Imam Al-Jawad into three essential axes: the first deals with his pedigree and arrival to Baghdad from the city of the messenger (peace be upon him and his progeny), as mentioned that he had been sent as an envoy to Abisuhag Al-Mu'atasim Al-'Abbasid at that time. In some Tara books

(413H, 1022AD) it is documented that the reason for his coming to Baghdad lies in the fact that Al-Mu`atasim decrees him to leave Al-Medina before two nights to the end of Muhram 220H.

The discrepancy is quite evident between these two narratives that he was sent as an envoy, that is to say, he mounts on something as stated in the Glorious Quran:

The day we shall gather
The righteous to Allah
Most Gracious, like a brand
Presented before a king for honours.

Yet in Sheikh Al-Mufeed narrative it comes as: Al-Mu`atasim decrees him, by force, to repair to Baghdad. It is commonly agreed that Imams never change something the messenger of Allah does; as the prophet takes the illuminating city as a capital to him, our imams do much the same. The one who leaves such a tradition is logically coerced to do so. In regard of the presence of the Imam in Baghdad, as the state narrated to Al-Mu`atasim that the Imam invades all the spotlights that they [the state] direct to the Abbasid Mu`atasim, provided that they were judges and old scientists with knowledge. In time the Imam did not exceed his twenty fifth. It is all much the same for the imams of Ahl al-bayt.

In the second axis there are three modern narratives, for the Imam, mentioned; the first speech, by `Abid al`adheim Ibin `Abidallah Al-Hassani says: " Imam Abu Ja`afir Mohammed Ibin Ali, who ascribes the speech to his father Ali Ibinabitalib (Peace be upon him) says: " the prophet sends me to Yemen, he advises me: O, Ali!

None in despair, as taking guidance in the Quran,
None regrets, as he consults,
O, Ali!
Take the dusk as thou set foot
The earth is rolled up at night....

I do mention the other speeches and have taken them from Hadeeth books for different Islamic denominations to document them and make sure of their authenticity. Then I have attached this axis to the second section. The third axis rotates around his quietus; the elocutionist lays claim that he died on Dhū al-Ḥijja in 220H without stating the reason for the death. Under this axis, I do review certain narratives from other sources certifying that the informers who roam around Al-Mu`atasim take so great a role in betraying the imam (Peace be upon him) , that is why Al-Mu`atasim decrees to foist poison on him , then the imam plunges into meeting Allah as a martyr in pursuance of doctrine and religion protecting, then he is carried to the graveyard to be buried by his grandfather Imam Mosa Ibin Ja`afir (Peace be upon him). I have tackled such an axis in section one to accomplish his chronicle.

In conclusion, the research paper reaches the sense of consensus that Imam Al-Jawad (Peace be upon him), though young, was a sapient scientist and a sea of science, such emerges into being among his contemporary scientists who pay much heed to him and never object anything; he could refute them all with sufficient evidences from the Glorious Quran and the honest prophetic tradition, and he was cognizant of how to manipulate lyats and speeches in their correct places. Consequently, the authors of the Islamic legacy could not do without his mention.

... المقدمة ...

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الأنبياء والمرسلين وعلى من تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين.

إنّ كتب التراث الإسلامي بمختلف صنوفها من كتب التفسير والحديث
والتاريخ والتراجم وغيرها حافلة بذكر أئمة أهل البيت عليهم السلام وآثارهم الفكرية، لذا
كان لزاماً علينا أن ندرس كل ما يتعلق بهم من أخبار ومرويات حديثة رويت عنهم
ابتداء بالسند ومن ثم المتن وانتهاءً بآراء المؤرخين والوجوه المتعددة في نقل النصوص
وصياغة الكلمات وتأثيرها في إيراد معنى الحديث واثره في نفوس الناس على مختلف
مستويات المجتمع الإسلامي، ودراسة المقاصد من وراء ذلك التحريف، لذلك
ارتأيت أن ادرس روايات الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٢م) الواردة في كتابه
تاريخ بغداد حول الإمام محمد الجواد عليه السلام.

يُعد الخطيب البغدادي من حفاظ الحديث المتقنين العلماء المتبحرين وله أكثر من
مئة مؤلف منها تاريخ بغداد الذي يقول عنه ابن خلكان (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨٠م):
(لو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه)، فضلاً عن انه من المصادر المهمة المعتمدة لدى
المؤرخين الذين جاؤوا بعده.

وضعت البحث في تمهيد ومبحثين وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

التمهيد مخصص للسيرة الذاتية للخطيب البغدادي وكلمه موجزه عن كتابه

تاريخ بغداد وذلك ليكون متن البحث خاصاً بالإمام الجواد عليه السلام.

المبحث الأول كان في روايات الخطيب التي تتعلق بسيرة الإمام الجواد عليه السلام، قمت بمقابلة كل رواية مع روايات كتب التراث الإسلامي الأخرى التي سبقته أو التي جاءت بعده محاولة لإتمام النقص في الرواية وإظهار الصحيح منها بما تيسر لي من معلومات.

أما المبحث الثاني فكان حول المرويات الحديثية للإمام التي وردت في تاريخ بغداد.

فقد قمت بمقابلتها مع كتب الحديث الأخرى لتبيان مدى صحتها وما هو متفق عليه في كتب التراث الإسلامي المختلفة.

هذا وقد خرجت من هذه الدراسة بنتائج منها أن الإمام الجواد عليه السلام على الرغم من صغر سنه يحتل مكانة مهمة في كتب التراث الإسلامي للمذاهب الإسلامية المختلفة إذ يروون مقتطفات من سيرته العطرة وكذلك المرويات الحديثية التي يسندوها إلى آبائه إلى رسول الله ﷺ ومناظراته وأحاديثه، ومن النتائج الأخرى الانتباه على أن الإمام كان يوظف الشاهد القرآني والحديث النبوي الشريف في حواراته مع العلماء في زمانه فضلاً عن نتائج أخرى ذكرتها في خاتمة البحث.

وقد اعتمدت على مصادر مهمة يتصدرها تاريخ بغداد للخطيب البغدادي الذي هو محور الدراسة، وكتاب الإرشاد للشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م) لاحتوائه على روايات مهمة عن أهل البيت (عليهم السلام) ولأنه بغدادي سبق الخطيب بخمسين عاماً، وكذلك اعتمدت على مصادر الحديث القديمة مثل كتاب (الوسائل ومستنبط

المسائل) للطبرسي (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م) وكتاب الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م) وكذلك كتاب المعجم الأوسط للطبراني (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م).

والمستدرک للحاکم النیسابوری (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م) وغيرها من المصادر لاجل توثيق الحديث وتبيان ما فيها من اختلاف وما هو متفق عليه عند علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

فضلاً عن ذلك فقد رجعت الى كتب التراجم مثل وفيات الاعيان لابن خلكان (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨٠م) في تراجم بعض الشخصيات التي ورد ذكرها في البحث وكتاب معجم البلدان لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) لترجمة المدن المذكورة في النصوص إذ يعد هذا الكتاب كتاب جغرافية وتاريخ في آن واحد يتحدث بمساحة واسعة من المعلومات والدقة. ولأجل توضيح معاني بعض المصطلحات رجعت إلى كتاب لسان العرب لابن منظور (ت ٧٧٢هـ / ١٣١١م) لكونه ذا معلومات ثرية وغنية في هذا المجال، فضلاً عن مصادر ومراجع أخرى ساعدتني على إتمام البحث بهذه الصورة التي أرجو من الله تعالى أن تنال رضا القارئ الكريم.

وأخيراً أحمد الله عز وجل على توفيقه في كتابة هذا البحث الصغير وسأواصل كتابة بحوث أخرى إن شاء العزيز القدير

الباحث

الخطيب البغدادي (السيرة الذاتية)

ألقابه وكُناه: الحافظ أبو بكر المعروف بالخطيب البغدادي^(٢)، لقب بالخطيب لأنه كان خطيباً في دربجان قرية من قرى بغداد^(٣).

مولده: ولد في سنة (٣٩٢هـ / ١٠٠٢م) يوم الخميس لست بقين من جمادى الآخرة^(٤).

شيوخه: أخذ الفقه عن أبي الحسن المحاملي^(٥) والقاضي أبي الطيب الطبري^(٦) وغيرهما^(٧) وكان الخطيب قد سمع وكتب عن مجموعة من علماء الشيعة منهم المرتضى^(٨) وغيره، أحصى الشيخ عباس القمي تسعة علماء كان الخطيب قد ذكرهم في كتابه^(٩).

من روى وحدث عنه: روى عنه من شيوخه أبو بكر البرقاني^(١١) وأبو القاسم الأزهري^(١٢)، وحدث عنه الشريف النسيب، وأبو الحسن بن قبيس، وأبو طاهر ابن الجرجاني، وغيرهم الكثير^(١٣).

رحلاته: كان للخطيب البغدادي رحلات في طلب العلم فقد سمع بالرِّيِّ^(١٣) وبالدينور^(١٤) وبالكوفة وغيرها، قدم الشام سنة (٤٤٥هـ/١٠٤٧م) حاجاً فسمع بها أبا الحسن بن أبي نصر وغيره، وقدمها ثانية سنة (٤٥١هـ/١٠٥٣م) فسكنها مدة وحدث بها بعامة مصنفاته.^(١٥)

أقوال العلماء فيه: قال ابن ماكولا (ت ٤٤٧هـ/١٠٥٥م)^(١٦): «كان أحد الأعيان ممن شاهدناه معرفةً وحفظاً وضبطاً لحديث رسول الله ﷺ وتفناً في علله وعلماً بصحيحه وغريبه وفردته ومنكره».

قال ابن عساكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٦م): «أحد الأئمة المشهورين والمصنفين المكثرين والحفاظ المبرزين ومن ختم به ديوان المحدثين»^(١٧).

قال ابن خلكان (ت ٦٨١هـ/١٢٨٠م): «كان من الحفاظ المتقنين العلماء المتبحرين... وفضله أشهر من أن يوصف... كان فقيهاً فغلب عليه الحديث والتاريخ».^(١٨)

وفاته: كانت وفاته يوم الاثنين سابع ذي الحجة سنة (٤٦٣هـ/١٠٧٢م) ببغداد وكان الشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(١٩) ممن حمل نعشه^(٢٠)، كان في وقته حافظ المشرق وأبو عمر يوسف بن عبد البر صاحب كتاب الاستيعاب حافظ المغرب، وماتا في سنة واحدة^(٢١) ودفن إلى جانب قبر بشر الحافي^(٢٢) بباب حرب.^(٢٣)

كان قد تصدق بجميع ماله وهو مائتا دينار فرقها على أرباب الحديث والفقهاء والفقراء في مرضه وأوصى أن يتصدق عنه بجميع ما عليه من الثياب ووقف جميع كتبه على المسلمين ولم يكن له عقب.^(٢٤)

آثاره: للخطيب البغدادي ٥٦ كتاباً أشهرها تاريخ بغداد، ومن كتبه البخلاء، والكفاية في علم الرواية، والفوائد المنتخبة، وتقييد العلم، وشرف أصحاب الحديث وغيرها. (٢٥)

كتاب تاريخ بغداد: وضعه الخطيب البغدادي وكان ابن خلكان وصفه بقوله: «لو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه»^(٢٦)، يشتمل على وصف بغداد وتخطيطها وما كانت عليه من الحضارة والمدنية ويترجم فيه للخلفاء والملوك والأمراء والوزراء والأشراف وسائر طبقات حملة العلم والنحاة والصرفيين والبيانين واللغويين والقراء والمفسرين والمحدثين والمتكلمين من سائر النحل والمنطقيين والأصوليين والمجتهدين والفقهاء والقضاة والزهاد والنسك والمتصوفة والقصاص... وكل من نبغ فيها أو ورد عليها من غير أهلها وما انتهى عليه علمه من كنههم وألقابهم وهكذا حتى ختمه بذكر شهيرات النساء والإماء ومستمتع لطائفهن.

مقدمة الخطيب: قال الخطيب في مقدمته لكتاب تاريخ بغداد: «هذا كتاب تاريخ مدينة السلام وخبر بنائها وذكر كبراء نزالها وذكر إراديها وتسمية علمائها، ذكرت من ذلك ما بلغني علمه وانتهت إلي معرفته مستعيناً على ما يعرض في جميع الأمور بالله الكريم فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». (٢٧)

يبدأ الخطيب بذكر المدائن على الاختصار وتسمية من وردها من الصحابة الأبرار ويبدأ بعلي بن أبي طالب والحسن والحسين رضي الله عنهم ويذكر ثلثة من الصحابة رضوان الله عليهم ومن ثم يذكر ترتيب المؤلف لتراجم الكتاب وتقديمه للمحمديين.

المبحث الأول

السيرة الذاتية للإمام الجواد عليه السلام

المقصود من السيرة الذاتية هو ما رواه الخطيب البغدادي من أحداث تتعلق بسيرة الإمام الجواد عليه السلام منذ ولادته وحتى وفاته، ويمكن أن أدرجها بفقرات مع ذكر ما أورده بعض المؤرخين من أخبار تتعلق بالغرض نفسه مع دراسة تحليله لما يستحق منها:

أولاً: اسمه ونسبه: «محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام»^(٢٨).

ثانياً: مولده: «كان مولده سنة مائة وخمس وتسعين للهجرة»^(٢٩)، وقد أورد الشيخ المفيد: «ان ولادته كانت في شهر رمضان»^(٣٠) دون تحديد اليوم أما ابن خلكان فيقول: «كانت ولادته يوم الثلاثاء خامس شهر رمضان وقيل منتصفه سنة خمسة وتسعين ومائة»^(٣١) أما ابن الصباغ المالكي فقد حدد تاريخ ولادته في التاسع عشر من رمضان من السنة المذكورة^(٣٢).

ثالثاً: كناه وألقابه: ذكر الخطيب البغدادي «أبو جعفر، ابن الرضا»^(٣٣)، للإمام الجواد عليه السلام كنى وألقاب عديدة كما هي لغيره من الأئمة عليه السلام يفسر ذلك الإمام الباقر عليه السلام في قوله (إنا لنكني أولادنا مخافة النبز أن يلحق بهم)^(٣٤)، أشهر كناه هي أبو جعفر^(٣٥)، وله كنية أخرى هي أبو علي الخاص^(٣٦).

أما ألقابه فقد كانت سيرته الزكية هي السبب الرئيس في تعددها، كان الإمام عليه السلام معروفاً بالجواد^(٣٧)، ومن ألقابه القانع والمرضى^(٣٨).

رابعاً: قدومه إلى بغداد: ذكر الخطيب البغدادي ما نصه: «قدم من مدينة رسول الله إلى بغداد وافداً على أبي إسحاق المعتصم ومعه امرأته أم الفضل بنت المأمون»^(٣٩).

وورد في لسان العرب أن الوفد هم الركبان المكرمون، ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ (مريم ٨٥)، وفد فلان يفد وفادة إذا خرج إلى ملك أو أمير^(٤٠)، إن هذه الرواية تدل على أن الإمام الجواد عليه السلام كان وروده إلى بغداد من طوع نفسه في حين أن مصادر أخرى تشير إلى غير ذلك مثل الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) يقول: «وانه قبض ببغداد وكان سبب وروده إليها أشخاص المعتصم له من المدينة فورد بغداد لليلتين بقيتا من المحرم سنة عشرين ومائتين»^(٤١).

إن الفرق بين الروایتين واضح جداً والمتتبع لسيرة الأئمة العلويين عليه السلام يتمكن من ترجيح رواية الشيخ المفيد، ذلك لأن الأئمة عليه السلام ما خرج منهم احد من مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله في طلب الدنيا أبداً، ولم يذكر التاريخ أن للإمام الجواد عليه السلام ضيعة أو مالا في بغداد كي يقصدها.

حال الإمام عليه السلام في بغداد

طالما أن البحث تناول قدوم الإمام عليه السلام إلى بغداد كان لزاماً عليّ أن استعرض حاله فيها ولو من خلال رواية واحدة لتكون أنموذجاً لما يجري.

روى العياشي في تفسيره: «قطع الطريق بجلولاء»^(٤٢) على السابلة من الحجاج وغيرهم وأفلت القطاع فبلغ الخبر المعتصم، فكتب الى عامل له كان بها: تؤمن الطريق بذلك فقطع على طرف إذن أمير المؤمنين ثم انفلت القطاع؟ فان أنت طلبت هؤلاء وظفرت بهم وإلا أمرت بان تضرب ألف سوط ثم تصلب بحيث قطع الطريق».

قال: وطلبهم العامل حتى ظفر بهم واستوثق ثم كتب بذلك إلى المعتصم فجمع الفقهاء وابن أبي دوواد^(٤٣) ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم وأبو جعفر محمد بن علي الرضا حاضر، فقالوا: قد سبق حكم الله فيهم في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة ٣٣)، ولأمر المؤمنين أن يحكم بأي ذلك شاء فيهم، فالتفت إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له: ما تقول فيما أجابوا فيه؟ فقال: قد تكلم هؤلاء الفقهاء والقاضي بما سمع أمير المؤمنين. قال: واخبرني بما عندك. قال: إنهم قد أضلوا فيما أفتوا فيه والذي يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق، فان كانوا أخافوا المسلمين فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس فان ذلك معنى نفيعهم من الأرض بإخافتهم السبيل وان كانوا أخافوا السبيل وقتلوا النفس وأخذوا المال أمر بقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم بعد ذلك. قال: فكتب إلى العامل بان يمثل ذلك فيهم.^(٤٤)

خامساً: وفاته: أورد الخطيب رواية عن محمد بن سعد^(٤٥) انه قال: «سنة ٢٢٠ فيها توفي محمد بن علي بن موسى ببغداد وكان قدمها على أبي إسحاق من المدينة فتوفي فيها يوم الثلاثاء لخمس ليالٍ خلون من ذي الحجة وركب هارون بن أبي

إسحاق فصلى عليه في رحبة أسوار بن ميمون ناحية قنطرة البردان ثم حمل ودفن في مقابر قریش». (٤٦)

ذكر ياقوت الحموي أن قنطرة البردان محله ببغداد بناها رجل يقال له السري بن الحطم^(٤٧) ويذكر الخطيب رواية أخرى في وفاته بقوله: «مضى أبو جعفر محمد بن علي وهو ابن خمس وعشرين سنة وثلاثة أشهر واثنني عشر يوماً وكان مولده سنة ١٩٥ هـ وقبض في يوم الثلاثاء لست خلون من ذي الحجة سنة ٢٢٠ هـ». (٤٨)

نلاحظ أن الخطيب البغدادي لم يذكر سبب وفاة الإمام الجواد عليه السلام وهو شاب يبلغ من العمر خمسة وعشرين عاماً، إلا أن العياشي (ت ٣٢٠ هـ) صاحب التفسير يذكر رواية كانت سبباً مباشراً في قتل الإمام عليه السلام ومفادها أن أحد أصحاب القاضي ابن أبي دؤواد قال: رجع ابن أبي دؤواد ذات يوم من المعتصم وهو مغتم فسأله عن سبب ذلك فقال: وددت اليوم اني قد مت منذ عشرين سنة، قلت له: ولم ذاك؟ قال: لما كان من هذا الاسود ابا جعفر محمد بن علي بن موسى اليوم بين يدي امير المؤمنين، قلت له: وكيف كان ذلك؟ قال: إن سارقاً أقر على نفسه بالسرقة وطلب من الخليفة تركيته بإقامة الحد عليه فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه وقد أحضر محمد بن علي، فسأل المعتصم عن القطع من اي موضع يجب ان يقطع؟ قال: من الكر سوع، قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قلت: لان اليد هي الاصابع والكف الى الكر سوع، لقول الله في التيمم: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ (المائدة ٦)، واتفق معي في ذلك قوم. وقال اخرون: بل يجب القطع من المرفق، قال: وما الدليل؟ قالوا: لان الله لما قال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة ٦)، في الغسل دل ذلك

على أن حد اليد هو المرفق. قال: فالتفت إلى محمد بن علي فقال: ما تقول في هذا يا أبا جعفر؟ قال: قد تكلم القوم فيه يا أمير المؤمنين، قال دعني مما تكلموا به، أي شيء عندك؟ قال: اعفني من هذا يا أمير المؤمنين، قال: أقسمت عليك لما أخبرت بما عندك فيه. فقال: أما إذا أقسمت علي فاني أقول إنهم أخطؤوا فيه السنة، فإن القطع يجب ان يكون من مفصل الأصابع، فيترك الكف، قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قول رسول الله ﷺ: (السجود على سبعة أعضاء، الوجه واليدين والركبتين والرجلين)^(٤٩) فإذا قطعت يده من الكر سوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها. وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن ١٨)، يعني هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن ١٨)، وما كان لله لم يقطع، قال: فأعجب المعتصم ذلك وأمر بقطع يد السارق من الأصابع دون الكف. قال ابن دؤواد: حين ذاك قامت قيامتي وتمنيت لم أكن حيا، قال ابن أبي دؤواد: صرت إلى المعتصم بعد ثلاثة فقلت أن نصيحة أمير المؤمنين عليّ واجبة، وأنا اكلمه بما اعلم أني ادخل به النار، قال: وما هو؟ قلت: إذا جمع أمير المؤمنين في مجلسه فقهاء رعيته وعلمائهم لأمر واقع من أمور الدين، فسألهم عن الحكم فيه، فأفتوه بما عندهم من الحكم في ذلك، وقد حضر مجلسه أهل بيته ووزرائه وكتابه وقد تسامع الناس بذلك من وراء بابه ثم يترك أقاويلهم كلهم لقول رجل شطر هذه الأمة بإمامته ويدعون أنهم أولى منه بمقامه ثم يحكم بحكمه دون حكم الفقهاء؟

قال: فتغير لونه وانتبه لما نبهته له، وقال: جزاك الله عن نصيحتك خيرا. قال: فأمر يوم الرابع فلاناً من كتاب وزرائه بأن يدعوه إلى منزله، فدعاه فأبى ان يجيبه، وقال: قد علمت أني لا أحضر مجالسكم

فقال: إني إنما ادعوك إلى الطعام وأحبّ أماً تطأ ثيابي وتدخل منزلي فأتبرك بذلك وقد أحب فلان بن فلان من وزراء الخليفة لقاءك فصار إليه، فلما أطعم منها أحس السم فدعا بدابته فسأله رب المنزل أن يقيم، قال: خروجي من دارك خير لك، فلم يزل يومه ذلك وليلة في خلفه حتى قبض.^(٥٠)

وروى المسعودي أن الإمام محمد بن علي بن موسى كان قد قبض لخمسة خلون من ذي الحجة وهو ابن خمس وعشرين سنة، وقيل إن أم الفضل ابنة المأمون لما قدمت معه من المدينة إلى المعتصم سمته.^(٥١)

هذا وإن الإمام الجواد عليه السلام كان قد توقع استشهاده من هذا الاستدعاء إلى بغداد في عهد المعتصم إذ روي عن أحد أصحابه أنه قال للإمام عليه السلام «جعلت فداك أنت خارج فإلى من الأمر بعدك؟ فبكى حتى سالت دموعه على لحيته فقال: عند هذه يخاف عليّ، الأمر من بعدي إلى ابني علي».^(٥٢)

المبحث الثاني

المرويات الحديثية للإمام الجواد عليه السلام

ذكر الخطيب البغدادي ثلاث مرويات حديثية للإمام الجواد وهي:

أولاً: حديث أسنده إلى عبد العظيم بن عبد الله الحسني^(٥٣) قال: «حدثنا أبو جعفر محمد بن علي بن موسى عن أبيه علي عن أبيه موسى عن آبائه عن علي قال: بعثني النبي ﷺ إلى اليمن فقال لي وهو يوصيني: يا علي ما خاب من استخار^(٥٤) ولا ندم من استشار، يا علي عليك بالدّجة^(٥٥) فان الأرض تطوى بالليل ما لا تطوى بالنهار، يا علي اغد باسم الله فان الله بارك لأمتي في بكورها»^(٥٦).

نلاحظ أن الإمام الجواد عليه السلام كان قد اسند الحديث إلى أبيه عن آبائه بسند متصل برسول الله ﷺ.

ذكر ابن سعد في طبقاته أن رسول الله ﷺ بعث علياً عليه السلام إلى اليمن، مرتين إحداهما في شهر رمضان سنة عشر من مهاجر رسول الله ﷺ^(٥٧).

