

# العَمِيدُ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصْدُرُ عَنْ الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مُجَازَةً مِنْ وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِي وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ

مُعْتَمَدَةٌ لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

الْعَدَدُ السَّابِعُ

السَّنة الثَّانِيَّة . ذِي الْقَعْدَةِ ١٤٣٤ هـ . أَيْلُول ٢٠١٣ م

ملفُّ العَدَدِ

فِي الْأَطْرُوحَةِ الرَّضْوِيَّةِ . التَّمَثِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَالتَّجَلِّيِّ







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 الاستشارية

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.د. سرحان جففات سلمان. كلية التربية. جامعة القادسية

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. شوقي مصطفى الموسوي (كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

سكرتير التحرير التنفيذي

سرمد عقيل أحمد

سكرتير التحرير

رضوان عبد الهادي السلامي

هيئة التحرير

أ. د. عادل نذير بيري (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)

أ. م. د. علي كاظم المصلاوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء)

أ. م. د. أحمد صبيح محسن الكعبي (كلية التربية/ جامعة كربلاء)

أ. م. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

التدقيق اللغوي

أ. م. د. شعلان عبد علي سلطان

(كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

م. د. علي كاظم علي المدني

(كلية التربية/ جامعة القادسية)

الموقع الإلكتروني

سامر فلاح الصافي

الإدارة والمالية

عقيل عبد الحسين الياسري

الترقيم الدولي: ISSN: 2227-0345

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢ م

الأمانة العامة للعتبة العباسية المقدسة

كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

Tel: +964 032 310059 Mobile: +964 771 948 7257

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 Simplied 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 فيها 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) يخاطر 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.ع. ٢١٤٤/٤

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](http://www.rddiraq.com)

Email [scientificdep@rddiraq.com](mailto:scientificdep@rddiraq.com)

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥ ٣١٣



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### ... كلمة العدد ...

تمثل اطروحات أهل بيت النبوة ﷺ الثقل الآخر من الثقلين اللذين تركهما الرسول الأكرم ﷺ؛ القيادة، والحياة، وتنظيم الأمور وتفعيل التجلي في الفكر والعمل.

من هنا جاءت رغبة الهيأتين في تخصيص ملف في عددنا هذا بالأطروحة الرضوية، على ذكر صاحبها أفضل الصلاة والسلام، خطوة أولى في الطريق إلى إكمال قراءة الثقلين المباركين؛ قراءة توعوية، واعية، نسلط الضوء فيها على تمثيل تلك الأطروحة في الواقع، والاستعانة بها في التأويل؛ لنراقب تجلياتها، عن كثب، في الذات والآخر؛ لذا كان عنوان الملف على وفق هذه المحطات الكشفية الثلاث: (في الأطروحة الرضوية: التمثيل والتأويل والتجلي).

وعليه كانت الأبحاث الأربعة المكونة لهذا الملف؛ موزعة على ماقدم من ملاحظ قرآنية من فكر الامام الرضا ﷺ، ثم الوقوف على توجيه القول الرضوي لمفردات المنظومة العقدية ولاسيما في (الآل) و(الاصطفاء)، ثم جهداً للوقوف عند ما نقله الإرث الحديثي من روايات مباركة لتفسير القرآن الكريم، مخصصة بمفصلين مهمين من مفاصل المنظومة الإسلامية، هي: النبوة وعصمة الأنبياء ﷺ، منتهية عند تجلي الذات الرضوية المقدسة في الشعر العربي القديم بوصفه رمزاً حركياً للتحفيز والابداع.



وكانت أبحاث العدد الأخرى موزعة على حقول معرفية متنوعة؛ ليشري كل بحث حقلا من حقول المعرفة؛ لتحقيق بذلك وظيفة الإثراء والتنوع. مجددین الدعوة للباحثین الأكادیمیین أن یسهموا فی هذه السفرة؛ لیرتقی بکتاباتکم، وتستمر حیاته؛ إذ لا کتاب بلا قلم.

## ... فهرست المحتويات ...

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
١٩	ملاحظ قرآنية من فكر الإمام الرضا <small>عليه السلام</small>	م. د. حسام عدنان الياسري جامعة القادسية / كلية الآداب قسم اللغة العربية
٦٣	في القراءة الرضوية إصطفاء آل <small>عليهم السلام</small> اختياراً إلهي	م. م. وداد هاتف مديرية تربية الكرخ الثالثة / بغداد
٩٩	الروايات التفسيرية عند الامام الرضا <small>عليه السلام</small> ... دراسة تحليلية النبوة وعصمة الانبياء .. انموذجاً	م. م. عبدالحسين راشد معارج الغليمي جامعة الكوفة / كلية الفقه قسم علوم القرآن والحديث الشريف
١٧١	الامام الرضا في الشعر العربي القديم صورة وقضية	أ. م. د. ايمان عبد د خليل جامعة بابل / كلية الآداب قسم اللغة العربية
١٩٣	النخبة المؤدجلة المثقف الاكاديمي العراقي والسلطة السياسية (١٩٦٨-٢٠٠٣)	أ. م. د. جعفر نجم نصر الجامعة المستنصرية / كلية الآداب قسم الانثروبولوجيا التطبيقية



٢٢٣	الشعري السردى حدود التمثيل والتمازج	م. د. خليل شيراز علي جامعة كرميان كلية العلوم الانسانية والرياضة إقليم كردستان
٢٤٣	المفهوم اللغوي والاصطلاحي للسيما عريباً ... بحث في المصطلح والمصطلح المجاور (مقاربة فيلولوجية)	د. احمد علي محمد الجامعة المستنصرية / كلية الآداب قسم اللغة العربية
٢٦٧	المراحل التاريخية للتخطيط العمراني في مدينة كربلاء	أ. م. د. رياض كاظم سلمان الجميل جامعة كربلاء / كلية التربية قسم الجغرافية
٣٠٥	توظيف التقنيات في بنية الشكل الحزفي	م. علي خالد عباس هيئة التعليم التقني كلية الفنون التطبيقية / بغداد
٣٥١	اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية	م. د. علي عبد الكريم آل رضا جامعة كربلاء / كلية التربية قسم علم النفس
15	A Pragmatic Study of Banter in Austen's Pride and Prejudice	Lecturer Raja'a Mardan Flayih University of Al-Qadissiya College of Education Department of English

ملاحظ قرآنية  
من فكر الإمام الرضا عليه السلام

**Quranic Notes**  
**The Thought of Imam Al-Ridha**  
(Peace be upon him)

م. د. حسام عدنان الياسري  
جامعة القادسية / كلية الآداب  
قسم اللغة العربية

Lecturer. Dr. Husam `Adnan Al-Yassari  
University of Al-Qadisiya  
College of Arts  
Department of Arabic





## ... ملخص البحث ...

يعنى هذا البحث بجملة من القضايا القرآنية التي ذكرت في أقوال الإمام الرضا عليه السلام وأحاديثه التي يفسر بها العديد من النصوص القرآنية المباركة، ويقف عند بعضها الآخر، مما يمثل إشكالات في الفكر الإسلامي؛ لما فيها من نظريات تخص مباحث التوحيد وعصمة الأنبياء وما جاء في ذلك من مواقف للمسلمين شرّقوا بها وغرّبوا، مبتعدين عن الفكر المحمدي الأصيل.

ولهذا كانت مقولات الإمام عليه السلام في هذه المباحث فيصلاً في إثبات (أحدية الله) تبارك وتعالى ونبذ فكرة الإشراف، أو جعله (ثالث ثلاثة)، فضلاً عن تقويم الإمام ما تؤمن به بعض الفرق الإسلامية من نسبة الخطأ إلى الأنبياء وعدم التصديق بعصمتهم. ولما تميزت به مواقف الإمام الرضا من حرص على سلامة الإسلام وعقائده من التحريف، شأنه في ذلك شأن آبائه وأجداده عليهم السلام، لذلك اخترت مقولاته التي عنيت بما يأتي، لتكون مجالاً لهذا البحث، والتي من جملتها:

١. موقفه في مسألة الحروف المقطعة في القرآن الكريم، وعلم المحكم والمتشابه.
٢. موقفه في النهي عن تأويل القرآن بالرأي، وقوله في (غضاضة القرآن الكريم).
٣. دفاعه عن عصمة الأنبياء عليهم السلام وتصويبه لما ورد في الفكر الإسلامي من مقولات في هذا الشأن.



## ...Abstract...

The present research paper takes hold of certain Quranic issues that we mentioned in the sayings and speeches of Imam Al-Ridha (Peace be upon him) explicating many a blessed Quranic text and contemplating some of them. Some Quranic texts cast controversy into the Islamic mind for having theories concerned with oneness and prophetic protection that we mentioned in multifarious viewpoints irrelevant to the genuine Mohammedan ideology.

Thus far, the speeches of Imam in this regard, come as arbitrary in proving oneness of Allah and averting atheism or considering Him as one of trinity [the three]. Besides, the Imam rectifies some beliefs; about prophets and disbelief in their protection certain denominations adhered. Consequently, Imam speeches surge into prominence to keep Islam intact and the doctrines from the acts of twisting as his descendents did (Peace be upon them). Some speeches are taken to be the cornerstone of the current research paper:

1. His stance in the cut, separate, letters in the Glorious Quran, and in Al-Muhakim and Al-Mutashabah science.
2. His stance in averting Quranic interpretation under the domain of opinion: as he declares in "In the Glorious Quran"
3. His defense about the prophetic protection (Peace be upon them) and his rectification to the Islamic mind in this concern.





## ... المقدمة ...

يتناول هذا البحث جملة من القضايا القرآنية التي أخذتها من آراء الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وملاحظته التي فسّر بها الكثير من النصوص القرآنية المباركة التي مثل بعض منها إشكالات في الفكر الاسلامي ليس بسبب مما تتضمنه هذه الآيات الكريمة من مسائل، وإنما بسبب من الانحراف الفكري الذي أصيبت به بعض المدارس الاسلامية التي جنح بها سوء التفكير والفهم المغلوط للقرآن الكريم، فضلاً عن الابتعاد عن الثقل الثاني والصنو للقرآن، وهو النبي الأكرم عليه السلام وعترته الأطهار الذين قال فيهم رسول الله: **إني مَخْلَفٌ فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض، وعترتي أهل بيتي، فإنها لن يفرقا حتى يردا عليّ الحوض.** وهذا (الثقل) هو الموضح والمبين للقرآن الكريم على امتداد الزمن، وهو المتكفل ببيان مقاصد القرآن ومصاديقه الصحيحة.

ولهذا كان لزاماً على الباحثين والدارسين أن يتكفلوا بالكتابة عن منهج أئمة أهل البيت عليهم السلام في مختلف الجوانب المعرفية. فاخترت الإمام الرضا عليه السلام، وهو ثامن الأئمة، ليكون انموذجاً لهذه المدرسة الاسلامية العلمية التي أخرجت الناس، ولما نزل تخرجهم من الظلمات الى النور.

وقد جعلت البحث في بيان بعض من (الملاحظ القرآنية) التي وقف عندها الإمام وأفصح عن دلالتها ومعانيها. فانقسم على أربعة مباحث اخترتها بسبب من أهميتها الفكرية، ولما لاحظته من عناية الإمام في الإبانة عنها، مع أني تركت

الكثير من التفاصيل والقضايا القرآنية المهمة التي سنقف عندها في بحث آخر إن شاء الله تعالى. فأما المبحث الاول، فقد جعلته مخصوصاً بمباحث علوم القرآن التي تضمنت ذكر آرائه عليه السلام في (الحروف المقطعة) و (علم المحكم والمتشابه) و (موقفه في النهي عن التأويل بالرأي)، فضلاً عن قوله في (غضاضة القرآن الكريم) ومعناه. واختص المبحث الثاني بدراسة موجزة في بيان أنّ (أئمة أهل البيت هم مصاديق القرآن الكريم) الذين يذكرهم النص الكريم بأوصافهم وخصالهم التي وقف عندها الإمام الرضا عليه السلام غير مرة رداً، فيما يبدو، على مَنْ يحاول تطبيق النصوص القرآنية وجزّها الى غير المثال الحقيقي الذي تنطبق عليه.

وعني المبحث الثالث بدفاع الإمام عن الأنبياء والرسل وإثبات عصمتهم التي نص عليها القرآن الكريم. في حين جعلت المبحث الرابع والآخر في مباحث (التوحيد والعقائد) التي صوّب الإمام الكثير مما فسد منها، وردّ على مَنْ تبني العقائد التي تدعو الى تجسيم الله تبارك وتعالى وتشبّهه وتثبت الحد له.

وقد ختمت البحث بجملته من النتائج التي توصلت اليها، مشفوعة بذكر أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت في تدوينه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين...



## المبحث الأول

### مباحث علوم القرآن الكريم

يتناول هذا المبحث الملاحظ القرآنية التي وردت في كلام الإمام الرضا عليه السلام والتي تصنف، بحسب الدرس القرآني، في ضمن مباحث علوم القرآن الكريم. وفي صدارة هذه المباحث مبحث الحروف المقطعة، والمحكم والمتشابه، ومن ثم نبيه عليه السلام عن التأويل بالرأي، وغضاضة القرآن الكريم وجدته.

#### أولاً: الحروف المقطعة

وهي مجموعة من الحروف الهجائية التي تفتح بها تسع وعشرون سورة من القرآن الكريم مثل (الم) و (كهيعص) و (طه) وغيرها. وهذه الحروف هي نصف حروف الهجاء العربي.

وقد تحير المفسرون في بيان أصل هذه الحروف ودلالاتها عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿الْم \* ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(١)</sup> حتى تحصل فيها نيف وعشرون وجهاً، منها ما نقل عن ابن عباس من أن كل حرف من الحروف مأخوذ من لفظ يدل على الخالق جل جلاله وانبيائه، فالالف من كلمة (الله)، واللام من (جبريل) والميم من (محمد)<sup>(٢)</sup>. وقيل: بل الالف آلاؤه، واللام لطفه، والميم ملكه<sup>(٣)</sup>. فضلاً عن وجوه أخر تكفلت المدونات التفسيرية بذكرها<sup>(٤)</sup>. غير أن منهج الإمام



الرضا عليه السلام يختلف عن منهج المفسرين في قراءة هذه الأحرف القرآنية، فهو ينظر إليها نظراً اعجازياً يرتبط بالقرآن الكريم نفسه من حيث كونه نازلاً بلغة العرب الفصحى، بل الأعلى فصاحة، ولهذا قال عليه السلام معلقاً على أمثال هذا الاستعمال القرآني من حروف المعجم قائلاً: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ هَذَا الْقُرْآنَ بِهَذِهِ الْحُرُوفِ الَّتِي يَتَدَاوَلُهَا الْعَرَبُ، ثُمَّ قَالَ: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾<sup>(٥)</sup> <sup>(٦)</sup>.

والإمام عليه السلام يشير إلى أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قد أنشأ القرآن الكريم من هذه الأحرف المسماة بحروف المعجم التي يعرفها العرب الذين نزل بينهم القرآن ويستعملونها في لغتهم، ولكنهم عاجزون عن أن يأتوا بنص شبيه بالقرآن الكريم، على الرغم من كونه من هذه الحروف التي تمثل المكونات الأساسية للقرآن الكريم. ولهذا تلا الإمام قوله تعالى ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ للاستدلال على عجز طرفي الخلق (الانس والجن) عن الاتيان بمثل هذا القرآن الكريم ليس على وجه (الصرفة) التي ادعاها بعض من أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هو الذي صرف العباد عن مجارة القرآن والصوغ على مثاله، وإنما على وجه التحدي الذي يمتلكه الإنس والجن امكانياته التي منحها الله تعالى لهم، ولكنهم عجزوا عن هذا الضرب من القدرة اللغوية.

أقول: ومن التسبّع التأريخي لهذه القضية القرآنية نجد أَنَّ الأئمة عليهم السلام قد أكدوا هذه الحقيقة المعرفية لنظرية (الحروف المقطعة) في القرآن الكريم، وهي معرفة العرب لأجزاء التركيب القرآني وأسسها دون القدرة في النسخ على منواله، إذ يقول الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في تعليقه على علة افتتاح بعض السور القرآنية



بهذه الحروف في القرآن مرجعاً ذلك الى تكذيب قريش واليهود للقرآن الكريم، ورميهم له بالسحر، فخاطب الله تعالى نبيه الأكرم بأن هذا الكتاب هو من الحروف المقطعة، وهو بلغتكم وحروف هجائها، وذلك على نحو التبكيث والتعجيز، حيث يقول الإمام في معنى قوله تعالى: ﴿الْم﴾<sup>(٧)</sup>. أي يا محمد هذا الكتاب الذي أنزلته اليك هو الحروف المقطعة التي منها الف ولام وميم، وهو بلغتكم وحروف هجائكم، فأتوا بمثله إن كنتم صادقين<sup>(٨)</sup>.

### ثانياً: المحكم والمتشابه

وهما من أهم مباحث علوم القرآن عند العلماء، فقد نص القرآن الكريم تضمنه هذين الأمرين في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٩)</sup>.

وقد اختلف المفسرون في معنى المحكم والمتشابه القرآني، فذهب بعضهم الى أن المراد من الإحكام إتقان القرآن وعدم تطرق النقص والاختلاف اليه، وأن المتشابه يعني أنه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز<sup>(١٠)</sup>. وقيل بل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور أو بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور<sup>(١١)</sup>. ولم يكن أئمة آل البيت (عليهم السلام) بعيدين عن هذه المسألة القرآنية، فهي هو الإمام الرضا (عليه السلام) يضع منهجاً علمياً قرآنياً يمكن الاهتداء به الى صراط مستقيم بحسب قول الإمام الذي نصه: مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ

القرآن الى محكمه هُدي الى صراط مستقيم<sup>(١٢)</sup>.

والنص المتقدم يعلم به الإمام الأئمة أن الأصل في القضية هو (المحكم) الذي به تفسير غوامض القرآن الكريم وأسراره التي يجهلها الناس الذين لا يدركون معارف النص الكريم؛ لأنهم ليسوا من الراسخين في العلم الذين استاثروا، بعد الله جل جلاله، بمعرفة تأويل القرآن الكريم. فالراسخون في العلم يعلمون متشابهات القرآن الكريم كما يعرفون محكماته، وهم المخصوصون بشرحها للناس؛ لعلمهم الواسع الذي منحهم الله تبارك وتعالى إياه<sup>(١٣)</sup>.

ولهذا لا تقف حدود منهج الإمام الرضا عليه السلام عند قول من قال: إن الأصل في قراءة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(١٤)</sup>. هو الوقوف في التلاوة عند كلمة (الله)؛ ويكون الابتداء بـ (الراسخون) دليلاً على عدم استئثارهم بعلم التأويل، وأن الله جل جلاله هو المستأثر بذلك وحده. غير أن مصداق الأئمة وتشخيصهم للمصطلح (الراسخون في العلم) مخصوص بهم وبالنبي محمد ﷺ دون غيرهم من الناس. وبحسب هذا الفهم يكون الأئمة هم المعنيون بمعرفة متشابه القرآن، ومحكمه معرفة تامة، وهم الذين يعلمون الناس طريقة تعرف المتشابه القرآني، بوساطة رده الى المحكم من آياته.

ولذلك ألمح في قول الإمام الرضا المتقدم إشارة الى منهج التفسير الموضوعي الذي يعتمد جمع جميع الآيات المباركات ذات الموضوع الواحد للخروج بنتائج وافية



عن معاني الآيات القرآنية ودلالاتها، ويشمل هذا المنهج المحكمات والمتشابهات من الآيات المباركة أيضاً بطريقة تفسير كل آية بآية أخرى توضح مجملها ومضامينها القرآنية.

ومما يتعلق بهذه القضية نهيه ﷺ عن تأويل القرآن الكريم بالرأي، لأنه مما استأثر الله به الراسخين في العلم. يقول الرضا ﷺ مخاطباً بعض أصحابه: لا تؤول كتاب الله ﷻ برأيك، فإن الله ﷻ يقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١٥)(١٦).

وموقف الإمام هذا تأكيد لقول رسول الله ﷺ: (من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار)(١٧).

### ثالثاً: غضاضة القرآن الكريم ودوامه

الغضاضة في اللغة النعومة والحدادة وعدم الانقطاع(١٨). أمّا غضاضة القرآن، فهي دوامه وتجده وحادثة عهده حتى كأنه غير منقطع الأمد لجدته وسرمديته. وقد أشار الإمام الرضا ﷺ الى أزلية القرآن الكريم وكونه غير مخصوص بزمن دون زمن آخر، محتجاً بإجابة الإمام الصادق ﷺ لرجل سألته: «ما بال القرآن لا يزداد على النّشر والدّرس الاّ غضاضة؟» فقال الإمام: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمانٍ جديد، وعند كل قوم غرض الى يوم القيامة(١٩).

وهذا الكلام يعني أن القرآن الكريم غير مخصوص بزمان أو مكان؛ لأنه رسالة ممتدة للأزمنة والأمكنة كلها لا يخلق بالرد وكثرة الدرس، وكل يوم يظهر منه علم جديد أو يفهم منه الناس شيئاً جديداً يساير الزمن الذي هم فيه، بل يتعداه إلى اظهار حقائق وغوامض لم تستطع القدرات الإنسانية إدراكها.

ويتضمن حديث الإمام جملة من الأمور تُفهم منه:

أولها: إنّ غضاضة النص المبارك تعتمد في الدرجة الاولى على اللغة التي أنزل بها القرآن الكريم، وهي اللغة العربية التي اختيرت لهذا النص المقدس بما تحمله من إمكانيات لغوية وأسلوبية وبيانية لا تتوافر عليها أية لغة أخرى، وهذه فضيلة من الفضائل التي اكتسبتها اللغة العربية وتشرفت بها من القرآن الكريم، فأسمهت من هذا الجانب في غضاضة القرآن وتجده بما تملكه من امكانيات على مستوى التركيب والشكل والمضمون حتى كأنّ المفردة القرآنية، بل العبارة القرآنية لا يمكن أن تحتل بديلاً مقترحاً عنها. فكما أنه لا يمكن وضع يد الإنسان محل قدمه، فكذلك لا يمكن وضع مفردة من مفردات القرآن محل مفردة أخرى؛ لأنها نصوص صيغت بإحكام ودقة وحسن اختيار وانتقاء للألفاظ يستحيل التلاعب بها أو تحريكها من مواضعها التي وضعت فيها. وهذا الأمر مرتبط بالمعنى أشد ارتباطاً.

ثانيها: إنّ الغضاضة القرآنية لا ينقص من شأنها عدم ادراكها وفهمها من الناس، فعلى الناس الارتفاع إلى مستوى اللفظ والمعنى الذي تشتمل عليه تعابير القرآن الكريم وتراكيبه اللغوية. فلا ينبغي أن يكون القرآن غصاً على مستوى بعيد عن وعي الأمم والشعوب به، وإنما ينبغي عليهم وعلى الدارسين الارتقاء إلى مستويات التعبير القرآني لدراسته وبيان خصائصه وميزاته التي لم يلتفت إليها في زمن



ما، أو التفت إليها بشكل بعيد عن مراد الله تبارك وتعالى. ولكن بلحاظ الاستعانة بـ (الراسخين في العلم) من أهل بيت محمد ﷺ، على رأي مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، واتباعهم من العلماء الذين يوظفون مقولات الأئمة في الإبانة عن مضامين النص القرآني المبارك، تكون المسألة أكثر معنى ودلالة مما لو استعين بغيرهم من السياقات الأخرى.

**ثالثهما:** ضرورة أن يتصدى العلماء لبيان المضامين العلمية للقرآن الكريم بشكل لا يبعده عن حيز العلم التطبيقي، ويحصره في زاوية المجال الفقهي التشريعي الذي يعني بمسائل الحلال والحرام وغير ذلك من الأحكام الشرعية التي تفيد من القرآن الكريم. بل يجب إظهار المزايا العلمية بكل أشكالها من القرآن الكريم ما استطاع العلم الى ذلك سبيلاً، تحقيقاً لمبدأ الغضاضة وعدم الانحصار بالزمان والمكان فحسب.



## المبحث الثاني

### أهل البيت عليهم السلام هم مصاديق القرآن

يعد أئمة أهل البيت القسم المكمل للقرآن الكريم، وهم ثلاثة الأثافي بعده وبعد الرسول ﷺ. وقد ابتعدت الأمة الإسلامية كثيراً عنهم وعن الأخذ بأقوالهم وسننهم التي هي أقوال رسول الله وسننه التي أورثها لهم. متجاوزة بذلك قول النبي الأكرم: وإني تارك فيكم الثقلين. أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فتمسكوا بكتاب الله وخذوا به وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي<sup>(٢٠)</sup>.

وقد ربط النبي الأكرم ﷺ هذين الثقلين أحدهما بالآخر، في إشارة إلى عدم التفريق بينهما، وضرورة الأخذ بهما معاً، فهما صنوان لا يفترقان من حيث أنهم ﷺ يبينون أحكام القرآن الكريم في موارده جميعاً، وهم أعلم به من غيرهم، ولهذا نقلت مدونات الحديث قول النبي الأكرم برواية أخرى نصّها: إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض<sup>(٢١)</sup>.

وتحقيقاً لهذا الأمر من رسول الله، فقد نهج أئمة أهل البيت منهجاً حرصوا فيه على أن يكونوا هم المصادق الأمثل للقرآن الكريم، فما تركوا موقفاً أو مسألة تعرض عليهم بخصوص القرآن الكريم وتفسيره إلا وأشاروا إلى أنهم في صدارتها. وعلى هذا السبيل سار الإمام علي الرضا عليه السلام، الذي نصّ غير مرة على أنهم (أهل الذكر)



الذين قال فيهم الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢٢)</sup>.

وقد روي عنه عليه السلام في جوابه عن معنى قوله تعالى المتقدم: نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون<sup>(٢٣)</sup>. وجوابه المتقدم للتعبير القرآني بـ (أهل الذكر) الذي صُرف مصداقه الحقيقي الى دلالات أخرى شَرَّقَ المفسرون وغَرَّبُوا في تحديدها، حتى ذهبوا الى أنَّ المراد بهم أهل الكتاب وعلماء الأخبار<sup>(٢٤)</sup>، وقد حرص الإمام الرضا عليه السلام على تصحيح ما ذهب اليه المسلمون في المراد بـ (أهل الذكر)، فهم ليسوا أهل الكتاب ولا النصارى، وذلك في مجلس الحوار الذي جرى عند (المأمون) لما قال بعض العلماء الحاضرين إنَّ المعني بـ (أهل الذكر) هم اليهود والنصارى، فردَّ الإمام هذا الوجه قائلاً: سبحان الله، وهل يجوز ذلك؟ إذن يدعوننا الى دينهم ويقولون إنه أفضل من دين الإسلام<sup>(٢٥)</sup>، ثم قال عليه السلام محتجاً بآيات أخر: الذكر رسول الله، ونحن أهله، وذلك بيّن في كتاب الله عز وجل حيث يقول في سورة الطلاق: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَاباً شَدِيداً فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً \* رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقاً﴾<sup>(٢٦)</sup>. فالذكر رسول الله ﷺ ونحن أهله<sup>(٢٧)</sup>.

والظاهر من النص أنَّ الإمام يريد انتزاع الفكرة الخاطئة من أذهان هذه الفئة من العلماء، ليظهر لهم أنَّ الصواب في (أهل الذكر) عدم انحصارها في أهل الكتاب وغيرهم، وإنما تتجاوز هؤلاء ليكون في رأسها وصدارتها النبي الأكرم ﷺ وآل بيته الذين جعلهم الله تبارك وتعالى صنو القرآن والثقل الثاني بعده تمهيداً، فيما يبدو،



لفكرة أن الأئمة عليهم السلام هم المرجع بعد النبي في كل عصر، وهم الذين يتوجب وضعهم في صدارة الأمة مع الأخذ بمقولاتهم في مجال التشريع والتطبيق القرآني.

وقد أشار بعض المفسرين المعاصرين الى أن المراد بكلام الإمام هو عدم الرجوع الى أهل الكتاب على مر العصور والأيام، وأن عصر الإمام الرضا عليه السلام لا بد من الرجوع فيه الى الإمام على أساس أنه مرجع علماء الإسلام ورأسهم<sup>(٢٨)</sup>. وأزيد على ذلك بأن في كلامه عليه السلام إشارة الى أن لكل أمة إماما منهم عليه السلام يتوجب الرجوع اليه في المسائل جميعها، ولا سيما في القضايا القرآنية.

ولهذا روي عن الإمام الرضا عليه السلام نفسه عن جده رسول الله صلى الله عليه وآله أنه يُدعى كل أناس بإمام زمانهم، وكتاب ربهم وسنة نبيهم<sup>(٢٩)</sup>.

أقول: وكثيراً ما كان الإمام الرضا يفسر الآيات المباركات التي ترد فيها مفردات تحتل أن يراد بها غيرهم صلى الله عليه وآله أو يتوجه المسلمون بها الى غير أهل البيت غلطاً في بيان مصاديقها أو عمداً، لصرفها عن الأئمة بدوافع سياسية وتفضيلية أخرى. ولهذا نلاحظ حرصه عليه السلام في بيان أنهم (حجج الله) و (ورثة الكتاب) و (العروة الوثقى). فقد ذكر المؤرخون ما ذهب اليه العلماء في مجلس (المأمون) لما سأله عن (المصطفين) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾<sup>(٣٠)</sup>. فقال الحاضرون: إنهم أمة محمد بكاملها<sup>(٣١)</sup>.

في حين ذهب الإمام الى أنهم العترة الطاهرة دون غيرهم، واستدل عليه السلام على ذلك باستدلال عقلي علمي قرآني ذاهبا الى أنه لو أراد جل جلاله بهذه الآية الكريمة جميع المسلمين، كما قالت العلماء، لحُرِّمت النار على كل مسلم، وإن فعل ما فعل؛ لأنه



تبارك وتعالى لا يعذب أحداً اصطفاؤه، والثابت في ضرورة الدين خلاف ذلك، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره أيضاً<sup>(٣٢)</sup>.

أقول: وما ذهب إليه الإمام الرضا عليه السلام يتسق مع القرآن الكريم الذي لم يصطف أحداً ما لم يكن (مُخْلِصاً وَمُخْلِصاً) له بكل ما تشتمل عليه مفردة (الاخلاص) من معنى، مع لحاظ أن يكون هؤلاء المصطفون مطهرين من الرجس بكل ما تحمله كلمة (الرجس) من دلالات أيضاً. وبهذا يثبت أن أهل البيت هم (المصطفون) الذين عناهم الله تبارك وتعالى في الآية المباركة. ولم يخرج الإمام الرضا في بيانه للآية الكريمة عما ذهب إليه أجداده من أئمة أهل البيت في هذه المسألة؛ فقد روي عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام قولهما في تفسير الآية المباركة سالفه الذكر: (هي لنا خاصة، وإيانا عنى)<sup>(٣٣)</sup>.

### أهل البيت هم حجج الله وشهداؤه في البرية والعروة الوثقى

وهذه مسألة قرآنية أيضاً، فقد عرض المفسرون حديثاً للإمام الرضا عليه السلام في بيان قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾<sup>(٣٤)</sup>. يقول فيه الإمام: (نحن حجج الله في خلقه، ونحن شهداء الله وأعلامه في بريته)<sup>(٣٥)</sup>. وحديثه يتضمن الإشارة الى أمور اختص بها أهل البيت عليهم السلام دون سواهم؛ الأول منها كونهم حجج الله في الخلق، فهم الذين يحتج بهم الخالق تبارك وتعالى على خلقه، لأنهم الشهداء المطلعون على أحوال العباد

بتحويل من الله جل جلاله، ولعل هذا هو معنى الشهادة في قوله تعالى آنف الذكر، فضلاً عما توحى به مفردة الشهادة من دلالات ومنها (الشهادة العملية) في كونهم انموذجاً للناس وقدوة لهم في أقوالهم وأفعالهم، بوصفهم مقياساً للسمو والفضل بين الأمم جميعاً<sup>(٣٦)</sup>.

أما الدلالة الثانية لقول الإمام عليه السلام، فهي اختصاصهم في كونهم الشهداء على الخلق شهادة عملية تطبيقية، وشهادة (اطلاعية) يعرف منها كونهم مطلعين على الخلائق وتعرض عليهم أعمال العباد بإذن الله تبارك وتعالى. أما الدلالة الثالثة، فهي كونهم أعلام البرية، وهي إشارة منه عليه السلام الى أنهم الشواخص البارزة التي يهتدي بها كل انسان ضال أو غير ضال يبصرهم ويرى أعمالهم ويسمع أقوالهم، ويكون مستعداً للاقتداء بهم والانضواء تحت لوائهم في الورود على الله جل جلاله.

ومما يتناسب مع قول الإمام المتقدم في اطلاعهم ﷺ على أعمال الأمة بطرائق خاصة كلامه عليه السلام الذي أجاب به بعض الناس الذي طلب اليه الدعاء له ولأهل بيته: **أَوَلَسْتُ أَفْعَلُ؟ وَاللَّهِ إِنَّ أَعْمَالَكُمْ لَتَعْرُضُ عَلَيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ**<sup>(٣٧)</sup>. فاستعظم الرجل من ذلك، فأجابه الإمام مستدلاً بكتاب الله: **أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**<sup>(٣٨)</sup>. ثم قال: هو والله علي بن أبي طالب<sup>(٣٩)</sup>.

وفي كلام الإمام مباحث متعددة في صدارتها تأكيده على نظرية (عرض الأعمال) التي تعد من أهم الفروع في عقيدة (الإمامية الإثني عشرية)، فضلاً عن الإشارة الى قرآنية هذه الفكرة التي مصدرها كتاب الله، واختصاص هذا العرض للأعمال بالله جل جلاله، وبالرسول الأكرم ﷺ، والمؤمنين الذي خصّ منهم الإمام الرضا الإمام



علياً عليه السلام، بوصفه المثال الفريد للمفردة المتقدمة، ومن ثمّ الأئمة من ذريته، ولهذا أوردت الآية المباركة مفردة (المؤمنون) بصيغة الجمع كما يبدو تخصيصاً لهم ﷺ.

ومما يستدل به على قول الإمام الرضا في هذا التفسير والبيان للآية المباركة، وعده الإمام علياً هو المقصود بكلمة (المؤمنون)، آية (الولاية) التي نزلت في الإمام علي يوم تصدّق بخاتمة وهو راعع التي يقول فيها القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(٤٠)</sup>. فضلاً عما ورد عن النبي الأكرم ﷺ في قوله: علي سيّد المؤمنين<sup>(٤١)</sup>، وبهذا يكون عليه السلام مصداقاً ومثلاً مميزاً لمفردة (المؤمنون) الواردة في القرآن الكريم وفي كلام الإمام الرضا عليه السلام.

أقول: ويلحظ أنّ الإمام الرضا قد أبان عن معنى كلمة (التقوى) و(العروة الوثقى) في القرآن الكريم بأن خصّها بأهل البيت ﷺ. فقد ورد عنه قوله: نَحْنُ كلمة التقوى والعروة الوثقى<sup>(٤٢)</sup>. وذلك، فيما يبدو، تفسير لقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾<sup>(٤٣)</sup>.

وتختلف رؤية الإمام الرضا عليه السلام في بيان معنى (كلمة التقوى) عن رؤية المفسرين الذين ذهبوا الى أن المراد بـ (كلمة التقوى) في القرآن الكريم هي (بسم الله الرحمن الرحيم، ومحمد رسول الله)<sup>(٤٤)</sup>. وقال بعضهم إنها كلمة الشهادة والوفاء بالعهد<sup>(٤٥)</sup>. في حين جعلها بعضهم على نية حذف مضاف اليه تقديره: كلمة أهل التقوى<sup>(٤٦)</sup>. ولكن الإمام الرضا عليه السلام، وعلى عادته في تقويم الأفكار التي ترغب

في صرف القرآن الكريم عن معانيه ومصاديقه الحقيقية يتوجه الى جعل أهل البيت هم الأنموذج الذي يريده الخطاب القرآني، بحيث جعلهم كلمة التقوى، فضلاً عن كونهم العروة الوثقى مشيراً بذلك الى قوله تبارك وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(٤٧)</sup>، أو الى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾<sup>(٤٨)</sup>. فهم عليهم السلام الحبل الوثيق ذو العرى المأمونة التي لا انفصام لها ولا انقطاع. وذلك على سبيل التمثيل بحال من تدلّى من شاهق، فاحتاط لنفسه بأوثق عروة من عرى الحبل المتين المأمون الانقطاع، حسبما يذكر الزمخشري<sup>(٤٩)</sup>.

وليس ببعيد قول الإمام الرضا عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله الذي جعل فيه القرآن وأهل البيت حبلاً محدوداً من السماء الى الأرض في حديث الثقلين، فهما معاً العروة الوثقى التي لا انفصام لها.

وقد لاحظت أنّ الإمام الرضا يعتمد مبدأ الإشارة الى أهل البيت، وهو منهم في كثير من النصوص القرآنية التي ترد فيها مفردات يصرفها بعض المسلمين عن مصداقها الحقيقي الأمثل. فنجدّه يفسّر مفردة (الأمانة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>(٥٠)</sup>. بـ (الولاية) قائلاً: الأمانة الولاية، من أدّعاها بغير حقّ كفر<sup>(٥١)</sup>. فهو عليه السلام يفهم من مفردة (الأمانة) القرآنية معنى أبعد من دلالتها المعجميّة التي يتداولها المعجميون؛ ذاهبا بها الى كونها ولاية اهل البيت عليهم السلام والايمان بهم في كونهم أولياء رسول الله صلى الله عليه وآله، والواجب على الأمة موالاتهم؛



لأنهم المخصوصون بها كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: لا يقاس بآل محمد عليهم السلام من هذه الأمة باحد... هم أساس الدين وعماد اليقين... ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة<sup>(٥٢)</sup>. والولاية، بحسب مذهب أهل البيت، معناها فرض طاعتهم (عليهم السلام) لأنهم قادة الأمة ورؤساؤها في الدنيا والآخرة.

وهذا الوجه الذي فسّر به الإمام الرضا مفردة الأمانة بـ (الولاية) قرآني المنشأ. وبعبارة أخرى أن الإمام لم يطلق هذا المبنى من التفسير منصرفاً عن القرآن الكريم، فالقرآن نفسه خصّ الولاية بالله وبرسوله وبأمر المؤمنين على عليهم السلام في غير موضع، ومن ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾<sup>(٥٣)</sup>. وهذه الآية المباركة مخصوصة بعلي عليه السلام كما تذكر المدونات التفسيرية<sup>(٥٤)</sup>. ومن الملاحظ أنّ المدونات الخاصة بعقائد الإمامية تؤكد كثيراً عقيدة (الولاية) التي ترد كثيراً في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام. فقد روي عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام حديثاً في الأسس التي بُني عليها الإسلام، فعد منها (الولاية) لأهل البيت. يقول الإمام عليه السلام: بُني الإسلام على خمسة دعائم: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت الحرام، والولاية لنا أهل البيت<sup>(٥٥)</sup>.

أقول: وقد لاحظت أن عناية الإمام الرضا عليه السلام بهذه القضية كانت عناية مميزة، حتى أنّه فسّر مفردات قرآنية متعددة دالاً بها على (الولاية). وفي ذلك دليل على عنايته في تصويب الأفكار السائدة في عصره التي كانت تدعو الى الابتعاد عن ولاية الأئمة، فضلاً عن ولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام.

## المبحث الثالث

### ... عصمة الأنبياء ...

العصمة في اللغة المنع<sup>(٥٦)</sup>. وعصمة الله للعبد مَنَعَهُ من فعل الموبقات والوقاية منها<sup>(٥٧)</sup>. أما العصمة في الاصطلاح، فهي (لطف يفعله الله تعالى بالمكلف، بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها)<sup>(٥٨)</sup>. والعصمة بهذا المعنى أعلى درجات التقوى والابتعاد عن الشهوات<sup>(٥٩)</sup>. وقد اختلفت المدارس الإسلامية في العصمة وجواز اشتراطها أو وجوبه في الأنبياء والأئمة عليهم السلام الذين يختارهم الله جل جلاله وبعثهم للأمم مبشرين ومنذرين.

ويذهب المسلمون من غير الإمامية الى عدم اشتراط العصمة في الأنبياء والرسل قبل اختيارهم للرسالة وفي أثنائها. ولهذا نجد المتون التفسيرية تحفل بالكثير من الأفكار التي ربّما تسيء الى مقام الأنبياء والرسل وتخرجهم عن الحال التي ينبغي أن يكونوا عليها، بوصفهم مبعوثين الى أمم تصدر منها الكثير من الأعمال والأقوال غير المقبولة، فليس من المعقول والمقبول أن يتصرف هؤلاء الأنبياء بمثل تصرفات الرعية أو العوام من الناس.

والظاهر أنّ هذه المقولات التي يذهب اليها سائر المسلمين راجعة في الأصل الى ظواهر القرآن الكريم الذي وردت فيه جملة من الآيات الكريمة التي فهم منها جواز وقوع الخطأ أو صدوره من الأنبياء. وقد تصدّى أئمة أهل البيت عليهم السلام لهذه الأفكار



البعيدة عن الصواب، ونَزَّهوا أنبياء الله ورسله وأنفسهم عن هذه المسائل. وأخذ عنهم تلاميذهم هذه العقيدة ونظَّروا لها وصحَّحوها الأفكار ولوازمها على الأنبياء والأوصياء، وربطوا ذلك بالجانب العقلي الذي يمنع ارتكاب من اصطفاهم الله تبارك وتعالى للقيام بمهام الدعوة اليه من القيام بما يخالف مفاهيم هذا الاختيار. فقد جوَّز بعض أئمة المسلمين من الفرق الإسلامية وقوع كل ذنب من الأنبياء صغيراً كان أو كبيراً حتى الكفر، في حين فصل بعض المسلمين في ذلك ولم يصل بهم الحد الى تجريدهم الانبياء من العصمة<sup>(٦٠)</sup>.

في حين أنَّ الإمامية يذهبون الى عصمة الانبياء مطلقاً قبل البعثة وفي أثنائها. والذي يهم ههنا هو مواقف الأئمة (عليهم السلام) ومقولاتهم فيما يخص (عصمة الأنبياء)، فقد سخر أهل البيت أنفسهم للذِّب عن الأنبياء وردِّوا الكثير من الأقوال التي زعم أصحابها جواز وقوع الكبائر من الرسل.

ومن الأئمة الذين تصدَّروا هذا الاتجاه الإمام الرضا (عليه السلام) الذي دافع كثيراً عن مبدأ عصمة الأنبياء وصواب مواقفهم وأفعالهم التي يذكرها القرآن الكريم. ومن ذلك إجابته عن سؤال المأمون لما سأله عن قوله في عصمة الأنبياء قائلاً: يابن رسول الله: أليس من قولك إنَّ الأنبياء معصومون؟ قال (عليه السلام): بلى. قال: فما معنى قول الله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾<sup>(٦١)</sup>. قال الرضا (عليه السلام): هذا مما نزل بإيائك أعني واسمعي بإجارة خاطب بذلك نبيّه وأراد بذلك أمته. وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبُطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(٦٢)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كَدَتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾<sup>(٦٣)</sup>. فقال المأمون: صدقت يابن رسول الله<sup>(٦٤)</sup>.



والنص المتقدم يوضح موقف الإمام في قضية العفو عن النبي الوارد في القرآن الكريم، وهي القضية التي شغلت الفكر الاسلامي، فضلاً عن المأمون نفسه، فالآية في ظاهرها توحى بوقوع الخطأ أو الزلل من النبي الأكرم، وحاشاه؛ لأن مفردة (عفو) تدل على الصفح والتجاوز عن الذنب وترك العقاب عليه حسبما يقول اللغويون<sup>(٦٥)</sup>.

ولكن الإمام عليه السلام وجه الآية توجيهاً آخر جاعلاً إياها من باب أن الخطاب للنبي عليه السلام والمقصود به الناس من أمته الذين يجوز عليهم ارتكاب مثل هذه الافعال التي يؤاخذهم الله بها. فوجه الإمام النص الكريم توجيهاً ينأى به عن نسبة الخطأ الى النبي الأكرم؛ لأن سياق الآية المباركة سياق عتاب خاطب فيه التعبير القرآني النبي بـ (الضمير) في (عَنكَ)، تفخيماً لشأنه عليه السلام وتنزيهاً له عن جواز وقوع مثل هذه الأمور عليه، مصدراً ذلك بلفظ (العفو) تحقيقاً وتصديقاً لوقوعه من الله في شأن النبي الخاتم؛ لئلا يُشعر بأن الله تعالى يؤاخذ نبيه بفعله، ولكي لا يحس المتلقي أن في الآية ضرباً من التقرع والغضب عليه عليه السلام. وهذا الأمر يتناسب في مضامينه مع توجيه الإمام الرضا للآية المباركة، فالأمر في خطاب الأمة من خلال النبي أمر إرشادي له عليه السلام بأن لا يفعل ما كان الأولى له أن لا يفعله، مع كون هذا الفعل الذي قام به النبي غير محظور عليه فعله، ولكن الأولى به أن لا يفعله<sup>(٦٦)</sup>.

وثمة وجه آخر يمكن أن تحمل عليه الآية المباركة بشكل يمكن معه النأي عن نسبة الخطأ الى النبي الأكرم، فقد ذهب بعض المفسرين الى أن قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ استفتاح للكلام، فهو كقول القائل في خطاب شخص ما: أصلحك الله وأعزك الله، فلم يكن للنبي عليه السلام ذنب يعفى عنه<sup>(٦٧)</sup>.



ويذهب بعض المفسرين الى وجه آخر يميز نسبة الخطأ الى رسول الله، وعندهم أنّ الله تعالى كنى بـ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ عن الجناية على أساس أن (العفو) رديف لها. ومعنى الآية: مالك أذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنوك واعتلوا لك بعللهم، وهالاً استأنيت بالإذن حتى يتبين لك من صدق في غدره ممن كذب فيه<sup>(٦٨)</sup>.

أقول: ومثل هذا الوجه في نسبة الأخطاء الى النبي ﷺ وغيره من الأنبياء يتجاوز الحد في وجوب احترامهم وتصويب أفعالهم التي يقومون بها؛ لأنهم أهل للتقوى وانموذج للطاعة، فليس من المعقول أن تصدر منهم المخالفات التي تمتنع في العادة على من هم أقل منهم شأنًا ومنزلة.

فالعصمة ضرب من التمسك بحبل الله تبارك وتعالى والالتجاء اليه وإجابة أوامره وترك نواهيه، وتكريم للنفس عن الوقوع في المعاصي مع القدرة عليها. ولهذا ركز أئمة أهل البيت ﷺ على عصمة الانبياء، فضلاً عن عصمتهم هم ﷺ، فحين سئل الإمام زين العابدين ﷺ عن معنى أن يكون الإمام معصوماً، فقال: هو المعتصم بحبل الله<sup>(٦٩)</sup>. وقريب من ذلك ما أجاب به الإمام الباقر بعضهم قائلاً: المعصوم هو الممتنع بالله عن جميع محارم الله<sup>(٧٠)</sup>.

وأقوالهم هذه ﷺ تؤيد أنّ قوة العقل التي يتمتع بها الأنبياء والأوصياء من الأئمة تتجاوز شهواتهم وتغلبها، فلا تُغلب عند ذاك عقولهم على المعاصي مع كونهم قادرين عليها. ولا بد من الإشارة الى أنّ المراد (بحبل الله) في حديث الإمام زين العابدين ﷺ هو القرآن الكريم، فضلاً عن العترة الطاهرة، فهذان العنوانان لازمان مهمان من لوازم خصال المعصوم أو الذي يتدرج في مراتب العصمة حتى يصل الى قمته.

ونجد نظائر كثيرة لعناية الإمام الرضا عليه السلام بنفي وقوع المعاصي من الأنبياء، ومنها دفعه الشبهة التي وقع فيها الناس في هم يوسف عليه السلام ب (زليخة)، إذ سأل المأمون قائلاً: ألا تقولون إن الأنبياء معصومون؟ فقال الإمام: بلى. فقال فما تفسير هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾<sup>(٧١)</sup>. فقال الإمام عليه السلام: لقد همت به، ولولا رأى برهان ربه لهم بها كما فعلت، لكنه كان معصوماً، والمعصوم لا يهيم بذنب ولا يأتيه. فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن<sup>(٧٢)</sup>.

والإمام عليه السلام يفهم من الهم، كما يبدو من كلامه، أنه الهم بارتكاب الفعل كما همت (زليخة) بذلك، ولكنه يصرف هذا النوع من الهم بالفعل عن الحدوث، بل عن الوقوع في نفس يوسف والخطر في ذهنه بنوع من العلاج الالهي لذلك، وهو وجود (برهان ربه) في نفسه الذي رآه يوسف على نحو يمنعه من القيام بالفعل المحرم.

وهذا البرهان هو العصمة التي وجدت في نفسه ووقعت في نظره الذي أبصر به حقيقة طاعة الله تبارك وتعالى ومخالفة هوى النفس. فجاء تأويل الإمام لظاهر النص القرآني لاثقاً بحال النبي يوسف عليه السلام الذي ابتعد عن مواطن الريية مؤشراً للتفكر في عقاب الله جل جلاله وغضبه عليه فيما لو تبادر الى ذهنه وهم شارعاً بارتكاب تلك الفعلية.

وهذا التوجيه يسوّغ لنا تقديم الإمام الرضا لتعبير (ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها كما همت)، مفسراً عبارة (برهان ربه) ب (العصمة) التي يتحلّى بها يوسف الصديق عليه السلام. وهذا الاتجاه الذي ذكر يتناسب مع ما ينقله الإمام الرضا نفسه عن



الإمام الصادق عليه السلام بأنّ همّ يوسف يختلف عن همّ (زليخة)؛ لأنها إنما همّت بأنّ تفعل القبيح، وهمّ بأن لا يفعله. يقول الإمام الرضا عليه السلام: لقد حدثني أبي عن أبيه الصادق عليه السلام أنّه قال: همّت بأن تفعل، وهمّ بأن لا يفعل <sup>(٧٣)</sup>.

أقول: وثمة الكثير من الآيات القرآنية التي وجّه الإمام الرضا عليه السلام دلالتها على غير ما تفهمه الفرق الاسلامية الأخرى فيما يخص الأنبياء تحفل بها المدونات الإمامية <sup>(٧٤)</sup>، ولعلنا نكتفي بما ذكر فيما سلف في الإبانة عما يتبناه مذهب أهل البيت من نظر بخصوص عصمة الأنبياء.



## المبحث الرابع

### التوحيد والعقائد الإسلامية

وقد شغلت هذه المباحث الفكر الاسلامي، ودارت حولها الكثير من السجلات والمناظرات الفكرية، وانقسمت الأمة الاسلامية في عقائدها انقسامات متعددة حتى بات القول في بعض هذه الأفكار ضرباً من الكفر والخروج عن وجوه (التوحيد) الذي يعد الأصل الأول من أصول الدين عند المسلمين.

وقد دأب أئمة أهل البيت عليه السلام على توحيد الله تبارك وتعالى والذّب عن (أحديته) التي لم يشاركه فيها غيره، وقاموا بجهد كبير في سبيل تصحيح الأفكار التي سادت في أذهان الناس؛ رغبة منهم في ترسيخ القيم والموازين القرآنية التي فرضها الله تعالى في كتابه الكريم. وكان الإمام الرضا عليه السلام واحداً من أهل البيت الذين تصدّوا لهذه الأفكار التي نذكر منها:

#### ١) عقيدة الثنية والثليث

وهي إحدى العقائد التي اختص بها النصارى الذين يجعلون من المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ابناً لله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وعندهم أنّ الله روح القدس اله واحد. وأنّه (جل جلاله) متحد ومتكون من ثلاثة: (الأب والابن وروح القدس)، وهؤلاء الثلاثة إله واحد في فكر هؤلاء<sup>(٧٥)</sup>.



وقد وقف الإمام الرضا عليه السلام بوجه هذا النوع من الشرك بالله تبارك وتعالى، متخذاً من القرآن الكريم دليلاً على نفي هذا التثليث المنكر. فقد روت المدونات التاريخية وكتب الأخبار حوار الإمام مع (الجالثليق)، وهو رأس الأساقفة من النصارى الذي حاجّه الإمام في مجلس المأمون. فقد قال الإمام في حوار طويل سائلاً الجالثليق بقوله: يا نصراني، والله إنّنا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمد عليه السلام، وما ننقم على عيساكم شيئاً إلاّ ضعفه وقلة صيامه وصلاته. قال الجالثليق: أفسدت والله علمك وضعفت أمرك... قال الرضا عليه السلام: وكيف ذلك؟ قال الجالثليق: من قولك: إنّ عيساكم كان ضعيفاً قليل الصيام قليل الصلاة، وما أفطر عيسى يوماً قط ولا نام لبيل قط، وما زال صائم الدهر، قائم الليل. قال الرضا عليه السلام: فلمن كان يصوم ويصلي؟! فخرس الجالثليق وانقطع <sup>(٧٦)</sup>.

لقد أراد الإمام من حوارهِ هذا استدراج النصراني الى الإقرار بكون عيسى عليه السلام نبياً لا يعبد إلاّ الله تبارك وتعالى؛ ليفند بذلك مقاتلهم التي تقوم على عدّ المسيح ابناً لله تبارك وتعالى. وهي المقولة التي نفاها القرآن الكريم وعرض بأصحابها وكفرهم بسبب ما ذهبوا اليه من أقوال تنافي وحدانية الله جل جلاله. فقال تعالى على لسانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ <sup>(٧٧)</sup>. وقال أيضاً: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ <sup>(٧٨)</sup>. وقال أيضاً: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ <sup>(٧٩)</sup>. ومن ثم أنكر الله تبارك وتعالى على أهل الكتاب غلوهم في الدين وموقفهم من المسيح الذي

هو رسول الله وكلمته التي القاها الى مريم ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾<sup>(٨٠)</sup>.

وبهذا يكون الإمام الرضا عليه السلام قد صحح أسوء فكرة تقوم عليها العقيدة النصرانية معتمداً ضربين من الأدلة؛ الأول الدليل العقلي، والثاني الدليل القرآني الذي سَرَد فيه الله جل جلاله المراحل التي مرَّ بها اتباع عيسى عليه السلام في عده ابناً لله الى تنزيهه من هذه الفرية، واثبات كونه عبداً من عباده الذين اختارهم ليكونوا من المرسلين.

## ٢) نفي الصفات الحادثة عن الله تبارك وتعالى

فقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام جوابه لبعض من سألته أن قوماً يقولون: إنّ الله عالم بعلم، وقادر بقدر، وحي بحياة وقديم بقدم، وسميع بسمع. فقال عليه السلام: مَنْ قال بذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا في شيء. ثم قال: لم يزل الله سبحانه عليماً قادراً حياً سمياً بصيراً لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبّهون علواً كبيراً<sup>(٨١)</sup>.

ويرد الإمام هنا على مذهب وعقيدة شاعت بين فرقة من المسلمين من المشبّهة الذين يجسمون الله تعالى ويعدّونه جسماً يتصف بصفات الحدوث التي يتسم بها المخلوقون، ولهذا كان ردّه عليه السلام حاسماً في نفي الصفات عن الحق جل جلاله فأثبت لمن يدعي ذلك الشرك والتشبيه، حتى أنه أخرجهم من ولاية أهل البيت عليه السلام.



والإمام الرضا عليه السلام يبيّن للأمة الإسلامية ضرورة نفي الصفات عن الله تعالى ليكون توحيدهم توحيداً حقيقياً. وفي ذلك يقول الإمام علي عليه السلام: أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكما توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد حدّه، ومن حدّ، فقد عدّه <sup>(٨٢)</sup>. وهذا هو الأصل في التوحيد الذي تسير عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ولهذا نجدهم عليهم السلام يسعون الى تنزيه الله عن كل ما لا يليق به من صفات، ويوجهون النصوص القرآنية المباركة التي تشتمل في ظاهرها على نسبة المكان والزمان الى الله تعالى توجيهاً صائباً يبعدها عن الشبهات التي تهفو اليها قلوب المشبهة. فقد روى الشيخ الصدوق سؤال المأمون للإمام عن قوله تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ <sup>(٨٣)</sup>. فقال عليه السلام: إنَّ الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والأرض، فكانت الملائكة تستدل بأنفسها وبالعرش وبالماء على الله عز وجل، ثم جعل عرشه على الماء، ليظهر بذلك قدرته للملائكة، فتعلموا أنه على كل شيء قدير، ثم رفع العرش بقدرته ونقله وجعله فوق السموات السبع والأرض في ستة أيام، وهو مستولٍ على عرشه وكان قادراً على أن يخلقها في طرفة عين، ولكنه تعالى خلقها في ستة أيام، ليظهر للملائكة كمال خلقه منها شيئاً بعد شيء فيستدل بحدوث ما يحدث على الله تعالى مرة بعد مرة. ولم يخلق الله العرش لحاجة به اليه؛ لأنه غني عن العرش وعن جميع ما خلق، لا يوصف بالكون على العرش؛ لأنه ليس



بجسم تعالى عن صفة خلقه علواً كبيراً<sup>(٨٤)</sup>. ويضع الإمام بحديثه هذا قاعدة يمكن بها بيان معنى عرش الله تبارك وتعالى الذي يرد ذكره في القرآن الكريم؛ فيفهم من كلامه أنّ العرش هو قدرة الله جل جلاله ومكان استيلائه على السماوات والأرض ومحل عظمته التي لا ينازع فيها ابداً.

### (٣) الجبر والاختيار (التفويض)

وهي من المسائل الفكرية الكبيرة التي شغلت الأمة الإسلامية مدة من الزمن، ولا سيما في القرن الإسلامي الأول؛ إذ تصدى المتكلمون من المسلمين الى بيان الأساس في نشأة أفعال العبد الصالحة منها والطالحة، وهل هي منه أو من الله تعالى؟. وتذكر المدونات الخاصة بالفرق الإسلامية أنّ فكرة الصراع بين (الجبر والاختيار) قد دخلت تاريخ الإسلام وانتشرت بين المسلمين عن طريق الذين دخلوا الى الإسلام من الديانات الأخرى؛ إذ كانوا يحاولون دس الشبهات بين المسلمين وخلق حالة من الاضطراب الفكري في الأذهان<sup>(٨٥)</sup>.

وقد تحمّس الكثير من الفلاسفة المسلمين والمتكلمين لمسألتي (الجبر والاختيار) واختارت بعض الفرق الإسلامية القول بالجبر في محاولة منها لتسويق أفعال المنتمين اليها وإظهار أنّ أفعالهم وتصرفاتهم ليست منهم، وإنما هي من الله خالق كل شيء ولا دخل للعباد بأفعالهم تلك. وبهذا الوجه يكون الله تعالى قد أجبر عباده على ارتكاب كل شيء قبيحاً كان أو صحيحاً.

وتعرّف المدونات الخاصة بالفرق الإسلامية مصطلح (الجبرية) مرجعة إياه الى (الجبر)، ومعناه نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته الى الربّ تعالى شأنه<sup>(٨٦)</sup>.



ويعد الجعد ابن درهم (ت ١٢٨هـ) من أوائل الذين دعوا الى هذه الفكرة في الإسلام وبثها بين المسلمين. وكان الجعد يسكن الشام، وهو مولى لبني الحكم، ويتصل بجماعة من اليهود فأخذ منهم فكرة القول بالجبر، ولازم الأمويين وتولى تربية أبنائهم، وكان مقرباً من خلفائهم ومحاطاً بعنايتهم. وينسب اليه القول بالكثير من الشبهات والمقولات الخارجة عن توحيد الله جل جلاله، وعنه أخذت مقولة خلق القرآن، وأن الله تعالى لم يتخذ ابراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، وهو أول من حفظت عنه مقالة التعطيل في الإسلام، وقد وصفته كتب التراجم بأنه مبتدع ضال أخذ عنه القول بخلق أفعال العباد<sup>(٨٧)</sup>. وقد اقتصر منه خالد بن عبد الله القسري والي الكوفة لدى هشام بن عبد الملك يوم الأضحى<sup>(٨٨)</sup>.

وقد تصدى أئمة أهل البيت ﷺ لهذا الضرب من الأفكار المنحرفة التي أشاعها (الجعد بن درهم) واتباعه، ووقفوا منها مواقف مانعة مصححة؛ ليزيلوا الشبهات التي تعرضت لها العقيدة الإسلامية. فظهرت عندهم نظرية (الأمر بين الأمرين) التي أوجدها الإمام الصادق جعفر بن محمد ﷺ في مقولته التي أجاب بها سؤال من سأل عن أفعال العباد وهل هم مجبورون على أفعالهم أو مخولون تخويل تفويض؟. فقال ﷺ: لا جبرَ ولا تفويضَ، ولكن أمر بين أمرين<sup>(٨٩)</sup>.

وهذا الحديث ينفي نفيًا قاطعاً أن يكون الله تبارك وتعالى قد أجبر الناس أو أكرههم على أفعالهم، كما هي الفكرة التي تذهب اليها فرقة (الجبرية) التي تحاول تسويغ الأفعال السيئة التي يقوم بها الناس أو الأمراء والخلفاء من قتل وانتهاك للحرمان باسم الدين واسم الله، على نية أن أفعالهم مخلوقة وموضوعة فيهم بقدرته تعالى، وأنه هو الذي أجبرهم على فعلها. فتعالى الله عما يصفون.

إنّ هذا الحديث ينفي نفيّاً قطعاً أنّ يكون الله تبارك وتعالى قد فوّض العباد تفويضاً مطلقاً للقيام بأيّ شيء دون أن يكون له سلطة على المخلوقين.

غير أن مدرسة أهل البيت عليه السلام اختارت القول الفصل بين هذين المذهبين. وقد أبان الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام فكرة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، لما سئل عن ذلك، فأجاب قائلاً: مَنْ زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله فوّض أمر الخلق والرزق الى حجبته عليه السلام، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك. فقلت له: يابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه. فقلت: فهل لله عز وجل مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: أما الطاعة لإرادة الله ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي التهي عنها والسخط والخذلان عليها. قلت فله عز وجل فيها القضاء؟ قال: نعم. ما من فعل يفعل العباد من خير وشر إلاّ والله فيه قضاء. قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة<sup>(٩٠)</sup>.

والإمام عليه السلام يظهر للمخاطب أنّ مسألة الأمر بين الأمرين مرتبطة بطاعة الانسان لله تبارك وتعالى من خلال إتيان ما أمره به وترك ما نهى عنه بمشيئة الله وإرادته، فإنّه تعالى يعين العبد ويهيئ له من أمره رشداً إذا عزم على تنفيذ الطاعات التي يرتضيها ويدعو إليها، وإنه تعالى ينهى العبد ويمنعه من القيام بالمنكرات والقبائح التي تسخطه وتغضبه، وكل ذلك مرتبط بالحكم على هذه الأفعال وفاقاً لمبدأ الثواب والعقاب الذي يجازي الله به العباد وهذا هو معنى القضاء.

أقول: وهذا الوجه الذي فصله الإمام معتمد على قول الله تبارك وتعالى:



﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾<sup>(٩١)</sup> ومرتبطة أيضاً بمشيئته جل جلاله؛ لأنه هو الذي مكن الإنسان ومنحه المشيئة والقوة والنعمة، والسمع والبصر، فإن العبد لا يفعل فعلاً أو يتركه إلا بقضاء الله وقدرته ومشيئته، ولكن هذا (القضاء) لا يكون قضاء لازماً وهذا (القدر) ليس قدراً محتوماً. وهذا ما أبان عنه الإمام علي عليه السلام الذي أجاب بعض السائلين عند مسيرهم إلى الشام بأن خروجهم كان بقضاء وقدر، فقال له الإمام: لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد الوعيد. وإن الله سبحانه أمر عباده تخيراً ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مكرها ولم يُرسل الأنبياء لعباً، ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً، ولا خلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار<sup>(٩٢)</sup>.

ومما يمكن ذكره من أقوال الإمام الرضا عليه السلام لتوضيح هذه المسألة قوله عليه السلام التي ينقلها عن جده الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، إذ يقول مخاطباً بعض أصحابه: اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم. قال علي بن الحسين عليه السلام: قال الله عز وجل: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، وبقوتي أديت إلي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي. جعلتك سميعاً بصيراً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك إني لا أسأل عما أفعل وهم يُسألون. قد نظمت لك كل شيء تريد<sup>(٩٣)</sup>.

وبهذا الوصف الذي ينقله الإمام الرضا عليه السلام يكون كلامهم عليه السلام في مسألة (الجبر والتفويض) أو (القضاء والقدر) متكاملًا يتمم بعضه بعضاً، ويوضح بعضه بعضاً يقوم على فكرة قرآنية توحيدية واحدة مؤداها: إن الله أملك بالتفرد

والوحدانية، وهو ملاك العدل والرأفة والرحمة بالعبد من العبد نفسه. وأنه لم يترك الإنسان حراً في أفعاله جميعاً كما أنه لم يكرهه على فعل أفعاله الحسنة والقيحة، وإنما الهمة الصواب وسدد خطاه وعلمه الصلاح والخطأ، وألهم النفس الإنسانية فجورها وتقواها، فصار الإنسان فاعلاً بقدرة الله، ولكنه في الوقت نفسه هو الذي يختار أعماله من جهة صوابها وخللها، جاعلاً الفيصل في ذلك مبدأ (الثواب) على الأعمال الحسنة و(العقاب) على الأعمال السيئة المشينة.





## ... الخاتمة ...

بعد الفراغ من هذا البحث المتواضع، الذي أتمنى على الله تبارك وتعالى أن يكون مقبولاً عنده وعند مولانا الإمام الرضا عليه السلام، خرجت بجملته من النتائج التي أذكر منها ما يأتي:

١. إنَّ الإمام الرضا عليه السلام واحد من أبرز أعلام أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين تصدوا لنشر الفكر الاسلامي الصحيح في بلاد خراسان بعدما انتقل إليها لما أقدمه المأمون العباسي إليها.

٢. اعتمد الإمام في نشر الفكر الاسلامي على أساس مهم، وهو ضرورة الاعتماد في فهم النص القرآني على عترة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقد افتتح ذلك النمط من التوجه بقولته المعروفة التي نقلها عن جدّه رسول الله في أثناء ذهابه الى خراسان ماراً بنيسابور في الحديث المعروف بحديث (سلسلة الذهب): (لا اله إلا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي. ثم قال: بشروطها وانا من شروطها).

٣. ومن الحديث المتقدم تتضح عنايته عليه السلام بمباحث التوحيد الألهي التي صدرها، بقول (لا إله إلا الله).

٤. تبين من خلال البحث أنَّ عند الإمام علي الرضا عليه السلام كما كبيراً من الآراء في تفسير القرآن الكريم، ولذا وجب علينا القيام بجمع هذا التراث القرآني وعدم

- التفريط به، لما يمثله من ذخيرة تغني الدارسين والباحثين في الفكر الإسلامي .
- ٥ . تمثل مدرسة الإمام الرضا عليه السلام مكماً لمنهج أهل البيت عليه السلام في قراءة الاسلام وتثبيت أركانه ومكوناته بحسب ما أوجبه القرآن الكريم .
- ٦ . لم يقتصر جهد الإمام الرضا عليه السلام على تنزيه الإسلام من الشبهات التي وضعها بعض من يحسب على الاسلام، وإنما تجاوز ذلك الى تصحيح الأفكار في الديانات الأخرى، من خلال دفاعه عن النبي عيسى عليه السلام، ونفيه عقيدة (الثلاثي) التي يقول بها النصاري الذين يعدون المسيح ابناً لله جل جلاله، فنفي عنه الإمام ذلك مؤكداً أنه كان عبداً لله تبارك وتعالى .

- ١) البقرة / ١، ٢ .
- ٢) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ١ / ٣ .
- ٣) نفسه .
- ٤) ينظر: المحرر الوجيز: ١٦ / ١ .
- ٥) الاسراء / ٨٨ .
- ٦) التوحيد للشيخ الصدوق: ١٦، وينظر: تفسير الأمل للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٧٠ / ١ .
- ٧) البقرة / ١ .
- ٨) تفسير الأمل: ٧٠ / ١ .
- ٩) آل عمران / ٧ .
- ١٠) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٥ / ٢ .
- ١١) نفسه .
- ١٢) تفسير الأمل: ٤٠٥ / ٢ .





- (١٣) نفسه
- (١٤) ال عمران / ٧
- (١٥) آل عمران / ٧
- (١٦) عيون اخبار الرضا، للصدوق: ١٥٣ / ١.
- (١٧) بحار الانوار: ٨٩ / ١١١، ١١٢.
- (١٨) ينظر: لسان العرب (غضض): ١٩٦ / ٧.
- (١٩) بحار الانوار: ٨٩ / ١٥، وينظر: التفسير الأمثل: ٢١٦ / ١.
- (٢٠) سنن الدارمي: ٢ / ٥٢٤.
- (٢١) مسند احمد بن حنبل: ٣ / ١٤.
- (٢٢) النحل / ٤٣، وتنظر: الانبياء / ٧.
- (٢٣) تفسير الامثل: ٨ / ١٩٨.
- (٢٤) ينظر: تفسير الطبري: ١٤ / ١٠٨، والكشاف: ٢ / ٥٦٧.
- (٢٥) عيون اخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ٢٤٣، وتفسير الأمثل: ٨ / ٢٠٠.
- (٢٦) الطلاق / ١٠، ١١.
- (٢٧) عيون اخبار الرضا: ٢ / ٢٤٣.
- (٢٨) ينظر: التفسير الأمثل: ٨ / ٢٠٠.
- (٢٩) نفسه: ٩ / ٦٩.
- (٣٠) فاطر / ٣٢.
- (٣١) ينظر: الشيعة في الميزان، لمحمد جواد مغنية: ٢٥٨.
- (٣٢) ينظر: الشيعة في الميزان: ٢٥٨.
- (٣٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٨٣، ٢٠١، وبحار الأنوار: ٢٣ / ٢١٣، وينظر مجمع البيان: ٨ / ٢١٥.
- (٣٤) الحج / ٧٨.
- (٣٥) اكمال الدين واتمام النعمة، للصدوق: ٣ / ٥٢٦، والتفسير الامثل: ١٠ / ٤٠٨.
- (٣٦) ينظر: التفسير الأمثل: ١٠ / ٤٠٨.
- (٣٧) اصول الكافي: ١٧١، والتفسير الأمثل ٦ / ٢٠٦.
- (٣٨) التوبة / ١٠٥.

- (٣٩) نفسها.
- (٤٠) المائدة / ٥٥.
- (٤١) الكافي، للكليني: ١ / ٤٣٥، ومرآة العقول في شرح أخبار الرسول، للمجلسي: ٣ / ٢٧٨.
- (٤٢) ينظر: بحار الانوار: ٢٤ / ١٨٤، وتفسير الأمل: ١٦ / ٤٨٣.
- (٤٣) الفتح / ٢٦.
- (٤٤) الكشف، للزمخشري: ٢٦ / ٥١٤.
- (٤٥) نفسه.
- (٤٦) نفسه.
- (٤٧) البقرة / ٢٥٦.
- (٤٨) لقمان / ٢٢.
- (٤٩) ينظر: الكشف: ٤١٣.
- (٥٠) الاحزاب / ٧٢.
- (٥١) بحار الانوار: ٣ / ٥٨٧، والتفسير الامثل: ١٣ / ٣٧١.
- (٥٢) نهج البلاغة: ٢٥.
- (٥٣) المائدة / ٥٥.
- (٥٤) ينظر: تفسير الطبري: ٦ / ٢٨٨ والكشاف / ١ / ٦٨٢، والمحذر الوجيز: ٢ / ٢٠٨.
- (٥٥) الامالي، للشيخ المفيد: ١ / ٢٢٨.
- (٥٦) ينظر: لسان العرب (عصم): ١٢ / ٤٠٣.
- (٥٧) نفسه.
- (٥٨) النكت الاعتقادية، للشيخ المفيد: ٣٧.
- (٥٩) نفسه.
- (٦٠) ينظر: هوية التشيع، للشيخ د. أحمد الوائلي: ١٧.
- (٦١) التوبة / ٤٣.
- (٦٢) الزمر / ٦٥.
- (٦٣) الاسراء / ٧٤.
- (٦٤) التفسير الأمل: ١٥ / ١٤٣.
- (٦٥) ينظر: لسان العرب (عفا): ١٥ / ٧٢.



- (٦٦) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، للطوسي: ٥/ ٢٢١.
- (٦٧) ينظر: المحرر الوجيز: ٣/ ٣٨.
- (٦٨) ينظر: الكشف: ٢/ ٢٦١، ٢٦٢.
- (٦٩) بحار الانوار: ٢٥ / ١٩٤.
- (٧٠) معاني الاخبار، للصدوق: ٢ / ١٣٢.
- (٧١) يوسف / ٢٤.
- (٧٢) التفسير الأمثل: ٧ / ١٨٠.
- (٧٣) عيون الأخبار: ٢ / ٢٠٢، وبحار الانوار: ١٢ / ٣٣٥.
- (٧٤) يراجع في ذلك على سبيل المثال: عيون اخبار الرضا عليه السلام وبحار الانوار للعلامة المجلسي.
- (٧٥) ينظر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، للقرطبي: ١ / ٧٧.
- (٧٦) التوحيد، للصدوق: ٤١٦ و ٤٣١، و عيون اخبار الرضا: ٢ / ١٥٥.
- (٧٧) المائدة / ٧٢.
- (٧٨) المائدة / ٧٣.
- (٧٩) المائدة / ٧٥.
- (٨٠) النساء / ١٧١.
- (٨١) الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، هاشم معروف الحسني: ١٩.
- (٨٢) نهج البلاغة: ١٤١.
- (٨٣) هود / ٧.
- (٨٤) عيون اخبار الرضا: ٢٠ / ١٣١.
- (٨٥) لقد تكلم في هذه المسألة الكثير من فلاسفة اليونان والسريانيون والزرادشتيون والنصارى. ينظر: هوية التشيع: ٦٨.
- (٨٦) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني: ١ / ٨٥.
- (٨٧) ينظر: لسان الميزان، لابن حجر: ٢ / ١٠٥، وتهذيب التهذيب: ٨ / ٣٠١.
- (٨٨) ينظر: الرد على الجهمية، للدرامي: ١ / ٢٠٤، والأسماء والصفات، للبيهقي: ١ / ٦١٧.
- (٨٩) الكافي: ١ / ٢٣٧، وبحار الانوار: ٥ / ١٢.
- (٩٠) الفصول المهمة في أصول الأئمة، للحر العاملي: ١ / ٢٣٦، ٢٣٧.
- (٩١) الانسان / ٣.

- ٩٢ نهج البلاغة: ٤ / ١١. وينظر: عوالي اللآلي، للاحسائي: ٤ / ٣٨.
- ٩٣ الفصول / المهمة: ١ / ٢٣٣.





## المصادر والمراجع

- (٦) التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، د. ط، مطبعة الجامعة الاسلامية، طهران.
- (٧) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، تأليف مجد الدين الفيروز آبادي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية - لبنان، (د. ت).
- (٨) تهذيب التهذيب، تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ) ١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- (٩) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق (٣٨١هـ)، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين بقم المقدسة، د. ت.
- (١٠) جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، تأليف محمد بن جرير بن يزيد بن كثير المكنى ب (أبي جعفر الطبري) (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- (١١) الرد علي الجهمية، لعثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)، تحقيق: بدر عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ١٩٩٥ م.
- (١) الأسماء والصفات، لأحمد بن الحسيني البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق عبد الله بن حميد الحاشدي، د. ط، مكتبة السّواري، جدة، د. ت.
- (٢) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (ت ٧١٢هـ) تحقيق: د. أحمد حجازي السّقا، د. ط، دار التراث العربي القاهرة، ١٣٩٨.
- (٣) الأمالي، للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: الحسين استاد ولي علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣هـ.
- (٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، تأليف العلامة الفقيه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، (د-ط)، نشر قسم الترجمة والنشر في مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - إيران، (د-ت).
- (٥) بحار الأنوار، للعلامة الحجة الشيخ محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، د. ط، مؤسسة الوفاء، بيروت، د. ت.

- (١٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، تأليف هاشم معروف الحسني.
- (١٣) عوالي اللآلئ لابن أبي جمهور الإحسائي، د. ط، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.
- (١٤) عيون أخبار الرضا، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه العلامة حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- (١٥) الفصول المهمة في أصول الأئمة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: محمد بن محمد الحسني القائيني، ط ١، مؤسسة المعارف الإسلامية، طهران، ١٤١٨ هـ.
- (١٦) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تأليف أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، د. ط، دار احيار التراث العربي، بيروت، د. ت.
- (١٧) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١ هـ)، دار صادر بيروت، لبنان، د. ت.
- (١٨) لسان الميزان، تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرفة النظامية بالهند، ط ٣، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م.
- (١٩) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية الاندلسي (ت ٥٤٢ هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م.
- (٢٠) معاني الأخبار، للشيخ الأقدم أبي جعفر محمد بن علي القمي الصدوق، عني بتصحيحه علي أكبر غفاري، انتشارات اسلامي، طهران، ١٣٦١ هـ.
- (٢١) الملل والنحل، لأبي بكر محمد بن عبد الكريم أحمد الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- (٢٢) النكت الاعتقادية، للشيخ المفيد، (ط ٢)، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- (٢٣) نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من اقوال الامام علي عليه السلام، شرح الشيخ محمد عبده، دار المؤرخ العربي، بيروت.
- (٢٤) هوية التشيع، للشيخ الدكتور أحمد الوائلي، (ط ٣)، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٤ هـ.

في القراءة الرضوية  
اصطفاء آل الله  
اختياراً إلهي

On Al-Ridhawia Reading  
Choosing Al-Al  
[the prophet progeny]  
is a Divine Selection

م.م. وداد هاتف  
مديرية تربية الكرخ الثالثة  
بغداد

**Asst-Lecturer. Wadad Hatif**

Directorate of the Third Al-Karkh Education  
Baghdad







## .... ملخص البحث ....

جاءت القراءة الرضوية مصداقا من مصاديق الرحمة الإلهية ببني البشر، في سبيل إثبات الحق القويم؛ إذ لم يكن يخفى عليها أن هناك خطأ أساسيا في التعامل مع الموضوع قيد الاشتغال، الاصطفاء وعلاقة ذلك بالآل (عليه السلام) من حيث أنهم التمثل الأظهر/الأوحد، عند كل من يمعن النظر بتجرد، وغايته الوصول إلى جوهر الحقيقة، لا غير. والملاحظ أن جميع علماء المسلمين سواء أكانوا مفسرين، أم كانوا أصحاب سير أو صحاح، قد تعاملوا مع مرويات ترددت بينهم ونالت اهتمامهم، واستدرت جهوداً حثيثة منهم، ولكن الأمر الذي كان موضع جدل وخلاف دائم يشتد حيناً، ويفتر حيناً آخر، هو في كيفية موضوعة هذه المرويات وتتركزها في قلب معتقدات البعض، وكون الثقة بها والعمل على أساسها يمثل امتثالاً للإرادة الإلهية، مثلما كان الأمر عند الملائكة لما تعبدتهم الله سبحانه بالسجود لآدم (عليه السلام). في حين أن هذه المرويات ذاتها كانت هامشاً في اهتمام البعض الآخر الأمر الذي جعلهم يدفعون بها إلى الظل، ويغيبون دلالاتها، ومن ثم ارتباطاتها بحياة المسلمين وأثرها في تنظيم علاقة الخلق. إنها محاولة جهدت في أن تكون موفقة لاختيار أكثر الروايات دلالة على المقصود في كل موضع، ذلك أن استيفاء كل المرويات يخرج الموضوع عن هدفه في أن يضع إشارات تمثل بؤراً تتمركز فيها وحوها قضايا على درجة كبيرة من الأهمية في فكرنا، وتعكس تصوّراً إيجابياً عن الإسلام الحقيقي. نسأل الله السداد لما يحب ويرضى، من طاعته والإذعان لإرادته . والحمد لله من قبل ومن بعد.

### ...Abstract...

Al-Radhawania reading surges into light as evidence of the divine mercy for man to prove the sheer justice. As for the actual paper is to throw prominence on the act of "Choosing" and whose nexus with Alal [the prophet progeny] (Peace be upon them) since they are regarded as the most evident and unique for the objective observer and utter fact-chaser. It is notable for all the Islamic theologians, interpreters, or biographers or Sahah [rectifier] deal with widespread and attractive tales and give strenuous efforts to such tales. But the point of controversy that sometimes runs high and sometimes low is how to stratify such tales and the niche of them in the heart of the doctrines to some. Trusting and depending on them are considered as a divine will; as for Allah decree the angels to show obedience to Adam (Peace be upon him), in time such tales take little shrift for some, that is why they drag them into shade and obliterate their references, nexus to the life of Muslims and impact on organizing the relationship of creatures.

It is an endeavour to choose the most referential tales in every field, steering the prow of attention on all the tales deviates the point from its target; certain references are considered as a fount emitting crucial issue and reflecting unequivocal viewpoint about the sheer Islam. We do ask Allah for shepherding us to what He decree and consent in the orbit of His obeisance and will. Thanks to Him at all times.



عن الامام ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال لأبي داود بن القاسم الجعفري: يا داود إن لنا عليكم حقاً برسول الله ﷺ وإن لكم علينا حقاً فمن عرف حقنا وجب حقه، ومن لم يعرف حقنا فلا حق له<sup>(١)</sup>.

ولعلنا نجرؤ ان ندعي اننا نعرف بعض حق محمد ﷺ وحق آله الاطهار، لا اقل من حق المحبة والولاء ولعلنا نوفق للعمل بمقتضاه ولو بقليل من إحياء أمرهم فننال بذلك رحمة من الله ببركة دعاء السادس منهم أبي عبد الله الصادق عليه السلام فقد تواتر عنه قوله لشيعته ومحبيه: أحيوا أمرنا، رحم الله من أحيأ أمرنا<sup>(٢)</sup>. وما رحمته سبحانه إلا ببركة جدهم رسول الله ﷺ وذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

من هنا تحاول السطور القادمة ان تتقرب الله على استحياء في موقف إحياء لشيء من أمر أهل البيت عليه السلام ولا يمكن بحال أن يفي بعشر معشار حقهم علينا ولا يترجم أقل من ذلك من محبتنا لهم وولائنا وشدة تعلقنا بهم طريقاً الى مرضاة الله صدوعاً لأمره سبحانه ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾<sup>(٤)</sup>.

لعل ذلك القليل القليل يجد قبولاً برحمة الله وبآية رحمته محمد وآل محمد ﷺ وهم من جعلهم الله تعالى علة للوجود وآية للقدرة فما آمن بذلك وصدق الا قليل ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

ان الشرط الممتنع في الآية الكريمة يشير الى طبيعة العناد والجدال التي يتصف بها الانسان. فقد كان ﴿أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾<sup>(٦)</sup>، بعد أن نفث ابليس في اعطافه فملاًها كِبِراً وصلفاً حتى ردت على الله وحادثه وشاقته، وشاقت رسوله ﷺ. ﴿وَمَنْ يُشَاقَّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾<sup>(٧)</sup>. ولا يخفى أن كل ذلك إنما هو خلاف الإيمان والتقوى، الامر الذي يفضي الى الحرمان من عطاء الله غير المجذوذ.

ولما جعل الله تبارك وتعالى علة خلقه آدم ﷺ إنما هي خلافته في الارض، فقد كان لزاماً أن يعي البشر بطبيعة الحال أن الخلافة - بوصفها مورداً أول من موارد الإصطفاء - أمر منوط بالإرادة الالهية فهي جعلٌ من الله سبحانه يقصر الانسان عن أن تكون له فيه الخيرة من أمره.

وأنه لما تعبد الملائكة بالامثال والطاعة والتسليم، كان حرياً ببني آدم أن يكون لهم في هؤلاء الملائكة أسوة حسنة، مع ملاحظة أن الله سبحانه قد اختبرهم بطاعته بالايان بغييه، والتصديق به والتسليم له. فكيف اذا كان بعض امره لبني آدم بالامثال لما تشهده عيونهم، ويعيشونه واقعا حاضرا يملأ مفردات حياتهم؟ فينكب بعضهم عن الطريق ويختار في مقابل امر الله، سلوك سبيل من عاند وأبى واستكبر وقاس برأيه فال به الامر الى الخلود في النار. ولم يمنعه ذلك من التهادي في العصيان للذات المقدسة، في مفارقة غريبة بعد معرفته الله وعبادته له جلّ وعلا زماً طويلاً فنجدته يعلن متحدياً: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾<sup>(٨)</sup>.

وكان ينبغي مع اعترافه بعزة الله سبحانه وقدرته وعظمته، أن يكون مسلماً طائعاً، لكنها النفس الأتارة بالسوء وقد استخفت من هو على شاكلتها في الجدل،



والعناد والكبر، فكانوا له من التابعين.

وقد قيل في شأن ايمان الملائكة بالغيب ان الله ﷻ قد اخبرهم وامرهم بالطاعة والسجود من قبل سبعمئة عام من خلق ادم ﷺ واذا رد راد ذلك فلا مناص من تحقق الغيب ولو بمقدار ساعة واحدة. وهذه فضيلة للمؤمن بالغيب تفوق فضيلة المؤمن بالعيان<sup>(٩)</sup>. نسأل الله سبحانه ألا يحرمنا من فيوضاتها بمنه وكرمه.

إن كون خليفة الله سبحانه في ارضه هو اول الانبياء ﷺ وانه المصطفى الاول، فذلك يدل على أن الاصطفاء مقترن بالارادة الالهية ملازم لها. وقد كان هذا الاصطفاء للخليفة قبل ان يخلق الله الخلق ويضع لهم نوااميسهم، وينظم وجودهم، ويجعل ذلك -أي الاصطفاء- للخليفة آية، تتشعر بها حجتيه على الخلق، لما للحجة من اهمية تتعلق كل مصالح الخلق بها. وفي ذلك تصديق قول الصادق جعفر ابن محمد ﷺ حيث يقول: الحجة قبل الخلق، ومع الخلق، وبعد الخلق.<sup>(١٠)</sup>

وهذا يؤكد ضرورة وجود حجة على الارض وأن خلوها من الحجة أمر منافٍ للحكمة من الخلق ومن الثواب والعقاب اذ لا يعود هناك من مبرر لإيراد اي منهما مع انتفاء وجود الموجه الذي يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويسدد للصواب، ويحث على الفضائل.<sup>(١١)</sup>

وبعد ذلك، أية حجة تكون لها هذه المنزلة الرفيعة، وهذه اليد الطولى في ان تمثل ارادة الله على الارض؟ تفرض نفسها أم يختارها نظراؤها في الخلق، بما يقع في نفوسهم، وما يوافق اهواءهم مما قد يوافق الحق او يجانبه؟!

أم انها آية من الله، نص عليها بالجعل الالهي الذي فرغ منه، وامر ملائكته



بالسجود له طاعة وتسليماً، وإن يكونوا مسخرين لخدمته ما أراد الله سبحانه لهم ذلك؟؟ وإذا علمنا أن للحجة الإمامة على الناس اجمعين، وإن الإمامة منزلة الانبياء، وإرث الاوصياء، إن الإمامة خلافة الله<sup>(١٢)</sup> ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>(١٣)</sup>، علمنا أن اختيار الامام الحجة امر راجع الى الله ﷻ، لا ينازعه فيه احد ولا يرد عليه احد، الا من مرد على النفاق، وركن الى الشيطان به يتأسى ومنه يأخذ! وعندما نلتفت الى ما أورده الله سبحانه في محكم كتابه العزيز في أمر الإمامة والامام بوصفها أرقى مصاديق الإصطفاء -اصطفاء مقام الإمامة، واصطفاء القائم بها- نجد آيات مباركة كثيرة تولت توطين دلالتها وترسيخ اركانها والتعريف بمصاديقها. فقد قال سبحانه في محكم كتابه الكريم: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (الاسراء: ٤٠) ﴿أَمْ اتَّخَذَ مَا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ (الزخرف: ١٦) ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (النمل: ٥٩) ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٧٥) ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (البقرة: ١٣٠) ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢) ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣) ﴿اصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ (الصافات: ١٣٥) ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإذنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: ٣٢) ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢) ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ



وَالْجِسْمِ وَاللّٰهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٤٧﴾.

اذا لاحظنا المفردات التي تدرج تحت مظلة الاصطفاء نجد انها يمكن ان تنقسم بحسب مدلولاتها الاصطلاحية ومضامينها المفهومية على ثلاثة اقسام: ارى انه من المناسب قبل ذكرها ان نعود لمراجعة الحقل المعجمي الذي نبت فيه الجذر اللغوي لمادة: ص. ف و، وما تولد منه من مفردات ظلت تدور في فضاءاته غير بعيدة عنه جاء في لسان العرب: «صفا: الصفو والصفاء نقيض الكدر... وصفوة كل شئ خالصة من صفوة المال وصفوة الاخاء واستصفى الشئ، أخذه. واستصفى الشئ، واصطفاه، اختاره. ومنه النبي ﷺ صفوة الله من خلقه ومصطفاه. والانبيا المصطفون. وهم من المصطفين اذا اختيروا، وهم المصطفون اذا اختاروا»<sup>(١٤)</sup>.

ومدار الامر -كما هو واضح- الاستخلاص، والاختيار، والانتقاء، الذي يقتضي عقلا ان يكون للافضل، والاكمل من بين النوع او الجنس.

وبالعودة الى الايات الكريمة، نجد انها قد استثمرت هذا الفضاء الدلالي بأوجهه المختلفة فدللت على:

١. معنى الاستخلاص: افصفاكم، اصفاكم، اي أ فأخلص لكم البنين وخصمكم بهم واستخلص لنفسه البنات؟ وهذا في معرض التقريع لهم والتعجب من قولهم عظيم الافتراء هذا. وهذه الدلالة ضعيفة الصلة بموضوعنا قيد الطرح
٢. معنى الاختيار: للصفوة، والانتقاء للافضل نحو: الله يصطفي، اصطفيناه، اصطفى لكم، اصطفى ادم، اصطفينا عبادنا، اصطفاك، اي ان الله تبارك وتعالى قد اختار ما رآه بعلمه، وبصيرته انه الأفضل والاصح، فهو السميع البصير.

اختار رسلاً من الملائكة، ومن الناس من دون أن يتدخل أحد في اختياره هذا. كما انه اختار الدين، اي الشرعة التي تستقيم بها الحياة، وتحقق من خلالها الغاية من خلق الانسان في خلافة الله سبحانه على الارض، وإعمارها، واقامة حكمه، وسننه من اوامر ونواهٍ ونظم ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ﴾<sup>(١٥)</sup>.

٣. معنى التفضيل: والذي نجد فيه اقتران الفعل اصطفى بحرف الجر (على)، فتتضح دلالة هذه، ويتوطن مفهومها حيثما وردت فقوله لمريم ﴿وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ اي فضلك كما في قوله تعالى عن طالوت ﴿اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ﴾ و ﴿اصْطَفَى النَّبَاتَ عَلَى الْبَنِينَ﴾<sup>(١٦)</sup>.

وايأ كان الامر فان الإصطفاء لا يخرج عن دائرة الإرادة الإلهية لما في ذلك من إتمام للحجة واطهار للحكمة من العبادة ومما يؤول اليه مصير المتعبد من ثواب وما يتحصل عليه المعاند من عقاب هذا الامر الذي من دونه لا تعود لله على الخلق من حجة وينتهي امر الخلق الى العبث والتلف وحاشى لله ان يكون فعله كذلك وهو العزيز الحكيم.<sup>(١٧)</sup>

وفي هذا يقول سيد البلغاء والمتكلمين امير المؤمنين عليه السلام: واصطفى سبحانه من ولد ادم عليه السلام انبياء اخذ على الوحي ميثاقهم وعلى تبليغ الرسالة امانتهم لما بدل اكثر خلقه عهد الله اليهم.<sup>(١٨)</sup>

وهذا الكلام بين الدلالة على ان الاصطفاء غير منوط بالبشر ولا موكل اليهم بل لم يكن واقعا من الملائكة الذين هم بمنزلة ارفع من الانسان و ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾<sup>(١٩)</sup>. وإذ لم يخولهم الله سبحانه ذلك، فكيف يخول الانسان -وهو يصفه بالظلم والجهل واتباع الهوى- أمر اختيار ما فيه صلاح

الكون، وديمومته، وصحة عبادة الله ﷻ، كما يريد لها الخالق العظيم، وكما جعلها علة للخلق؟! وذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(٢٠)</sup>.

وما ذاك إلا لأن الاختيار وقع ابتداءً من خلال الجعل الذي هو مقصور على القادر الخالق وحده لا شريك له بقوله ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ وذلك نظير قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ﴾<sup>(٢١)</sup>. فالخلق والجعل مرحلتان أوليان للاصطفاء، من بين قدراته غير المنتهية سبحانه على أن يوجد خلق آخر غير الملائكة والجن، ليؤهله لحمل رسالاته وخلافته على أرضه. ولو قال سبحانه (إني مختار) لا يمكن ان يقال: ربما استطاع الملائكة ان يختاروا لو أذن لهم. لكن وجه التعجيز ظاهر.

ولما كان وجه التعجيز ظاهراً، كان هذا أدل على اقتصار الامر بيد الله وحده. وهذا مصداق قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾.

ومن هنا ثبت بطلان قول القائلين في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، أن المراد بالمصطفين هم الامة. وذلك ما أثبتته الإمام الرضا عليه السلام كما أثبتته آباؤه عليه السلام من قبله. ففي الخبر ان جماعة من العلماء اجتمعت عند المأمون، بحضور الامام علي ابن موسى الرضا عليه السلام، فأستخبرهم المأمون عن المراد من الاية فقالوا: اراد الله الامة كلها، فقال المأمون: ماتقول يا أبا الحسن؟ فقال عليه السلام: إن الله اراد العترة الطاهرة.<sup>(٢٢)</sup>

الامر الذي قاد الى مناظرة حول معنى الاصطفاء والآل ليورد الامام الحجج والادلة التي تقوض بناءهم الواهن الذي بنوا عليه مذاهبهم، واشتطت بذلك اراؤهم، وتكلفوا ما لا يلزمهم ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ

### خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ ﴿٢٣﴾

ولاجل اثبات الوهن الحاصل في روايات المخالفين في ذلك، وتأكيده ان الحق المبين انما هو عند العترة الطاهرة، فهم لا يحرفون الكلم عن مواضعه، وعندهم فصل الخطاب. لاجل ذلك كانت هذه الصفحات عرضاً متواضعاً لبعض روايات المخالفين ورؤاهم بازاء روايات الإمام الرضا عليه السلام، التي هي تجسيد وامتداد لروايات آبائه المعصومين عليهم السلام، وما صدعوا به من الحق، استجلاءً للحقيقة واحتفاءً بما منّ به الله علينا من ادراكها، والتعبد بموالاته الدعاة اليها، ومصاديقها من الانوار المحمدية العلوية. والله من وراء القصد.

جاء في لسان العرب «والآل آل النبي صلى الله عليه وآله ولما كثر الكلام في معنى الآل لم يجوز ان يستدل على ما اراد الله من هذا ثم رسوله الا بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله فلما قال عليه السلام ان الصدقة لاتحل لمحمد وآل محمد دل على ان آل محمد هم الذين حرمت عليهم الصدقة وعوضوا عنها الخمس وهم صليبة بني هاشم وبني المطلب (...) ورجح ابن الاثير هذا المعنى وقال الشافعي دل هذا الحديث ان آل محمد هم الذين حرمت عليهم الصدقة وعوضوا عنها الخمس». <sup>(٢٤)</sup>

والآل اوسع دلالة من الاهل. ومن هنا كان منشأ الخلاف في تفسيرها، ذلك أن الاهل ينحصر مفهومها بالذرية، وما ينتسب الى الرجل من ولده، وولد ابيه وجده، على الا يتعد بهم النسب. اما الآل فقد انسحب مدلولها على الاتباع بدليل قوله تعالى ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ <sup>(٢٥)</sup>. وقد اراد سبحانه هنا اتباع فرعون. <sup>(٢٦)</sup>

ولعل اختلاف السعة المفهومية بين الآل والاهل كانت وراء جنوح العامة في فهمهم واحتجاجهم بأن الآل هم الاهل في الحديث المروي عنهم (آل محمد امته)



وقد دفع الامام الرضا عليه السلام هذا المعنى من حيث ان الصدقة تحل للامة وتحرم على الآل. (٢٧)

وهذا كان استدلاله الاول على أن الاصطفاء قد وقع لخصوص العترة الطاهرة، لا لعموم الامة مما لا يقبله عقل، ولا ينطبق على واقع.

ولما كان الانسان اكثر شيء جدلاً، ظل الناس يستوضحون الامر. وكلما جاءهم دليل رغبوا بغيره، ثم رغبوا عنه الى آخر. وفي ذلك حكمة الهية بالغة ذلك كي لا يقول قائل بقلة الدلائل واقتصارها على وجه دون اخر ولهذا نجد ان في تاريخ كل امام معصوم عليه السلام اجمعين لابد من حدوث مناظرة او ايراد اسئلة تتناول هذه القضية ذات الاهمية الكبرى في حياة المسلمين على مستوى علاقتهم بالله تعالى وتعبدهم بالامثال والطاعة وعلى مستوى علاقة بعض الفرق الاسلامية ببعضها الاخر وما يستتبعه هذان المستويان من تنظيم العبادات والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية في مجالات الحياة المختلفة.

ولما كان القران الكريم ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٢٨) فقد وجد فيه الرائد الناصح ينابيع الهداية ومشارب الفلاح و اشار بها الى قومه فمنهم من كان له بذلك بشرى ومنهم من لا يحب الناصحين فما زادهم ذلك الا عتاً وكفراً.

وإذ نحن في رحاب الامام ابي الحسن الرضا عليه السلام، نستقري جداه ونستمطر محيي غيثه لنقف على استدلالات عظيمة الفائدة، قدّر المأمون أن ينال من الامام عليه السلام إذ ظنّ عجزه بإزاء حجج واستدلالات العلماء الذين حشدتهم لهذا الغرض. فقتل كيف قدر وكبت فكان من الهالكين.

سأل العلماء الامام عليه السلام: هل فسر الله الاصطفاء في الكتاب؟ فذكر لهم اثني عشر موضعاً فسر فيها ذلك، في الظاهر سوى الباطن: <sup>(٢٩)</sup>

وستحاول هذه السطور - على قصورها - أن تعرض هذه المواضع مكتفية بابي الحسن الرضا عليه السلام، مثلاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام - إلا في القليل النادر - ومكتفية ببعض مصادر جمهور علماء المخالفين، ذلك ان جلهم متفقون على دفع فضائل ودلائل إمامة المعصومين من آل محمد عليه الصلاة والسلام وإن اختلفت أساليبهم ومروياتهم في ذلك.

#### الموضع الاول: قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ <sup>(٣٠)</sup>

وهي على قراءة ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود: «وانذر عشيرتك الاقربين» ورهطك المخلصين «والرهط فضلا عن كونها تعنى قوم الرجل وعشيرته وانها لفظه تدل على مادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة وقيل الى الاربعين فهي مختصة بالادنين من العشيرة والاقارب» <sup>(٣١)</sup>

وهذا الامر بأختصاص الاقربين بالانذار انما هو لتقديم لهم واعتناء بهم «وهذه منزلة رفيعة وفضل عظيم وشرف عال حين عنى الله ﷻ بذلك الآل» على حد قول ابي الحسن عليه السلام. <sup>(٣٢)</sup> وخبر دعوة النبي ﷺ لبني عبد المطلب وانذاره لهم ثم تبشيره اذا ما هم اطاعوه مستفيض ذكره في كتب العامة والخاصة فقد ذكر الحاكم الحسكاني، بحديث طويل ينتهي الى قول النبي الاكرم ﷺ: «اني انا النذير اليكم من الله تعالى، والبشير لما يحيي به احدكم. جئتكم بالدنيا والاخرة. فأسلموا واطيعوني تهتدوا. ومن يواخيني منكم ويوازرني، يكون وليي ووصيي من بعدي وخليفتي في اهلي ويقضي ديني؟ فسكت القوم، واعاد ذلك ثلاثا، كل ذلك يسكت القوم ويقول علي:





انا. فقال: انت. فقام القوم، وهم يقولون لابي طالب: اطع ابنك فقد امره عليك. (٣٣)

ثم يذكر في هامش هذه الرواية ان في تاريخ دمشق سبع طرق مختلفة لهذا الحديث. ولا يكون ذلك مانعا للقوم من ان يروا رأيا اخر يضعف دلالات هذه الرواية، فتروى عندهم وبأسانيد مختلفة وطويلة، تنتهي الى القول بأن رسول الله ﷺ قال بعد ان طعموا وشربوا: يابني عبد المطلب يابني هاشم يابني عبد مناف، افتدوا انفسكم فأني لا اغني عنكم من النار شيئا. ثم قال: ياعائشة بنت ابي بكر، وياحفصة بنت عمر ويافاطمة بنت محمد وياصفية عمة محمد، اشترين انفسكن من النار، فاني لا اغني عنكن شيئا. (٣٤)

والحال ان هذه الرواية تستوقفنا في اكثر من موضع، لعل منها: انه هل من المناسب ان يؤيسهم من قرابته لهم وهو مأمور ببرهم بأن امره الله تعالى بالبدء بهم بما جاء به من خير عميم؟ أو انها تقويض لمبدأ الشفاعة الذي نقول به وحط لمكانة الرسول ﷺ من مكان بعيد؟ واذا كان القران الكريم يأمر بالدعوة بالحسنى فأين الحسنى من الوعيد الذي تستبطنه نبرة الكلام هذا التي تنسبها الرواية لنبى الرحمة؟ اين الوعد من هذه الدعوة؟

ولعل منها: لما كان الرهط معنى يفضي من الادين من الرجال دون النساء (٣٥)، لماذا يوجه رسول الله ﷺ خطابه الى زوجتين من ازوجه والى ابنته والى عمته؟ الا يتضح هاهنا زج غير موفق لاسماء يراد لها ان تكون حاضرة في كل المواقف مقدمة -ولو من خلال الانذار- والا لماذا لم يذكر عليه الصلاة والسلام الاخريات من نسائه؟ السن جديرات بالانذار وفيهن ابنة عمته زينب بنت جحش؟ ولكنه الانكار للحق ذلك انهم ﴿قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (٣٦).

الموضع الثاني: وما احتج به ابو الحسن عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ <sup>(٣٧)</sup>.

وانه فضل للآل لا يمحده معاند لانه فضل بين <sup>(٣٨)</sup> ومن اللافت ان صاحب كتاب شواهد التنزيل يورد من الادلة والروايات على نزول هذه الآية المباركة في فضل علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ما يستغرق به عشرات الصفحات تتفق جميعها على تأكيد هذه الروايات وما قالت به من نزول الآية المباركة في بضعة النبي المصطفى وزوجها وابنيهما عليهم الصلاة والسلام اجمعين. وجميع تلك الروايات تجمع على أن نزول الآية كان في بيت أم سلمة رضي الله عنها وتوطن لها فضيلة كونها زوجة للنبي الأكرم من لم تغير ولم تحدث بعده. وتدل دلالة واضحة على أن زوجات النبي عليه السلام لسن من أهل بيته وإلا فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام لإم سلمة أنك الى خير وإنك من أزواج النبي؟ وهو الذي لا ينطق عن الهوى، وهو المنزه عن فضول الأقوال والأفعال التي لا يمكن بحال أن تنسجم مع الخلق العظيم، الذي أثبتته الله تبارك وتعالى لنبيه الكريم في محكم كتابه، في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ <sup>(٣٩)</sup>.

ومن تلكم الروايات الكثيرة هاتان روايتان على سبيل المثال لا الحصر، مما ذكره الحاكم الحسكاني في نزول الآية المباركة في خصوص (علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم الصلاة والسلام):

١. رقم الرواية (٧١٠) عن أبي سعيد عن أم سلمة قالت: أنزلت هذه الآية في بيتي... الآية. قلت: يارسول الله أألسنت من أهل البيت؟ قال: أنت الى خير إنك من أزواج النبي، قالت: وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وفاطمة وعلي والحسن



والحسين عليهما السلام أجمعين. (٤٠)

٢. رقم الرواية (٦٤٠) عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمر ببيت فاطمة عليها السلام ستة أشهر اذا خرج الى صلاة الفجر فيقول الصلاة يا أهل البيت **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ...﴾** ثم يتلو الآية. (٤١)

واللافت حقاً أن صاحب الكشف يرى أن المراد من (أهل البيت) نساء النبي صلى الله عليه وآله وغاية ما عنده من دليل كون هذه العبارة (أهل البيت) منصوبة على النداء أو على المدح وعليه فهي دليل بين على أن نساء النبي من أهل بيته! (٤٢) والحال ان النساء -الزوجات- لو كنَّ من أهل الرجل وعصبته لبقين كذلك عند تطليقهن فضلاً عن أن العرف الاجتماعي ساد على إلحاق ما تلد المرأة بالرجل وعشيرته ولو كان الأمر كما يزعمون للحق بنو المرأة بأبيها وعشيرتها أو لتساوى الأمران -أن يلتحقوا بأي من أبويهم- في أقل تقدير. ولما وجدنا تفرقاً في الفرقان العظيم بين ما تفرضه علاقة الرجل بالمجتمع اذا كانت من جهة الرجل واذا ما كانت من جهة المرأة وذلك قوله تعالى **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾** (٤٣).

الموضع الثالث: قول الله تعالى: **﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾** (٤٤) ذكر الإمام الرضا عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله أبرز للمباهلة علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فقرن نفسه صلوات الله عليه بنفس علي عليه السلام مثلما فعل حين قال عليه الصلاة والسلام: ليتتهين بني وليعة أو لأبعثن إليهم رجلاً كنفسى، يعني علياً عليه السلام وهذه خصوصية لعلي عليه السلام، وشرف لا يدانيه فيه أحد أن جعل رسول الله صلى الله عليه وآله نفسه الطاهرة كنفسه عليه السلام. (٤٥)

وقصة المباهلة معروفة في كتب السير والصحاح والتفاسير إذ تروي جميعها أن (السيد والعاقب) وهما من رؤوس القوم عند نصارى نجران جاءا الى النبي عليه الصلاة والسلام ينكران عليه دعوته ويدعوانه لتركها أو إثباتها، فكان أن دعاهما عليهما السلام الى المباهلة. فقال احدهما للآخر - لما رأى النبي ونفسه وأبناءه ونساءه عليهم الصلاة والسلام أجمعين -: لا تلاعنه. إنك إن لاعتته لا نفلح نحن ولا أعقابنا. فقال رسول الله ﷺ: لو لاعتوني مابقيت في نجران عين تطرف<sup>(٤٦)</sup> من أجل ذلك صارت حادثة المباهلة مورداً من موارد اختصاص الآل بـ (علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام).

يذكر صاحب الكشاف أنه عليه السلام خص الأولاد والنساء لأنهم أعز الأهل وألصقهم بالقلوب وربما فداهم الرجل بنفسه وفيه دليل لاشيء اقوى منه على تفضيل اصحاب الكساء عليهم السلام وفيه دليل واضح على نبوة النبي ﷺ لأنه لو لم يكن مطمئنا لصدقه ما عرّض أحب الخلق إليه للهلاك.<sup>(٤٧)</sup> ألا يثير هذا تساؤلاً بديهاً: كيف والحال هذه، يترك رسول الله أهله من نساء وأبناء من دون حق ولا غطاء ولا يؤثرهم بشيء مما حباه الله به لاعلى المستوى المادي، ولا على المستوى المعنوي؟! الأمر الذي دعا ابا عبد الله الصادق عليه السلام أن يسأل الأحول - ولعله يسأل بمرارة -: ما تقول الناس في الخمس؟ قال: قلت: تزعم أنه لها. قال ما أنصفونا والله لو كانت مباهلة ليباهلن بنا ولئن كانت مبارزة ليارزن بنا ثم نكون وهم سواء<sup>(٤٨)</sup>. وفي موضع آخر، عن عمر بن سعد قال: قال معاوية لابي: ما يمنعك أن تسب ابا تراب؟ قال: لثلاث رويتهن عن النبي ﷺ لما نزلت ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...﴾ اخذ رسول الله ﷺ بيدي علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام اجمعين قال هؤلاء اهلي<sup>(٤٩)</sup>. وماذا بعد كل هذا الحق إلا الضلال.



إن حكمة الخالق العظيم تقتضي أن يهلك من هلك عن بينة، وأن يحيا من يحيا عن بينة. وما أقوال الأئمة وأفعالهم إلا بينات من الهدى تقود الى النجاة والفلاح. مثلما أن كل ما اجترحته الأمة بعلمائها، وساستها، وقادتها من تحريف للحقائق وتزييف للوقائع، إنما هو بينات دامغات على عصيانهم وشدة شقاقهم. والله المستعان على ما يصفون.

فياليت لبعض فرق المسلمين مثل ما أوتي مبعوثا النصارى من الحكمة في الاذعان للحق والتسليم به! وإذ لم تكن -ولن تكون- فياليتها كانت مباهلة بين رسول الله ﷺ والمؤمنين به المسلمین لأمره وبين هؤلاء المتشدقين المتفيهقين، نظير ما كان بين أنبياء الله في الأمم السالفة وأقوامهم!

الموضع الرابع: انه لما ثبت عند جميع المسلمين حديث المنزلة وهو قول النبي ﷺ لعلي عليه السلام: انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي. وثبت في القران الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان الله ﷻ قال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾ (٥٠) فقد استدل الامام الرضا عليه السلام على الموضع الرابع من مواضع اصطفاء الله ﷻ لمحمد وآل محمد للرسالة والامامة اذ اراد جعل بيوتهم قبلة فكان ان خرج رسول الله ﷺ -بأمر الله تعالى- الناس من مسجده وابقى عليا عليه السلام مؤكدا لهم ان الله اخرجهم وابقاه. (٥١)

وفي حديث يُرد الى عبد الله بن عمر في جواب له عن فضل علي عليه السلام يقول فيه: «لقد اوتي ابن ابي طالب ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم زوجه رسول الله ﷺ ابنته فولدت له. وسد الابواب الا بابه في المسجد. واعطاه الراية يوم خيبر». (٥٢)

ولنا أن نتساءل: مع معرفة ابن عمر وأشباهه بفضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام، مما يتمنون ولو واحدة من عديدها الذي لا يدركه الا الله سبحانه، أما كان حرياً بهم أن يدعوا للحق ويتبعوه لينهلوا من مناهله الروية؟

الموضع الخامس: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّةً﴾<sup>(٥٣)</sup> واذ يقرر ابو الحسن الرضا عليه السلام ان نزول هذه الاية المباركة، وعمل رسول الله صلى الله عليه وآله بها انما هو خصوصية خص الله بها نبيه الاعظم، إذ اكرمه بأن تكون غنيمة نصره له خاصة، لما لم يقاتلهم احد من المسلمين بل تحقق النصر بأن اوقع الله رهبة رسوله عليه الصلاة والسلام، في نفوسهم فصالحوه، ثم امره الله سبحانه ان يهب هذه الغنيمة الى فاطمة عليها السلام فكانت (فدك) هبة من الله ونحلة من رسوله لسيدة نساء العالمين<sup>(٥٤)</sup> مدة حياته الشريفة لم يردّ عليه ذلك أحد، ولكن بعض المسلمين انقلبوا على إرادة الله، فحادّوه، وحادّوا رسوله صلى الله عليه وآله.

ومن مفارقاتهم في التفسير الذي يشرق ويغرب يذكر الفخر الرازي مسائل عدة في المراد من (ذا القربى) ويقدمه على ما تذكره الاية من (المسكين وابن السبيل) فيقول: «فقال ذا القربى اشارة الى ان هذا حق متأكد ثابت اما المسكنة فتطراً وتزول، ويعزز ثبوت حق القربى كونها مضافة الى اللفظ (ذا) الذي لا يرد الا في الثابت.<sup>(٥٥)</sup>

ومع كل هذه البراهين والترجيحات لحق ذوي القربى لم يجد بعض المسلمين من غضاضة في أن يمنعوا أهل بيت النبوة حقهم في نبيهم محمد صلى الله عليه وآله والداء، رحماً وصولاً، عليه القيام بحق أبنائه، ليكون أسوة لبقية المسلمين، ومنبعاً للفضائل، وباباً لرحمة الله الواسعة، وموجهاً للأمة الى كل مكرمة.

ولم يسأل علماءهم أنفسهم ما بالهم يبيحون للحاكم المسلم -ولي الأمر عندهم-

أن يقسم أموال المسلمين على وفق هواه، فيخص بها ذوي قرباه، ولا يترك لرعاياه إلا الفتات في حين ينكرون على صاحب شريعتهم التي بها ارتقوا منبره، واعتلوا العروش، أن يترك لبضعته الطاهرة شيئاً مما أفاء الله به عليه من دون قتال منهم، ولا زحف ولا تجهيز! وما ذلك إلا خوفاً من ألا تكون (فدك) بستاناً، بل دولة مترامية الأطراف سال لها لعاب حزب إبليس فغيروا قولاً غير الذي قيل، والله في كل ذلك يملي لهم ليزدادوا إثماً، ثم ليكبهم على وجوههم في النار لا يفتروا عنهم العذاب ولا هم ينقذون.

الموضع السادس: وهو فريضة من الله على المسلمين من أتى بها فهي له، ومن تركها فهي عليه ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾<sup>(٥٦)</sup> وهي قول الله تعالى ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>(٥٧)</sup>. وقيل إن الانصار قالوا: يا رسول الله من هؤلاء الذين الله أمرنا بمودتهم؟ قال ﷺ: علي وفاطمة وولدهما<sup>(٥٨)</sup>. وذلك بعد أن رأى الانصار ان يعينوا رسول الله ﷺ على ما يتكلفه من حقوق وينوبه من نوائب فجمعوا له من اموالهم شكرانا منهم لهدايته لهم، فنزلت الآية تخبرهم أن أجر رسوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام على ما هداهم إليه من الإسلام هو ان يوادوا قرابته<sup>(٥٩)</sup>. فما وفي منهم الا قليل وطعنوا في مصداقية الرسول ﷺ ففضح الله سبحانه سرائرهم وانزل ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾<sup>(٦٠)</sup>، فندموا واشتد بكاءهم فأنزل تبارك وتعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾<sup>(٦١)</sup>.

إن ارتباط نزول ثلاث آيات مباركات من أجل تبيان امر ما، لا بد وانه يظهر



اهمية ذلك الامر وتأكيده وانهم لما اخذوا على انفسهم تتبع اسباب نزول الاية الواحدة بل الجزء من الاية ويكثرون من تتبع طرق روايات ذلك الجزء او تلك الاية فاللاف اكثر عندما تجتمع عدة نصوص لتعمق دلالة بعضها بعضاً وتبرز مضمونها اقتضت أهميته ان يظهر الله تعالى سرائر نفوس القوم فيرد عليها وهذا امر لا ينكر ودلالته الا الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً.

الموضع السابع: استدل الامام الرضا عليه السلام في السابع من مواطن دلالة الاصطفاء الظاهر سوى الباطن على حد تعبيره عليه السلام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٦٢).

ولما لم يكن لهم بد من قبول الامر اختلفوا في كون الصلاة على محمد وآل محمد واجبة أم مندوبة؟ قال صاحب الكشاف: قلت واجبة ومن ثم اختلفوا في وجوبها بالصلاة المفروضة وعند كل اذكر فجعلها أبو حنيفة وأصحابه لا يرونها شرطاً في الصلاة بل اكتفى بعضهم بالتشهد وهو السلم عليك ايها النبي. وأما الشافعي فقد جعلها شرطاً. (٦٣)

ومع تسالم المسلمين على صحة الحديث الموضح لكيفية الصلاة عليه وعلى آله من انه «اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد» لم يكن امامهم الا الجدل في معنى آل فعضد الامام الرضا عليه السلام قوله بقول الله تعالى ﴿سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ بعد ان اخذ اعترافهم بأن المراد ب (يس) هو النبي محمد عليه السلام ومن هنا كانت السابعة من الدلائل على اصطفاء محمد وآل محمد ان الله تعالى خصهم بالسلام دون سائر الانبياء جميعاً فلم يقل سلام على آل ابراهيم او على آل موسى (٦٤).



ولكن علماء الجمهور لم ينفكوا يضربوا هذا المعنى . وهم بين قائل بقراءة ﴿آلِ يَاسِينَ﴾ بكسر الهمزة وسكون اللام، وهو اسم الياس كما يروونه ويصوبه الطبري ويستبعد ان يكون (آل) بالمد لان السياق لا يحتمل كما يرى فقد سَمَّى كل نبي باسمه من دون تصدير اسمه بـ (آل).<sup>(٦٥)</sup>

وبين قائل: «واما من قرأ (على آل ياسين) فعلى ان ياسين اسم ابي الياس اضيف اليه (الآل)»<sup>(٦٦)</sup>. واذا كان اكثرهم ذكر ان المراد من آل ياسين (آل محمد)، فقد حشر هذا المراد بين أقوال عديدة من دون تمييز أو تأكيد بل ذهب بعضهم الى ترجيح معنى آخر عليه! فالفخر الرازي ارتأى ثلاثة مرادات من (آل ياسين): الأول ما ذكرناه في أعلاه ويقول عنه: وهو الأقرب! والثاني أنه (آل محمد) والثالث أن ياسين هو اسم القرآن وإذا فال ياسين معناه آل القرآن.<sup>(٦٧)</sup> وغير بعيد عنه رأي ابن كثير<sup>(٦٨)</sup>. وللشوكاني فضاء مقارب دارت فيه طروحاته التفسيرية. إلا انه ذكر عن سعيد بن جبير وغيره أن ياسين هو اسم من أسماء محمد ﷺ دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ويستشهد على ذلك بقول السعد الحميري:

يانفس لاتحضي بالنصح جاهدةً      على المودة إلا آل ياسين<sup>(٦٩)</sup>

وفي الشواهد أن نافع وابن عامر وورش وشيبة قرؤوا (آل ياسين). وفيه عن ابن عباس أن آل ياسين، آل محمد<sup>(٧٠)</sup> وهذا ما لم يستطع العلماء في حضرة الإمام الرضا عليه السلام إلا أن يسلموا به<sup>(٧١)</sup>، فتتضح وتتأكد أمامهم هذه الفضيلة لآل محمد عليهم الصلاة والسلام كي لا يقول قائل منهم أو ممن يتبعهم عما جاءهم من الحق ﴿لَوْ لَا فَصَّلْتَ آيَاتُهُ﴾<sup>(٧٢)</sup>.

الموضع الثامن: بعد ان اوجب الله سبحانه وتعالى لذوي القربى حقا على نبيه

ﷺ وأمره بإيتائه اليهم، زادهم كرامة بأن اشركهم ورسوله ﷺ معه، جلّ وعلا في حق من حقوقه الواجبة، ذلك هو الخمس فقال عز من قائل: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى﴾<sup>(٧٣)</sup> وفي هذا قال أبو الحسن عليه السلام إن الله تبارك وتعالى فصل بين الامة والآل اذ جعل نفسه ورسوله وآله من ذوي القربى في حيز والناس كلهم في حيز دون ذلك حتى اليتامى والمساكين لأن علة احتياجهم جزء من الخمس تنقطع بأنقطاع اليتيم عن الاول وانقطاع المسكنة عن الثاني اما سهم ذوي القربى فلا ينقطع لان صلة الرحم لا انقطاع لها.

وفي تفسير العياشي ان الامام الصادق عليه السلام سئل عن المراد من الاية فقال هم اهل قرابة رسول الله ﷺ فسل: منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل؟ قال: نعم.<sup>(٧٤)</sup>

وفيه ايضا عن فيض بن ابي شيبه عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان اشد ما يكون الناس حالاً يوم القيامة اذا قام صاحب الخمس فقال يارب خمسي وان شيعتنا من ذلك لفي حل.<sup>(٧٥)</sup>

ونقلاً عن الكشاف ان الفقيه، كان يقسم على زمان رسول الله ﷺ على خمسة اسهم اربعة: منها لرسول الله عليه وعلى آله الصلاة والسلام، وكان الخمس الباقي يقسم على خمسة اسهم: سهم منها لرسول الله ﷺ. والاسهم الاربعة لذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل<sup>(٧٦)</sup>. وروي في مجمع البيان عن امير المؤمنين عليه السلام قوله ﴿وَلِلَّذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾ قال: هم قربانا. قلت: واليتامى وابن السبيل؟ قال: هم مساكيننا وابناء سبيلنا<sup>(٧٧)</sup> وقد غير المسلمون نهج رسول الله ﷺ، من بعده، في تقسيم الفقيه والخمس بما استفاضت في ذكره مصادر الجمهور



وتفرقت السبل فيهم لتبرير ذلك الفعل حتى لقد اغلظ الشافعي لابي حنيفة القول لما حصر الفيء بالفقراء عملا بما تأسس بعد وفاة رسول الله ﷺ . واحتج عليه بان الله تعالى قد علق الاستحقاق بالقرابة، ولم يشترط الحاجة، وعدم اعتبار القرابة مضادة ومحادة.<sup>(٧٨)</sup> اما الطبري في جامعه فيذكر ان في الآية ثلاث مسائل: الأولى: أن الخطاب للنبي ﷺ والمراد هو وأمته وفيها تأكيد حق ذوي القربى لصلة الرحم. والثانية: أن هذه الآية منسوخة بآية المواريث. وقيل لانسح، إن للقريب حق لازم في البر على كل حال وهو الصحيح! الثالثة: ان المراد بالقربى أقرباء النبي ﷺ والأول أصح فإن حقهم مبين في كتاب الله عز وجل في قوله ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى﴾<sup>(٧٩)</sup>.

إن المتتبع لآراء جمهور العلماء يجد أنهم عندما يضايقهم الحق ولا يجدون سبيلا الى دفعه نراهم يجهدون أنفسهم في تقصي أو هن الأقوال وأضعف الروايات ليصدروها بالتصويب والتصحيح والأولوية وما الى ذلك من دسهم ومعاذتهم للحق. وما ذلك من أنفسهم بل انهم اتبعوا الممهدين لهم بالتمكين من الذين غمطوا مكانة البضعة الطاهرة ﷺ وديعة رسول الله ﷺ وآلها فحرموها بكل ما آتاهم الشيطان من قوة فلم يبروها لصلتها برسول الله بأن أنكروا أن يكون أبوها ﷺ قد برها بعباء أو صلة فضلاً عن إرث! على أنهم قد وصلوا أرحامهم ومواليهم بكل ما أفاء الله على الدولة الإسلامية أبان توسعها وازدهارها ولا أدل على ذلك مما صدر من الثالث من خلفاء مسلميهم. أتراهم عملوا بما لم يعمل به رسول الله ﷺ والعياذ بالله؟!!

لانتغرب قولهم ذلك وهم من يطعنون بعصمته عليه الصلاة والسلام ويؤمنون بعدالة الصحابة النجوم! ولكنهم مصداق قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ

النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا<sup>(٨٠)</sup>. ومع انهم يفسرون الحكمة بالنبوة الا انهم يفسرون الملك العظيم بالنساء.<sup>(٨١)</sup> وهم هنا إما يحطون من أنفسهم وذلك أنهم يرون كثرة النساء ملكاً عظيماً، وإما يحطون من قدر الشارع المقدس بأنه يرى ذلك كذلك، تعالى الله علواً كبيراً. وإما انهم يغييرون المعنى المراد إيغالاً بالكفر والجحود ودفعا للناس عن معرفة فضل محمد وآل محمد عليهم الصلاة والسلام اتباعاً لمن ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى \* وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾<sup>(٨٢)</sup>. ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾.

الموضع التاسع: قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال الامام الرضا عليه السلام: الذكر رسول الله ﷺ ونحن اهله وذلك بيان قول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا \* رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾. وذلك لما زعم علماء القوم ان المراد بأهل الذكر هم اليهود والنصارى فرد عليهم: هل يجوز ذلك اذا يدعوننا الى دينهم ويقولون انه افضل من دين الاسلام؟<sup>(٨٣)</sup>

روى العياشي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: قلت له ان من عندنا يزعمون ان قول الله ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ انهم اليهود والنصارى فقال عليه السلام: اذا يدعوكم الى دينهم قال ثم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسؤولون<sup>(٨٤)</sup>. وتلك ذرية بعضها من بعض وهم خير البرية.