ورد الحديث في أمالي الطوسي بسند يرجع إلى عبد العظيم بن عبد الله باختلاف كلمة واحدة عن هذا النص وهي (ما حار من استخار) بدلاً من (ما خاب من استخار)^(٥٧)، كذلك ورد في بحار الأنوار بالسند نفسه والمتن نفسه^(٥٨) هذا وقد وردت مقاطع من هذا الحديث في كتب الحديث منها ما أورده الطبراني عن انس ابن

عال من اقتصد). (٦٠)

حلاوة الرأي وخالص من خبايا الصدور.....الخ.^(٦١)

لقطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ / ١١٨٧م). (٦٥)

بزييد النار. (٦٦)

فلو أنعمنا النظر في القرآن الكريم لو وجدناهم في آية التطهير وفرض مودتهم وغيرها

كذلك في كتب متون الحديث التي جمعت أحاديث رسول الله ﷺ فيهم وما لهم عند الله تعالى وما فرض علينا باتجاههم، كلها دلائل على تلك المنزلة التي خصها الله تعالى بهم.

ثالثاً: أورد الخطيب البغدادي حديثاً للإمام الجواد عليه السلام أسنده إلى محمد بن زيد الشيبه^(٦٧) قال: «سمعت ابن الرضا محمد بن علي بن موسى يقول: (من استفاد أخاً في الله فقد استفاد بيتاً في الجنة)». ^(٦٨)

كذلك ورد الحديث بنصه عن الإمام الجواد عليه السلام في كتاب وفيات الأعيان^(٦٩) هذا وقد وردت أحاديث ضمن هذا المحور عن أهل البيت عليه السلام منها قول رسول الله ﷺ: (من استفاد أخاً في الله كان له ظهيراً على الصراط). ^(٧٠)

وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: (الناس إخوان فمن كانت أخوته في غير ذات الله فهي عداوة)، وذلك قوله عز وجل: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف ٦٧). ^(٧١)

وقال الإمام الباقر عليه السلام: (من استفاد أخاً في الله على إيمان بالله ووفاء بإفادة طلباً لمرضاة الله فقد استفاد شعاعاً من نور الله). ^(٧٢)

وهكذا عن بقية الأئمة عليه السلام أحاديث كثيرة في هذا المعنى لا مجال لذكرها نستفيد من ذلك أن الأئمة عليه السلام كلهم على سنة رسول الله ﷺ ومتفقون مع منهاج القران الكريم الذي يحمل تبيان كل شيء.

... الخاتمة ...

كان الخطيب البغدادي قد وضع كتاب تاريخ بغداد ترجم فيه لشخصيات بغداد من الأعلام وغيرهم وكذلك ممن وردوا من غير أهلها، ومن هؤلاء الأعلام الإمام محمد بن علي بن موسى عليه السلام حيث ترجم له بروايات تتعلق بجانب من سيرته وبعض المرويات الحديثية له، قمت بمقابلة تلك الروايات والمرويات مع بعض كتب التراث الإسلامي لمؤلفين كانوا قد سبقوه أو ممن جاؤوا بعده، وقد خرجت من البحث بنتائج عدة منها:

كان قدوم الإمام محمد الجواد عليه السلام إلى بغداد بسبب طلب الخليفة العباسي المعتصم له، وما هي إلا الخطوة الأولى لتصفيته حيث يتم تغييره عن أنظار الناس أولاً حين حصول الفرصة المناسبة للقضاء عليه، وكان الإمام قد توقع هذا الأمر بدليل وصايته بالإمامة لولده الإمام علي الهادي عليه السلام وقوله (عند هذه يخاف علي) أي عند هذه السفارة.

١. كان الوشاة من بطانة الخليفة قد أدوا دوراً واضحاً في قتل الإمام وكان المعتصم قد اتخذ هذا الإجراء لغاية سياسية هي خوفه من تضخم خطى الإمام.

٢. كان الإمام الجواد يتمتع بمكانة دينية وعلمية عالية وهذا ما يعترف به أعداؤه بدليل قول ابن أبي دؤاد عند نصيحته للمعتصم وإقراره على نفسه بأنه سيدخل النار.

٣. قام الإمام عليه السلام بتوظيف الشاهد القرآني والحديث النبوي الشريف في إصدار الفتوى وفي الحوار مع القضاة والعلماء ليكون كلامه موثقاً بدليل لا يقبل الشك.

٤. في المرويات الحديثية كان قد اسند الحديث إلى أبيه عن آبائه بسند متصل برسول الله ﷺ.

٥. للإمام عليه السلام أحاديث كانت قد وردت على لسان آبائه عليهم السلام بالكلمات نفسها او بمعناها تنطبق مع توجهات الشريعة الإسلامية وهو دليل على وحدة الكلمة والرأي والاتجاه لائمة أهل البيت عليهم السلام.

٦. احتلال الإمام مكانة مهمة في كتب التراث الإسلامي لمختلف مذاهب المسلمين ظهر ذلك عند المؤرخين ورواة الحديث النبوي الشريف ورواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

١) ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١هـ / ١١٧٦م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، (ط ١، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م) ٣١ / ٥.

٢) ابن خلكان، ابو العباس احمد بن محمد بن ابي بكر (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨٠م)، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس، (دار صادر، بيروت)، ٩١ / ١.

٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣١ / ٥.

٤) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٩١ / ١.

٥) ابو الحسن احمد بن محمد بن احمد الضبي (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٥م) له مصنفات منها تحرير الادلة والمقنع المصنف، ابو بكر بن هداية الله الحسيبي (ت ١٠١٤هـ / ١٦٠٦م)، طبقات الشافعية، (مطبعة بغداد، ١٣٥٦هـ)، ص ٤٤.

- (٦) القاضي ابو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) كان اماماً ورعاً حسن الخلق، وفاته ببغداد. المصدر نفسه، ص ٥١.
- (٧) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٩١ / ١.
- (٨) المرتضى هو ابو القاسم علي بن الطاهر ابي احمد الحسين (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م) من احفاد الامام موسى الكاظم بن جعفر الصادق عليه السلام، كان نقيب الطالبين وكان اماماً في علم الكلام والادب والشعر، له تصانيف على مذهب ومقاله في اصول الدين وله ديوان شعر. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٣ / ٣١٣.
- (٩) ينظر: القمي، عباس، الكنى واللقاب، (مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨هـ)، ١٨٧ / ٢ - ١٨٨.
- (١٠) ابو بكر احمد بن محمد بن احمد بن غالب الخوارزمي البرقاني (ت ٤٢٥هـ / ١٠٣٤م) كان ثقة ورعاً مثبِتاً وكان حافظاً للقرآن عارفاً بالفقه. المرجع نفسه، ٦٩ / ٢.
- (١١) عبيد الله بن ابي الفتح واسمه احمد بن عثمان بن الفرّج بن الازهر: ابو القاسم الصيرفي وهو الازهري ويعرف بابن السوادى (ت ٤٣٥هـ / ١٠٤٤م) جده عثمان من اهل إسكاف قدم بغداد واستوطنها. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (دار الكتب العلمية، بغداد)، ٣٨٥ / ١٠.
- (١٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣٢ / ٥.
- (١٣) الري: مدينة كثيرة الخيرات والفواكه وهي محطة الحاج على طريق السابلة وقصبة بلاد الجبال بينها وبين نيسابور ١٦٠ فرسخاً والى قزوین سبعة وعشرون فرسخاً. الحموي، ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)، معجم البلدان، (دار الفكر، بيروت)، ٣ / ١١٦.
- (١٤) الري: مدينة قديمة في مادي جنوبي طهران بشرق. توتل، فردينان، المنجد في الادب والعلوم، (الطبعة الجديدة)، ص ٢٣٠.
- (١٥) الدينور: مدينة من اعمال الجبل قرب قرميسين ينسب اليها كثير، بين الدينور وهمدان ينف وعشرون فرسخاً ومن الدينور الى شهر زور اربع مراحل، والدينور بمقدار ثلثي همدان وهي كثيرة الثمار والزروع. الحموي، معجم البلدان، ٢ / ٥٤٥.
- (١٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣١ / ٥.
- (١٧) ابن ماکولا: الحسين بن علي بن جعفر بن علکان بن محمد بن دلف العجلي ابو عبد الله المعروف بابن ماکولا (ت ٤٤٧هـ / ١٠٥٥م)، ولي القضاء في البصرة وولاه القادر بالله ببغداد قضاء القضاء، كان شافعيّاً. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٨ / ٨٠.
- (١٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣١ / ٥.

- (١٩) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٩١/١.
- (٢٠) ابو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز ابادي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) سكن بغداد وتفقه على جماعة من الاعيان، سحب القاضي ابا الطيب الطبري كثيراً وانتفع به صار امام وقته ببغداد ووفاته فيها.
- (٢١) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٢٩/١.
- (٢٢) المصدر نفسه، ٩٢/١.
- (٢٣) المصدر نفسه، ٩٢/١.
- (٢٤) بشر الحافي هو ابو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال (ت ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م) بن ماهان بن عبد الله، كان اسم عبد الله بعبور اسلم على يد علي بن ابي طالب عليه السلام المصدر نفسه، ١٧٤-١٧٦.
- (٢٥) المصدر نفسه، ٩٢/١.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) الزركلي، خير الدين، الاعلام، (ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠)، ١٧٢/١.
- (٢٨) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٩١/١.
- (٢٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١/...
- (٣٠) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٤/٣.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المفيد، ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، (ط ١، مطبعة مهر، قم، ١٤١٣هـ)، ٢/٢٧٣.
- (٣٣) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ١٧٥/٤.
- (٣٤) ابن الصباغ، علي بن محمد بن احمد المالكي المكي (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)، الفصول المهمة في معرفة احوال الائمة، (ط ١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) ص ٢٦١.
- (٣٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٤/٣.
- (٣٦) الكليني، محمد بن يعقوب الرازي (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م)، اصول الكافي، (ط ١، طهران، ١٣٩٨هـ)، ٦/١.
- (٣٧) الخصيبي، ابو عبد الله الحسين بن حمدان (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، الهداية الكبرى، (ط ٤، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م)، ١/٢٥٨.

- (٣٨) الطبري، محمد بن جرير بن رستم (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، دلائل الامامة، تحقيق ونشر مؤسسة النعمة، (ط ١، قم، ١٤١٣هـ) ص ١١٦.
- (٣٩) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٤ / ١٧٥.
- (٤٠) ابن الصباغ، الفصول المهمة، ص ٢٦٢.
- (٤١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٤.
- (٤٢) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، (ط ١، دار صادر، بيروت)، ٣ / ٤٦٤.
- (٤٣) المفيد، الارشاد، ٢ / ٢٩٥.
- (٤٤) جلولا: في طريق خراسان بينها وبين خاتنين سبعة فراسخ الحموي، معجم البلدان، ١٥٦ / ٢.
- (٤٥) احمد بن ابي دؤاد بن جرير بن مالك الايادي (ت ٢٤٠هـ / ٩٥٤م) كان قاضي القضاة للمعتصم ثم للواثق، موصوف بالجود والسخاء وحسن الخلق ووفور الادب الا انه اعلن بمذهب الجهمية.
- (٤٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤ / ١٤١ - ١٤٢.
- (٤٧) العياشي، ابو النصر محمد بن مسعود بن عياش السلمي (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م)، تفسير العياشي، (ط ١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ١ / ٣٤٤.
- (٤٨) محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري ابو عبد الله (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٥م)، كانت الواندي احد الفضلاء الاجلاء، صنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء الى وقته ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٤ / ٣٥١.
- (٤٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٥.
- (٥٠) الحموي، معجم البلدان، ٤ / ٤٠٥.
- (٥١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٥.
- (٥٢) البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم الجعفي (ت ٢٥٦هـ / ٨٦٩م)، صحيح البخاري، (دار صادر، بيروت) ص ١٤٧.
- (٥٣) العياشي، التفسير، ١ / ٣٤٨ - ٣٤٩.
- (٥٤) المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (ط ٤، دار السعادة، مصر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م) ٤ / ٥٢.

- (٥٥) المفيد، الارشاد، ٢ / ٢٧٤.
- (٥٦) عبد العظيم بن عبد الله الحسني روى عن ابي جعفر الثاني عليه السلام الخوئي، ابو القاسم الموسوي، معجم رجال الحديث، ١١ / ٣٣٦ - ٣٣٧.
- (٥٧) استخراج: الخيار: الاسم من الاختيار وهو طلب خير الامرين ابن منظور، لسان العرب، ٤ / ٢٦٤.
- (٥٨) الدَّلَجَةُ: سير السحر، والدَّلَجَةُ: سير الليل كله الدَّلَجُ والدَّلَجَةُ: الساعة في اخر الليل المصدر نفسه، ٢ / ٢٧٢ باب (دلج).
- (٥٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٤.
- (٦٠) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٥م)، الطبقات الكبرى، تحقيق رياض عبد الله عبد الهادي، (دار احياء التراث العربي، بيروت)، ٢ / ٣٣٤.
- (٦١) الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، الامالي، (دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ) ١ / ١٥٠ ملاحظة: الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م) كان قد انتقل من خراسان الى بغداد سنة ٤٠٨هـ، واقام ٤٠ سنة الزركلي، الاعلام، ٦ / ٨٤ - ٨٥.
- (٦٢) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ / ١٧٠٠م)، بحار الانوار، (مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ٧٢ / ١٠٠.
- (٦٣) انس بن مالك بن النضر بن ضمضم البخاري الخزرجي الانصاري (ت ٦٣هـ / ٧١٢م) كناه النبي ﷺ ابو حمزة، خادم رسول الله ﷺ العسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، الاصابة في تمييز الصحابة، (ط١)، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ، ١ / ٧١.
- (٦٤) الطبراني، ابو القاسم سليمان بن احمد (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الاوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن ابراهيم الحسني، (دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ)، ٦ / ٣٦٥.
- (٦٥) المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير بشرح الجامع الصغير، (ط١)، المكتبة البخارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، ٥ / ٤٤٢.
- (٦٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٤.
- (٦٧) الحاكم النيسابوري، ابو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، المستدرک على الصحيحين، (ط١)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، ٤ / ١٣٥.
- (٦٨) عبد الله بن سعود بن غافل بن حبيب الهذلي (ت ٣٢٢هـ / ٦٥٣م)، ابو عبد الرحمن، صحابي اسلم قبل دخول رسول الله ﷺ دار الارقم. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣ / ٨٠.

(٦٩) الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله بن الحسن (ت ٥٧٣هـ / ١١٨٧م)، الخرائج والجرائج تحقيق مؤسسة الامام المهدي، (ط ١، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٩هـ)، ١ / ٢٨١ - ٢٨٢.

(٧٠) ينظر: المجلسي، بحار الانوار، ٩٣ / ٢٢٢.

(٧١) محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، كانت له منزلة عند المأمون. ابن ماكولا، علي بن هبة الله (ت ٤٧٥هـ / ١٠٨٢م)، اكمال الكمال، (دار الكتاب الاسلامي، القاهرة)، ٥ / ٨٦.

(٧٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣ / ٥٥.

(٧٣) ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٤ / ١٧٥.

(٧٤) الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، (ط ١، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، بيروت، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م)، ٨ / ٢٤٧.

(٧٥) المجلسي، بحار الانوار، ٧٤ / ١٩٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ٧٨ / ١٧٥.



المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر:

- (١) البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم الجعفي (ت ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، (دار صادر، بيروت).
- (٢) الحاكم النيسابوري، ابو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، المستدرک على الصحيحين، (ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
- (٣) الحموي، ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) معجم البلدان، (دار الفكر، بيروت).
- (٤) الخطيب البغدادي، ابو بكر احمد بن علي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٢م)، تاريخ بغداد، (دار الكتب العلمية، بيروت).
- (٥) الخصيبي، ابو عبد الله الحسين بن حمدان (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، الهداية الكبرى، (ط٤، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م).
- (٦) ابن خلكان، ابو العباس احمد بن محمد بن ابي بكر (ت ٦٨٠هـ/ ١٢٨٠م) وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس، (دار صادر، بيروت).
- (٧) الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة
- (٨) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) الطبقات الكبرى، تحقيق رياض عبد الله عبد الهادي، (دار احياء التراث العربي، بيروت).
- (٩) ابن الصباغ، علي بن محمد بن احمد المالكي المكي (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)، الفصول المهمة في معرفة احوال الائمة، (ط١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
- (١٠) الطبري، محمد بن جرير بن رستم (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) دلائل الامامة، تحقيق ونشر مؤسسة البعثة، (ط١، قم، ١٤١٣).
- (١١) الطبراني، ابو القاسم سليمان بن احمد (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧١م)، المعجم الاوسط، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن ابراهيم، (دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ).
- (١٢) الطبرسي، ميرزا حسين النوري (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٥م). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، (ط١، مؤسسة البيت لاحياء التراث، بيروت،

- (١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م).
 (١٣) الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن
 (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، الامالي، (دار
 الثقافة، قم، ١٤١٤هـ).
- (١٤) ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسين
 الشافعي (ت ٥٧١هـ / ١١٧٦م) تاريخ
 مدينة دمشق، تحقيق علي شبري،
 (١ط)، دار الفكر للطباعة، بيروت،
 ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).
- (١٥) العسقلاني، شهاب الدين ابو الفضل
 احمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ /
 ١٤٤٨م) الاصابة في تمييز الصحابة،
 (١ط)، مطبعة السعادة، مصر،
 ١٣٢٨هـ).
- (١٦) العياشي، ابو النصر محمد بن مسعود
 بن عياش السلمي (ت ٣٢٠هـ /
 ٩٣٢م) تفسير العياشي، (١ط)،
 مؤسسة الاعلمي للمطبوعات،
 بيروت، ١٤١١هـ / ١٩٩١م).
- (١٧) الكليني، محمد بن يعقوب الرازي (ت
 ٣٢٩هـ / ٩٤١م) اصول الكافي، (١ط)،
 طهران، ١٣٩٨هـ).
- (١٨) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ /
 ١٧٠٠م) بحار الانوار، مؤسسة
 الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- (١٩) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين
 (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م) مروج الذهب
 ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي
 الدين عبد الحميد، (ط ٤)، دار السعادة،
- مصر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م).
- (٢٠) ابن ماکولا، علي بن هبة الله (ت
 ٤٧٥هـ / ١٠٨٢م) إكمال الکمال، (دار
 الكتاب الإسلامي، القاهرة).
- (٢١) المصنف، أبو بكر بن هداية الله
 الحسيبي (ت ١٠١٤هـ / ١٦١٢م)
 طبقات الشافعية، (مطبعة بغداد،
 ١٣٥٦هـ).
- (٢٢) المفيد، ابو عبد الله محمد بن محمد بن
 نعمان العکبري البغدادی (ت ٤١٣هـ /
 ١٠٢٢م) الارشاد في معرفة حجج الله
 على العباد، (١ط)، مطبعة مهر، قم،
 ١٤١٣هـ).
- (٢٣) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت
 ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب،
 (١ط)، دار صادر، بيروت).
- ثانياً: قائمة المراجع:
- (٢٤) الخوئي، ابو القاسم الموسوي، معجم
 رجال الحديث.
- (٢٥) الزركلي، خير الدين الاعلام، (ط ١٧،
 دار العلم للملايين، بيروت).
- (٢٦) القمي، عباس الكني واللقاب،
 (مطبعة الفرقان، صيدا، ١٣٥٨).
- (٢٧) المناوي، عبد الرؤوف فيض القدير
 بشرح الجامع الصغير، (١ط)، المكتبة
 التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ).

فلسفة التربية الرياضية
وفقاً
للمنظور الإسلامي

Philosophy
of the Physical Education
in Light of Islamic Domain

م.م إحسان محمد شهيد
المعهد التقني / الكوفة

Asst. Lecturer Ahsan Mohammed Shaheed
Kufa Technical Institute



... ملخص البحث ...

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا الرسول
الاكرم محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين

تعدّ الرياضة مصداقاً محسوساً من مجموع المصاديق التي تنطلق من مفهوم القوة
وقد أسست فلسفتها عند المسلمين على وفق المنظور القرآني بوصفه المصدر الأساسي
الذي يحكم الرؤية الإسلامية في بناء الحضارة للانسانية جمعاء، هذه الفلسفة تهدف
الى تكامل الانسان والانسانية والوصول الى السعادة والرضوان في الدارين.

ان الرؤية الاسلامية لمبدأ القوة تنطلق من المرتكزات العامة للتربية الاسلامية
العامة التي تحدد معالم التنشئة الاجتماعية للأمة المسلمة وضوابطها وبحسب
اطلاعنا لم نجد بحثاً أو دراسة معمقة تناولت فلسفة القوة بالمنظور القرآني، سواء
في البنى الاساسية او المنطلقات الايدلوجية العملية التي تسير العملية التربوية
وتحدد بموجبها ضوابطها ومعالمها، لاسيما في العصر الحديث، هذا العصر الذي
يتسم بالتطور والتقدم العلمي الهائل والتراكم الكمي والنوعي للمعلومات، وتعتقد
العلاقات الاجتماعية بين البشر، وهنا يجد الباحث صعوبة بالغة في المواءمة بين
متطلبات العصر وواقعه والحدود الشرعية التي وضعها القرآن والسنة المطهرة،
وتقديم حلول مناسبة سواء على مستوى المرتكز او المنطلق واصابة مقاصد التشريع
بشكل عصري متطور لخدمة الدين والملة المرحومة، لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار
عصر صدور النص الشريف ومتطلباته وظروفه الاجتماعية والسياسية آنذاك،

واختلاف الزمان والمكان بين ذلك العصر وهذا العصر، الامر الذي يتطلب فهماً دقيقاً واستنتاجاً (ديناميكياً) للنصوص الشريفة ضمن حدود الشريعة الغراء، والخروج بإجابات موضوعية تشكل بمجملها نظرية مناسبة لفلسفة القوة.

إن هذا البحث الموجز يحاول تقديم اجابة عصرية تتناول فلسفة القوة وغاياتها وفق المنظور الاسلامي وتضمن البحث فصلين، تناول الفصل الاول مفهوم القوة بشكل مختصر والفصل الثاني تناول مفاهيم القوة وعلاقتها بالأخلاق والتربية الروحية، وخاتمة تضمنت الاستنتاجات التي توصل اليها الباحث.

ونأمل من هذا البحث ان يكون مندرجاً ضمن الجهود التأسيسية لهذا الموضوع الخطير والمهم في حياة الانسان والانسانية، وما توفيقى الا بالله عليه أتوكل وإليه أنيب.

...Abstract...

Praise be to Allah, the Cherisher and the Sustainer of the worlds, best prayer and salute be to our master and beloved, the benevolent prophet Mohammed Ibin `Abidallah and his chaste progeny.

Such a concise paper endeavours to propound modern answers manipulating the philosophy of power and its intention in light of the Islamic domain. There are two chapters in the current study; the first takes concisely hold of the concept of power. The second chapter tackles the concept of power and its nexus with ethics and spiritual education. Then the conclusion terminates at the results the research reaches after all.

We do hope that the present paper is to be regarded as the millstone to such a crucial issue in life of man, my success in the task can only come from Him, in Him I trust, onto Him I took.

المبحث الأول

نبذة موجزة عن تأريخ تطور فلسفة القوة

تنطلق فلسفة القوة من الفلسفة العامة التي يعتنقها المجتمع وهي بهذا الوصف تكون ترجيحاً فرعياً يصب في المصب نفسه الذي تصب فيه بقية الفعاليات الانسانية المختلفة لتحقيق الهدف المنشود ضمن الخط العام الذي يسير بموجبه الفرد والمجتمع.

وعلى هذا الاساس يمكننا ان نستجلي توجهات فلسفة القوة ضمن الفلسفة العامة للمجتمع، التي تخضع إلى عوامل التطور والتغير الذي يؤثر على مسيرة الانسانية العامة، وعندما نستعرض الانشطة البدنية في التاريخ القديم نجد ان فلسفة القوة قد ارتبطت بوضع النظام السياسي القائم آنذاك.

وبصورة عامة نستطيع أن نؤكد حقيقة تاريخية وهي ارتباط النشاط البدني بالأغراض العسكرية والحربية وفق متطلبات الاسلحة المتوفرة في ذلك الوقت، حيث كانت الدول تسعى الى رفع قابليات جنودها ومواطنيها وتوفير مساحة كافية من الترويح فضلاً عن ارتباط بعض الفعاليات البدنية بالطقوس الدينية انذاك^(١).