وجريا على اجماع الجمهور، يرى صاحب الكشاف ان المسؤولين هم اليهود والنصارى. واما السؤال فهو عمن بعثهم الله من الرسل: ألم يكونوا بشراً؟<sup>(٨٥)</sup> وعن سفيان اسألو مؤمني أهل الكتاب. ويروى عن ابن عباس، أن أهل الذكر هم أهل

القرآن. وقيل أهل العلم.<sup>(٨٦)</sup>

أما (الذكر)، الذي احتج الامام الرضا عليه السلام بأنه محمد عليه السلام، فهذا ماتشعبت بشأنه أقوال علماء الجمهور، فقالوا إن المراد بالذكر هو الرسالة، لما لم يستطيعوا دفع كون كلمة (رسولاً) بدلا من كلمة (ذكر). وقالوا إنه بمعنى الشرف ثم بين الله سبحانه هذا الشرف، فقال رسولا - على حد زعمهم - وأولوا قول الله تعالى ثالثة ب (صاحب ذكر). وربما كان معمولا للمصدر. ولكن ما أراد الله لا بد يظهر على ألسنتهم، ولو ضعفوه وضببوه ولهذا لم يكن لهم من بد من القول: والأكثر على أن المراد بالرسول هنا محمد عليه السلام<sup>(٨٧)</sup>. ومن حيث أنه بدل من (ذكراً) ثبت أن أهل الذكر هم أهل محمد عليهم الصلاة والسلام. ومن هنا منشأ حسد الشيطان وحسد أوليائه أن قدمهم الله وأوجب طاعتهم فهم عدل القرآن وترجمته والقائمون عليه الراسخون في علومه ظاهرها وباطنها محكمها ومتشابهها مكيها ومدنيها ناسخها ومنسوخها، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾.

الموضع العاشر: وذلك قول الله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾<sup>(٨٨)</sup> سأل الرضا عليه السلام إذا كانت ابنته او حفيدته تحل زوجة لرسول الله عليه السلام قال: لا. فسألهم إذا ما كانت إحدى نسائهم تحل لذلك فقالوا: بلى. فقال: إن هذا بيان انه من آل النبي عليه السلام وليسوا هم. كذلك وهذا فرق بينهم وبين الامة<sup>(٨٩)</sup>. وهو عين ما احتج به الامام الكاظم عليه السلام على هارون العباسي<sup>(٩٠)</sup>.

الموضع الحادي عشر: قال الامام الرضا عليه السلام خصصنا نحن اذ كنا من آل الرسول عليه السلام بولادتنا وعممنا الناس بدينه، ذلك بان الله تبارك وتعالى قد نسب مؤمن آل فرعون الى فرعون بنسبه لانه كان ابن خاله. فقال سبحانه: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ

مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ﴿٩١﴾

فاذا كان نسب مؤمن آل فرعون الى فرعون مع اختلاف دينهما، فما بالك بمن يعود الى محمد ﷺ في الفكر والعقيدة، كما يعود اليه في النسب، فهم من صلب واحد! لكن الأمة مصرة على قطيعة نبينا الأكرم، وتكلمه بولده وتشيدهم في الآفاق ونهب حقوقهم والتجني عليهم بمختلف الجنايات -ولا أقل من إنكارهم إسلام أبي طالب عليه السلام وادعائهم وجود خلافات بين السيدة الزهراء وعلي (عليهما السلام) وما أثاروه من منكرات بحق الإمام الحسن عليه السلام والقائمة تطول وتطول- وما في ذلك من إيذاء متعمد ودائم ومستمر لرسول الله ﷺ وهذا عين ما صرح به عليه الصلاة والسلام إذ قال: (ما أؤذي نبي مثلاً أذيت) (٩٢) وما أظنه عليه السلام عنى بذلك مدة حياته الشريفة فقط وما نرى ونسمع به من فضائع ومنكرات بحقه وبحق دينه الحنيف سواء ممن ينسبون لهذا الدين أم من أهل الكتاب والملحدين أشد أذى وأمضى أثراً مما حصل أبان الدعوة المباركة وأبان نشوء الدولة الإسلامية.

الموضع الثاني عشر: الصلاة فريضة من الله سبحانه امر بها في كتابه الكريم في كثير من المواضع فقال ﴿يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَامْرُءٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (٩٣) وقال ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ (٩٤) و ﴿وَأَقَامِ الصَّلَاةَ﴾ (٩٥) و ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ (٩٦) و ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ (٩٧) وإذا كان سبحانه وتعالى قد اكد هذه العبادة على نبيه وامته من ورائه فإنه خص اهل نبيه بقوله سبحانه ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (٩٨). وقد فسرهما الامام الرضا عليه السلام بالكرامة من الله لهم ﷺ اذ لم يخص الله احدا من ذراري الانبياء بمثل





ذلك فكان رسول الله ﷺ يأتي باب فاطمة ؓ تسعة اشهر وينادي: الصلاة الصلاة  
يرحمكم الله<sup>(٩٩)</sup>.

لعل في السطور السابقة غيض من فيض ما جاهد أئمتنا عليهم الصلاة والسلام  
وأوقفوا حياتهم الشريفة لإيضاحه للأمة والنصح باتباعه رغبة في فلاحها.

وليست الغاية منه استيفاء جميع الحجج في المواضع محل العرض. ولا يمكن  
ذلك بحال. وهذا بيان قول الإمام الرضا ؑ من أن المواضع التي تعرض لها،  
إنما هي مما ورد في الظاهر، ناهيك عما خص أهل البيت ؑ من إدراكه من مواضع  
اصطفائهم والتنويه بفضلهم، مما لا يعلمه الا هم عليهم الصلاة والسلام، ومن  
يؤذنون بفضلهم واستيعابه من لدن حكيم خبير، فيأذنون له بنشر ذلك من خلص  
اتباعهم ومواليهم، دفعا للشبهات وما يرجف به المتفهبون من هذه الأمة التي  
أذنها رسوله الكريم ﷺ بأنها ستحذو حذو اليهود في شقاقهم ونفاقهم ومحادتهم  
لله تعالى، فلو أن اليهود دخلوا جحر ضب لدخلته أمة محمد ﷺ إلا القليل ممن وفي  
بمنن من الله وتوفيق.

ولعل في إيدانه الشريف لأئمه بهذا تفسير لكثرة ما ذكر الله تعالى اليهود في  
محكم كتابه العظيم. فلما لم يكن ما وقع ويقع من المسلمين قد حدث أبان نزول  
الوحي فلا وسيلة أنجع من أن يخاطبهم سبحانه ويعظهم ويحذر العاصي المعاند  
ويعد الممثل المخبت بمثل ما خاطب به اليهود وما بينه مما حدث لهم بعد كل ذلك.  
وقد علم كبرائهم قصد الله عز وجل ولكنهم أخفوا ما علموا وجهدوا في تغيير  
وجهة الاحداث والتاريخ وما يقف وراء ذلك من تقدير العزيز القدير وما علموا  
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ

أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٠٠﴾

أما الذين شرح الله صدورهم للإيمان فيقولون الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان فتهتفت قلوبنا وعيوننا تفيض من الدمع لما عرفت من الحق: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله الكريم وآل بيته الطيبين الطاهرين.

لقد كانت المواضع التي بين الإمام الرضا عليه السلام المراد منها، من المفاصل المهمة في حياة المسلمين إذ لم تشغل مسألة ما المساحة التي شغلتها مسألة الإصطفاء الإلهي لمنصب الخليفة الذي أراده الله جلّ وعلا ميداناً للابتلاء. فإذا امتثل الناس لإرادته فيمن اصطفاهم ولم يقولوا ما علمه الله في نفوسهم، فأجراه وحياً مباركاً على ألسنتهم: ﴿أَهْؤَلَاءِ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِثْنَانَا﴾ <sup>(١٠١)</sup> كانوا هم الفائزين. وجعل ذلك ابتلاءً يستجلي السرائر ويثبت المواقف كي لا يعتذر معتذر بأنه لم يعلم القصد، ولم يُشر إليه بالرشاد.

ان كل ما تقدم -على إيجازه وقصوره- إنما هو مصداق من مصاديق الرحمة الإلهية ببني البشر، لعلهم يهتدون. استعرضت فيه أشهر الروايات من دون تكرار مع محاولة جهدت أن تكون موفقة لاختيار أكثر تلك الروايات دلالة على المقصود في كل موضع، ذلك ان استيفاء كل المرويات يخرج الموضوع عن هدفه المتواضع في أن يضع اشارات بسيطة، وموجزة لمن يريد الاستزادة. ولا يخفى أن هناك خطان أساسياً في التعامل مع الموضوع قيد الاشتغال، الاصطفاء وعلاقة ذلك بالآل عليهم السلام من حيث أنهم التمثل الأظهر/ الأوحد، عند كل من يمعن النظر بتجرد، وغايته الوصول الى جوهر الحقيقة، لا غير.



والملاحظ ان جميع علماء المسلمين سواء أكانوا مفسرين، أم كانوا أصحاب سير أو صحاح، قد تعاملوا مع مرويات ترددت بينهم ونالت اهتمامهم، واستدرت جهوداً حثيثة منهم، ولكن الأمر الذي كان موضع جدل وخلاف دائم يشد حيناً، ويفتر حيناً آخر، هو في كيفية مَوْضعة هذه المرويات وتمركزها في قلب معتقدات البعض، وكون الثقة بها والعمل على أساسها يمثل امتثالاً للإرادة الالهية، مثلما كان الأمر عند الملائكة لما تعبدتهم الله ﷻ بالسجود للأدم ﷺ. في حين ان هذه المرويات ذاتها كانت هامشاً في اهتمام البعض الآخر الأمر الذي جعلهم يدفعون بها الى الظل، ويغييرون دلالاتها، ومن ثم ارتباطاتها بحياة المسلمين وأثرها في تنظيم علاقة الخلق بالخالق. نسأل الله التوفيق والسداد لما يحب ويرضى، من طاعته والإذعان لإرادته. والحمد لله من قبل ومن بعد.

الهوامش: القرآن الكريم.

- (١) تحف العقول عن آل الرسول. ابن شعبة الخرافي. منشورات دار المجتبى. ٢٠٠٨: ٣٢٩.
- (٢) بحار الأنوار
- (٣) سورة الانبياء: ١٠٧.
- (٤) سورة آل عمران: ٣١.
- (٥) سورة البقرة: ١٠٣.
- (٦) سورة الكهف: ٥٤.
- (٧) سورة الحشر: ٤.
- (٨) سورة ص: ٨٢، ٨٣.
- (٩) ينظر: كمال الدين وتمام النعمة. الشيخ الصدوق تح الشيخ حسين الأعلمي منشورات مؤسسة الأعلمي بيروت لبنان ط ٢٠٠٤: ٢٣.
- (١٠) م. ن: ١٦.

- (١١) ينظر: م. ن.
- (١٢) تحف العقول: ٣٢٣.
- (١٣) سورة القصص: ٦٨.
- (١٤) لسان العرب مادة: ص ف و.
- (١٥) ينظر: الإصطفاء معناه وأقسامه. علي عساكر. شبكة الجفر الألكترونية.
- (١٦) ينظر: م. ن.
- (١٧) ينظر: م. ن.
- (١٨) نهج البلاغة، من كلام سيد البلغاء والمتكلمين، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. مؤسسة أنصاريان. قم المقدسة. ط ٤: ٢٠٠٦: ٢٠.
- (١٩) سورة التحريم: ٦.
- (٢٠) سورة الذاريات: ٥٦.
- (٢١) سورة ص: ٧١.
- (٢٢) ينظر: تحف العقول: ٣١٢.
- (٢٣) سورة النساء: ٤٦.
- (٢٤) ينظر لسان العرب: مادة آل.
- (٢٥) سورة غافر: ٤٦.
- (٢٦) ينظر: كمال الدين وتمام النعمة: ٢٣١.
- (٢٧) ينظر: تحف العقول: ٣١٣.
- (٢٨) سورة النحل: ٨٩.
- (٢٩) ينظر: تحف العقول: ٣١٤.
- (٣٠) سورة الشعراء: ٢١٤.
- (٣١) ينظر: لسان العرب: مادة: ره ط.
- (٣٢) تحف العقول: ٣١٥.
- (٣٣) شواهد التنزيل: ١: ١٢٠.
- (٣٤) تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. تح: عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي ط ٢: ٢٠٠١: ٣: ٣٤٤ - ٣٤٥.



- (٣٥) ينظر: لسان العرب مادة: ره ط.
- (٣٦) سورة الزخرف: ٥٨.
- (٣٧) سورة الاحزاب: ٣٣.
- (٣٨) تحف العقول: ٣١٥.
- (٣٩) سورة القلم: ٤
- (٤٠) شواهد التنزيل: ٧٥.
- (٤١) م. ن. ١٣.
- (٤٢) الكشف: ٣: ٥٤٦.
- (٤٣) سورة الفرقان: ٥٤.
- (٤٤) سورة آل عمران: ٦١.
- (٤٥) ينظر: تحف العقول: ٣١٦.
- (٤٦) ينظر: شواهد التنزيل: ١: ١٢٦.
- (٤٧) ينظر الكشف: ١: ٣٩٦.
- (٤٨) ينظر تفسير العياشي: ٢٠٠: ١.
- (٤٩) م. ن. ١: ٢٠.
- (٥٠) سورة يونس: ٨٧.
- (٥١) ينظر: تحف العقول: ٣١٦.
- (٥٢) عن مسند أحمد بن حنبل: ٢: ٢٦. عن شبكة المعلومات.
- (٥٣) سورة الأسراء: ٢٦.
- (٥٤) ينظر: تحف العقول: ٣١٧.
- (٥٥) ينظر: تفسير مفاتيح الغيب. الفخر الرازي دار احياء التراث العربي بيروت لبنان. ط. ٢٠٠١، ٤: ٩: ٥٠٧.
- (٥٦) سورة الروم: ٤٤.
- (٥٧) سورة الشورى: ٢٣.
- (٥٨) شواهد التنزيل: ٢: ١٣١.
- (٥٩) ينظر: م. ن. ١٣٨.
- (٦٠) سورة الاحقاف: ٨.

- (٦١) سورة الشورى: ٢٤.
- (٦٢) سورة الاحزاب: ٥٦.
- (٦٣) ينظر الكشف: ٣: ٥٦٦، ٥٦٧.
- (٦٤) ينظر: تحف العقول: ٣١٩.
- (٦٥) ينظر: الكشف: ٣: ٥٦٦.
- (٦٦) ينظر: م. ن.
- (٦٧) ينظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن. محمد بن جرير الطبري. دار الفكر بيروت لبنان: ١٩٩٥: ٢٣: ١١٣.
- (٦٨) ينظر: تفسير ابن كثير: ٤: ٣.
- (٦٩) تفسير فتح القدير لمحمد بن علي الشوكاني. عالم الكتب: ٤: ٣٥٩.
- (٧٠) ينظر شواهد التنزيل: ٢: ١٦٥.
- (٧١) ينظر: تحف العقول: ٣١٩.
- (٧٢) سورة فصلت: ٤٤.
- (٧٣) سورة الانفال: ٤١.
- (٧٤) ينظر: تفسير العياشي: ٢: ٦٥ وما بعدها.
- (٧٥) ينظر: م. ن. ٦٧.
- (٧٦) ينظر: تفسير مفاتيح الغيب: مج: ٩: ٥٠٧.
- (٧٧) ينظر مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي: ٩: ٤٣١. شواهد التنزيل: ٢: ٢٧٤.
- (٧٨) ينظر: الكشف: ٢: ٥٠٣. هامش رقم ١.
- (٧٩) ينظر: جامع البيان: ١٤: ٢٣٦. تحف العقول: ٣٢٠.
- (٨٠) سورة النساء: ٥٤.
- (٨١) ينظر جامع البيان: ٥: ١٩٥.
- (٨٢) ينظر: شواهد التنزيل: ٢: ٢٧٤.
- (٨٣) تفسير العياشي: ٢: ٢٨٢.
- (٨٤) م. ن.
- (٨٥) ينظر: الكشف: ٢: ٥٦٧.
- (٨٦) الجامع لأحكام القرآن: ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري دار احياء التراث بيروت



لبنان ١٩٨٥ : ٩٥ : ١٠ .

(٨٧) ينظر: م. ن: ١٧٣ .

(٨٨) سورة النساء: ٢٢ .

(٨٩) ينظر: تحف العقول: ٣٢١ .

(٩٠) ينظر: الارشاد في معرفة حجج الله على العباد. ابو عبد الله محمد بن النعمان العكبري المعروف بالشيخ المفيد. تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: ٢ : ٢٣٨ .

(٩١) سورة غافر: ٢٨ .

(٩٢) بحار الأنوار:

(٩٣) سورة لقمان: ١٧ .

(٩٤) سورة البقرة: ٤٣ .

(٩٥) النور: ٣٧ .

(٩٦) سورة هود: ١١٤ .

(٩٧) سورة الاسراء: ٧٨ .

(٩٨) سورة طه: ١٣٢ .

(٩٩) ينظر: تحف العقول: ٣٢١ .

(١٠٠) سورة البقرة: ١٥٩ .

(١٠١) سورة الانعام: ٥٣ .







الروايات التفسيرية  
عند الإمام الرضا عليه السلام  
... دراسة تحليلية ...  
النبوة وعصمة الأنبياء أنموذجاً

Explicatory Tales  
for Imam Al-Ridha  
(Peace be upon him)  
Prophecy  
and Prophetic Protection As a Paranail  
(Analytic Study)

م.م. عبدالحسين راشد معارج الغليمي  
جامعة الكوفة / كلية الفقه  
قسم علوم القرآن والحديث الشريف

Asst. Lecturer  
**Abid Al-Hussein Rashid Ma`arij Al-Ghuleimi**  
University of Kufa/ College of Jurisprudence  
Department of Quranic sciences  
and Sacred Hadeeth



## ... ملخص البحث ...

يتخذ الباحث من الروايات التفسيرية للإمام الرضا عليه السلام مادته البحثية لبيان أثر الإمام عليه السلام في النبوة، والفرق بين النبي والرسول، وأول شروط النبوة هي العصمة، كذلك أنواع الوحي الإلهي، معتمداً المنهج الأثري التفسيري محلاً ومبيناً عصمة الأنبياء والرسول (صلوات الله عليهم أجمعين)، مستدلاً بالآيات بالكرامة والأحاديث المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كذلك آراء علماء المسلمين مستدلاً تارة وأخرى ناقد لبعض الآراء التي تنسب إلى الأنبياء والرسول عليهم السلام التي لا تليق بمكانتهم المقدسة كونهم حجج الله على الخلق وأمناءه عليهم، وقد اختار الباحث تسعة نماذج تفسيرية، علماً أن الروايات قد وثقت باعتماد المنهج السندي أو المتن، كذلك مترجماً لبعض الشخصيات، وموضحاً الألفاظ الغريبة، خاتماً البحث بالنتائج التي توصل لها الباحث، مع فهرست للهوامش ومترجماً للمصادر والمراجع، ونساءل الله التوفيق والسداد.



## ...Abstract...

The present study tackles the explicatory tales for Imam Al-Ridha as a source to fathom the impact of the Imam (Peace be upon him) on prophecy and the difference between the prophet and messenger; the first condition of being a prophet is protection, the various types of the divine inspirations. Consequently, he depends mainly upon the explicatory influential methodology in analyzing and manifesting the protection of prophets and messengers ( Peace be upon them ) and takes guidance in the Glorious lyats ,well-reputed speeches for Ahlalbayt (Peace be upon them) and the opinions of the Islamic theologians the researcher sometimes consents and other times criticizes : some viewpoints are attributed to Ahlalbayt (Peace be upon them) and do not come equal to their sacred niche, in time, they are profs and guardians of the Creator. Moreover, the researcher has chosen nine explicatory models, in timer, all the tales documented according to the documentary or Matin approach; the researcher has translated certain Western utterances. The study terminates in the results, indexes and bibliography. May we ask Allah for success and guidance.



## ... النبوة ...

قال تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران ٨٤)، يشكل الإيمان بالنبوة الأساس الثاني بعد الإيمان بالله تعالى وهو فرع على الإيمان بالله وعنايته بخلقه، والعقل البشري بعد أن آمن بالله تعالى بالدليل والبرهان القاطع قاده هذا الإيمان بالله إلى التصديق بالنبوة والأنبياء وأنزال الكتب والشرائع.

ولقد تناول المتكلمون والفلاسفة وأهل العرفان والمتصوفة والمفكرون الإسلاميون هذه المسألة العقيدية الخطيرة الشأن بالبحث والدراسة والتحليل بوصفها أبرز ظاهرة غيبية في عالم الحس والمادة على هذه الأرض فهي تعني اتصال عالم الغيب بعالم الشهادة والفيض الرباني بعالم الإنسان<sup>(١)</sup>.

ولقد قضت حكمة الله تعالى أن يكرم الانسان بالعقل ويزينه بالنظر والفكر كي يدرك بذلك كثيراً من مصالح العيش ومطالب الحياة ويستزيد يوماً فيوم من المعارف وإدراك المصالح لكنه لم يبلغ بعقله الكمال ولم يدرك الحق وحده فقد صبغه الله تعالى محدوداً في كل شيء لذا لم يتركه تعالى إلى عقله القاصر عن الكمال والحسير عن إدراك تمام المصالح فكانت نعمة من الله تعالى أنه أنزل الصحف والكتب هداية للعقل وإرشاداً للفكر وسلامةً للجسم وموافقةً للفطرة ووقوفاً للإنسان عند حدود الإنسانية وإيثاراً لصبغ الحياة بما يأمر الله تعالى به من الإيمان وطاعته وقد جعل الله

تعالى حملة تلك الكتب أفضل الناس في أقوالهم وأشرفهم في أهلهم، وهم رسل الله تعالى وأنبياءه من البشر إلى البشر<sup>(٢)</sup>.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران ١٦٤)، ومنهم ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (النساء ١٦٥)، وكذلك ﴿يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (الاحزاب ٣٩)، ويتجلى من ذلك أن النبوة: (وظيفة إلهية وسفارة ربانية، يجعلها الله لمن يخبته ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين إنسانيتهم فيرسلهم إلى سائر الناس لغاية إرشادهم إلى مافيه منافعهم ومصالحهم في الدنيا والآخرة)<sup>(٣)</sup>. وللنبوة في اللغة معان منها:

١. الاخبار: واشتقاقه يكون من الإنباء الذي هو الإخبار ويكون على هذا مهموزاً<sup>(٤)</sup>.

٢. الإرتفاع: أن يكون مفيداً للرفعة وعلو المنزلة واشتقاقه يكون من النبوة التي هي الارتفاع، قال الطوسي: (ومتى أريد بهذا اللفظ علو المنزلة فلا يجوز بالالتشديد بالهمز وعلى هذا يحمل ما روي عن ﷺ عنه قال (لا تنبزوا بإسمي) أي لا تهمزوه لأنه أراد علو المنزلة<sup>(٥)</sup>.

أما النبوة بالعرف والاصطلاح فقد عُرِّفَتْ بأنها: تفضل من الله تعالى على من اختصه بكرامته لعلمه بحميد عاقبته واجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوته في الفضل عمن سواه<sup>(٦)</sup>، وقيل إن النبي هو: المؤدي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر<sup>(٧)</sup>.



وفي وجوب بعثة النبوة وجوازها ذهب الإمامية والمعتزلة إلى وجوبها لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية<sup>(٨)</sup>، وإلى ذلك ذهب الفلاسفة أما الأشاعرة فلا يرون وجوبها<sup>(٩)</sup> وأما القائلون بانتفاء البعثة ومنهم البراهمة واليهود وهم فرق منهم من خالف في جواز النسخ عقلا ومنهم من خالف في النسخ سمعا ومنهم من أجاز النسخ وخالف في نبوة نبينا محمد ﷺ<sup>(١٠)</sup>.

ومن القائلين بانتفاء البعثة البراهمة إذ قالوا: إنَّ الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فإن جاء بما يوافق العقول ففي العقل كفاية وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردُّ قوله، وهذه الشبهة باطلة، وذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتي بما يوافق العقول، كذلك إنَّ هناك الكثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها<sup>(١١)</sup>.

ولقد أوضح الامام الرضا العلة في بعثة الرسل والانبياء ومعرفتهم، فقد روى الصدوق عليه السلام بأسناده عن الفضل بن شاذان\* عن الرضا عليه السلام أنه قال: فإن قال قائل فلم وجب عليهم معرفه الرسل والإقرار بهم والإذعان إليهم بالطاعة؟ قيل: لأنه لما أن لم يكن في خلقهم وقوامهم مايكملون به مصالحهم وكان الصانع متعاليا عن أن يرى وكان ضعفهم وعجزهم عن ادراكه لم يكن بدُّهم من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليه أمره ونهيه وأدبه ونفعهم على مايكون به إحراز منافعهم ومضارهم فلزم يجب عليه معرفته وطاعته لم يكن لهم في محيئ الرسول منفعة ولا سد حاجة وكان إتيانه عبثاً لغير منفعة ولإصلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء<sup>(١٢)</sup>.

إنَّ من يتدبر قول الإمام يرى أنَّ الإنسان يجهل الكثير من مصالحه ونتائج

أعماله والله أجل وأعظم من أن يهلك عبده بجهله بل أراد أن يجعله سعيداً في حياته الدنيوية وفي الآخرة من الناجين فالإنسان لن يبلغ بعقله الكمال ولن يدرك الحق، فمن باب لطفه بعث إلينا رسلاً معصومين فلو لم يكن معصومين لم تحقق الفائدة فأول صفة من صفات الانبياء ﷺ العصمة<sup>(١٣)</sup>، لكي يوضحوا سبل الخير من سبل الشر قال تعالى: ﴿أَنَا هَدَيْتُهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ (الانسان ٣).

قال الشيخ المظفر رحمه الله: «فوجب أن يبعث الله في الناس رحمة لهم ولطفاً بهم ﴿رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (ال عمران ١٦٤) وينذرهم عما فيه ويبشرهم بما فيه صلاحهم وسعادتهم»<sup>(١٤)</sup>.

كذلك إنَّ اللطف من الله تعالى واجب، لان اللطف من كماله المطلق وهو اللطيف بعباده الجواد الكريم، فإذا كان المحل قابلاً ومستعداً لفيض الجود واللطف فإنَّه تعالى لابد أن يفيض لطفه اذ لا بخل في ساحة رحمته ولا نقص في جوده وكرمه<sup>(١٥)</sup>. وليس المراد من وجوب اللطف إنَّه تعالى مأمور به ومفروض عليه من الخلق، وإنما المراد منه ضرورة اتصافه بهذه الضرورة كضرورة اتصافه بوجوب الوجود<sup>(١٦)</sup>.

إنَّ مباحث النبوة نالت اهتمام علماء الإسلام قاطبةً وأخذوا يكشفون النقاب عنها عبر البحث بآيات الكتاب المجيد والسنة المطهرة وإبراز مراميها ومقاصدها، وقد كان للإمام الرضا عليه السلام الدور الوضاء المشرق في الكشف عن كل ما يتعلق بالنبوة وخاصة في عصمتهم وتنزيههم من كل شيء لا يليق بقداستهم فهم المصطفون من لدن الله تعالى وقبل أن نقف على تلك الروايات فلقد أثر عن الإمام الرضا عليه السلام رواية في بيان أوجه الفرق بين النبي والرسول وحالات التلقي النبوي، ولقد جاء ذكر النبي والرسول في القرآن الكريم جمعاً ومفصلاً لذلك اختلف العلماء في بيان

الفرق بين النبي والرسول على قولين:

١. لا يوجد فرق بين النبي والرسول، فالنبي رسول والرسول نبي، وهذا رأي المعتزلة<sup>(١٧)</sup> ومن أدلتهم على ذلك:

أ) قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مريم ٥٤) وجه الدلالة، إِنَّ معنى الرسول والنبي واحد لا فرق بينهما<sup>(١٨)</sup>.

ب) قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج ٥٢) إذ إنَّ اللفظتين -الرسول والنبي- متفقتان في الفائدة وإنَّ أول الأنبياء آدم ﷺ وآخرهم محمد ﷺ، وإنَّ الله خاطب نبيه محمد ﷺ مرةً بالنبي وبالرسول مرةً أخرى<sup>(١٩)</sup>.

٢. هناك فرق بين النبي والرسول، فالرسول هو المبعوث الى أمة والنبي هو المحدث الذي لا يبعث الى أمة، قال قطرب\*<sup>(٢٠)</sup>: والنبي من أوحى إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصادقة فالرسول أفضل بالوحي الذي فوق وحي النبوة لأن الرسول أوحى إليه جبرائيل خاصة بتنزيل الكتاب من الله وهذا الرأي منسوب الى الأشاعرة والإمامية<sup>(٢١)</sup>، مستدلين على ذلك بأدلة منها:

أ) قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج ٥٢)، وجه الدلالة أَنَّ الآية دَلَّتْ على ثبوت التباين بين الرسول والنبي، وهو عطف عام على خاص ويقتضي المغاير. قال الكلبي\*\* والفراء: كل رسول نبي من غير عكس<sup>(٢٢)</sup>. وقال السيد الطباطبائي: والرسول يكون نبياً إشارةً إلى إمكان اجتماع الوصفين<sup>(٢٣)</sup>.

وعليه فالعلاقة القائمة بين النبي والرسول هي العموم والخصوص المطلق الذي يعني الاجتماع في الأخص الذي هو ما زاد قيداً وهو هنا (الرسول) الانفراد في الأعم وهو ما زاد فرداً وهو هنا النبي فيقال: كل رسول نبي وليس كل نبي رسول<sup>(٢٤)</sup>. وقد روى الكليني والصفار بسند عن زرارة بن اعين\* قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله ﷻ ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم ٥٤) قلت: ما الرسول وما النبي؟ قال عليه السلام: النبي هو الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك والرسول يعاين الملك ويكلمه، قلت: فالإمام ما منزلته؟ قال: يسمع الصوت ولا يعاين، ثم قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج ٥٢)<sup>(٢٥)</sup>.

(ب) إن أنبياء الله كانوا حفظةً لشرائع الإسلام وخلفاءه في المقام<sup>(٢٦)</sup>، كذلك إن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات<sup>(٢٧)</sup>، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم ٥١)، وفي ذلك دلالة على الفرق بينهما<sup>(٢٨)</sup>.

ولنرى ما هو رأي الإمام الرضا عليه السلام في الفرق بينهم؟ حيث يرى الإمام عليه السلام إنَّ هناك فرقاً بينهم فقد روى الكليني والصفار، بإسنادهما عن الحسن بن العباس بن المعروف\* قال جعلت فداك: أخبرني ما الفرق بين النبي والرسول والامام؟ قال فكتب الفرق بين الرسول والنبي والامام هو: «إنَّ الرسول هو الذي ينزل عليه جبرائيل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي وربما نبيء في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام والنبي سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع الكلام، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»<sup>(٢٩)</sup>.

وترى بوضوح أنَّ الإمام عليه السلام قد فرق بينهم بفرق جوهرية وهو أنَّ الرسول

هو الذي ينزل عليه الوحي خاصة في تبليغ الرسالة ويشترك مع النبي في الصفات الأخرى كالرؤيا والسمع وغيرها من الصفات، أما النبي فلا ينزل عليه الوحي، كذلك نستنتج من هذه الرواية أنَّ الإمام عليه السلام قد أوضح درجات الوحي الإلهي الثلاث، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (الشورى ٥١) وهي:

١. الوحي بواسطة الملك: يقول استاذنا الدكتور محمد حسين الصغير: الطريقة الطبيعية يرسل الله ملكاً يبلغ النبي ﷺ وهو من أرقى درجات التبليغ وهي أرقى درجات الوحي التي حدثت مع نبيا محمد ﷺ بواسطة الروح الأمين<sup>(٣٠)</sup>، وهو المعنى الأول الذي أكدّه الإمام عليه السلام، إنَّ الرسول هو الذي ينزل عليه جبرائيل فيراه ويسمع كلامه، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (الشعراء ١٩٣-١٩٤).

٢. الرؤيا الصادقة: وهو المعنى الثاني الذي أشار اليه الإمام عليه السلام ودلَّ عليه القرآن المجيد قال تعالى: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافات ١٠٢-١٠٥) فدلت الآيات على أنَّ رؤيا إبراهيم أمرٌ وحيٌّ إلهي يستلزم العمل، بدليل تعقيب الله تعالى في خطاب إبراهيم بتصديق الرؤيا وجزاء المحسنين<sup>(٣١)</sup>. وقد اشترك نبينا محمد ﷺ في هذا الوحي وأشار القرآن الحكيم الى ذلك في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ﴾ (الفتح ٢٧) وهو بمثابة الوعد

الحق (وقد تكون الرؤيا في جزء من هذا الملحظ تمهيداً للوحي المباشر، وقد يعبر عنها بالصادقة الصالحة، كما حصل هذا المعنى بالنسبة لرسول الله ﷺ أول بدء الوحي، كما في رواية السيدة عائشة: «أول ما بدئ به رسول من الوحي الرؤيا الصادقة (الصالحة) في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح» (٣٢).

٣. الوحي المباشر: وهي حالة إلقاء الكلمة الإلهية إلى رسول بلا واسطة ملك لكن من وراء حجاب دون معاينة أو رؤية لامتناع ذلك عقلاً وشرعاً (٣٣)، كما خاطب الله نبيه محمد ﷺ في معراجهِ إلى السماوات العلى، وكما خاطب نبيه موسى عليه السلام قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه ١١-١٢)، وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء ١٦٤).

إنَّ هذه العلوم والحكم التي وردت عن الإمام عليه السلام وهذه البلاغة البليغة قد جعلت من الامام مرجعاً في جميع العلوم الاسلامية ومصدراً للتشريع وقدوة صالحة لكل مذاهب المسلمين ولقد استعان بنور علمه وسمو حكمته كل عالم وأديب واحتج بقوله وبلاغته كل كاتب ومؤلف، وكما اختار الله رسلاً وانبياء ليلبغوا رسالاته لتكوين المجتمع الأمثل على الأرض فقد اختار جماعة للدفاع عن هذه الرسالات والشرائع المقدسة وعن أشخاصها وهم بلا شك أهل بيت النبوة ذرية بعضها من بعض في سلسلة تستمر أجيالاً جيلاً بعد جيل وكان الإمام الرضا عليه السلام أحد تلك الجماعة التي حرصت كل الحرص للدفاع عن المقدسات الإلهية حتى هرع إليه من كل صوب النصارى واليهود والملحدون والمشككون فضلاً عن المسلمين، لذلك كان الإمام الرضا عليه السلام حجة الله على خلقه يدفع بالشبهات التي تثار في

عصره ولا سيما الشبهات التي توهم أنَّ الأنبياء ﷺ غير معصومين ويتمسكون بدعواهم هذه بظواهر بعض الآيات القرآنية وإنَّهم بشرٌ مثلنا يخطئون ويصيبون<sup>(٣٤)</sup>.

### عصمة الانبياء

إنَّ من المسائل التي وقع الحوار والجدل فيها هي عصمة الانبياء والملاحظ أنَّ جميع الفرق الاسلامية قالت في العصمة لكنها اختلفت في مصاديقها، فلاشاعة ذهبوا إلى عصمة الانبياء من كل الذنوب بعد النبوة ما عدا السهو والخطأ واجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة<sup>(٣٥)</sup>، والحشوية جوزوا الإقدام على الكبائر بعد الوحي<sup>(٣٦)</sup>، أما المعتزلة فقد ذكر القاضي عبد الجبار أنَّه لا يجوز على الانبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها خلافا لما يقوله اهل الحشوا لا أنَّ المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء<sup>(٣٧)</sup>، قال الإمام أبو حنيفة: «إنَّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح»<sup>(٣٨)</sup> جمهور السنة على العموم أوجبوا العصمة.

وبقي رأي الامامية فقد ذكر علماءهم جميعاً: أنَّه يجب أن يكون النبي معصوماً من الذنوب صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها على طريق العمد والنسيان وعلى كل حال<sup>(٣٩)</sup>، بل يجب أن يكون منزهاً عما ينافي المروة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحكٍ عالٍ وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام<sup>(٤٠)</sup>.

عبر استقراء الروايات التفسيرية الواردة عن الإمام الرضا ﷺ لوحظ أنَّ جميعها تهدف إلى إثبات عصمة الانبياء، بل جميع ما يتعلق بالأنبياء ﷺ وسنذكر عدداً من الروايات نبدأ بآدم ونختم بنبينا محمد ﷺ تبركاً، وسيتجلى بوضوح دور أهل بيت الرحمة في الدفاع عن أُمْناء الله وسفرائه وهي:



أولاً: قال تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه/ ١٢١)

روى الصدوق بإسناده عن أبي الصلت الهروي قال: لما جمع المأمون لعلي بن موسى الرضا عليه السلام أهل المقالات فلم يقيم أحد إلا وألزمه حجته كأنه ألقم حجراً فقام إليه علي بن محمد الجهم\* فقال له: يا بن رسول الله أتقول بعصمة الأنبياء؟ قال عليه السلام: نعم، قال: فما تعمل في قول الله تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾؟ فقال عليه السلام: ويحك يا علي اتق الله ولا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش، ولا تتأول كتاب الله برأيك فإن الله عز وجل قد قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران/ ٧) وأما قوله عز وجل في آدم ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ فإن الله عز وجل خلق آدم حجة في أرضه وخليفة في بلاده لم يخلقه للجنة وكانت المعصية من آدم في الجنة لا في الأرض وعصمته يجب أن يكون في الأرض لستم مقادير أمر الله فلما هبط إلى الأرض وجعل حجة وخليفة عصم بقوله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ٣٣) (٤١).

ويبدو من الرواية الشريفة أن الإمام عليه السلام يريد أن يقول: إن علم التأويل علم قد اختص به الباري عز وجل الراسخين في العلم وهم أهل البيت (عليهم السلام) كما هو المروي عنهم فلا يحق لأي كان التلاعب بآيات الكتاب العزيز وفي هذا صيانة للكتاب ولعقائد المسلمين من أعدائهم، وهذا هو الأمر الأول، والأمر الثاني: أن التكليف الشرعي يكون في الأرض لا في الجنة الخالية من التكاليف كما هو معروف لدى المسلمين جميعهم، فإذا مابعث بأمر إلهي وجبت عصمته من كل أمر لا يليق بالنبوة وصاحبها.

وفي خبر آخر روى الصدوق والطبرسي بإسنادهما عن علي بن محمد بن الجهم

أَنَّ الْمَأْمُون سَأَلَ الْإِمَامَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ: مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه ١٢١) فَأَجَابَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَسْلُوبٍ آخَرَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ لَأَدَمَ ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (البقرة ٣٥) وَأَشَارَ لَهَا إِلَى شَجَرَةِ الْخَنْطَةِ ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة ٣٥) وَلَمْ يَقُلْ لَهَا لَا تَأْكُلَا مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ وَلَا مِمَّا كَانَ مِنْ جَنْسِهَا وَقَدْ امْتَثَلَا وَأَطَاعَا وَلَمْ يَقْرَبَا مِنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَإِنَّمَا أَكَلَا مِنْ غَيْرِهَا بَعْدَ أَنْ وَسَّوسَ لَهَا ابْلِيسُ وَمَوَّءَ عَلَيْهَا وَطَلَبَ مِنْهَا أَنْ يَأْكُلَا مِنْ غَيْرِهَا مِمَّا كَانَ مِنْ جَنْسِهَا وَحَلَفَ لَهَا... وَلَمْ يَكُونَا قَبْلَ ذَلِكَ يَعْرِفَانِ مَنْ يَحْلِفُ بِاللَّهِ كَذِبًا، وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ آدَمَ قَبْلَ النَّبُوَّةِ... فَلَمَّا اجْتَبَاهُ اللَّهُ وَجَعَلَهُ نَبِيًّا كَانَ مَعْصُومًا لَا يَذْنِبُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه ١٢١-١٢٢) (٤٢).

قال الطبرسي: لعل الرضا عليه السلام أراد ترك المندوب وارتكاب المكروه من الفعل لاقتضاء أدله العقول والأثر المنقول (٤٣). والمعروف عند الإمامية أَنَّ الأمر بعدم الاقتراب من الشجرة والأكل منها إِنَّمَا كَانَ أَمْرًا إِرْشَادِيًّا لَا أَمْرًا مَوْلُويًّا وَمُخَالَفَةً لِمَا كَانَ مِنَ تَرْكِ الْأَوَّلَى (٤٤). وَإِنَّ النَّهْيَ الْوَارد فِي الْآيَةِ دُونَ نَهْيِ الْحُظَرِ وَالتَّحْرِيمِ لِأَنَّ الْحَرَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا قَبِيحًا وَالْأَنْبِيَاءُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِنَ الْقَبَائِحِ، لَا كَبِيرِهَا وَلَا صَغِيرِهَا (٤٥)، وَهُمْ أَلَطَفٌ لِلْعِبَادِ فَلَا يَقَعُ مِنْهُمْ مَا يَقْدَحُ فِي عَصْمَتِهِمْ وَيَنْفِرُ عَنْهُمْ الْقُلُوبَ لَا ظَاهِرًا وَلَا بَاطِنًا (٤٦).

والأنبياء معصومون من المعصية والمخالفة في أمر يرجع إلى الدين الذي يوحى إليهم من جهة تلقيه فلا يخطئون ومن جهة حفظه لا ينسون - خلافاً للجبائي الذي قال لا تقع معاصي الأنبياء إلا سهواً (٤٧) - ولا يحرفون من جهة القائه إلى الناس

وتبليغه لهم قولاً فلا يقولون إلا الحق الذي أوحى إليهم وإن الأنبياء على عصمتهم يجوز لهم ترك الأولى ومنه أكل آدم من الشجرة<sup>(٤٨)</sup>، فالعصيان هنا ليس العصيان الحقيقي بل هو ترك الأولى فخر راحته في الجنة ونعيمها ونزل إلى الأرض وأتاعها، قال السيد الطباطبائي (رحمه الله): «إنَّ آدم كان مخلوقاً ليحيى في الأرض ويموت فيها ويبعث فيها وإنَّما أسكنهما الله تعالى الجنة للاختبار»<sup>(٤٩)</sup>.

قال السيد المرتضى: «إما وصف تارك الندب بأنه عاص توسع وتجاوز في المجاز والمجاز لا يقاس عليه ولا يعدى به عن موضوعه»<sup>(٥٠)</sup>. وقد فسر بعض المفسرين: «عصى بأكل الشجرة، وغوى أنَّه ضلَّ عن مطلوبه وخاب من حيث طلب الخلد بأكل الشجرة وفسد عليه عيشه بنزوله إلى الدنيا»<sup>(٥١)</sup>، وقال الشاطبي: «آدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه»<sup>(٥٢)</sup>.

قال السبتي: «إنَّ آدم لم يكن عندما أكل من الشجرة نبياً والعصمة لا تشترط إلا بعد ثبوت النبوة له ومنهم من أجمع على ذلك ومنهم من اكتفى بظاهر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه ١٢٢) وهذا عطف بـ (ثم) التي تعطى المهلة ثم ذكر الإجتباء والهداية والإجتباء هنا النبوة بدليل قوله تعالى عندما عدد الأنبياء ومناقبهم: ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ (مريم ٥٨) يعني من النبيين أجمعهم، قال في حق يونس بعد قصة الحوت: ﴿فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾ (القلم ٥٠) وهذا وجه من الوجوه يثبت أكله من الشجرة قبل ثبوت نبوته<sup>(٥٣)</sup> وإلى ذلك ذهب الآلوسي وأضاف أنه سهو»<sup>(٥٤)</sup>.

في حين تشدد النسفي والزخشري في تفسيرهما للآية اذ وصفوا فعله بالغي والغي خلاف الرشد والعدول عن قوله (وزلَّ آدم) مزجرة بليغة وموعظة للمتكلفين<sup>(٥٥)</sup>.

وقد نحا الرازي في تفسير الآية منحى آخر، فيذهب الى أنه ظاهر القرآن وان دل على ان ادم عصي وغوى لكن ليس لاحد ان يقول ان ادم كان عاصيا وغاويا لأمر:

١. قال العتبي: «يقال لرجل قطع ثوبا وخاطه قد قطعه وخاطه ولا يقال خاط ولا خياط حتى يكون معاودا لذلك الفعل معروفا به ومعلوم أن هذه الزلة لم تصدر عن آدم إلا مرة واحدة».

٢. إن هذه الواقعة وقعت قبل النبوة.

٣. إن قولنا عاص وغاويوهم كونه عاصيا في أكثر الأشياء وغاويا عن معرفة الله تعالى ولم ترد هاتان اللفظتان في القرآن مطلقتين بل مقرونتين بالقصة التي عصي فيها فكأنه قال عصي في كيت وكيت وذلك لا يوهم التوهم بالباطل.

٤. إنه يجوز من الله ما لا يجوز من غيره كما يجوز للسيد في عبيده وولده عند معصيته من اطلاق القول ما لا يجوز لغير السيد في عبده وولده<sup>(٥٦)</sup>.

وزاد الشيخ مغنيه معنى آخر وهو: أن ادم عليه السلام حين كان في الجنة كان في الدار الآخرة وهذه الدار لا تبليغ فيها ولا تكليف كي تحتاج إلى أنبياء ونبوة آدم في الدنيا لا في الجنة، وإن الأكل من الشجرة لم يترتب عليه ظلم أي انسان سوى الأكل<sup>(٥٧)</sup>.

ونحا السيد السبزواري (قدس) في تفسير الشجرة منحى آخر حيث قال: «إنها كانت مثلاً لحقيقة الدنيا فإنها تظهر لأنبياء الله تعالى وأوليائه بأشكال مختلفة كما ظهرت لنبينا عليه السلام في صورة امرأة في ليلة المعراج فلذلك كان نهيه هنا إلى عدم وقوعه في متاعب الدنيا ومشاقها»<sup>(٥٨)</sup>.

وروى الطوسي رحمه الله بإسناده عن أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: احتج آدم

وموسى، فقال موسى عليه السلام لآدم عليه السلام أنت أبونا وأخرجتنا من الجنة فقال آدم: ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده، أفتلومني على امر قدّره الله علي قبل ان يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى <sup>(٥٩)</sup>.

ويتضح من استقراء آراء العلماء والمفسرين في تفسير هذه الآية أنّهم لم يخرجوا عن تفسير الإمام الرضا، فقد فسرها بعضهم بأنها النبوة كما في الرواية الأولى وفسرها بعضهم الآخر بأنها من باب المجاز وأنّ نهيّه كان إرشادياً لا مولوياً وهذا ما تفسره الرواية الثانية.

ثانياً: قال تعالى ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود/٤٦)

روى العياشي والصدوق بسند عن الحسن بن علي الوشاء\* قال: سمعت الرضا يقول: قال ابو عبدالله: إنّ الله قال لنوح: إنّ ليس من أهلك، لأنه كان مخالفاً له، وجعل من اتبعه من أهله، قال: سألني كيف يقرؤون هذه الآية في نوح، قلت: يقرأها الناس على وجهين: إنّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، وإنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ، فقال كذبوا هو ابنه، ولكن الله نفاه عنه حين خالفه في دينه <sup>(٦٠)</sup>.

الإمام في هذه الرواية الشريفة يقرر أمرين:

الأمر الأول: تصحيح قراءة الآية القرآنية، ذكر السيوطي روايات كثيرة واختلاف القراء فقال قرأ أهل الكوفة (عمل، بكسر الميم وفتح اللام، و (غير) بنصب الراء على الفعل، ومعناه: إنّهُ عمل الشرك والكفر وقرأ الباكون (عمل) بفتح الميم وضم اللام وتنوين (غير) بالرفع ومعناه إنّ سؤالك إياي أن أنجيه عمل غير صالح والقراءة الاولى عن الكسائي ويعقوب وسهل والمعنى عمل عملاً غير

صالح<sup>(٦١)</sup> أي عمل الشرك والكفر وهذا هو رأي الامام الرضا عليه السلام<sup>(٦٢)</sup>.

الأمر الثاني: إن نفي الباري عز وجل لابن نوح ليس نفيًا للنسب بل نفيًا لدينه المخالف لدين أبيه، يقول الفيض الكاشاني: «انه ليس من أهلِكَ الذين وعدتكَ بنجاتهم لأنه ليس على دينك»، وروى عن الامام الرضا عليه السلام في حق ابن نوح: لقد كان ابنه ولكن لما عصى الله عز وجل نفاه عن أبيه كذا من كان منا لم يقطع الله فليس منا أهل البيت<sup>(٦٣)</sup>. وروى العياشي عن الامامين الباقر والصادق عليهما السلام: إنه ابن امرأته<sup>(٦٤)</sup>.

ورأي مجاهد والحسن إنه وَلَدُ خَبَثٍ من غيره ولم يعلم بذلك نوح وقال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، أي من ولدك، وهذا القول باطل قطعاً، لان في ذلك طعنًا على نبي وإضافة الى ما لا يليق به<sup>(٦٥)</sup>، وقد روي عن ابن عباس: «مازنت امرأة نبي قط وكانت الخيانة من امرأة نوح إنها كانت تنسبه الى الجنون والخيانة من امرأة لوط انها كانت تدل على أضيافة»<sup>(٦٦)</sup>.

وقيل لسعيد بن جبير: قال نوح إن ابني من أهلي أكان ابن نوح؟ فسبح طويلاً، وقال: لا إله إلا الله يحدث الله محمد صلى الله عليه وسلم إنه ابنه وتقول ليس ابنه، كان ابنه ولكنه كان مخالفاً في النية والعمل والدين، فمن ثم قال تعالى ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ قال السيوطي قال الثعلبي: وهذا القول اولى بالصواب وأليق بظاهر الكتاب<sup>(٦٧)</sup>.

وقد ذكر السيد المرتضى ثلاثة وجوه في تفسير الآية:

الوجه الأول: إن نفيه لأن يكون ليس من أهله لم يتناول فيه نفي النسب وإنما نفي أن يكون من أهله للذين وعد الله بنجاتهم، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ائْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ (هود ٤٠) فاستثنى من أهله من

أراد إهلاكه بالغرق ويدل على صحة هذا التأويل قول نوح عليه السلام: إِنَّ ابني من أهلي وإنَّه وعدك الحق، وهذا الوجه يطابق الخبران ولا يتنافيان وقد روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وإلى ذلك ذهب الطوسي والشيباني والزنجشري والشوكاني وإبي السعود وأحد آراء فخر الدين الرازي والطبرسي والمروي عن الضحاك وعكرمة والجبائي<sup>(٦٨)</sup>.

**الوجه الثاني:** وهو قول مجاهد والحسن وهذا الذي ذكرناه سابقاً وهو مرفوض من جميع المفسرين.

**الوجه الثالث:** إنَّ المراد في ذلك أي أنه ليس على دينك وإلى هذا الوجه ذهب كل من السبتي والماتريدي والالوسي وأحد آراء فخر الدين الرازي والطبرسي حيث ذكر إنَّ القولان متقاربان<sup>(٦٩)</sup>.

وقد فسَّر السيد الطباطبائي الآية الكريمة: إِنَّ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ رَسُولٌ وَأَحَدُ أَنْبِيَاءِ أُولِي الْعِزْمِ عَالِمًا لِلَّهِ عَارِفًا بِمَقَامِ رَبِّهِ بِصِيرَةٍ بِمَوْقِفِ نَفْسِهِ فِي الْعِبَادَةِ وإنَّه كان يرى ابنه ظاهراً من المؤمنين ولو لم يكن كذلك لما دعاه إلى ركوب السفينة فهو عليه السلام الداعي على الكافرين السائل هلاكهم بقوله ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح ٢٦) (٧٠).

والمراد بكونه ليس من أهله الذين وعده الله بنجاتهم لأن المراد بالأهل في قوله: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ (هود ٤٠)، الأهل الصالحون وهو ليس بصالح وإن كان ابنه ومن أهله بمعنى الاختصاص، وقيل أيضاً إنَّ المراد: إنَّه ليس على دينك وأثر عن أهل البيت عليه السلام<sup>(٧١)</sup>.



والظاهر إن مدار الأهلية بين العلماء هو القرابة الدينية لا قرابة النسب فالإسلام أبعد الجاهلين والمشركين من قربي النسب برسول الله ﷺ كما هو معروف من طردهم وإذلالهم صريحاً في قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد ١) فأخرج القريب وأبعده ولعنه، فيما قَرَّبَ البعيد في صريح قول رسول ﷺ: سلمان\* منا أهل البيت<sup>(٧٢)</sup> وفيه قول أبي فراس الحمداني:

كانت مودة سلمان له نسبا ولم يكن بين نوح وابنه رحم<sup>(٧٣)</sup>

لذلك كانت الجواب يهزهاً، كما إنه يكشف عن حقيقة كبيرة إن الرباط الديني أسمى من رباط النسب والقرابة فهو فرد غير لائق حيث لا أثر لرباط القرابة بعد أن قطع رباط الدين<sup>(٧٤)</sup>، فخرج بشقاوته وكفره بالله فأصبح مخلوق غير صالح للاستقامة<sup>(٧٥)</sup>.

وقد ملئت كتب الحديث بهذه المعاني من الروايات فعن النبي الأكرم ﷺ: من سمع رجلاً ينادي بالمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم<sup>(٧٦)</sup>،

وعن الإمام الصادق عليه السلام: ليس بولي من أكل مال مؤمن حرام<sup>(٧٧)</sup>، حيث إن الأصل في مذهب القادة الربانيين والأساس هو الإيثار بالعقيدة والعمل بمنهجهم والسير على آثارهم والثبات على خطهم في أصعب الاوقات والازمنة. وهذا ما أكده الإمام الرضا عليه السلام حين نفى الله تعالى بنوة ابن نوح لأنه لم يسلك على دين الله الذي ارتضاه لأوليائه الصالحين.

ثالثاً: قال تعالى ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمَنَنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة ٢٦٠)

روى العياشي بإسناده عن علي بن أسباط <sup>(٧٨)\*</sup> وروى البرقي <sup>(٧٩)</sup> بإسناده عن صفوان بن يحيى <sup>(٨٠)\*\*</sup> إِنَّ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا عليه السلام سَأَلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ أَكَانَ فِي قَلْبِهِ شَكٌّ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنَّهُ أَرَادَ مِنَ اللَّهِ الزِّيَادَةَ فِي يَقِينِهِ <sup>(٨١)</sup>.

وروى الصدوق والطبرسي بإسنادهما عن علي بن محمد بن الجهم أَنَّ الْمَأْمُون سَأَلَ الْإِمَامَ الرُّضَا عليه السلام فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ قَالَ الرُّضَا عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ أَوْحَى إِلَى إِبْرَاهِيمَ عليه السلام إِنِّي مَتَّخِذٌ مِنْ عِبَادِي خَلِيلًا إِنْ سَأَلَنِي إِحْيَاءَ الْمَوْتَى أَجَبْتُهُ، فَوَقَعَ فِي نَفْسِ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ ذَلِكَ الْخَلِيلُ فَقَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ عَلَى الْخَلَّةِ، وَقَالَ ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ...﴾ (البقرة ٢٦٠)، وَقُلْنَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَحْيَيْتَنَا أَحْيَاكَ اللَّهُ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام: بَلِ اللَّهُ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ <sup>(٨٢)</sup>.

إِبْرَاهِيمَ عليه السلام أَبُو الْأَنْبِيَاءِ وَثَانِي أُولَى الْعِزْمِ وَخَلِيلُ الرَّحْمَنِ قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران ٦٧).

جاء في علل الشرائع مسنداً عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إِنَّمَا اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ أَحَدٌ وَلَمْ يَسَالْ أَحَدًا غَيْرَ اللَّهِ <sup>(٨٣)</sup>. وإِبْرَاهِيمَ عليه السلام تعترف بنبوته الديانات السماوية الثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية ويعظمه مشركو العرب لانتسابهم إلى ولده إسماعيل عليه السلام ولأنهم خدمة الكعبة وإِبْرَاهِيمَ عليه السلام هو الجد الحادي والثلاثين لنبينا محمد ﷺ <sup>(٨٤)</sup>.

عَلَّقَ السيد الطباطبائي على الرواية المروية عن علي بن محمد الجهم: إِنَّ الرواية لا تخلو عن دلالة ماعلى إِنَّ مقام الخلّة يستلزم إجابة الدعاء واللفظ يساعد عليه فَإِنَّ الخلّة هي الحاجة ، والخليل إِنَّمَا يسمى خليلاً لأن الصداقة إذا كملت رفع الصديق حوائجه إلى صديقه، ولا معنى لرفعها مع عدم الكفاية والقضاء<sup>(٨٥)</sup>. ذكر السيد المرتضى إن المفسرين قالوا: إِنَّ ابراهيم عليه السلام مر بحوت نصفه في البر ونصفه في البحر ودواب البر والبحر تأكل منه فاخطر الشيطان بباله استبعاد رجوع ذلك حيا ومؤلفا مع تفرق أجزائه وانقسام أعضائه في بطون حيوان البر والبحر فشك<sup>(٨٦)</sup>، وقد أجب على ذلك - آية ورواية البحث - بأربعة وجوه ذكرها المفسرون وهي:

**الوجه الأول:** إِنَّه ليس في الآية دلالة على شك ابراهيم عليه السلام في إحياء الموتى، وقد يجوز أن يكون عليه السلام إِنَّمَا سأل الله تعالى ذلك ليعلمه على وجه يبعد عنه الشبهة ولا يعترض فيه شك وارتباب فطلب أن يريه تعالى مثلاً محسوساً وأحب أن يعلم ذلك علم عيان بعد أن كان عالماً به من جهة الاستدلال<sup>(٨٧)</sup>، وللنبي أن يسأل ربه تخفيف محتته وتسهيل تكليفه ، والذي يؤيد ذلك جواب ابراهيم عليه السلام (ليطمئن) فبين إِنَّه عارف مصدق<sup>(٨٨)</sup>، لكنه أراد أن يرى يد القدرة وهي تعمل ليحصل على مذاق هذه الملابس فيستروح بها ويتنفس في جوها ويعيش معها وهي أمر آخر غير الإيثار الذي ليس بعده إيمان<sup>(٨٩)</sup>، والألف في (أولم تؤمن) ألف إيجاب قال الشاعر:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

وعبر الطوسي والطبرسي بأن هذه الوجه أقوى الوجوه<sup>(٩٠)</sup>، وإلى ذلك كل من الزمخشري والبيضاوي والسبتي والبيضاوي وسيد قطب وهو قول الحسن وقتادة وسعيد بن جبير والربيع ومجاهد وكما حكاه الطبري وغيره<sup>(٩١)</sup>.

**الوجه الثاني:** بأن الله اتخذ خليلاً وإنه يحيب دعوته ويحيى الموتى بدعائه فسأل الله تعالى أن يفعل ذلك ليطمئن قلبه بأنه قد أجاب دعوته واتخذ خليلاً وذلك أيضاً للاستدلال كما قال السيد المرتضى رحمته الله، وهذا ما روي عن ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي حكاة الطبرسي وهو رأي الما تريدي الذي قال في تفسيرها: أعلم أنك قد استجبت لي فيها دعوتك وأعطيتني الذي سألتك، أي الخلّة، وذكر ذلك الفيض الكاشاني في الأصفى في أثر عن أهل البيت عليهم السلام وروى عن الرضا عليه السلام <sup>(٩٢)</sup>.

**الوجه الثالث:** إن سبب السؤال منازع نمرود إياه في الإحياء إذ قال أنا أحي وأميت وأطلق محبوساً وقتل إنساناً، فقال إبراهيم: ليس هذا بإحياء، وقال: يارب أرني كيف يحيى الموتى ليعلم نمرود ذلك وروى إن نمرود توعده بالقتل إن لم يحيى الله الميت بحيث يشاهد، فلذلك قال ليطمئن قلبي، أي بأن لا يقتلني الجبار، عن محمد بن اسحاق بن يسار: قال السيد المرتضى هذا الوجه إن جاز صلح في تأويل الآية وحكا هذا الرأي الطوسي <sup>(٩٣)</sup>.

**الوجه الرابع:** إننا سأل إحياء الموتى ليزول شكهم في ذلك وشبهتهم ويجرى مجرى سؤال موسى عليه السلام الرؤية عليه تعالى <sup>(٩٤)</sup>.

قال الطباطبائي: إن السؤال للحصول على الأسباب الأصلية ليحصل العلم بالحقيقة، وقد روي عن الصادق عليه السلام إنه قال: وهذه آية متشابهة، ومعناها: إنه سأل عن الكيفية والكيفية من فعل الله عز وجل متى لم يعلمها العالم لم يلحقه عيب ولا عرض في توحيده نقص، وإن إبراهيم عليه السلام إنما كان يسأل حق اليقين <sup>(٩٥)</sup>.

وللسيد السبزواري نفس الرأي حيث يقول: هو سؤال استعطاف وفيه لطف وعناية ومثله بين الخليلين كثير لا يفهمه إلا من كان من أهله و (أرني) الوصول إلى

حق اليقين بعد طي مراحل أصل العلم وعلم اليقين ، كذلك إنَّ المشاهدة والعيان يؤثران في استقرار النفس ورسوخ العلم في القلب ويزداد بها اليقين<sup>(٩٦)</sup>.

بقي هناك أمرٌ لقائل يقول على الوجه الأول: إنَّ علياً عليه السلام قال: لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً، وإبراهيم عليه السلام رسولا من أولي العزم، فلماذا يسأل الله تعالى؟ وقد أجاب على ذلك محمد بن أبي بكر الرازي قال: إنَّ علياً عليه السلام أراد بذلك قوة يقينه قبل العيان ، حتى كان الزيادة الحاصلة بالعيان يسيره لا يعتد بها<sup>(٩٧)</sup>.

من خلال تتبع آراء المفسرين والعلماء نرى إنها لم تخرج عن تفسير الإمام الرضا عليه السلام وإجاباته حيث إنَّه عليه السلام في الرواية الأولى طلب الزيادة في العلم وهذا ما حكاه بعض المفسرين كما مرَّ، وفي الرواية الثانية طلب الخلطة فتطلب معرفه ذلك عن طريق الاستدلال والمعاينة وهذا ما ذكره القسم الآخر من المفسرين وهذا من الترقى في الإجابة ولا تضاد في الروايتين. وبذلك تثبت عصمة إبراهيم عليه السلام من كل ما يليق به وقد اصطفاه الله تعالى من بين عباده ليكون رسولاً ونبياً وإماماً وحجةً على خلقه.

رابعا: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ لَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ لَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام ٧٦-٧٨). روى الصدوق والطبرسي بإسنادها عن علي بن محمد بن الجهم: قال وسأل المأمون أبا الحسن الرضا عليه السلام فاخبرني عن قول الله عز وجل في إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ فقال الرضا عليه السلام: إنَّ إبراهيم وقع إلى ثلاثة أصناف صنف يعبد الزهرة ، وصنف يعبد القمر، وصنف يعبد الشمس،

وذلك حين خرج من السرب<sup>(٩٨)</sup> الذي أخفي فيه ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ فرأى الزهرة، قال ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ على الإنكار والاستخبار، ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ الكوكب ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ لأن الأفول من صفات المحدث، لامن صفات القدم ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ على الإنكار والاستخبار ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ يقول: ﴿قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* لَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار ، لاعلى الإخبار والإقرار ﴿فَلَمَّا أَفَلَتْ﴾ قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام ٧٨-٧٩) وإنما أراد ابراهيم عليه السلام بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم ويثبت عندهم إن العباداة لا تحق لما كان لصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما تحق العباداة لخالقها وخالق السموات والأرض، وكان ما أحتج به قومه مما ألهمه الله تعالى وأتاه كما قال الله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ (الأنعام ٨٣)<sup>(٩٩)</sup>.

### تتلخص وظائف الانبياء عليه السلام في ثلاثة أمور هي

١. الدعوة الى الايمان بالله وعبادته كما قال تعالى: ﴿مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء ٢٥)
٢. الايمان باليوم الآخر وما يتعلق به، واشير اليه في القرآن: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (الممتحنة ٦).

٣. تبيان الشرائع التي فيها صلاح الانسان وسعادته في الدنيا والاخر، وأشير إليه بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (البقرة/ ١٢٩) (١٠٠).

إن إبراهيم عليه السلام كان نبي حجة وهو أول من أصَّل أصول الدين بالاستدلال على علم التوحيد وبه اقتدى رؤساء المتكلمين في استدلاله بالكواكب الثلاثة التي وردت في الكتاب، فكان قومه حرانيين ينظرون في النجوم، ويردون لها القضاء في الأفعال ويعبدون بعضها، فكان هو يقصد الاحتجاج عليهم في حدوثها بتغيرها وتبدل أحوالها فخرج مع أهل الرصد ليلاً لينبهم على حدوثها بتغيرها مع تسليم مذهبهم الفاسد لهم جدلاً وقصده مقابلة الفاسد فإنه من وجوه النظر والأظهر في طريقة التنبيه على الحدوث بالاستدلال بالأكوان (١٠١)، ويرشدهم إلى طريق الحق من طريق النظر والاستدلال (١٠٢).

أوضح الرازي إن هذه المناظرة إنما جرت لإبراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد (١٠٣)، وأول العلماء الآية على عدة وجوه أقواها الإستدراج وذلك أبلغ في الحجاج والطف في المكيدة (١٠٤)، قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل فيحكي قوله كم هو غير متعصب لمذهبه لأن ذلك أدعى إلى الحق وأنجي من الشغب ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين من حال إلى حال (١٠٥)، ليريهم تصور علمهم وبطلان عبادتهم لمخلوق جاء عليه اعراض الحوادث، كما اوضح الطبرسي في تفسيره (١٠٦) وهناك تأويلاً آخر يخرج مخرج الإنكار والاستهزاء ويكون من ذلك معنى الاستدراج إذ هو إلزام من حيث لا يشعر به. وإلى ذلك ذهب السيد المرتضى (١٠٧).



قال الفيض الكاشاني: «هذا ربي على سبيل الإنكار والاستخبار ونقل أقوال الإمام الرضا عليه السلام واستدلالة: إنَّ الانتقال والاحتجاب والاستتار دليل الحدوث والفقر وكل محدث مفتقر الى محدث»<sup>(١٠٨)</sup>.

أبان السيد الطباطبائي معنى الآية الكريمة وملخصه: حكى الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ.... إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مريم ٤٣-٤٧) انه كان عليه السلام على علم بحقيقة الامر، وعلى هذا فقوله ﴿هَذَا رَبِّي﴾ جاري مجرى التسليم والمجارة بعد نفسه كأحدهم ومجاراتهم وتسليم ما سلموه ثم بيان ما يظهر به فساد رأيهم وبطلان قولهم وهذا الطريق من الاحتجاج أجلب لإنصاف الخصم وأمنع لتوازن عصبية وحميته وأصلح لإسماع الحجة<sup>(١٠٩)</sup>.

ومن خلال استقراء آراء المفسرين تبين تفسيره هو المعتمد ورأيه هو السند ولم يذهب إلى هنا أو هناك فكان ولازال تفسير وافي وشافٍ.

خامساً: قال تعالى: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (القصص ١٥). وقال تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (القصص ١٦) وقال تعالى: ﴿فَعَلْنَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (الشعراء ٢٠).

روى الصدوق والطبرسي بإسنادهم عن علي بن محمد بن الجهم إنَّ المأمون سأل الإمام الرضا عليه السلام قال: فأخبرني عن قول الله ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، قال الرضا عليه السلام: إنَّ موسى دخل مدينه من مدائن فرعون على حين غفلة من أهلها وذلك بين المغرب والعشاء ﴿وَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ، فَوَكَرَهُ مُوسَى

**فَقَصَى** ﴿ عَلَى الْعَدُوِّ وَيَحْكُمُ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ فَمَاتَ ﴾ **﴿ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾** يعني الاقتتال الذي كان وقع بين الرجلين، لا ما فعله موسى عليه السلام من قتله إياه إِنَّهُ يعني الشيطان **﴿ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾**. فقال المأمون: فما معنى قول موسى **﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ﴾**؟ قال: يقول: إني وضعت نفسي غير موضعها بدخولي هذه المدينة **﴿ فَاغْفِرْ لِي ﴾** أي أسترني من أعدائك لئلا يظفروا بي فيقتلونني. فقال المأمون: فما معنى قول موسى لفرعون **﴿ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾**؟ قال الإمام الرضاء عليه السلام: قال موسى: **﴿ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾** عن الطريق بوقوعي إلى مدينه من مدائنك، وقد قال الله لنبيه محمد صلى الله عليه وآله **﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ﴾** (الضحى ٦) يقول: أَلَمْ يَجِدْكَ وحيدا فآوى إليك الناس **﴿ وَوَجَدَكَ ضَالًّا ﴾** يعني عند قومك **﴿ فَهَدَى ﴾** أي هداهم إلى معرفتك **﴿ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴾** يقول: أغناك بأن جعل دعاءك مستجابا<sup>(١١٠)</sup>.

ذكر أغلب العلماء أَنَّ موسى عليه السلام مرَّ برجلين يقتتلان أحدهما يعرفه مؤمنا والآخر كافرا فاستغاثه المؤمن على الكافر فوكز الكافر ليحمي المؤمن فقتل بتلك الوكزة فمات وما جرت العادة بالموت من الوكز، إن مات أحد فنادر والنادر لا يحكم به<sup>(١١١)</sup>. أما قوله تعالى **﴿ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾** هذا إشارة إلى الشجار والقتال الذي وقع بين القطبي والاسرائيلي لا إلى الوكز أو القتل غير المقصود، والمعنى إِنَّ القتال بين الاثنين مصدره وسوسة الشيطان واغراءه بالمعاصي والذنوب<sup>(١١٢)</sup>.

وقوله تعالى **﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ﴾** كل تقصير في حق الله تعالى ينسبه الأنبياء والأولياء إلى انفسهم فهو دعاء وخشوع لله سبحانه، ولا دلالة فيه وللتقصير لان العارف بالله حقا يتهم نفسه بالتقصير في طاعة الله وعبادته<sup>(١١٣)</sup>، وازاف السيد الطباطبائي (فاغفرلي) حيث أوردها مورد الخطر والقاهها في التهلكة

وآثر عن اهل البيت عليهم السلام وذكر رواية الإمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون<sup>(١١٤)</sup>.

ونسب أبو علي الجبائي الى موسى عليه السلام إنه فعل معصية صغيرة ونسب معصيته إلى الشيطان، وقد قال في قوله ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ أي في هذه الفعل الذي لم تامرني به وندم على ذلك وتاب الى الله منه، وكلام الجبائي وغيره الذين ينسبون فعل المعاصي الى أنبياء الله فيه قبح وجرأة على الله، فالأنبياء عليهم السلام مطهرون من كل القبائح ومنزهون عن كل الرذائل وهم حجج الله على خلقه فكيف يكون الحجة على الخلق عاصيا لله وهذا تناقض عقلي لمن كان له قلب سليم وهو مؤمن بالله جل جلاله، قال السيد المرتضى قدس: وقد يسأل سائل ماهو الفعل؟ إلا مدافعة الظالم ومما نعتة ولا شبهة في إن الله تعالى أمره بدفع الظالم عن المظلوم، وليست تلك بمعصية، وأما قوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ ففيه وجهان:

١. إنه يريد أن يقول: إنَّ عمل المقتول من عمل الشيطان مفصلاً بذلك عن خلافة الله تعالى واستحقاقه للقتل.

٢. إنه أراد إنَّ تزيين قتلي له وتركه لما ندبت إليه من تأخيرته وتفويتي ما استحقته عليه من الثواب من عمل الشيطان<sup>(١١٥)</sup>.

وقوله تعالى ﴿فَعَلْتَهَا إِذَا مَا أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾. قال السيد الطباطبائي: اني فعلتها حينئذ والحال اني في ضلال من الجهل بجهة المصلحة فيه فاقدت على الدفاع عمن استنصرني ولم اعلم انه يؤدي الى القتل، وان المراد بالضلال الجهل بمعنى الاقدام على الفعل من غير مبالاة بالعواقب كما في قول الشاعر:

ألا لا يجلهن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا<sup>(١١٦)</sup>

قال بعض مشايخ الصوفية: قيل إِنَّ الضلالة بمعنى المحبة فقوله: ﴿وَجَدَكَ ضَالًّا﴾ أي محباً له ﴿فَهْدَى﴾ فاخترتك لنفسه خصوصية الهداية والمحبة يعضد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (يوسف ٨) أي في حب متين ليوسف، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ الْقَدِيمِ﴾ (يوسف ٩٥) أي: في حبك القديم له، فالمعنى: فعلتها حينئذ وأنا من المحبين لله لا ألوي عن محبته شي<sup>(١١٧)</sup>. وقد نزه الإمام الرضا عليه السلام كلم الله عليه السلام ونسب فعل القبيح إلى الشيطان الذي يوسوس إلى بعض النفوس الضعيفة الغير محصنة عقائدياً أو فكرياً، وسمى (علاقته) الذي يحدث بين البشر عمل الشيطان وقد يكون الشيطان متلبساً في جسد إنسان.

سادساً: قال تعالى ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الاعراف ١٤٣).

روى الصدوق والطبرسي بإسنادهم عن علي بن محمد بن الجهم سأل المأمون الإمام الرضا عليه السلام (١١٨): يا بن رسول الله! ما معنى قول الله: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، كيف يكون كلم الله موسى بن عمران لا يعلم إن الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال؟!، فقال الرضا عليه السلام: إن كلم الله موسى بن عمران علم إن الله جلَّ عن أن يرى بالأبصار ولكنه كلمه الله وقرَّبه نجياً رجع إلى قومه فأخبرهم إن الله عز وجل كلمه وقرَّبه فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه فاختار منهم سبعين رجلاً فخرج بهم إلى طور سيناء وسأل الله تعالى أن يكلمه ويسمعهم كلامه حتى سمعوه من جميع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فبعث الله عز وجل عليهم صاعقة فماتوا، فقال موسى: يارب ما أقول

لبنى اسرائيل إذا رجعت إليهم وقالوا: إنك ذهبت بهم فقتلهم؟! فأحياهم وبعثهم معه، فقالوا: إنك لو سألت الله أن يريك ننظر إليه لأجابه؟ فقال موسى: يا قوم إن الله تعالى لا يرى بالأبصار ولا كيفية له، فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى يارب إنك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وأنت أعلم بصلاحتهم، فأوحى الله جل جلاله: يا موسى سلني ما سألوك، فلن أؤأخذك بجهلهم، فقال موسى ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ وهو يهوي ﴿فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ بآيه من آياته ﴿جَعَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ منهم بانك لا ترى<sup>(١١٩)</sup>.

وقد روى الفيض هذه الرواية في تفسيره، وقال: تحقيق القول في رؤية الله سبحانه ما أفاده أمير المؤمنين عليه السلام: لم تره العيون بمشاهدة الأبصار (العيون) ولكن رأيته القلوب بحقائق الإيمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موصوف بالآيات معروف بالعلامات<sup>(١٢٠)</sup> وقال عليه السلام: ما كنت أعبد ربا لم أره<sup>(١٢١)</sup>.

وروى العياشي والقمي عن الامام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ قال: ساخ الجبل في البحر فهو يهوي حتى الساعة<sup>(١٢٢)</sup>.

تعتبر مسألة رؤية الله من المسائل الكلامية المهمة التي حظيت بنطاق واسع من البحث والتحقيق والأخذ والرد بين المسلمين منذ الصدر الأول للإسلام وحتى الآن وذلك لما لها من مدخلية كبيرة في أصل قضية التوحيد من جهة وإلحاق العقل في استيضاحها من جهة ثانية، وقد بحثت تلك المسألة -مسألة الرؤية- في مبحث

خاص بها، ونذكر القول فيها على سبيل الاختصار نختصرها جميعا في ثلاث اتجاهات هي:

١. اتجاه يقول بالرؤية الحسية في الدنيا والآخرة وهؤلاء هم المُجَسِّمَة.
٢. اتجاه آخر حاول التوسط فمنع الرؤية في الدنيا وأجازها في الآخرة مع نفي الكيفية، وهو رأي الجمهور المتمثل بأهل السنة من أتباع المذاهب الاربعة الذين حالوا التخلص من التجسيم مع الاحتفاظ بالرؤية بهذه الكيفية.
٣. اتجاه ثالث آمن باستحالة الرؤية في الدنيا والآخرة وهو ماعليه المعتزلة والإمامية وآخرون<sup>(١٢٣)</sup>.

أما ما يتحدث عنه الواهون بحب الله سبحانه وتعالى من الرؤية القلبية الوجدانية فهو غير المقصود، كالأقوال الماثورة السابقة في هذه الآية وكما روي عن سيد الشهداء عليه السلام: متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك... عميت عين لا تراك عليها رقبيا...<sup>(١٢٤)</sup> وأمثال مما روى عنهم اكثر من أن تحصى وقد استدلل بهذه الآية أهل التنزية إن موسى عليه السلام أراد أن يثبت لقومه استحالة ذلك فخطب ربه قائلا: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ فجاء الجواب الرباني يحمل نفيتين:

النفي الأول: قوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ والثاني: اندكاك الجبل وإنصاف موسى، بالنحو الذي جعل موسى يقرر لأصحابه تنزيه الله عن الرؤية ويكون الجواب أبلغ بقوله: ﴿سُبْحَانَكَ تَبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي أول المؤمنين بأنك لن ترى<sup>(١٢٥)</sup>.

بينما يقرر الأشاعرة هذه الآية بنحو وآخر مؤيده وهو: إن طلب موسى رؤية الله سبحانه يدل على إيمانه عليه السلام بأن ذلك ممكن ولو كانت الرؤية ممتنعة ومنفيه لشأن

الربوبية لما طلبها موسى عليه السلام وهونبي من أولي العزم، فالطلب يدل على الإمكان والنفي الورداد في الآية إنها بلحاظ الدنيا فيبقى أمر الرؤية في الآخرة ممكناً<sup>(١٢٦)</sup>.

واحتمل الطوسي احتمالاً آخر حيث بين أنه يحتمل أن يكون سأل العلم الضروري الذي تزول معه الخواطر والشبهات أو إظهار آية من آيات الساعة التي يحصل عندها العلم الذي لا شك فيه<sup>(١٢٧)</sup>، وهذا ما أكد السيد الطباطبائي رحمه الله: أن سؤاله عليه السلام بمعنى العلم الضروري فإن الله لما خصه بما حباه من العلم به من جهة النظر في آياته ثم زاد على ذلك أن اصطفاه برسالاته وبتكليمه وهو العلم بالله من جهة السمع، رجا عليه السلام أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية وهو كمال العلم الضروري بالله والله خير مرجو ومأمول<sup>(١٢٨)</sup>. وقيل: إنَّ للأنبياء عليهم السلام أن يسألوا تخفيف البلوى في التكليف، كما سأل إبراهيم عليه السلام<sup>(١٢٩)</sup> وعلى العكس من ذلك يرى الفخر الرازي إنَّ طلب الرؤية فيها وجوها:

١. إنَّ رؤية الله لا تحصل إلا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكراً.
٢. إنَّ حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لإزالة التكليف.
٣. إنَّه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كانت الدلائل الزائدة على ذلك تعنتاً والتعنت يستوجب التعنيف.
٤. لا يمتنع أن يعلم الله تعالى ذكره إنَّ في منع الخلق عن رؤيته في الدنيا مصلحة لهم فلذلك استنكرها<sup>(١٣٠)</sup>، إنَّ الفخر الرازي يقدم احتمالاته على ظواهر الكتاب والسنة وسائر ألفاظ العرب، وقد استطاع الزمخشري في كشفه أن يدرك الحقيقة

من هذا الوجه الذي أشار اليه الإمام الرضا عليه السلام وسنذكره باختصار واضح فقال: ما كان طلب الرؤية الا ليكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرا من فعلهم وليلقمهم الحجر، فاراد ان يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله (لن تراني) ليتيقنوا وينزاح عنهم مادخلهم من الشبهة، فلذلك قال: (ربي ارني انظر اليك) كذلك ان معنى (لن) هو تأكيد النفي الذي تعطيه (لا) و(لن تراني) تأكيد وبيان، وتفسير اخر، عرفني نفسك تعريفا واضحا جليلا، كأنها اراءة في جلائها بأية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق الى معرفتك، كذلك انك لن تحتمل قوتك تلك الاية المضطرة ولكن انظر الى الجبل، فاني اورد عليه واطهر له آية من تلك الآيات... الخ <sup>(١٣١)</sup>.

وهذا المقدار من البيان كاف في اثبات المطلوب ويغني عن الاستيراد، كذلك ان الله سبحانه وتعالى نزه كليمة عليه السلام في محكم كتابه حيث قال تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء/ ١٥٣). قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (البقرة/ ٥٥). قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (الأعراف/ ١٥٥) ودلالة الآيات واضحة في نسب الفعل الى قوم موسى عليه السلام حتى وصفهم بالسفهاء <sup>(١٣٢)</sup>.

سابعاً: قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الاحقاف/ ٣٥)

روى الصدوق بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن أبيه عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إنما سمي أولوا العزم أولي العزم لأنهم كانوا أصحاب العزائم



والشرائع وذلك إنَّ كل نبي كان بعد نوح عليه السلام كان على شريعته ومنهجه وتابعا لكتابه إلى زمان إبراهيم الخليل عليه السلام وكل نبي كان في أيام إبراهيم وبعده كان على شريعة إبراهيم ومنهجه وتابعا لكتابه إلى زمن موسى عليه السلام وكل نبي كان في زمن موسى عليه السلام وبعده كان على شريعة موسى ومنهجه وتابعا لكتابه إلى أيام عيسى عليه السلام وكل نبي كان في زمن عيسى عليه السلام وبعده كان على منهج عيسى و شريعته موسى وتابعا لكتابه إلى زمن نبينا محمد ﷺ فهو لاء الخمسة هم أولوا العزم وهم أفضل الأنبياء والرسل عليه السلام وشريعة محمد ﷺ لا تنسخ إلى يوم القيامة ولانبي بعده إلى يوم القيامة فمن ادعى بعد نبينا أو أتى بعد القرآن بكتاب دمه مباح لكل من سمع ذلك منه (١٣٣).

دلَّ الحديث الشريف على أسماء أصحاب الرسالات ومن ساهم الله تعالى ذكره (أولو العزم) ثم بين الإمام الرضا عليه السلام بما لا يقبل الشك إنَّ نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء ورسالته خاتمة الرسالات وإنَّ من ادعى النبوة فدمه مباح ويحل قتله.

روى الفيض الكاشاني قريب منه عن الامام الصادق عليه السلام وأثر عن الرضا عليه السلام وقال: وأولو العزم أصحاب الشرائع اجتهدوا في تأسيسها وتقريبها وصبروا على مشاقها (١٣٤).

وأوضح القمي إنَّ أولي العزم هم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم عليه السلام ومحمد ﷺ ومعنى أولي العزم إنَّهم سبقوا الأنبياء إلى الإقرار بالله والإقرار بكل نبي كان قبلهم وبعدهم وعزموا على الصبر مع التكذيب والأذى (١٣٥) وروى الفيض الكاشاني عن الصادق عليه السلام: سادة النبيين خمسة وهم أولو العزم من الرسل وعليهم دارت الرحا نوح وإبراهيم وموسى وعيسى محمد صلوات الله عليه وآله

وعليهم وعلى جميع الانبياء وقريبا منه عن الباقر عليه السلام <sup>(١٣٦)</sup>. وفسر السيد الطباطبائي **ثُمَّ** معنى العزم: أما الصبر كما قال بعضهم لقوله تعالى: **﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾** (الشورى ٤٣) وأما العزم على الوفاء بالميثاق المأخوذ من الأنبياء كما يلوح إليه قوله: **﴿لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾** (طه ١١٥) وأما العزم بمعنى العزيمة وهي الحكم والشرعية، وعلى المعنى الثالث وهو الحق الذي تذكره روايات أئمة اهل البيت عليهم السلام وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليه السلام لقوله تعالى: **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾** (الشورى ١٣) <sup>(١٣٧)</sup>.

وقد اختلف المفسرون في عددهم فقليل هم تسعه ، وعند بعضهم ستة وعن بعضهم أربعة حتى وصلت إلى عشرة أقوال ذكرها جميعا ابن الجوزي والقرطبي دون ان يرجحوا قولاً <sup>(١٣٨)</sup> واختار البيضاوي والزخشي قولاً يخالف الآخر، ورأيها يخالف ما عليه مذهب آل البيت عليهم السلام كما صرح السيد الطباطبائي سابقاً <sup>(١٣٩)</sup>. وعرض ابن كثير في تفسيره تلك الأقوال واختار ما اختاره أئمة أهل البيت عليهم السلام وماروي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء وترجيحه استنادا إلى ما جاء به القرآن الكريم، وبأنهم اصحاب الشرائع السماوية كما قال الإمام الرضا عليه السلام <sup>(١٤٠)</sup>.

ثامنا: قال تعالى **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ﴾** (يوسف ٢٤)

روى الصدوق والطبرسي بإسنادهما عن علي بن محمد بن الجهم، إن المأمون سأل الامام الرضا عليه السلام، فقال: فاخبرني عن قوله الله تعالى: **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ﴾** فقال الرضا عليه السلام: لقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها كما همت به، لكنه كان معصوما، والمعصوم لا يهيم ولا يذنب ولا

يأتيه، ولقد حدثني أبي عن أبيه الصادق عليه السلام إنه قال: هَمَّتْ بَأْنْ تَفْعَلْ، وَهُوَ بَأْنْ لَا يَفْعَلُ<sup>(١٤١)</sup>. وفي رواية أخرى عن أبي الصلت عن الرضا عليه السلام إنه قال: إِنَّمَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَهُمْ يَوْسُفُ بِقَتْلِهَا أَنْ اجْبَرْتَهُ لِعَظَمِ مَا تَدَاخَلَهُ، فَصَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ قَتْلَهَا وَالْفَاحِشَةَ بِالْمَعْصِيَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ (يوسف ٢٤)(١٤٢).

وروى العياشي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام إنه قال: لَمَّا هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا قَامَتْ إِلَى صَنَمٍ مَعَهَا فِي الْبَيْتِ، فَالْتَقَتْ عَلَيْهِ ثَوْبًا فَقَالَ لَهَا يَوْسُفُ: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَتْ: طَرَحْتُ عَلَيْهِ ثَوْبًا أَسْتَحِي أَنْ يَرَانَا، فَقَالَ يَوْسُفُ عليه السلام: فَأَنْتِ تَسْتَحِي مِنْ صَنَمِكَ وَهُوَ لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا أَسْتَحِي أَنَا مِنْ رَبِّي؟ وَأَفَلْتَ يَوْسُفُ مِنْهَا. وروى العياشي والقمي عن الصادق عليه السلام شبيهها لهذا الحديث<sup>(١٤٣)</sup>. وروي عن علي بن الحسين السجاد عليه السلام إنه قال عليه السلام: فَقَالَ لَهَا: مَعَاذُ اللَّهِ إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَا يَزْنُونَ، فَغَلَقْتَ الْأَبْوَابَ عَلَيْهَا وَعَلَيْهِ وَقَالَتْ لَا تَخَفْ وَأَلْقَتْ نَفْسَهَا عَلَيْهِ فَأَفَلْتَ هَارِبًا إِلَى الْبَابِ فَفَتَحَهُ وَلَحَقْتَهُ فَجَذَبَتْ قَمِيصَهُ مِنْ خَلْفِهِ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْهُ وَأَفَلْتَ يَوْسُفُ فِي ثِيَابِهِ<sup>(١٤٤)</sup>.

قال الفيض الكاشاني: معناه لولا أن رأى برهان ربه لَهَمَّ بِهَا فَحَذَفَ جَوَابَ لَوْلَا لدلالة المذكور سابقاً عليه هذا عند لم يجوز تقديم الجزاء على الشرط ومن جوزه فلا حاجة إلى هذا التقدير، وأثر عن أهل البيت عليه السلام وذكر رواية الرضا عليه السلام<sup>(١٤٥)</sup>.

والهم في اللغة ينقسم على وجوه:

١. العزم على الفعل: قال تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ (المائدة ١١) أي أرادوا ذلك وعزموا عليه ومثله قول الخنساء:

وفضل مرداساً على الناس حلمه وإن كل همه همه فهو فاعله

خطور الشيء بالبال وإن لم يقع العزم عليه: قال تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا﴾ (آل عمران ١٢٢) وإنما أراد أن الفشل خطر ببالهم.

٢. المقاربة: يقولون هم بكذا أي كاد ان يفعله، قال ذو الرمة:

أقول لمسعود بجرعار مالك وقد دمعي ان يلج اوائله  
والدمع لايجوز عليه العزم وإنما أراد إنه كاد وقرب<sup>(١٤٦)</sup>

ذهب أغلب العلماء إلى تنزيه يوسف عليه السلام عن كل همّ مما تجل عنه مقام النبوة باستثناء البعض ومنهم الزمخشري الذي فسر الهم: بأنّه جلس منها مجلس المجمع، وفسر البرهان: بأنّه سمع صوت إياك وإياها ثلاث مرات ورأى يعقوب عاضاً على أناملته ومثله عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وعكرمة والحسن وغيرهم<sup>(١٤٧)</sup>.

قال ابن كثير: والذي يجب أن يعتقده إن الله تعالى عصمه وبرّاه عن الفاحشة وحماه عنها وصانه منها<sup>(١٤٨)</sup>، وإلى ذلك ذهب كل من السبتي والبيضاوي وابن تيمية وبينوا إنَّ العبد إذا همَّ بسيئة لم تكتب له وإذا تركها لله كتبت له حسنة، وإن عملها كتبت له سيئة واحدة وإن تركها من يتركها لله لم تكتب له حسنة ولا تكتب له سيئة<sup>(١٤٩)</sup>.

ويوسف عليه السلام: هم هما تركه لله ولذلك صرف الله عنه السوء والفحشاء لإخلاصه ولم يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها، وأما ما نقل فهو مأخوذ عن اليهود الذين هم من أعظم الناس كذباً على الأنبياء وقدحاً فيهم<sup>(١٥٠)</sup>.

وروى السيوطي: انها قامت إلى الصنم فسترته بثوبها - الرواية السابقة - وروى عن الحسن عليه السلام: فاذا هو بصوره في سقف البيت تقول: يا يوسف أنت مكتوب في الأنبياء فعصمة الله عز وجل (١٥١).

كذلك الثعلبي سار على المنهج السابق ورفض كل ما لا يليق بقدسية النبوة وآثر عن أهل البيت عليه السلام فقال: قال جعفر بن محمد: البرهان: النبوة التي أودع الله صدره هي التي حالت بينه وبين ما يسخط الله، كذلك آثر عن الإمام الرضا عليه السلام وعن الإمام السجاد عليه السلام الروايات السابقة في صدر بحث الآية الكريمة (١٥٢).

أما إثبات همتها فهذا مما شهد به الكتاب وهي ممن يجوز عليها فعل القبيح، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (يوسف ٣٠)، وقال تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف ٢٣) وقال تعالى حاكيا عنها: ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف ٥١) وقال تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (يوسف ٣٢)، وكل المفسرين والمؤلفين يقولون بانها همت بالمعصية (١٥٣).

وذكر كل من السيد المرتضى والماتريدي والرزاوي والآلوسي والدمشقي والطباطبائي: إن كل من تعلق بهذه الواقعة فقد شهد براءة يوسف عليه السلام عن المعصية والذين لهم تعلق بهذه الواقعة هم: يوسف عليه السلام والمرأة وزوجها والنسوة والشهود وإبليس (١٥٤). فأما يوسف: فادعى إن الذنب للمرأة، قال: ﴿هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي﴾ (يوسف ٢٦) وقال: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ (يوسف ٣٣)، وأما المرأة: فاعترفت بذلك وقالت للنسوة: ﴿لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (يوسف ٣٢) وقالت:

﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف ٥١). وأما زوج المرأة فقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ \* يَوْسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ﴾ (يوسف ٢٨-٢٩). وأما الشهود فقوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف ٢٦-٢٧). وأما شهادة الله تعالى بذلك فقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف ٢٤) فقد شهد الله على طهارته أربع مرات: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ﴾، ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ مع أنه تعالى قال: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان ٦٣). ﴿الْمُخْلَصِينَ﴾ وفيه قراءتان تارة باسم الفاعل وأخرى باسم المفعول، وهذا يدل على أن الله تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته، وإنه منزّه عما عما أضافوه إليه. وأما إقرار إبليس بطهارته فقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (ص ٨٢-٨٣) فهذا اقرار من إبليس بانه ما اغوه وما اضله عن طريق الهدى، فثبت بهذه الدلائل أن يوسف عليه السلام بريء عما يقوله الآخرون<sup>(١٥٥)</sup>.

ويوسف عليه السلام نبي ذا عصمة إلهية ألحقه الله بآبائه الصالحين إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وله من المقامات العالية والدرجات الرفيعة ما لا يعلمها الا الله كذلك أحبه كل من رآه أو تعلق به لما أتصف من الأخلاق النبوية الكريمة التي منحها الله سبحانه وتعالى لأنبيائه عليه السلام وروى العياشي بإسناده عن العباس بن هلال قال سمعت الرضا عليه السلام يقول: ان يوسف النبي قال له السجان: اني لاحبك فقال له يوسف: لا تقل هكذا فان عمتي احبتي فسرقتني، وإنأي احبني فحسدني اخوتي فباعوني، وان امرأة العزيزة أحبتي فحبستني.<sup>(١٥٦)</sup>

ومن خلال العرض المتقدم يلاحظ القارئ الكريم كيف كشف الامام الرضا عليه السلام عن عصمة النبي يوسف عليه السلام وكيف استدل في اثبات عصمته مرة بالقران وأخرى بالأثر المنقول عن آبائه عليه السلام وهو ما استدل به المفسرين من الفريقين.

ثامنا: قال تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمْ آذِنْتَ لَهُمْ﴾ (التوبة ٤٣)

روى الصدوق والطبرسي إسنادهما عن علي بن محمد بن الجهم وسال المأمون الامام الرضا عليه السلام فقال: لله درك يا ابا الحسن، فأخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمْ آذِنْتَ لَهُمْ﴾، فقال الامام عليه السلام: هذا مما أنزل بإياك أعني واسمعي يا جارة، خاطب الله بذلك نبيه صلى الله عليه وآله وأراد به أمته، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر ٦٥)، وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ لَا أَن تَبْنَتْنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (الإسراء ٧٤) (١٥٧).

وروى القمي عن الباقر عليه السلام: لتعرف أهل الغدر والذين جلسوا بغير عذر (١٥٨)، وفسر الفيض الكاشاني الآية: عفا الله عنك لم اذنك لهم في القعود حين استأذنوك واعتلوا بالكاذيب وهلا توقفت حتى تبين لك الذين صدقوا في الاعتذار وتعلم الكاذبين، وأثر عن الإمام الرضا عليه السلام (١٥٩).

كذلك فسرت الآية بان هذا: من لطيف المعاتبة بدا بالعفو قبل العتاب ويجوز العتاب من الله، وليس كما قال البعض من إنه كناية عن الجنابة وحاشا سيد الانبياء، وقد يقال لاحدنا: أرايت رحمك الله وغفر الله لك وهو لا يقصد إلى الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه، بل ربما لم يخطر بباله أن له ذنباً، وغاية ما يمكن ان يدعى فيها ان تكون دالة على انه صلى الله عليه وآله ترك الاولى والأفضل، ونقل ذلك عن قتادة وعمر بن الميمون وهو رأي اغلب مفسري الامامية (١٦٠).

ويرى الجبائي: إِنَّ فعل النبي ﷺ من صغائر الذنوب تماشياً مع مذهبه الذي يجوز الصغائر على الأنبياء وأجاب الطوسي على ذلك بأن الذي ذكره غير صحيح إنما هي كلمة عتاب له ﷺ لم فعل ما كان الأولى به أن لا يفعله لأنه وإن كان له فعله من حيث لم يكن محظوراً فإن الأولى أن لا يفعله كما يقول القائل لغيره إذ رآه يعاتب أخاه لم عاتبته وكلمته بما يشق عليه؟ وإن كان له معاتبة وكلامه بما يثقل عليه وكيف يكون ذلك معصية وقد قال الله في موضع آخر: ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ (النور ٦٢) وإنما أراد أن كان ينبغي تأكيد الوحي فيه<sup>(١٦١)</sup>.

وذكر الطبرسي: إِنَّ الذين استأذنوه منافقون منهم جد بن قيس ومعتب بن قشير وهما من الأنصار<sup>(١٦٢)</sup>. أما الزمخشري فكان أشدَّ قساوة على النبي الأكرم فذهب في تفسير الآية: عفا الله عنك، كناية عن الجناية لأن العفو رادف لها ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت<sup>(١٦٣)</sup>!

بهذه الكلمات القاسية والجارحة ليس إلى شخص النبي الأكرم فقط بل إلى عموم المسلمين الذي وصفه الله بالخلق العظيم في محكم كتابه المجيد ويبدو أَنَّ المستشرق دونا لدسن ذهب إلى الفكرة نفسها حيث يقول: إِنَّ القرآن نفسه لا يؤيد عصمة الأنبياء ويضرب أمثلة لقصة آدم السابقة وكذلك ما وقع مع موسى وداود، ويبدو إِنَّه إعتد في تكوين فكرته على ظاهر القرآن<sup>(١٦٤)</sup>.

لقد ذكر المفسرون، إِنَّ من لطف الله لنبيه أن بدأه بالعفو قبل العتاب، ولو قال له ابتداء لم أذنت لهم؟ لتفطر قلبه عليه الصلاة والسلام، فمثل هذا الأدب يجب احتذاءه في حق سيد البشر<sup>(١٦٥)</sup>.

بل أَنَّ الله سبحانه وتعالى في خطابه لم يخاطبه كما خاطب غيره من الأنبياء



والمرسلين فقال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ﴾ (البقرة: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ﴾ (هود: ٤٨) وقال تعالى: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ \* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ (الصافات ١٠٤-١٠٥) وقال تعالى: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾ (النمل: ١٠) وقال تعالى: ﴿يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ كُنْ تَوَّافِكْ﴾ (ال عمران: ٥٥) ولم يقع في القرآن خطاب (يا محمد)، بل (يا أيها النبي، يا أيها الرسول، ...)، تعظيماً له وتشريفاً وتخصيصاً بذلك عما سواه وتعليماً للمؤمنين أن لا ينادونه باسمه ﷺ<sup>(١٦٦)</sup>. ويرى الرازي إن العصمة المتفق عليها - حسب رأيه - خاصة بتبليغ الوحي كذلك إن العفو لا يدل على الذنب وغايته إن الإذن الذي عاتبه الله عليه هو خلاف الأولى، ثم ذكر بعد كلام طويل، إن ذلك كان اجتهداً منه ﷺ فيما لا وحي فيه<sup>(١٦٧)</sup>.

وخلص السيد الطباطبائي إلى إنها دعاء للنبي ﷺ بالعفو نظير الدعاء على الإنسان بالقتل في قوله تعالى: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (عبس: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿قَتَلَ كَيْفَ قَدَرٌ﴾ (المدثر: ٢٠) ومعنى عفا الله عنك لم أذنت لهم في التخلف والعود؟ ولو شئت لم تأذن لهم - وكانوا أحق به - حتى تبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين، مضافاً إلى أنه ﷺ كان يعرفهم في لحن القول ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ (محمد: ٣٠) وكيف يخفي على من سمع من أحدهم يقول: ﴿إِذْنَنِي وَلَا تَفْتِنِّي﴾ (توبه: ٤٩) أو يقول ﴿هُوَ أَذُنٌ﴾ (التوبه: ٦١) أو يلمزه في الصدقات إن ذلك من طلايع النفاق ومع ذلك عاتبه الله والعتاب متوجه إلى المؤمنين خاصة من غير أن يختص بالنبي ﷺ وهو نوع من العناية الكلامية تبين به ظهور الأمر ووضوحه فهو من أقسام البيان على طريق: (إياك اعني واسمعي يا جارة)<sup>(١٦٨)</sup>، وهو عين المعنى الذي ذكره الإمام عليه السلام في الرواية في إثباته عصمة الأنبياء عموماً ونبينا محمد ﷺ من كل ما لا يليق بشأنهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

تاسعا: قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (الاحزاب ٣٧).

روى الصدوق والطبرسي بإسنادهما عن علي بن محمد بن الجهم ان المأمون سال الرضا عليه السلام فاخبرني عن قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ قال الرضا عليه السلام: ان رسول الله ﷺ قصد دار زيد بن حارثة في أمر أراده ، فرأى امرأته تغتسل ، فقال لها: سبحان الذي خلقك! وإنما أراد بذلك تنزيه الباري عز وجل عن قول من زعم أن الملائكة بنات الله فقال الله عز وجل: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (الإسراء ٤٠) فقال النبي: لما رآها تغتسل: سبحان الذي خلقك أن يتخذها له ولداً، يحتاج إلى هذا التطهير والاعتسال، فلما عاد زيد إلى منزلة أخبرته بمجيء رسول الله ﷺ وقوله لها: سبحان الذي خلقك! فلم يعلم زيد ما أراد بذلك وظنَّ إنه قال ذلك لما أعجبه من حسننها ، فجاء إلى النبي ﷺ: وقال له: يا رسول الله إن امرأتى في خلقها سوء، وإني أريد طلاقها، فقال النبي ﷺ: أمسك عليك زوجك واتق الله، وقد كان الله عز وجل عرفه عدد أزواجه، وإن تلك المرأة منهن، فأخفى ذلك في نفسه ولم يبهده لزيد وخشي الناس أن يقولوا: إنَّ محمداً يقول لمولاه: إنَّ امرأتك ستكون لي زوجة يعيونه بذلك.. فزوجها الله عز وجل من نبيه محمد ﷺ وأنزل بذلك قرآنا (١٦٩).

وروى الصدوق عليه السلام بإسناده عن أبي الصلت الهروي إنَّ علي بن محمد بن

الجهنم سأل الامام الرضا عليه السلام ما تقول في قوله تعالى: ﴿وَنُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾، فقال الإمام عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَرَفَ نَبِيَّهُ عليه السلام أَسْمَاءَ أَزْوَاجِهِ فِي دَارِ الدُّنْيَا وَأَسْمَاءَ أَزْوَاجِهِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ وَإِنَّهُنَّ أَمَهَاتُ الْمُؤْمِنِينَ وَإِحْدَاهُنَّ مِنْ سَمَى لَهُ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ وَهِيَ يَوْمُئِذٍ تَحْتَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ، فَأَخْفَى أَسْمَهَا فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يَبْدُو لَكَيْلًا يَقُولُ أَحَدُ الْمُنَافِقِينَ: إِنَّهُ قَالَ فِي امْرَأَةٍ فِي بَيْتِ رَجُلٍ إِنَّهَا إِحْدَى أَزْوَاجِهِ مِنْ أَمَهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَخَشِيَ قَوْلَ الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَنُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (الاحزاب ٣٧) يَعْنِي فِي نَفْسِكَ وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا تَوَلَّى تَزْوِيجَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا تَزْوِيجَ آدَمَ مِنْ حَوَاءَ وَزَيْنَبَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم وَفَاطِمَةَ مِنْ عَلِيٍّ عليه السلام (١٧٠).

وروى القمي عن الإمام الصادق عليه السلام بما يقارب هذا المعنى (١٧١)، وروى الفيض الكاشاني رواية عن السجاد عليه السلام بما يطابق معنى الرواية الثانية المروية عن أبي الصلت وكذلك روى عن الإمام الرضا عليه السلام (١٧٢).

مع أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَانَ غَايَةً فِي الصَّرَاحَةِ فِي قِصَّةِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ مِنْ زَيْنَبَ وَفِي بَيَانِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَالْهَدَفِ مِنَ الزَّوْجِ هُوَ مُحَارَبَةُ سُنَّةِ جَاهِلِيَّةٍ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالزَّوْجِ مِنْ مَطْلُقَةِ الْإِبْنِ الْمُدْعَى إِلَّا إِنَّهَا ظَلَّتْ مُورَدُ جَمْعٍ مِنْ أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ فَحَاوَلُوا اخْتِلَاقَ قِصَّةٍ غَرَامِيَّةٍ لِيُشَوِّهُوا بِهَا صُورَةَ النَّبِيِّ الْمُقَدَّسِ، مِنْهَا مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَشْرِقُ د. غُوسْتَا فِ لُوبُون، يَقُولُ: «وَضَعَفَ مُحَمَّدٌ الْوَحِيدَ هُوَ حُبُّهُ لِلنِّسَاءِ... وَلَمْ يَخْفَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم هَذَا الْحُبَّ فَقَدْ قَالَ: حُبُّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ طَيِّبَاتٍ وَالنِّسَاءُ وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي الصَّلَاةَ، وَإِنْ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله وسلم رَأَى اتِّفَاقًا زَوْجَةً ابْنَهُ بِالتَّبْنِيِّ وَهِيَ عَارِيهِ فَوْقَ فِي قَلْبِهِ مِنْهَا شَيْءٌ فَسَرَحَهَا بَعْلَهَا لِيَتَزَوَّجَهَا مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم فَاعْتَمَ الْمُسْلِمُونَ فَأَوْحَى إِلَى مُحَمَّدٍ بِوَسْطَةِ جَبْرِئِيلَ الَّذِي كَانَ يَتَّصِلُ بِهِ يَوْمَئِذٍ آيَاتُ تَسْوِغِ ذَلِكَ وَانْقَلَبَ الْإِتِّقَادُ إِلَى سَكُوتٍ» (١٧٣).

وهذا ليس بالغريب فان التوراة قد نسبت الفواحش -وحاشاهم- إلى أنبياء الله كما في القصة المزيفة عن داود عليه السلام بما يشبه هذا الاتهام إلى شخص النبي الأكرم عليه السلام (١٧٤)، ولكن الغريب أن يذهب بعض المفسرين إلى الروايات الموضوعية، ومن شخصيات نكرة أساءت إلى الإسلام وهي من صنع اليهود وهم ألد أعداء الإنسانية.

ذكر الزمخشري في تفسيره للآية: وذلك إن رسول الله عليه السلام أبصرها بعد ما أنكحها إياه -أي لزيد- فوَقعت في نفسه فقال سبحانه الله مقلب القلوب، وذكر القصة وأما معنى (واتق الله) أراد: واتق الله فلا تطلقها وقصد نهى تنزيهه لالتحريم لأن الأولى لا يطلق، وقيل أراد: وإتق الله فلا تدمها بالنسبة إلى الكبر وأذى الزوج والذي أخفى في نفسه: تعلق بها -وحاشا خاتم النبيين ذلك البهتان-، وقيل مودة مفارقة زيد وقيل: علمه بان زيدا سيطلقها وينكحها لان الله اعلمه بذلك (١٧٥). وعن عائشة: لو كنتم رسول الله عليه السلام شيئاً مما أوحى إليه لكنتم هذه الآية (١٧٦) وعلق الزمخشري: والله يريد من الانبياء تساوي الظاهر بالباطن والتصلب في الامور والتجاوب في الاحوال والاستمرار على طريقة مستتبته (١٧٧).

والزمخشري: ذاهلٌ عما يجب من حقه عليه الصلاة والسلام وقد أساء إلى النبي الأكرم أربع مرات -على حد معرفتي- بهذا التفسير، الأول قوله «فوقعت في نفسه» والثاني «تعلق بها» والثالث «مودة مفارقه زيد إياها» والرابع «إن الله يريد من الانبياء تساوي الظاهر والباطن» وهذا مما لا يجوز في حق الأنبياء جميعاً إذ أن الأنبياء ظاهراً وباطنهم واحد، وكأنه لم يقرأ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم ٣-٤).

وقد اتفق المفسرون: إن الذي أخفاه في نفسه أن طلقها زيد تزوجها وخشي

من إظهار هذا للناس وكان الله تعالى أمره بالزواج منها إذا طلقها زيد فقال الله تعالى: إن تركت إظهار هذا خشية الناس فترك إضماره خشية الله أحق وأولى، وإنَّ العرب كانوا ينزلون الأدعياء منزلة الأبناء في الحكم فأراد الله نسخ ما كان عليه أهل الجاهلية من تحريم زوجة الدعي والذي يؤيد هذا التأويل: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ (الاحزاب ٣٧) (١٧٨).

قال السيد الطباطبائي: من ذلك يظهر إنَّ الذي كان النبي يخفيه في نفسه هو ما فرض الله له إنَّ يتزوجها لا هواها وحبه الشديد لها كما يقول بعض المفسرون والتعبير في ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ دليل على ان هذا الزواج كان زواجاً بأمر الله (١٧٩). وذكر ابن الأثير في تأريخه: إنَّ زينب كانت تفتخر بهذا الأمر سائر زوجات النبي ﷺ حيث تقول: زوجكن أهلكن وزوجني الله في السماء (١٨٠).

قال الطبرسي فتزوجها رسول الله ﷺ وما أولم -أي قدَّم الطعام- على امرأة من نسائه مثل ما أولم عليها ذبح شاة وأطعم الناس الخبز واللحم حتى امتد النهار (١٨١). وهناك دلائل واضحة على تنزيه النبي الأكرم ﷺ بغض النظر عن العصمة والنبوة وهي:

١. إنَّ زينب كانت بنت عممة النبي ﷺ وقد تربيا وكبرا معاً في محيط عائلي تقريباً والنبي ﷺ هو الذي خطبها بنفسه لزيد وإذا كان لزينب ذلك الجمال فلم يكن جماها خافياً عليه.

٢. إنَّ زيدا عندما كان يراجع النبي ﷺ لطلاق زوجته زينب كان النبي ينصحه

مراراً بصرف النظر عن هذا الأمر وهذا بنفسه شاهد آخر على بطلان هذه الإدعاءات.

٣. إِنَّ القرآن الكريم أوضح الهدف من الزواج بصراحة لئلا يبقى مجال لأقاويل أخرى.

٤. إِنَّ هذا الزواج تم تنفيذه كواجب شرعي يجب عنده طرح كل الاعتبارات الشخصية جانباً من أجل الله تعالى ليتحقق هدف مقدس من أهداف الرسالة وإن كان ثمن ذلك جراحات اللسان التي يلقيها جماعة المنافقين في اتهاماتهم للنبي ﷺ وكان هذا هو الثمن الباهض الذي دفعه النبي. - وما زال يدفعه الى الآن - في مقابل طاعة أمر الله سبحانه وإلغاء عرف خاطئ وسنة مبتدعة<sup>(١٨٢)</sup>.

يقول: (ول ديورانت) في موسوعته التاريخية: «كان محمدٌ من أعظم عظماء التاريخ فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب عاش في دياجير الهمجية، وحرارة الجو، وجذب الصحراء، وقد نجح في هذا الغرض نجاحاً لا يدانيه أي مصلح آخر في التاريخ كُله، كانت بلاد العرب لما بدا دعوته صحراء جرداء تسكنها قبائل من عبدة الأوثان قليل عددها متفرقة كلمتها، وصارت عند وفاته أمة متماسكة، وقد كبح جماح التعصب والخرافات وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً سهلاً واضحاً، واستطاع في جيل واحد أن ينتصر في مئة معركة وفي قرن واحد أن ينشئ دولة عظيمة وأن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطرٍ عظيمٍ في العالم»<sup>(١٨٣)</sup>.

وبهذا القدر من الروايات نكتفي نرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك فان كان هناك خللاً فلا أحد يدعي الكمال، فالكمال لله وحده، وأن يسجل هذا البحث المتواضع

في سجل أعمالنا، وأن يثيب الباحث والقارئ في دفاعهم عن أنبياء الله (صلوات الله عليهم أجمعين)، كذلك إحياء ثراث أهل البيت عليهم السلام الذي هو واجب أخلاقي بقدر ما هو واجب إنساني وتشريعي وتكويني والحمد لله رب العالمين.



## نتائج البحث

١. إِنَّ جميع الفرق الاسلامية أَقَرَّت عصمة الأنبياء بعد البعثة ولا خلاف فيها وعليه إجماع الفرق الإسلامية إلا ما شذ من أهل الحشو.
٢. إِنَّ الأنبياء منزّهون عن الصغائر والكبائر وهو رأي الإمامية والشافعية والحنفية والظاهرية وأغلب الفرق الإسلامية باستثناء المعتزلة الذين جوزوا الصغائر على الأنبياء<sup>(١٨٤)</sup>.
٣. انفرد الإمامية بعصمتهم قبل النبوة وكذلك بعدها من الصغائر والكبائر بل عن كل ما لا يليق بهم كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحك عال<sup>(١٨٥)</sup>.
٤. اختلفوا في مدرك وجوب العصمة فذهب الإمامية والمعتزلة وبعض الأشعرية ومنهم إمام الحرمين الجويني، إِنَّ الدليل هو الشرع والعقل، بينما يرى محققي الشافعية والحنفية إِنَّ الدليل هو السمع<sup>(١٨٦)</sup>.
٥. كان منهج الإمام الرضا عليه السلام في إثبات ما يرى هو منهج آبائه عليهم السلام مرة تفسير القرآن بالقرآن وهو من أرقى مناهج التفسير وهذا واضح كما في قصة آدم وإبراهيم عليهما السلام ومرة يصحح ماورد من قراءات للآية بل الكلمة من إيه كما في قصة نوح عليه السلام ومرة يرجع في إثبات رأيه إلى أنواع الخطاب في اللغة العربية كما في إثبات عصمة نبينا محمد صلى الله عليه وآله (الآية ٤٣ التوبة) يقول عليه السلام: هذا مما نزل بآياك اعني واسمعي يا جارة، ثم يستدل بآيات من القرآن الكريم أيضاً لإثبات



ذلك، وهذا ليس بالغريب منهم ورثة القرآن وحملته وفي بيوتهم نزل القرآن، ولن يفترق عنهم فهم أحد الثقلين كما قال فيهم رسول الله ﷺ: إني خلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما فلن تضلوا بعدي<sup>(١٨٧)</sup>.

- (١) ظ. أركان الايمان، الشيخ وهيبي غاوجي: ١٣٩
  - (٢) ظ. التشيع نشأته، معالم هاشم الموسوي: ١٣٦
  - (٣) عقائد الإمامية، الشيخ المظفر: ٤٨
  - (٤) الصحاح، الجوهري: ١ / ٧٤-٧٥؛ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي العياض: ١٥٧ / ١؛ شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار المعتزلي: ٣٨٣.
  - (٥) لسان العرب، ابن منظور: ١٥ / ٣٠١-٣٠٢؛ الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، الطوسي: ٢٤٤
  - (٦) أوائل المقالات، الشيخ المفيد: ٧١-٧٢؛ أصول الدين، الغزنوي: ١١٩
  - (٧) الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، الطوسي: ٢٤٤؛ المسلك في أصول الدين، العلامة الحلي: ١٥٣
  - (٨) كشف المراد العلامة الحلي: ٣٧٣؛ شرح الأصول الخمس، عبد الجبار المعتزلي: ٣٨٥
  - (٩) أصول الدين، الغزنوي: ١٢٠؛ كشف المراد، العلامة الحلي: ٣٧٥
  - (١٠) ظ. كشف المراد: ٣٧١؛ عقليات إسلامية، مغنيه: ٢ / ٢٦٢، قال البراهمة بانتفاء البعثة وهي طائفة تنتسب إلى برهم أحد حكماء الهند القدامى ظ دائرة معارف القرآن العشرين: ٢ / ١٦١؛ موسوعة الأديان في العالم، الديانات القديمة: ٩٢
  - (١١) الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، الشيخ الطوسي: ٢٤٨؛ كشف المراد العلامة الحلي: ٣٧٥
  - (١٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام: ٢ / ١٠٦
  - (١٣) ظ الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد، الطوسي: ٢٦٠؛ كشف المراد، العلامة الحلي: ٣٧٦
  - (١٤) عقائد الإمامية، المظفر: ٥٢
  - (١٥) عقائد الإمامية، المظفر: ٥١؛ مرآة الرشاد، الشيخ عبد الله الماقاني: ٢٣-٢٤
  - (١٦) اصول العقيدة في التوحيد والعدل. السيد مهدي الصدر: ٢١١
- \* الفضل بن شاذن: ترجم له النجاشي قال: كان أبوه من اصحاب يونس روى عن أبي



- جعفر الثاني وعن الرضا عليه السلام وكان أحد أصحابنا الفقهاء المتكلمين وله جلاله في هذه الطائفة وهو في قدره أشهر من أن نصفه، رجال النجاشي: ٣٠٧
- (١٧) اعلام النبوة. الماوردي/ ٣٤؛ شرح الاصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٣٨٣
- (١٨) حاشية المرجاني: ١/ ١٢؛ الامام الباقر وأثره في التفسير. د حكمت عبيد: ٣٠٤
- (١٩) ظ. اعلام النبوة، الماوردي: ٣١؛ الشفاء، القاضي عياض: ١/ ١٥٧؛ شرح الاصول الخمسة: ٣٨٣.
- (٢٠) ظ. اعلام النبوة، الماوردي: ٣٤
- (٢١) ظ. التعريفات الجرجاني: ١١٣-١١٤؛ إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، محمد صالح البغدادي: ١٢٣
- \* قطرب: هو محمد بن المستنير المعروف بقطرب مولى سلم بن زياد وكان حافظاً للغة كثير النوادر والغريب عالماً ثقة في الطبقة السابعة من سكان البصرة وكان معلماً لولد أبي دلف العجلي من شيوخه يونس بن حبيب وسيويه وهو الذي سماه قطرباً حين كان يراه بالسحار جالسا على بابه، فيقول: إنما أنت قطرب ليل والقطرب دويبة تدب في الارض ت/ ٢٠٦هـ/ ظ مراتب: النحويين، ابو الطيب ١٠٩؛ أخبار النحويين البصريين السيرافي: ٤٩؛ طبقات النحويين والبلاغيين، الزبيدي ٩٩-١٠٠؛ البلغة في أئمة اللغة، الفيروز ابادي: ٢٤٧؛ طبقات النحاة واللغويين ابن قاضي شهبة: ٢٥٩
- (٢٢) ظ. التعريفات الجرجاني: ١١٣-١١٤؛ الشفا في حقوق المصطفى، القاضي عياض: ١٥٧-١٥٨.
- (٢٣) ظ. تفسير البيان: ٢/ ٢١١
- (٢٤) ظ. التعريفات الجرجاني: ١١٤.
- \* محمد بن السائب بن بشر الكلبي من قضاة، نسابة راوية عالم بالتفسير وأخبار العرب شهد وقعة دير الجماجم مع ابن الاشعث وصنف في التفسير وهو ضعيف الحديث (ت، ١٤٦هـ) ظ الاعلام، الزركلي ٦/ ١٢٣؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر: ٩/ ١٧٩، قال يعلى المحاربي: كنت اختلفت اليه فسمعتة يقول مرضت مرضة فنسيت ماكنت احفظ فاتيت آل محمد عليهم السلام فتلقوا في فيه فحفظت ماكنت نسيتة، فتركته. الافصح عن أحوال الرواة الصحاح، محمد حسن المظفر: ٣/ ٤٣٥.
- (٢٥) ظ. الكافي: ١/ ٩٣ ح ٤٣٧ وح ٤٣٩ فيه تفصيل أكثر؛ بصائر الدرجات: ٢/ ٢٠٩ ح ١٠
- (٢٦) ظ. أوئل المقالات، الشيخ المفيد: ٤٩
- (٢٧) ظ. اعلام النبوة، الماوردي: ٣٩

- (٢٨) ظ. الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ١٤/ ١٠٧
- (٢٩) الكافي: ٩٣ ح ٤٣٨؛ بصائر الدرجات: ٢/ ٢١٠
- \* زرارة بن اعين: ترجم له اغلب علماء الرجال: قال النجاشي ابو الحسن شيخ اصحابنا في زمانه ومتقدمهم وكان قارئاً فقيها متكلماً اجتمعت فيه خلال الفضل والدين صادقا فيما يرويه ظ رجال النجاشي: ١٧٥؛ رجال الطوسي: ١٣٦
- \*\* الحسن بن العباس بن المعروف: ترجم له النجاشي والطوسي قالاه عنه: قمي ثقة صحيح له كتاب الاداب من رجالات الامام الرضا عليه السلام مولى جعفر بن عمران بن عبدالله الاشعري، رجال النجاشي: ٢٨١؛ رجال الطوسي: ٣٦١
- (٣٠) تاريخ القرآن: ٢٦
- (٣١) مجمع البيان، الطبرسي: ٨/ ٥٨٣؛ تاريخ القرآن، د. محمد حسين الصغير: ٢٧
- (٣٢) تاريخ القرآن د محمد حسين الصغير ٢٧ والرواية: صحيح البخاري ١/ ٤ باب كيف بدء الوحي ح ٣
- (٣٣) م.ن. والصفحة.
- (٣٤) الإمام الرضا عليه السلام وقيادة الامة، د. محمد حسين الصغير: ١٣٣
- (٣٥) أصول الدين، البغدادي: ١٦٨
- (٣٦) م.ن. ص؛ كشف المراد، العلامة الحلي: ٣٧٥
- (٣٧) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار: ٥٧٣؛ كشف المراد: ٣٧٦؛ ولمزيد من التوسع ظ. تفسير المنار: ٧/ ٥٠٩
- (٣٨) الفقه الأكبر، شرح الملا علي القاري: ٨٨-٨٩.
- (٣٩) أوائل المقالات، الشيخ المفيد: ١٥٠؛ الاقتصاد فيما يتعلق الاعتقاد، الطوسي: ٢٦٥؛ كشف المراد: ٣٧٥-٣٧٩.
- (٤٠) عقائد الامامية، الشيخ المظفر: ٥٤

\* علي بن محمد بن الجهم: اعلن توبته امام الرضا عليه السلام في ان يقول في أنبياء الله السوء مرة ومرة أخرى نقل كلام المامون بحق الامام الرضا وهو يقول لمحمد بن جعفر الصادق عليه السلام: ان ابن اخيك من اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله الذين قال فيهم عليه السلام: ألا إن أبرار عترتي وأطايب أرومتي أحلم الناس صغاراً وأعلم الناس كباراً، قالاً لصدوق: هذا حديث غريب من طريق علي بن محمد بن الجهم مع بغضه وعداوته لأهل البيت عليهم السلام. عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٣ و١٧٢ ونقل عن المسعودي: إنه بلغ من نصب علي بن محمد بن الجهم: إنه كان يلعن أباه، فسئل عن ذلك، فقال: بتسميتي علياً. ظ. مناقب بن اشوب: ٣/ ٢١٥؛



- معجم رجال الحديث، السيد الخوئي: ١٢/ ٣٢٣ و ١٣/ ١٤٢-١٤٣
- (٤١) عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٠ هكذا وردت الرواية ولعل فيها تصحيحاً أو نقصاً من النسخ.
- ظ. الإمام الرضا و قيادة الأمة، د. محمد حسين الصغير: ١٩٠
- (٤٢) عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٤-١٧٥؛ الإحتجاج: ٢/ ١٧١
- (٤٣) الإحتجاج: ٢/ ١٧١، وقد ذكر عقيدتها الإمامية في النبي والإمام ﷺ ظ. الحاشية
- (٤٤) ظ. تفسير البيان، الطباطبائي: ١/ ٣٦؛ الامام الرضا د. الصغير: ١٩٢
- (٤٥) ظ. تفسير التبيان، الطوسي: ١٦/ ٢١٧
- (٤٦) ظ. نهج البيان، الشيباني: ٣/ ٣٤٥؛ كشف المراد، الحلي: ٣٧٥
- (٤٧) ظ. تفسير التبيان، الطوسي: ١٦/ ٢١٧
- (٤٨) ظ. تفسير الميزان، الطباطبائي: ١٤/ ١٨٠
- (٤٩) ظ. تفسير البيان، الطباطبائي: ١/ ١١٢؛ تفسير الميزان: ١/ ١١٠؛ العقائد الإسلامية، د. محمد جواد ملك: ٢٦٤
- (٥٠) تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى: ٣٥؛ مجمع البيان، الطبرسي: ١/ ٢٠٨
- (٥١) أنوار التنزيل، البيضاوي: ٢/ ٦٠؛ معالم التنزيل، البغوي: ٣/ ٦٠؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: ١/ ١١٤، ١٦٩-١٧١؛ فتح القدير-الشوكاني: ٣/ ٤٨٣؛ روح المعاني، الالوسي: ٦/ ٥٨٣
- (٥٢) الموافقات: ٢/ ٢٩٩
- (٥٣) ظ. تنزيه الانبياء، السبتي الاموي: ٦٠-٦٧؛ تفسير المنار، محمد رشيد رضا: ٨/ ٣٥٤
- (٥٤) ظ. روح المعاني: ٦/ ٥٨٣
- (٥٥) ظ. مدارك التنزيل: ٢/ ٧٦-٧٧؛ الكشف: ٣/ ٩٤؛ محاسن التأويل، القاسمي: ٧/ ١٥٢
- (٥٦) ظ. التفسير الكبير: ٢٢/ ١٢٨؛ الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: ١١/ ١٦٩-١٧١
- (٥٧) تفسير الكاشف: ١/ ٨٨ و ٥/ ٢٥٠
- (٥٨) مواهب الرحمن: ١/ ٢٠١-٢١٥
- (٥٩) التبيان: ٧/ ٢١٧
- (٦٠) تفسير العياشي: ٢/ ١٦٠؛ علل الشرائع: ١/ ٣٠-٣١، كيف يقرؤن الآية في ابن نوح.
- (٦١) الدر المنثور-السيوطي: ٣/ ٣٢٥-٣٢٦؛ إملاء ما من به الرحمن، العكبري: ٢/ ٤٠ جامع القراءات، د عبد اللطيف الخطيب: ٤/ ٦٧

- (٦٢) ظ. حاشيه تفسير العياشي: ١٦٠/٢؛ تفسير التبيان، الطوسي: ٤٩٤/١٢
- (٦٣) تفسير الصافي: ٤٥٠/٢؛ بحار الأنوار، المجلسي: ٢١٩/٤٩، ح ٣
- (٦٤) تفسير العياشي: ١٥٨/٢
- (٦٥) ظ. تفسير التبيان: ٤٩٤/١٢؛ الدر المنثور: ٣٢٦/٣
- (٦٦) تنزيه الأنبياء السيد المرتضى: ٤٤؛ التبيان/ الطوسي: ٤٩٥/١٢؛ تفسير الخازن: ٤٨٧/٢
- (٦٧) الدر المنثور- السيوطي: ٣٢٦/٣
- \* الحسن بن علي الوشاء: ترجم له النجاشي وقال: بجلي الكوفي وهو ابن ثبت الياس من أصحاب الرضا عليه السلام وكان من وجوه هذه الطائفة روى عن جده الياس، قال لما حضرته الوفاة قال: فاشهدوا علي وليست ساعه كذب هذه الساعه سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: والله لا يموت عبد يحب الله ورسوله ويتولى الائمه فتمسه النار، الرجال: ٣٩/٨٠ وت ترجم له الطوسي وعده من أصحاب الرضا، رجال الطوسي: ٣٥٦
- (٦٨) ظ. تنزيه الأنبياء، المرتضى: ٤٣؛ التبيان: ٥٦٦/٥؛ نهج البيان: ٨٥/٣؛ تفسير الكشاف: ٣٧٧/٢؛ فتح القدير: ٦٤٠/٢؛ تفسير أبي السعود: ٣١٧/٣؛ التفسير الكبير: ٢/١٨؛ مجمع البيان: ٢١٤-٢١٥
- (٦٩) ظ. تنزيه الانبياء، السبتي: ٧٠؛ تاويلات أهل السنة: ١٣٦/٦؛ روح المعاني: ٢٦٦/٤؛ التفسير الكبير: ٢/١٨؛ مجمع البيان: ٢١٥/٥
- (٧٠) ظ. تفسير الميزان: ١٨٤/١٠
- (٧١) المصدر نفسه
- (٧٢) ظ. تاريخ دمشق، لابن عساكر: ١٥٠/١؛ السيره النبويه، لابن هشام: ١٩٢/٣، ١٨٤؛ تاريخ يعقوبي: ٥٠١-٥٠/٢؛ امتاع الاسماع، للمقرئ: ٢٣٥
- (٧٣) ظ. روح المعاني، الالوسي: ٢٦٦/٤؛ والبيت الشعري في ديوان أبي فراس الحمداني: ٢١٥ رقم البيت: (٣٤)
- (٧٤) ظ. تفسير الأمل، ناصر المكارم الشيرازي: ٣٧٧/٦
- (٧٥) ظ. القرآن والعقل، العراقي: ٣١٢/٢
- (٧٦) الكافي، الكليني: ٦٤/٢

\* سلمان المحمدي: كان من رؤوس الصحابة وأقطابهم علم وتقى وجهادا وكان عند رسول الله ﷺ الخليل الأثير. ظ. الاستيعاب، لابن عبد البر: ٥٦/٢ روى ابو بريده عن ابيه عن النبي ﷺ: أمرني ربي بحب أربعة، وأخبرني إنه يحبهم وهم علي وسلمان وابو ذر والمقداد، ظ. سنن الترمذي: ٢٩٩/٥؛ مسند احمد بن حنبل: ٣٥١/٥؛ تهذيب التهذيب،



ابن حجر: ٢٨٦/١، وعن الامام علي عليه السلام قال: أنا سابق العرب وسلمان سابق الفرس وصهيب سابق الروم وبلال سابق الحبش وخباب سابق النبط، ظ. أسد الغابة، ابن الاثير: ٣/٣١؛ سيرة أعلام النبلاء، الذهبي: ١/٣٤٩؛ المستدرک علی الصحیحین: ٣/٢٨٥

(٧٧) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ٢/٥٣

(٧٨) تفسير العياشي: ١/١٦٣

(٧٩) المحاسن: ٢٤٧

(٨٠) عيون أخبار الرضا: ١/١٧٦؛ الاحتجاج: ٢/١٧٢

\* علي بن أسباط: ترجم له النجاشي، قال: كوفي ثقة وكان فصيحاً جرى بينه وبين علي بن مهزيار رسائل في رجوعها فيها إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام فرجع علي بن أسباط عن ذلك القول وتركه، وقد روى عن الرضا عليه السلام من قبل ذلك وكان أوثق الناس وأحدّهم لهجةً، رجال النجاشي، ٢٥٢، ت ٦٣٣؛ رجال الطوسي: ٣٦٠ و ٣٧٦

\*\* صفوان بن يحيى: ترجم له النجاشي: كوفي ثقة، عين، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام وروى هو عن الرضا عليه السلام رجال النجاشي: ١٩٧، ت ٥٢٤، وترجم له الطوسي: قال عنه وكيل الرضا ثقة، وعده من رجال الائمة الثلاث الامام الكاظم الرضا والجواد (سلام الله عليهم أجمعين): رجال الطوسي: ٣٣٨ و ٣٥٩ و ٣٧٦.