وكان الهدف العام للتربية تحقيق الاستقرار الاجتماعي عن طريق حماية الحكم والسلطة القائمة وكذلك التوسع على حساب الشعوب الأخرى^(٢).

وقد تطورت فلسفة التربية البدنية في عصر الأباطرة اليونانيين حينما أكدت الإعداد الشامل والمتوازن للأفراد، واكتسب الاعداد العسكري لديهم أهمية بالغة في حياة الامبراطورية الرومانية، فأضحت اللياقة البدنية عاملاً أساسياً وغرضاً مطلوباً لأجل خدمة الغرض العسكري للامبراطورية.

أما الهلينيون اليونان فقد اتبعوا منهجاً صارماً يعتمد على أسس تربوية أهمها الإعداد البدني لأجل تهيئة مجتمع قوي يعتمد القوة البدنية القتالية، وكانت منزلة الفرد تتحدد في ضوء قوته البدنية ومقدرته القتالية.

وقال جلوكس في الالياذة التي ألفها شاعرهم الأكبر هيرودوتس «لقد رجاني والذي أن أبذل جهدي كي أكون دائماً متفوقاً على الآخرين، كما رجاني أن لا أضيع شرفه بالأعمال الذميمة أو ما يشين»^(٣).

ويمكن حصر مواصفات القوة البدنية في العصر الهومييري (الأغريقي) بالروح العسكرية الهادفة الى تطوير القوة والتفوق البدني وفي الوقت نفسه إشغال وقت الفراغ بالترويح، وكان لها طابع استعراضي اذ كان القواد والرؤساء هم الفئة الوحيدة التي لها الحق بالفوز بالبطولات الرياضية المختلفة الا في حالات قليلة يسمح فيها للجنود بالمشاركة.

اما في اسبارطة فقد كان النشاط البدني ذا طبيعة عسكرية بحتة، اذ كانت تحاول اسبارطة الحفاظ على المكتسبات العسكرية عن طريق شمول الجميع بنظام التجنيد من الرجال والنساء على حد سواء^(٤).



وكانوا يعتقدون بأن صحة المرأة تعتمد على قوة جسمها الذي يساعدها على الحمل وانجاب أولاد أصحاء أقوياء، فضلا عن مشاركتها الرجال في الدفاع عن الوطن عند الحاجة.

فكانت القوة الجسدية والمقدرة الحربية هي الخصال المفضلة عند الاسبارطين الذين جعلوا هدفهم الوحيد صناعة أبطال وجنود بغض النظر عن التربية النفسية والروحية التي أهملت بشكل كبير.

وكانت فلسفة التربية البدنية عند الاثينيين الاوائل تستند الى المثل العليا وتعتمد الدوافع النفسية في تنمية القدرات العقلية والبدنية لخلق شخصية مثالية متوازنة. لكن هذا المنحى قد ضعف بشكل كبير في العصر الاثيني الثاني الذي اتسم بنمو الاتجاه الفلسفي المرتبط بتنمية قدرات وقابليات الافراد لغرض اعدادهم فضلاء وحكماء، فضعف نتيجة لذلك الاهتمام بالجانب البدني وازداد التركيز على الجوانب العقلية، الامر الذي حصر النشاط الرياضي بافراد متخصصين (محترفين) وتحولت قدرات وقابليات الرياضيين الى سلعة قابلة للبيع والشراء^(٥).

اما افلاطون فكان موقفه ضد (الاحتراف) الرياضي، اذ كان يرى ان قيمة الالعب الرياضية تكمن في قيمتها الخلقية التي تفوق الفائدة البدنية المرجوة، واعتبر النشاط الرياضي بمثابة عنصر وقاية وعلاج للمجتمع اذ يوفر مشاعر نفسية تساعد على استئصال الفساد.

اما ارسطو فكان يعتبر التربية البدنية وسيلة مهمة في التنشئة العسكرية وان الصحة العقلية تعتمد على الصحة البدنية وانه يمكن تنمية الصفات الاخلاقية والارتقاء بالمثل عن طريق التربية البدنية^(٦).

واستمرت فلسفة القوة بالتركيز على الإعداد البدني لمواجهة أعباء الدفاع عن الوطن او غزو البلدان الاخرى عبر القرون الى بداية عصر النهضة التي قادها المفكرون و رواد الاصلاح الكنسي وفي مقدمتهم مارتن لوثر كنغ الذي أكد أهمية ربط المفاهيم التربوية والاخلاقية مع الاعداد البدني، ونادى لوثر كنغ بضرورة اختلاط الاطفال بعضهم مع بعض، وكان يولي عنصر الترويح والمرح في النشاط البدني أهمية خاصة لاعتقاده الجازم بضرورته للصحة العامة.^(٧)

وقد انشأ رابليه (١٤٩٤-١٥٥٣) نظاماً تربوياً كاملاً استمد من المنهج الواقعي مزج فيه النشاط البدني بالنظافة الجيدة لانه كان يعتقد بأهميتها الكبرى المؤثرة على حياة الانسان^(٨).

اما جون ملتون الانكليزي (١٦٠٨-١٦٧٤) فقد اعتمد على فكرة مركزية مفادها ان للتربية البدنية اهمية بالغة في تنمية القدرات البدنية والنفسية معاً وغرس الصفات الحميدة كالشجاعة وتقوية الروح الوطنية في نفوس الشباب بصورة خاصة^(٩).

وكان المفكرون الحسيون يدعون الى الاهتمام بالحواس وصحة الجسم، وتأتي النشاطات الرياضية في مقدمة الوسائل لحفظ صحة البدن.

اما جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) احد رواد المدرسة التجريبية (والتي تضم ايضاً كوندرايك من فرنسا وهربارت من المانيا وهيوم من انكلترا) فكان يعتمد على فلسفة الشطف في التربية البدنية ومبدأ النفع قي التربية الفكرية ومبدأ الشرف في التربية الاخلاقية، واعتبر لوك ان اللياقة البدنية هي الاساس لكل بناء تربوي وكان يؤمن بالمثل (العقل السليم في الجسم السليم)^(١٠)، وكان يعتقد بأن غاية تربية الجسم

يكمن في زيادة قابليته على تحمل المشاق وكان يولي الترويح مكانة خاصة في رؤيته الفلسفية.

أما جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) مؤسس فلسفة النظرية الطبيعية، فكان يؤمن بأهمية التربية البدنية باعتبارها احد اهم جوانب العملية التربوية التي تساعد في رفع اللياقة البدنية وتحسين الصحة العامة ولها الاثر المهم في ترقية السلوك الاخلاقي^(١١).

نستخلص مما تقدم ان فلسفة التربية الرياضية قد تطورت عبر الزمن، لاسيما بعد النهضة الاوربية وظهور النظريات التربوية والعلمية الحديثة التي ساعدت في إرساء فلسفة متطورة للتربية الرياضية في الغرب.



المبحث الثاني

منشأ طلب النشاط الرياضي عند الانسان

ان غاية الانسان في سعيه الدنيوي هو الحصول على المنفعة واللذة والسعادة وابتعاد كل ما من شأنه أن يسبب الألم والشقاء والبؤس عن نفسه^(١٢)، وبعبارة اخرى طلب الكمال والابتعاد عن النقص، ويتجلى هذا السعي في مستويين:

الاول: مادي، اي الحصول على المنافع واللذائذ المادية، ومنشأ هذا السعي يرتكز على حفظ النوع وإدامة الحياة وتأمين وسائل البقاء.

الثاني: معنوي، ويتمثل بالسعي لطلب الكمالات المعنوية المرتبطة بالروح التي تساعد في الترقى، وهذا السعي يتوسل كذلك بالأشياء المادية بوصفها وسائل للحصول على المنفعة واللذة والسعادة المرتبطة بالروح. وغاية هذا السعي الحصول على الخلود في الآخرة، واعتبار الدنيا مزرعة الآخرة.

ان طلب الخلود بوصفه كمالاً للإنسان يفسر بشكل واضح سعي الانسان الدؤوب لنيله بشتى الطرق والوسائل عبر التاريخ وتجرنا ملحمة كلكامش وغيرها من الملاحم عن الرغبة الدائمة لنيل الخلود، لكن المشكلة الاساسية في هذا الطلب الحثيث هو وقوعه في الخطأ في تشخيص المصداق الحقيقي للكمال وتوهمه في الكمالات المادية عند معظم الناس فلا يصل الى مبتغاه، فيحصل الشقاء له ولغيره، ويقع الظلم والعدوان والبلايا والمصائب التي أطرت الحياة الإنسانية منذ قديم

الزمان إلى أن يقضي الله سبحانه أمراً كان مفعولاً ويحق الحق بكلماته ويقطع سبيل
المجرمين والكافرين.

ويأتي النشاط البدني ليصب في ذات السبل الموصلة الى اللذة والمنفعة والسعادة
مع بقية الوسائل.

وهنا لابد من تأكيد حقيقة مهمة في هذا المجال وهي انه اذا ارتبط النشاط البدني
بمنظومة تشريعية الهية كالشريعة الاسلامية تقننه وتحكمه ادى الى الغاية المطلوبة
ويحصل الانسان على السعادة والكمال المرتبط بهذا النشاط، أما إذا كان هذا السعي
حرّاً غير مقيد بأي منظومة تشريعية، صار نشاطاً منفلاً لا غاية عليا له ولا يستطيع
أن يقدم شيئاً لترقية الانسان وتكامله في الحياة الدنيا، اما إذا ارتبط بمنظومة تشريعية
وضعية، فتكون النتائج المتوخاة منه طبقاً الى فلسفة هذه المنظومة وغاياتها.



المبحث الثالث

فلسفة القوة عند العرب والمسلمين

توطئة

يمكن ملاحظة تطور فلسفة التربية الرياضية عند العرب عبر مرحلتين تاريخيتين اساسيتين هما:

المرحلة الأولى: في العصر الجاهلي، حيث كانت هذه الفلسفة تتسم بالبداية والبساطة سواء على مستوى الاهداف او الوسائل نظرا لبساطة المجتمع الجاهلي آنذاك ومحدودية حاجاته التي كانت تركز على تعلم مهارات السلف والمحافظة على تراثهم، والذي كان يتمحور حول الامجاد والبطولات والوان البطولات الفردية والجماعية في الدفاع عن القبيلة والارض التي تسكن عليها^(١٣)، وكانت التربية البدنية تمثل إحدى الوسائل التي يتبعها المجتمع الجاهلي لخدمة أغراضه العامة.

المرحلة الثانية: في العصر الإسلامي، وقد استندت فلسفة التربية البدنية آنذاك إلى بعدين اساسيين:

١. البعد الديني

٢. البعد الاخروي

وهذان البعدان يتداخلان في حياة المسلم وان كان الاول يخدم الثاني لكن الثاني لا يلغي الاول لثلا يقع الافراط والتفريط، فتختل الحياة التي يفترض ان تكون منسجمة ومتوازنة، وهما يسهمان معا في تربية الفرد والمجتمع ويساعدانها في التكامل والرقى المادي والمعنوي والحصول على السعادة المنشودة.

وفي هذا السياق نستطيع ان نؤكد حقيقة مهمة وهي ان الفلسفة الالهية والوضعية تشتركان في طلب الكمال عبر وسائل عديدة لكنهما تفترقان في المرتكز والمنطلق والنظرة الفلسفية وتشخيص المصداق.

وهنا يمكننا ان نتلمس اهم الجوانب المشتركة بين الفلسفة الالهية والفلسفة الوضعية للتربية الرياضية في النقاط الآتية:

١. الحصول على القوة المطلقة.
٢. التربية الاخلاقية والرقى الروحي.
٣. المتعة والترويح.

وسنأتي بعونه تعالى على توضيح هذه المحاور المهمة لاحقا.



المبحث الرابع

فلسفة القوة في الإسلام

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١٤).

رب سائل يسأل سؤالاً عن طبيعة القوة التي يؤمن بها الاسلام ونوعيتها وما موقعها من المفاهيم الاخلاقية الاسلامية كالعفو والتسامح والصفح والغفران والصبر والمحبة وغيرها، وعن كيفية استخدام القوة واين ومتى؟

وقبل الإجابة على هذه الاسئلة لابد من الاشارة الى أن فلسفة التربية الرياضية عبر العصور المختلفة والى الوقت الحالي تركز على الحصول على القوة بمفهومها العام بوصفها وسيلة لتحقيق غايات موضوعة سلفاً، ويشترك الإسلام مع غيره من الاديان السماوية والوضعية في هذا الامر لكنه يختلف عنها ويفترق في الغايات وان اشترك معها في معظم الوسائل.

ان القوة تمثل قيمة كبيرة من قيم الحياة الانسانية التي يطلبها الانسان ليتوسل بها الى صنع مفردات الحياة وقيمها الاصيلية، ويشعر الذي يمتلكها بالثقة بالنفس والاكتفاء في صنع الشخصية وبنائها، والقوة كذلك وسيلة كبرى من وسائل صنع مفردات الحضارة الانسانية.^(١٥)

والاسلام بوصفه منظومة حضارية الهية يقرر بشكل قاطع ان مصدر القوة الحقيقي ومالكها الاوحد هو الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾^(١٦). ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾^(١٧). ﴿وَكَانَ اللَّهُ قَوِيّاً عَزِيزاً﴾^(١٨). ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(١٩). وعشرات الايات الاخرى التي تؤكد هذه الحقيقة الخالدة.

وبما ان الله سبحانه وتعالى يريد الخير والعزة والسعادة للانسان، فقد بين له الوسائل التي تمكنه من بلوغ تلك الاهداف عن طريق ارسال الرسل والشرائع، وقرن سعى الانسان بالايان والمعرفة والتقوى، وهذه القيم هي التي تؤطر حركة الانسان وسعيه للوصول الى السعادة والكمال وبفقدانها يقع الانسان في الشقاء، فنتيجة لنقص المعرفة يخطئ في تشخيص المصداق الحقيقي للكمال، ويوغل في ظلم نفسه وغيره اذا فقد الايمان بالله، ويزل عن الصراط اذا قل زاده من التقوى أو انعدم.

وشعور الانسان بالضعف امام القوة الالهية يجعله طالبا وملتصماً لها من مالکها الحقيقي والاوحد وهذا يعطيه الشعور بالثقة والطمأنينة، مما يمكنه من مقارعة هوى نفسه او ظلم الاخرين، وهكذا يكون حال الامة الموحدة لله سبحانه عندما تكون مظهرة لصفات الذات الالهية في شؤونها المختلفة.^(٢٠)

ان استخدام القوة في الاسلام مطلوب ليس لذاته وإنما لغيره باعتباره احد الوسائل الاضطرارية - عندما تعجز الوسائل الاخرى - لإقامة حكم الله سبحانه في الارض.

فالانسان الموحّد لله سبحانه يكون قوياً بالله امام كل اشكال الباطل لكنه رؤوف رحيم بالمؤمنين والمستضعفين والطبيعة.

ان تأثير القوة عند المسلم انها يكمن في استجابته الطوعية الفعالة لاوامر الله وتعاليمه وطاعته للرسول والذين آمنوا لاقامة الخلافة الربانية في الارض، كما جاء بقوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢١).

أما كيفية الحصول على القوة وفق المنظور الإسلامي فيكمن أصلاً في التشبه بصفة القوة الإلهية والتماسها منه سبحانه وتعالى، هذا على مستوى النفس الإنسانية وأما على الصعيد الظاهري فتكون عن طريق توفير الأسباب والمستلزمات المطلوبة واتباع الأوامر الإلهية في هذا المجال، وهذا يشمل الفرد والأمة معاً.

إنّ الإعداد للقوة لايتوقف ما دامت الحاجة إليها قائمة، لان فيها العزة والمنعة والاقتدار، وقد اكد القرآن الكريم ضرورة طلب القوة بأقصى درجاتها، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢٢).

والغاية هي توفير الثقة بالنفس المسلمة لإحراز النصر وتحقيق الغلبة على الاعداء وكسر شوكتهم وتحطيم إرادتهم في المناقعة والمغالبة واخراجهم من ساحة الصراع، لافساح المجال للإسلام كي يأخذ طريقه الى نفوس الناس بحرية ودون موانع يضعها الأعداء، فهو يمتلك الإمكانية الفكرية والمعنوية الموافقة لفطرة الانسان التي تؤهله للقبول والانتشار والظهور على الدين كله، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٢٣).

اما خصائص القوة وصفاتها في الدين الإسلامي فهي باختصار شديد:

١. انها قوة واعية لهدفها.
٢. انها قوة مقننة ومنضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية السمحاء.

٣. انهاقوة ردع دفاعية تستهدف دفع العدوان ورفع الموانع عن طريق الدين الإسلامي، وان الأسلوب الهجومي لا يمثل مبدأها وان اضطرت إليه لدواع قاهرة.

٤. انها تسلك السلوك الشريف لتحقيق الغاية الشريفة.

٥. ان مصدرها هو الله وهذا ما نلاحظه في قوة موسى عليه السلام البدنية وعصاه وقوة ذي القرنين وفتوة الإمام علي عليه السلام وشجاعته التي لا نظير لها وأمثال ذلك.

٦. ان هدفها اعلاء كلمة الله ودحض كلمة الباطل واشاعة السلام والمحبة.

٧. انها تتصف بالرحمة والرفق بالانسان والحيوان والنبات والطبيعة.

٨. وهي تنجح الى السلم دائما، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (٢٤).

٩. انها تحرم البغي والعدوان والارهاب بترويع الامنين، وترفض الغدر والجريمة لثقتها التامة بتأييد الله لها.

١٠. إنها موافقة للفطرة الإنسانية.

وبناءً على ما تقدم، نستطيع القول إن فلسفة مفهوم القوة الإسلامي، إنما يتحدد بالهدف الذي وضعته الشريعة الإسلامية للإنسان المسلم والأمة المسلمة.

وعلى هذا ينبغي أن يكون المؤمن قويا بالتماس أسباب القوة لكي تكون الامة قوية بقوة أبنائها ف (المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف) كما جاء بالحديث الشريف (٢٥).

ان تأكيد دور القوة وفق المنظور الاسلامي بشكل عام يهدف الى اعلاء كلمة الله في الارض، ويندرج مفهوم القوة في مجال التربية البدنية ضمن هذا السياق الاستراتيجي ويتصف بصفاته العامة.

إن قوة الإيمان العقائدي في نفس المؤمن والمرتبطة بالنية الخالصة لخدمة دينه الحنيف، يدفعه الى طلب القوة بوصفها وسيلة لتحقيق أهدافه الكبرى في الحياة، وقد جاء في الحديث المأثور عن الامام الصادق عليه السلام: (ما ضعف بدن عما قويت عليه النية)^(٢٦).



المبحث الخامس

فلسفة التربية الرياضية وعلاقتها بالقيم الأخلاقية الإسلامية

قامت فلسفة الأخلاق في الإسلام على ارتباط الصفات الأخلاقية الثابتة بنشأة الروح التي هي من عالم الأمر الثابت والمطلق، لعالم الخلق المتغير والنسبي قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٢٧).

ولأن الروح مرتبطة بالله فهي تنزع دوما إلى التحرر من ثوب المادة وعلائقها والرجوع الى العالم الامري المسانخ لها الذي جاءت منه بأمر الله سبحانه وتعالى، ولهذا الروح نوع ارتباط خاص بها تحاول ان تسيّر البدن به بموجب قواعد أخلاقية ثابتة ومسانخة لها لكي يصل الإنسان الى مقصوده في هذه النشأة وهو نيل الخلود والسعادة والرضوان الإلهي في الحياة الآخرة.

فالاصل هو الله سبحانه لا المادة وما يرتبط بها، التي تنزع دوما الى التشاغل الى الارض والالتصاق بها لانها من سنخها واليها تعود بحسب حلقة التكوين، وهنا نلاحظ ان لكل من حركتي الروح والمادة (البدن) اتجاهين متعاكسين، وهذه نقطة مهمة جدا أوضحتها السنة المطهرة والقرآن الكريم بجلاء تام، لكن معظم التشريعات الوضعية المنتمية للحضارات المادية أو المرتبطة بالمادة لم تتبه عليها، فجاءت قوانينهم وانماط سلوكهم واعرافهم واسلوب حياتهم مرتبطة بالمادة لا بالله

سبحانه وتعالى، وعندما قامت الحضارة الغربية الحديثة استندت الى المادة والقيم المرتبطة بها وسخرت من فكرة الارتباط بالمثل، واستبدلته بالارتباط بأصالة الفرد فصارت فلسفتهم نسبية متغيرة بتغير الاحوال والاطوار والزمان والمكان، وعلى هذا الاصل قامت القواعد الأخلاقية عندهم، ولأن الإنسان والمادة يتغيران باستمرار، صارت سننهم وتقاليدهم وأخلاقهم متغيرة بتغير الأحوال طبقاً إلى نظريات التغير والتبدل في المادة، فما يصلح اليوم لا يصلح بالضرورة غداً ووضحت «الأخلاق تختلف أصولاً وفروعاً باختلاف الاجتماعات المدنية لاختلاف الحسن والقبح من غير أن يرجع إلى أصل ثابت قائم على ساق، وقد أدعي أنها نتيجة النظرية المعروفة للتحوّل والتكامل في المادة». (٢٨)

وصار من المألوف عندهم تغير مفاهيم الشرف والفضيلة والعفة والحسن والقبح من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر وتأتي القوانين المشرعة لديهم لتتماشى مع هذا التغير والتبدل، حتى صرنا نرى مظاهر التعري وعدم الحشمة وغيرها من ألوان السلوك الاجتماعي، قد سادت عندهم وأصبحت مألوفاً دون أن يعترضون عليها، بل صار إشباع الغريزة الجنسية لديهم من غير طرقها المشروعة التي لا توافق أصل خلقة التكوين، شائعاً دون أن ينكره أحد إلا قلة قليلة تتهمها الكثرة الغالبة لديهم بالشذوذ عن الإجماع العام، وسرى هذا السلوك غير المحتشم إلى النشاطات الرياضية بقوة، كونه أحد أهم وسائل التعبير عن الذات وقيم الحضارة عند الغرب، وبسبب ضعف الإيمان العقائدي والتخلف والجهل وعدم الالتزام بالتعاليم الإسلامية عند معظم البلاد الإسلامية فقد سرى تقليد الغرب في كل مناحي الحياة لاسيما في المجال الرياضي.



ان الاسلام بوصفه حضارة الهية يؤكد ثبات القيم الأخلاقية المرتبطة بالروح ومنها قيم الشرف والعفة لانها تتدخل في صياغة الشخصية وتساعد في تكاملها وترقيها للفرد والامة.

وبناءً على هذا فلا بد أن تعتمد القيم الاخلاقية المبينة في المنظومة القيمية للحضارة الاسلامية، مرجعية اساسية تستند اليها فلسفة القوة عند المسلمين.

ان اكثر الاسباب تدميرا لاي حضارة هو انتشار الفساد والانحلال الاخلاقي فيها وهذا ما لا تستطيع الحضارات المادية تفاديه كونها مرتبطة بنشأة الطين (المادة) المتغيرة لا نشأة الروح الثابتة المطلقة.^(٢٩)

ولأن الإسلام لا يقر أي نشاط من شأنه الإضرار بالنفس أو المال العام والخاص - كون هذه الأمور تعيق الإنسان من الترقى والتكامل في الحياة الدنيا - فلا ضرر ولا ضرار كما هي القاعدة الشرعية وبذلك جاءت تشريعاته لتحرم مثل هذه الامور لفائدة الانسان، ولأن النفس الإنسانية المسلمة محترمة ولها منزلة شرفية عالية لارتباطها بالله سبحانه وتعالى ولها واجب مقدس في هذه النشأة المتمثل بإقامة الخلافة في الأرض، جاءت كل التشريعات الاسلامية لتخدم هذا السعي المأمور به الانسان المسلم ربانياً.



المبحث السادس

أهداف تنمية مبدأ القوة في الإسلام

في البداية لابد من أن نؤكد أن الإسلام لا يحرم أو يعارض أي نشاط بدني أو معنوي للذكور والإناث ما لم يصطدم بالحدود الشرعية التي بيّتها الشريعة الغراء، والتي تهدف إلى ترقية المسلمين أفراداً وجماعات لكي يصنعوا الحياة وينبوا الحضارة الحقة المتوازنة، ومن ثم فإن تنمية القوة البدنية والمعنوية في الإسلام تهدف إلى:

١. تطوير قدرات المسلمين البدنية والنفسية والصحية لغرض الدفاع عن الدين والملة ضد الأعداء، وكذلك نشر الدين الذي يتطلب مقدرة جسدية ونفسية.
٢. تطوير الجوانب الأخلاقية للفرد والامة من خلال ممارسة النشاط البدني والنفسي، وترسخ قيم المحبة والرحمة والتسامح بين الشعوب والأمم.
٣. الحصول على السعادة والمتعة من خلال ممارسة النشاط الرياضي وقد أكدت السنة المطهرة ضرورة الترويح عن النفس.