(٨١) علل الشرائع: الصدوق: ١/٣٣

(٨٢) البحر المحيط لابي حيان الاندلسي: ٢/٢٩٩-٣٠٠

(٨٣) تفسير الميزان: ١/٣٥٤

(٨٤) ظ. تنزيه الأنبياء، المرتضى: ٥٦؛ التبيان، الطوسي: ٣/٤٦٤؛ مجمع البيان، الطبرسي: ١٧٧/٢

(٨٥) تنزيه الأنبياء، السبتي: ٨٨؛ تفسير الكشاف، الزمخشري: ١/٣٣٧

(٨٦) تنزيه الأنبياء، المرتضى: ٥٦؛ التبيان: ٣/٤٦٤

(٨٧) في ظلال القرآن، سيد قطب: ١/٤٥

(٨٨) تفسير التبيان: ٣/٣٢٧؛ مجمع البيان: ٢/٤٨٨؛ البيت لجريز ديوانه: ١٠٢، رقم البيت (١٤)

(٨٩) ظ. أنوار التنزيل: ١/١٣٧؛ تفسير الكشاف: ١/٣٠٤-٣٠٥؛ في ظلال القرآن: ١/٤٥؛ جامع البيان: ٣/٣٥

(٩٠)



- (٩١) تنزيه الانبياء: ٥٧؛ مجمع البيان: ١٧٧/٢؛ تأويلات أهل السنة: ٢/٢٤٩؛ تفسير الاصفى: ١٢٤-١٢٥/١
- (٩٢) خ
- (٩٣) تنزيه الانبياء، المرتضى: ٥٧؛ تفسير التبيان؛ الطوسي: ٣/٤٦٥
- (٩٤) تنزيه الانبياء، المرتضى: ٥٧
- (٩٥) تفسير البيان: ١٢١/٢؛ تفسير الميزان: ٣١٨/١٢ والحديث في معاني الاخبار، الصدوق: ١٢٧، ح
- (٩٦) ظ. مواهب الرحمن، السيد السبزواري: ٢٨٣-٢٨٤؛ تفسير الصافي: ١/٢٥٩ والأحاديث الواردة.
- (٩٧) مسائل الرازي من غرائب آي التنزيل، محمد بن أبي بكر الرازي: ٢٠
- (٩٨) السرب: الحفيرة تحت الارض، حجر الوحش: أي الكهف - المنجد في اللغة، لويس معلوف: ٥٤٦
- (٩٩) عيون اخبار الرضا عليه السلام: ١/١٧٥؛ الاحتجاج: ١٧٢/٢
- (١٠٠) آيات العقائد، السيد ابراهيم الحجازي: ١٩٢-١٩٣.
- (١٠١) تنزيه الانبياء. السبتي: ٧٨؛ العقيدة من خلال الفطرة، الشيخ جواد آمل: ١٤٨
- (١٠٢) أنوار التنزيل، البيضاوي: ١/٣٠٨؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٢/١٦٩
- (١٠٣) التفسير الكبير، الفخر الرازي: ١٣/٥١
- (١٠٤) تأويلات أهل السنة، الماتريدي: ٤/١٣٩ تفسير المنار: ٧/٥٥٨؛ تفسير الكاشف، مغنيه: ٣/٢١٤
- (١٠٥) ظ: تفسير الكشاف، الزمخشري: ٢/٣٨؛ في ظلال القرآن، سيد قطب: ٣/٢٨٧-٢٩٣
- (١٠٦) مجمع البيان: ٤/٤٠٤
- (١٠٧) ظ: تنزيه الانبياء: ٤٨ ولمزيد التوسع ظ: تأويلات أهل السنة، الماتريدي: ٤/١٣٩؛ روح المعاني: ٣/١٨٧-١٩٢
- (١٠٨) تفسير الصافي: ٢/١٣٣؛ تفسير الاصفى: ١/١٢٤-١٢٥
- (١٠٩) ظ. الميزان: ٧/١٥٣-١٥٨ تفسير البيان: ٤/٨٩، ٩٥
- (١١٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٧٦-١٧؛ الاحتجاج: ٢/١٧٣-١٧٤، والرواية طويلة وقد اختصرت.
- (١١١) ظ. تنزيه الانبياء - السبتي: ٩٩؛ تفسير القرآن العظيم. ابن كثير: ٢/٢٤٢؛ قصص

الانبياء، ابن كثير ٣٨٢-٤٠٣

(١١٢) ظ. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ٤/ ٨٤؛ تفسير الكاشف، مغنية: ٦/ ٥٥

(١١٣) تنزيه الانبياء المرتضى ١٠٣-١٠٥؛ تفسير الكاشف، مغنية: ٦/ ٥٥

(١١٤) تفسير الميزان: ١٦/ ١٥، ولمزيد من التوسع ظ. تفسير الصافي: ٤/ ٨٤ وآثر عن أهل البيت عليهم السلام

(١١٥) تنزيه الانبياء، المرتضى: ١٠٣-١٠٥

(١١٦) ظ تفسير الميزان: ١٥/ ٢٠٩؛ البيت لعمر بن كلثوم الشاعر التغلبي - ظ المعلقات السبع - الزوزني/ ١٧٦، رقم البيت (٥٣)

(١١٧) ظ. تنزيه الأنبياء، السبتي/ ١٠٣؛ تفسير الميزان: ١٥/ ٢٠٩ - ٢١٠

(١١٨) عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٨؛ الاحتجاج: ٢/ ١٧٤ - ١٧٥

(١١٩) الرواية بإختصار والرواية ذكرها الصدوق في التوحيد: ١٢٢ وفي بحار الأنوار؛ المجلسي ٢١٨/ ١٣

(١٢٠) تفسير الصافي: ٢/ ٢٣٥ - ٢٣٦ والحديث في نهج البلاغة: ٢٨٥؛ الخطبة: ١٧٨

(١٢١) الكافي، الكليني: ١/ ٥١٢ ح ٢٦٢؛ التوحيد، الصدوق: ١٠٩ ح ٦؛ الإختصاص، المفيد: ٢٣٥

(١٢٢) تفسير العياشي: ١/ ٣١؛ تفسير علي بن إبراهيم/ ١٨٧

(١٢٣) ظ. مقالات الاسلاميين، الاشعري، ٢١٣-٢١٧؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: ٧٤؛ شرح الاصول الخمسة، عبد الجبار المعتزلي: ٢٢٣؛ كشف المراد، الحلي: ٣٢١

(١٢٤) ظ. الوافي في شرح الكافي، الفيض الكاشاني: ١/ ٦٩.

(١٢٥) تنزيه الانبياء، المرتضى: ١١٣؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطوسي: ٧٧

(١٢٦) ظ. التفسير الكبير، الفخر الرازي: ٣/ ٨٩ ولمزيد من التوسع: ظ. موسوعة السيد عبد الحسين: ٤/ ١٥ - ٣١ مناقشة مسألة الرؤية.

(١٢٧) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: ٧٧؛ شرح الأصول الخمسة: ١٥٦؛ رؤية الله بين التنزيه والتشبيه: ٧٢-٧٩

(١٢٨) ظ. تفسير الميزان: ٤/ ٢٩٧؛ تفسير البيان: ٤/ ٢٩٩-٣١٢

(١٢٩) ظ. تنزيه الأنبياء المرتضى. ٥٧؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطوسي: ٧٧

(١٣٠) التفسير الكبير: ٣/ ٦٨ - ٧٧

(١٣١) ظ. الكشف - الزمخشري: ٢/ ١٥٣-٨٥٧ ولمزيد من التوسع ظ تفسير الميزان ٨/ ٢١٤ -



- ٢١٩؛ موسوعة السيد عبد الحسين الموسوي، ٤/ ١٥-٣١، ورده على الفخر الرازي.
- (١٣٢) ظ. تنزيه الأنبياء، المرتضى: ١١٧
- (١٣٣) علل الشرائع: ١/ ١٢٢-١٢٣
- (١٣٤) تفسير الصافي: ٥/ ١٨-١٩
- (١٣٥) تفسير علي بن إبراهيم: ٥٩٨
- (١٣٦) تفسير الصافي: ٥/ ١٩.
- (١٣٧) تفسير الميزان: ١٨/ ١٧٩
- (١٣٨) زاد المسير: ٧/ ٣٩٢-٣٩٣؛ الجامع الاحكام القرآن: ١٦/ ٢٢٠-٢٢١
- (١٣٩) أنوار التنزيل: ٢/ ١٤٦؛ تفسير الكشاف: ٤/ ٣١٣؛ تفسير الميزان: ١٨/ ١٧٩
- (١٤٠) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٦/ ٣٠٧
- (١٤١) عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٩؛ الاحتجاج: ٢/ ١٧٥
- (١٤٢) عيون أخبار الرضا: ١/ ١٧٥
- (١٤٣) تفسير العياشي: ٢/ ١٨٤-١٨٥؛ تفسير علي بن إبراهيم: ٢٧٩-٢٨٠
- (١٤٤) تفسير العياشي: ٢/ ١٨٣-١٨٤
- (١٤٥) تفسير الصافي: ٣/ ١٣-١٥
- (١٤٦) ظ. تنزيه الانبياء، المرتضى: ٧٨
- (١٤٧) الكشاف، الزمخشري: ٣/ ٥٩؛ معاني القرآن، النحاس: ٣/ ٤١٢
- (١٤٨) ظ. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٢/ ٤٥٨-٤٥٩؛ قصص الانبياء، ابن كثير: ٢٤٥
- (١٤٩) تنزيه الانبياء: ٤٤؛ أنوار التنزيل: ١/ ٤٨٠؛ التفسير الكبير، لابن تيمية: ٥/ ٧٧-٧٨
- (١٥٠) ظ. التفاسير السابقة؛ اللباب في علوم الكتاب، الدمشقي: ١١/ ١٤؛ تفسير المراغي: ١١/ ١٢٨؛ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار الهمداني: ٢/ ٣٩١؛ تفسير القرآن، ابن عربي: ١/ ٥٩٥
- (١٥١) الدر المنثور: ٤/ ٢٢-٢٤؛ تفسير الصافي: ٣/ ١٣-١٤
- (١٥٢) الكشف والبيان: ٣/ ٣٥
- (١٥٣) تنزيه الانبياء، المرتضى: ٨١؛ دراسات فنية في القصص القرآني. د. محمود البستاني: ٢٢٠ وما بعدها
- (١٥٤) تنزيه الانبياء، المرتضى: ٨١؛ تأويلات، هل السنة: ٦/ ٢٢٥-٢٢٧؛ التفسير الكبير:



- ١٨/٩٣؛ روح المعاني: ٤٠٥-٤٠٦؛ الباب في علوم الكتاب: ١١/٦٤؛ تفسير البيان: ٦/٥٠؛ تفسير الميزان: ١١/١١٨-١٢٢ واستدلالة بروايات الامام الرضا عليه السلام على تنزيه وتبرئة يوسف عليه السلام
- (١٥٥) ظ. التفاسير السابقة
- (١٥٦) تفسير العياشي: ٢/١٨٦-١٨٧
- (١٥٧) عيون أخبار الرضا: ١/١٧٨؛ الاحتجاج: ٢/١٧٦
- (١٥٨) تفسير علي بن ابراهيم: ٢٣١-٢٣٢
- (١٥٩) تفسير الصافي: ٢/٣٤٥-٣٤٦
- (١٦٠) تنزيه الانبياء، المرتضى / ١٥٨؛ التبيان، الطوسي: ١٠/٢٢٧؛ مجمع البيان، الطبرسي: ٥/٤٥؛ تفسير البيان، السيد الطباطبائي: ٥/١٣٨
- (١٦١) التبيان، الطوسي: ١٠/٢٢٨
- (١٦٢) مجمع البيان: ٥/٤٦
- (١٦٣) تفسير الكشاف: ٢/٢٦١-٢٦٢
- (١٦٤) عقيدة الشيعة، دونا لدسن / ٣٥، ولمزيد من التوسع ظ. تاريخ الإمامية د. عبد الله فياض: ١٥٦
- (١٦٥) ظ. الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي: ١٠/١٢٩
- (١٦٦) ظ. الاتقان في علوم القرآن، السيوطي: ٣/٨٢
- (١٦٧) التفسير الكبير: ١٦/٨٧٤
- (١٦٨) الميزان: ٩/٢٤٠- وقد استدلل بروايات الإمام الرضا عليه السلام وانها تنطبق وتستقيم مع ظاهر الحال مع الانبياء الكرام عليه السلام.
- (١٦٩) عيون أخبار الرضا: ١/١٨٠؛ الاحتجاج: ٢/١٧٥ والرواية طويلة وقد اختصرت. ظ. العلويون أتباع اهل البيت عليه السلام. محمد البادياني،: ٣/٣٣١-٣٣٢.
- (١٧٠) عيون أخبار الرضا: ١/١٧٢
- (١٧١) تفسير علي بن ابراهيم: ٤٤٧
- (١٧٢) تفسير الصافي: ٢/١٩١-١٩٢
- (١٧٣) حضارة العرب د. غوستاف لوبون: ١١٢
- (١٧٤) سفر صموئيل الثاني الاصحاح: ١١/ ١٢ القصة المزيفة التي حكمتها التوراة عن النبي داود ولمزيد من التوسع ظ. عيون اخبار الرضا: ١/ ١٧٢ و ١٧، دفاع الامام الرضا عليه السلام

- عن الانبياء وعن النبي الله داود عليه السلام
- (١٧٥) تفسير الكشاف: ٥٤٩/٣
- (١٧٦) صحيح مسلم: ١/١١٠؛ مسند أحمد: ٦/٢٤١.
- (١٧٧) تفسير الكشاف: ٥٤٩/٣
- (١٧٨) ظ. تفسير التبيان، الطوسي: ٢٠/٣٤٤-٣٤٥؛ مجمع البيان، الطبرسي: ٨/٤٦٥؛ نهج البيان، الشيباني: ٤/٢٢٦.
- (١٧٩) ظ. تفسير الميزان: ١٦/٢٦٠-٢٦٤
- (١٨٠) الكامل في التاريخ، ابن الاثير: ٢/١٧٧
- (١٨١) مجمع البيان: ٨/٤٦٨
- (١٨٢) ظ. الامثل في تفسير القرآن، ابن مكارم الشيرازي: ١٠/٤٥٩؛
- (١٨٣) قصه الحضارة عصر الايمان، ول ديورانت: ١٣/٤٧
- (١٨٤) ظ. كشف المراد: ٣٧٥؛ الفقه الاكبر، المله علي القاري: ٨٨-٨٩؛ إرشاد الفحول، الشوكاني: ١/١٦٣؛ شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار المعتزلي: ٥٧٣
- (١٨٥) ظ. على سبل المثال: عقائد الامامية، الشيخ المظفر: ٥٤
- (١٨٦) ظ. المصدر السابق على سبيل المثال؛ إرشاد الفحول، الشوكاني: ١/١٦٣
- (١٨٧) ظ. مصادر الحديث. الأصول العامة للفقه المقارن. محمد تقي الحكيم: ١/١٥٨-١٥٩

## المصادر والمراجع

- (٧) أصول الدين الإسلامي، البغدادي أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣هـ) ط ١ مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣١م.
- (٨) أعلام الدين في صفات المؤمنين الديلمي الحسن ابن ابي الحسن (من اعلام القرن الثامن الهجري) تح: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط ١٤٠٨هـ.
- (٩) أعلام النبوة، الرازي ابو حاتم احمد بن حمدان (ت ٣٢٢هـ) تح: صلاح الصاوي ايران ط ١٣٨١هـ.
- (١٠) أعلام الوري، الطبرسي، ابو علي الفضل ابن الحسن تح: مؤسسة اهل البيت عليه السلام مطبعة احياء التراث العربي ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (١١) الاحتجاج، الطبرسي، ابي منصور احمد بن علي بن ابي طالب الفيه، تعليقات: محمد باقر الموسوي الخراساني، مؤسسة التاريخ العربي بيروت لبنان، ط ١١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (١٢) الأحكام السلطانية، الفراء، أبي يعلى محمد بن الحسين الحنيلي (ت ٤٥٨٠هـ) ت: محمد حامد الفقي، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان ١٤٢١هـ.
- القرآن الكريم
- (١) أخبار النحويين البصريين السيرافي ابو سعيد الحسن بن عبد الله (ت ٣٦٤هـ) تح: افرنس كر نكور المطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٩٣٦م.
- (٢) ارشاد الانام في عقائد الاسلام البغدادي محمود صالح، دار عباده، دار البرائة - ط ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- (٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، الامام الحافظ محمد بني علي (ت ١٢٥٠هـ) منشورات محمد علي البيضون بيروت لبنان، ط ١، ١٤١٤-١٩٩٩م.
- (٤) أركان الايمان، غاوجي الشيخ وهبي سليمان الالباني، مؤسسة الرسالة بيروت ط ١٤٠٤، ٣، ١٩٨٤م.
- (٥) أسد الغابة، ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت ٦٣٠هـ) دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، بلا ت. ط.
- (٦) أصول الدين، الغزنوي الشيخ جمال الدين احمد بن محمد الحنفي (ت. ٥٩٢هـ) تح: د. عمر وفيق الداوق دار البشائر الاسلامية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- (١٣) الاختصاص، المفيد، أبي عبد الله محمد بن النعمان العكبري، تح: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعه المدرسين، قم، ط٦، ١٤١٨هـ.
- (١٤) الإرشاد، المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ١٣هـ) تح: حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة حسين الأعلمي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ، ٥هـ - ٢٠٠١م.
- (١٥) الأصول العامة للفقه المقارن، الحكيم، السيد محمد تقي تفتي مؤسسة الرسالة الإسلامية بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٦) الإعلام، الزركلي، خير الدين، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٤م.
- (١٧) الإفصاح عن روائه الصحاح، المظفر، الشيخ محمد رضا تفتي (ت ١٣٧٥هـ) تح، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.
- (١٨) الاقتصاد في الاعتقاد الغزالي أبي حامد (ت ٥٠٥هـ) تقديم الدكتور علي بو ملحم دار وكتبة الرسول صلى الله عليه وآله بيروت ٢٠٠٢م.
- (١٩) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٦٠هـ) ٤٦٠هـ منشورات جمعية النشر، مطبعة الآداب في النجف الاشرف، ١٣٩٩هـ.
- ١٩٧٩م (٢٠) الإمام الباقر وأثره في التفسير، الخفاجي، د حكمت عبيد، مؤسسة البلاغ، دمشق، سوريا، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
- (٢١) الإمامة والرضا عليه السلام وقيادة الامة وولاية العهد الصغير المتمرس د. محمد حسين علي، في جامعة الكوفة - مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، السنوني المؤسسة العلمية للتجليد، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٢٢) املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات في جمع القرآن العكبري، أبي البقاء عبد بن الحسين بن عبد الله (ت ٦١٦هـ) دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مصوره عن طبعه الباب الحلبي، مصر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- (٢٣) أنوار التنزيل واسرار التأويل، البيضاوي الشيخ ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت ٧٩١هـ) منشورات محمد علي البيضوي - بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٢٤) اوائل المقالات، المفيد الشيخ أبي عبد الله محمد بن نعمان العكبري (ت - ٤١٢هـ) التقديم: العلامة الزنجاني، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، ط٣، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م.

- (٢٥) آيات العقائد، الحجازي، السيد إبراهيم تح: راميل الكلمكاني ط ١٤٢٤هـ
- (٢٦) البحر المحيط، الاندلسي، أثر الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م
- (٢٧) البيان في تفسير القرآن الامام الخوئي، أبو القاسم الموسوي تفتت منشورات دار العلم للإمام الخوئي النجف الاشرف، مطبعة العمال المركزية بغداد ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- (٢٨) بحار الأنوار، المجلسي، محمد باقر (ت ١١١هـ) مؤسسة الوفاء بيروت ١٤٠٣هـ
- (٢٩) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ﷺ، الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠هـ) تح: السيد محمد حسين المعلم انتشارات المكتبة الحيدرية، ط، ١٤٢٦هـ.
- (٣٠) تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي) أبي منصور بن محمد بن محمود (ت - ٣٣٣هـ) تح: د مجدي سلوم، دار الكتب العلمية، مؤسسة محمد علي بيضون، ط ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥
- (٣١) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محب الدين ابو الفيض محمد مرتضى الحسيني (ت - ١٢٠٥هـ) منشورات مكتبة الحياه، بيروت.
- (٣٢) تاريخ القرآن، الصغير، أ. المتمرس. د. محمد حسين علي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.
- (٣٣) تأريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب، (ت - ٢٩٢هـ)، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف ط ٤، ١٣١٤هـ - ١٩٧٤م.
- (٣٤) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي ابي جعفر محمد بن الحسن، تح: احمد حبيب العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- (٣٥) تحف العقول عن آل الرسول، الحرائي، ابو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه من أعلام القرن الرابع الهجري تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم ط ٤
- (٣٦) التشيع، الموسوي هاشم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ط ٢، ذو القعدة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.
- (٣٧) التعريفات، الجرجاني، السيد شريف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي، (ت - ١١٦هـ) (هـ) فهرست: محمد باسل عبود، منشورات محمد علي بيضون، دار

- (٣٨) تذكرة الحفاظ، الذهبي، ابو عبد الله شمس الدين (ت-٧٤٨هـ) تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، مكتبة الحرم المكي، مكة، ط ١- ١٣٧٤هـ.
- (٣٩) تفسير الاصفى، الكاشاني الملا الفيض (ت-١٠٩١هـ) مركز الابحاث والدراسات الإسلامية، قم ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٧٦م.
- (٤٠) تفسير الأمثل، الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، دار احياء التراث العربي، بيروت / لبنان، ط ٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- (٤١) تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقران، الطباطبائي، السيد محمد حسين (قدس)، تح: ازغر ارادتي، المطبعة اسوه، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٤٢) تفسير الخازن المسمى (لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بم ابراهيم البغدادي (ت-٧٢٥هـ) ضبط عبد السلام محمد علي شاهين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت لبنان، ط ١ ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٤٣) تفسير الصافي، الكاشاني، المولى محسن الفيض (ت-١٠٩١هـ) منشورات مكتبة الصدر طهران، ط ٣، ١٣٧٩هـ. ش.
- (٤٤) تفسير العياشي، بن نصر محمد بن مسود بن عباس السلمي السمرقندي، تح: هاشم الرسولي المحلاقي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- (٤٥) تفسير القران، بن عربي، العلامة محيي الدين (ت-٦٣٨هـ) تح: د- مصطفى غالب، انتشارات: ناصر خسرو، طهران، مطبعة قم.
- (٤٦) تفسير القران الحكيم الشهير ب (تفسير المنار) محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ط ٤، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- (٤٧) تفسير القران العظيم، بن كثير، الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت-٧٧٤هـ)، ط ٢، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م دار الخير بيروت.
- (٤٨) تفسير القمي، علي بن ابراهيم من أعلام القرن الثالث الهجري، تح: محمد الصالحى الانديمشكى، الناشر ذوي القربى، مطبعة ستاره قم المقدسة، ط ١، ١٤٣٨هـ.
- (٤٩) تفسير الكاشف، مغنيه، الشيخ محمد جواد (رحمته)، دار الكتاب العربي، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- (٥٠) تفسير الكشاف، الزمخشري، ابي

- القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت- ٥٣٨هـ) ضبط: محمد عبد السلام شاهين منشورات محمد علي بيضون بيروت، ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ تفسير فرات الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم (ت- ٣٢٥هـ) تح: محمد كاظم، وزاره الثقافة والإرشاد الإسلامية طهران، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٥١) تنزيه الأنبياء، المرتضى، الشريف علم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ) مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان ط ١٤١٢هـ ١٩٩١م.
- (٥٢) لتفسير الكبير، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط ٢.
- (٥٣) التهذيب، الطوسي، أبي جعفر شيخ الطائفة، (ت - ٤٦٠هـ) دار الكتب الإسلامية، النجف، ١٣٧٧هـ.
- (٥٤) التوحيد لأبي منصور الماتريدي دار الجامعات المصرية.
- (٥٥) التوحيد للشيخ الصدوق، طبع مكتبة الصدوق، ١٤٨٧هـ ش.
- (٥٦) التوراة الكتاب المقدس، جمعية الكتاب المقدس بيروت لبنان، بولس باسيم، ٧ تش ٢، ١٩٨٨.
- (٥٧) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الانصاري (ت- ٦٧١هـ) تح: سالم مصطفى
- البدر، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، ط ٢ - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤.
- (٥٨) جامع الأخبار أو معارج اليقين في أصول الدين، السبزواري، محمد بن محمد من أعلام القرن السابع الهجري تح: علاء آل جعفر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (٥٩) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير (ت- ٣١٠هـ) مصر، ط ٢ - ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- (٦٠) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت - ١٩١١هـ) بيروت دار الفكر، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- (٦١) السيرة النبوية، بن هشام، أبو محمد عبد الله أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، (ت - ٢١٨هـ) بيروت، لبنان، دار احياء التراث العربي
- (٦٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عياض، القاضي أبو الفضل العيصي، (ت- ٥٤٤هـ) المكتبة التجارية، مصر.
- (٦٣) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) الجوهري، اساعيل بن حماد، (ت- ٣٩٣هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين،



- ط ٤- ١٤٠٧ هـ.
- والنشر قم المطبعة ثامن الائمة، ط ١
- ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
- ٦٤) العقائد الاسلامية، د. محمد جواد ملك، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٦٥) العقيدة من خلال الفطرة، آمل، الشيخ جواد، مؤسسة الثقلين، دمشق، سوريا، ط ١.
- ٦٦) العلويون هم اتباع أهل البيت، البادياني، محمد النيسابوري، بيروت، لبنان، الإرشاد، ط ١ - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٦٧) العين، الفراهيدي، ابو عبد الرحمن الخليل بن احمد، تح: د. مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي، مطبعة الصدر، مؤسسة دار الهجرة، ايران، ط ٢ - ١٤٠٩ هـ.
- ٦٨) الفرق بين الفرق البغدادي، ابو منصور عبد القار بن طاهر (ت - ٤٢٩ هـ) مطبعة المعارف مصر ١٩٥٤ م.
- ٦٩) القاموس المحيط، الفيروز ابادي، القاهرة، ١٩٥٢ م.
- ٧٠) القرآن والعقل، العراقي، السيد نور الدين الحسيني (ت - ١٣٤١ هـ) الناشر لينالد فرهنك إسلامي؛ الحاج محمد حسين كوشنابوره.
- ٧١) الكافي الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب تح: علي اكبر الغفاري، الناشر مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر قم المطبعة ثامن الائمة، ط ١ / ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
- ٧٢) الكامل في التاريخ، بن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري.
- ٧٣) الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي، أبي اسحاق أحمد بن محمد بن محمد بن ابراهيم (ت - ٤٢٧ هـ) تح: السيد الكروي حسن.
- ٧٤) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت - ٧٩٠ هـ) شرح الشيخ عبد الله ذكران بيروت لبنان ط ٧، ١٤٧٦ هـ.
- ٧٥) المبادئ العامة لتفسير القرآن، الصغير، أ.أ. المتمرس د. محمد حسين علي، مكتب الاعلام الاسلامي، ط ٢ ١٣١٣ هـ.
- ٧٦) المحاسن، البرقي، أحمد بن أبي عبد الله، طبع: الأستاذ جلال الدين الأرمولي ١٣٧٠ هـ.
- ٧٧) المنجد في اللغة، لويس معلوف، ط ٢، دار المشرق الكاثوليكية، بيروت
- ٧٨) الميزان في تفسير القرآن الطبطبائي، السيد محمد حسين: اياذ باقر سلمان، بيروت لبنان ١٤٢٧ هـ.
- ٧٩) حضارة العرب، لويون، د. غوستاف، نقله الى العربية: عادل زغير، طبع بدار احياء الكتب العربية، القاهرة،

- عيسى الباي، ط ١٩٥٦، ٣م.
- (٨٠) دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية، محمد ثابت الفندي وآخرون، دار المعرفة، بيروت.
- (٨١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت.
- (٨٢) ديوان أبي فراس الحمداني، شرح وضبط: علي العسيلي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان ط ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (٨٣) رجال، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت - ٤٦٠هـ) تح: جواد القيومي، الأصفهاني، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٨٤) رجال الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز، تقديم: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، ط ١.
- (٨٥) رجال النجاشي، أبو العباس بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي (ت - ٤٥٠هـ) مؤسسة النشر الاسلامي لجماعه المدرسين، قم، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- (٨٦) روح المعاني، الآلوسي، أبي الفضل شهاب الدين، البغداد (ت - ١٢٧٠هـ) ضبط: علي عبد الباري عطيه، منشورات محمد علي بيضون بيروت، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥
- (٨٧) سيرة اعلام النبلاء، الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت - ٧٤٨هـ) تح: شعيب الأرناؤوط وحسين الاسد، مطبعة ونشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩ - ١٤١٣هـ.
- (٨٨) شرح الأصول الخمسة، المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت - ٤١٥هـ) تعليق: الامام احمد بن الحسين بن ابي هاشم، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١ - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠١م.
- (٨٩) شرح الفقه الاكبر، للملا علي القاري، بيروت، دار الباز، ط ١ - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- (٩٠) شرح المعلقات السبع، الزوزني، القاضي ابو عبد الله الحسين، النجف الاشرف، طبعه تجاريه.
- (٩١) شرح نهج البلاغة، المعتزلي، ابن أبي الحديد، (ت - ٦٥٥هـ)، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- (٩٢) صحيح البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل، دار النشر، بيروت، ط ٣ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٩٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسن القشيري النيسابوري، دار النشر، دار احياء التراث العربي، بيروت، تح: فؤاد عبد الباقي.
- (٩٤) طبقات النحات واللغويين، ابن قاضي شهبة، ابو بكر بن احمد،

- (ت- ٨٥١هـ)، تح: د. محسن غياض،  
مطبعة النعمان، النجف الاشرف،  
١٩٧٤م.
- (٩٥) طبقات النحويين واللغويين،  
الزبيدي، محمد بن الحسن، (ت-  
٣٧٩هـ)، تح: محمد أبو الفضل  
إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢  
- ١٩٨٤م.
- (٩٦) عقائد الامامية، المظفر، الشيخ  
محمد رضا - عميد كلية الفقه سابقا  
النجف الأشرف - قدم له: د. حامد  
حنفي داود استاذ الادب العربي،  
بكلية اللسان، القاهرة، دار المحجة  
البيضاء للطباعة والنشر، بيروت،  
ط ٢- ١٣٠٨هـ.
- (٩٧) عقليات إسلامية، مغنيه، الشيخ  
محمد جواد تفتي، تح: الاستاذ سامي  
الغراوي، مؤسسة دار الكتب  
الاسلامية، قم، ط ١ - ١٤٢٧هـ -  
٢٠٠٦م.
- (٩٨) عقيدة الشيعة، د. وايت دونالدسن،  
مؤسسة المفيد، بيروت، ط ١ -  
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
- (٩٩) علل الشرائع، الصدوق، تقديم:  
السيد محمد صادق بحر العلوم،  
وضع فهارسه السيد محمد تقي  
الحكيم، رقم الايداع في المكتبة  
الوطنية، بغداد (١٨٣) لسنة  
١٩٨٠م.
- (١٠٠) عيون أخبار الرضا، الصدوق، ابي  
جعفر محمد بن علي بن الحسين بن  
بابويه القمي، (ت- ٣٨١هـ) تقديم  
الشيخ حسين الأعلمي، منشورات  
ذوي القربى، قم، مطبعة ستاره، ط ١  
- ١٤٢٧هـ.
- (١٠١) فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي  
بن محمد الشوكاني، ضبط: احمد عبد  
السلام، منشورات محمد علي بيضون،  
بيروت. لبنان.
- (١٠٢) في ظلال القرآن، سيد قطب، ط ٥ -  
١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- (١٠٣) قرب الاسناد، الحميري، ابي العباس  
عبد الله بن جعفر من اعلام القرن  
الثالث الهجري، تح: مؤسسة ال  
بيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط ١،  
١٤١٣هـ.
- (١٠٤) قصة الحضارة، ول ديورانت،  
ترجمه محمد بدران، دار الجيل للطبع  
والنشر، بيروت، ط ١ بالتعاون مع  
جامعه الدول العربية مركز نشر  
العلوم تونس.
- (١٠٥) كتاب الخصال الصدوق، أبو جعفر  
محمد بن علي بن الحسين بن بابويه  
القمي (ت- ٣٨١هـ) تصحيح  
علي اكبر الغفاري مؤسسة النشر  
الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين  
قم، ط ٦ / ١٤٢٠هـ.
- (١٠٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،

الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، تح: مصطفى  
عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،  
بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

(١١٥) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق تح:  
علي أكبر، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(١١٦) معاني القرآن النحاس، أبي جعفر  
(ت-٣٣٨هـ) تح: الشيخ محمد  
علي الصابوني مركز إحياء التراث  
الإسلامي ط ١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

(١١٧) معجم رجال الحديث الخوئي السيد  
أبو القاسم تئذ، مطبعة الآداب،  
النجف الاشرف ط ٢، ١٤٠٠هـ-  
١٩٨٠م.

(١١٨) مناقب الإمام علي أبي طالب، ابن  
شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، تح:  
لجنة من أساتذة النجف الاشرف،  
المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف،  
١٣٧٦هـ.

(١١٩) من لا يحضره الفقيه، الصدوق،  
الناشر مؤسسة أنصاريان للطباعة  
والنشر، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ-١٣٨٤  
ش-٢٠٠٥م.

(١٢٠) منهاج السنة ابن تيميه، أحمد بن عبد  
الحليم (ت-٧٢٨هـ) بيروت دار  
الكتب العلمية.

(١٢١) مواهب الرحمن السيزواري، السيد  
عبد الأعلى مؤسسة التاريخ الاعلى  
بيروت لبنان ١٤٢٤هـ.

(١٢٢) نهج البيان عن كشف معاني القرآن،

الحلي، العلامة جمال الدين الحسن بن  
يوسف بن علي المطهر (ت-٧٢٦هـ)،  
تعليق السيد ابراهيم الموسوي، قم،  
ط ٢-١٤١٣هـ - محرم الحرام.

(١٠٧) لسان العرب، ابن منظور محمد بن  
مكرم (ت ٧١١هـ) قم ١٤٠٥هـ.

(١٠٨) مؤطا مالك، مالك بن انس  
الاصبحي دار النشر، دار احياء  
التراث العربي، مصر، تح: محمد فؤاد  
عبد الباقي.

(١٠٩) مجمع البيان في تفسير القرآن،  
الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن  
(ت ٥٤٨هـ) بيروت، دار المعرفة،  
ط ١، ١٤٠٦هـ.

(١١٠) مختار الصحاح، الرازي محمد بن  
ابي بكر عبد القادر (ت-٦٢٦هـ)  
دار الكتاب العربي بيروت لبنان  
١٩٨١م.

(١١١) مرآة العقول المجلسي محمد باقر دار  
الكتب الإسلامية طهران تح: السيد  
هاشم الرسول المحلاتي، ١٣٧٩هـ.

(١١٢) مسائل الرازي من غرائب آي  
التنزيل، الرازي محمد بن أبي بكر عبد  
القادر (ت-٦٦٦هـ) ط ١، ١٣٨١هـ.

(١١٣) مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله  
الشيباني دار النشر مؤسسة قرطبة  
معد.

(١١٤) المستدرك على الصحيحين،  
النيسابوري، الحافظ أبي عبد الله

الشيواني محمد، بلا.ت.ط.

(١٢٣) نيل الأوطار، الشوكاني، محمد بن علي  
بن محمد، الناشر دار الجليل، بيروت،  
١٩٩٣ م.

(١٢٤) الوافي في شرح الكافي الفيض  
الكاشاني (ت- ١٠٩١ هـ) تح،  
ضياء الدين الحسيني مكتبة الإمام  
أمير المؤمنين عليه السلام اصفهان، ط ١،  
١٤٠٦ هـ.

(١٢٥) وسائل الشيعة العاملي، الشيخ محمد  
بن الحسن بن الحر (ت- ١١٠٤ هـ)  
تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث  
بيروت لبنان، ط ٢، ١٤٢٤ هـ -  
٢٠٠٣ م.

الإمام الرضا عليه السلام  
في الشعر العربي القديم  
(صورة وقضية)

Imam Al-Ridha  
(Peace be upon him)  
in the Old Arabic Poetry  
Image and Cause

أ.م.د. إيمان عبد خليل  
جامعة بابل / كلية الآداب  
قسم اللغة العربية

**Asst. Prof. Dr. Eman `Abid Dakheil**  
University of Babylon  
College of Arts  
Arabic Department





## ... ملخص البحث ...

الشعر بوصفه موقفا إنسانيا يستجلي وعي الشاعر اتجاه الحياة والوجود البشري، كان حاضرا في الحياة العربية الثقافية منذ مرحلة مبكرة، ولاسيما انه شعر يحتفي بالواقع ويترسم في جلد المستمر معه؛ بناء أنظمتها المثالية، وكان حضور الرجل بوصفه قيمة وشخصية، خلقا وأخلاقا؛ طاغيا في تأثيره وتأثره. احتفل بعض هذا الشعر بشخصية الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، راسما له صورة رائعة تمثل الكمال الإنساني الخالص، والخير الذي تطلّبت الكتب السماوية في العبد الصالح. وواكب حياته ونفذ إلى الخفايا والبواطن المعقدة للحياة السياسية التي زج فيها الإمام مرغما، وأفضت إلى قتله مسموما.

وهذا البحث محاولة للوقوف عند هذا الشعر الذي سجل بجرأة وشجاعة نادرة، موقفه الصريح من الإمام ومن الأحداث المهمة في حياته ولاسيما علاقته بالمأمون وولاية العهد، وقضية موته الغامضة. وقد استجلي البحث هذه الوقفة عبر ثلاث محطات هي:

١. تجلي صورة البطل / المثال شعريا: وهي محطة تقارب الشعر الذي جسّد صورة الرضا عليه السلام الإنسان والإمام.
٢. تجلي ثنائية الخير/ الشر شعريا: وفيها وقفة عند المقارنة التي عقدها الشعراء بين الرضا عليه السلام والخلفاء العباسيين ولاسيما المأمون.
٣. تجلي صورة الشهادة شعريا: وفي هذه المحطة وقفة عند قضية موت الإمام وما أحاط بها من خفايا وغموض.



## ...Abstract...

Poetry, as defined, is a humanistic stance stimulating the passion of a poet into life and existence and comes into light in the cultural Arabic life since early stages. Such is incarnated with reality and works in tandem with its criticism and perfect systems; the entity of man is described as a value and personality in creation and ethics domain that are preponderant in his influence and obeisance.

Some of such poetry takes hold of both the personality of Imam Ali Ibin Al-Ridha (Peace be upon him) and portrays him as marvelous in the light of sheer human perfection and the features of the good man the divine texts target, and keeps pace with his life, permeates through the hidden items and complicated stimulus in the political life the Imam indulges himself in; all these lead to his poisoned quietus. Such a research paper is an endeavour to draw a line of importance to salient candid stances the Imam takes in his life, in particular, the relationship with Al-Mammon, Al-'Ahid region and the case of his mysterious death. The meant study takes such a viewpoint in terms of three pivots:

- 1- Having the portrait of the hero: the poetic image that is a point of poetry convergence incarnating the image of Al-Ridha (peace be upon him) as a man and Imam.
- 2- having the brace of vice and virtue; there is a comparison the poets set between Al-Ridha (Peace be upon him) and Abbasid Caliphates, specifically, Al-Mammon.
- 3- Having the image of martyrdom poetically: such a state sheds light on the death of the Imam and what mysteries and ambiguities it casts.

## ... المقدمة ...

يعد الأدب شكلا من أعمق أشكال وعي الإنسان بالحياة وبالمجتمع البشري، القادر على التفاعل معها أخذا وعطاء، ففي الآثار الأدبية يتحول الحلم الإنساني، إلى دافع حركي يحدد الحياة ويضفي عليها سمة التفتح. وهو في جدره المستمر مع الواقع يعيد تشكيل صورة هذا الواقع الضاج بمعانيه المختلفة، محركا في فعله المباشر أو غير المباشر معاني هذه الحياة، ومن هنا سمة خلوده واستمراره فهو جزء فاعل، مؤثر في الحياة ومتأثر بها.

وقد امتاز الشعر العربي بأنه شعر واقعي يحتفي بالواقع، صورة ومعنى، حتى في أبنيته الجمالية ينزع إلى إعادة إحياء الواقع نصيا؛ وعندما يتعالى الشعر نحو عوالم المثل، أو تصيد المعاني الرافلة بصور المبالغة؛ يبقى الواقع مداره الأول ينطلق منه ليعود إليه. فصوره ومعانيه مستمدة من الواقع، سواء في ذلك أكان واقعا صحراويا بقيمه الاجتماعية القبلية البدوية، أم كان واقعا مدنيا بقيمه الاجتماعية الحضرية.

وكان لعالم الرجال مدحا وقدحا رثاء وفخرا، الحضور الأول في هذا الشعر منذ أن بدأ الشاعر الجاهلي يسطر تأملاته، ورؤاه، ومواقفه، ومشاعره في كلمات تقال لتسمع ويحتفي بها احتفاء عظيم. ولعلنا لا نجد شعرا احتفى بالرجل قيمة وشخصية، خلقا وأخلاقا كما فعل الشعر العربي، فهو واكب الشاعر / الذات، وواكب الآخر / الموضوع شيخا للقبيلة وسيدا للقوم، ورمزا، وخليفة، وسلطة، وواكب المهجو صورة للمنقصة والانتقام، والانتقاد، وواكب الفارس غازيا

ومقاتلا ومجاهدا ومدافعا، وواكب المحب عاشقا، متولها... الخ من الصور الأخرى ممثلا لها وممثلا لأبعادها الواقعية ولتمثيلها المثالي؛ «لأن الموقف الملازم لممارسة اللغة - وهو التبادل والحوار - يضيفي على فعل الخطاب وظيفة مزدوجة: تمثيل الواقع وينظم تجربة الحدث، ومن هنا فإن فن الشعر بمفهومه الواسع يصبح فن الخطاب»<sup>(١)</sup>.

وفي الأدب نجد نزوع الإنسان في بحثه عن صورة البطل، المسجد لقيم الخير والكمال والمثال الأرقى إنسانيا؛ الحلم الذي تبحث عنه اليوتوبيات المختلفة لتحقيقه وجودا واقعيًا؛ وإذا كان الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) قد جسدوا في سلوكهم الحياتي وشخصياتهم الإنسانية، أفضل تجلٍ لهذا الصورة فكان طبيعيا أن يحتفي بهم الشعر العربي. وهكذا واكب الشعر حياة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، فقد رسم له صورة رائعة تمثل الكمال الإنساني الخالص، والخير الذي تطلّبت الكتب السماوية في العبد الصالح.

وقد امتلك الشعر العربي قدرة على النفوذ إلى الخفايا والبواطن المعقدة، التي تتحكم بحالات النفس الإنسانية وتقلباتها، وعلى النفاذ إلى خفايا السياسة، والنظريات، والوقائع؛ فرؤية الشاعر الصافية تتيح له استجلاء البواطن، وكشف الحقائق المستورة؛ ف شعر شعراء كبار مثل: أبي فراس الحمداني، ودعبل الخزاعي، وأبي نواس، وإبراهيم الصولي، والصاحب بن عباد، وغيرهم؛ نفذ إلى ما أحاط حياة الأمام علي بن موسى الرضا عليه السلام من أحداث، وتحولات وضعه فيها الخلفاء العباسيون، فكانت لهم نفحات شعرية واكب الحدث وسبرته بنفاذ بصيرة كاشفة عن خفاياه بجرأة وشجاعة ونفاذ بصيرة.. وقد استجلى البحث هذه الوقفة عبر

ثلاث محطات هي:

١. تجلي صورة البطل / المثال شعريا: وهي محطة تقارب الشعر الذي جسّد صورة الرضا عليه السلام الإنسان والإمام.
٢. تجلي ثنائية الخير/ الشر شعريا: وفيها وقفة عند المقارنة التي عقدها الشعراء بين الرضا عليه السلام والخلفاء العباسيين ولاسيما المأمون.
٣. تجلي صورة الشهادة شعريا: وفي هذه المحطة وقفة عند قضية موت الإمام وما أحاط بها من خفايا وغموض.



## المحطة الأولى

### تجلي صورة البطل / المثال

رسم الشعر صورة بهية لعلي بن موسى الرضا عليه السلام، حلمًا، وعلمًا، وعطاء وهي صورة واقعية، تتأتى واقعتها من أن الشاعر الذي اعتاد أن يشتط بخياله ويتصيد المعاني والصور المبالغ فيها ليرسم للممدوح صورة مثالية شعر في مدحه للإمام الرضا - ولكل أئمة أهل البيت - أنه ليس بحاجة إلى المبالغة أو الكد الخيالي في البحث عن المعاني والفضائل النبيلة لأنه يجدها متجسدة واقعا، وهو لا يفعل أكثر من أن يعيد نسجها في ثوب شعري ملفوظ، فهو يحاول أن يستوعب الواقع ويجسد حقيقة شخصية الإمام / الإنسان التي اكتملت، وتعاضمت؛ فعزّ على موهبة كبيرة مثل موهبة أبي نواس أن تجاريها شعريا، ولهذا نجده يعتذر عندما عُوتب عن تأخره في مدحه قائلا<sup>(٢)</sup>:

قل لي أنت واحد الناس	في كل كلام من المقال تبديه
لك في جوهر الكلام بديع	يثمر الدر في يدي مجتبيه
فعلام تركت مدح ابن موسى	بالخصال التي تجمعت فيه
قلت لا اهتدي لمدح إمام	كان جبريل خادما لأبيه

وعلى الرغم من أن الواقعية قد تؤول إلى المباشرة والتقريرية، وأن الشعر لا يستقيم أثره، وجودة توصيله إلا بجنوح خياله، وبعد معانيه، وعلو صوره الجديدة

الصادمة؛ لكن هذا لا يعني أن هذا الشعر لواقعيته كان دون مستوى التجويد أو أنه مفتعل التجربة، وقديما رأى الصولي في معنى أبي نواس الذي تضمنته الأبيات السابقة ولا سيما البيت الأخير، تقدما وعلوا على من رأى أن أفخر بيت هو ما قيل في الأنصار يوم بدر<sup>(٣)</sup>:

وبئر بدر إذ يردّ وجوههم جبريل تحت لوائنا ومحمد

فالشعر عندما يتوخى الصدق والبساطة في نقل المعنى، مع سلامة الشعور ودقته، وإصابة المعنى، يصل إلى قلب المتلقي بيسر وسلاسة، وقد يقرب المعنى أكثر موقف المأمون المتعجب من شعر دعبل الخزاعي في مدحه آل البيت عندما قال عنه: «قاتله الله ما أغوصه وأطفه وأدهاه»<sup>(٤)</sup>.

تعالوا معي نستمع للشاعر نفسه الذي اعتذر سابقا عن تأخره في المدح، كيف يبدع ويتألق ببساطة وصدق شعورين عندما تسنح له الفرصة فيلتقي بالإمام، ويستأذنه أن يُسمعه شيئا من الشعر الذي قاله فيه وفي آبائه<sup>(٥)</sup>:

مطهرون نقيات جيوبهم تجري الصلاة عليهم أينما ذكروا  
مطهرون نقيات جيوبهم فماله في قديم الدهر مفتخر  
الله لما برا خلقا فأتقنه صفاكم واصطفاكم أيها البشر  
فانتم الملاء الأعلى وعندكم علم الكتاب وما جادت به السور

فأبو نواس عندما يحدد لهم هذه السمات لا يتجاوز أو يشتط أو يستعير، فآل البيت هم الملاء الأعلى، وعندهم علم الكتاب ورثوه عن جدهم رسول الله، والرضا عليه السلام شهد له بـ «العلم والدين والسؤدد»<sup>(٦)</sup>، حتى قيل إنه «أفتى وهو شاب في أيام مالك»<sup>(٧)</sup>، وعنه يقول الصولي: «ما رأيت الرضا سئل عن شيء إلا علمه ولا رأيت

أعلم منه بما كان في الزمان إلى وقته وعصره وكان المأمون يمتحنه بالسؤال عن كل شيء فيجيب عنه وكان جوابه كله وتمثله انتزاعات من القرآن المجيد<sup>(٨)</sup>، وجاء عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه كان يقول لبنينه: هذا أخوكم علي بن موسى عالم آل محمد فاسألوه عن دينكم واحفظوا ما يقول لكم..<sup>(٩)</sup> فقد عاش «بعد أبيه نحو من عشرين عاما ليترك للأجيال من عطائه الفكري في مجالات المعرفة المتنوعة ما يقيها من التعثر في مسيرتها لو قدر لها أن تأخذ بما تركه هو وآبؤه من تشريع وقيم وآداب ونصائح في مختلف المجالات»<sup>(١٠)</sup>، وقد عرف عنه تضلعه في الفقه والحديث والطب وقد روى عنه العشرات من خيرة علماء المذهب ومن غيره<sup>(١١)</sup>.

والعلم منظومة شاملة لن يكتمل إلا بالخلق القويم، والنفس الإنسانية التي تقارب المثال في اكتمالها الواقعي، ومرة أخرى يروي لنا الصولي شيئا من هذا الخلق المتسامي كما لا يقول: «ما رأيت ولا سمعت بأحد أفضل من أبي الحسن الرضا وشهدت منه ما لم أشاهد من أحد وما رأيت جفا أحدا بكلام قط ولا رأيت قطعه على أحد كلامه حتى يفرغ منه وما ردّ أحدا عن حاجة قدر عليها ولا مد رجليه بين جليس قط ولا اتكى بين يدي جليس له قط ولا رأيت يشتم أحدا من مواليه ومماليكه ولا رأيت تفل قط ولا رأيت يقهقه في ضحكه بل كان ضحكه التبسم وكان إذا خلا ونصبت الموائد أجلس على مائدته مماليكه ومواليه حتى البواب والسائل وكان قليل النوم بالليل كثير الصوم لا يفوته صيام ثلاثة أيام في الشهر... وكان كثير المعروف والصدقة في السر وأكثر من ذلك منه لا يكون إلا في الليالي المظلمة فمن زعم أنه رأى مثله في فضله فلا تصدقوه»<sup>(١٢)</sup>، وقد وردت هذه الرواية في عيون أخبار الرضا، باختلاف يسير في اللفظ وفي الترتيب<sup>(١٣)</sup>، وأنى ذاك الذي يكون مثله وهذا خلق ملائكي يعجز عنه البشر.

ویرى فیہ شاعر آخر اکتمال دور الهدایة حیا ومیتا، فقبیره نور یجلی الظلم کما  
کان الإمام فی حیاتہ، جاء فی عیون أخبار الرضا للشیخ الصدوق أنه وجد فی کتاب  
لمحمد بن حسیب الضبی<sup>(١٤)</sup>:

قبر سنا أنواره تجلو العمی      وبتربه قد تدفع الأسقام  
قبر یمثل للعیون محمدا      ووصیه والمؤمنون قیام

.....

یابن النبی وحجة الله التي      هی للصلاة وللصیام قیام  
انتم ولالة الدین والدنیا      ومن لله فیہ حرمة وذمام

وهو موقف فیہ الكثير من أركان إیمان الشیعی وعقیدته فی الالتزام بحجیة  
الأئمة الاثنی عشر، وولايتهم، وحرمتهم، وبرکتهم فی الشفاء. وفی المعنی ذاته نجد  
الصاحب بن عباد یقول<sup>(١٥)</sup>:

یا سائرا زائرا إلى طوس      مشهد طهر وأرض تقدیس  
أبلغ سلامی الرضا وخط علی      أكرم رمس لخیر مرموس

.....

یابن النبی الذي به قمع      الله ظهور الجابرة الشوس  
وابن الوصي الذي تقدم فی      الفضل علی البزل القناعیس  
وحائز الفخر غیر منتقص      ولابس المجد غیر تللیس



ولأشجع بن عمرو السلمي أبياتٌ في مدح الرضا يستجلي فيها حقائق عقدية ترى الإمامة امتدادا طبيعيا لنور النبوة، فهي الجذر الذي تفرعت منه، ومن هنا أحقية التقديس الملازمة للإمامة، يقول<sup>(١٦)</sup>:

مازال مقتبسا من نور والده إلى النبي ضياء غير مقبوس  
في منبت نهضت فيه فروعكم بباسق في بطاح الملك مغروس  
والفرع لا يرتقي إلا على ثقة من القواعد والدنيا بتأسيس

وهكذا فالشعر لا يغفل حق الرضا الإنسان والإمام، فيرسم له صورة ناصعة مشرقة تمثل صورة البطل الإنساني. وهي صورة ليست متكلفة، فإذا كان للمخيلة الشعرية أن تنشط وتتكلف المبالغة أحيانا كثيرة متجافية مع الواقع لترسم صورة للممدوح، فإنها مع أئمة أهل البيت لا تتكلف شططا؛ لأنهم صورة للاكتمال الإنساني.

## المحطة الثانية

### تجلي ثنائية الخير / الشر

استطاع الشعر الذي جسد مأساة الإمام الرضا عليه السلام في تعامله مع أعدائه أن يضع طرفي النزاع في ثنائية جسدت جدل الخير والشر في تمثيلها لهذين البعدين في الوجود البشري. فالشعراء كانوا يعقدون المقارنة بين البيتین العلوي والعباسي، لإظهار الفارق النوعي بينهما، فدعبل الخزاعي يوازن بينهما ولا سيما الرشيد وابنيه والرضا فيرى الفرق كبيراً، ففي الطرف الأول يقف الرشيد والأمين والمأمون، يمثلون الظلم، والغواية، والمجون، وخيانة الأمانة؛ لهذا هم يناقضون ألقابهم، يقول فيهم<sup>(١٧)</sup>:

وعاثت بنو العباس في الدين	عيثة تحكّم فيهم ظالم وضنين
وسمّوا رشيداً ليس فيهم لرشده	وها ذاك مأمون وذاك أمين
فما قبلت بالرشد منهم رعاية	ولا لولي بالأمانة دين
رشيدهم غاو وطفلاه بعده	لهذا رزايا دون ذاك مجون

وفي الجانب الآخر يرى الرضا عليه السلام ذا الفضل والمروة والعلم والحلم، الذي اعترف بفضله حتى المخالف\* لا يقارن بهم بل لا يستطيع الشاعر إيفاء حقه يقول<sup>(١٨)</sup>:

لقد سبقت فيهم بفضلك آية لدي ولكن ما هناك يقين

ولعل أوضح تصوير لجلد هذه الثنائية - ثنائية الخير / الشر، أبياته التي يصور فيها اجتماع رمزي هذه الثنائية في مكان واحد<sup>(١٩)</sup>:

قبران في طوس خير الناس كلهم      وقبر شرهم هذا من العبر  
ما ينفع الرجس من قبر الزكي ولا      على الزكي بقرب الرجس من ضرر  
هيهات كل امرئ رهن بما كسبت      له يدها فخذ ما شئت أو فذر

يستلهم محمد بن حبيب الضبي معنى دعبل، وصورته الشعرية التي قرنت بين القبرين ودلالة من فيهما، لتظهر التضاد الحاد بين رمزي الخير والشر، ويسترسل في إضافة تنويعات جديدة على هذا المعنى يقول<sup>(٢٠)</sup>:

قبران في طوس الهدى في واحد      جنوية فيها يزار إمام  
قبران مقترنان هذا ترعة      جنوية فيها يزار إمام  
وكذاك ذلك من جهنم حفرة      فيها يجدد للغوي هيام  
قرب الغوي من الزكي مضاعف      لعذابه ولأنفه الإرغام  
أن يدن منه فإنه لمباعد      وعليه من خلع العذاب ركأم  
وكذاك ليس يضررك الرجس الذي      يدينه منك جنادل ورخام  
لا بل يريك عليك أعظم حسرة      إذ أنت تكرم واللعين يسأم  
سوء العذاب مضاعف تجري      به الساعات والأيام والأعوام

فهو لم يكتف بالإشارة اللماحة كما فعل دعبل بل مال إلى التشويق والاسترسال في بيان هذا المعنى القائم على جمع الضدين في ثنائية تجاورية تكشف عن الاختلاف الكبير بينهما وعن استحالة التقريب بينهما على الرغم من القرب المكاني، وكأن هذا

التدبير في جمعها مقصود لإظهار النقيض؛ فكلما اقترب الثوب الأسود من الثوب الأبيض بانت نضاعة البياض.

كذلك يعقد أبو فراس الحمداني مقارنة بين البيتين، ويخرج منها بنتيجة تنفي تحقق المقايضة أو حتى اقترابها؛ «لأن الخصومة بين البيتين كانت خصومة مبادئ لا تقف عند حدود الأشخاص، خصومة بين فئتين فئة تمثل الإسلام بكل أبعاده وأهدافه وفئة تمثل العنصرية والاستغلال والنزعة القبلية التي برزت بكل مظاهرها في عهد أسلافهم الأمويين ولم تختلف عما كان يحارب من اجله أبو سفيان وأبو جهل وأمّية بن صفوان وغيرهم من جبابرة قريش وطغاتها الأشداء، ولكن بلون آخر وأسلوب جديد من أساليب ذلك العصر وباسم الإسلام»<sup>(٢١)</sup>، يقول أبو فراس<sup>(٢٢)</sup>:

ليس الرشيد كموسى في القياس

ولا مأمونكم كالرضا إن أنصف الحكم

وحتى يستجلي تمام المقارنة ينطلق من هذه الحقيقة إلى توسيع الدائرة بالموازنة

بين البيتين، رموزاً، ومكانة، ومنزلة دينية، وأخلاقية<sup>(٢٣)</sup>:

منكم عليّة أم منهم؟ وكان لهم	شيخ المغنين إبراهيم أم لكم
ما في ديارهم للخمر معتصراً	ولا بيوتهم للسوء معتصماً
ولا تبيت لهم خُشْي تنادمهم	ولا يُرى لهم قرد له حشماً
الركن والبيت والأستار منزلهم	وزمزم والصفاء والحجر والحرم
صلّى الإله عليهم، أينما ذكروا	لأنهم للورى كهف ومعتصم

## المحطة الثالثة

### تجلي صورة الشهادة

يسجل الشعر موقفه الصريح من قضية موت الإمام مقتولا بالسم، التي مررتها بعض المصادر وهي تهوم بالحدث بين التصريح والتشكيك أو النفي الصريح، فهذا صاحب شذرات الذهب يتأرجح بين الموت بالحمى والموت بالسم يقول «وكان موته بالحمى وقيل بالسم»<sup>(٢٤)</sup>، أما صاحب الأعلام فيكتفي بالإخبار عن موته دون الإشارة إلى الكيفية<sup>(٢٥)</sup>، وينقل صاحب سير أعلام النبلاء أنه مات مسموما دون ذكر الكيفية<sup>(٢٦)</sup>. أما الشعر العربي القديم فقد وقف عند هذه القضية، وخاض في تفاصيلها، وقال الشعراء آراءهم الصريحة بجرأة نادرة.

في ديوان أبي فراس الحمداني الشاعر الفارس الذي خبر معنى الإقدام والتضحية والتجلد في الملمات، نجد موقفا مشرفا يقف من آل البيت (عليهم السلام) وقفة اعتراف بأحقيتهم لأنهم الأمثل لهذه المكانة ولعل ميميته\*، المشهورة ذات المطلع<sup>(٢٧)</sup>:

الدينُ مختَرْمٌ والحقُّ مهتَضَمٌ      وفيء آل رسول الله مُقْتَسَمٌ

أفضل شاهد على هذا الموقف. في هذه القصيدة تصوير لما آلت إليه حال المسلمين بعد الرسول، يقول<sup>(٢٨)</sup>:

قام النبي بها يوم الغدير لهم      والله يشهد والأفلاك والأُمم  
حتى إذا أصبحت في غير صاحبها      باتت تنازعها الذؤبان والرخم

ثم أدعاهما بنو العباس إرثهم وما لهم قَدَمٌ فيها ولا قَدَمٌ  
ويرى الحمداني أن هذا الأمر انتهى بآل الرسول مقتلين مشردين في الآفاق<sup>(٢٩)</sup>:

كم غدره لكم في الدين واضحة وكم دمٍ لرسول الله عندكم  
وقد مهد الشاعر بهذا الوصف لإعلانه الصريح بقتل الإمام على يد بني  
العباس<sup>(٣٠)</sup>:

باوؤا بقتل الرضا من بعد بيعته وأبصروا بعض يومٍ رشدهم وعموا  
يا عصبه شقيت من بعد ما سعدت ومعشرا هلكوا من بعد ما سلموا  
فهو يتهمهم بالغدر وخيانة العهد الذي قطعوه للرضا بولاية العهد بعد المأمون  
العباسي، وبالضلالة بعد أن بصرُوا بالرشد، وأعلى درجات الغدر أن يدبروا قتله  
بعد أن أظهرُوا له ودا، وتقربا، وأمانا.

وقضية موت الإمام مرتبطة ارتباطا مباشرا بقضية ولاية العهد، التي جاءت  
حدثا غريبا في كل تاريخ علاقة العباسيين بالعلويين وغرابته تنبع من فرادته إذ لم  
يتكرر بعدها أبدا، فضلا عن أنه لم يحدث قبلها؛ لكن المدقق في هذا الأمر سيجد  
أن حركة المأمون هذه كانت إلتفافية وذات بعد استراتيجي مهم لتدعيم سيطرته  
على أطراف الدولة المترامية، التي بدأت فيها الانتفاضات والانقسامات تتهدد هذه  
السيطرة، فالمعروف أن صراع المأمون مع أخيه الأمين ودخوله في حرب انتهت  
بمقتل الأخير وتولي الأول الخلافة ولدت تدمرا واسعا في أوساط العباسيين الذين  
كانوا يناصرون الأمين<sup>(٣١)</sup>، ثم أن الدولة كانت تشهد انتفاضات علوية مؤيدة بدعم  
الشيعة في الكوفة، والمدينة، ومكة، والبصرة، واليمن، وكلها تنكر صنيع العباسيين

بالعلويين، والمأمون المعروف بقوة شخصيته العلمية والإدارية أدرك فداحة الأخطار التي تتهدد سلطته، ولهذا عمد إلى مهادنة الرأي العام الشيعي والعلوي بإعلانه التنازل عن الخلافة للإمام علي بن موسى عليه السلام وهو يعلم علم اليقين أنه سيرفضها، فلما رفضها قلده ولاية العهد مُكرهاً<sup>(٣٢)</sup>، ولنا أن نتبين هذه الكراهة من موقف الإمام من مهمات وظيفتها إذ اشترط لقبولها أن لا يولي أحداً ولا يعزل أحداً ولا ينقض رسماً ولا سنة<sup>(٣٣)</sup>.

والمأمون بموقفه هذا أوقع بلبلة وتشتتاً في صفوف الشيعة بين مصدق ومنكر. وإن دل ذلك على شيء فيدل على حنكته السياسية، ودهائه، ومكره؛ لأنه لو كان صادقاً في دعواه وأنه أراد لهذا الأمر أن يرجع إلى أصحابه الحقيقيين لما قمع بقوة وحزم كل حركة علوية أو متشعبة لهم في الدولة، حتى وصل عدد ضحايا حركة أبي السرايا الذي خرج بالكوفة داعياً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن الحسن بن الحسن بن علي عليه السلام مئات الألوف كما يروي صاحب مقاتل الطالبين<sup>(٣٤)</sup>. وكان من نتائج هذا التدبير أن هدأت الثورات الشيعية أو العلوية في المدة التي ولي فيها الإمام الولاية<sup>(٣٥)</sup>.

دعبل الخزاعي هو الآخر يتهم العباسيين بالغدر فهم وإن تلقبوا بالرشد والأمانة إلا أنهم لا يؤتمنون<sup>(٣٦)</sup>:

فما قبلت بالرشد منهم رعايةً ولا لولي بالأمانة دين

وقد انطلق من هذا الوصف إلى تمرير حقيقة وقوع القتل<sup>(٣٧)</sup>:

شككت فما ادري أمسقي شربة فأبكيك؟ أم ريب الردى فيهن

وإن ظهر متشككا فإنه سرعان ما يعلن صراحة عن اعتقاده بغدرهم بالإمام:

أيا عجباً\* منهم يسمونك الرضا وتلقاك منهم كلحةً وغبوناً  
أتعجبُ للأجلاف أن يتخيفوا معالم دين الله وهو مبين

فالشعر صريح في إعلان ماتخوف من إعلانه غيرهم من المؤرخين، والكتاب، والعلماء الذين تذرعوا بالمرض والريب والموت في إنهاء حياة الإمام. الشعر كان لا يهادن أو يماري في نقل هذه الحقيقة وتسجيلها للتاريخ شهادة لا تجرح.

- (١) أساليب السرد في الرواية العربية، د. صلاح فضل، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٣: ٨٥.
- (٢) ينظر: ترجمة علي بن موسى الرضا في وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد الدمشقي (٦٨١هـ) تحقيق إحسان عباس، مطبعة دار صادر، بيروت، ١٩٨٦: ٣/ ٢٧٠.
- (٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧: ٨/ ٢٤٩.
- (٤) كتاب الأغاني، لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (٣٥٦)، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م: ٢٠/ ٨٣.
- (٥) ينظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات: ٢/ ٥٧١.
- (٦) سير أعلام النبلاء: ٨/ ٢٤٨.
- (٧) نفسه.
- (٨) أعيان الشيعة: ٢/ ٥٤٦.
- (٩) سيرة الأئمة الاثني عشر المجلد الثاني، السيد هاشم معروف الحسيني، ط٥، مطبعة شريعت، الناشر انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران: ٣٤٦.



- (١٠) م.ن: ٤١.
- (١١) ينظر: عيون أخبار الرضا، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، ط١، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م: ١ / ٥٤، و١٩٥-١٩٧، وأعيان الشيعة: ٢ / ٥٤٧، وسيرة الأئمة الاثني عشر: ٤١٤-٤١٥.
- (١٢) أعيان الشيعة: ٢ / ٥٤٦
- (١٣) ينظر: عيون أخبار الرضا: ٢ / ٥١٧-٥١٨.
- (١٤) م.ن: ٢ / ٦٠٦.
- (١٥) م.ن: ١ / ٣٦.
- (١٦) مقاتل الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني (٢٨٤-٣٥٦)، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر، ط١، منشورات ذوي القربى، إيران- قم، ١٤٢٥هـ: ٤٥٨.
- (١٧) ديوان دعبل بن علي الخزاعي، جمعه وقدم له وحققه عبد الصاحب عمران الدجيلي، منشورات الشريف الرضي، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢: ٢٨٩.
- \* قال الذهبي: «وقد كان علي الرضا كبير الشأن أهلاً للخلافة» سير أعلام النبلاء: ٨ / ٢٥١.
- (١٨) ديوان دعبل الخزاعي: ٢٩٠.
- (١٩) م.ن: ١٩٨.
- (٢٠) عيون أخبار الرضا: ٢ / ٦٠٨.
- (٢١) سيرة الأئمة الاثني عشر: ٣٤٣-٣٤٤.
- (٢٢) ديوان أبي فراس الحمداني (٣٢٠هـ-٣٥٧هـ)، رواية أبي عبد الله الحسين بن خالويه (٣٠٠هـ-٣٧٠هـ)، تحقيق سامي الدهان وأحمد عكيدي، منشورات وزارة الثقافة، سورية - دمشق، ٢٠٠٤: ٢٠٦.
- (٢٣) م.ن: ٢٠٧.
- (٢٤) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د.ت: ٦ / ٢.
- (٢٥) ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي: ١٧٨ / ٥.
- (٢٦) ينظر سير أعلام النبلاء: ٨ / ٢٥١. على أن بعض مصادر أهل السنة أعلنت صراحة أنه مات مسموماً ومن هؤلاء ابن ماجه، وأبو الفرج الأصفهاني والحاكم النيسابوري.
- \* وينظر أيضاً قصيدته البائية التي يتوسل فيها بآل البيت إلى الله تعالى: الديوان: ٢٣١.



(٢٧) دیوان أبي فراس الحمداني: ٢٠٤.

(٢٨) م.ن: ٢٠٥.

(٢٩) م.ن: ٢٠٦.

(٣٠) نفسه.

(٣١) ينظر: تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ -

٣١٠) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان،

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م: ٩/ ٨٩، وعيون أخبار الرضا: ٢/ ٤٩٤-٤٩٥، والأعلام: ٥/ ١٧٨.

(٣٢) ينظر: مقاتل الطالبين: ٤٥٤ - ٤٥٥، وعيون أخبار الرضا: ٢/ ٤٦٦ وما بعدها.

(٣٣) ينظر: عيون أخبار الرضا: ٢/ ٤٧٨، وسيرة الأئمة الاثني عشر: ٣٨٢-٣٨٣.

(٣٤) ينظر: مقاتل الطالبين: ٤٤٧.

(٣٥) ينظر: سيرة الأئمة الاثني عشر: ٣٨٤.

(٣٦) ديوان بن علي دعبل الخزاعي: ٢٨٩.

(٣٧) م.ن: ٢٨٩ - ٢٩٠.

\* إنها يتعجب الشاعر لأن بعض المصادر ترى أنه لقب بالرضا لأن المأمون رضي به كما ورد في مناقب ابن شهر آشوب. ينظر: أعيان الشيعة: ٢/ ٥٤٥، وقيل إن المأمون نفسه أطلق عليه هذا اللقب، ينظر: صورة العهد الذي كتبه المأمون للرضا بولاية العهد وقد أورده صاحب الأعيان كاملا في الجزء الثاني من كتابه في الصفحة ٥٥٦.

## المصادر والمراجع

- (١) أساليب السرد في الرواية العربية، د. صلاح فضل، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠٣.
- (٢) الأعلام، خير الدين الزركلي، د. م. د. ت.
- (٣) أعيان الشيعة، محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات.
- (٤) تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٥) ديوان أبي فراس الحمداني (٣٢٠هـ - ٣٥٧هـ)، رواية أبي عبد الله الحسين بن خالويه (٣٠٠هـ - ٣٧٠هـ)، تحقيق سامي الدهان وأحمد عكيدي، منشورات وزارة الثقافة، سورية - دمشق، ٢٠٠٤.
- (٦) ديوان دعبل بن علي الخزاعي، جمعه وقدم له وحققه عبد الصاحب عمران الدجيلي، منشورات الشريف الرضي، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢.
- (٧) سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت.
- لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧.
- (٨) سيرة الأئمة الاثني عشر المجلد الثاني، السيد هاشم معروف الحسيني، ط٥، مطبعة شريعت، الناشر انتشارات المكتبة الحيدرية، إيران.
- (٩) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د. ت.
- (١٠) عيون أخبار الرضا، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، ط١، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (١١) كتاب الأغاني، لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (٣٥٦)، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (١٢) مقاتل الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني (٢٨٤ - ٣٥٦)، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر، ط١، منشورات ذوي القربى، إيران - قم، ١٤٢٥هـ.
- (١٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد الدمشقي (٦٨١هـ) تحقيق إحسان عباس، مطبعة دار صادر، بيروت، ١٩٨٦.

النخبة المؤدجلة  
المثقف الأكاديمي العراقي  
والسلطة السياسية  
(١٩٦٨م - ٢٠٠٣م)

**Ideologized Vanguard**  
The Iraqi Academic Educated Man  
and the Political Authority  
(1968-2003)

١.م.د. جعفر نجم نصر  
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب  
قسم الأنثروبولوجيا التطبيقية

**Asst. Prof. Dr. J`afar Najim Nasar**  
University of Al-Mustansiriya  
College of Arts  
Department of Applied Anthropology





## ... ملخص البحث ...

ان الحديث عن طبيعة العلاقة التي قامت وتقوم بين المثقف والسلطة السياسية يعد من الامور الرئيسة والجوهرية في ظل كافة التحولات التي شهدتها المجتمع العراقي لانها تعبر عن مفصل رئيس من مفاصل صلة الثقافة بالسياسة فضلا عن كونها تعبر في الوقت ذاته عن طبيعة العلاقة بين المؤسسات الثقافية من جهة والمؤسسات التشريعية والتنفيذية من جهة اخرى.

ولقد جاء هذا البحث ليعبر عن الصلات والتقاطعات التي شهدتها مرحلة الحكم السياسي السابق والتي استطاعت احتواء كافة المؤسسات ومن ضمنها المؤسسة الثقافية وكل ما يتصل بها او يتعارض معها بنحو او باخر من بعض الافراد المثقفين ضمن سياسة الادلجة الاجبارية التي مورست من قبل النظام الحاكم اذ ان سياسة الادلجة تلك تمثلت عبر تمرير ايدولوجيا البعث في كل مفاصل وجوانب الحياة.

ولقد كان المثقف الجامعي احد ادواتها اذ اندفع الكثير منهم ليكونوا اداة طبيعة ضمن سياق اعادة كتابة الذاكرة الثقافية العراقية وبالتالي جاء هذا البحث ليركز الاضواء على تلك المرحلة العvisية من مراحل الثقافة العراقية ولقد استعان الباحث بكثير من الاطر والرؤى السوسيولوجية (الاجتماعية) لتوضيح كافة الصلات والتقاطعات بين المثقف الاكاديمي (الاستاذ الجامعي) والسلطة السياسية انذاك.

### ...Abstract...

The nexus between the educated and the political authority is of importance at all the changes the Iraqi society endures, since it is a crucial conjecture in the relationship between culture and politics. In time such a relation manifests the reality between the cultural institutes, judiciary and authoritative institutes.

The paper focuses upon the nexuses and severance of relation the former political rule shows and intends to dominate all the institutes, including the cultural ones, regardless of the volition the educated men hold in a coercive ideologized policy the ruling regime maintains; such an ideologized policy comes into surface through spewing the Ba`athist ideology into all the walks of life.

The university man was one of its means; many surge into being lenient machine to reerect the cultural Iraqi memory. As a result, the paper comes to tackle such a miserable phase, in the cultural Iraqi phases, the researcher depends mainly upon all the nexuses and intersections between the academic educated man; university teachers, and the political authority in the past.



## ... المقدمة ...

إن الحديث عن طبيعة العلاقة التي تقوم بين المثقف والسلطة السياسية من الموضوعات التي تحظى بأهمية خاصة في البحوث والدراسات التي تتناول هوية المثقف العربي وأدواره ومشروعه الثقافي داخل المجتمع، وذلك بلحاظ أن هنالك تصادماً دائماً يحدث بين تلك السلطة السياسية والسلطة الثقافية التي يمتلكها المثقف، التي استطاع أن يحوزها بفضل معارفه وثقافته التي تميزه داخل المجتمع تمييزاً يضيفي عليه هالة السلطة المعتد بها بنحوٍ أو بآخر لاسيما عند الفئات المتعلمة داخل المجتمع.

إذ تصطدم سلطتهم الثقافية تلك بالسلطة السياسية، وذلك لتعارض مشروعيهما بنحوٍ أو بآخر، إذ يريد المثقف (المستقل) على وجه الخصوص أن ينشر ثقافته داخل المجتمع، التي تأخذ أشكالاً معرفية وثقافية متنوعة، في حين تريد السلطة أن تنشر أيديولوجيتها داخل المجتمع، وذلك عبر أدلة كل ما تستطيع الوصول إليه بشتى الوسائل التي يكون من ضمنها الاستعانة بالكثير من المثقفين المأجورين.

ولقد كان المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي)، هو النموذج الذي اخترناه ليكون مجالاً لأجل تعرف طبيعة العلاقة التي قامت بينه وبين السلطة السياسية / البعثية (العهد البائد) على وجه التحديد، بوصفه ذلك المثقف الذي حاولت السلطة أدلجته بوسائل متنوعة.



## المبحث الأول

### المثقف الأكاديمي ... رؤية حول الهوية

قبل التعريف بماهية المثقف الأكاديمي، لابد لنا في البدء من الوقوف على التعريفات الخاصة بكلمة مثقف، فكلمة (مثقف) تعني أشياء عديدة، وتقابلها كلمة (Intellectual) بالإنجليزية و (Intelligenty) بالروسية و (Intelligenz) بالألمانية و (Intellectuel) بالفرنسية وقد حملت الكثير من التعريفات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر تعريفات كل من ماكس فيبر، وروبرت ميشيل، وتالكوت بارسونز، وأدوارد شيلز على التوالي:

- المثقفون هم مجموعة من الأشخاص الذين تمكنهم قدراتهم ومواهبهم الخاصة من النفاذ إلى منجزات ذات قيمة ثقافية.
- المثقفون هم أولئك الأشخاص الذين يمتلكون المعرفة، وعلى أساس هذه المعرفة الموضوعية وتأملاتهم الذاتية يصوغون أحكامهم عن الواقع، دون أن يستمدوا هذه الأحكام مباشرة أو بالضرورة من خبراتهم الحسية.
- المثقفون هم متخصصون في أمور الثقافة، ويضعون اعتباراتها فوق الاعتبارات الاجتماعية اليومية المعتادة.
- المثقفون هم ذلك القطاع من بين قطاعات المتعلمين، الذين لهم طموحات



سياسية، أما مباشرة بالسعي لكي يصبحوا حكماً لمجتمعهم، أو غير مباشرة بالسعي إلى صياغة ضمير مجتمعهم والتأثير في السلطة السياسية في اتخاذ القرارات الكبرى<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن التعريف الأخير الذي قال به أدوارد شيلز يمكن أن يكون بالنسبة لنا بمثابة المدخل الفعلي لغاية بحثنا هذا، لأن المثقف ما هو إلا صاحب الإدراك والوعي العالي، فقد هضم الثقافات بأنواعها، ولا سيما الثقافة السياسية منها، التي تعد حجر الزاوية الرئيس لإدراك آليات الحكم وأنشطة السلطة وإلى أية أيديولوجيا تستند، ومن ثم فإن المثقف يكون بصيراً بالعملية السياسية التي تجري في موطنه وهو يعرف الثغرات، فيستطيع أن يحدد العلاجات والحلول لأن الذي يدرك العلة لاسيما في البدن السياسي - إذ صح التعبير - أي في كيان الدولة ومؤسساتها سيكون قادراً على وضع العلاجات المتاحة لذلك.

والحقيقة أن موقع المثقفين داخل المجتمع يتيح لهم أن يمتلكوا سلطة تؤهلهم لأن يكونوا إداريين ناجحين أو معارضين رافضين لا أيديولوجيا السلطة القائمة والقواعد السياسية التي تسير بموجبها أجهزة الدولة بمؤسساتها المختلفة، ولقد وجد الباحث أندرسكي Andreski أن سلطة المثقفين بصفتهم مالكين صنفاً من المعرفة، تتحد بعاملين، يرتبط أولهما بالوجاهة التي يحظى بها المثقف والمعرفة في المجتمع، ويرتبط ثانيهما بطبيعة النموذج الأيديولوجي المهيمن في المجتمع والأهداف التي يرمي إليها<sup>(٢)</sup>.

فالمثقف هنا يكون بين قطبين؛ قطب المجتمع وتقديره وتبجيله لأصحاب المعارف (المثقفين)، ومن ثم فهو يحظى بالقبول ومن ثم الوجاهة الاجتماعية، وقطب

الايديولوجيا المهيمنة المالكة للسلطة، والتي قد يتقاطع معها المثقف لأسباب معرفية هائلة، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - يكون مدركاً لهفواتها وثرغراتها بل يكون مدركاً لفقدانها المشروع السياسي، ومن ثم فإنه إما أن يكون مثقفاً معارضاً ويتعرض لسائر الضغوطات والممارسات القمعية، وإما يكون مثقفاً موالياً ومؤدجلاً وهذا ما سنبينه فيما بعد بشكل مفصل.

وهنا يأتي في هذا المجال رأي عالم الاجتماع غولدرن Gouldner الذي يميز فيه بين فئتين: فئة المختصين بالعلوم الإنسانية وفئة التقنيين، فبينما تسعى الفئة الأولى بطبعها إلى تحدي الواقع الراهن، تعمل الفئة الثانية على بناء الانموذج المهيمن وتدعيمه<sup>(٣)</sup>.

والحقيقة أن هذا التمايز الذي أقامه غولدرن يحيلنا بالضرورة إلى المفهوم الرئيس لبحثنا هنا؛ ألا وهو (المثقف الأكاديمي) الذي نقصد به تحديداً الأستاذ الجامعي الذي يمثل النخبة الأكاديمية، وإن كان الذي يعيننا هنا الأستاذ المختص في العلوم الإنسانية كونه الأقرب إلى البعد الثقافي / الإنساني أي الذي يشتغل على موضوعات إنسانية صرفة، للمعنويات أقرب منها للماديات أمثال (النفس، اللغة، التاريخ والذاكرة، والعقل الإنساني، والفلسفة، والدين، والسياسة، وشؤون الدولة،.. الخ) من التخصصات الإنسانية المعروفة، فالمختص بهذه العلوم سيكون قادراً على معرفة شرعية السلطة ومشروعيتها، ومن ثم سيكون هو الجهة المدركة إدراكاً علمياً لأخطائها وثرغراتها، ومن ثم فهي تحشى من انتقاداته المبنية على رؤى وأطر نظرية رصينة.

بخلاف التخصص الآخر، الذي وإن كان يمتلكها وعياً وبصيرة، إلا أنه



واستناداً إلى رأي غولدر سيعمل على تدعيم هذه السلطة من الناحية المادية لأنه سيقدم خبراته التقنية والتكنولوجية لها؛ ولكن هذا الأمر لا يعني عدم وجود شخصيات معارضة من هذا الوسط الجامعي / العلمي، وذلك لأن حديثنا هنا بشكل عام هو حديث نسبي، وما تركيزنا على مسألة التمايز بينهما ألا لأجل أن يقتصر الحديث في هذا البحث على علاقة المثقف الأكاديمي ذي الاختصاص الإنساني بالسلطة السياسية، لأن الأخيرة هي من تسعى دائماً لاحتوائه وترويضه بخلاف الاختصاص الآخر الذي يكون أصحابه غالباً منشغلين في مختبراتهم وتجاربهم العلمية الصرفة.

وقبل المضي قدماً في غاية بحثنا هذا، ينبغي لنا التوقف هنا عند ماهية المثقف الأكاديمي وما المقصود به؟ وما الفوارق بينه وبين المثقف العام؟ فالمثقف الأكاديمي يمكن تعريفه وتحديدده في إطار عدة عوامل، أولها، رأسماله المعرفي والعلمي، وثانيها السياق الأكاديمي الذي يمارس فيه نشاطه ويقوم فيه بالوظائف المنوطة به في حقله الأكاديمي أو المتعلقة به. وثالثها نوعية المؤسسات التي تحدد موقعه والتزاماته وحقوقه. ورابعهما علاقة رأسماله المعرفي (الخبرة والمهارات العلمية والفكرية) بنقل المعرفة إلى الآخرين ومسؤولياته في تلقي تلك المعرفة كما وكيفاً للمستهلك (المستهلك هنا هو الطالب) وأخيراً يمكن تحديدده في قابليته للتماهي مع نشاطه الفكري في إطار إنتاجه العلمي والفكري وعلاقة ذلك الإنتاج بمصالح مجتمعه<sup>(٤)</sup>، وهذه المسائل الأنف ذكرها سنعمل على إيضاحها فيما سيأتي من البحث.

ولكن يمكن لنا توضيح الفوارق الجوهرية بين المثقف العام والمثقف الأكاديمي على النحو الآتي:

المثقف (العام)	المثقف الأكاديمي
١. في كثير من الأحيان يمتلك الثقافة عبر جهود ذاتية غير مؤسساتية، ومن ثم تكون ثقافته ثقافة عامة.	١. يمتلك الثقافة عبر جهود مؤسساتية، أي أنه داخل في ضمن سلك أكاديمي خاص أهله للحصول على الثقافة الجامعية / الأكاديمية.
٢. يعتاش على مهنة معينة لا تكون مؤسساتية في كثير من الأحيان، إذ ربما كان كاسباً أو تاجراً أو نحو ذلك، وربما كان صحفياً مستقلاً؛ وحتى لو كان ضمن مؤسسات الدولة فهو سيكون ذا مرتبة وظيفية أدنى مثيلتها التي يمتلكها المثقف الأكاديمي.	٢. يعتاش على وظيفة في ضمن السلم البيروقراطي بوصفه (أستاذاً جامعياً)، وهذا السلم بنحو عام يمنح صاحبه الموقع الاجتماعي المرموق داخل المجتمع.
٣. يكون المثقف بشكل عام أكثر حرية وجدية وصرامة ومبدئية ما دام لا ينتمي إلى مؤسسة معينة، ومن ثم يكون حراً في التعبير عن رأيه من دون أن يكون لديه مخاوف كبرى بنحو أو بآخر.	٣. لا يكون حراً فيما يكتب أو يعبر عنه، لأنه يخشى على منصبه ووظيفته، فلهذا يكون موارباً فيما يكتب أو يعبر عنه لأنه يخاف السلطة الإدارية المباشرة ومراقبتها له، إلا الذين يجاهرون بآرائهم ويلاقون ما يلاقون في سبيل الرأي الذي ينطقون به



<p>٤ . اعتقد أنه لا يحق له أن يكون  متنبياً لا يديولوجيا معينة، لأنه  مسؤول عن أجيال معرفية، فلهذا  وجب عليه أن لا يكون مؤدجاً لأنه  رجل معرفة لا رجل أيديولوجيا /  فتوية / مصلحية.</p>	<p>٤ . اعتقد أنه من حق هذا المثقف أن  يكون متنبياً إلى أيديولوجيا معينة،  لأنه غير مسؤول عن إنتاج وحدة  التفكير كحال الأستاذ الجامعي  الذي يسعى دائماً لإيجاد نمط معرفي  موحد يسود بين طلابه.</p>
<p>٥ . في كثير من الأحيان لا يتذوق  الاتجاهات والرؤى المعرفية كلها،  لأنه يكون رهين تخصصه العلمي  لا غير مما يجعله جاهلاً بتخصصات  كثيرة، وبالتالي تكون كتاباته ذات  ملامح خاصة غير شمولية، وحتى  هذا الأمر ينسحب إلى محاضراته  التي تكون أقرب إلى قوالب نمطية  متكررة لا جدة فيها ولا تحديث  موضوعي .</p>	<p>٥ . يتذوق كل الاتجاهات  والمشارب المعرفية، ومن ثم يكون  خارج دائرة الاختصاص، مما يجعل  ثقافته شمولية / كونية، ومن ثم  يقدم ألواناً ثقافية هائلة في شتى  التخصصات الإنسانية عبر إنتاجه  الفكري المتنوع.</p>



## المبحث الثاني

### المثقف الأكاديمي والسلطة

#### رؤية حول الوسط المؤسسي (الجامعة)

إن نقطة التماس الحقيقية والمباشرة بين المثقف الأكاديمي والسلطة يتم عبر مؤسساتها المتعددة، ولكن جوهر هذا التماس والتواصل يتم عبر مؤسسة (الجامعة)، بمعنى أن هنالك جملة من الضوابط والقواعد أو القوانين التي تحكم العلاقة التفاعلية بين الأستاذ الجامعي ومرؤوسيه وجملة هذه الأمور تعبر عنها البيروقراطية Bureaucracy.

واستناداً إلى فيبر، تقيم البيروقراطية سواء أكانت في الإدارة العامة أو الخاصة، علاقة بين المرجعيات المؤسسة قانونياً وموظفيها التابعين لها وتمتاز بما يأتي: حقوق وواجبات محددة، مثبتة في قواعد مكتوبة محفوظة في أضياب، وعلاقات مرجعية بين المواقع منظمة تنظيمياً تراتبياً، والتعيين والترقية يقومان على معايير ثابتة مثل الاستحقاق والأقدمية، وتكون الخبرة بمنطقة معينة، موثقة في العادة بالامتحان، شرطاً رسمياً للتشغيل؛ ورواتب نقدية ثابتة، والفصل الصارم بين شاغل المنصب والمنصب بمعنى أن الموظفين لا يمتلكون ولا يستطيعون أن يتحلوا لأنفسهم الموقع الذي يشغلونه<sup>(٥)</sup>.

وعند فيبر، فإنه لشرف بالنسبة إلى البيروقراطيين ألا يسمحوا لالتزاماتهم



(الشخصية) نحو الأصدقاء، أو الاقارب، أو الطبقة أو المعتقد السياسي. أن تحدد الأسلوب الذي يؤدون وفقه واجبات منصبهم الإدارية<sup>(٦)</sup>.

ولعل هذه المسألة الآنف ذكرها التي أكدها فيبر، ما هي إلا إحدى البوابات الرئيسة التي تنفذ منها عمليات الأدلجة إلى البناء البيروقراطي برمته، لكونها تمثل عملية الشخصنة الفعلية لكل العلاقات والتفاعلات للأستاذ الجامعي، فضلاً عن كونها هي التي تحدد دوره الجامعي داخل المؤسسة ليس من ناحية أدلجة المعرفة التي يمتلكها، ومن ثم توجيهها لصالح السلطة فحسب، بل حتى من ناحية تعامله مع زملائه في العمل ومع طلبته، وحتى تطل سائر الإداريين في السلم المؤسساتي البيروقراطي؛ لأنه لن يعتمد في حالة أدلجته إلى أن يتماهى مع الأيديولوجيا الحاكمة أو المهيمنة فحسب، بل سيلجأ إلى اعتماد معيار الولاء الأيديولوجي لما يؤمن به في إجراء كافة الأدوار والتفاعلات، متجاهلاً القواعد البيروقراطية التي تنطبق على جميع أبناء الجامعة من (أساتذة وطلبة وإداريين) إذا لم يحاول أن يجري التعديلات عليها عبر الاستعانة بسلطة الحزب الحاكم الذي ينتمي له، وستحدث بالتفصيل وبالأمثلة الواقعية عن هذا الأمر في المبحث القادم.

وعوداً على بدء فإن عمليات (بقرطة الدول العراقية) بدأت منذ تأسيس الدولة العراقية؛ ولقد رصد أحد الباحثين هذا الأمر وبنسب مئوية للمراحل التاريخية التي مرت بها عملية توسع الهيئات العامة والوحدات الإدارية التي قادت في نهاية الأمر نحو مركز وتراتبية وسيطرة مفرطة<sup>(٧)</sup>، لم تسلم منها الجامعات العراقية بطبيعة الحال، لأنها كانت مجالاً خصباً لأنفاق الدولة من جهة، ومجالاً لتعيين الأفراد أياً كانوا حملة شهادات عليا أو طلاباً، فضلاً عن الإداريين من جهة أخرى.



وفي الحقيقة أن عمليات البقرطة تلك تثير الكثير من الصراعات داخل المجال الأكاديمي، ذلك إذا علمنا بالمحاولات التي يبذلها أصحاب السلطة المؤسسية من مراقبة نشاطات الأكاديميين وذلك عبر إدعائهم لأنفسهم سلطة حفظ النظام والقانون داخل الحرم الجامعي.

ومن هذا ما يحاوله الإداريون الجامعيون في إطار ما يخوله لهم النظام القائم من سلطات، ومن فرض هيمنتهم على صنع القرار في الجامعة ومراقبة ما يجري فيها وتدخلهم في كل أمورها. وهم في عملهم هذا يدركون وضعهم في الجامعة كما لو كانوا الأعمدة التي تقوم عليها<sup>(٨)</sup>.

ولكن ما الأدوات أو الوسائل التي يمتلكها المثقف الأكاديمي لكي يحظى بالمكانة الاجتماعية المرموقة ويدخل في ضمن سياقات البقرطة ويستطع في الوقت نفسه تجييرها لصالحه؟

وما القابليات أو المهارات التي تعينه في سبيل تحقيق ذلك في وسط مؤسساتي يقوم على القواعد والقوانين الإدارية أكثر مما يقوم على المعرفة التي يتوخاها المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي)؟

إن جوهر ما نستطيع الانطلاق منه للإجابة عن التساؤلات الأنف ذكرها، لكي نعرف كيف يستطيع المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي) أن يوازن بين ما يمتلكه من معرفة وبين السياقات الإدارية (التي هي مؤسساتية / سلطوية) الواجب عليه الالتزام بأوامرها ونواهيها، إنما يستند إلى أطروحات عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu عبر مفهوميه الرئيسيين ألا وهما الاستعداد (الهابتوس) Habitus والرسائل الثقافية Cultural Capital.



فالهابتوس يقصد به بورديو: بعض الخصال المترسخة في داخل عقول البشر وأجسادهم؛ وعرف هذه الخصال بالترتيبات المتقلبة والمعمرة التي من خلالها يدرك الناس ويفكرون ويقدرّون وينفذون ويحكمون العالم. ويعني بالترتيبات أنها مجموعة متنوعة من التوجهات المستمرة والمهارات وأشكال من المعرفة الفنية التي يلتقطها الناس ببساطة من معايشة أناس من ثقافات وثقافات فرعية معينة<sup>(٩)</sup>.

الهابتوس، يقول بورديو: يشتغل بوصفه تجسيدا مادياً للذاكرة الجماعية، معيداً في الخلف إنتاج ما اكتسبه السلف، إنه يسمح للمجموعة بـ (الاستمرار في كينونتها) باعتبار أنه عميق الاستبطان وأنه لا يفترض وعي الأفراد ليكون ناجماً، فهو (قادر في ظل وضعيات جديدة على اختراع وسائل جديدة يؤدي بها وظائف قديمة). وإنه يفسر سبب تصرف أعضاء الطبقة الواحدة، غالباً بطريقة متشابهة، دونما حاجة إلى مشاور<sup>(١٠)</sup>.

الهابتوس إذاً يمنح الأفراد القدرة على ممارسة سلوكيات معينة تنسجم ومحيطهم الاجتماعي الذي يحيون فيه، إنه بعبارة أخرى يمنح الأفراد القابلية على التكيف الاجتماعي والنفسي مع الأجواء التي يحيون فيها إذا كانوا وسط فضاء اجتماعي معين أياً كان هذا الفضاء خاصاً بأي تجمع اجتماعي رسمياً أو غير رسمي.

وتأسيساً على ذلك كله، فإن للمثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي) الاستعداد والقابلية على التكيف مع الوسط الجامعي إذ يمنحه القدرة على التعامل مع موقعه الذي تتجاذبه فيه عدة مقتضيات يمكن توضيحها على النحو الآتي:

## المقتضى الشخصي

ويتمثل في عملية رفع مستواه المعرفي والثقافي عبر متابعة الإصدارات المعرفية / تنوعة الجديدة، أي المحاولة الجادة لاستهلاك المعرفة لأجل إعادة إنتاجها بأشكال معرفية جديدة يقدمها لطلابه أو للمراكز البحثية المعرفية غير المؤدجلة.

## مقتضى الوسط المؤسساتي (الجامعي) / التفاعلي:

ويتطلب هذا الأمر أن يمتلك استعداداً كافياً لأجل:

١. استيعاب التسلسل البيروقراطي (رئيس القسم، والعميد، ورئيس الجامعة،... الخ) عبر الالتزام بالقواعد الموضوعية للمؤسسة (الجامعة).
٢. استيعاب توجهات بعض الأساتذة الأيديولوجية لزملائه في العمل، الذين لديهم توجهات متباينة بين (بعثي سابق، وحزبي، ومؤدج، ومنفعي، ومستقل... الخ)، وهذه التسميات أمثلة فحسب وليست للحصر، فالواجب على الأستاذ الجامعي أن تكون لديه القدرة الكافية على استيعاب هذا التنوع الأيديولوجي (الذي هو في الحقيقة وعي زائف)، لأن الوعي الحقيقي هو الوعي الشمولي الذي لا ينتمي إلى توجهات أيديولوجية / فتوية بل ينتمي إلى توجهات معرفية / شمولية، إنسانية، كونية).

٣. استيعاب الطلاب: إذ إن هؤلاء الطلاب في الجامعات العراقية ليست لديهم توجهات معرفية سوى الرغبة في الحصول على الشهادة لأجل التعيين أو لأجل قضاء أوقات فراغ عبر اللهو في أروقة الجامعة! سوى النزر اليسير



منهم ممن يعدون على الأصابع، والذين لديهم رغبة معرفية حقيقية والذين هم محط اهتمام الأستاذ الجامعي الجاد، فضلاً عن وجود بعض الطلبة المؤجلين، والذين يمثلون تحالفاً سرياً بين بعض العمادات ورؤساء الجامعات المؤجلين، فيحصلون على امتيازات كثيرة يرغم بعض الأساتذة على تلييتها بشكل أو بآخر، وهذا كثيراً ما كان يحصل في العهد السابق (النظام البعثي).

ولكن إذا كان (الاستعداد) الهابتوس هو الذي يمنح الأساتذة الجامعيين القابليات على التكيف مع فضائهم الاجتماعي، فإن هذا الأمر يكون منوطاً بالدرجة الأولى واستناداً إلى بيير بورديو كذلك سيكون عبر اعتمادهم على الرأسمال الثقافي cultural Capital الذي يمتلكونه مما يجعلهم يمثلون طبقة اجتماعية لها صفات خاصة نتيجة امتلاكها المعرفة.

فلقد ذهب بورديو وجان كلود ياسرون Jean Cland Passeron إلى أنه مع تحول الرأسمالية لتصبح ذات طابع أكثر مؤسسية، وعلى نحو أدى إلى نزع الصفة الشخصية عنها، تراجع التوريث المباشر للممتلكات في أهميته لوصفه وسيلةً لتمير الثروة الاقتصادية والمكانة الاجتماعية لذرية المرء، وكان من بين أهم الآليات الأخرى التي بدأت جماعات النخبة في استعمالها هو القدرة على تحويل النظام التعليمي بنجاح. وكان رأس المال الثقافي الأبوي (Parental)، ووفقاً إلى بورديو، يعني أن الأطفال يقدرون المدرسة و(الجامعة) وأنهم في موقع يتيح لهم فهم (قواعد اللعبة) غير المكتوبة التي تمكنهم من التخرج بمؤهلات يمكنها أن تؤمن لهم وظائف جيدة<sup>(١١)</sup>.

والحقيقة أن بورديو طور مفهوم الرأسمال الثقافي ليحلل به الإنجازات

الأكاديمية التي يحققها الطلبة من الفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة، وبصفة تقريبية ومجملة، يمكن أن يتجلى هذا الرأسمالي في ثلاثه مظاهر رئيسة: مظهر مندمج Incorporated يتخذ بشكل تنظيم دائم من المؤهلات (أو المقتضيات DisPositions ومظهر مشياً Objectivised يتمثل في الأشياء المرتبطة بالثقافة (كما في الكتب والرسومات الفنية والآلات..)، وأخيراً مظهر مؤسساتي Institutionalized ويبدو في الألعاب والشهادات العلمية التي تعطي هذا الصنف في الرأسمالي أصالة ينفرد بها<sup>(١٢)</sup>.

فالرأسمالي الثقافي الذي يمتلكه المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي) ما هو إلا حصيلة جهود ذاتية وأسرية جعلته مؤهلاً لأن يكون من طبقة اجتماعية لها حظوتها ونفوذها الاجتماعي والثقافي، مما منحه ذلك كله استعداداً هائلاً لأن يتكيف مع مقتضيات الوسط التنظيمي/ المؤسساتي الذي يمارس فيه نشاطه الأكاديمي.

إذ إن رأسماله الثقافي يسهل له دخول عالم البيروقراطية عبر مؤهلاته الأكاديمية من شهادات عليا يحملها، وفي الوقت نفسه تمنحه القابلية على التكيف مع فضائه / التنظيمي (الجامعة)، لأنه سيعرف ما الواجب الذي عليه أن يسلكه اتجاه سائر المواقف إن كانت تتطلب حساً قانونياً أو أداة تفاعلية / إنسانية -تواصلية مع النسق التنظيمي بشكل عام.



## المبحث الثالث

### المتقف الأكاديمي وإشكالية التأدلج

#### رؤية حول الايدولوجيا المهيمنة

ثمة من يقول إن الايديولوجيا تخفي مصلحة طبقية، ويعلل قوله استناداً إلى تطور التاريخ. ويقول آخر إن القيم الثقافية أوهام ابتدعها المستضعفون لتغطية غلهم ضد الأسىاد، ويعلل قوله استناداً إلى قانون الحياة. في حين تنفرد جهة ثالثة بالقول: إن إنتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارف، وتعلل تلك الجهة ذلك استناداً إلى طبيعة الإنسان الحيوانية. ومن الواضح أن هذا الأقوال تحتوي على بنية مشتركة إلا وهي: إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنة، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها، وتأويل ذلك الإيمان نكشف عن الحقيقة المنشودة<sup>(١٣)</sup>.

إن الذي يكشف هذه الحقيقة المستترة التي تحاول الايديولوجيا إخفاءها عن الأعين، ما هو إلا الوعي الحقيقي لا الوعي الزائف التي تمثل تلك الايديولوجيا أياً كانت، والوعي ما هو إلا عملية تمثل الشيء وإدراكه والإحاطة به وفهمه، ولكي يعاد تنظيمه وترتيبه ووضع اتساق منطقي للمحتوى الفكري ولتركيباته المتعددة، وذلك من خلال استبطانه لأجل كشف غوامضه وتعرية جوانبه وتبيان ملامحه من خلال متابعة جذور تأسيساته وحركية فعاليته الاجتماعية؛ فلهذا كان هو الوعي

الحقيق بمثابة القوى الفعلية التي تمنع حدوث عملية الاستلابات المجتمعية المتعددة التي تحيل أيديولوجيا السلطة إلى نسق أسطوري يحاول أحداث ابتسارات معرفية عبر أزلام اللاوعي (المؤدجلين) و(المؤدجلين).

فالوعي الذي يمتلكه المثقف الأكاديمي بوصفه (حامل الثقافة وصانعها) يمثل الدريئة أو بمثابة عملية التمرس الذي يرى فيه رسالة شمولية لجميع أفراد المجتمع، ولا تخص فئة دون أخرى، لأن الوعي الحقيقي هنا هو الذي يمنح الأستاذ الجامعي الحيادية والسيادية في الوقت ذاته، بمعنى أنه يكون غير موالٍ لأيديولوجيا السلطة لأنه يحمل السلطة الثقافية والمعرفية التي هي في الحقيقة رأسماله الثقافي والرمزي في الوقت ذاته إزاء الرساميل الهائلة التي تملكها السلطة عبر هيمنتها على سائر مؤسسات الدولة ومن ضمنها (الجامعة) بطبيعة الحال.

ورغم التأكيد المتكرر على أن ثقافة الطبقة المهيمنة هي دوماً الثقافة المهيمنة؛ ألا أنها لا يزعمان بقولهما هذا أن ثقافة الطبقة المهيمنة لها نوع من التفوق الكامن في ذاتها أو أن لها قوة انتشار تأتيها من (جوهرها) الخاص وتجعل منها قوة مهيمنة على الثقافات الأخرى (طبيعياً) ألا أن هذا ليس زعماً بأن تتوقف القوة النسبية الخاصة التي لمختلف الثقافات خلال التنافس الذي يواجه بينها، على القوة الاجتماعية النسبية الخاصة بالجماعات التي تسندها<sup>(١٤)</sup>.

والحقيقة أن عملية الإسناد هي مسألة خطيرة ومعقدة في الوقت ذاته، وذلك لأن الجماعات المتنافسة التي تمثل طرفي التصارع على السلطة ما هما إلا جماعات متفاوتة القدرة والإمكانات في السيطرة والهيمنة، وذلك لأن الذي يمتلك السلطة سيمتلك الثروة والاقتصاد والمعرفة (الجامعات والمركز البحثية) أي أنه يستملك



مصادر عيش المجتمع من جهة، ويمتلك منابر الفكر والوعي الزائف ودعائه من جهة أخرى. ومن ثم فإن موقف المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي) سيكون موقفاً معقداً بشكل كبير لأنه يعتمد على السلطة وأدواتها البيروقراطية ومؤسساتها (الجامعات) بوصفها مصدر عيش ومكانة اجتماعية مرموقة، فلهذا فهو بحاجة إلى تحديد موقفه منها بشكل عام ومن أيديولوجيتها على نحو خاص.

وقبل المضي قدماً في تعرف وسائل السلطة وأساليبها في استمالة المثقف الأكاديمي لفضائها الأيديولوجي والسياسي، فضلاً عن معرفة أشكال ردود أفعال المثقفين الأكاديميين منها، ينبغي أن نعرض على مفهوم المثقف الملزم أي الذي يؤمن بمبدأ الالتزام ولا يخرج عنه أبداً، كما تجلّى في الطرح المعاصر، الذي دعا في شق منه إلى ضرورة تأكيد أن الكاتب أو المثقف يجب أن لا يكون متميلاً لأي حزب سياسي لأجل أن يحتفظ بحريته الشخصية من جهة ويخدم كافة فئات المجتمع من جه أخرى<sup>(١٥)</sup>.

إن السلطة المتسلطة / المستبدة بوجه عام تعتمد حينها تشريع في إدارة مؤسسات الدولة إلى إجراء عملية نستطيع تسميتها بـ (القهر الأيديولوجي) أي وضع جميع الفاعلين الاجتماعيين في علاقة مباشرة معها عبر عملية تفاعل اجتماعي واسعة، إذ بدون هذا التفاعل لا توجد سلطة في حقيقة الأمر لأنه لن يوجد تأثير أو نفوذ، وهذا الأمر كله يتم عبر مؤسسات الدولة التي خضعت لعمليات استئصال أيديولوجيات سابقة وزرع أيديولوجيا الحزب الواحد مثلما فعل حزب البعث حينما تولى السلطة وهيمن على كل البناءات داخل المجتمع آنذاك.

وجرياً على عادة المنظر الايطالي، انطوينو غرامشي، فإن مفهوم الهيمنة يدرك



على أنه محاولة النخب السياسية لتعميم مصالحها على الجماهير كافة، ولا تنطوي الهيمنة على سعي لاستحصال تأييد المجموعات المضروب عليها بالهيمنة عن طريق تشجيعها لتبني قيم النخب الحاكمة ومعاييرها فحسب، بل إنها سعي أيضاً لتوليد مجموعة من الأساطير التأسيسية التي تؤسس لمخيل وطني معين وتحدده<sup>(١٦)</sup>.

ولعل أول مظاهر القهر الأيديولوجي هو إجراء عملية إنتاج ذاكرة تاريخية جديدة ميسسة لأجل إحداث قطيعة مع السلطة السابقة أياً كانت، وهذا الأمر ملحوظ بشكل كبير في تجربة العراق السياسية ومنذ تأسيس الدولة العراقية.

ويؤدي المثقفون دوراً رئيساً في إنتاج الذاكرة التاريخية الخاضعة لرقابة الدول ورعايتها، إما من خلال إنتاجهم الثقافي وإما من خلال تشفير الإنتاج الثقافي القائم بالطرق المرغوبة سياسياً، حيث يؤكد النخب الحاكمة والمجموعات السياسية عادة على قراءة التاريخ قراءة تظهر (أصالتها) الوطنية والثقافية<sup>(١٧)</sup>.

ويمكن تصنيف الإنتاج الثقافي في ظل رعاية الدولة في أثناء حكم البعث (على وجه التحديد) إلى ثلاث مجموعات من الناحية التحليلية، حيث تتعلق الأولى بالكراسات الأيديولوجية ومن بعضها خطب صدام حسين ومقالاته، ومؤلفاته، ومؤلفات رفاقه البعثيين كميشل عفلق وإلياس فرح وشبلي العيسمي وفاضل البراك. في حين تضم المجموعة الثانية المؤلفات المتخصصة على نحو ظاهر لاستغلال الثقافة من أجل الترويج للأهداف السياسية والأيديولوجية للدولة، ومن ناحية أخرى، أما المجموعة الثالثة فقد اشتملت على المثقفين الذين قدموا كتباً دراسية، حيث كانت الدولة تطبع مخطوطات هؤلاء المثقفين لأن موضوعاتها تتوافق مع مصالحها الخاصة<sup>(١٨)</sup>.



وكان من ضمن هؤلاء المثقفين عدد هائل من الأدباء الذين كتبوا أشعارهم ورواياتهم وقصصهم في تمجيد حزب البعث وقائده صدام حسين، واندفعوا بدون استحياء لأن يكونوا شهود زور على الحرب العراقية - الإيرانية عبر تبريرها وتمجيد الموت الشاخص فيها الذي قضى على خيرة شباب العراق الذين لم يولد مثل براءتهم وعفويتهم وصدقهم؛ ولقد رصد الكاتب والروائي العراقي المعروف سلام عبود عدداً من تلك الأعمال الأدبية / البعثية / الصدامية<sup>(١٩)</sup>.

إن الذي يهمننا في كل ما تقدم ذكره، هو رصد الدور الذي اضطلع به المثقف الأكاديمي العراقي (الأستاذ الجامعي)، وكيف استطاعت سلطة البعث تحجير معرفته واختصاصه لمشروعها عبر أدلجة النخبة (الأكاديميين)، لاسيما أن بعض هؤلاء الأكاديميين يحظون بمرتبة علمية عالية ولهم مكانتهم الاجتماعية المرموقة داخل المجتمع العراقي.

لقد أسهم الباحث الأمريكي المعروف أريك دافيس في رصد لعدد هائل من تلك الأعمال المؤدجلة أو المتزلفة الى السلطة والتي كانت وزارة الثقافة والأعلام في العهد البائد تشرف على طباعتها وتوزيعها، إذ لم تكن كتباً أكاديمية فحسب، بل كانت سلسلة من أطاريح الماجستير والدكتوراه ولاسيما في تخصصات (التاريخ) وعلم الاجتماع، والآثار، واللغة العربية لاسيما (الشعر والرواية، والقصة القصيرة)، والعلوم السياسية، ولقد كانت تلك الأعمال تؤكد المسائل الآتية: (ونذكرها هنا على سبيل المثال):

١. تمجيد البعث ومنجزات انقلاب تموز ١٩٦٨.

٢. تمجيد صدام حسين ودوره القيادي.

٣. محاولة إرساء ذاكرة قومية- عروبية.
٤. محاولة إجراء قطيعة مع الإسلام والعودة بالعراقيين إلى عهود الحضارات العراقية القديمة (عهد بابل، وأشور،... الخ)<sup>(٢٠)</sup>.

أما بعد حرب الخليج الثانية أي بعد غزو الكويت والهزيمة الكبرى للجيش العراقي وحدوث انتفاضة شعبان في الوسط والجنوب، وضغوط إعصار الاقتصاد بدأت الكتابات الأكاديمية الموضوعية في مجالات علمية / محكمة أمثال مجلة (أم المعارك)، فضلاً عن المجلات المؤجلة التي كان يصدرها بيت الحكمة بعد تأسيسه عام ١٩٩٥ أمثال (دراسات سياسية، دراسات اجتماعية، دراسات قانونية... الخ) فإنها بدأت تأخذ منحى آخر لتبرير كل الأحداث التي جرت بعد عام ١٩٩٠، وكانت توجهاتها على النحو الآتي بشكل عام:

١. تأكيد أهمية الإسلام بدل الأدلة القومية - والعروبية وذلك لإضفاء شرعية جديدة على نظام البعث عبر تدينه، ولقد انسجم هذا الأمر مع ما أطلق عليه بالحملة الإيمانية آنذاك.

٢. تأكيد موضوعات اقتصادية من قبيل التنمية، وأهمية النفط العراقي، وكيفية مواجهة الحصار الاقتصادي.

٣. العودة لمواضيع (صناعة العدو) عبر محاربة النظام العالمي الجديد الذي روجت وما زالت تروج له الولايات المتحدة.

٤. التزلف للروح العشائرية الطاغية في المجتمع العراقي، بعدما حجمت وأقصيت من المشهد السياسي والثقافي العراقي لصالح البعثيين، لاسيما في



سبعينات القرن العشرين، والثمانينات منه، وكانت مسألة العودة للعشائرية لها مبرراتها بالنسبة للسلطة ولا سيما إذا علمنا كيف إنهارت مؤسسات الدولة بعد انتفاضة عام ١٩٩١<sup>(٢١)</sup>.

ولكي لا نجانب الصواب ونحكم على الأكاديميين العراقيين كافة بكونهم مؤدجين يعملون لصالح مشروع السلطة البعثية آنذاك، فأنا نتفق مع التصنيف الذي وضعه الباحث عاطف أحمد في صدد رصه استجابات هؤلاء المثقفين وغيرهم لضغوطات الأدلجة القهرية للسلطة، والذي هو ينطبق في حقيقة الأمر على (المثقف الأكاديمي بوجه خاص لأنه محل اهتمام البحث)، والذي هو عبارة عن الأنماط الأربعة الآتية:

١. النمط المسابير أو المداهن.
٢. النمط المقاوم أو المتمرد، وهما أكثر الأنماط شيوعاً عبر تاريخ العلاقة بين الفكر والسياسة.
٣. النمط المنسحب وهذا النمط يرتبط بحالات فردية وليدة ظروف زمنية خاصة.
٤. النمط المتردد، وهو نمط لا يمثل ظاهرة عامة، وهو من الأنماط الحائرة غير المستقرة التي تتعايش مع أي شكل من أشكال السلطة<sup>(٢٢)</sup>.

إن هذه الأنماط الأنف ذكرها تحيلنا إلى قضية تحدثنا عنها مسبقاً ألا وهي مسألة الوعي؛ إذ إن من الواضح أن بعض الأكاديميين لديهم أنواع متعددة من الوعي على الرغم من أن جميعهم يدرك لعبة الأدلجة تلك وكيف أنهم بمثابة أدوات بيد السلطة تسيرهم حيثما تشتهي وتريد إلا أن وعيهم خاضع لذواتهم وطبيعة ظروفهم المحيطة بهم إذ منهم من يمتلك:

١. وعياً زائفاً / مادلجاً لأجل أن يبقى على حياته وينال مغنم كثيرة ومتنوعة.
٢. وعياً خائفاً / فينزوي عن المجتمع ويحاول أن يتجنب السلطة قدر الإمكان عبر التحجج بذرائع شتى منها: المرض، وعدم القدرة على الكتابة خارج التخصص الأكاديمي / المحض، الخ من الأعذار.
٣. وعياً معارضاً / ويكون صاحبه في أغلب الأحيان في السجن أو المنفى أو يكون قد أعدم بشكل سري أو علني.

ولعلنا نجد في كتابات عالم الاجتماع المعروف سي. رايت ميلز ما يؤكد بعض معاني ودلالات الوعي المعارض الأنف ذكره الذي يلتقي لديه مع فئة المثقفين المهمشين إذ نجده يقول: إن المثقفين المستقلين كانوا يواجهون أما بشعور قانط بالعجز نتيجة هامشيتهم، وإما بخيار الالتحاق بصفوف المؤسسات، أو الشركات، أو الحكومات، كأعضاء في مجموعة قليلة العدد نسبياً من المطلعين على بواطن الأمور، الذين يتخذون قرارات هامة من دون مراقبة ومن غير شعور بالمسؤولية. إذ أن الحل في هذه الحالة لا يمكن ألا في التحول إلى وكيل (مأجور) لإحدى صناعات المعلومات.... (٢٣).

ولكن هل كان المثقف الأكاديمي (الأستاذ الجامعي) آنذاك يعد وكيلاً مأجوراً لأحدى صناعات المعلومات المتنوعة في العهد البائد؟ أعتقد أن الأمر أعقد من أن ينظر إليه بهذا المنظار الحاد، وذلك لأنهم كانوا مغلوبين على أمرهم من السلطة المؤسسية (الجامعة) التي ينتمون إليها، وذلك لأن: (السلطة المؤسسية وسلطة الدولة والبيروقراطية تنعكس في المجال الأكاديمي، بحيث يكون على الأكاديميين أن يقتنعوا بضرورة الطاعة والامتثال للنمط السائد في الدولة، وبضرورة تعزيزه



بإنتاجهم العلمي ونقلهم المعرفي<sup>(٢٤)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك كله، إلا أن هنالك فوارق جوهرية بين المثقف المؤدلج برغبته هو و (عبر اندفاعه في نشر ايديولوجيا السلطة والدفاع عنها) والمثقف المؤدلج قسراً عبر التهديد والوعيد، ومن ثم فإن عملية إعادة النظر بالتراث الثقافي الأكاديمي العراقي في العهد السابق هي ضرورة معرفية وعلمية وأكاديمية لأجل الكشف عن كل من اتخذ تخصصه - المعرفي الإنساني بمثابة (حصان طروادة) لأجل تمرير ايديولوجيا السلطة السابقة بشكل أو بآخر.

- (١) عاطف عضيبات، أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلية، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: الانتلجنسيا العربية، منشورات المكتبة العربية، تونس، ١٩٨٧، ص ١٧٠.
- (٢) د. أحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي/ الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٧.
- (٣) د. أ. محمد صبور، المصدر السابق، ص ١٧-١٨.
- (٤) المصدر السابق، ص ٧٨.
- (٥) توني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة/ معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ت: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٥٧.
- (٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٧.
- (٧) ينظر: نزيه الايوبي، تضخيم الدولة العربية، ت: أحمد حسين، المنظمة العربية للترجمة، نشر: مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ٥٩٧-٥٩٩.
- (٨) ينظر: د. أحمد صبور، المصدر السابق نفسه، ص ١٧٢.
- (٩) جون سكوت (محرراً)، علم الاجتماع/ المفاهيم الأساسية، ت: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٤٢.
- (١٠) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت: د. منير السعيداني، المنظمة العربية

- للترجمة، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٤٣.
- (١١) جون سكوت، المصدر السابق، ص٢٢٧-٢٢٨.
- (١٢) د. أ. محمد صبور، المصدر السابق نفسه، ص٤٥.
- (١٣) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت-، ط٢، ٢٠١٢، ص٥١-٥٢.
- (١٤) ينظر: دنيس كوش، المصدر السابق نفسه، ص١٢٠-١٢١.
- (١٥) نظر: كتاب: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، للدكتور: علي أومليل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٨، ص٢٥٣-٢٥٤.
- (١٦) أريك دافيس، مذكرات دولة، ت: حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص١٣.
- (١٧) أريك دافيس، المصدر السابق نفسه، ص١٨.
- (١٨) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٨.
- (١٩) لتفاصيل أكثر حول تلك الأعمال الأدبية/ المؤجلة، ينظر كتابه: ثقافة العنف في العراق، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، ط١، ٢٠٠٢.
- (٢٠) ينظر: تفاصيل ذلك كله وأسماء هؤلاء الأكاديميين في كتاب: مذكرات دولة، ص٣١٣-٣٥٦.
- (٢١) ينظر تفاصيل ذلك كله، المصدر السابق نفسه، ص٣٩٦-٤٠٦.
- (٢٢) ينظر: نور الدين زمام، سوسيولوجية المثقف الجزائري، مجلة إضافات / العدد الأول شتاء ٢٠٠٨، تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، ص١٢٧.
- (٢٣) ادوارد سعيد، صور المثقف، دار عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ص٣٥.
- (٢٤) المصدر السابق نفسه، ص١٧٢.