٤. تقديم المثال والقُدوة الإسلامية من خلال انضباط الممارسة والتحلي بالآداب الإسلامية، فعلى سبيل المثال نقلت قناة اهل البيت الفضائية بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١٣ م خبراً مفاده ان الجمهور الاسباني اعجب بشدة بالتزام اللاعبين المسلمين في دوري كرة القدم الاسباني بالصوم في شهر رمضان واداء

الصلاة في وقتها، الامر الذي دفع ببعض الاسبان لاعتناق الدين الاسلامي
اعجاباً بهؤلاء الرياضيين المسلمين المتزمين.

٥. رفع اسم الإسلام عالياً وجعله مهيباً بين الأمم.





الاستنتاجات

١. إن الإسلام بوصفه منظومة حضارية ربانية يشترك مع غيره من الحضارات الأخرى في بناء الشخصية الفردية والجماعية لكنه يختلف عنها في الوسائل والغايات، إذ يؤكد الإسلام جعل البدن القوي والسليم وسيلة لخدمة الروح في حركتها الجوهرية للوصول إلى الكمال والسعادة الحقة وبناء حضارة إنسانية بكل معنى الكلمة، بينما نجد أن الحضارات الأخرى تؤكد طلب القوة بوصفها وسيلة للعلو والاستكبار في الأرض.
٢. إن النشاط البدني من ذلك في أصل خلقة التكوين، وتأتي الفلسفة الخاصة به لتضع له غاياته وترسم أصوله، ويأتي الترويح هدفاً تابعاً له.
٣. تهدف فلسفة القوة في الحضارة الإسلامية إلى بناء عناصر الثقة والقدرة والالتزام الأخلاقي في الفرد والأمة لنشر كلمة الله في الأرض ودحض كلمة الباطل وإقامة القسط والعدل بين الناس.
٤. إن توفير الإعداد النفسي والمعنوي للفرد والأمة المسلمة يمكنها من الجهاد الأكبر والأصغر بكفاءة عالية وصولاً إلى الكمال المطلوب لها.





التوصيات

١. تقنين مبدأ القوة نظريا وعمليا في السلوك العام للفرد والأمة، وجعله لا يتقاطع مع مفردات الشريعة وغاياتها.
٢. العمل على ادخال المفردات الاخلاقية الاسلامية في النشاط البدني والمعنوي.
٣. العمل على الاكثار من النشاطات الرياضية والثقافية التي توطن العلاقة بين افراد الامة نفسها من جهة، وبينها وبين غيرها من الامم والشعوب من جهة اخرى.
٤. العمل على منع النشاطات التي تتقاطع مع الشريعة الإسلامية تدريجيا التي توقع الضرر بالمال والنفس وتعيق الامة من التكامل، واحلال النشاطات المسموح بها من الناحية الشرعية محلها.
٥. واخيرا العمل على صياغة فلسفة تربوية اسلامية يندرج النشاط البدني والمعنوي فيها مع وسائلها الاخرى لبناء الفرد والامة.

والحمد لله رب العالمين.....

(١) منذر هاشم الخطيب: تاريخ التربية الرياضية، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ٢٠٠٠، ص ٣٤.

- (٢) المصدر نفسه: ص ٣٦.
- (٣) المصدر نفسه: ص ٤٠.
- (٤) المصدر نفسه: ص ٤٣.
- (٥) المصدر نفسه: ص ٤٨-٤٩.
- (٦) المصدر نفسه: ص ٥٠.
- (٧) المصدر نفسه: ص ٩٢.
- (٨) المصدر نفسه: ص ٩٣.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (١٢) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، حققه وقدم عليه الدكتور مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات، مشهد، ١٣٧٦ هـ ش، ص ٣.
- (١٣) تأريخ التربية الرياضية، مصدر سابق، ص ١٢٩.
- (١٤) سورة الأنفال / الآية ٦٠.
- (١٥) السيد محمد حسين فضل الله، الاسلام ومنطق القوة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ٢٢.
- (١٦) سورة البقرة / الآية ١٦٥.
- (١٧) سورة هود / الآية ٦٦.
- (١٨) سورة الاحزاب / الآية ٢٥.
- (١٩) سورة للذاريات / الآية ٢٨.
- (٢٠) احسان محمد العارضي، اشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية، اصدار مركز الشهيدان الصدرين للدراسات والبحوث العامة، الاصدار الثاني، ط / ١٤٢٧، ٢-٢٠٠٦، ص ٢١١.
- (٢١) سورة البقرة / الآية ٣٠.
- (٢٢) سورة الانفال / الآية ٦٠.
- (٢٣) سورة الصف / الآية ٢٢.
- (٢٤) سورة الأنفال / الآية ٦١.
- (٢٥) الإسلام ومنطق القوة، مصدر سابق، ص ١١٠.

- (٢٦) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٢٧) سورة الاسراء/ الآية ٥٨.
- (٢٨) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٩ هـ ش، ط ١ / ص ٣٧٥.
- (٢٩) إحسان العارضي، المعادل الموضوعي الإسلامي وتحديات المثال المادي، سلسلة نحن والغرب / ٢، إصدار المكتب الإعلامي للشيخ اليعقوبي، ط ١ / ص ٢٢.





المصادر والمراجع

- الطبعة / ٤، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- (١) إحسان أعرضي، المعادل الموضوعي الإسلامي وتحديات المثال المادي، سلسلة نحن والغرب / ٢، إصدار المكتب الإعلامي للشيخ يعقوبي، ط / ١.
- (٢) احسان محمد العارضي، اشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية، اصدار مركز الشهيدان الصدرين للدراسات والبحوث العامة، الاصدار الثاني، ط / ١٤٢٧، ١، ٢، ٢٠٠٦.
- (٣) نهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ابي الحسن علي بن ابي طالب (عليه السلام)، مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، قم ط / ١٤٢٥، ٢ هـ ق - ١٣٨٣ هـ ش.
- (٤) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، حقهه وقدم عليه الدكتور مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات، مشهد، ١٣٧٦ هـ ش.
- (٥) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٩ هـ ش، ط ١.
- (٦) السيد محمد حسين فضل الله، الاسلام ومنطق القوة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان،
- (٧) محمود داود الربيعي واحمد بدري حسين ومازن عبد الهادي، نظريات وطرائق التربية الرياضية، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، ١٤١٩ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (٨) منذر هاشم الخطيب: تاريخ التربية الرياضية، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ط ٢، ٢٠٠٠.
- (٩) محمد تقى مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الطبعة / ٦، الجزء الاول، مؤسسة النشر الاسلامي، قم - ايران، ١٤٢٥.



المرجعيات المعرفية
في نصوص
رضا الخفاجي المسرحية

Knowledge Allusion
in the Dramas
of Ridha Al-Khufaji

أ. م. د. حيدر جواد كاظم العميدي
م. م. جمال غازي حسين السلطاني
جامعة بابل / كلية الفنون الجميلة
قسم الفنون المسرحية

Asst. Prof.Dr. Haider Jawad Kadhim Al-`Ameedi
Asst. Lecturer Jamal Ghazi Hussein Al-Sultani
University of Babylon
College of Fine Arts
Department of Dramatic Arts

... ملخص البحث ...

تعد المرجعيات المعرفية الأساس المتين التي يستند إليها أي كاتب مسرحي في كتابة منجزه، والكاتب المسرحي العراقي له من المرجعيات المعرفية الواسعة التي تحفزه على كتابة النصوص المسرحية، سواء أكانت هذه المرجعيات سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم دينية ...، تبقى نتاجاته الفنية قائمة على هذه المرجعيات بوصفها الحافز المهم الذي ينطلق منه ويبنى عليه .

تضمن البحث الحالي دراسة المرجعيات المعرفية للأديب والكاتب المسرحي العراقي رضا الخفاجي الذي تميز بأسلوبه وخصوصية الموضوعات التي يستقي منها مادة نصوصه المسرحية متوقفين عند أبرز المحطات في حياته وطريقة كتابته للنص المسرحي الحسيني.

قسم البحث على أربعة فصول، عني الأول منها بالإطار المنهجي للبحث ، ومشكلة البحث المتمحورة حول الاستفهام الآتي: ما أهم المرجعيات المعرفية التي استقى منها الكاتب والأديب العراقي رضا الخفاجي في كتابة نصوصه المسرحية. فيما تجلت أهميته في تناول أحد الكتاب العراقيين ألا وهو رضا الخفاجي الذي لم يتم تناوله في دراسات أكاديمية سابقة على الرغم من غزارة إنتاجه فوجد الباحثان ضرورة في تناوله.

أما هدف البحث فقد اقتصر على تعرف المرجعيات المعرفية في نصوص رضا الخفاجي المسرحية، أما حدوده فشملت العراق ٢٠٠٧ - ٢٠١١.

أما الفصل الثاني، الإطار النظري، فقد عني بتناوله دراسة الواقع الاجتماعي والبيئي للكاتب المسرحي رضا الخفاجي والتوقف عند أبرز المحطات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية التي كانت واضحة في نصوصه، لأن الواقع الاجتماعي والبيئي (كربلاء المقدسة) الذي عاش وتربى فيه الكاتب والأديب الخفاجي كان له الأثر الكبير والمهم في حياته الأدبية والفكرية والاجتماعية فضلا عن تأثيره الواضح في كتابة نصوصه المسرحية، هذا وقد اختتم المبحث بمؤشرات الإطار النظري.

أما الفصل الثالث، فقد عني بإجراءات البحث. مجتمع البحث الذي تضمن نصوصه المسرحية من ٢٠٠٧ إلى ٢٠١١ وهي (صوت الحر الرياحي/ صوت الحسين/ قمر بني هاشم (العباس بن علي) / سفير النور مسلم بن عقيل/ سفر الحوراء زينب/ آيات اليقين في سفر أم البنين/ سفر التوبة) أما عينته فكانت (صوت الحسين/ سفير النور مسلم بن عقيل) وللمسوغات الوارد ذكرها في الفصل الثالث كذلك ضم الفصل أداة البحث ومنهجه وتحليل العينات من حيث وصف قصة النص المسرحي وقراءة المرجعيات المعرفية فيها وتحليلها. أما الفصل الرابع فقد احتوى على نتائج البحث واستنتاجاته ومن أبرز نتائج البحث:

١. استمد رضا الخفاجي في العينتين التاريخ وأحداثه وشخصياته والواقعة وأحداثها، مضمنا إياها بوصفها مرجعية مهمة من مرجعياته المعرفية في المسرحيتين.

٢. اعتمد الخفاجي الأسلوب الشعري الرصين.

٣. حمل الخفاجي المسرحيتين بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف ومعانيه وأفكاره من إيمان وتضحية وفداء والعيش بعز ومحاربة الباطل والعمل بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى التحلي بصفات آل البيت عليهم السلام.

واختتم البحث بقائمة المصادر والمراجع.



...Abstract...

The knowledge allusion is the cornerstone for a playwright; the Iraqi dramatist has open-ended knowledge allusion stimulating him to write dramas. Though being political, social, economical and religious, the allusions thrive in his artworks as an impetus to go further and further.

This paper surveys the knowledge allusions for the Iraqi dramatist Ridha Al-Khufaji as reputed for his unique style and specific issues. It is to take hold of his most salient points in his life and career under the shade of Al-Husseini Theatre.

The study runs into four chapters; the first deals with the academic procedures and problem of the research rotating around the question; what are the main salient knowledge allusions Ridha Al-Khufaji imbues from in writing his dramas? The paper grows momentum or it tackles one of the Iraqi playwrights none sheds light on in any academic study, though being prolific, so the researchers find such a cause as a necessity to focus upon him. The aim of the paper is just to fathom the knowledge allusions in the dramas of him as of 2007 to 2008.

The second chapter, the theoretical side, manipulates the social and environmental milieu of the dramatist. It is to scrutinize certain points social, political, economical and religious that shrike deep roots in his artworks as he is born and bred in the holy Karbala that grows momentum in his literary, intellectual and social artworks. Then the chapter reaches closure with the results.

Chapter three tackles the procedures concerning his dramas as 2007 to 2011 : Voice of Al-Hur Al-Riahi, Voice of Al-Hussein, Moon

of Hashemite People: Al-`Abass Ibin Ali, Light Emissary : Muslim Ibin Aqeel, Ever Pure Zeinab, Precursors of Certitude in Umalbaneen Chronicle. The sample of the study derives from both Voice of Al-Hussein and Light Emissary: Muslim Ibin Aqeel. Moreover, the chapter handles the method of the research paper and dramas explicating in light of narrating the storyline of these dramas, explication, knowledge allusions reading.

The fourth chapter gleans the results and justifications, as follows:

1. Ridha Alkhufaji, in two samples, depends mainly upon historical events and characters in his knowledge allusions.
2. Al-Khufaji reverts into highly erected poetic style.
3. Al-Khufaji renders the two dramas into content, thoughts and doctrines of Islam in light of faith, sacrifice, altruism, pride gripping , injustice confronting, doing good, abomination shunning and inviting people to adhere suit of Ahlalbayt (Peace be upon them), then the study terminates at the bibliography.

الفصل الأول

... الإطار المنهجي ...

١. مشكلة البحث

شهد القرن العشرين تطوراً في ميادين المعرفة الإنسانية كافة في كل دول العالم الغربي والعربي فقد ظهرت النظريات الجديدة التي شرحت القوانين القديمة وزادت عليها وألغت بعضاً منها سواء في علم النفس أم في علم الاجتماع ودراسة المجتمعات واهم التحولات التي طرأت عليها، ذلك لأن القرن العشرين فتح الأبواب على مصراعيها أمام الاكتشافات والنظريات العلمية والأدبية والاجتماعية فضلاً عن تحول الخارطة السياسية لاسيما في دول العالم الثالث حيث انفتحت على دول أوروبا ودول العالم الأخرى، لذا فإن حضارات تلك الدول أثرت وتأثرت بأداب الدول التي انفتحت عليها وبفنونها وعلومها ومنها دول الوطن العربي التي نقلت الكثير عن فنون وآداب الدول الغربية، ومنها المسرح بوصفه أحد الفنون المهمة في ثقافة الشعوب، لذا عد النقاد المذاهب والمدارس المسرحية التي كتبت على غرارها النصوص الأدبية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي مستوردة من الدول الأوروبية، ومنهم من عدّها نابعة من تطور المجتمع العربي

وانفتاحه على الدول الأوروبية، وعليه ظهر عدد من الكتاب، منهم من حرص على البحث عن المذاهب الحديثة مثل الرمزية والتعبيرية والسريالية، ومنهم من عاد إلى البحث والتقصي في التراث، ومنهم من اتخذ من الأساليب الدرامية وشبه الدرامية التي كانت سائدة في مجتمعه موضوعاً لمسرحياته فظهر عدد من الكتاب متخذين من التاريخ والتراث موضوعات لمسرحياتهم مثل توفيق الحكيم ويوسف إدريس وعادل كاظم ويوسف العاني ومنهم من استقى من المظاهر الشعبية والاحتفالية مثل عبد الكريم برشيد ومنهم من اتخذ من واقعة الطف وشخصياتها مادة لنصوصه المسرحية مثل الكاتب والأديب العراقي رضا الخفاجي.

في المسرح العراقي يمكن عدّ (المسرح الحسيني - التشابيه الحسينية - التعزية الحسينية - الشعائر الحسينية) سواء على مستوى النص (التأليف) أو على مستوى العرض (الإخراج)، شكلاً درامياً خالصاً، ذلك لتوافر المقومات الأساسية له شكلاً ومضموناً بالرغم من تصنيفها في بعض الدراسات أشكالاً شبه درامية أو ما قبل مسرحية.

يمكن عد (التعزية - التشابيه) إطاراً شكلياً ودرامياً لاسيما في جوانب (الحركة والإيقاع والفكر)، وبداية لتجسيد وعي مشترك بمشكلة إنسانية عامة. فضلاً عن اعتبار الاستماع والمشاركة الوجدانية والجسمية فيها، ضرباً من ضروب الاستطراد القصصي الاندماجي، لاحتوائها عدة مضامين وقيم نفسية واجتماعية وفكرية تحمل من المعاني ما يجعلها وحدة موضوعية متكاملة. إذا ما أخذنا بالحسبان أنها تشكل جزءاً مهماً من موروث جمعي لدى كل العراقيين لاسيما الكتاب والمخرجين المسرحيين إذ اقترنت الوقعة ومعالجتها فكرياً ومسرحياً

بأساء كتاب وأدباء استمدوا أحداث نصوصهم وأفكارها وشخصياتها من صلب الواقعة نفسها وفي طليعة هؤلاء الكتاب الكاتب والأديب العراقي رضا الخفاجي.

تأسيساً على ماتقدم فإن مشكلة البحث الحالي تتمحور حول التساؤل الآتي: ما أهم المرجعيات المعرفية التي استقى منها الكاتب والأديب العراقي رضا الخفاجي في كتابة نصوصه المسرحية؟.

٢. أهمية البحث والحاجة إليه

تكمّن أهمية البحث الحالي في انه يتناول احد الكتاب العراقيين وهو رضا الخفاجي الذي يتميز بأسلوبه وخصوصية الموضوعات التي يستقي منها مادة لمسرحياته فضلاً عن التوقف عند ابرز المحطات والمرجعيات المعرفية لهذا الكاتب. الذي لم يتم تناوله في دراسات سابقة لذا وجد الباحثان ضرورة تناوله وتبسيط الضوء على ابرز المحطات في حياته وطريقة كتابته للنص المسرحي الحسيني.

أما الحاجة إليه في انه يفيد:

١. طلبة كليات الفنون الجميلة ومعاهدها لاسيما اختصاص الأدب المسرحي بتعرفهم بالكاتب المسرحي رضا الخفاجي وابرز مرجعياته المعرفية.
٢. المخرجين المسرحيين بتعرفهم بطبيعة النص المسرحي الحسيني لاسيما نصوص الكاتب المسرحي رضا الخفاجي والاطلاع على ابرز المضامين والأفكار والصور المضمنة فيها ومن ثم تجسيدها في عروض مسرحية.

٣. هدف البحث

يهدف البحث الحالي إلى تعرف المرجعيات المعرفية في نصوص الكاتب رضا الخفاجي المسرحية.

٤. حدود البحث

زمانياً: ٢٠٠٧ - ٢٠١١

مكانياً: العراق

موضوعياً: دراسة المرجعيات المعرفية في نصوص (رضا الخفاجي) المسرحية.

٥. تحديد المصطلحات

المرجعيات

أ) لغة:

ورد في (لسان العرب): «راجع الشيء ورجع إليه»^(١). والمرجعية: أصل الكلمة الفعل (رجع) «ومعناه المعاودة ومنه (الرجع)» ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾^(٢). وفي (المنجد): محل الرجوع^(٣). وورد في المعجم الوسيط: «المرجع ما يرد إليه في علم أو أدب»^(٤).

وجاء تعريفه أيضاً في (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب): «أن يحكي المتكلم مراجعة في القول ومحاورة في الحديث جرت بينه وبين غيره»^(٥).

ب) اصطلاحاً:

المرجع: «حقيقة غير لسانية تستدعيها العلامة»^(٦)، وهي «كل الطبقات المتعددة والمختلفة من البنى المعرفية المتجسدة في النص والسابقة في وجودها الجزئي عليه وهي كذلك شبيهها أو مثيلها عند القارئ»^(٧).

التعريف الإجرائي: المرجعية: هي المورد الذي يستمد منه الكاتب المسرحي أفكاره وآراءه وأسلوبه وفلسفته في كتابة نصوصه المسرحية.

المعرفة

أ) لغة:

ورد في (لسان العرب المحيط): «كأنهم جعلوا كل موضع منها عرفة»^(٨). وفي (مختار الصحاح): «المعرفة بكسر الراء، معرفة وعرفاناً بالكسر، والعرف ضد النكر يقال: أولاه عرفاناً أي معروفاً»^(٩). و «(العَرِيفُ) و (العارف) بمعنى العليم والعالم، و (تَعَرَّفَ) ما عند فلان أي طلبه حتى عرفه و (تعارف) القوم عرف بعضهم بعضاً»^(١٠). ووردت في المنجد: «إدراك الشيء على ما هو عليه محل الرجوع»^(١١). وعرفها (جبران مسعود): هي «أدركه بعلمه»^(١٢).

ب) اصطلاحاً:

عرفت في (المعجم الوسيط): «أنها إدراك الشيء بحاسة من الحواس ومنها أيضا (التعريف) أي تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة»^(١٣). وورد تعريفها في (المعجم

الفلسفي) المعرفة: «إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، ولذلك تقول عرفت الله دون علمته»^(١٤). وهي ذلك «الفضاء الذي يمكن للذات أن تمثل فيه موقفاً نتكلم منه موضوعات اهتمامها داخل خطاب معين»^(١٥).

التعريف الإجرائي: المعرفة: هي التراكمات التي حصل عليها الكاتب من خلال مراحل العمرية والثقافية والاجتماعية والعلمية في أثناء معيشته في بيئة أو مجتمع أو مناخ معين منذ الطفولة حتى سن البلوغ.

الفصل الثاني

... الإطار النظري ...

دراسة الواقع الاجتماعي والبيئي للكاتب المسرحي رضا الخفاجي

تعد المرجعيات المعرفية الأساس المتين التي يستند إليها أي كاتب مسرحي في كتابة منجزه، والكاتب المسرحي العراقي له من المرجعيات المعرفية الواسعة التي تحفزه على كتابة النصوص المسرحية، سواء أكانت هذه المرجعيات سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم دينية...، تبقى نتاجاته الفنية قائمة على هذه المرجعيات بوصفها الحافز المهم الذي تنطلق منه وتبنى عليه.

إن الواقع الاجتماعي والبيئي الذي عاش وتربى فيه الكاتب والأديب (رضا الخفاجي) كان له الأثر الكبير والمهم في حياته الأدبية والفكرية والاجتماعية فضلاً عن تأثيره الواضح في كتابة نصوصه المسرحية.

(رضا الخفاجي) هو رضا كاظم جواد الخفاجي ولد في العراق في مدينة كربلاء المقدسة عام ١٩٤٨ م، درس في ثانوية كربلاء وتخرج منها، ثم أكمل دراسته في الجامعة المستنصرية في كلية القانون والسياسة وتخرج منها عام ١٩٧٣ م، وهو

عضو اتحاد الأدباء والكتاب العرب وعضو اتحاد الأدباء والكتاب في العراق، ترأس اتحاد الأدباء والكتاب في كربلاء بعد تغيير نظام الحكم عام ٢٠٠٣م، أسهم في كتابة الدراما الإذاعية لإذاعة صوت الجماهير عام ١٩٧٨-١٩٨٠م، وفي تأسيس مجلة الطليعة الأدبية وتحريرها، بدأ بنشر قصائده في الصحف والمجلات العراقية والعربية والأجنبية عام ١٩٧٠م، اصدر مجموعته الشعرية الأولى (فاتحة الكرنفال) عام ١٩٨٨م ومجموعة (بيضاء يدي) عام ٢٠٠١م، وكتب عدة مسرحيات شعرية. (١٦)

كانت مدينة كربلاء في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تزدهم بقوافل الزائرين والوافدين من كل حذب وصوب لزيارة المراقد المقدسة وهما مرقدا الإمامين الحسين عليه السلام وأخيه العباس عليه السلام، والسكن على ارض هذه المدينة المقدسة، ارض الدماء والتضحيات بقصد التبرك بترابها الزكي الطاهر، وكانت على رأس القبائل النازحة إلى كربلاء، هي القبائل العلوية من ذرية الإمام موسى الكاظم عليه السلام سنة ٢٤٧هـ بعد مقتل الخليفة العباسي المتوكل الذي كان حجراً عائقاً في طريق الوافدين.