## المصادر والمراجع

- (١) عاطف عضيبات، أزمة المثقفين العرب، دراسة تحليلية، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: الانتلجنسيا العربية / برعاية الجمعية العربية لعلم الاجتماع، منشورات المكتبة العربية، تونس، ١٩٨٧.
- (٢) محمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي/ الأكاديميون العرب والسلطة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - ط٢، ٢٠٠١.
- (٣) توني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة/ معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ت: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- (٤) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربي، ت: محمد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- (٥) جون سكوت (محرراً)، علم الاجتماع/ المفاهيم الأساسية، ت: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
- (٦) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت: د. منير السعيداني - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- (٧) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٨، ٢٠١٢.
- (٨) علي أوميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز: دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.
- (٩) أريك دافيس، مذكرات دولة، ت: حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- (١٠) سلام عبود، ثقافة العنف في العراق، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ط١، ٢٠٠٢.
- (١١) ادوارد سعيد، صور المثقف، دار عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٩.
- (١٢) نور الدين زمام، سوسيولوجية المثقف الجزائري، مجلة إضافات/ العدد الأول - شتاء ٢٠٠٨، تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت.





الشعري والسردى  
(حدود التمثفصل والتمازج)

Poetic and Narrative  
Borderline  
of Limitation and Mergence

م. د. خليل شيرزاد علي  
جامعة كرميان  
كلية العلوم الانسانية والرياضة  
(اقلیم كردستان)

Dr. Khaleel Shairazad Ali  
University of Karmyan  
College of Human Sciences and Sports



## ... ملخص البحث ...

هذا البحث في مجمله يحاول الاجابة عن السؤال الآتي: هل يتوفر في النص الأدبي مقولات تخص بـ (عالم الشعر) وأخرى تختص بـ (عالم السرد) والأمر على هذا النحو يقتضي المرور بتعريف القول الشعري، والمحاكاة، والوزن، والتخييل، وبوقوف على تصورات النقاد العرب القدامى وملاحظاتهم المتعددة، حول فن الشعر، وقد حفل الفكر النقدي العربي بنتاج خصب وآراء ثرة لها قيمتها العلمية الفاعلة وعلى هذا النحو سار البحث على جهد المعنيين في هذا التوجه، ثم انتهى البحث الى ان النص الأدبي عالم متفرد خاص، يأبى ان يرضخ لاية قسمة صناعية قسرية، ولم يثبت لدينا ما يقوم دليلاً فنياً على ما يبيح مثل هذا التقسيم، او ما يسوغه و (ليس التقييم الشاسع بين الشعر والنثر مقبولا من وجهة نظر فلسفية دقيقة) اللهم إلا لدواعٍ منهجية صرفة، بقصد الدرس والتصنيف، فبالقدر الذي يبدو هذا النص عالِمين منفصلين، يعود ليلتحم في كل واحد، ليكون عملة ذات وجهين، إذا حاولت أن تفصم عراها، لم تعد صالحة وملائمة لأن تنطبق عليها هذه التسمية.



### ...Abstract...

The research paper endeavours to answer the question: Does the literary text have speeches concerned with prosody and other speeches with narratology? So it is to trace the definition of poetry, intonation, rhyme, imagination, the opinions and the various notes of the old Arab poetry critics. The Arab domain of criticism has prolific viewpoints of scientific touches. The present paper takes seizure of the efforts of the contemporary in such a trend. The paper concludes that the literary text is a unique world and averts being divided and there is no evidence certifying such a division or leading it into legitimacy; "it is not for the distant evaluation between prose and poetry convenient in light of a precise philosophical viewpoint". It is only for sheer textual necessities, it means the lesson and classification, the more a text appears as two words, the more it comes to merge, then its function becomes of two targets, once one endeavours to separate them, a text tends not to be called as so.





## المقولات الشعرية والمقولات السردية

ليس غرض هذا البحث أو غايته أن يعرض للمقولات الشعرية والمقولات الشعرية كافة، أو يقف عند جميع المحطات التي مرت بها هذه المقولات، بقدر ما يرمي إلى الوقوف عند الحيوي والفاعل منها.

وقبل الخوض في ماهية هذه المقولات، ثمة تساؤل يكتسب شرعية علمية، هو الآتي: هل يتوفر النص الأدبي حقاً على هذه القسمة الثنائية؟ أعني: هل هناك مقولات اختصت بـ (عالم الشعر)، وأخرى وجدت لها ارتباطاً وخصوصية في (عالم السرد)؟

وبغية الوقوف على الإجابة، يجدر بنا العودة إلى الوراء قليلاً وتحديدًا: مع الخطاب النقدي الذي رافق الأدب، «فالخطاب عن الأدب موروث مع الأدب نفسه»<sup>(١)</sup>.

باديء ذي بدء، حدد لنا (أرسطو طاليس ٣٨٤-٣٢٢ ق.م) مأخوذاً بنزعته المنطقية، القول الشعري بأنه «الذي ليس بالبرهانية ولا بالجدلية ولا الخطابية ولا المغالطية»<sup>(٢)</sup>.

فالأقويل لا تعدو إما أن تكون «صادقة لا محالة بالكل، وإما أن تكون كاذبة بالكل، وإما أن تكون صادقة بالأكثر كاذبة بالأقل، وإما عكس ذلك، وإما عكس ذلك وإما أن تكون متساوية الصدق والكذب»<sup>(٣)</sup>.

فأما «الصادقة لاحالة هي البرهانية، والصادقة بالبعض على الأكثر فهي الجدلية، والصادقة بالمساواة فهي الخطابية... والكاذبة بالكل لاحالة فهي الشعرية».<sup>(٤)</sup>

وهذا أول ما يلقانا في تحديد المقولة الشعرية، وتمييزها عن بقية المقولات، لكنها تبقى عاجزة عن بيان ماهيته، فليس يكفي في تعريف أمرٍ ما أن نقول: هو ليس بكذا أو كذا، فإن ذلك وإن كان يلقي ضوءاً عليه، فليس بقادر على النفوذ إليه، والإحاطة به، أو تقديم حد جامع مانع له.

وقد لا يكون ذلك مثار استغراب، إذا أخذنا بعين العناية أن صاحبها لا يرمي إلى أن يقدم نظرية كاملة في الفن ولا فلسفة كاملة للجمال، بل «يبدو أن غايته في المقام الأول، بحث المأساة... أي: كيف يمكن أن تكتب أفضل مأساة».<sup>(٥)</sup>

ولا يخفى أننا لما نزل -منذ ذلك الوقت ولحد الآن- نعجز جميعاً عن إيجاد تعريف جامع شامل للمفهوم نفسه، لكون «هذه المفاهيم بطبيعتها كليات ذهنية، سواء كانت موجودة ميتافيزيقياً أو موجودة وجوداً اسمياً. وكثيراً ما تكون التعاريف عاجزة عن الإحاطة بدقائق المفهوم».<sup>(٦)</sup>

وعلى هدي هذه المقولة الأرسطية، سار الفلاسفة العرب المسلمون، في تفسيرهم للمقولة الشعرية، وهم يترجمون (فن الشعر) عن السريانية واليونانية.<sup>(٧)</sup> ففي الوقت الذي أثير فيه الاعتراض على تحديد الشعر بـ «أنه كلام موزون مقفى يدل على معنى»<sup>(٨)</sup>، ولعدم كفاية حدود اللفظ والمعنى والوزن والقافية في ضبط الشعرية أضيفت إليها في وقت متأخر شروط أخرى منها (المحاكاة) و (التخييل) تأثراً بآراء الفلاسفة اليونان.

وعلى الرغم من الاختلاف الذي بدا بين الفلاسفة في استخدامهم لمصطلحي (التخيل) و (المحاكاة)، غير أن الأمر لم يتعدّ الاختلاف الشكلي المرتبط بتعدد زوايا النظر... فالتعريف الذي يشترط التخيل، «يركز على الأثر الذي يحدثه الشعري المتلقي باعتباره (تخيلاً) بينما التعريف الثاني يركز على العلة التي تحدث هذا الأثر وهي (المحاكاة)، وبالتالي يركز على خصائصها الشكلية».<sup>(٩)</sup>

و (المحاكاة) يتجاوز معناها التقليد إذ إنها الصياغة الجمالية الخاصة والمؤثرة للغة في الشعر<sup>(١٠)</sup> مما جعلهم يعدونها العنصر الأساسي الذي يصبح فيه القول شعراً. فحين فاضل الفارابي بين (المحاكاة) و (الوزن) عدّ (المحاكاة) أعظم ما في قوام الشعر، وإن أصغر ما فيه (الوزن) غير أنه أكد أن الوزن ضروري للشعر، لأن (المحاكاة) لا تكفي وحدها لاعتبار القول شعراً، وذهب الفارابي خطوة أبعد حين أطلق على الكلام الذي فيه (محاكاة) من غير (وزن) قولاً شعرياً أي إن اختفاء الوزن لا يسلب النص الأدبي جانباً من شعريته إذا ما تحققت فيه (المحاكاة).

وتتلاشى هذه الشعرية فيما إذا انعدمت (المحاكاة) واكتفي بـ (الوزن) وحده حتى عُدّ القول الذي يتحقق فيه (الوزن) ولا تتوافر فيه (المحاكاة) قولاً خطيبياً أي لا شعر فيه. في حين نلاحظ ابن سينا يؤكد مصطلح (التخيل) في قوله: «الشعر كلامٌ تخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفاة».<sup>(١١)</sup> وهكذا تقدّم الفلاسفة خطوة باتجاه تحديد معالم الشعرية، حين أكدوا أن ما يميز الشعري مما هو نثري ليس الوزن وحده، وإنما هو طريقة استخدام اللغة.

والقول الشعري عند هؤلاء الفلاسفة «هو الكلام الذي يعتمد على التخيل، قال ابن سينا: إن القول الشعري يتألف من مقدمات مخيلة، وتكون تلك المقدمات



موجهة تارة بحيلة من الحيل الصناعية نحو التخيل، وتارة لذواتها بلا حيلة من الحيل، وهي أن تكون إما في لفظها مقولة باللفظ البليغ الفصيح بحسب اللغة. وإما أن تكون في معناها ذات معنى بديع في نفسه لا بحيلة قارنته، مثال ذلك قول القائل:

وما ذَرَفْتُ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمِيكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُّقْتَلٍ

وإما في المعنى كقوله:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَا بَسَالِدِي وَكَرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

وقال ابن رشد: الأقاويل الشعرية هي الأقاويل المخيلة. (١٢)

وقدم النقاد العرب القدامى تصورات وملاحظات متعددة، حول فن الشعر، وأول ما فتق الأذهان في هذه المسألة، الخلاف الذي دار بين النقاد عن القرآن الكريم: شعرٌ هو أم نثر...؟ واتهام عرب الجاهلية للرسول الكريم ﷺ بأنه شاعر، يأتي في ضمن هذا السياق، من دون أن يعني ذلك أن العرب قبل الاسلام، لم يميزوا القول الشعري من غيره، بل إنهم يعرفونه منذ زمن طويل، ويميزون بينه وبين ما لديهم من أساليب الكلام الاخرى.

على الرغم من أن أمر هذا الخلاف انتهى لصالح النثر عامة، إلا أن ذلك لم يمر من دون أن يخلق أزمة «فقد أوجد ادعاء قريش بأن القرآن شعر، والرسول شاعر اشكاليين:

١. إعادة تقييم مفهوم الشعر: لغةً وأسلوباً.

٢. تجنيس الكلام القرآني من حيث هو شعر أم نثر أم غيرهما. (١٣)

وقد توالى المؤلفات التي عقدت مقارنة بين الشعر الجاهلي والنص القرآني، ويمكن أن نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١. معاني القرآن، للفراء (ت ٢٠٧ للهجرة).
٢. مجاز القرآن، لأبي عبيدة (ت ٢٠٩ للهجرة).
٣. مشكل القرآن، لابن قتيبة (ت ٢٧٦ للهجرة).
٤. النكت في اعجاز القرآن، للرماني (ت ٣٨٤ للهجرة).
٥. بيان اعجاز القرآن، للخطابي (ت ٣٨٨ للهجرة).<sup>(١٤)</sup>

وكان مدار البحث في هذه المصنفات وغيرها، قد انتصر للنشر مقارنة بالشعر. وحفل الفكر النقدي العربي بنتاج خصب، وآراء ثرة لها قيمتها العلمية الفاعلة، صبت في صُلب تخلق العملية الشعرية وشروط تحققها والوسائط التي تسهم في ذلك، فقد ظهر في القرن السابع للهجرة ناقدٌ تأثر ببلاغة أرسطو وفلسفة المسلمين وكان هذا الناقد أبا الحسن حازما القرطاجني، صاحب كتاب (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) الذي جمع بين الثقافتين الأدبية والفلسفية وأقام عليهما تصوره النقدي فكان كتابه دراسة فريدة، تعرضت لكثير من أصول البلاغة والنقد.

فمع حازم القرطاجني قِيضَ للنقد العربي أن يشهد انعطافة كبرى في تاريخه، وأن يطرق أبواباً كانت شبه مغلقة، وبدأت المفاهيم تأخذ أبعاداً جديدة، بالتركيز عليها، وإيلائها مكانتها في صلب العملية النقدية. فـ «فضلاً عن اطلاع حازم على آراء مَنْ سبقوه، وافادته من إنجازات عصره الفلسفية إلا أن تأخر زمانه منحه قوة في التشخيص والملاحظة بعد أن بلغ النقد العربي قبله مرحلة متقدمة، هكذا استطاع أن يقومَ بإنجاز مَنْ تقدّمه ويحلّله تحليلاً متكاملًا». <sup>(١٥)</sup>

وقد دخل حازم القرطاجني بمهارة وحذق شديدين إلى عَصَب نظرية الشعر الأرسطية، ولم يكتفِ بالتسليم بها، أو يأخذ منها موقف التابع المبهور بما فيها، بل حاج صاحبها، ورد عليه مقولته المتضمنة أن الشعر مقتصر على الأقاويل الكاذبة، فقال: «إن قول مَنْ قال إن مقدمات الشعر لا تكون إلا كاذبة، كاذب، وإنه بمنزلة مَنْ يقول إن الألفاظ الشعرية لا تكون إلا حوشية ولا تكون مستعملة، لأن الألفاظ المستعملة والمقدمات الصادقة أولى ما يستعمل في الشعر حيث يمكن ذلك ويكون الموضوع والغرض لائقاً به. وما مثله في قصر الشعر على الكذب مع أن الصدق أنجع فيه إذا وافق الغرض إلا مثل مَنْ مَنَعَ من ذي علة ما هو أشد موافقة بالنسبة إلى شكاته، واقتصر به على أدنى ما يوافقه مع التمكن من هذا وذلك». (١٦)

ومضى القرطاجني إلى تحليل طبيعة الشعر وبيان ماهيته وحقيقته، وخلص من ذلك إلى أن «الشعر كلامٌ موزون مقفى من شأنه أن يُجَبَّ إلى النفس ما قصَّد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصَّد تكريهه، لِيُحْمَلَ بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حُسن تخيل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو مُتَصَوِّرة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قَوِيَّ انفعالها وتأثرها». (١٧)

فإذن «تقوم ماهية الشعر على ثلاثة أركان رئيسة إذا جمعنا بعضها إلى بعض تكون الشعر: (التخيل + المحاكاة + الغرابة) يضاف إلى ذلك الوزن والقافية». (١٨)

ومن الضروري القول أن حازماً ليس أول مَنْ قال بالتخيل وأهميته في الأقاويل، فقد رأينا نقاداً قبله قالوا بذلك أيضاً وعُنوا به، على رأسهم عبد القاهر

الجرجاني، لكن التخيل مع حازم يأخذ أبعاداً جديدة، إذ إن التركيز عليه، جعل منه جوهر الشعرية مع المحاكاة بطبيعة الحال.

وحدد القرطاجني التخيل بـ «أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صوراً ينفع لتخيلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة من الانبساط والانقباض»<sup>(١٩)</sup> وحازم في هذا التحديد إنما يصدر عن تعريف ابن سينا القائل إن «المخيل هو الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط الأمور أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار»<sup>(٢٠)</sup>.

ومال القرطاجني في تقسيم التخيل إلى «تخيل ضروري، وتخيل ليس بضروري، لكنه أكيد أو مستحب»<sup>(٢١)</sup> وبين طرق وقوعه ومواقعه وشروطه، وأبرز أهميته بقوله: «الشعر لا تعتبر فيه المادة بل ما يقع في المادة من التخيل»<sup>(٢٢)</sup>، فجعل التخيل شرطاً أساسياً لا يتم من دونه، وهو ما يتوافق مع ما ذهب إليه النقاد والفلاسفة العرب المتأثرون بثقافة اليونان.

أما المحاكاة فلا يراد بها التقليد الحرفي للطبيعة، بل تحسين الطبيعة، لكن بمقدار حتى لا يكون «الكذب شديد الوضوح خادعاً النفس عما تستشعره أو تعتقده من الكذب»<sup>(٢٣)</sup>.

والغربة التي تشكل العمود الثالث في ماهية الشعر عند القرطاجني هي في معناها العام نفي المعتاد والمتداول والبحث عن جديد لم يُسمع به سابقاً فـ «للفوس تحرك شديد للمحاكيات المستغربة لأن النفس إذا خيل لها في الشيء ما لم يكن معهوداً

من أمر معجب في مثله وجدت من استغراب ما خُيلَ لها مما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن أبصره قبل». (٢٤) وكان ابن رشد قد نص من قبل أن «القول الشعري ينبغي أن يجمع الغرابة من جميع الجهات وفي الغاية». (٢٥)

ولسنا في مقام مناقشة الأركان الثلاثة التي أقام القرطاجني عليها تصوُّره للكينونة الشعرية وتتبع ذلك، بقدر مانبغي بيان مكانة التخيل الذي أولاه القرطاجني عنايته الفائقة وأكد أهميته ودوره إلى الحد الذي يجعله أساساً للموازنة والتمييز بين القول الشعري من غيره، من دون أن يعني أن التخيل وحده يعادل القول الشعري، بل به يقوم أوده ويصير شعرا.

وهذا هو عين ما ذهبت إليه باحثة عربية معاصرة حينما كتبت تقول: «إن الشعر قول يصير شعرياً أي يتميز بمفاهيمه دون أن يعادل القول الشعري هذه المفاهيم، بل ينهض ويصير بها شعرياً». (٢٦)

وفي العصر الحديث «بدأ مع الشكلايين الروس ببلورة مفاهيم كلية تنطوي على قوانين الأعمال الأدبية، وقد أجملت هذه المفاهيم بمصطلح واحد هو (الشعرية Poetics)». (٢٧)

لقد قدمت الدراسات النقدية الحديثة للشعرية مفهوماً ينص الأول على أن الشعرية هي علم الأدب أو نظرية الأدب التي «تهدف إلى معرفة القوانين العامة التي تنظم ولادة كل عمل، وهي تبحث عن هذه القوانين داخل الأدب ذاته». (٢٨)

وفي هذا المفهوم بحثٌ لشعرية أرسطو كما يقول تودوروف، أما الثاني فيرى أن البحث في الشعرية داخل النص الأدبي هو استنطاق «الخصائص المجردة التي تصنع



فراة الحدث الأدي، أي الأديبة»<sup>(٢٩)</sup> ولا يعني تحديد هذين المفهومين تعارضهما أو قابليتهما للاستبدال الواحد بالآخر، بل يعني امتزاجهما في توصيف مقاربات النص الأدي. وكان (فنشتسو مدجي Vincenzo Maggi) -أحد شراح كتاب (فن الشعر) لأرسطو، نشر كتابه سنة ١٥٥٠م- قد نبه على وجوب «التفرقة بين الشعر من ناحية، وفن الشعر من ناحية أخرى. فهو يرى أن من الواجب عدم الخلط بين كليهما: فالشعر محاكاة، أما فن الشعر فهو مجموع القوانين التي تهيمن على التأليف الشعري»<sup>(٣٠)</sup>. ولعل عبارة (القوانين) تحيلنا إلى تلك القوانين التي طالما يتحدث عنها الشكلاونيون الروس.

لا يمكن قصر مفهوم الشعرية على الشعر أو «بالعودة على المعنى الضيق الذي يعني مجموعة القواعد أو المبادئ الجمالية ذات الصلة بالشعر»<sup>(٣١)</sup> على حد قول فاليري، بل تتعلق «بالأدب كله سواء أكان منظوماً أو لا، بل قد تكاد متعلقة على الخصوص، بأعمال نثرية»<sup>(٣٢)</sup> وعليه، لا يمكن قبول الميل إلى حصر مصطلح (الشعرية Poetics) بفن الشعر مقابل مصطلح (السردية Narratology) ... لفنون النثر، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين<sup>(٣٣)</sup>، فلا يمكن وضع الشعرية نقيضاً للسردية في طرفي معادلة واحدة.

لقد سعت الشكلاونية إلى إقامة ثنائية شعر/ نثر، فأفاضت في الاجتهاد لإيجاد علاقات تناقض أو توافق بين طرفي هذه الثنائية، وإن كان هناك مَنْ دعا إلى إقامة ثنائية بديلة عن شعر/ نثر تمثلت في ثنائية الأدب/ اللا أدب<sup>(٣٤)</sup>. والشيء المهم في هذه المساعي، هو أن النتيجة التي تمخضت عنها تلخصت بـ: »

١. إن طبيعة الفارق بين الشعر والنثر، لغوية أو شكلية، حيث لا يكمن هذا الفارق

في المادة الصوتية ولا الأيديولوجية، بل يكمن في نمط خاص من العلاقات التي يقيمها الشعر بين الدال والمدلول من جهة، وبين المدلولات من جهة أخرى.

٢. يتسم هذا النمط الخاص من العلاقات بالسلبية. إذ كل واحد من المقومات والصور التي تتكون منها اللغة الشعرية والمخصوصة بتمييزها، هو طريقة - تتنوع بتنوع المستويات - لخرق قانون اللغة العادية».<sup>(٣٥)</sup>

لعل معظم حديثنا الذي مر قد تمحور حول المقولات الشعرية، وقد آن لنا أن نلتفت إلى المقولات السردية، التي لا تبعد بدورها، فيما طرأ عليها، عما طرأ على سابقتها من تغيير. ولا عجب في ذلك، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (السردية) فرع من أصل كبير هو (الشعرية).

فالعلاقة التي تربط بينهما تمثل علاقة الجزء بالكل، أو الفرع بالأصل، بما يفهم معه أومنه، إن الشعرية تحوي السردية. فالسردية تبحث في مكونات بنية الخطاب السردى أسلوباً وبناء ودلالة.

إن العناية الكلية بأوجه الخطاب السردية، أفضت إلى بروز تيارين رئيسيين في السردية: أولهما: السردية الدلالية التي تُعنى بمضمون الأفعال السردية دونها اهتمام بالسرد الذي يكونها، إنها بالمنطق الذي يحكم تعاقب تلك الأفعال، ويمثل هذا التيار: بروب وبريمون وغريماس. وثانيهما: السردية اللسانية التي تُعنى بالمظاهر اللغوية للخطاب، وما ينطوي عليه من رواة، وأساليب سرد ورؤى، وعلاقات ترابط الراوي بالمروي. ويمثل هذا التيار عدد من الباحثين من بينهم: بارت وتزفيتان تودروف وجرار جينيت.<sup>(٣٦)</sup>

ولم يعدم تاريخ السردية محاولة للتوفيق بين منطلقات التيارين السابقين؛ إذ حاول كل من (سيمور جاتمان) و (جيرالد برنس) الاستفادة من معطيات السردية في تيارها: الدلالي واللساني، والعمل على دراسة الخطاب السردية في مظاهره بصورة كلية. (٣٧)

ومثلما سعت الشعرية إلى استنباط القوانين العامة لقواعد الصوغ الأدبي، والبحث عن الفريدة الأدبية، كذلك سعت السردية من خلال العمل الجبار الذي قام به الباحث الروسي (فلاديمير بروب) عن مورفولوجيا الخرافة الروسية، إلى استنتاج ما سماه بالمثال الوظائف، وهو البنية الشكلية الواحدة التي تولد هذا العدد غير المحدود من الحكايات ذات التراكيب والأشكال المختلفة. (٣٨)

وعوداً إلى البدء نقول: أترانا قد أجبننا عن السؤال الذي بدأنا به هذا البحث؟ بناءً على ما عُرض وتأسيساً عليه يمكننا القول: إن النص الأدبي عالمٌ متفردٌ خاص، يأبى أن يرضخ لأية قسمة صناعية قسرية، ولم يثبت لدينا ما يقوم دليلاً فنياً على ما يبيح مثل هذا التقسيم، أو ما يسوغه. ف «ليس التقسيم الشائع بين الشعر والنثر مقبولاً من وجهة نظر فلسفية دقيقة» (٣٩)، اللهم إلا لدواعٍ منهجية صرفة، بقصد الدرس والتصنيف، فبالقدر الذي يبدو هذا النص عالِمين منفصلين، يعود ليلتحم في كل واحد، ليكون عملة ذات وجهين، إذا حاولت أن تفصم عراها، لم تعد صالحة وملائمة لأن تنطبق عليها هذه التسمية.

وهذا التلاحم الحميمي، والتقارب الجوهرى بين وجهي المعطى الإبداعي بجميع أشكاله وأنماطه، هو ما سنحاول أن نسعى إلى مقاربتة في بحث قادم إن شاء الله تعالى.



- (١) الشعرية، ترفيتان تودروف، ص ٣٠.
- (٢) رسالة في قوانين صناعة الشعراء، الفارابى، ضمن كتاب (فن الشعر) لأرسطو طاليس، ترجمة وشرح وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، ص ١٥١.
- (٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٥) مواقف في النقد والأدب، د. عبد الجبار المطليبي، ص ١٢٥.
- (٦) اللغة الشعرية في الخطاب النقدي، محمد مبارك، ص ١٥٠.
- (٧) للمزيد من الاطلاع ينظر:
- أ) ترجمة أبي بشر متى بن يونس القنائي لكتاب (فن الشعر) لأرسطو طاليس من السريانية إلى العربية.
- ب) رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني (الفارابي).
- ج) (فن الشعر) من كتاب (الشفاء) لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا.
- د) تلخيص كتاب (أرسطو طاليس) في الشعر لأبي الوليد بن رشد.
- وقد جمع د. عبد الرحمن بدوى، كل هذه الترجمات في ترجمته وشرحه وتحقيقه لكتاب أرسطو طاليس (فن الشعر). وثمة تحقيق آخر للكتاب نفسه قام به د. شكري محمد عياد.
- (٨) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص ١٧.
- (٩) مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، د. جابر أحمد عصفور، ص ٢٤٠.
- (١٠) ينظر: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، د. ألف كمال عبد العزيز، ص ٨٤.
- (١١) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، د. شكري محمد عياد، ص ١٩٧.
- (١٢) معجم النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب، ج ٢، ص ١٩٢-١٩٣، وينظر مصدره.
- (١٣) كتاب المنزلات، منزلة النص، طراد الكبيسي، ص ١٣٢.
- (١٤) ينظر: الشعرية العربية، أدونيس، ص ٣٦-٣٩.
- (١٥) اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد مبارك، ص ٧٠.
- (١٦) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، ص ٨٣. وينظر: معجم النقد العربي القديم، ص ١٩٣.
- (١٧) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٧١.



- ١٨) اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، ص ٧١.
- ١٩) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٨٩. وينظر: حازم القرطاجني ونظريات أروطو في الشعر والبلاغة، د. عبد الرحمن بدوي، ص ٣١.
- ٢٠) فن الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٦١.
- ٢١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٨٩.
- ٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٣. وينظر: دراسات بلاغية ونقدية، د. أحمد مطلوب، ص ٣٤٧.
- ٢٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٧٢.
- ٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.
- ٢٥) في المتخيل العربي، الحبيب شبيل، ص ١٤٦.
- ٢٦) في القول الشعري، د. يميني العيد، ص ١٧.
- ٢٧) مفاهيم الشعرية، حسن ناظم، ص ٥.
- ٢٨) الشعرية، تزفيتان تودروف، ص ٢٣.
- ٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- ٣٠) فن الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٧.
- ٣١) الشعرية، تزفيتان تودروف، ص ٢٣-٢٤.
- ٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
- ٣٣) ينظر: في الشعرية، د. ثابت عبد الرزاق الآلوسي، م. الأقلام، ع ٣/ ١٩٩٢، ص ٢٤.
- ٣٤) يعود استعمال مصطلح (اللاأدب)، إلى (كلود موريالك) ويقصد به التعبير عن الالتزام بالتلقائية والبساطة والابتعاد عن المحسنات اللفظية، والتكلف بالتعبير عن الموضوعات الأدبية - معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، ص ٣٥. وينظر: نظرية اللسانيات ودراسة الأدب، روجر فاوولر، ترجمة: سلمان الواسطي، م. الثقافة الأجنبية، ع ١٤، ١٩٨٢، ص ٨٨. والتناص، تزفيتان تودروف، ترجمة: فخري صالح، م. الثقافة الأجنبية، ع ٤، ١٩٨٨، ص ٨.
- ٣٥) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ص ١٩١.
- ٣٦) ينظر: نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ترجمة: ناجي مصطفى، ص ٩٧.
- ٣٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٧.
- ٣٨) مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، سمير المرزوقي وجميل شاكر، ص ٢٠.
- ٣٩) قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا، سوزان بيرنار، ترجمة: د. زهير مجيد مغامس، ص ٧.

## المصادر والمراجع

- (١) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦.
- (٢) التناس، ترفيتان تودروف، ترجمة: فخري صالح، م. الثقافة الأجنبية، بغداد، ع١٩٨٨، ٤.
- (٣) حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦١.
- (٤) دراسات بلاغية ونقدية، د. أحمد مطلوب، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠.
- (٥) الشعرية، ترفيتان تودروف، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٧.
- (٦) الشعرية العربية، أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- (٧) فن الشعر، أرسطو طاليس، ترجمة وتحقيق وشرح: د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.
- (٨) في الشعرية، د. ثابت عبد الرزاق الألوسي، م. الأقلام، بغداد، ع٤/٣، ١٩٩٢.
- (٩) في القول الشعري، د. يمني العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- (١٠) في المتخيل العربي، الحبيب شبيب وآخرون، منشورات المهرجان الدولي للزيتونة بالقلعة الكبرى، تونس، ١٩٩٥.
- (١١) قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا، سوزان بيرنار، ترجمة: د. زهير مجيد مغامس، اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد رضا مبارك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٩٣.
- (١٢) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تحقيق: د. محمد شكري عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.
- (١٣) كتاب المنزل، منزلة النص، طراد الكيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٥.
- (١٤) مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، سمير المرزوقي وجميل شاكر، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.
- (١٥) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٥.



(٢٤) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق:  
كمال مصطفى، مكتبة الخانجي،  
القاهرة، ١٩٦٢.

(١٦) معجم النقد العربي القديم، د. أحمد  
مطلوب، ج٢، دار الشؤون الثقافية  
العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٩.

(١٧) مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في  
الأصول والمنهج والمفاهيم، حسن  
ناظم، المكنز الثقافي العربي، بيروت،  
ط١، ١٩٩٤.

(١٨) مفهوم الشعر، دراسة في التراث  
النقدي، د. جابر أحمد عصفور، المركز  
العربي للثقافة والفنون، ١٩٨٢.

(١٩) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبي  
الحسن حازم القرطاجني (٦٠٨-  
٦٨٤)، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب  
بن الخوجة، دار الكتب الشرقية،  
تونس، ١٩٦٦.

(٢٠) مواقف في النقد والأدب، د. عبد الجبار  
المطلبي، دار الرشيد للنشر، بغداد،  
١٩٨٠.

(٢١) نظرية السرد من وجهة النظر إلى  
التبشير، مشترك، ترجمة: ناجي  
مصطفى، مطبعة منشورات كوثر،  
الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٩.

(٢٢) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين،  
د. ألفت كمال عبد العزيز، الهيئة  
المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

(٢٣) نظرية اللسانيات ودراسة الأدب،  
روجر فاوولر، ترجمة: سلمان الواسطي،  
م. الثقافة الأجنبية، بغداد، ع١،  
١٩٨٢.



المفهوم اللغوي  
والاصطلاحي للسمياء عربيًا  
بحث  
في المصطلح والمصطلح المجاور  
(مقاربة فيلولوجية)

Linguistic and Termological  
Arabic Meaning for Semiotics  
Term and Adjacent Term  
(Philological Proximity)

م. د. أحمد علي محمد  
جامعة بغداد / كلية الآداب  
قسم اللغة العربية

**Lecturer Dr. Ahmed Ali Mohammed**  
University of Baghdad  
College of Arts, Arabic Department



## ... ملخص البحث ...

يحاول هذا البحث أن يقدم تأصيلاً علمياً لمصطلح السيمياء عبر المنظور الفيلولوجي، محاكماً الآراء الذاهبة إلى أجنبية جذر هذا المصطلح كالمقولة الذاهبة إلى عبرانيته أو غير ذلك، لكننا من خلال البحث في المتون المعجمية العربية القديمة، والمتون المجاورة في علم العربية وجدنا أن هذا المصطلح جارٍ على نسق مصطلحات عربية من جهة الصياغة كـ (الكيمياء) و (الهيمياء)، فضلاً عن حضوره في ما يقاربه من مفاهيم معرفية ولا سيما مفهوم علم الدلالة الغربي.

لذا أثبت هذا البحث أن (السيمياء) مصطلح عربي من حيث الصياغة، أما من حيث المضمون فهو ذو دلالة مفاهيمية غير بعيدة عن مراد المحدثين.





### ...Abstract...

The present research paper endeavours to trace the term semiotics in the light of philology and integrates the opinions that buttress the foreign root of the term and describe it as Christian and so forth. But after delving into the old Arabic dictionaries and the adjacent texts of the Arabics, we do find that such a term is very common as many Arabic concepts in terms of structure; for instance, Alkami, Alheimia, in time, it is found in the Western science of semantics, so the study proves that Al-Seimia is an Arabic concept in terms of structure, yet in terms of content it has a knowledge reference that is not far from the desire of the innovators.

Most of the Arabic sources, authenticated linguistic dictionaries, explicatory references, old poetic tests and Quranic lyats certify that semantics is a genuine Arabic utterance and never being driven , it comes from one linguistic root; Wasma from the stem Wasam, then place inversion occurs to be Suma, then the letter waw turns to be ya equal to the diacritic before it and gets merged, so it becomes Sweima, that is why the linguistic sources and books of explication and Hadeeth reach consensus about. Yet the reference we do find in the utterance is almost much the same; sign.



## ... مدخل ...

تؤكد أغلب المصادر العربية والمعجمات اللغوية الموثقة ومراجع التفسير والنصوص الشعرية القديمة فضلا عن الآيات القرآنية، أنّ (سيمياء) لفظ عربيّ أصيل غير مولّد، وما يرد له من صور لفظيّة متعددة فهو مشتقّ من جذر لغويّ واحد هو (وسمى)، من الجذر (وسم)، وقد وقع قلب مكانيّ فصار (سومى)، ثم انقلبت الواو ياءً لتعادل حركة ما قبلها وتجانسها، فصارت (سيما)، وهذا ما تكاد تجمع عليه المراجع اللغويّة وكتب التفسير والحديث، والدلالة التي نجدها في اللفظ على اختلاف صورته واحدة غالبا، وهي العلامة.

ولعلّ مقارنة فيلولوجيّة في كتب التراث العربيّ من شأنها أن تؤكّد للباحث أنّ (سيمياء) أو (سيما) أو (سيما) تعني العلامة، وهي مشتقة من الفعل (سام) الذي هو في الأصل (سوم) مقلوب (وَسَمَ)، والأرجح أنّ وزن (سيما) الصرفيّ يأتي على (عِغْلِي)، وصورة نطقها (فِغْلِي)، ف (سِمَة)، في أصلها (وِسْمَة). والعرب يوردونها بالقصر (سِيمَى)، وبالمدة (سيما)، مسهلة من الهمزة، وقد ينبرونها مع المدّ فيقولون (سيما) و(سيمياء).

وسَوَمَ الرجل إذا جَعَلَ عليه سمة أو وضع على نفسه علامة تميّزه من سواه، والقلب الحاصل في حروف الكلمة إنّما هو للتخفيف، وقلب عين الكلمة وارد في اللغة العربيّة إن لم يكن هو الأكثر شيوعا، فالأصل في قام (قَوْمَ) وفي ساد (سَوَدَ) وفي سيّد (سَيُودَ)، ولا نجد فعلا مجردا من (سَوَمَ) إلا ما جاء مضعّفا كما في قولهم:

زَيْدٌ سَوَمَ فَرَسَهُ، أي: جعل عليها السِّمَةَ أو السِّمَةَ، وقيل: الخيل المسوَّمة هي التي عليها (السيما) و(السومة)، وهي العلامة، وتجمع على (سِيم) وهي العلامات التي تُجعل على أصواف الغنم<sup>(١)</sup>. و(سيما) في الأصل (وسمى) فحوّلت الواو من موضع الفاء فوضعت في موضع العين، كما قالوا ما أَطْبَهُ وَأَيْطَبَهُ، فصار (سِومى) وجعلت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم في عدّة مواضع؛ ستة منها بصيغة (سيما)، وهي في قوله سبحانه وتعالى: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسَيَاهُمْ لَا يُسْأَلُونَ النَّاسُ إِخْلَافًا﴾<sup>(٣)</sup>، وفي قوله: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسَيَاهُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وكذلك في قوله عزّ من قائل: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسَيَاهُمْ﴾<sup>(٥)</sup>، وفي قوله جلّ شأنه: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَتَعْرِفْتَهُمْ بِسَيَاهُمْ﴾<sup>(٦)</sup>، وفي قوله تبارك اسمه: ﴿سَيَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾<sup>(٧)</sup>، وأخيرا في قوله سبحانه: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾<sup>(٨)</sup>.

وجاء في التفسير: «أنّ السياما هي العلامة التي يعرف بها الشيء، وأصله الارتفاع، لأنّه علامة رفعت للظهور، ومنه السوم في البيع، وهو الزيادة في مقدار الثمن للارتفاع فيه عن الحدود، ومنه سوم الخسف للرفع فيه بتحميل ما يشقّ، ومنه سوم الماشية إرسالها في المرعى»<sup>(٩)</sup>. وورد أيضا «أن (سيما) على زنة (فعلى) من سام إليه، أي يسومها إذا أرسلها في المرعى معلّمة، وقيل إنّ وزنه (عفى)، من (وسمت) فقلبت، كما قالوا: له جاه في الناس وأصله وجه، وكما قالوا اضمحلّ وامضحلّ، وفيه ثلاث لغات، سيما وسيماء بالقصر والمدّ وسيمياء على زنة كبرياء»<sup>(١٠)</sup>. وربما كانت (قريش) تميل إلى المدّ والتسهيل كما جاء في القرآن الكريم، ومثل القرشيين

أغلب العرب، بيد أن قسماً قليلاً منهم يميل إلى المدّ والنبر ومن هؤلاء (ثقيف) وبعض (أسد)<sup>(١١)</sup>.

وجاء في التفسير أيضاً أن سيماءهم الواردة في الآية: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ﴾ تعني بعلاماتهم، وقيل بأمارات الخزي<sup>(١٢)</sup>. ووردت بصيغة (مسومة) في موضعين من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿مُسَوَّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَبَعِيدٍ﴾<sup>(١٣)</sup>، وفي قوله: ﴿مُسَوَّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾<sup>(١٤)</sup>، والمسومة من السيماء، وهي العلامة، ومنه السائمة وهي المرسلة من الإبل، تختلط في المرعى فيجعل عليها السيماء لتمييزها، والمسومة من كل شيء ما جعل عليها علامة تدلّ عليها، والحجارة المسومة عليها سيماء لا تشاكل حجارة الأرض<sup>(١٥)</sup>.

وإذا كان استخدام السيماء وارداً بصيغ محدودة في القرآن الكريم، فإننا نجد الشعر العربي حافلاً بالصيغ المختلفة لها، ومن ذلك قول الشاعر<sup>(١٦)</sup>:

غُلَامٌ رَمَاهُ اللَّهُ بِالْحَسَنِ يَافِعَا      لَهُ سِيمَاءٌ لَا تَشُقُّ عَلَى الْبَصَرِ  
كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِقَتْ فَوْقَ نَحْرِهِ وَفِي      جِيدِهِ الشَّعْرَى وَفِي وَجْهِهِ الْقَمَرِ  
ومثله قول الشاعر<sup>(١٧)</sup>:

وَلَهُمْ سِيمَا، إِذَا تُبْصِرُهُمْ،      بَيِّنَتْ رَيْبَةً مَنْ كَانَ سَأَلُ  
وكذلك قول الشاعر<sup>(١٨)</sup>:

وَتَحْمِلُهُ مَلَائِكَةُ شَدَاد      مَلَائِكَةُ الْإِلَهِ مَسُومِينَا  
ومنه قول الشاعر<sup>(١٩)</sup>:

فلم ينتبه حتى أحاط بظهره حساب وسرب كالجراد يسوم

وفي هذه الأبيات أو في مانصادفه في الحديث أو الأثر النثريّ العربيّ تأتي اشتقاقات (سوم) ومقلوباتها للدلالة على معنى واحد هو العلامة، أو ما يمكن أن يؤدي معناها في اللغة، وهذا ما يؤكّد لنا أصالة هذه المفردة في اللغة العربيّة، بيد أننا لا نعدم أن نجد من يبحث لها عن أصل في لغات أخرى ربّما تكون سابقة على العربيّة<sup>(٢٠)</sup>.

ولعلّ من يذهب إلى كون مفردة (سيمياء) أو اشتقاقاتها الأخرى ليست عربيّة، إنما يلتمس حجّته منطلقاً من متون بعض المعجمات اللغويّة والاصطلاحية التي تذهب إلى أنّ (سيمياء) عبرانيّة الأصل، وأنّها مكوّنة من (سيم) التي تعني (اسم) العربيّة، و (يه) التي تعني لفظ الجلالة أو (الله)<sup>(٢١)</sup>، وكذلك نجد من يرى أنّ أصل سيمياء مشترك بين العربيّة والسييريانيّة بتوسّط لغة ثالثة هي اليونانيّة، وهي (السيمياء) بهذا المعنى مشتّقة من اللفظ اليونانيّ نقلاً عن اللفظ السييريانيّ، وتدلّ على العلامات، أو حروف الهجاء (...)، وتؤدّي الكلمة باطراد في المعاجم السييريانيّة - العربيّة بالكلمة العربيّة علامة<sup>(٢٢)</sup>.

ويلتمس بعض الباحثين في هذا المجال مقتربات دلاليّة في ألفاظ تقترب أو تبعد عن مفردة سيمياء أو مشتقاتها، بهدف الخلوّص إلى جذور لفظيّة تؤدي المعنى الاصطلاحيّ الكامن في هذه المفردة، ومن ذلك ما نجده في اللغة الأكديّة، التي تلتقي بالساميّة، وهي لغة لم تعد حيّة بالتأكيد، بيد أنّ المعجمات المعنيّة باللغات القديمة والبائدة، والمفردات التي تبقي عليها المجتمعات اللغويّة بحكم عوامل أنثروبولوجيّة معيّنة، ربما تسعف البحث الفيلولوجي في إيجاد مقتربات مفيدة، إذ

نجد أنَّ لفظة (شمتو) الأكديّة، تشي بشيء من التشابه مع اشتقاق مفردة سيمياء، ولاسيّما مع مراعاة استبدال تلك اللغات الساميّة صوت السين المهملة بالشين المعجمة، كما أنَّ (شمتو) تعني السمة، والشيمة، وهذه المفردة تمثّل المقابل اللفظي لمفردة (نم) السومريّة، التي تستخدم مع لفظة (مي) بقصد تعرّف الخصائص الفاعلة الكامنة في الأشياء بحسب اعتقاد السومريين، وهذه اللفظة السومريّة، ما تزال مستعملة في اللغة العربيّة، و(نم) العربيّة تعني الجوهر والجلّة والطبع، وعندما تستعمل بصيغة الفعل تؤدّي معنى الكشف والإبانة، وهي بذلك ترادف الكلمات (سمت)، و(شيمة)، و(سمة)، وهنا يتجلّى مدى الاقتراب الدلالي واللفظي بين المفردات السومريّة والأكديّة، وما نلمسه في المفردات المتداولة في اللغة العربيّة حتى الآن (٢٣). ويمكننا هنا أن نلمّس بيسر «التشابه الكبير بين (شمتو) الاكديّة، و (شم يه) العربيّة، و (سيمياء) العربيّة، بل إننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار وجود هجاء آخر ل (يه) العربيّة هو (ياه)، وهو (اسم الله) بالهجاء العبري الثاني سيكون (شم ياه)، أدركنا مدى التشابه بين المفردتين. ولما كانت هذه الكلمات الثلاث، فضلا عن الكلمة السيريانيّة الرابعة تنتمي إلى فصيلة واحدة كما نعلم، أي إلى اللغات التي اصطلاح الفيلولوجيون على تسميتها (اللغات الساميّة)، يصبح سائغاً لنا افتراض أصل ساميّ للفظ (سيمياء)، ولا يبعد أن تكون لفظة (semeion) اليونانية مقترضة من الأكديّة، أو من أيّة لغة ساميّة أخرى» (٢٤).

ومن ثمّ فالسيمياء بمعناها الاصطلاحي عند العرب تخرج من دائرة اللغة التي اقتربنا منها في ما تقدّم، وتدخل في نطاق نوع من أنواع السحر أو هو قسم منه، يعرف بعلم السيمياء وهو ما يطلق على غير الحقيقي من السحر، وحاصله إحداث مثالات خياليّة لا وجود لها في الحسّ، وقد يطلق على إيجاد تلك المثالات على صورها

الحسية، ويتأتى ذلك من تركيب بعض الخواصّ أو تمزيج الأدهان أو المائعات مع استخدام بعض العبارات والكلمات الخاصّة التي يمكن أن تتسبّب بتأثيرات معيّنة وتستوجب تخيلات خاصّة، ولكن لا حقيقة لهذا النوع من السحر.<sup>(٢٥)</sup>

ومنهم من يرى أنّ السيمياء من توابع صناعة السحر مع تأكيد أنّ إحالة الأجسام النوعيّة من صورة إلى أخرى بفعل السيمياء، إنّما تكون بالقوّة النفسيّة التي يستثيرها هذا الفنّ، وليس بالصناعة العمليّة، وهذا ما يجعل السيمياء من قبيل السحر.<sup>(٢٦)</sup>

وعلى الرغم من حصر اصطلاح السيمياء في هذا الجانب الباطنيّ من «العلوم المهرمسيّة التي يتعاطى أربابها معها لغاية عمليّة هي التأثير في الأمور الطبيعيّة بوسائل غير طبيعيّة لغايات عمليّة»<sup>(٢٧)</sup>، يلاحظ وجود تباين واختلاف بين المؤلّفين والمؤرّخين الذين تناولوا هذا العلم في مصنّفاتهم، وذلك بسبب الحكم الشرعيّ الذي طال علم السيمياء وحرّمه، حيث تكاد تلك المظان تجمع على هذا الحكم، مختلفة في الوقت نفسه في وضع علم السيمياء موضعه من سائر العلوم المعروفة عند العرب، فمنهم من يرى أنّ السيمياء علم مستقلّ برأسه من العلوم الطبعيّة، وهي الشعبة الثالثة من العلوم وتتضمن الطب والبيطرة والفراصة وتعبير الرؤيا وأحكام النجوم والسحر والطلسمات والسيمياء والكيمياء وأخيراً الفلاحة، مع ملاحظة أنّ ما لا يلزمه مزاج من الأجسام المركّبة فهو علم السيمياء، أو يلزمه مزاج فهو علم الكيمياء، وهذا هو الفرق بين العلمين<sup>(٢٨)</sup>.

ومنهم من يرى أنّ السيمياء نوع من أنواع العلوم الباحثة عن غرائب التأثير، وهي كثيرة، والقول الكلّي في تقسيمها وضبطها عسير جداً، والسيمياء أحدها،

وهو العلم الباحث عن تمزيج القوى الإرادية مع القوى الخاصة المادية للحصول على غرائب التصرف في الأمور الطبيعية. ومنها أيضا الليمياء وهو العلم الباحث عن كيفية التأثيرات الإرادية باتصالها بالأرواح القوية العالية كالأرواح الموكلة بالكواكب والحوادث وذلك بتسخيرها أو بتسخير الجن مثلا، وهو فنّ التسخيرات. ومنها الهيمياء وهو العلم الباحث عن تركيب قوى العالم العلويّ مع العناصر السفليّة للحصول على عجائب التأثير وهو فنّ الطلسمات. ومنها الريمياء وهو العلم الباحث عن استخدام القوى المادية للحصول على آثارها بحيث يظهر للحسّ أنّها آثار خارقة بنحو من الأنحاء وهو فنّ الشعبة، وهذه الفنون الأربعة مع فنّ خامس يتلوها وهو الكيمياء الباحث عن كيفية تبديل صور العناصر بعضها إلى بعض كانت تسمى عندهم العلوم الخمسة الخفية<sup>(٢٩)</sup>.

إن بعضا من العرب نظر إلى السيمياء بوصفها التسمية المحدثه لعلم معروف لديهم، هو علم أسرار الحروف، «نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف (...)، فاستعمل استعمال العامّ في الخاصّ. وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة (...) وجنوحهم إلى كشف حجاب الحسّ، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه. وزعموا أنّ الكمال الأسمايّ مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام (...) فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله (...)، وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربّانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنی والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان»<sup>(٣٠)</sup>.



وبالمتحصّل فإن السيمياء العربيّة التي عرفتھا القرون الوسطى حتى الآن لا تتصل من حيث هي اصطلاح، بالسيمياء التي نهدت الدراسات الحديثة إلى اعتمادها مقابلاً لمصطلحي السيميوطيقا (Semeiotic) أو السيميولوجيا (Semiology)، اللذين جرى استعمالهما للدلالة على العلم الذي يعنى بحياة العلامات ونظريّتها. وما ورد من مفردات؛ السيمياء والكيمياء والخيمياء وسواها، فلا يعدو أن يكون تنوعاً اصطلاحياً ضمن حقل معرفيٍّ معيّن أسهمت المراحل التاريخيّة المتعاقبة على إيجاده ونحته، وما لبثت أن تخلّت عن كثير من معطياته بحكم التحولات الثقافيّة والفكريّة التي تبسط نفوذها، وهذا ما نرجّحه في سيرورة الحقل المعرفي الذي أنتج هذه المصطلحات، ولعلّها اندثرت لصالح مصطلح واحد أو اندغمت فيه، ثم أخذ بعداً معرفياً وعلمياً مختلفاً، وقد يكون هذا المصطلح هو (الكيمياء) بمعناه الحديث، الذي يقوم على تمزيج العناصر، ويبحث في مكوّنات المواد وتفاعلاتها، كما هو معروف الآن.

لقد تبينّ لنا، في ما تقدّم، أنّ اللغة العربيّة وسعت في رحابها (السيمياء) بوصفها مفردة أصيلة تعني العلامة، وتداولتها بمختلف صياغاتها واشتقاقاتها اللفظيّة عبر مدوّنتها التاريخيّة الثقافيّة - الحضاريّة، وفي نصوصها المقدّسة ومتونها الشعريّة والشريّة. واستوعبت المدوّنة التاريخيّة العربيّة (السيمياء) دالّة على علم أو فنٍّ بعينه من العلوم أو الفنون الباطنيّة الخاصّة المظنون بها على العامة، لأسباب تتعلق بالموقف الشرعيّ كما ألعنا.

ولكنّ السؤال الذي يبقى قائماً بشأن ما نروم الاشتباك معه في هذه الدراسة، هو هل أسهم العرب في رسم ملامح هذا العلم الذي ابتدعته النظريّة النقديّة الغربيّة

بوصفه علما جديدا يعنى بدراسة العلامات، ونهدت إلى تقصي أسسه المعرفية وأصوله التاريخية في تراثها ابتداء من العصر اليوناني وحضارته الإغريقية مروراً بالعصور الوسطى اللاتينية وليس انتهاء ببواكير عصر النهضة والتحوّلات الفلسفية والفكرية التي شهدتها النظريات الثقافية الغربية حتى عصرنا الراهن؟. تحاول هذه الورقة أن تجيب على هذا السؤال الجوهرى الذي يتقصى الإسهامة العربية في هذا العلم، من دون أن تكون الإجابة تمحّلا، أو قسرا، بوازع من ميل ثقافي، أو انتصار ذاتي لتراث قومي.

إنّ مادة بحثنا إذن، في هذا الموضوع، هي التراث<sup>(٣١)</sup>، وهذا يستدعي حفرا في الموروث الفكري العربي ولاسيما في متون علوم القرآن الكريم التي تضم علوم الأصول والكلام والفقه والمنطق والتفسير والبلاغة فضلا عن علوم اللغة من نحو وصرف وخط، وبالتأكيد فإنّ القرآن الكريم، بحدّ ذاته، متن مهمّ لتقصي الأبعاد العلامية أو السيميائية التي مهّدت لفسحة واسعة من التأمل الفكري الموجب لوضع منظومة علمية يمكن أن تكون الإسهامة العربية في نظرية العلامات.

لقد عرف العرب مفردات وألفاظا كثيرة تعني العلامة غير السيمياء، ومنها (الآية) و(السمة) و(الأمانة) و(الرمز) و(الشارة) و(الإشارة) و(القرينة) و(العرض) و(البينة) و(الهيئة) و(الشرط) و(الرسم) و(المنسم) و(المعلم) و(العلم) و(الدليل) و(الدالة) و(اللائحة) و(الأثر) و(البرهان) و(الشاهد) و(الطرّ) و(الشية) وسواها<sup>(٣٢)</sup>، ولو نظرنا في ما تقدّمه كتب التفسير في بعض ما يرد في القرآن الكريم من هذه المفردات، لوجدناه مؤشرا على اهتمام العلماء العرب بهذه الناحية التي يصدق أن تكون علامية بالمعنى الدقيق للكلمة، ففي قوله تعالى: وعلامات

وبالنجم هم يهتدون<sup>(٣٣)</sup>، نجد أنّ العلامة هنا «صورة يعلم بها المعنى من خطّ أو لفظ أو إشارة أو هيئة وقد تكون وضعيّة وقد تكون برهانيّة»<sup>(٣٤)</sup>. وهذا هو التلازم السيميائي الذي حدّده فرديناند دوسوسور في ثنائيتّه (الدال والمدلول)، فالعلامة سواء أكانت لفظيّة أم غير لفظيّة، تمثّل صورة أو (دالاً) لما هو معلوم لدينا ذهنيّاً، وهو (المدلول) عليه عبر العلامة في الأصل، ولا توجد مادّة لغويّة إلا من خلال ترابط الدال والمدلول.

وينسحب تصوّر العلاميّ الأنف على كلّ ما يرد في القرآن الكريم من مفردات تدلّ على العلامة أو السمة أو الدليل أو الأثر أو الأمانة، وجميع ذلك متعلّق بالدلالة التي تعني عند العرب «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأوّل هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفيّة دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النصّ، وإشارة النصّ، ودلالة النصّ، واقتضاء النصّ. ووجه ضبطه أنّ الحكم المستفاد من النظم إمّا أن يكون ثابتاً بالنظم نفسه، أو لا، والأوّل: إن كان النظم مسوقاً له، فهو العبارة، وإلاّ فالإشارة، والثاني: إن كان الحكم مفهوماً من اللفظ لغة فهو الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء، فدلالة النصّ عبارة عما ثبت بمعنى النصّ لغة لا اجتهداً»<sup>(٣٥)</sup>.

والمراد هنا باللغة التواضع والشيوع، أي يمكن أن يتبيّن كلّ من يعرف ذلك اللسان بمجرد سماع اللفظ من غير تأمّل وتدبّر<sup>(٣٦)</sup>. وهذا ما يؤكّد، إلى حدّ بعيد، أنّ العرب نظروا إلى المفردة اللفظيّة بوصفها علامة دالّة، شأنها في ذلك شأن أيّة واقعة أو عرض أو موضوع، وهذا ما دعا الشريف الجرجانيّ في النصّ السابق إلى عدّ الشيء دالاً على شيء ثان هو المدلول، والشيء الدالّ هو العلامة بصرف النظر

عن ماهيتها، سواء في ذلك أكانت لفظية أم غير لفظية، وما يحملنا على هذا الفهم لنصّ الشريف الجرجاني تخصيصه تعريفاً مستقلاً للدلالة اللفظية - الوضعية، فهي عنده «كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تحيّل فهم منه معناه، للعلم بوضعه، وهي (الدلالة اللفظية الوضعية) المنقسمة إلى المطابقة، والتضمّن، والالتزام. لأنّ اللفظ الدالّ بالوضع يدلّ على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمّن، وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان، فإنّه يدلّ على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمّن، وعلى قابل العلم بالالتزام»<sup>(٣٧)</sup>. وليس بعيداً عن هذا الفهم أن تكون الدلالة أو الدالّ أصلاً «يدلّ على إبانة الشيء بأمانة تتعلّمها، والدليل الأمانة في الشيء»<sup>(٣٨)</sup>.

ولو نظرنا في ما أنتجه علم الدلالة الغربي (Semantics) من وعي بهذا الإجراء التحليلي لقضية الدلالة، لاكتشفنا أنّه يتجاوز الشحنة المعنوية الكامنة في المفردة أو الكلمة، إلى المنظومة المعنوية التي تفصح عنها الجملة التي هي مجموعة الكلمات الدالة على معنى محدّد، ومهما تكن دلالة الكلمة المفردة مهمّة، إلا أنّها محكومة بموافقتها لدراسة الدلالة على مستوى التعبير، أي أنّ «الذي سيكون أساسياً في الدلالة، هو الطريقة التي تترتب (على) وفقها معاني الكلمات لتكوّن معنى جملة ما»<sup>(٣٩)</sup>. ناهيك عن الوجهة التداولية التي تختلف مع المبدأ التقليدي الذي يقوم على اكتناز المفردة اللغوية لشحنتها المعنوية، ويتعدّها إلى دور المتلقّي في تأويلها، ومنحها قيمتها المعنوية<sup>(٤٠)</sup>.

وفي ضوء ما تقدّم يكون العرب معيّنين بدلالة الألفاظ انطلاقاً من عنايتهم بعلوم اللغة وما يشكّله ذلك من مورد ثقافي يقتضيه التوجّه العام عندهم، في

تقضي أبعاد العلوم الناجمة عن القرآن الكريم بوصفه المركز المعرفي الذي تستمدّ منه المعارف الأخرى، «ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم. فكلّما أوردته الحسّ على النفس التفتت إلى معناه»<sup>(٤١)</sup>، ومن هذا النزوع اللغويّ عند العرب وعلى مختلف قرون عطائهم الفكريّ الذي تشكّل في القرن الثالث الهجريّ وما أعقبه من قرون حتى سقوط بغداد على أيدي المغول في القرن السابع، وربّما بعد ذلك أيضاً، استمرّ التركيز الفكريّ اللغويّ نفسه، أخذاً شكلاً أفقيّاً - نسقيّاً، على الرغم من سعة التلاحق التي أفادت منها الثقافة العربيّة، حيث أخذت من الثقافات الأخرى، بما فيها اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، وتعرّفت علومها وفنونها وشؤونها الثقافيّة المختلفة، ومن بين ما عرفته في هذه المدّة الزمنيّة الطويلة؛ الفلسفة والمنطق وأنواع الأدب القصصيّ والحكميّ وسوى ذلك من أمور الطب والفلك والهندسة والعمارة والرياضيات... إلخ، وهو ما يتجلّى من حجم الآثار التي نقلت إلى العربيّة، والترجمات التي قدّمت فيها الشروح والخواشي والمطوّلات.

وعلى الرغم من ذلك كله حُكم الفكر العربيّ بأن يدور في فلك اللغة التي أخذت لدى العرب بعداً ثقافيّاً خاصّاً لارتباطها الجوهريّ بالقدس، وهذا التقديس - الذي تمثّل في الموقع الذي يحتلّه القرآن الكريم والمكانة التي حازها لديهم، بوصفه الدستور ومصدر التشريع والمعجز، ولاسيّما في متنه البيانيّ اللغويّ، وهو كما أشرنا الباعث الأوّل والداعي إلى إيجاد العلوم العربيّة التي شكّلت بمجمّلها مؤسسة علوم القرآن في الثقافة العربيّة - الإسلاميّة.

أقول: هذا التقديس انسحب على اللغة العربيّة نفسها على الرغم من تداولها

من حيث هي لغة تواصل في زمن أسبق من تداول القرآن الكريم، وقد يكون هذا التقديس هو السبب الرئيس في ثبات اللغة العربية واستمرارها على وفق ما تشكلت به، على مدى أكثر من ألف وخمسمئة عام.

وبالعودة إلى دلالة الألفاظ فإن العرب بسبب ما أشرنا إليه، يرون أن «استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة (...) ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام، فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية»<sup>(٤٢)</sup>، فاللغة عندهم هي المجال الذي تدور فيه العملية الدلالية برمتها، سواء ما كان من اللغة ملفوظا أم مكتوبا، «فلأموور وجود في الأعيان، ووجود في النفس يكون أثارا في النفس. ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك (...) فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا، لئلا يدلل بها على ما في النفس من أثر. ثم وقع اضطرار ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان، أو من المستقبلين إعلاما بتدوين ما علم (...) فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة»<sup>(٤٣)</sup>.