ومنذ ذلك الحين أخذت كربلاء تتمصر معالمها الدينية والاجتماعية والاقتصادية فاتسعت تجارتها وأينعت العلوم والآداب فيها بسبب نبوغ الزعيم الديني (حميد بن رشيد النينوي) مؤسس الحوزة العلمية في كربلاء المتوفى سنة ٣١٠هـ، إذ بنى موضوع التدريس للمسائل الدينية والفقه لسكانها المجاورين، وفي القرن السادس الهجري شهدت كربلاء رعيلاً من أهل الفكر والأدب ورواد الحقيقة كابن المشهدي صاحب المزار المولود سنة ٥١٠هـ، وأسست فيها مدارس يديرها العلماء الزاهدون

الذين يعملون لأجل مرضاة الله. وفي القرن السابع الهجري لمعت في سماء كربلاء نجوم عديدة قد أبهرت بنورها الأبصار، ومن أشهر هؤلاء الأعلام السيد فخار بن معد الموسوي الحائري، المتوفى سنة ٦٣٠هـ والسيد عميد الدين بن عبد المطلب بن السيد مجد الدين أبو الفوارس.

وفي منتصف القرن التاسع الهجري هبت نسائم الحركة العلمية على سماء كربلاء، ذلك لانتقال الزعيم الديني الشيخ أحمد بن فهد الحلي إليها وفي ذلك الوقت برز فيها علماء لا يشق لهم غبار كالشيخ إبراهيم الكفعمي المتوفى سنة ٩٠٠هـ والسيد حسين بن مساعد آل عيسى المتوفى سنة ٩١٠هـ وغيرهما فاستمرت الدراسة حتى القرن الثاني عشر إذ أصبحت كربلاء عاصمة للعلم ومنتجاً لطلاب المعرفة إذ تبنّاها السيد نصر الله بن حسين الحائري الموسوي مدرس الطف الذي استشهد في اسطنبول عام ١١٦٨هـ وازدهرت العلوم والآداب في القرن الثالث عشر.

وفي وقت ازدهار كربلاء بالعلم والعمران وقعت حوادث دامية مروعة وذلك بعد واقعة الطف ومن ابرز تلك الوقائع هي واقعة رئيس عين التمر ضبة بن محمد الاسدي سنة ٢٦٩هـ وغارة خفاجة على كربلاء سنة ٤٨٩هـ وغارة آل مهنا من شمر طيئ المعروفة اليوم بالزوبع ٧٥٦هـ وغارة مولى علي المشعشي على كربلاء سنة ٨٥٨هـ وغارات الوهابيين سنة ١٢١٦هـ وحتى سنة ١٢٢٢هـ وحملة داود باشا بقيادة سليمان ميراخو سنة ١٢٤١هـ وحملة نجيب باشا السفاح المعروفة بغدير دم سنة ١٢٥٨هـ ومذبحة الزهاوي وحادثة النصف من شعبان سنة ١٣٣٣هـ وثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني سنة ١٣٣٨هـ الموافق ٣٠ حزيران ١٩٢٠ م، فضلاً عن وجود المعاهد الدينية التي أدت دوراً إيجابياً بنّاء في بث الدعوة الإسلامية

في أرجاء البلاد ولم تقتصر الحركة العلمية والأدبية على المعاهد الدينية فحسب بل تعدتها إلى المجالس والندوات التي تطرح فيها المسائل الدينية والأدبية وتجري على ألسنتهم سير الأعلام والمؤلفين وهي بمثابة النوادي المفتوحة التي يلتقي فيها نخبة من الوجهاء والفضلاء وأهل الحل والعقد يتناقلون الأحاديث والآراء وتحل بعض النزاعات القائمة بين الناس على أساس العرف العشائري والروح الدينية السمحة^(١٧).

وبما أن الأديب والمسرحي (رضا الخفاجي) نشأ وترعرع في بيئة دينية إسلامية علمية كان لابد له أن ينشأ نشأة دينية إسلامية وأن يوسم نتاجه ويصنف بالأدب الإسلامي إن صحت التسمية لأن الأديب هو نتاج بيئته.

شاع مصطلح (الأدب الإسلامي) في العقدين الأخيرين من القرن العشرين للدلالة على لون منتج في البلاد العربية والإسلامية، يتأسس على العقيدة الإسلامية وما تضمنته من تصوير للوجود سواء على مستوى القضايا والاهتمامات أم على مستوى الشكل واللغة والقيم الجمالية عموماً.

ويمكن العودة بهذا الأدب إلى بدايات الدعوة الإسلامية، فقد كان الرسول ﷺ يحث حسان بن ثابت على المدافعة عن الإسلام وكان شعر حسان أنموذجاً للالتزام العقيدي والإبداعي بالعقيدة الإسلامية وقد استمر ذلك فيما عرف به (شعر الدعوة الإسلامية) طوال العصور الماضية حتى العصر الحديث الذي قام به بعض أعلام الإسلام بتأكيد دور الأدب والشعر على وجه الخصوص في الدفاع عن الإسلام وحرص الكثير من الشعراء والكتاب على إبراز الإسلام ومثله ومبادئه في نتاجاتهم، ونجد لدى البارودي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم. وبهذا المستوى التاريخي يمكن

العودة بالأدب الإسلامي إلى لون من الأدب لم يهدف إلى الدفاع عن الإسلام بقدر ما كان يتمثل بالعقيدة والتصور الإسلامي للوجود والعلاقات الإنسانية وما إليها. ولقد استقطب الأدب الإسلامي عدداً من المشتغلين في حقل الفكر والنقد الأدبي بالإضافة إلى العديد من الكتاب. وقد قام الكثير منهم بإيضاح هوية هذا الأدب وأهدافه ومعالمه النظرية والتاريخية مثلما اجتهد الأدباء في تبني رؤى الإسلام ومبادئه في نتاجهم الشعري وغيره.^(١٨)

ورضا الخفاجي هو ابن الشاعر المرحوم (كاظم البناء) شاعر أهل البيت عليه السلام وقد ورث هذا الأدب عن والده لكنه فاقه في مجال آخر وهو أدب المسرح^(١٩). وكاتبنا الذي تربى في بيت فطم على الشعر كان والده شاعراً، وقد كتب الخفاجي أشعاره في شبابه وأصدر أول مجموعة شعرية له عام ١٩٨٨ م بعنوان (فاتحة الكرنفال)^(٢٠).

ومن الجدير بالذكر هو أن «الثورة الحسينية ومأساتها أثرت بشكل مباشر ومؤثر في المجتمعات على اختلاف طبقاتها العلمية والمعرفية واتجاهاتها الفكرية وقد كان من بين تلك الطبقات طبقة الشعراء التي اختلفت عن غيرها من الطبقات في الاشتهار بين الناس بسبب أن الأسلوب الشعري كان - وما يزال - من أكثر الأساليب تأثيراً وإيضاحاً للمشاعر والانفعالات والأحاسيس وصولاً إلى دغدغة مشاعر الناس واستفزاز كوامن أحاسيسهم في تجاه قضية ما أو حادثة معينة، الأمر الذي جعل طبقة الشعراء تحتل مراتب السبق في المجتمع وهذا ما تمتع به الشعراء الحسينيون في مجتمعنا الذي يتميز عن سواه بالعشق الحسيني الملهب بنار الحرقه على مصاب وويلات واقعة الطف الخالدة والأليمة»^(٢١).

ونلاحظ اعتماد كتابات رضا الخفاجي على إبراز توجسات الذات الإنسانية وإحساساتها وإرهاصات، ذلك عن طريق التلاقح مع ذات المدينة التي يعيش فيها الشاعر ومدى انعكاسات بيئته وتنشئته على حياته الشخصية فالمناخ الديني لمدينة كربلاء قد أضفى ملامحه على نفسية الشاعر ورؤاه داخل فضاء القصيدة بدءاً من مجموعته الشعرية (بيضاء يدي) وهو يستمدّها من قصة النبي موسى عليه السلام إضافة إلى توظيف بعض القصص والأنساق اللغوية والإشارات المعنوية التي وردت في كتاب الله (القرآن الكريم) فتقرأ فيها عبارات تدل على ذلك مثل (أراني أعصر عمري - طاف حاضرها بـ (ولدان) - عصاي ولي مآرب - فبأي الآء - فاشتعل العمر شيئاً الساعة آتية لا ريب).

ولكن تبقى مدينة كربلاء باعتبارها معطى دينياً الركيزة الأساس التي ينبت عليها قصائد المجموعة التي يتمثل فيها الخفاجي صور المدينة على عدة أشكال حيث يسعى ويبدو ذلك جلياً من البنى الداخلية في سياق الجمل وإيحاءات المفردة كالأسماء التي تشكل جزءاً من أساسيات تكوين المدينة حيث نرى مفردة (الخرصة) وهي تعني الفسحة من المكان الذي يوجد تحته مثنوى الإمام الشهيد الحسين بن علي عليه السلام كما ذكر الأديب الخفاجي المآذن التي هي أعداد كبيرة في كربلاء وانه يتقصى كل ما يمد بصلة إلى تراث المدينة وجذورها وحاضرها ليضمه في مؤلفاته ومن ضمن ذلك العبارات الدينية التي تشيع في كربلاء في المناسبات الدينية حيث يقوم بتغير نمطها اللغوي المشاع إلى نمط شعري وليس هذا غريباً فهو ابن المدينة الذي قضى (٥٠) عاماً فيها فكان تأثيرها كبيراً عليه حتى انه يؤكد ذلك في إحدى قصائده فيقول (وبي كبرياء الطقوس التي أورثتني هموم المكان) (٢٢).

إن رضا الخفاجي قد ظل محافظاً على رسالة القصيدة (السبعينية) وإذا جاز القول فهو من جيل خزعل الماجدي وصاحب الشاهر وجواد الخطاب وأمين جياذ وغيرهم ولكنه تحت وطأة الحياة وضغوطها المختلفة قد ابتعد من الساحة الثقافية ولكنه ظل يكتب الشعر في تلك الفترة ومجموعته الصادرة ضمن سلسلة ثقافة ضد الحصار عام ٢٠٠١م نلاحظها بوضوح تشير إلى هيمنته بصورة كاملة إلى المنحى الروحي وإيقاعه الشعري المتدفق ولقد ذكرنا هذه المجموعة الشعرية بكل الصور والأساليب الفنية التي ميزت قصيدة العقد السبعيني من القرن الفائت في العراق مؤشرة لخواص فنية حاولت أن تميز الكتابات السبعينية عن غيرها وبهذا الصدد نذكر (يقظة لمون) لـ خزعل الماجدي و (أيها الوطن الشعاري) لصاحب الشاهر.

وقد انطوت كتابات الخفاجي على إيقاع روحي متدفق ينبع من ذات ذلك الكاتب وخزينه من مرحلة طفولته والمراحل اللاحقة... ويقترب الشكل الفني لعملية السرد مع إمكانية تحويل هذه القصائد الشعرية إلى حكايات متعددة ترتبط برابط روحي يقربها من جنس الرواية. ومثل ذلك التدفق الشعري الذي ينطوي أيضاً على مسار صوفي واضح نجده في كتاباته من خلال اعتماده إيقاعاً روحياً ينبع من ذاته^(٢٣). وقد أكد الخفاجي ذلك على أن منابع قصيدة النثر التي يؤمن بها والمتوافرة على شروطها الفنية والفكرية كانت قد توافرت قبل مئات السنين في المجتمع العربي الإسلامي وقصد تحديداً الآثار الخالدة لأهل بيت النبي ﷺ الأطهار ﷺ وان هناك مجموعة من الأدباء والمفكرين من الذين قد تأثروا بهذه الانجازات الأدبية والفكرية الخالدة وساروا على منهاجها وان المطلع على هذه الانجازات يتلمس توافرها على آلياتها الفنية وخصوصية منظومتها الفكرية مع أن هناك اختلافاً واحداً لكنه جوهرى بين الكتابات العربية الإسلامية والكتابات الغربية^(٢٤).

إن العالم متعدد الأمكنة لذا تتعدد فيه الثقافات والأفكار، إلا أن ثمة اختلافاً يكمن في الثقافة والأفكار التي يؤمن بها كل إنسان في تلك البقاع المختلفة من العالم. وهذا كله يؤدي دوراً مهماً في تحديد فكر الإنسان فما يتقبله هنا ربما لا يتقبله هناك وما يرفضه هنا ربما لا يرفضه هناك وهذا يرجع إلى طبيعة المكان الذي يتواجد فيه الإنسان. وربما تحكم المكان أفكار ومعتقدات مختلفة تختلف باختلاف المكان نفسه. فالكل ينطلق من منطلقه الخاص الذي يؤمن به وما يراه هو والتي تسيطر عليها أحكام وقوانين مختلفة في حياته. وحتى القوانين الإلهية فهي تعتبر قوانين مهمة ومسيطرة على هذا الإنسان وذاك ولها الأثر البالغ عليه في تحديد الأيديولوجية الخاصة به. والمحطة التي ينطلق منها الكاتب في رحلته إلى عالم المعارف يكون أثرها بالغاً واضحاً في كل منجزاته الأدبية والفكرية والمعرفية.

والكاتب رضا الخفاجي ينطلق من بيئته ومحل عيشه فهو من مدينة كربلاء المقدسة ومن محلة (باب الطاق) فكلمة هذه المدينة أي (كربلاء) ترادف في قاموس حياته الطفولة والبراءة والنقاء والسعادة الحقيقية. فهو يركز دائماً على أيام طفولته وأماكنه المحببة في ذلك الوقت والتي كانت واضحة في كتاباته الأدبية من شعر ونثر ونصوص مسرحية، فقد وصف الخفاجي بـ (شاعر المدينة) أي انه (شاعر المكان) لاسيما عندما يكون المكان (كربلاء المقدسة)، فهو يرى العالم من خلالها، لأن كربلاء لديه هي كل العالم معتبراً كربلاء ماضياً وحاضراً، أشعاعاً ثقافياً وفكراً كونياً فقد كانت تسمى في الزمن البابلي (كربائيلو) ومعناها (بيت الرب)، فقد بني الآشوريون في عهدهم مدينة (نينوى) تيمناً باسم كربلاء التي كان أحد أسماؤها هو (نينوى)، أما حول البيت والعائلة فقد كان ذلك واضحاً في كتاباته، فهو كاتب وشاعر بالوراثة حيث كان والده الشاعر الحسيني المعروف الحاج كاظم جواد الخفاجي هو المسؤول

عن الطقوس الدينية والتعازي في مركز كربلاء المقدسة فنشأ رضا الخفاجي متأثراً بتلك الطقوس والمجالس التي كان يقيمها والده^(٢٥).

لقد نشأ رضا الخفاجي في بيت وأسرة تؤلف الكتاب وتعشق المعرفة، وسبب اتجاهه إلى كتابة المسرحيات إيمانه بأهمية المسرح وتأثيره الكبير في أبناء المجتمع، لكون المسرح طريق حضاري يستطيع من خلاله الكاتب أن يقدم الأنموذج الحسيني إلى العالم. أما مصادره الأساسية وغذاؤه الروحي فهو (القران الكريم) ونهج البلاغة للأمام علي بن أبي طالب عليه السلام وجميع آثار الأئمة المعصومين رضي الله عنهم الخالدة كالصحيفة السجادية، الرضوية، المهدوية... والتي كان لها الأثر في كتاباته المسرحية لأن الدين له تأثير كبير وجوهري في حياته فهو يرى أن الملحمة الحسينية الخالدة هي أساس في عمله، وهذا ما نراه واضحاً في مؤلفه (نظرية المسرح الحسيني)^(٢٦) فليست واقعة الطف وثيقة تاريخية فحسب بل هي عنده قضية جوهرية في كتاباته وهي قضية استشهاد الحسين بن علي عليه السلام.

وحول توظيف التاريخ وتضمينه في كتاباته يعتقد الخفاجي أن أي كاتب يستطيع أن يوظف أي شيء لمصلحة كتاباته الشخصية فهو لا يستطيع أن يتغاضى عن كل حقيقة واضحة وضوح الشمس لأنها ستكون واضحة لغيره إذا أخفاها وهذا يفشل أعماله^(٢٧)، فالصدق أهم صفات الخفاجي وهذا يتضح حتى من خلال كتاباته الشعرية وهي (فاتحة الكرنفال)^(٢٨) و (بيضاء يدي)^(٢٩) و (الحسين في الشعر الكر بلائي)^(٣٠) فالذي يقرأها يراوده أحساس واضح بكل كلمة قرأها للخفاجي النابعة من إيمانه بقضيته وهي المنهل الأساسي لكل مؤلفاته.



المؤشرات التي أسفر عنها الإطار النظري

١. تتميز نصوص رضا الخفاجي المسرحية بأنها ذات لغة شعرية رصينة.
٢. يعد الدين والشعائر الدينية من المرجعيات المعرفية المؤثرة في كتابة النص المسرحي الحسيني.
٣. تضمين الشخصيات التاريخية لاسيما شخصيات وقعة ألطف مادةً في النص المسرحي الحسيني.
٤. يستلهم المؤلف المسرحي التراث والموروث بوصفه موضوعاً مهماً في النص المسرحي.
٥. يتعامل المؤلف المسرحي مع التاريخ وأحداثه وشخصياته برؤية جديدة معاصرة.
٦. تأكيد المجتمع بوصفه مرجعية مهمة لها الأثر المهم في كتابة النص المسرحي.
٧. للتغيرات السياسية في الفترات المختلفة العراق أثرها الواضح في المرجعيات المعرفية للكاتب المسرحي العراقي.
٨. يتعامل الكاتب المسرحي العراقي والعربي مع القضية الحسينية واستشهاد أبي عبد الله الحسين عليه السلام بوصفها قضية جوهرية حاملة للكثير من المضامين والأفكار والرؤى والدلالات التي تصلح للازمكنة المختلفة.
٩. يتأثر الكاتب المسرحي ببيئته والطقوس الممارسة فيها، عاملاً على تضمينها في أثناء خطابه المسرحي بشكل مباشر متعال أو بشكل مضمّر مستتر يجب على المتلقي الكشف عنه وملء بياضاته.



... الفصل الثالث ...

أولاً: إجراءات البحث

مجتمع البحث

يشتمل مجتمع البحث على (٧) نصوص مسرحية كتبها الكاتب والأديب العراقي (رضا الخفاجي) في موضوعات واتجاهات مستمدة من مرجعياته المعرفية، وللحقبة الزمنية من (٢٠٠٧م) ولغاية (٢٠١١م) كما مبين في الجدول رقم (١).

ت	اسم المسرحية	سنة تأليفها
١	صوت الحر الرياحي	٢٠٠٧
٢	صوت الحسين	٢٠٠٨
٣	قمر بني هاشم (العباس بن علي)	٢٠٠٩
٤	سفير النور مسلم بن عقيل	٢٠١٠
٥	سفر الحوراء زينب	٢٠١٠
٦	آيات اليقين في سفر أم البنين	٢٠١١
٧	سفر التوبة	٢٠١١

جدول رقم (١) يبين مجتمع البحث

عينة البحث

اختار الباحثان عينة البحث بالطريقة القصدية وللمسوغات الآتية:

١. تنطبق عليها مؤشرات الإطار النظري أكثر من غيرها من النصوص الأخرى.
٢. تمثيلها للحقبة الزمنية.
٣. توافر النصوص الأصلية.

ت	المسرحية	سنة التأليف
١	صوت الحسين	٢٠٠٨م
٢	سفير النور مسلم بن عقيل	٢٠١٠م

جدول رقم (٢) يبين عينة البحث

أداة البحث

اعتمد الباحثان المؤشرات التي أسفر عنها الإطار النظري بوصفها أداة البحث المعتمدة في اختيار العينة وتحليلها.

منهجية البحث

انتهج الباحثان المنهج الوصفي (التحليلي) من حيث وصف قصة النص المسرحي وتحليل المرجعيات المعرفية فيه وقراءتها.

ثانياً: تحليل العينة

العينة الأولى: مسرحية (صوت الحسين)

سنة التأليف: ٢٠٠٨ م

مسرحية شعرية تتكون من فصل واحد، مقسم على أربعة مشاهد، تقع أحداثه في صباح الحادي عشر من محرم الحرام عام ٦١ هـ، بعد انتهاء واقعة الطف وقتل الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه الكرام الميامين وقيام جنود يزيد بن أبي سفيان بقطع رأس الحسين عليه السلام ورؤوس أصحابه وتعليقها على الرماح والسير بها نحو الشام للعودة كتقليد كان سائداً آنذاك أي علامة لانتصارهم على الحسين عليه السلام وأصحابه، كي يحصلوا على ما واعدتهم به (يزيد) من جوائز وأموال مقابل فعلتهم هذه وعلى رأس هؤلاء القتلة المجرمين الشمر بن ذي الجوشن وحرملة وعمر بن سعد تناسوا بفعلتهم هذه أن التاريخ سوف يخلدهم ولكن ليس تخليد العظام بل تخليد الجناة والمجرمين.

فالبطل الايجابي يخلد في التاريخ على أفعاله المهمة الحسنة الباقية لحد الآن مثل أماننا الحسين بن علي عليه السلام وأصحابه الشهداء الأبرار مسلم بن عقيل عليه السلام والحر بن يزيد الرياحي... أما البطل السلبي بإعماله السيئة فسيخلده التاريخ بوصفه أسوأ إنسان عرفته البشرية على مختلف العصور مثل يزيد بن معاوية والشمر بن ذي الجوشن... هذا ما أراد به (رضا الخفاجي) في نصه المسرحي صوت الحسين معتمداً في كتابته على روايات تاريخية تحكي أحداث الواقعة منها أن رأس الإمام الحسين عليه السلام تكلم مع الراهب المسيحي معبراً عن الظلم والاستبداد الذي وقع عليه هو وأبنائه وأهله الطيبين وأصحابه الشهداء الأبرار وهذا ما تجلّى في الحوار الآتي:

عمر بن سعد: ماذا وراءك أيها الفارس...؟ ولماذا أوقفتم قرع طبول العودة؟
الفارس: لهفة قادتنا المتصرين: جعلتهم يسترقون بجمع رؤوس القتلى.
عمر بن سعد: ما السيئ في ذلك؟ يعتز القادة بالأفعال الكبرى العادة مألوفة...
أن تحمل رأساً فوق الرمح!! هذه عادتنا يا هذا. (٣٠)

في الحوار أعلاه أراد رضا الخفاجي أن يبين حقيقة هولاء القتلة، أي جنود يزيد فهم يعتقدون الإسلام، فيكرام الميت هو دفنه في أي بقعة من الأرض وهذه من تعاليم الدين الإسلامي، ولكن ما قاموا به قطع رؤوس المسلمين وتعليقها على رماحهم بوصفها عادة تاريخية قديمة للجيش الهمجية البربرية قبل الإسلام، وهذا منافٍ لدين الإسلام، أي أن الخفاجي أراد هنا أن يبين للقارئ في هذا الحوار أن الدين أساس المجتمع وهذا واضح في مرجعياته المعرفية من خلال هذا الحوار.

أما في حوار:

ابن سعد: أخرجنا من هذا المأزق يا شمر... ولنتحرك فوراً صوب الشام لنزف
البشرى ليزيد.

وفي هذه الأثناء يتقدم (حرملة) وهو من امهر الرماة وهو الذي رمى طفل
الحسين عليه السلام عبد الله بنحره وأرداه قتيلاً...

حرملة: عندي الحل يا مولاي!! بالأمس حين رميت الطفل بنحره... شاهدت
أبا عبد الله... يدفن طفله!

ابن سعد: ماذا تقصد؟

الشمر: يضحك... أي والله... وجد الحل... حرملة أنقذنا!

ابن سعد: لم أفهم بعد.

الشمر: هو يقصد أن تأتي برأس الطفل ونعلقه فوق الرمح!!^(٣١)

نلاحظ في هذا الحوار من المسرحية، أن رضا الخفاجي اعتمد الروي أي السرد وعلى لسان الشخصيات لإظهار الحدث الدرامي التاريخي وهو يحاكي صفة الراوي والأسلوب السرد في الملاحم الإغريقية القديمة والأساطير حيث جعلنا تتخيل الحدث المأساوي للطفل عبد الله الرضيع عليه السلام ابن الحسين عليه السلام كيف رماه حرمة بسهم في نحره وقتله وكيف قام الحسين عليه السلام بدفنه في ارض المعركة مصورا لنا أيضا ما سيقومون به من حدث مستقبلي عن طريق السرد وهو قطع رأس الطفل الرضيع المقتول والمدفون وتعليقه على احد الرماح وهنا يشخص الباحثان استلهم أحداث حقيقية تاريخية حدثت فعلا في الواقعة، أي أن الخفاجي استلهم التاريخ وأحداثه وشخصياته وصاغها بأسلوب حوار مسرحي برؤية جديدة متخيلة من الكاتب وعن طريق أسلوب سرد الأحداث بلسان شخصيات الحدث وهذا ما يؤكده الحوار الآتي أيضا:

حرمة: بل أضحككتني دوري يا أبتاه فأنا لم ارم غير سهام معدودة! السهم الأول كنت قتلت به طفلاً في حضن أبيه!

الراهب - يتعجب واستنكار -: تقتل طفلاً في حضن أبيه!

حرمة: طفلاً عطشاناً! كان أبوه يريد خداع القوم حتى يتغير مسرى الحرب! فأتى يطلب جرعة ماء للطفل وتصور يا أبتاه ماذا سيكون شعور الجند! وهم بالألف من كل قبائلنا. حين يرون الطفل العطشان وأباً يستجد كي ينقذه!! هذا الموقف يصبح أكثر من فعل السيف بتلك اللحظة ولهذا قررت أن احسم هذا الأمر فرميت الطفل بنحره! أنا من أنقذ عبد الله من عطشه إن كان يزعم

(ابن علي) أي الحسين.

وفي الحوار:

حكيم بن الطفيل: دوري اقتصر على منع حسين من النهر فأنا ابن الطفيل..
حكيم.. كنت وضعت الآلاف من الخيل أمام النهر كي نقتلهم عطشى.. لكن
الخطبة لم تنجح بالكامل

الراهب: ولماذا لم تنجح؟ هل يعقل أن يأتي أحد يهزم هذا الجمع؟
حكيم بن الطفيل: لا يفعلها إلا بطل خارق: قل وجوده ! انك لا تعرف
صولات العباس ! انك لا تعرف من هذا الفارس ! اخترق الجمع وحطمنا...
وتزود ماء النهر... أكثر من مرة! حدث هذا بحضور جميع القادة والجند! (٣٢)

يبدو في الحوار أعلاه استلهم واضح للشخصية التاريخية البطلة، الخفاجي
ابرز دور العباس بن علي ابن أبي طالب عليه السلام في هذه المعركة والحادثة التاريخية المهمة
فهو أي الخفاجي لم يوظف التاريخ بصورة مباشرة بل استلهم الحدث الدرامي من
التاريخ واستمد صفات العباس عليه السلام من التاريخ موظفاً خياله الواسع والشعري
بتصوير الحدث الدرامي الفعال واصفاً بطلاً درامياً تاريخياً وفق ما يراه الخفاجي
بحسب تصوره للمواقف والأحداث والشخصيات برؤية خاصة به وهذا يبدو
جلياً بتجسيد أحداث تلك الواقعة أي واقعة ألطف وما قام به العباس عليه السلام من
دور كبير فيها.

إن للمجتمع الذي نشأ فيه الخفاجي وترعرع أثراً في كل مسرحياته على
الإطلاق موجهة للمجتمع ذلك من ناحية الأثر والتأثر به فقد ترك مجتمعه أثراً
واضحاً في كتاباته ومرجعياته المعرفية، لذا وجه نصوصه وما تحمله من معان وأفكار

إلى مجتمعه قاصداً منها النصح والإرشاد والثقيف بتعاليم الدين الإسلامي والتأثر
بثورة الحسين عليه السلام لما لها من آثار في التربية والنشأة الدينية الصحيحة.

العينة الثانية: مسرحية (سفير النور مسلم بن عقيل)

سنة التأليف ٢٠١٠ م

مسرحية شعرية تتألف من فصل يضم خمسة مشاهد تدور أحداثه في سنة
٦٠هـ، قبل قدوم الإمام الحسين عليه السلام إلى كربلاء إذ أرسل إليها ابن عمه وسفيره إلى
الكوفة مسلم بن عقيل عليه السلام بعد أن تلقى آلاف الدعوات التي تحثه على التوجه إلى
الكوفة بعد موت معاوية بن أبي سفيان في الشام وتولي ابنه يزيد مقاليد الحكم. وهذه
المسرحية مرتبطة بالسياق التاريخي للحدث وفي المشاهد توثيق لأسماء الشخصيات
التاريخية التي شاركت بالأحداث مما يبدو واضحاً في هذه المسرحية على أنها تتجه
نحو توثيق القصة التاريخية.

صوت (أ): اقطافٌ في غير أوانه. أم هو شرط تمليه عليه الأحداث ما تحسبه لم
ينضج بعد. فتريث يا مسلم!

مسلم: لكنني أدرك مولاي. فلقد قابلتُ كثيراً من أهل الكوفة في بيت أبي عبد
الله. ورسائلهم ملأت (يثرَب).

صوت (ب): لن يفري مثلك قرطاس ملأته أهواء التجار. هذه نزوة أهل
الفتنة. ملأوا قلب علي قيحاً أفلا تذكر؟!

مسلم: كيف تغيب عن الذكرى تلك المأساة. لكن مولاي أصر على هذا

الشووط. افهل أتردد والفترة حبل بالاحداث.^(٣٣)

نلاحظ في الحوار أعلاه، أن لغة مسلم بن عقيل في المسرحية ولغة الصوتين لغة فخمة وعالية وهذه اللغة الرفيعة هي صفة من صفات المسرح التراجيدي القديم التي عد فيها فخامة الشعر وجزالته من مقومات المسرح التراجيدي، والمأساة التاريخية (العينة) تكمن فيها رغبة الخفاجي في العودة إلى هذا المنحى، محاولة منه تقوية دعامة البناء المأساوي والتراجيدي والملحمي لهذه المسرحية.

وفي الحوار الآتي:

هاني: كيف تركت الفرصة تذهب هدراً؟ كيف تركت الفاجر يفلت؟ لن يتركنا لا والله.

مسلم: مثلي لا يمكن أن يقتل أحداً غدرًا! من يستعمل أسلوب الغدر... ليس من الإسلام بشيء!

هاني: لكنك في قتل الفاجر تقبر فتنة، تنهي محنة!

مسلم (بثقة وإيمان مطلق): بل تبدأ محنتنا الكبرى أن وصفونا بالغادرين.. مَنْ مِنْ آل البيت استعمل أسلوب الغدر؟ نحن بهذا نعطيهم تبريراً أمثل!

هاني: ابن زياد لا يحتاج إلى تبرير! من يقتل بالشبهة لا يحتاج إلى إثباتات.

مسلم: وأذن لا فرق هنا بين العارف حق الناس والمتنكر لمبادئهم. وكأننا لم نفعل شيئاً حين نحبد وهذا الأسلوب أسلوب الغدر! وأذن نحن ندمر كل مبادئ

أهل البيت!.. كل مبادئ دين الإسلام!^(٣٤)

يؤكد رضا الخفاجي هنا مبادئ الدين الإسلامي على لسان (مسلم بن عقيل)، معداً الدين الإسلامي ومبادئ أهل البيت الأطهار (عليهم السلام) من المرجعيات المعرفية المهمة

التي أثرت وبشكل واضح على الخفاجي في كتاباته. فدين الإسلام دين مودة ورحمة، دين سماحة، دين عطاء وحب الخير لكل الناس، يرفض مبدأ الغدر الذي هو مبدأ خاطئ يؤدي بصاحبه إلى الخزي والعار وهذا مناهض لأخلاق آل بيت الرسول ﷺ، الخفاجي أراد هنا تأكيد هذا الجانب باعتباره جانب عقيدة أيانية تنبع من إيمان الكاتب نفسه بتلك المبادئ المتوارثة من الأجداد العظام باعتبارهم سنداً متيناً يبني عليه الكاتب كتاباته.

ومن خلال هذا الحوار:

طوعي: اسمي طوعه.. أم بلال، أتلقى كي يأتي ولدي فالكوفة في هذه الأيام تغلي كالمرجل ياسيدي... وأنا أخشى أن تحرق في نار الفتنة!

مسلم يستنجد بها: أرجوك بأن أبقى عندك عدة ساعات لا أكثر، لن أنسى معروفك هذا.. فأنا متعب وأبن زياد لا يهدأ حتى يمسك بي هذا فضل لن أنساه يزداد ارتباك طوعه من الرجل فترد عليه بنوع من الحدة من أنت وما أمرك يا سيد قل لي؟ هيا هيا لا تتأخر فأنا قلقة و (بلال) لم يأت بعد. هل أغضبت الولي ابن زياد؟ ما جرمك.

مسلم: خذلتنا الكوفة يا أخته قتلوا هاني سيد مذبح! قتلوه أمام عشيرته! ورموا رأسه من أعلى القصر! وأنا مسلم! جئت سفيراً لأبي عبد الله^(٣٥).

نلاحظ أن الخفاجي جعل شخصية (مسلم بن عقيل) تقوم بعملية السرد المسرحي لحدث القتل ل (هاني) وعملية قطع رأسه ورميه من أعلى القصر حيث يذكرنا الخفاجي في هذا الحوار بعملية السرد في المسرح الملحمي الإغريقي الذي يتناول الأساطير كمادة يستمد منها مسرحياته وهذا يدل على قدرة الخفاجي على

اختيار الحدث التاريخي وتنظيره ليكون حدثاً درامياً مشوقاً فضلاً عن عدم وجود فاصل أو تشتت في الزمكان، فالأحداث تنقل من المسرح بترتيب زمكاني تماماً وهذا السياق نجده واضحاً ومعمول به في المسرحيات التراجيدية الإغريقية.

ولو تمعنا في الحوار الآتي:

ابن زياد (برود): وضعك بائس، قولك لن ينفع في تأليب الناس.
مسلم: أن تقتلني. فلقد قتل من هو شر منك خيراً مني ابن زياد أو تشتت أبائي؟
مسلم (بسخرية): هل تعرف حقاً آبائك؟
(ينفجر ابن زياد غضباً ويضرب مسلم بسوط يحمله في يده على وجهه) ويقول:
اسكت يا ابن الكذابين فلقد غررت بأصحاب حسين وأهله.. فأحصد
حقك.. احصد طمعك؟
مسلم: ليس جديداً أن تزعم ما لا تدركه.

في هذا الحوار أعلاه نجد إيديولوجية الكاتب السياسية واضحة في الصراع بين السلطة والفرد على الرغم من إغراقه المسرحية بالموروث الفكري والديني والاجتماعي وهذا ما حاول الخفاجي إظهاره في ثورة الخير ضد الشر والحق ضد الباطل بثورة الحسين عليه السلام ضد حكم يزيد بن أبي سفيان فهي انتفاضة على الكفر وانتفاضة على الشر فالضوء الساطع بيدد الظلام والحق يعلو ولا يعلو عليه فقد ميز الخفاجي هذه الحالة في حوادث المسرحية والحوار الأخير منها مؤمناً بمبادئ وأساسيات دين محمد ﷺ متخذاً من القرآن الكريم دستوراً عادلاً في حياته مما جعل ذلك واضحاً في مؤلفاته فهو لا يستطيع إخفاء أمور لا تبدو واضحة ولكنها تغدو واضحة إذا تمعنا فيها.

... الفصل الرابع ...

النتائج:

١. استمد رضا الخفاجي في العيتين التاريخ وأحداثه وشخصياته والواقعة وأحداثها، مضمناً إياها كمرجعية مهمة من مرجعياته المعرفية في المسرحيتين.
٢. اعتمد الخفاجي في العيتين الأسلوب الشعري الرصين.
٣. حمل الخفاجي العيتين بمعان وأفكار ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف من أيمان وتضحية ووفاء وفداء والعيش بعز ومحاربة الباطل والعمل بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى التحلي بصفات آل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام.
٤. اعتمد الخفاجي أسلوب السرد والروي في العيتين وعلى لسان شخصيات المسرحيات، محاكياً في ذلك الأسلوب الملحمي الإغريقي القديم.

الاستنتاجات:

١. اغلب الأفكار المسرحية في نصوص رضا الخفاجي مستمدة من وقعة ألطف وما تحمله من مضامين وأفكار ورؤى تصلح للازمكة المختلفة.

٢. نصوص رضا الخفاجي مستمدة من أحداث وشخصيات وقعة أطف وهي سمة مميزة في نصوصه المسرحية.
٣. اعتماده الصدق الفني والتاريخي في نقل أحداث الوقعة دون تحريف أو تزويق.
٤. لم يغادر الخفاجي مرجعياته الاجتماعية والدينية والبيئية في نصوصه المسرحية.
٥. اعتماد الخفاجي أسلوب السرد والروي على لسان شخصيات مسرحياته.
٦. اعتماده الصور واللغة الشعرية الرصينة في جميع نصوصه المسرحية.

- (١) ابن منظور. لسان العرب المحيط، ج ١، (بيروت: دار لسان العرب، دت)، ص ١١٢٨.
- (٢) محمد بن أبي بكر الرازي. مختار الصحاح، (الكويت: دار الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٢٣٤.
- (٣) لويس معلوف. المنجد في اللغة والأعلام، ط ٢٤، (بيروت: دار المشرق، دت)، ص ٢٥٠.
- (٤) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ج ١، ج ٢، (طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، دت) ص ٣٣١.
- (٥) مجدي وهبة وكامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (بيروت: دار العلم، ١٩٧٩)، ص ١٩٧.
- (٦) سعيد علوش. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط ١، (المغرب: الدار البيضاء، منشورات المكتبة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٩٧.
- (٧) زياد الزغبى. مسارات النصوص... مسارات القراءة داخل في قراءة النص الشعري، مجلة الموقف الأدبي، العدد ١٢٤، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥)، ص ٤٥.
- (٨) ابن منظور، مصدر سابق، ص ٧٤٨.
- (٩) محمد بن أبي بكر الرازي. مصدر سابق، ص ٤٢٦.

- (١٠) محمد بن أبي بكر الرازي. مصدر سابق، ص ٤٢٧.
- (١١) لويس معلوف. مصدر سابق، ص ٥٠٠.
- (١٢) جبران مسعود. الرائد، معجم الفبائي في اللغة والإعلام، ط ٣، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥)، ص ٦٠٥.
- (١٣) إبراهيم مصطفى وآخرون. مصدر سابق، ص ٥٩٥.
- (١٤) جميل صليبا. المعجم الفلسفي، ج ٢، ط ١، (بيروت: دار الكتب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٣٩٢.
- (١٥) ١٥. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٦٨.
- (١٦) للاستزادة ينظر: طه الربيعي. إبراهيم العامري. معجم الشعراء الشعبيين في كربلاء، (كربلاء: منشورات مكتبة الحكمة، ٢٠٠٥) ص ١٥٠ - ١٥٢.
- (١٧) للاستزادة ينظر: سلمان آل طعمه، معجم رجال الفكر والأدب في كربلاء، ط ١، (بيروت: دار المحبة الكبرى، ١٩٩٩)، ص ٥ - ٨.
- (١٨) ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي، ط ٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي، ٢٠٠٢)، ص ٢٥ - ٢٦.
- (١٩) صالح إبراهيم عبد المحسن الرفيعي. المسرحي المخضرم الأستاذ الشاعر رضا الخفاجي، مجلة صدى كربلاء، العدد ١٧، ٢٠١٠، ص ٢٢.
- (٢٠) ينظر. عبد الجليل حبيب، الشاعر رضا الخفاجي: قافيتي الشعرية أشودة لاتنام مع الأيام، صحيفة أعمار كربلاء، العدد ٤٥، ٢٠٠٨، ص ٦.
- (٢١) عبد الرسول الخفاجي، الشعراء الحسينيون. الأقدار على إيضاح العشق الحسيني والآلام عاشوراء، مجلة: عاشوراء الحسين، عدد خاص بذكرى استشهاد الحسين (عليه السلام)، ٢٠٠٩، ص ٢٢.
- (٢٢) عماد كاظم العبيدي، بيضاء يدي في ذاكرة المدينة، صحيفة كربلاء، العدد، ٤١، ٢٠٠٢، ص ٣.
- (٢٣) ينظر: علي حسين عبيد، الإيقاع في قصائد بيضاء يدي، صحيفة: الثورة، العدد اليومي بتاريخ ٢٦/٣/٢٠٠٢ م، ص ٩.
- (٢٤) ينظر: رضا الخفاجي، أضواء على قصيدة الشر، صحيفة الهدى، العدد ٨٥، ٢٠٠٧، ص ١٠.
- (٢٥) مقابلة أجراها الباحثان مع الكاتب رضا الخفاجي في مدينة كربلاء يوم ١٤/٤/٢٠١١ الساعة الرابعة والنصف عصرًا في مكتبه الخاص في المدينة.
- (٢٦) مقابلة أجراها الباحثان مع الكاتب (رضا الخفاجي) يوم ٢١/٤/٢٠١١ الساعة العاشرة

- صباحاً في داره في مدينة كربلاء.
- (٢٧) للمزيد ينظر: رضا الخفاجي، نظرية المسرح الحسيني، (كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٠٩ م) ص ٤ - ص ١٥.
- (٢٨) للمزيد ينظر: رضا الخفاجي، فاتحة الكرنفال، (بغداد: المكتبة الوطنية، ١٩٨٨)، ص ٨-١١.
- (٢٩) للمزيد ينظر: رضا الخفاجي، بيضاء يدي، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠١ م)، ص ٢٠.
- (٣٠) للمزيد ينظر: سلمان آل طعمة، الحسين في الشعر الكر بلائي، (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي، ٢٠٠١ م)، ص ١٠٣ - ١٠٦.
- (٣١) رضا الخفاجي، صوت الحسين، (الكوفة: دار التوحيد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٢.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٣.
- (٣٣) رضا الخفاجي، مصدر سابق، ص ١١.
- (٣٤) رضا الخفاجي، سفير النور مسلم بن عقيل، (العراق: الكوفة العلوية المقدسة، المطبعة العالمية للطباعة الحديثة، ٢٠١٠ م) ص ٣.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٥، ص ٦.
- (٣٦) رضا الخفاجي، مصدر سابق، ص ٧.

المصادر والمراجع

الكتب:

- (١) ابن منظور. لسان العرب المحيط، ج ١، (بيروت: دار لسان العرب، د. ت.).
- (٢) آل طعمة (سلمان)، الحسين في الشعر الكر بلائي، (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي، ٢٠٠١ م.).
- (٣) الخفاجي (رضا). فاتحة الكر نفال، (بغداد: المكتبة الوطنية، ١٩٨٨).
- (٤) الخفاجي (رضا). بيضاء يدي، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠١ م.).
- (٥) الخفاجي (رضا). نظرية المسرح الحسيني، (كربلاء: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٠٩ م.).
- (٦) الرازي (محمد بن أبي بكر). مختار الصحاح، (الكويت: دار الرسالة، ١٩٨٣).
- (٧) الرويلي (ميجان)، سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي، ط ٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي، ٢٠٠٢).
- (٨) فوكو (ميشال)، حفریات المعرفة، تر: سالم يفوت، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦).
- (٩) معلوف (لويس). المنجد في اللغة

المعجمات:

- (١٠) آل طعمة (سلمان). معجم رجال الفكر والأدب في كربلاء، ط ١، (بيروت: دار المحبة الكبرى، ١٩٩٩).
- (١١) الربيعي (طه). إبراهيم العامري. معجم الشعراء الشعبيين في كربلاء، (كربلاء: منشورات مكتبة الحكمة، ٢٠٠٥).
- (١٢) صليبا (جميل). المعجم الفلسفي، ج ٢، ط ١، (بيروت: دار الكتب اللبنانية، ١٩٨٢).
- (١٣) علوش (سعيد). معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط ١، (المغرب: الدار البيضاء، منشورات المكتبة الجامعية، ١٩٨٤).
- (١٤) مسعود (جبران). الرائد، معجم الفبائي في اللغة والإعلام، ط ٣، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥).
- (١٥) مصطفى (إبراهيم) وآخرون: المعجم الوسيط، ج ١، ج ٢، (طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، د. ت.).
- (١٦) وهبة (مجدي) وكامل المهندس. معجم



المصطلحات العربية في اللغة والأدب،
(بيروت: دار العلم، ١٩٧٩).

يدي في ذاكرة المدينة، صحيفة
كربلاء، العدد، ٤١، ٢٠٠٢.

الدوريات والنشرية:

(١٧) حبيب (عبد الجليل). الشاعر رضا
الخفاجي: قافيتي الشعرية أنشودة
لاتنام مع الأيام، صحيفة أعمار
كربلاء، العدد ٤٥، ٢٠٠٨.

(١٨) الخفاجي (رضا). أضواء على قصيدة
النثر، صحيفة الهدى، العدد ٨٥،
٢٠٠٧.

(١٩) الخفاجي (عبد الرسول). الشعراء
الحسينيون. الأقدار على إيضاح العشق
الحسيني و الآلام عاشوراء، مجلة:
عاشوراء الحسين، عدد خاص بذكرى
استشهاد الحسين عليه السلام، ٢٠٠٩.

(٢٠) الزغبى (زياد). مسارات النصوص...
مسارات القراءة داخل في قراءة النص
الشعري، مجلة الموقف الأدبي، العدد
٤١٢، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب،
٢٠٠٥).

(٢١) الرفيعي (صالح إبراهيم عبد
المحسن). المسرحي المخضرم الأستاذ
الشاعر رضا الخفاجي، مجلة صدى
كربلاء، العدد ١٧، ٢٠١٠.

(٢٢) عبيد (علي حسين)، الإيقاع في قصائد
بيضاء يدي، صحيفة الثورة، بلا عدد..
٢٠٠٢/٣/٢٦.

(٢٣) العبيدي (عماد كاظم). بيضاء

النصوص المسرحية:

(٢٤) الخفاجي (رضا). صوت الحسين،
(الكوفة: دار التوحيد للنشر والتوزيع،
٢٠٠٨).

(٢٥) الخفاجي (رضا). سفير النور مسلم
بن عقيل، (العراق: الكوفة العلوية
المقدسة، المطبعة العالمية للطباعة
الحديثة، ٢٠١٠ م).

المقابلات:

(٢٦) مقابلة أجراها الباحثان مع الكاتب
رضا الخفاجي في مدينة كربلاء يوم
١٤/٤/٢٠١١ الساعة الرابعة
والنصف عصرًا في مكتبه الخاص في
المدينة.

(٢٧) مقابلة أجراها الباحثان مع الكاتب
(رضا الخفاجي) يوم ٢١/٤/٢٠١١
الساعة العاشرة صباحًا في داره في
مدينة كربلاء.



ظاهرة العنوسة
في المجتمع المصري
(دراسة ميدانية)

Phenomena
of Spinsterhood
in the Egyptian Society
(Practical Study)

أ. د. مهدي محمد القصاص
جامعة المنصورة / كلية الآداب
(مصر)

Prof.Dr. Mahdi Mohammed Al-Qasass
University of Al-Mansoura
College of Arts
(Egypt)

... ملخص البحث ...

في ظل تحطم قيم الحياة الإيجابية الخاصة (بالتعليم - العمل - الزواج - الانتماء... الخ)، وعدم وجود إطار قيمى وأخلاقي ثابت للشباب - يزكى ذلك توفر النماذج السلبية فى الوسائط الإعلامية والمشكلات الاقتصادية التي نعاني منها - يشهد المجتمع المصري تغيرات كثيرة فى أنماط الزواج فلم يعد الزواج المبكر هو النمط الشائع؛ بل ارتفع متوسط العمر عند الأزواج للذكور والإناث على حد سواء كما يبقى عدد أكبر بلا زواج حتى سن متقدمة وربما لا يتزوجون على الإطلاق.

وظاهرة العنوسة وعزوف كثير من الشباب والفتيات عن الزواج له مضاره الخطيرة وعواقبه الوخيمة على الأمة بأسرها، سواء أكانت هذه الأخطار والآثار نفسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم أخلاقية وسلوكية، لا سيما فى هذا الزمان الذي كثرت فيه أسباب الفتن، وتوفرت فيه السبل المنحرفة لقضاء الشهوة، فلا عاصم من الانزلاق إلى الرذيلة والفساد الأخلاقي إلا التحصن بالزواج الشرعي.

فقد صار كثير من الشباب يشارف الثلاثين أو أكثر، وهو لا يستطيع بعد الإقدام على خطوة الزواج، وما انفتحت أبواب الفساد إلا حين وضعت العراقيل أمام الراغبين فى الزواج، وتعددت أموره، لا سيما مع غلبة ما يחדش الفضيلة، ويقضي على العفة والحياء، مما يُرى ويُقرأ ويُسمع، مع ألوان الفساد الذي جاءت به المدنية الحديثة، وما تبثه القنوات الفضائية، والشبكات المعلوماتية من إباحية توجّه ضدّ قيم الأمة وأخلاقها. كما تفاقمّت المشكلة بسبب ارتفاع تكلفة الإسكان والبطالة



بين الخريجين. وبالرغم من ذلك فقد أهملت الأدبيات هذا الوضع كما أهملته غالبية الهيئات المعنية بقضايا الشباب. وفي غضون ذلك، لم توفر الأدبيات سوى قليل من النماذج المفيدة فيما يتعلق بالتفكير حول واقع النشء المصري .



...Abstract...

The Egyptian society plunges into many changes in the ways of marriage under the process of corrosion to the trustworthy life principles, education, labour , marriage ,belonging and the like ,the absence of the youth base delimited, ethical and doctrinal and enormous media models and the economical straits people suffer from. The early marriage had not been common, yet the middle age of males and females altogether escalates, a great number of people remains unmarried in the old age, or never married.

There are certain demerits and untoward consequences to the whole nation; whether they are psychological, economical, social, ethical or behavioral. For the time is steeped in tumult and opposition and perverted vents to desire; no protection from degradation and ethical corruption but the legitimate marriage.

It has been quite convenient for youths reaching their thirty without setting foot in marriage, thus the portals of corruption keep ajar, since there are many hindrances to those who desire to marry. Matters go complicated more and more. In time, the high scale runs with the hand of decency and what devastates chastity and timidity, for what is seen and read, the modern city begets the satellite channels and the internet broadcast in nonconformity with the doctrines and ethics of the nation.

Such runs into aggravation as the cost of housing and graduate unemployment escalates. In time, the whys and wherefores of such positions remain on the shelf, and the societal bodies are negligent in dealing with the youths base. After all, what remains is scanty beneficial samples appertaining to some axiomatic facts about the Egyptian coming generation.



... مقدمة ...

تمثل الأسرة مركز الحياة في المجتمع، وهي تحظى بتقدير عظيم لدى الكبار والصغار على حد سواء. وتتكون الأسرة من الزوج والزوجة والأبناء غير المتزوجين، وهي جماعة اجتماعية أساسية ونظام اجتماعي رئيس، لأنها مصدر الأخلاق والدعامة الأولى لعمليات التنشئة الاجتماعية. ومن ثم فالأسرة هي أساس المجتمع؛ بصلاحيها يصلح، ومنها يبدأ وعليها يعتمد. وبقدر ما تكون الأسرة مترابطة، بقدر ما يكون المجتمع قويا ومتماسكا.

والزواج هو الوسيلة الشرعية لبناء الأسرة التي يشبع من خلالها الإنسان حاجاته النفسية والجسدية. ويمثل الأبناء كمال الأسرة واستقرارها ومن ثم استقرار المجتمع. وتعكس الأسرة بشكل أو بآخر طبيعة النظم الاجتماعية السائدة. لذلك يعد الزواج في الثقافة المصرية والعربية والإسلامية نقطة محورية فاصلة، حيث يمنح كلا الزوجين - بخاصة المرأة - المكانة الرفيعة والاحترام والقبول المجتمعي.

لقد ركزت أغلب الأدبيات على قضايا السلوك الجنسي، والحمل خارج إطار الزواج، والتعرض للأمراض التي تنتقل عبر الاتصال الجنسي. وفضلاً عن أن تلك القضايا تعد غير ملائمة للمناخ المحافظ في مصر؛ فقد بدا أيضاً أن الأدبيات تغفل عديداً من الجوانب المهمة لحياة النشء والتي تؤدي إما إلى الحرمان أو إلى عدم تحسين الفرص في المستقبل^(١).



... أهمية البحث ...

تعد أرقام الزواج والطلاق وإحصائياتهما في الدول العربية كفيلاً بإبراز حجم المشكلة ومدى المخاوف والهواجس التي تفرض نفسها على تلك المجتمعات بقوة، ليس على مستوى نخبة المثقفين وعلماء النفس والاجتماع فحسب، بل أيضاً على مستوى الصفوة السياسية.

فقد كشفت دراسة رسمية أعدها مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار المصري عن تأخر سن الزواج في عديد من الدول العربية، حيث تصل نسبة السكان الذين لم يسبق لهم الزواج في الفئة العمرية من (٣٠-٣٤ سنة) حوالى ٣٨,٧٪ في تونس، تليها لبنان بنسبة ٣٦,١٪، وقطر ٢٢,٩٪، وسوريا ١٩,٥٪، وفي كل من مصر والسعودية ١١,٧٪ و ١١,٤٪ لكل منهما على التوالى وأن عدد الشبان والشابات العوانس الذين تجاوزوا الخامسة والثلاثين دون زواج وصل إلى أكثر من ٩ ملايين نسمة، بينهم ٣ ملايين و ٧٧٣ فتاة وقرابة ٦ ملايين شاب غير متزوج^(٢).

وكشف الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء أن عدد المطلقين بلغ ٨٤٤٣٠ مصرياً هذا العام^(٣). وهذه الأرقام ترجمة فعلية لظاهرة خطيرة بدأ يعاني منها المجتمع المصري لاسيما في السنوات الأخيرة، وهي ظاهرة العنوسة وتداعياتها الوخيمة اجتماعياً واقتصادياً ونفسياً، مما يدلُّ على أهمية البحث في هذه الظاهرة الخطيرة.



الإطار النظري والمنهجي للبحث

التوجه النظري

يستند الإطار النظري إلى مفهوم فترة الانتظار، ففى عالمنا اليوم لم يعد «بلوغ الرشد» هو نفسه ما كان معتاداً ومألوفاً من قبل؛ حيث إن حياة الشباب اليوم تزخر بنطاق واسع من الخبرات التعليمية، والأسرية، والوظيفية، والصحية تختلف جد الاختلاف عن تلك الخبرات التى خبرها الشباب من جيل أو جيلين. ومن الممكن أن نرجع السبب وراء هذا التباين والاختلاف إلى آثار العولمة، والتقدم التكنولوجى، وكذا النمو الاقتصادى واسع النطاق. ويقضى الشباب وقتاً أطول فى المدارس، ومن ثم يبدؤون حياتهم العملية فى سن متأخرة، كما أنهم يتزوجون وينجبون أطفالاً فى مرحلة عمرية متأخرة مما كان عليه الشباب منذ عشرين عاماً مضت. وبصفة عامة، فإن الشباب الحديث يقضى وقتاً أطول فى الاستعداد للبلوغ والنضج مقارنة بأبائهم، إلا أن مرحلة الانتقال إلى النضج والبلوغ هى الأخرى مليئة بالمخاطر والتحديات^(٤).

كان الشباب والشابات فى الماضى ينتقلون من الطفولة مباشرة إلى مرحلة البلوغ. أما الآن، فتمتد المدة الفاصلة بين الطفولة وأداء الشباب لأدوار البالغين، وبالمقارنة لما كان عليه الوضع منذ عشرين عاماً فإن الشباب فى أغلب الأمر يمتازون بعدة ميزات من أهمها:



١. أنهم يدخلون مرحلة النضج في وقت أكثر تبكيراً وفي صحة أفضل.
٢. أنهم يقضون مدة التحول إلى النضج داخل المدارس.
٣. أنهم يؤجلون التحاقهم بالقوى العاملة.
٤. أنهم يؤجلون زواجهم وإنجابهم للأطفال^(٥).

وينظر إلى تحديد مرحلة الانتظار على أنها من أهم مظاهر استبعاد الشباب في مصر ومنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أجمع، ويرمز هذا المفهوم إلى تلك المرحلة الانتقالية طويلة الأمد التي يمر بها الشباب وصولاً إلى سن الرشد في الوقت الذي تبتعد مجتمعاتهم عن أنماط الزواج التقليدية. وغالباً ما تكون هذه المرحلة الانتقالية مقلقة للغاية للشباب وأسرها بسبب خوفهم من المستقبل المجهول وما قد يخفى في طياته.

ويتحدث علماء الاقتصاد عن ظاهرة «بطالة الانتظار» أو تحمل مدة زمنية طويلة من البطالة، وبصفة خاصة الشباب المتعلمين في بلدان تتميز بوجود قطاعات متنوعة الخبرات في سائر المجالات، وذلك لضمان فرص عمل دائمة ذات أجر عال ومنافع جيدة. وفي سياق مماثل، يعاني كثير من الشباب في مصر من العزوبة المتأخرة أو فترة الانتظار وذلك للحصول على فرصة عمل ومن ثم تنحسر فرص الزواج^(٦).

ويعد تأخر سن الزواج أو العنوسة أحد أشكال الاستبعاد الاجتماعي لأنه يحرم الشباب من ممارسة حياة الراشدين المستقلة التي تأذن بانتقالهم النهائي إلى مرحلة الرشد.



منهجية البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لأهم ما ورد في الأدبيات والدراسات السابقة المتخصصة في مجال البحث بهدف إثرائه والتوصل إلى أفضل النتائج والتوصيات. وأما الدراسة الميدانية، فقد تم تصميم استبانة تتضمن مجموعة من الأسئلة الخاصة بتحقيق أهداف البحث، وتم توزيعها على عينة تكونت من طلاب جامعة المنصورة بلغت ٢٥٨ طالب. وقد تم اختيار هذه العينة بشكل عشوائي (لأن مجتمع الطلاب يمثل عينة متجانسة إلى حد كبير) من بين طلاب الجامعة بمعدل (١٦٩) طالب من الكليات النظرية، وعدد (٨٩) طالب من الكليات العملية وترجع قلة أعداد طلاب الكليات العملية إلى انشغالهم ومن ثم رفضهم التعاون في تطبيق استمارة البحث. وقد تم تطبيق الدراسة الميدانية في المدة من ١ مارس إلى ٣٠ أبريل ٢٠١٢.

الهدف من البحث

يسعي البحث الراهن إلى تعرف واقع ظاهرة العنوسة في المجتمع المصري، وذلك من خلال محاولة تحقيق الهدفين الآتيين:

١. الكشف عن العوامل المؤدية لانتشار ظاهرة العنوسة في مجتمع البحث.
٢. الكشف عن المصاحبات الاجتماعية لظاهرة العنوسة في مجتمع البحث.



أسئلة البحث

في ظل الأهداف التي يسعى البحث لتحقيقها، يحاول الباحث الإجابة عن التساولين الآتين: ما العوامل المؤدية لانتشار ظاهرة العنوسة في مجتمع البحث؟ ما أهم المصاحبات الاجتماعية لانتشار ظاهرة العنوسة في مجتمع البحث؟ وفيما يلي نعرض لمحاوَر البحث:

أولاً: المتغيرات المحلية والعالمية وأثرها على الأسرة

شرع الإسلام الزواج لمقاصد سامية ولتحقيق غايات عظيمة؛ منها أنه وسيلة من وسائل العفة لقول النبي ﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، فمن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)^(٧)، وأنه سبب لبقاء النوع البشري^(٨). وهو أساس تكوين الأسرة التي هي من أهم النظم الاجتماعية وأخطرها شأنًا في حياة الأفراد والمجتمعات. والزواج هو العلاقة المشروعة بين الرجل والمرأة، ويتم دائماً وفق أوضاع يقرها المجتمع وفي حدود يرسمها ويفرض على الأفراد التزامها ومن يخرج عليها يكون عرضة للعقاب الذي ينص عليه العرف والقانون^(٩).

فالزواج عقد يبرم بين الرجل والمرأة يباح بمقتضاه لكل منهما التمتع بالآخر على الوجه المشروع، ويمثل كل ما تقتضيه الفطرة السليمة وتترتب عليه حقوق وواجبات لكل من طرفيه، وتنشأ عنه تبعات لما يكون بين الزوجين من نسل وما يتصل بهما من قرابة أو مصاهرة^(١٠).



وهو مؤسسة اجتماعية تحددها المعايير الاجتماعية لإقامة العلاقة بين رجل وامرأة ويفرض عليهما نسقاً من الالتزامات والحقوق المتبادلة الضرورية لاستمرار حياة الأسرة وضمان أدائها لوظائفها ويعد حفل الزواج إعلاناً يقر بمقتضاه كل من الزوج والزوجة بمكانته الجديدة في المجتمع، وهي التي تكتسب من خلال التعاقد بينهما تعاقدًا يستقطب دعمًا اجتماعيًا كاملاً.

وبالرغم من أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد اختزلت من الوظائف التقليدية للأسرة، فإن عبئاً أساسياً ما يزال يقع عليها يتمثل في مسؤولياتها في إعداد جيل قادر على المشاركة في التنمية، أكثر من كونه عبئاً على هذه التنمية في ظل ما يعانيه من مشكلات أسرية، والأسرة المصرية وما تحمله من تقاليد وقيم ودين ما تزال فاعلة ومشاركة في المجتمع بطبيعتها والتي يمكن تطويرها بما يلائم التطورات الراهنة والانتقال بها من مستوى الأسرة إلى مستوى الوعي العام بمشكلات المجتمع^(١١).

وعلى هذا، فإن الأسرة تمثل وحدة أساسية للتنمية، وتمثل أيضاً وحدة أساسية للتحليل يمكن من خلالها النهوض بدور فعال في حل مشكلات شبابها، والتفاعل مع باقى مؤسسات المجتمع في خلق ثقافة حل المشكلات وتطويرها^(١٢).

وبالرغم من كل ما طرأ على الأسرة العربية من تغيرات في الحجم والنمط البنائي، وفي خصائص أعضائها، فلا يزال لها في المجتمع العربي أهمية واقعية ومعنوية كبيرة بالنسبة لإشباع حاجات الشباب، وإعدادهم للمستقبل. وتزداد هذه الأهمية إلحاحاً في ظل تعقد ظروف الشباب وعدم وفاء المؤسسات الحكومية بأدوارها، خاصة في مجالات التعليم والصحة والتشغيل^(١٣).

وإذا كانت العولة قد غيرت في كثير من الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فقد كانت تلك المتغيرات أكثر بروزاً على مستوى الأسرة. فإذا أردنا أن نفهم أوضاع بنية اجتماعية بوضوح؛ فعلىنا بدراسة أوضاع الأسرة وأحوالها في علاقاتها بمواقعها الطبقية المحددة لفرصها الاجتماعية، وفي سياق مجتمعاتها المحلية، بدوية كانت أو ريفية أو حضرية، وبخاصة ما يسود هذا السياق من قيم ومعايير ومفردات متنوعة لتوجيه الخيارات الفردية والجماعية، مما انعكس على صراع القيم بين الأجيال، وصراع في الأدوار على مستوى النوع Gender وصراع بين المصالح الفردية، تكشف عنها مشكلات اجتماعية مثل العنوسة وتفكك الروابط الأسرية وأحياناً حالات الانفصال النفسي والاجتماعي داخل الأسرة التي تصل لذروتها بالطلاق.

وبرزت مشكلات نفسية واجتماعية داخل الأسرة كاغتراب الشباب، نتيجة عدم التكافؤ بين ثورة التطلعات والمفاهيم والقيم التي يزيد دور الاتصالات الكوكبية من كثافتها وبين الفرص المتاحة لإنجاز الأهداف. ولعل من بين مظاهر هذا الغبن الواقع على الشباب الفجوة المتزايدة بين ما حصله من تعليم وبين المتطلبات سريعة التغير والتجدد لأسواق العمل، والذي تشير إليه زيادة معدلات البطالة ومن ثم تأثير تلك البطالة على فرص الحراك الجيلي Generational Mobility، وأيضاً الفجوة بين النضج النفسي والاجتماعي وإلحاح الحاجة للإشبعات ذات الصلة، واتساع المدى الزمني لفرص إشباعها والذي يدل عليه من بين أدلة أخرى - شيوع تأخر سن الزواج^(١٤).



ويرجع ذلك في بعض أسبابه إلى تدخل الدول والمنظمات الدولية تحت دعاوى مختلفة وهي في الأغلب لا تخدم المصالح الوطنية، بل لا نبالغ إذا قلنا إنها ضد مصالحه. فعلى سبيل المثال، جاء في وثيقة برنامج عمل مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة في شهر سبتمبر ١٩٩٤ ما يكفي لتجسيد معنى عولمة القيم الغربية وفرضها على مختلف الشعوب والثقافات والمعتقدات، بل تدعو صراحة وبإلحاح «الحكومات والمؤسسات الحكومية الدولية إلى إعطاء أولوية للبحوث الحيوية المتعلقة بتغيير الهياكل الأسرية»^(١٥). إذ تسعى تلك الوثيقة لعولمة التحلل والتفكك الأسري كما هو الحال في المجتمعات الغربية، حيث إنها مجتمعات عزفت عن (الزواج) واستبدلت (الرفقة) به وأصبحت نسبة كبيرة من أطفالها تولد خارج الأسر الشرعية إلى آخر ذلك من المشكلات المترتبة عليها^(١٦). وقد قامت بتصدير هذه الظواهر لنا بهدف تفكيك الأسرة التي هي عماد مجتمعنا، فنجم عنها العنوسة والزواج العرفي والزواج السري وزواج الأصدقاء وغيرها من الأشكال الغربية على مجتمعاتنا.

ثانياً: أسباب انتشار ظاهرة العنوسة

وردت كلمة عانس في مختار الصحاح: «عَنْسَتِ الْجَارِيَةُ مِنْ بَابِ دَخَلَ وَ (عَنَسًا) بِالْكَسْرِ فَهِيَ (عَانِسٌ) إِذَا طَالَ مُكُثُّهَا فِي بَيْتِ أَهْلِهَا بَعْدَ إِدْرَاكِهَا حَتَّى خَرَجَتْ مِنْ عِدَادِ الْأَبْكَارِ. هَذَا إِذَا لَمْ تَتَزَوَّجْ. فَإِنْ تَزَوَّجَتْ مَرَّةً فَلَا يُقَالُ: عَنْسَتْ. وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ أَيْضًا: عَانِسٌ، وَالْجَمْعُ (عُنُسٌ) وَ (عُنُسٌ) كَبَازِلٍ وَبَزَلٍ وَبَزْلٍ. قَالَ أَبُو زَيْدٍ: وَ (عَنْسَتِ) الْجَارِيَةُ أَيْضًا (تَعْنِيسًا)، وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: لَا يُقَالُ عَنْسَتْ وَلَكِنْ (عُنُسَتْ) عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ وَ (عَنْسَهَا) أَهْلُهَا»^(١٧).



وفي اللسان: «عنست البنت البكر تعنس بالضم وعنوساً وعناساً ، أي طال مكثها في بيت أهلها بعد إدراكها ولم تتزوج هي عانس والرجل إن لم يتزوج فهو أيضاً عانس وأكثر ما يستعمل في النساء ويقال أيضاً: عنست البنت البكر أي حبسوها عند التزوج حتى فاتت سن الزواج فالرجل والأنثى يطلق عليهما المصطلح نفسه ، ولكنه شاع على النساء أكثر ولصق بهم»^(١٨).

فالعنوسة تشير إلى من بلغ مبلغ الزواج ومرت عليه مدة من الزمن ولم يتزوج. وهي تعرف كذلك بتأخر سن الزواج. وهي ظاهرة جديدة على مجتمعنا لم يعرفها أسلافنا، وإنما ظهرت في طيات ما استجد من ظروف ومشكلات.

وهناك عديد من الأسباب التي قد تكون سبباً في تفشي ظاهرة العنوسة. فهناك أسباب اجتماعية، واقتصادية، وقانونية، ونفسية، تضافرت لتكرس مشكلة العنوسة، أهمها: غياب الوعي الديني وضعف التربية الدينية القويمة. فالمدقق لأسبابها يجد أنها ناجمة عن البعد عن المعايير الدينية الحاكمة للفكر والسلوك والتربية الإسلامية الصحيحة؛ حيث أدى ذلك إلى تراجع كثير من الاعتبارات الأخلاقية، وانتشار الرذيلة، مما أدى إلى زيادة معدلات العنوسة. وتعد البطالة من أهم مسببات هذه المشكلة لكونها معطلة للطاقات وتقضي على الآمال، ومنها يتولد الهم والفقر والذل والحقد والحسد والجريمة، وتسبب الخروج على قوانين المجتمع وأعرافه والعداء للقيم والأخلاق كما أنها تسبب إغلاق باب الأمل أمام الشباب لبناء حياة أسرية، مما يؤدي إلى مزيد من العزوف القهري والإجباري عن الزواج. ليس هذا فحسب ولكن صاحب ذلك مغالاة في المهور وتكاليف الزواج، وتغير أنماط الاستهلاك وتحول الكماليات إلى ضروريات لا يجوز التنازل عنها، وأزمة السكن، وتقصير





الدول في مساعدة الشباب الراغب في الزواج، وجفاف العلاقات الاجتماعية، وأيضا بعض العادات التي تكرر العنوسة؛ منها رفض بعض المجتمعات لفكرة تعدد الزوجات وانحسار طرق الزواج التقليدية وتيسير طرق الارتباط بغير زواج خارج البيت، وهجرة الشباب خارج البلاد، ومعايشة نماذج من الأسر الفاشلة أو التعنس بسبب الطموح أو الخوف وتأمين المرأة لأحوالها المادية والمعيشية^(١٩).

وكان لنظام التعليم أثر كبير في نشوء الظاهرة. فمن أسباب العنوسة التعذر بالتعليم فبعض الطالبات يعطين جانب التعليم اهتماماً أكبر من الزواج، فيواصلن تعليمهن بدءاً من الابتدائية ومروراً بالجامعة وانتهاءً بالدكتوراه حتى يصلن في الغالب إلى سن الثانية والثلاثين وفي هذا السن يعزف الخطاب عن خطبتهن، وشواهد هذا كثيرة.

كذلك عمل المرأة ورغبتها في مواصلة التعليم: فانطلاقاً من رغبة بعض النساء في النجاح وتقديم صورة حسنة عن نفسها للمجتمع في هذه الحالة تعزف المرأة عن الزواج ممن يرفضون أن تعمل أو تؤجل الزواج لانشغالها بالعمل فتفاجأ في النهاية أن العمر تقدم بها وتشعر بنقص في حياتها.

وكان للجانب السياسي أثر في تكريس المشكلة. فمع عودة كثير من المصريين من الخليج في ظل أزمة الخليج سنة ١٩٩٠، أدت هذه العودة المفاجئة إلى ارتفاع نسبة البطالة في سوق العمل المصري، وانخفاض تحويلات المصريين العاملين في الخارج، وكذلك انخفاض أعداد المصريين الراغبين للعمل في الخارج، وقد أدى ذلك إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية وانخفاض الدخل لكثير من العائلات والأسر التي كانت تعتمد في دخولها على أبنائها العاملين في الخارج.



وأخيرا بات يعرف البحث عن الجمال، حيث تحرص وسائل الإعلام على اختيار أجمل النساء لتعمل على شاشاتها وهو ما يغير وجهة نظر الرجال من الرغبة في المتدنية إلى الجميلة وكذلك ارتفاع مقاييس الجمال في نظرهم فكثيرون يرغبون فتاة في جمال المديعة أو مثلة لكنها في الوقت نفسه تكون ذات دين.

وقد جاءت نتائج الدراسة الميدانية مؤكدة العديد من تلك الأسباب، وسيرد ذكر ذلك بمزيد من التفصيل في سياق عرض نتائج الدراسة الميدانية.

ثالثا: المصاحبات الاجتماعية لظاهرة العنوسة

لقد صاحب ظاهرة ارتفاع سن الزواج بين الشباب في المجتمع المصري عديد من المشكلات الاجتماعية الأخرى كإدمان الشباب للمخدرات وانتشار ظاهرة التحرش الجنسي والزواج العرفي وزواج المتعة وأخيرا زواج الفريندز، وغيرها من المشكلات الاجتماعية. وفيما يلي سنعرض اثنتين من هذه المشكلات المترتبة على ارتفاع سن الزواج بين الشباب وهي التحرش الجنسي والزواج العرفي.

١. التحرش الجنسي

ترتب على تأخر سن الزواج العنوسة المنتشرة بين الشباب وما صاحب ذلك من زيادة السفور والإباحية، وظهور ظواهر جديدة على المجتمع المصري منها ظاهرة التحرش الجنسي فقد ازدادت في الآونة الأخيرة حوادث التحرش الجنسي في مصر ووصلت إلى وقوع تحرش جنسي بشكل جماعي عدة مرات، وهي ظاهرة جديدة على المجتمع المصري وتختلف في جوهرها عن حوادث المعاكسات الفردية.



فقد نقلت وسائل الإعلام أن حوالي مائة شاب تجمعوا في شارع جامعة الدول العربية بمنطقة المهندسين في محافظة الجيزة وقاموا بالهجوم على عدد من الفتيات وقطع ملابسهن وسط دعر المارة وأصحاب المحلات. وقد استمر المشهد ما يقرب من ساعة حتى جاءت الشرطة التي ألقت القبض على أكثر من ثلاثين من هؤلاء الشباب، وتمكن الباقون من الفرار^(٢٠). وثمة أمثلة أخرى كثيرة علي تلك الظواهر التي لم نكن نسمع بها منذ وقت ليس بالبعيد.

٢. الزواج العرفي

شاعت في المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة مصطلحات لزواج يتم بغير الطرق الرسمية كالزواج العرفي وزواج الأصدقاء والزواج السري... وهذه الأنواع من الزواج أو الأصح التزاوج المقصود منها التحايل لإشباع الغريزة أو بغرض ابتزاز أموال طرف للطرف الآخر الذي لا يدري أن مثل هذا الزواج سيظل ضعيفا حتى النهاية. ومن ضعفه المباشر انه يتم في الخفاء ويحيطه أطرافه بسرية شديدة، ويستخدم عقوداً خالية من شرط التوثيق المدني والشرعي ودون علم الولي أو الأهل وحتى لو عرف لشخص أو اثنين أو بعض الأهل كما حدث في بعض الارتباطات فهو باطل.

وقد أظهرت دراسة قام بها المركز القومي للبحوث الجنائية عن الزواج العرفي أن ٨٠٪ من المتزوجين عرفياً من الفئة العمرية التي تتراوح أعمارها ما بين الثامنة عشر والخامسة والعشرين، بما يعني أن أكثر من ثلاثة أرباع حالات الزواج لطلاب في مرحلة التعليم الثانوي والجامعي. وبلغت نسبة حالات الزواج العرفي بين طلاب المرحلة الثانوية وحدها ٧٪، في حين بلغت نسبة الحمل من هذه الزيجات ٤, ٥ ٪. وفي المستوى الجامعي كان لجامعة القاهرة النصيب الأوفر، حيث شهد

العام الدراسي الماضي خمسة آلاف حالة زواج عرفي، تليها جامعة عين شمس أكثر من أربعة آلاف وخمسمائة حالة، ثم جامعة حلوان ألفي حالة، بينما وصلت النسبة في جامعة الإسكندرية إلى ألف وخمسمائة حالة، فضلا عن عدد من الجامعات الخاصة التي شهدت أكثر من ١٥ ألف حالة زواج. وأوضحت الدراسة أن نسبة المتزوجين عرفيا في المدارس والجامعات وصلت العام الدراسي ٢٠٠٦-٢٠٠٧ إلى ٢٢ ٪، أي ما يقارب ٣٥٠ ألف حالة زواج عرفي بين الطلبة والطالبات^(٢١)، إلا أنني أشك في مصداقية هذه الأرقام لأن المجتمع المصري مجتمع يحافظ على دينه وتقاليده ولذا فهي تظل من وجهة نظري حالات فردية وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية.

رابعاً: نتائج الدراسة الميدانية

تم إجراء الدراسة الميدانية في المدة (١ مارس - ٣٠ أبريل) ٢٠١٢، وقد تم تصميم استبانة يتضمن مجموعة من الأسئلة الخاصة بتحقيق أهداف البحث تم توزيعها على عينة من طلاب جامعة المنصورة بلغت ٢٥٨ طالب ساعدني في تطبيقها بعض طلابي في مرحلة الدراسات العليا. وقد تم اختيار هذه العينة بشكل عشوائي من بين طلاب الجامعة. وفيما يلي نعرض لنتائج الدراسة الميدانية بالتفصيل.

١. السن الأمثل للزواج

بدأ الاستبيان بسؤال العينة عن وجهة نظرهم عن السن الأمثل الذي يروونه مناسباً للزواج. ويوضح الجدول رقم (١) السن الأمثل الذي يرغب الفرد الزواج فيه. فقد أشارت غالبية عينة البحث أن السن الأمثل الذي يروونه مناسباً للزواج هو المرحلة العمرية (٢١-٢٥) سنة حيث بلغت نسبة من أفادوا بذلك (٨٠،٦٩) ٪،

يليهما نسبة (٢, ٢٢٪) أكدوا أن السن الأمثل يتراوح ما بين (٢٦-٣٠) سنة، ثم جاء من أفادوا أن السن الأمثل للزواج يتراوح بين (١٥-٢٠) سنة وكانت نسبتهم (٨, ٦٪) بينما نجد نسبة قليلة جداً بلغت (٢, ١٪) أكدوا أن السن الأمثل للزواج يتراوح ما بين (٣١-٣٥) سنة.

المتغيرات	التكرار	النسبة
من ١٥ إلى ٢٠ سنة	١٨	٨, ٦٪
من ٢١ إلى ٢٥ سنة	١٨٠	٨, ٦٩٪
من ٢٦ إلى ٣٠ سنة	٥٧	٢, ٢٢٪
من ٣١ إلى ٣٥ سنة	٣	٢, ١٪

الجدول رقم (١) السن الأمثل للزواج

٢. مدى انتشار ظاهرة العنوسة

يتبين من الجدول رقم (٢) أن غالبية أفراد عينة البحث (٦, ٦٨٪) قد أكدوا انتشار ظاهرة تأخر سن الزواج في مجتمعهم المحلي، في حين أكدت نسبة (٥, ٢٩٪) محدودية انتشار هذه الظاهرة، بينما لم تتجاوز نسبة من أكدوا عدم وجود الظاهرة (٨, ١٪) من إجمالي أفراد عينة البحث.



المتغيرات	التكرار	النسبة
نعم	١٧٧	٦٨,٧٪
لا	٥	١,٨٪
إلى حد ما	٧٦	٢٩,٥٪
المجموع	٢٥٨	١٠٠٪

الجدول رقم (٢) مدى انتشار ظاهرة العنوسة

٣. أسباب انتشار ظاهرة العنوسة

تناول الاستبيان عديداً من الأسئلة التي تبحث في السبب وراء انتشار ظاهرة العنوسة في ضوء مفهوم فترة الانتظار، وجاءت الإجابات على النحو الآتي:

يوضح الجدول رقم (٣) أن النسبة الأغلب من العينة (٨, ٧٤ ٪) قد اتفقت على أن كل الأسباب المذكورة تؤدي مجتمعة إلى انتشار الظاهرة. في حين أشار القليلون منهم إلى أحد الأسباب منفردة؛ حيث أشارت نسبة (٩, ٨ ٪) إلى أن البطالة بين صفوف الشباب هي السبب الرئيس وراء انتشار الظاهرة، وأشارت نسبة (٤, ٥ ٪) إلى أن السبب يكمن في ارتفاع تكاليف الزواج، وأرجعت نسبة (٩, ٥ ٪) السبب إلى عدم القدرة على توفير المسكن، وأشارت نسبة (٧, ٤ ٪) إلى انخفاض مستوى الأجور على أنه السبب. في حين أشارت نسبة قليلة جداً (٣, ٢ ٪) إلى أن انتشار الظاهرة يرجع إلى أسباب أخرى، مثل عدم وجود الشخص المناسب أو الانشغال بالعمل.



المتغيرات	التكرارات	النسبة
عدم القدرة على توفير المسكن	١٣	٥,٩ %
انخفاض مستوى الأجور	١٢	٤,٧ %
البطالة بين صفوف الشباب	٢٣	٨,٩ %
ارتفاع تكاليف الزواج	١٤	٥,٤ %
كل ما سبق	١٩٠	٧٤,٨ %
أخرى تذكر	٦	٣,٢ %

الجدول رقم (٣) الأسباب المؤدية إلى انتشار ظاهرة العنوسة

ويتضح من الجدول رقم (٤) أن غالبية أفراد عينة البحث بنسبة (٦٤٪) أكدوا أن الرغبة في مواصلة التعليم يعد سبباً من أسباب تأخر سن الزواج بين الطرفين، في حين نفت نسبة (٣٦٪) أن تكون الرغبة في مواصلة التعليم سبباً من أسباب تأخر سن الزواج.

المتغيرات	التكرارات	النسبة
نعم	١٦٥	٦٤٪

لا	٩٣	٣٦٪
المجموع	٢٥٨	١٠٠٪

الجدول رقم (٤) العلاقة بين الرغبة في مواصلة التعليم وتأخر سن الزواج

ويشير الجدول رقم (٥) إلى انتشار ظاهرة العنوسة بين المستويات التعليمية المرتفعة، وفقا لما يراه (٣، ٦٢٪) من المبحوثين، في حين قد بلغت نسبة من أشاروا إلى انتشارها بين المستويات التعليمية المتوسطة (٩، ٢٠٪)، في حين لم تتجاوز نسبة من يروا انتشار ظاهرة تأخر سن الزواج بين المستويات التعليمية المتدنية (٨، ٦٪) من إجمالي أفراد عينة البحث. وفي ذلك تأكيد أن الرغبة في مواصلة التعليم يعد سببا من أسباب تأخر سن الزواج بين الطرفين (راجع الجدول رقم ٤).

المتغير	التكرارات	النسبة
بين المستويات المتدنية	١٨	٨، ٦٪
بين المستويات المتوسطة	٥٤	٩، ٢٠٪
بين المستويات المرتفعة	١٨٦	٣، ٦٢٪

جدول رقم (٥) انتشار ظاهرة العنوسة بين المستويات التعليمية المختلفة

ويعرض الجدول رقم (٦) لمدى تأثير الأهل في انتشار الظاهرة موضوع البحث وذلك بسبب المقارنة بين الطرفين في المستوى الثقافي والاجتماعي. حيث أكد ذلك

غالبية أفراد العينة (٢, ٦٨٪)، بينما نجد نسبة من يرون عكس ذلك قد بلغت (٨, ٣١٪) من إجمالي أفراد عينة البحث.

المتغيرات	التكرارات	النسبة
نعم	١٧٦	٢, ٦٨٪
لا	٨٢	٨, ٣١٪
المجموع	٢٥٨	١٠٠٪

الجدول رقم (٦)

تأخر سن الزواج بسبب المقارنة بين الطرفين في المستوى الثقافي والاجتماعي

وأخيراً يعرض الجدول رقم (٧) لآراء الباحثين حول الجهة التي تقع عليها مسؤولية تأخر سن الزواج بين الشباب. فقد أجمع أغلب الباحثين أن نسبة (٧٦٪) يرون أن هذه مشكلة تقع عبء مسؤوليتها على المجتمع كله بكل أجهزته ومؤسساته وأفراده، في حين أكدت نسبة (٨, ١٢٪) من أفراد العينة على أن هذه الظاهرة مسؤولية الدولة وحدها، وأشارت نسبة (٧, ٧٪) أن تعنت الأسر هو المسؤول عن انتشار الظاهرة، ولم تر سوى نسبة قليلة جداً من العينة أن رجال الأعمال والجمعيات الأهلية تقع عليها كامل المسؤولية؛ حيث جاءت نسبتهما (٧, ٢٪)، (٨, ٠٪) على التوالي.



المتغيرات	العدد	النسبة
الدولة	٣٣	٨, ١٢٪
رجال الأعمال	٧	٧, ٢٪
الجمعيات الأهلية	٢	٨, ٠٪
الأسرة	٢٠	٧, ٧٪
المجتمع كله	١٩٦	٧٦, ٪

الجدول رقم (٧) المسئول عن مشكلة العنوسة

٤. المصاحبات الاجتماعية لظاهرة العنوسة

بالرغم من وجود عديد من المصاحبات الاجتماعية التي ظهرت في المجتمع مع تفشي ظاهرة العنوسة، فقد ركزنا في هذا البحث على اثنتين فقط من هذه المصاحبات لأهميتها؛ وهما التحرش الجنسي والزواج العرفي.

أ. التحرش الجنسي

يوضح الجدول رقم (٨) رأي المبحوثين حول اعتبار تأخر سن الزواج بين الشباب أحد العوامل المساعدة على انتشار ظاهرة التحرش الجنسي. حيث تشير النتائج إلى أن ما يزيد عن نصف أفراد عينة الدراسة (نسبة ٥٨٪) أكدوا ذلك، في ظل عدم قدرة الشباب على إشباع رغباتهم بالطرق المشروعة التي أحلها الله من



خلال بناء الأسرة عن طريق الزواج، ويسهم في ذلك انتشار السفور في المجتمع والتوجيه الثقافي الطاغي من الفضائيات والإنترنت التي جعلت ثقافة الجسد المعيار والعري هو القاعدة الأساسية. فقد كشفت دراسة قام بها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عن خطورة ظاهرة الاغتصاب الجنسي وهتك العرض التي بلغت أكثر من ثلاثين ألف حالة اغتصاب سنوياً^(٢٢)، وهذا يتفق مع ما توصلت إليه الدراسة الميدانية ويؤكددها.

المتغيرات	التكرارات	النسبة
نعم	١٥٠	٥٨٪
لا	١٤	٥,٢٪
إلى حد ما	٩٢	٣٦,٨٪
المجموع	٢٥٨	١٠٠٪

الجدول رقم (٨) العلاقة بين تأخر سن الزواج وانتشار ظاهرة التحرش

ب. الزواج العرفي

يوضح الجدول رقم (٩) رأي المبحوثين في النظر إلى تأخر سن الزواج بوصفه العوامل المساعدة على انتشار ظاهرة الزواج العرفي في المجتمع. حيث تبين النتائج أن نسبة كبيرة من المبحوثين (٦٢٪، ٤) أجابوا بذلك لما يتطلبه من تكاليف أو إنفاق.

وذلك على الرغم من أن علماء المسلمين قد أكدوا أن هذا الزواج ليس بزواج، وإنما هو زنا وهو ما يؤكد ما سبق ذكره من تدني الوعي الديني وانتشار الرذيلة.

وقد رفضت دراسة حديثة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناائية الاعتراف بالورقة العرفية السرية للزواج بين طلبة الجامعات. وطالبت الجهات المعنية بعدم توثيقها بصورتها الحالية. حيث تبين ارتفاع أعداد القضايا أمام محاكم الأسرة لتوثيق الزواج العرفي السري وإثباته. وطالبت بتوقيع عقوبة قانونية على طرفي علاقة الزواج العرفي السري واعتباره جريمة زنا بحسب فتاوي علماء الدين في هذا الشأن، وتوقيع عقوبة قانونية على كل من يساعد في تحرير عقد الزواج العرفي السري. وبخاصة من المحامين، وإعادة النظر في المادة الخاصة بالسماح بالتطليق من الزواج العرفي السري حيث إنها تتناقض مع المادة المتعلقة بعدم الاعتراف بالزواج العرفي بصفة أساسية مادام غير موثق. وعدم السماح برفع الدعوى عند إنكار الزوج المتزوج عرفيا سرا لهذه العلاقة^(٢٣).

المتغيرات	التكرارات	النسبة
نعم	١٦١	٦٢,٤ %
لا	٢٧	١٠,٤ %
إلى حد ما	٧٥	٢٩ %
المجموع	٢٥٨	١٠٠ %

الجدول رقم (٩) العلاقة بين تأخر سن الزواج وانتشار ظاهرة الزواج العرفي



مناقشة النتائج

تؤكد نتائج الدراسة الميدانية في ضوء التوجه النظري أن ظاهرة العنوسة باتت منتشرة في مجتمعنا في الوقت الحاضر إلى حد صار يهدد باضطراب حقيقي في هيكل المجتمع وذلك من خلال عدم توفر المناخ المناسب لبناء الأسرة التي هي وحدة بناء المجتمع وأساس استقراره.

وقد أرجع المبحوثون الأسباب المؤدية إلى تأخر سن الزواج بين الشباب إلى عوامل شتي؛ من أهمها ارتفاع تكاليف الزواج، والبطالة بين صفوف الشباب، وعدم القدرة على توفير المسكن، وانخفاض مستوى الأجور، وتعت الأهل والإصرار على مستويات مادية واجتماعية لا يتحملها أكثر الشباب.

وأكدت النتائج أن ظاهرة تأخر سن الزواج أكثر انتشارا بين المستويات التعليمية المرتفعة، وأن الرغبة في مواصلة التعليم تعد هي الأخرى سببا من أسباب تأخر سن الزواج. وحول الجهة التي يقع عليها مسؤولية مشكلة تأخر سن الزواج بين الشباب ، أكد أغلب المبحوثين أن مسؤولية حلها تقع على المجتمع كله بكل أجهزته ومؤسساته وأفراده.

وقد أبرزت النتائج بعض المصاحبات الاجتماعية لظاهرة العنوسة، مثل انتشار ظاهرة التحرش الجنسي في المجتمع. فقد أشار عديد من المبحوثين إلى أن تأخر سن الزواج بين الشباب يعد أحد العوامل المساعدة على انتشار ظاهرة التحرش في المجتمع. كذلك انتشار ظاهرة الزواج العرفي؛ حيث أكدت نسبة كبيرة من المبحوثين أن تأخر سن الزواج يعد أحد العوامل المساعدة على انتشار ظاهرة الزواج العرفي في المجتمع.

التوصيات والمقترحات

إن علاج مشكلة العنوسة ليس مسؤولية فرد أو حكومة أو مؤسسة وحدها بل مسؤولية الآباء والأمهات ومسؤولية الرؤساء والحكومات، وعلماء الدين ومؤسسات المجتمع المدني، والنقابات والأحزاب، والمؤسسات الخيرية، والتربوية والبحث العلمي والجامعات ووسائل الإعلام التي يجب أن تتجاوب مع هذه المشكلة بإيجابية. فالمسؤولية جماعية يقع عبء حلها على كاهل المجتمع كله.

وقد وضع الإسلام حلولاً لهذه الأزمة؛ فرغب الرسول ﷺ في عدم المغالاة في المهور وما يتعلق بتكاليف الزواج، فقال لرجل يحثه على الزواج فاعتذر لأنه لا يجد مهراً (التمس ولو خاتماً من حديد)^(٢٤). والتيسير أمر مهم لقوله ﷺ (خير الصداق أيسرهم)^(٢٥). فقد رسخ النبي ﷺ مبدأ تيسير الزواج، ودعا إليه، وجعل المعيار الأساسي في الزواج، الدين والأمانة والتقوى وليس الغني والثراء، فقد قال ﷺ (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد)^(٢٦).

وظهرت بعض الدعوات العاقلة في أماكن كثيرة إلى تقليل المهور وتكاليف الزواج، وبعض القبائل استنت قانوناً يمنع تقديم مهر فوق المبلغ المقرر من شيخ القبيلة للحد من ظاهرة العنوسة وسط فتياتهم.

كذلك عرض الرجل ابنته على الرجل الصالح وهي من السنن الغائبة والمستغربة التي هجرها أكثر المسلمين وقد جاء ذكر هذه السنة في القرآن الكريم حين عرض الشيخ الصالح ابنته على موسى ﷺ في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ [القصص: ٢٧] فصاحب مدين عرض ابنته على



موسى ﷺ، وقد جاء غريباً مهاجراً ولم يتخرج من هذا العرض، ولم يشترط في موسى أن يكون من قومه أو وطنه أو جلدته وإنما اكتفى بشرط هو الدين والخلق والكفاءة. وهذه من السنن الغائبة التي قد يكون لها أثر كبير في هذا الصدد. فهناك كثير من الشباب الذي يتردد في الإقدام علي الزواج لمغالة الأهل، فإن أزال عنه الأب أو الأخ العاقل هذه المسألة، فسيكون ذلك بالتأكيد دافعا كبيرا له للتقدم للزواج.

نخلص من ذلك إلى بعض التوصيات التي قد تؤدي إلى علاج ظاهرة العنوسة وهي:

١. توفير فرص عمل حقيقية للشباب تساعد على كسب قوته وبناء أسرة، وهي مسؤولية الدولة في الأساس.
٢. التيسير في الزواج وتجاوز المظاهر الاجتماعية الزائفة و أن يتم الإنفاق في مجال الضروريات والحاجات الأصلية للزواج.
٣. تفعيل الفتوى الصادرة من علماء المسلمين التي تجيز دفع أموال الزكاة لأغراض الزواج.
٤. تعميم فكرة حفلات الزفاف الجماعية.
٥. عرض الرجل ابنته أو أخته على من يري فيه الصلاح.
٦. الدعوة لتعدد الزوجات بالضوابط الشرعية التي تجعل منه وسيلة عملية للإسهام في حل مشكلة ظاهرة العنوسة مع استقرار الحياة الزوجية.



- (١) أديب نعمه، إشكاليات البحث في مجال الشباب ومقترحات مستقبلية، اجتماع الخبراء الإقليمي حول الحالة المعرفية لمسوح وبحوث الشباب في الإقليم العربي، ١٩-٢١ نوفمبر، شرم الشيخ، ٢٠٠٥، ص ٢٢.
- (٢) تأخر سن الزواج: هل أصبح مشكلة تبحث عن حل؟ مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار المصري، السنة الثالثة، العدد ٣٦، ديسمبر ٢٠٠٩، ص ١١.
- (٣) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، إحصاءات الطلاق، مصر، ٢٠٠٨.
- (٤) ريتشل ناجنت، الشباب في عالم معولم، المكتب المرجعي للسكان، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٥
- (٥) سينثيا ب. لويد، النمو حول العالم: التحول المتغير إلى مرحلة النضج في الدول النامية، مجلس السكان الدولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢.
- (٦) دايان سينجرمان، المتطلبات الاقتصادية الأساسية للزواج: الممارسات والهويات المنبثقة بين شباب الشرق الأوسط، مبادرة شباب الشرق الأوسط، معهد بروكنز وكلية دبي للإدارة الحكومية، متاحة: <http://www.shababinclusion.org/section/arabic>
- (٧) محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت، ص ٥٩٢.
- (٨) سعد رياض، أزمة منتصف العمر من الشباب إلى سن اليأس، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، ٢٠٠١، ص ٣٩.
- (٩) فوزية دياب، القيم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ٣٩.
- (١٠) نهي توفيق، عادات الزواج وتقاليد في منطقة عكا شمال لبنان، الإسكندرية، ١٩٦٨، ص ٥٨.
- (١١) تقرير التنمية البشرية: مصر، معهد التخطيط القومي، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١١. United Nations, Responding to Globalization Skill Formation and Unemployment Reduction Policies, New York, 2003, p19.
- (١٢) مشروع تمكين الشباب العربي، قضايا الشباب العربي، التقرير السنوي لعام ٢٠٠٥، القاهرة، أكتوبر، ٢٠٠٥، ص ١٩.
- (١٣) مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، ٢٠٠٧، ص ص ٩٤-٩٧.
- (١٤) برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان، الترجمة العربية الرسمية، الفصل الثاني عشر، الفقرة (٢٤)، ١٩٩٤.



- (١٥) محمد عمارة، مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مجلة العروبة، البحرين، أغسطس، ٢٠٠٠، ص ٤٩.
- (١٦) أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، باب العين، ص ص ٤٠٧-٤٦٧.
- (١٧) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت، حرف السين المهملة، فصل العين المهملة.
- (١٨) مهدي محمد القصاص، سلسلة قضايا مجتمعية (٣) العنوسة، المركز الدولي للدراسات والأبحاث (مداد)، ٢٥/٧/٢٠١٠، متاحة على الموقع: <http://www.medadcenter.com/Articles/show.aspx?id=137>
- (١٩) راجع أيضاً: أحمد سليمان، العنوسة والعلاج في منهج الإسلام، جريدة الأهرام المصرية، ٢٧ أبريل ٢٠٠٩.
- (٢٠) محمد عبد اللطيف البناء، العنوسة والغلاء: دراسة في الأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية، تم الرجوع إليه في ٢/٩/٢٠١٠، علي الموقع: www.Islamonline.net
- (٢١) نادية رضوان، المصري المعاصر وأزمة القيم، الهيئة العامة للكتب، القاهرة، د. ت، ص ص ٢٤٥-٢٤٨. تم الرجوع للخبر في ٤ يونيو ٢٠١٠، علي الموقع: www.factway.net/vb/t11620.htm
- (٢٢) ليلى عبد الجواد، الزواج العرفي السري بين طلبة الجامعات، المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٩.
- (٢٣) نبيل عبدالعزيز، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية يكشف عن ٤٠ ألف حالة اغتصاب سنوياً بمصر، (السنة الحادية عشرة) الأربعاء، ١٣ سبتمبر ٢٠٠٦.
- (٢٤) ليلى عبد الجواد، مرجع سابق.
- (٢٥) أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦، ص ١٢٣.
- (٢٦) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، د. ت.
- (٢٧) محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.