وبعد فالدلالة عند العرب هي المبحث العلامي الذي يقابل المباحث السيميائية الحديثة، ويكاد يتطابق معها من حيث الإجراء، مع احترازنا في كون مفهوم الدلالة عند العرب يختص من حيث الاصطلاح بالجانب اللغوي لفظا وكتابة، وهذا ما يقربه من السيمانطيقا (Semantics)، أو علم الدلالة الغربي إلى حد كبير، ويخرجه من السيميائية = السيميوطيقا (Semeiotic) أو السيميولوجيا (Semiology)،

على الرغم من تنبّه العرب الأكيد والدقيق على الفرق الكامن في مفردتي (علامة) و (دلالة) على المستوى اللغوي، «إنّ الدلالة على الشيء ما يمكن كلّ ناظر فيها أن يستدلّ بها عليه كالعالم لما كان دلالة على الخالق كان دالاً عليه لكلّ مستدل به، وعلامة الشيء ما يعرف به المعلّم له، ومن شاركه في معرفته دون كلّ واحد، كالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه، فيكون دلالة لك دون غيرك، ولا يمكن غيرك أن يستدلّ به عليه إلّا إذا وافقته على ذلك، (و) كالتصفيق تجعله علامة لمجيء زيد، فلا يكون ذلك دلالة إلّا لمن يوافقك عليه، ثم يجوز أن تزيل علامة الشيء بينك وبين صاحبك، فتخرج من أن تكون علامة له، ولا يجوز أن تخرج الدلالة على الشيء من أن تكون دلالة عليه، فالعلامة تكون بالوضع والدلالة بالاقضاء»<sup>(٤٤)</sup>.

بل إنّ اللغويين من العرب أفسحوا في المعنى للدلالة مسقطين خصيصة القصد عنها، وهي الخصيصة التي أثبتها أهل الاصطلاح من مناطقهم، فالدلالة إذن ما يمكن أن يستدلّ به، سواء أقصد فاعله أم لم يقصد، والشاهد على ذلك أفعال البهائم التي تدلّ على حدثها، على الرغم من انعدام القصد، كما أنّ الأفعال المحكّمة دلالة على علم فاعلها، وإن لم يقصد فاعلها أن تكون دلالة على ذلك، ولا حجّة في انعدام القصد حين يكون أثر اللصّ، مثلاً، دليلاً عليه، وليس ذلك بمنكر في اللغة، ومن بابه قولهم: «قد دلّ الحارب على نفسه بركوبه الرمل»<sup>(٤٥)</sup>.

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور الأنصاريّ، تحقيق: عبد الله علي الكبي، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ صدور، مادة سوم، ج ١٢، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٢) ينظر: لسان العرب، ابن منظور الأنصاريّ، مصدر سابق، مادة سوم، ج ١٢، ص ٣١١.



- ٣١٢.

- (٣) البقرة، من الآية ٢٧٣.
- (٤) الأعراف، من الآية ٤٦.
- (٥) الأعراف، من الآية ٤٨.
- (٦) محمد، من الآية ٣٠.
- (٧) الفتح، من الآية ٢٩.
- (٨) الرحمن، من الآية ٤١.
- (٩) مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، مج ٥، ج ٢٦، ص ١٢٧.
- (١٠) المصدر السابق نفسه، مج ٢، ج ٨، ص ٤٢٢.
- (١١) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الآملي الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١، ٢٠٠٠، ج ٥، ص ٥٩٤.
- (١٢) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، مج ٥، ج ٢٦، ص ١٢٧.
- (١٣) هود، الآية ٨٣.
- (١٤) الذاريات، الآية ٣٤.
- (١٥) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، مج ٣، ج ١٢، ص ص ١٨٣-١٨٥.
- (١٦) ينسب البيتان لأسيد بن عنقاء الفزاري ضمن أبيات في مديح عميلة بن كلدة الفزاري، ويروى صدر البيت الأول (غلام رماه الله بالخير كله)، في قول من عاب على المبرد الرواية الأولى، وذلك أن الحسن يولد مع الشخص ولا يمكن أن يعطاه لاحقا كامال. وقد ذكرهما ابن منظور في لسان العرب، مصدر سابق، مادة سوم، ج ١٢، ص ٣١٢.
- (١٧) البيت من قصيدة للنابغة الجعدي، ينظر: ديوان الجعدي، جمع وتحقيق: عبد العزيز رباح، المكتب الاسلامي للنشر، مكة المكرمة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص ص ٨٥ - ٩٦.
- (١٨) البيت لعبد الله بن رواحة، الديوان، جمع وتحقيق، وليد إبراهيم قصاب، دار الضياء، عمان، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢١٦.
- (١٩) البيت لساعدة بن جؤية الهذلي، أورده ابن منظور في لسان العرب، مصدر سابق، مادة حسب، وينظر أيضا: ديوان الهذليين، القسم الأول، بعناية أحمد الزين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٢٩.



(٢٠) ينظر: مفهوم العلامة عند الجاحظ، جمال عبد اللطيف العميدي، رسالة ماجستير، مقدمة إلى قسم اللغة العربية في كلية التربية، جامعة بغداد، بإشراف الأستاذ الدكتور ناصر حلاوي، مرقونة بالكومبيوتر، ١٩٩٨، ص ٦.

(٢١) ينظر: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، تحقيق: د. علي دروج بإشراف: د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، مادة سيمياء، ص ٤٨٩، كما ينظر: للمزيد، السيمياء، مدخل فيلولوجي، بحث للدكتور يوسف إسكندر ضمن كتاب مخطوط، اطلع الباحث على بعض فصوله، ويذكر فيه أن أقدم إشارة إلى كون مفردة سيمياء ذات أصل عبراني هو ما ورد في إحدى رسائل البيضاوي صاحب التفسير، بحسب ما أثبتته محمود الألوسي في تفسيره: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١٦، ص ٢٢٧.

(٢٢) دائرة المعارف الاسلامية، تحرير: د. ب. مكدونالد، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، ط ١، ١٩٣٥، ج ٢٠، ص ١٣، وينظر أيضاً، مفهوم العلامة عند الجاحظ، مصدر سابق، حيث يعترض الباحث جمال عبد اللطيف على محرر دائرة المعارف توسيط اللغة اليونانية بقوله «ولسنا ندرى لماذا يقترح (مكدونالد) توسّط اليونانية بين السيريانية والعربية، علماً أن الأخيرتين لغتان من فصيلة واحدة، لذا يصبح التشابه في المفردات أمراً متوقّعاً ومسوّغاً لا يحتاج إلى تكلف وجود لغة وسيطة، خاصة حين تنتمي هذه الأخيرة إلى فصيلة لغوية أخرى»، وهو اعتراض وجيه بالتأكيد، بيد أنني أرجح أن تشترك لغات عديدة في بعض المفردات، ومنها السيمياء التي نجدها في اليونانية والسيريانية والعربية والعبرية وكذلك نجد لها مشابهات لفظية في اللغات البائدة ومنها الأكديّة على ما يبدو، وعليه فليس من داع لالتماس لغات وسيطة في تداول هذه المفردة في جميع هذه اللغات.

(٢٣) ينظر: البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي القديم، يوسف الحوراني، دار النهار للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص ص ١١٩-١٢٠.

(٢٤) مفهوم العلامة عند الجاحظ، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢٥) ينظر: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مصدر سابق، ص ٤٨٩، وينظر أيضاً: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، اعتنى بنشره: محمد شرف الدين بالتقاي و رفعت بيلكة الكليسي، ط ٤، ١٩٤١، بيروت، ج ٢، ص ١٠٢٠.

(٢٦) ينظر: أبجد العلوم، صديق بن حسن تاقنوجي، نشرة دار الإيمان، بيروت، ٢٠٠٠، ج ٢، ص ٣٢١.

(٢٧) السيمياء، مصطلحا وتاريخاً وموضوعاً واتجاهات، د. يوسف إسكندر، مجلة كلية الآداب،



- جامعة بغداد، ع ٨٦، ٢٠٠٨، ص ص ٧٤-٩٨.
- (٢٨) ينظر: أبجد العلوم، مصدر سابق، ج ٢، ص ص ١٤ - ١٥.
- (٢٩) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٢، ج ١، ص ٢٤٤.
- (٣٠) المقدمة، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، بعناية: خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠١، ص ٦٦٤.
- (٣١) يختص هذا الموضوع من الدراسة بالمصطلحات المشتركة في الباحث السيميائية العلامة والدلالة والتأويلية، ومنها ما استعمله العرب في متونهم النقدية واللغوية.
- (٣٢) ينظر: نجعة الرائد، إبراهيم اليازجي، مكتبة لبنان للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥، فصل في العلامات والدلائل، ص ٤٣٦.
- (٣٣) النحل، الآية ١٦.
- (٣٤) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، مج ٣، ج ١٤، ص ٣٥٣.
- (٣٥) كتاب التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ١٣٩.
- (٣٦) المصدر السابق نفسه.
- (٣٧) كتاب التعريفات، مصدر سابق، ص ١٤٠.
- (٣٨) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، مادة (دل)، ج ٢، ص ٢٥٩.
- (٣٩) علم الدلالة، كلود جرمان وريمون لوبلون، ت: د. نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣٠.
- (٤٠) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٤١٩.
- (٤١) كتاب العبارة، من كتاب الشفاء، ابن سينا، مصدر سابق، ص ٦.
- (٤٢) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩٨، ص ص ٧٠ - ٧١.
- (٤٣) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٦٨، والحارب هو الذي يسلب غيره، والمراد أنه يمضي من دون أن يعتني بإخفاء أثره على الرمل، مما يجعل اقتفاء أثره والظفر به ممكناً.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- (١) أبجد العلوم، صديق بن حسن  
تقنوجي، نشرة دار الإيمان، بيروت،  
٢٠٠٠.
- (٢) البنية الذهنية الحضارية في الشرق  
المتوسطي الآسيوي القديم، يوسف  
الحوراني، دار النهار للنشر، بيروت،  
ط١، ١٩٧٨.
- (٣) جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر  
محمد بن جرير الأملي الطبري، تحقيق:  
أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر،  
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف  
الشريف، ط١، ٢٠٠٠.
- (٤) دائرة المعارف الإسلامية، تحرير: د.  
ب. مكدونالد، ترجمة: إبراهيم زكي  
خورشيد، ط١، ١٩٣٥.
- (٥) ديوان الجعدي، جمع وتحقيق: عبد  
العزیز رباح، المكتب الإسلامي للنشر،  
مكة المكرمة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- (٦) ديوان عبد الله بن رواحة، جمع وتحقيق،  
وليد إبراهيم قصاب، دار الضياء،  
عمان، ط٢، ١٩٨٨.
- (٧) ديوان الهذليين، القسم الأول، بعناية  
أحمد الزين، دار الكتب المصرية،  
القاهرة، ط٢، ١٩٩٥.
- (٨) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم
- والسبع المثاني، محمود الألوسي، دار  
إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٩) السيمياء، مصطلحا وتأريخا وموضوعا  
واتجاهات، د. يوسف إسكندر، مجلة  
كلية الآداب، جامعة بغداد، ع٨٦،  
٢٠٠٨.
- (١٠) علم الدلالة، كلود جرمان وريمون  
لوبلون، ت: د. نور الهدى لوشن،  
منشورات جامعة قاريونس، بنغازي،  
ليبيا، ط١، ١٩٩٧.
- (١١) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري،  
تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم  
والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،  
طبعة جديدة، ١٩٩٨.
- (١٢) كتاب التعريفات، الشريف علي بن  
محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم  
الأيباري، دار الكتاب العربي، بيروت،  
ط١، ١٩٨٥.
- (١٣) كتاب العبارة، من كتاب الشفاء،  
الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن  
سينا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة،  
ط١، ١٩٧٠.
- (١٤) كشف الظنون عن أسامي الكتب  
والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير  
بحاجي خليفة، اعتنى بنشره: محمد  
شرف الدين بالتقايا و رفعت بيلكة



في الحوزة العلمية، ط ١، قم المقدسة،  
١٤١٢.

(٢٢) نجعة الرائد، إبراهيم اليازجي، مكتبة  
لبنان للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٣،  
١٩٨٥.

الكليسي، ط ٤، ١٩٤١، بيروت.

(١٥) لسان العرب، ابن منظور الأنصاري،  
تحقيق: عبد الله علي الكبي، ومحمد  
أحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، دار  
المعارف، القاهرة، دون تاريخ صدور.

(١٦) مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي  
الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق:  
هاشم الرسولي المحلاقي، دار إحياء  
التراث العربي، بيروت، لبنان.

(١٧) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس،  
دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩.

(١٨) مفهوم العلامة عند الجاحظ، جمال عبد  
اللطيف العميدي، رسالة ماجستير،  
مقدمة إلى قسم اللغة العربية في كلية  
التربية، جامعة بغداد، بإشراف الأستاذ  
الدكتور ناصر حلاوي، مرقونة  
بالكمبيوتر، ١٩٩٨.

(١٩) المقدمة، ابن خلدون عبد الرحمن بن  
محمد الحضرمي، بعناية: خليل شحادة  
وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت،  
٢٠٠١.

(٢٠) موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة  
ومصباح السيادة في موضوعات  
العلوم، طاش كبري زاده، تحقيق:  
د. علي دحروج بإشراف: د. رفيق  
العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،  
ط ١، ١٩٩٨.

(٢١) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين  
الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين





المراحل التاريخية  
للتخطيط العمراني  
في مدينة كربلاء

Historical Phases  
of the Architectural Plan  
for Karbala City

أ.م.د. رياض كاظم سلمان الجميلي  
جامعة كربلاء  
كلية التربية للعلوم الإنسانية  
قسم الجغرافية التطبيقية

**Asst.Prof. Dr. Riyadh K. S. Al-Jumeili**  
University of Karbala  
College of Education for Human Sciences  
Applied Geographical Department



## ... ملخص البحث ...

خلص البحث الذي تناول المراحل التاريخية لوضع التصميم والمخططات الأساسية لمدينة كربلاء منذ تأسيسها حتى الوقت الحاضر نتائج عدة أهمها ان الوضع العمراني مر بالعديد من الإصلاحات التي طبقت على أرض كربلاء لضبط عمليات نموها وتوسعها العمراني، فقد وضعت العديد من الخطط العمرانية للمدينة عبر تاريخها الطويل كان أبرزها إصلاحات الوالي العثماني مدحت باشا خلال القرن الثامن عشر كونها فتحت الباب أمام توسعات مستقبلية جديدة شهدتها المدينة خلال تاريخها العمراني الطويل ونقلت المدينة من بنيتها الحضرية القديمة إلى بنية تتسم بالحداثة والتخطيط، أما على صعيد التاريخ الحديث فقد وضعت مؤسسة دو كسيادس اليونانية في نهاية خمسينات القرن المنصرم تصميما حضريا جديدا للمدينة اخذ على عاتقه استيعاب جميع متغيرات المدينة وعناصرها المكانية والسكانية والتخطيطية تلتها العديد من التعديلات التخطيطية التي أجريت على مركز المدينة وتحديد محاور نموها المستقبلية.



## ...Abstract...

The research deals with the historical processes for drawing up the elementary designs and plans of Karbala City since its establishment until present. The city also passed through many architectural reformations to control its development and growth processes. The Ottoman ruler, Madhit Pasha's reforms were considered the most important designs to the city in the eighteenth century. Since such plans paved the way for new future growth that the city witnessed throughout its long architectural history. It also transferred the city from its old civilian construction to modern planning. Concerning the modern history, the Germanic Doxidas Association puts a new design for the city in the late fifties of the last century. Such designs took all the city changes and its planning, spatial and population elements followed by a number of planning modification that were applied to the city centre as well as limiting the future growth fields into consideration.



## ... المقدمة ...

إن ما تمتاز به المدينة بوصفها كياناً مادياً تبلور عبر مراحل تاريخية-عمرانية مختلفة تحمل دلالات عمرانية وحضارية متنوعة اكتسبتها عبر مراحل نموها العمراني المعقد، فالتاريخ العمراني للمدينة بات يشكل في أدبيات التخطيط الحضري علامة مهمة يستوحي منها المخطط الطرق التقليدية المعمارية التي تكونت من خلالها المدن التي غالباً ما يفرزها تفاعل جملة من العوامل مر بها هذا التاريخ اقتصادية كانت أم اجتماعية أم جغرافية وحتى سياسية، الأمر الذي جعل من المدينة ونسيجها الحضري يتكيف مع مثل هذه المعطيات والظروف المكانية والسكانية التي عاشت في ظلها، وفي وقتنا الحاضر تطورت مثل هذه الأساليب والطرق التي نتعامل بها مع واقع بيئتنا الحضرية ضمن مسميات مختلفة كأساليب التخطيط الحضري والعمراني ووضع المخططات والتصاميم الأساسية للمدن والمشاريع العمرانية والخدمية الكبيرة وغيرها من الأساليب التي تضمن لنا تعاملًا دقيقاً مع البيئة الحضرية التي نعيش فيها والتي مثلت الخيار الوحيد لبنى البشر كبيئة تجمعهم وتحقق جميع أحلامهم ومنجزاتهم الحضارية.

وبالرجوع الى تاريخ تخطيط المدن ومعرفة المحاولات الأولى لوضع المخططات الأساسية للمدن فقد برع أهل الشرق في إدراك المفاهيم الأولية لتخطيط مدنهم ولعل الإنسان العراقي القديم أول من ترجم هذه المحاولات على ارض الواقع في عمليات تخطيط مدنه في أور وبابل ونيبور والوركاء وغيرها التي تأثر تخطيطها

بالعديد من العوامل الإدارية والسياسية والدينية استمرت المحاولات الرامية لتطوير الحياة الحضرية في المدن بحلول عصر ما بعد الصناعة ودخول الأساليب التكنولوجية التي زادت من قدرة الإنسان في التعامل مع أساليب حياته من جانب وزادت من تعقيد مواجهة مخاطره المحدقة مما حفزته مليا في السعي نحو التفكير الجاد للوصول إلى التعامل المناسب مع حياته الحضرية من جانب آخر، فاخذ يطور النماذج والإشكال والمخططات العمرانية سعيا منه للوصول للشكل الملائم الذي يجب أن تكون المدينة عليه.

ومن هنا جاءت محاولة البحث للوقوف على ابرز المخططات العمرانية التي وضعت لمدينة كربلاء ذات الإرث الديني من خلال مشكلة البحث التي تكمن في التعرف الجدي لابرز الأفكار والمخططات العمرانية التي نفذت على ارض كربلاء وإمكانية تحليل ظروفها الموضوعية ومدى ملاءمتها مع واقع المدينة الجغرافي والسكاني والتخطيطي، من خلال صياغة فرضية للبحث مفادها أن جميع المحاولات التخطيطية التي نفذت على مدينة كربلاء من نشأتها حتى الوقت الحاضر أسهمت بشكل واضح في تطوير الحياة الحضرية في المدينة من خلال تلبيتها للعديد من متطلباتها الاجتماعية والاقتصادية والحضرية، لذا فقد ركز هدف البحث على الكشف عن طبيعة الظروف الموضوعية التي راعاها المخطط والتي أنتجت مثل هذه النماذج المعمارية والصور التخطيطية التي اتخذتها مخططات المدينة الأساسية وصولا الى المخطط العمراني الحالي الذي تعيش بكنفه المدينة في الوقت الحاضر، وقد تم مناقشة ذلك خلال مبحثين أساسيين الأول ناقش المفاهيم الأساسية للتخطيط العمراني المتبع في العراق أما المبحث الثاني فتطرق الى أهم المخططات الأساسية التي وضعت للمدينة عبر التاريخ.

## المبحث الأول

### التخطيط العمراني مفهومه ووظائفه وتطبيقاته في العراق

#### أولاً: مفهوم التخطيط العمراني

يمكن عدّ مفهوم التخطيط planning من المفاهيم الإنسانية المبكرة التي اكتشفها الإنسان منذ القدم، ويعود هذا الاكتشاف الى مراحل مبكرة من وجود الإنسان وصراعه مع الطبيعة وهناك شواهد مقنعة تثبت علاقة الإنسان بالتخطيط، فقد سعى الإنسان قديماً الى تأمين حاجاته اليومية اعتماداً على بيئته المحلية واستغلاله للكهوف والمغارات الجبلية طلباً للحماية والطمأنينة من أخطار الطبيعة وخزنه المواد الغذائية الفائضة عن حاجته ومن ثم نزوله الى المناطق السهلية لممارسة الزراعة، كل هذا يعد أدلة على كونه خلق مخططاً بنفسه، وقد استعان بجميع تجاربه الطويلة لتطوير غرائزه الذاتية عبر مراحل تطوره العقلية وتجاربه الحياتية.

ولعل ما يميز إنسان اليوم تاريخياً عما مضى هو مقدار ما يمكن الاستعانة به من الأفكار ووضع الخطط وهندستها وتطويرها لتكون أكثر ملاءمة مع متطلبات واقعه المتغير، وقد سعى الإنسان جاهداً في تطوير العلوم والخبرات التخطيطية الى فروع متنوعة لعل أبرزها ما يهتم بدراسة المستقرات البشرية وتحسين نوعية الحياة فيها بطرق مدروسة وضمن اطر زمانية ومكانية معينة وهو ما يعرف اليوم بالتخطيط

الحضري urban planning<sup>(١)</sup> ويستهدف التخطيط الحضري بيئة المدينة الوظيفية والسكانية والمكانية ويجاول تنظيم عمل جميع متغيراتها وصولا الى خلق أفضل البيئات الحضرية القادرة على خدمة السكان بطرق مختلفة، وعلى الرغم من صعوبة تحديد البداية الأولى لوضع أول خطة عمرانية في العالم ألا أنه يمكن القول ان مدن الشرق الأولى وتحديدًا في بلاد ما بين النهرين جرت أولى المحاولات التخطيطية للمستوطنات العراقية القديمة ما يقرب عن ٣٥٠٠ (ق.م) إذ أثبتت الدلالات الأثرية أن مدن اور واريديو والوركاء في جنوب العراق اول المدن المخططة في العالم على الأرجح<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا يمكن تتبع إدراك الإنسان لأهمية التخطيط الحضري لمستوطناته العمرانية الأولى التي كان ينظر إليها بأنها البيئة الأمثل التي يمكن ان تضم جميع موارده وتطلعاته المستقبلية فوضع الخطط والمرسمات والأشكال الهندسية للسيطرة على حركة المدن وتنظيمها وتحديد مستقبلها وتشكل مبادئ التخطيط العمراني للمدن ضرورة ملحة في عالمنا اليوم تفرضه تعقيد ظروف المستقرات الحضرية ونموها وتضخمها المستمرين بأشكال مختلفة من ناحية، وما تفرضه الحاجة البشرية الملحة للاستقرار الحضري الدائم من ناحية أخرى، واعتقاد العقل البشري بضرورة الأخذ بجميع الخطوات المنطقية لمعالجة تلك المشاكل الأمر الذي أسهم في تطوير أدبيات التخطيط العمراني وأساليبه بشكل مستمر.

## ثانيا: وظائف التخطيط العمراني

يمكن حصر ابرز الوظائف الأساسية للتخطيط العمراني في المدن بما يلي:

١. ضمانة وضع التصاميم الأساسية للمدن للسيطرة على نموها وتخطيط وظائفها
٢. ربط المدينة حضريا واقتصاديا بإقليمها لضمان تفاعلها المستمر بالإقليم.
٣. تطوير المراكز الخدمية والمناطق الوظيفية في عموم المدينة وخلق فرص مثالية لتقديم الخدمات بأنواعها لسكان المدن والمناطق المخدومة الأخرى.
٤. تحسين نوع البيئة السكنية للمدينة وتخطيطها بالشكل الذي يؤمن لساكنيها ظروفًا صحية وبيئية مقبولة من حيث المساحة والوظيفية.
٥. يسعى التخطيط الحضري إلى جعل المدينة مركزا مهما لتقديم الخدمات التحتية (الماء، والكهرباء، والصرف الصحي، والاتصالات والوقود) والخدمات الفوقية (المؤسسات الحكومية الصحية والتعليمية والترفيهية) لسكان المدينة وأقاليمها الوظيفية.
٦. ربط المدينة بشبكة من طرق النقل والمواصلات الحديثة مع المراكز الحضرية المجاورة والأقاليم الوظيفية الأخرى التي ترتبط بها المدينة بمجموعة من العلاقات والروابط الإقليمية ذات المردودات الداعمة للأساس الاقتصادي لها.

### ثالثا: تطور مفهوم التخطيط العمراني للمدن العراقية الحديثة

يعود تخطيط المدن في العراق الى زمن مبكر جدا، فقد أثبتت التحريات والبحوث الاثرية التي أجريت في عموم مناطق العراق عن توفر أدلة قوية على وجود مستوطنات أولية سكنها العراقيون القدامى تعود الى ما قبل العصر الحجري

كما يبدو، وأثبتت حملات التنقيب والمسوحات الكشفية التي أجريت في العراق خلال الربع الأول من القرن الماضي ان اغلب جهات العراق كانت مزدهرة بالحياة المدنية وتحديدًا على مجاري نهري دجلة والفرات والمناطق المحيطة بهما ولم يقتصر الأمر على المناطق الرطبة فحسب وإنما امتد ليضم جهات أكثر تصحرا مثل صحراء الرطبة ومنطقة الرزازة - الاخضر غرب كربلاء حاليا وتحديدًا في مناطق طار الجمل وحفنة الأبيض وقصر الاخضر وغير بعيد عنها منطقة كهوف الطار<sup>(٣)</sup> وهذا ما يؤكد أن موضع كربلاء الحالي كان مزدهرا بالحياة المدنية قديما، ويؤكد بعضهم وجود (معبد) في كربلاء يعود الى العصر البابلي الأول تدفن بجواره جثث الموتى في اواني الفخار والخزف تم العثور على بعضها غرب موضع المدينة الحالي.<sup>(٤)</sup>

الأمر الآخر الذي يؤيد بوجود الحياة المدنية في كربلاء قديما هو ما نعتت به المدينة من تسميات مختلفة أطلقت عليها خلال تاريخها ومنها (كاربيل، كوربابل، كرب ايل، كاربالا) التي حملت المنطقة معانيها المختلفة عبر التاريخ وحتى التسمية (كربلاء) فترجعها بعض الأدلة الى أصول غير عربية وهذا ما يقودنا الى نتيجة مهمة مفادها أن هناك أقواما متعددة تعاقبوا على أرضها لذا نعتوها بمسميات متعددة كل بحسب الحقبة التاريخية التي عاشها.

ويبدو أن أقول الحضارة البابلية في العراق اثر بشكل كبير على الحياة المدنية في كربلاء التي باتت تشكل اليوم جزءا من تراث العراق الحضاري، وما أن جاء الإسلام حتى تمصرت كربلاء وتحديدًا بعد واقعة الطف المشهورة سنة ٦١ هـ بعد استشهاد الإمام الحسين بن علي عليه السلام وأهل بيته وصحبه ودفنهم في هذه البقعة الطاهرة التي أصبحت فيما بعد النواة الأولى لنشأة المدينة<sup>(٥)</sup>.

فيما يخص تتبع مراحل تطور التخطيط العمراني الحديث في العراق الذي تعود بواده الى العصر العثماني إذ أنشئت الدوائر البلدية في كل بلدة ومدينة عراقية، استبدلت بها المجالس البلدية في المدن خلال الاحتلال البريطاني للعراق ويقع على عاتقها إدارة الأمور البلدية وتم تشكيل أول قسم لتخطيط المدن في مديرية البلديات العامة التابعة آنذاك لوزارة الداخلية في الثلاثينات.<sup>(٦)</sup>

ولم تكن مهام تخطيط المدن في العراق حتى بداية الخمسينيات من القرن الماضي سوى إعداد مخططات للطرق العامة وتحديد اتجاهاتها المكانية مع إفراز الأراضي المخصصة للسكن وبعض التشريعات اللازمة لذلك، أما خلال الخمسينيات فقد شرع العراق بوضع المخططات الأساسية لمدنه إذ تم إعداد التصاميم الأساسية لثلاث مدن عراقية (بغداد، الموصل، البصرة) بالتعاون مع بعض الشركات الأجنبية وهي:

١. شركة مونوبريوسبنسلي، ومكفارلن لتخطيط مدينة بغداد عام ١٩٥٤.
٢. شركة ريكلانسكروائر وشركائه لتخطيط مدينة الموصل عام ١٩٥٥.
٣. شركة ماكس لوك لتخطيط مدينة البصرة عام ١٩٥٥.

وأوكل للشركة اليونانية دوكسيادس للمدة بين (١٩٥٥ - ١٩٦٢) إعداد مخططات للعديد من المدن العراقية في مقدمتها (كربلاء، الكوفة، النجف، كركوك، اربيل، العمارة، الديوانية، الرمادي، السليمانية، بعقوبة والناصرية) امتازت مخططات دوكسيادس بفلسفة روحية وواقعية في التخطيط وبشوارع مستقيمة تتقاطع بشكل متعامد، أما خلال الستينيات وتحديدًا عام ١٩٦٥ تم تقسيم العراق إلى ثلاثة أقاليم تخطيطية شمالي ووسط وجنوبي وضعت مدينة كبرى لتكون مركزا لكل إقليم إذ



اعتبرت البصرة مركزاً لإقليم الجنوب وبغداد لإقليم الوسط والموصل للإقليم الشمالي اعتمد العراق الأساليب التخطيطية بنمط تدريجي لذا فقد كانت المخططات التطويرية العمرانية تقسم على ثلاثة أنماط: <sup>(٧)</sup>

١. مخططات على مستوى العراق
٢. مخططات على مستوى إقليم ضمن العراق
٣. مخططات على مستوى محلي ضمن الإقليم الواحد

فيما شهدت السبعينيات تطور العمل بإعداد المخططات الأساسية لجميع مدن العراق بكوادر عراقية فقد أعدت وزارة البلديات أكثر من (٣٠٠) مخطط عمراني لمدن وبلدات عراقية تراوحت حجومها بين (١٠٠٠ - ٢٠٠٠٠٠ نسمة) وقد ساعدت هذه الفترة في ظهور بعض ملامح التخطيط والتصميم الحضري وإعداد دراسات تفصيلية متخصصة شملت بعض مراكز المدن مثل (النجف الاشرف، والديوانية، والبصرة واربيل) مع إعداد دراسة تفصيلية لمشروع تطوير المنطقة الواقعة بين المرقدين الشريفين في مدينة كربلاء <sup>(٨)</sup> وبذلك فقد تم وضع العديد من المخططات العمرانية لمدينة كربلاء في العصر الحديث ابتداء من مخطط شركة دو كسيادس عام ١٩٥٨ وهو أول مخطط حديث وضع للمدينة تلاه مخطط عام ١٩٧١ ثم مخطط عام ١٩٧٧ ثم ١٩٧٨ وغيرها من التصاميم الأساسية التي سوف نتطرق لها بشيء من التفصيل في المبحث الثاني.

#### رابعاً: متطلبات تخطيط المدن الدينية في العراق

الدين ظاهرة إنسانية عرفها الإنسان منذ القدم وقد ظلت الحياة البشرية عبر

مسيرتها التاريخية تحترم الأديان وتعتقد بها، وإن كل دين له مظهران أساسيان من الممارسات الجمعية وهي العقائد التي تمثل الجانب النظري للدين والعبادات التي تمثل الجانب العملي منه.<sup>(٩)</sup>

لذا فقد مارس الدين الإسلامي تأثيراً مباشراً على طبيعة المجتمع وحياته وثقافته في الشرق الأوسط منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، فالإسلام يسيطر على كل أوجه الحياة وصار ينظر إلى المدينة في العالم الإسلامي على أنها مدينة مسلمة لأن الإسلام من أكثر الأديان المشجعة على إقامة المدن فهو نشأ في المدينة وقد تأثرت المدينة العربية الإسلامية بمورفولوجيتها وبنظامها الحضري بطوقسه وعباداته.<sup>(١٠)</sup>

والعراق واحد من البلدان العربية الإسلامية الذي يحظى بمكانة دينية مرموقة لكونه يضم العديد من الأمكنة الدينية والمساجد والعتبات المقدسة والمتاحف والآثار الإسلامية التي كونت له إرثاً تراثياً وحضارياً فضلاً عن أن أغلب مدنه ذات طابع إسلامي كمدينة بغداد والبصرة والنجف وكربلاء وسامراء أسهمت بشكل كبير في ترسيخ مفهوم السياحة الدينية regional Tourism فيه وجعلته من البلدان التي تستقبل السياح الأجانب على اختلاف أماكنهم.

فأصبحت المدن الدينية العراقية لاحتوائها على مشاهد مختلفة من المزارات والمرابد والأماكن التاريخية ذات الجذور الدينية نمطاً حضرياً مهماً يحمل خصوصياته الدينية وله طرقه المختلفة للحفاظ عليها كالشعائر<sup>(١١)</sup> لذا يمكن اعتبار هذا النوع من المدن يحمل خصوصية تختلف عن بقية المدن الأخرى، فالتعامل معه في مجال التخطيط يتطلب دقة عالية ودراية كافية بجميع متطلباته الوظيفية والمكانية فهذا النوع من المدن يستقطب أعداداً غفيرة من السكان والسواح لزيارة آثار المدينة والاطلاع على

معالمها الأمر الذي يعرض منظومة خدماتها الارتكازية وجميع مؤسساتها الوظيفية لضغط المستهلكين المباشر لذا يجب مراعاة هذه المتطلبات المكانية من فضاءات فارغة وساحات عامة وخدمات السكن والإيواء وسهولة النقل والحركة فضلاً عن الحفاظ على الجوانب الأمنية للسكان الزائرين وتقديم مختلف الخدمات الأساسية لهم من ناحية وضرورة الحفاظ على هوية المدينة الدينية وموروثها التاريخي الذي نشأت لأجله من ناحية أخرى، كل هذه المتطلبات التخطيطية يجب مراعاتها من خلال طبيعة الخطط العمرانية الموضوعة لها حاضراً ومستقبلاً التي يجب أن يتضمنها التصميم الأساسي للمدينة بجميع أبعاده المكانية والتخطيطية.

### خامساً: ضرورة وضع التصاميم الأساسية للمدينة

يوضع التصميم الأساسي Master Plan للسيطرة على نمو المستوطنات واستيعاب جميع متغيراتها الحضرية - الاقتصادية - الاجتماعية بما في ذلك العوامل الحضرية والتكنولوجية الحادثة والطائرة والمتوقع حدوثها في المستوطنة ويخلق نوعاً من التعايش السليم والمنظم بين المدينة وسكانها وبين الخدمة ومستهلكيها وبين السكان وبيئتهم بالمستوى المقبول والمسيطر عليه.

فمن دون التصميم الأساسي لا يمكن أن نتوقع - ولو بشكل نسبي - توسع المدينة وزيادة رقعتها الحضرية وتضخمها السكاني ومدى استجابة قطاعاتها الحضرية لهذه الزيادة السكانية والتوسع العمراني، وبمعنى أدق تحديد مقدار الخدمة المقدمة للمستهلك في محل سكنه وصولاً إلى الملاءمة السكنية داخل قطاعات المدينة ورسم الصورة المستقبلية للمدينة بجميع قطاعاتها وفعاليتها. وهنا تكمن الأهمية الحقيقية

للتصميم الأساسي ومدى مشاركته في الكشف والتنبؤ المستقبلي عن أحوال المدينة حاضراً ومستقبلاً هذه الصورة التي تمثل غاية الأهمية في معرفة نمو الخصائص الحضرية للمدينة بشكل يسيطر عليه المختصون وكذلك يمكن مراجعة أخطائه وإمكانية إجراء عمليات التقويم لجميع مراحله التفصيلية الدقيقة بالشكل الذي يجعله ينسجم مع متغيرات المدينة المكانية بكل ما يحمله هذا المفهوم من مدلول.

لقد صور العديد من المختصين التصميم الأساسي بأنه لبوس المدينة الذي إذا ما كبرت عليه المدينة لزمها لبوساً جديداً يلائم مع حجمها الجديد. وهناك من يضيف جملة من الواجبات التي يجب ان يتضمنها التصميم العام للمدينة أبرزها: (١٢)

١. تحديد نوعية استعمالات الأراضي الواجب توفرها في المدينة وتعيين حصة كل فرد ساكن بداخلها على أساس النوعية والمساحة.

٢. منظومة الخدمات اللازمة لهذا التجمع العمراني وهذه الخدمات يلزم تحديدها كما ونوعاً مع مراعاة ما هو قائم منها بالنسبة لعمليات إعادة تخطيط التجمعات العمرانية القائمة وان يتناسب توزيعها وتدرجها الهرمي مع التدرج الهرمي لتركيب المدينة عضوياً وسكانياً.

٣. تحديد التوسع المستقبلي للمدينة ومعرفة طبيعة اتجاهاته المكانية ومعرفة مقدار الاستعمالات الحضرية المحتملة والكشف عن طبيعة العوائق المحددة للنمو وتحديد وجهة البدائل.

٤. شبكة المرافق العامة إذ يلزم من المخطط الجديد أن يوضح توزيع شبكات البنية الأساسية للمدينة من شبكات المياه الصالحة للشرب ومشاريع الصرف

### الصحي والكهرباء والاتصالات.

٥. التوزيع الجغرافي للسكان وما يتعلق بذلك من توزيع الكثافات السكانية على أساس القطاعات أو المجاورات السكنية المتدرجة.
٦. التشكيل البصري للمدينة الذي يرتبط بتوزيع الهيكل العمراني وحركته داخل بنية المدينة المرتبط بالنظر والإحساس بعناصر المدينة المورفولوجية التي تحمي المدينة من حدوث تشويه حضري أو ما يعرف بالتلوث الحضري.
٧. التنبؤ بمستقبل الاستعمالات الحضرية في المدينة والتحسب لأي طارئ وتحديد نوع المشاكل المحتمل حدوثها في سياسات التصميم الأساسي.

## المبحث الثاني

### الجذور التاريخية لتخطيط مدينة كربلاء عمرانيا

#### الخطة الأولى لمدينة كربلاء

يستفاد من خطة المدينة في الدراسات الحضرية في تحديد عناصرها المورفولوجية ومراحل تطورها التاريخية بالشكل الذي يجعل من خطة المدينة بمثابة سجل تاريخي للتطور المدني الذي شهدته المستوطنة الذي يعكس في الوقت نفسه جملة التطورات الاجتماعية والتخطيطية والعمرانية التي وجدها الإنسان على أرضها كما يفسر أحيانا مدى قابلية الإنسان في التكامل الحضري مع بيئته الجديدة.

وتجدر الإشارة هنا انه لا بد من تأكيد حقيقة جغرافية هي عدم وجود تجمع عمراني في موضع مدينة كربلاء قبل عام (٦١١ هـ - ٦٨٠ م) وإنما تناقلت المصادر التاريخية عن وجود نوع من التجمعات الأولية المتناثرة بالقرب من الواحات وطرق نقل القوافل التجارية القريبة من المنطقة على شكل قرى يسكنها البدو يزداد على ذلك وجود بعض التجمعات الزراعية على نهر العلقمي الذي كان يمر بالقرب من موضع المدينة الحالي الذي شجع بعض القرى القريبة على ممارسة الزراعة بدلا من حياة الترحل في الصحراء.

إذن التاريخ الحضري لمدينة كربلاء بدأ بعد واقعة الطف واستشهاد الإمام

الحسين عليه السلام فيها والمدة الزمنية التي تلتها التي تجاوزت خمسة أعوام متتالية أي في بداية سنة ٦٨٥ م بعد أن تثبتت العلامات الأولى للقبر الشريف وأصبح معروفاً لدى محبيه وأنصاره، ومن هذا العام بدأت النواة الأولى للمدينة تبدأ بالتشكل والظهور بعد أن أصبحت مركزاً لجذب القبائل المترحلة للسكن بجواره والاستفادة من توافد المسلمين نحوه بشكل يكاد يكون مستمراً وقد استمرت هذه المرحلة العمرانية الأولى بظهور بعض السكن الملاصق للقبر والكثيف في بعض الأحيان.

لا يمكن فهم تخطيط المدينة وبنائها المعماري الذي يبرز هويتها ما لم يتم الوقوف على سجل تطور تاريخها العمراني وطبيعة الأدوار التي اتخذتها عبر سجلها السياسي والإداري، إن دراسة أية مدينة إسلامية يتطلب أن نضع بالحسبان أن الإسلام ونظمه وأحكامه هو المحور الأساسي الذي يحرك حياتها الاجتماعية والسياسية فضلاً عن شكلها المادي وهياتها وعليه فإن المدينة العربية الإسلامية ومنها مدينة كربلاء قد مرت بعدد من المراحل العمرانية من أهمها: (١٣)

## ١. مرحلة الظهور والنشأة

وتعد هذه المرحلة من أطول المراحل المورفولوجية التي مرت بها المدينة العربية على وجه العموم، كونها يشوبها كثيرٌ من الغموض والإبهام لعدم توفر الموروثات المادية على مستوى التخطيط والتشكيل.

وبالرجوع إلى تاريخ مدينة كربلاء التي تتميز بموقع جغرافي مهم، اكتسب أهمية كبيرة منذ القدم، وتعود البدايات الأولى لنشأة مدينة كربلاء إلى مرحلة زمنية ليست بطويلة قبل واقعة الطف باستشهاد الإمام الحسين عليه السلام على أرضها عام ٦١ هـ بدأت

المدينة بالظهور وكان نواتها الأولى قبر الإمام الحسين عليه السلام إذ أقام عليه المختار بن أبي عبيدة الثقفي حاكم الكوفة قبة صغيرة من الآجر والجص وهو أول من بنى مرقد الإمام الحسين وشيده سنة (٦٥هـ - ٦٨٥م) وأصبح القبر فيما بعد النواة الأساسية الذي نمت حوله المدينة على شكل مساكن صغيرة متناثرة وبقيت هذه الحالة حتى أصبحت مأهولة بالسكان والدور.

وتعد هذه المرحلة من أهم المراحل المورفولوجية في حياة المدينة لأنها تمثل البداية الأولى لنشأتها ونموها التي تعلن عن نهاية عهد كانت فيه هذه المنطقة مبعثرة السكن في أودية الصحراء وبداية عهد جديد نشأت على اثر تجمع السكان حول نواة جديدة هي موضع قبر الحسين عليه السلام.

ويمكن القول إن نشأة المدينة وتطورها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعمارة المرقد فإن أية عمارة تطرأ على المرقد تترك أثرها الإيجابي في المدينة وبالعكس، فقد تعرض مرقد الإمام الحسين عليه السلام إلى عمليات إعمار متعددة على مر التاريخ بدأت أولها سنة (٦٨٤م) شيدت خلالها قرية صغيرة تحيط بقبر الحسين عليه السلام وكانت مجموعة من البيوت الصغيرة مبنية من الطين وجذوع النخيل، أخذت هذه القرية بالنمو التدريجي طول سبعين عاماً حتى انهيار الدولة الأموية سنة (١٣٢هـ - ٧٥٠م) وقيام الدولة العباسية، وفي العام نفسه أخذت مدينة كربلاء تنمو بشكل أسرع مما كانت عليه في أيام الأمويين.

واتسعت عملية تشييد الدور والمساكن حول المرقد بفعل العامل الديني إذ أصبحت المدينة فيما بعد مركزاً لجذب السكان للاستيطان حول المرقد ولاسيما في مدة خلافة المأمون العباسي الذي عمر المرقد سنة (١٩٣هـ - ٨٠٩م)، إلا إن المدينة



تعرضت إلى نكسة عمرانية كبيرة في زمن خلافة المتوكل العباسي سنة (٢٣٦هـ - ٨٢٠م) الذي أمر بهدم قبر الحسين وما حوله من الدور ومنع الناس من زيارته، أثرت هذه النكسة العمرانية في تشكيل المدينة من الناحيتين التخطيطية والاجتماعية لما لحق بالمساكن والمحال التجارية من خراب دام طول مدة خلافته، إلا أن المدينة تنفست الصعداء بعد تولي ولده المنتصر بالله الخلافة (٢٤٧هـ - ٨٦١م) الذي أمر بإعادة بناء المرقد والدور والمحال التي بجواره، ولم يمض قرن من الزمن حتى نمت حول قبور الأئمة مدينة صغيرة تضم آلاف السكان<sup>(٤)</sup> وبفعل الاستقرار والطمأنينة الذي شهدته المدينة خلال عملية تشييد أول سور للمدينة الذي يحيط بالمرقدين وما حولها من الدور سنة (٣٧١هـ - ٩٨٢م) ازدهرت المدينة وأنشئت فيها الخانات والأسواق، أخذت المدينة الشكل الدائري المحيط بالمرقد.

وفي سنة (٤٧٩هـ - ١٠٨٧م) أعيد تعمير سور المدينة في عهد السلاجقة وازداد الجانب العمراني للمدينة تطوراً في القرنين السابع والثامن الهجريين ولا سيما أيام الجلائريين ويتضح من خلال هذه المرحلة المهمة في حياة المدينة بروز العديد من الأشكال العمرانية المهمة التي طغت على مظهرها الخارجي، وأهمها النواة التي تتمثل في مرقد الإمام الحسين عليه السلام يرافقها شبكة من المسالك والطرق المتوتية التي تربط الدور والمساكن بنواة المدينة الأم التي لا تنفصل عنها مهما كلف الأمر، مما يعكس الطبيعة العضوية لمورفولوجية المدينة.

## ٢. مرحلة النمو

دخلت مدينة كربلاء مرحلة عمرانية جديدة بعد استيلاء الشاه إسماعيل

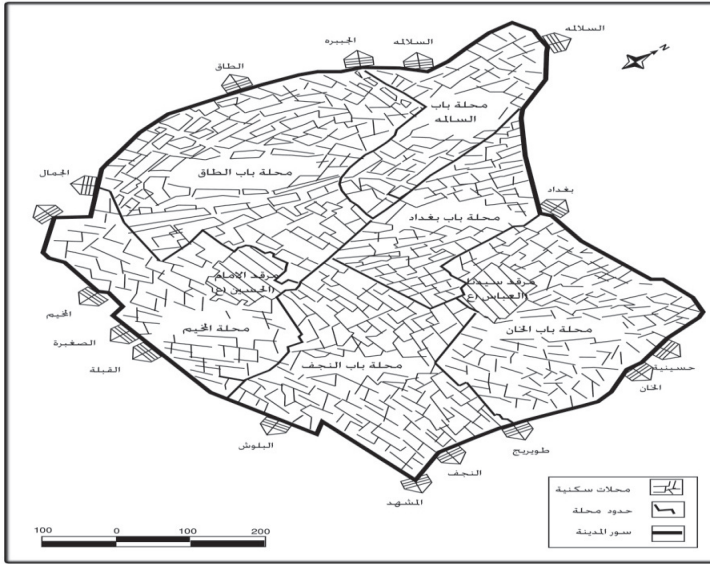
الصفوي على العراق سنة (٩١٤هـ - ١٥٠٨م) إذ شهدت المدينة توسعاً على يد الدولة الصفوية فأخذت المدينة تتوسع عمرانياً على شكل دائري حول قبور الأئمة وبعد سيطرة العثمانيين على العراق (٩١٤هـ - ١٥٣٥م) وفي عهد السلطان سليمان القانوني حظيت المدينة باهتمام واسع وبذل هذا السلطان ما بوسع له للاهتمام بالمرقد الشريفة وأمر بشق نهر يروي المدينة وسمي (بنهر السليمانية) نسبة إلى اسمه والذي يسمى اليوم (بنهر الحسينية) وما زال يروي أراضي المدينة حتى يومنا هذا.

وخلال القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين ظلت مدينة كربلاء محط صراع طويل بين الدولتين العثمانية والفارسية مما اثر سلباً في تطور المدينة، تعرضت المدينة إلى هجمة شرسة من الوهابيين عام ١٨٠١م الذين اقتحموا المدينة وهدموا أسوارها ونهبوا أسواقها واحرقوا المرقدين و على اثر هذه الحادثة أمر الحاكم العثماني في بغداد بتسوير المدينة بسور خاص لصد مثل هذه الهجمات وجعل له ستة أبواب وهي لا زالت معروفة في المدينة حتى الوقت الحاضر، بقي هذا السور قائماً إلى أواخر أيام العثمانيين في العراق<sup>(١٥)</sup>.

وفي عام ١٨٥٧ في عهد والي بغداد العثماني السردار عمر باشا بالاتفاق مع الحكومة البريطانية أصبحت المدينة سنجق (محافظة) تابعة لولاية بغداد عام ١٨٦٩ على إثره أجرى الوالي العثماني مدحت باشا إصلاحات عمرانية كبيرة في المدينة، فقام بتوسعة جديدة للمدينة خارج أسوارها لتظهر محلة جديدة أطلق عليها اسم العباسية الشرقية، ثم توسعت هذه المحلة إلى قسمين العباسية الشرقية والعباسية الغربية، وبذلك أصبحت مدينة كربلاء تنقسم على قسمين، القسم الأول: القديم أو ما يسمى كربلاء القديمة، أما القسم الثاني: أو ما يسمى كربلاء الجديدة فهو القسم

الذي خطط في ولاية مدحت باشا عام ١٨٦٩ وبني بأسلوب هندسي بديع، ارتقت مدينة كربلاء إلى درجة المدن المتوسطة في العراق عام ١٨٨٠ م بعد أن وضعت لها خطط لشوارعها وأحيائها ومحلاتها ثم ربطت بكافة المدن الصغيرة المجاورة.

يصف المدينة في هذه الفترة رئيس بعثة الآثار بنسلفانيا عام ١٨٩٢ بأنها مدينة مزدهرة توسعت خارج أسوارها القديمة وفيها الشوارع الواسعة والأرصعة المنظمة وبلغ عدد سكانها ٦٠ ألف نسمة، ومن خلال هذا التطور العمراني الذي قطعتة المدينة اتضحت معالمها العمرانية بصورة أكثر وضوحاً، استطاعت المدينة أن تتخلص من كيانها المادي (السور) وتتوسع خارجه معلنة بذلك خروجها من المورفولوجية العضوية الى التوسع المريح نحو الخارج.



شكل (١) مدينة كربلاء في ظل آخر سور بني لها

المصدر: رياض الجميلي

نمو مدينة كربلاء وتطورها العمراني، مجلة جامعة كربلاء، المجلد ٢، لسنة ٢٠٠٤

## مرحلة النضج والاكتمال

تعد هذه المرحلة من المراحل المهمة في حياة المدينة وسكانها وخدماتها، لأن بنيتها تكاملت عمرانيا وبرزت خدماتها العامة إلى حيز الوجود والتخطيط بعد أن عانت كثيراً من الإهمال.

وتأتي أهمية هذه المرحلة كون العراق انتقل من سلطة الاحتلال الأجنبي (العثماني والبريطاني) وشهد قيام الدولة العراقية الحديثة عام ١٩٢١ إذ بدأ العمران في المدينة يأخذ منحى جديداً كسائر المدن العراقية الكبيرة إذ أدخلت أساليب جديدة في البناء وأنماط العمران وتغيرت في التصاميم وعناصر المفردات المعمارية الغربية لاسيما الأبنية التي استحدثت خارج حدود المدينة القديمة، فبدأت المناطق الجديدة من المدينة بالابتعاد عن الأزقة الضيقة والطرق المتتوية التي تميز بها الجزء القديم منها، مما شجع على زيادة عدد سكان المدينة بحسب تعداد ١٩٤٧ إلى (٤٤١٥٠) نسمة.

ربطت المدينة بفرع من خط سكة الحديد الذي يربط بغداد بالبصرة عام ١٩٢٣ بطول ٣٨, ٥ كم عند اتصاله بالخط الرئيس الذي يمر بسدة الهندية لذا أنشئت محطة للقطار جنوب المدينة مما شكل عاملاً جديداً لتوسع المدينة الأمر الذي أدى إلى زيادة توسعها باتجاه الجنوب، ازداد من خلالها النمو السكاني السريع وتوسيع محلاتها السكنية، ففي نهاية الأربعينات تم توزيع الأراضي السكنية الجديدة في الجهات الغربية والجنوبية من المدينة لذا أنشئ حي الحسين سنة ١٩٥٨ جنوب المدينة وحي المعلمين في نهاية الخمسينيات تلاه حي العباس والسعدية والجمعية والأنصار حتى أصبحت مساحة المدينة تقدر في نهاية الخمسينيات بحوالي ٢٥ كم<sup>٢</sup>.

وفي عام ١٩٥٨ وضعت مؤسسة دو كسيادس اليونانية مخططاً لمدينة كربلاء الذي ضم مراحل تطورها العمراني لغاية سنة ٢٠٠٠ ولكن لم ينفذ منه إلا بعض الجوانب، امتازت مورفولوجية المدينة في غضون ستينيات القرن الماضي بمميزات تفوق المراحل المورفولوجية السابقة وبلا شك فإن هذه المرحلة من أكثر مراحل المدينة أهمية وذلك لأنها حصيلة ما توصلت إليه المدينة من بنية عمرانية وسكانية وتكامل حضري تبلورت من خلاله خدمات المدينة التي شكلت جزءاً لا يستهان به من استعمالاتها الحضرية المعاصرة.

اتسمت هذه المرحلة بالنمو السريع والتوسع الكبير الذي شمل محلاتها السكنية وزيادة عدد سكانها نتيجة التطور والنمو الاقتصادي الذي تعيشه المدينة لكون ركيزتها الاقتصادية قوية قائمة على نشاط تجاري وسياحي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوظيفة الدينية التي تتمتع بها المدينة منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر استمرت المدينة بالتوسع باتجاه الجنوب الشرقي والشمال الغربي ومحاور نمو المدينة الحالية والمستقبلية حتى استوعبت جزءاً مهماً من مخططها الأساسي الذي أعد لها لغاية سنة ٢٠٠٠ من جانب وما لتوجهات النمو الحضري ضمن إطار التنمية الشاملة التي اتبعتها الدولة في تلك المدة من جانب آخر<sup>(١٦)</sup>.

بلغت مساحة المدينة في هذه المرحلة حوالي ٥٢ كم<sup>٢</sup> استحدثت أحياء سكنية جديدة كالوفاء والميلاد والتحدي والنصر والبناء الجاهز والأطباء والقدس والرسالة والأساتذة والمدراء وغيرها، واستمر شكل المدينة بالتغير والنمو خارج المركز التقليدي ليأخذ الشكل الأشبه بالشكل المفلطح تشقه الشوارع العريضة والمستقيمة التي تربط محلاتها السكنية ببعضها من جانب وبالمناطق المركزية من

جانب آخر، وعليه فقد شهدت المدينة العديد من وضع الخطط العمرانية خلال هذه المراحل التاريخية يمكن اعتبارها خطأ مهمة غيرت من حياة المدينة وبنيتها الحضرية نوجز أبرزها بما يلي:

## ٢: ١: خطة الولي مدحت باشا سنة ١٨٦٩م

عرف الوالي العثماني مدحت باشا بأنه لم يكن كبقية الولاة العثمانيين الذين حكموا العراق طول خمسة قرون من عمر الإمبراطورية العثمانية بل كان واحداً من عظمائها، فقط اشتهر بولعه بمظاهر الحياة العمرانية والإصلاح المدني متخذاً من تقليد الحياة الأوروبية سبيلاً لإصلاحاته وقد شهدت خلال مدة حكمه الكثير من المدن العراقية إصلاحات عمرانية ومدنية كبيرة مثل مدينة بغداد والناصرية وكربلاء وغيرها إذ استطاع أن يدخل للعراق مظاهر عمرانية جديدة<sup>(١٧)</sup> ومنها ما طبق في مدينة كربلاء التي زارها الوالي سنة ١٨٦٩م فأمر بهدم جزء من السور المحيط بها وتحديداً من جزئها الجنوبي والجنوبي الغربي لكي يفسح المجال أمام جميع الإصلاحات العمرانية الرامي إجراءها لتخفيف حدة الازدحام والكثافة العمرانية التي شهدتها المدينة في تلك المدة، فأحدث توسعاً عمرانياً جديداً على الطراز الحديث في التخطيط والعمران وأتاح للمدينة الخروج من عزلتها داخل السور وسمح لها بالتوسع نحو أجزائها الجنوبية بكل حرية<sup>(١٨)</sup>.

وقد استطاعت هذه الخطة إنشاء محلتين جديدتين أضيفت إلى محلات المدينة القديمة هما محلة العباسية الشرقية والعباسية الغربية اللتان أسستا على نمط من التخطيط العالي ذي الشوارع العريضة والمستقيمة قياساً بمحلاتها القديمة. وقد جاء

التوسع العمراني الجديد استجابة لنمو المدينة والسكان معاً، وقد أتاحت المسافات العمرانية الجديدة الكثير من المتطلبات الخدمية للسكان وتلبية حاجتهم في السكن والنقل والخدمات والتعليم وغيرها.

اذ استطاعت خطة الوالي مدحت باشا أن تنقل مورفولوجية مدينة كربلاء من مرحلتها العمرانية الأولى التي قامت حول القبر الشريف بطريقة عشوائية وبكثافة سكانية عالية التي غابت عنها الكثير من المفاهيم التخطيطية الحديثة إلى مرحلة جديدة من التطور العمراني المخطط ذات الشوارع العريضة والمرافق الخدمية الجديدة التي استوعبت الكثافات السكانية العالية.

فضلاً عن كون هذه الإصلاحات الجديدة جعلت الباب مفتوحاً أمام خطط عمرانية مستقبلية تلتها بشكل مباشر من جانب وحررت المدينة من قيد الأسوار الذي قيدت بها ردها من الزمن لضرورات أمنية ووقائية من جانب آخر فقد تبع هذه الخطة الكثير من الإصلاحات التخطيطية في المدينة أهمها الاتساع الملحوظ في شبكة طرق النقل ووسائل الاتصال التي كان أبرزها مد خط سكة الحديد التي ربطت بغداد بالبصرة عام ١٩٢٣م التي كانت تمر بالجزء الجنوبي من مدينة كربلاء وقد وفرت مجالاً واسعاً للحركة والتمدد العمراني لكونها أصبحت مركزاً لجذب السكن والخدمات بشكل مباشر مما ساعد على توسع حضري أكبر للمدينة.

كما لحقه إصلاح في عام ١٩٣٥م تمثل في شق شارع الإمام علي عليه السلام الذي ربط محلات المدينة القديمة بالجديدة وكذلك شارع على الأكبر الذي ربط المرقدين ببعضهما الذي ساعد على فك الكثير من الاختناقات ومرور السابلة.

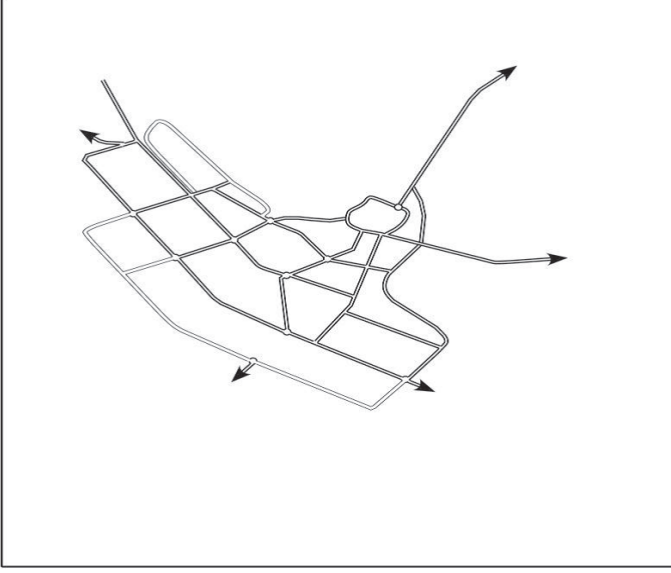
## ٢:٢: مخطط مؤسسة دو كسيادس اليونانية ١٩٥٨

استعان العراق في تخطيط الكثير من مدنه وحواضره العمرانية بالعديد من الشركات المختصة بتخطيط المدن والمشهورة بوضع التصاميم الأساسية، وتعد المؤسسة اليونانية دو كسيادس من أشهر الشركات العالمية في مجال التخطيط العمراني والحضري فجميع الأعمال التصميمية والتخطيطية التي أجرتها المؤسسة في العراق حملت في طياتها فلسفة العمارة الأمريكية التي حاول تطبيقها في الكثير من محافظات مثل بغداد وأربيل وكربلاء<sup>(١٩)</sup>.

ففي عام ١٩٥٦ عهد مجلس الأعمار العراقي إلى مؤسسة دو كسيادس وضع المخطط الأساس لمدينة كربلاء بعد أن تزايد عدد السكان والتوسع العمراني فيها، فقد أجرت المؤسسة المسوحات الميدانية والدراسات التفصيلية الدقيقة لجميع قطاعات المدينة ومؤسساتها الحيوية ثم وضعت المؤسسة تقريرها النهائي للوضع الحضري لمدينة كربلاء تضمن دراسة متكاملة ومقترحات ومجموعة توصيات وقعت الدراسة تحت عنوان (مستقبل مدينة كربلاء) وهي عبارة عن دراسة ميدانية مفصلة عن طبيعة الواقع الجغرافي والاجتماعي والسكاني والخدمي لمدينة كربلاء مزودة بخرائط موقعية تفصيلية.

ولقد أثبتت مؤسسة دو كسيادس في وضع مخطط مدينة كربلاء على خط الزوايا القائمة التي توفر إمكانية إضافة امتدادات عمرانية جديدة مستقبلاً<sup>(٢٠)</sup> فعلى صعيد مقترحات السكن التي تقدمت بها المؤسسة لمدينة كربلاء كان الامتداد الحضري باتجاه الجهة الجنوبية الشرقية للمدينة المتمثل بظهور العديد من الأحياء السكنية الجديدة أهمها حي الحسين (شكل ٢) كونه المحور الأكثر سهولة في توسع المدينة.





شكل (٢) مخطط وزارة الحكم المحلي عام ١٩٧١ م  
المصدر: المرجع السابق

أما على صعيد الزيادة السكانية فقد توقعت المؤسسة زيادة سكانية سريعة بسبب ارتفاع معدلات الهجرة السكانية.

أما على صعيد الخدمات فقد اقترحت الدراسة تحويل مركز المدينة التقليدي إلى مركز يضم الاستعمالات الدينية والثقافية دون غيرها، وأوصت بإلغاء جميع الملكيات الخاصة وتحويل سكانها إلى مناطق وأحياء سكنية جديدة.

### ٢:٣: المخططات الأساسية التي أعدتها وزارة التخطيط

أعدت وزارة التخطيط العراقية والهيئات العامة التابعة لها العديد من المشاريع العمرانية والتصاميم الأساسية لأغلب المدن العراقية ومنها مدينة كربلاء خصوصاً

في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي وقد استندت هذه التصاميم إلى نتائج الدراسات الميدانية والمسح الحقلية التي أجرتها فرق بحثية متخصصة أهمها:

### ٢:٣:١: مخطط وزارة الحكم المحلي ١٩٧١م

قدمت الهيئة العامة للتخطيط العمراني التابعة لوزارة الحكم المحلي آنذاك مخططاً عمرانياً لمدينة كربلاء وقد تضمن هذا المخطط تعديلاً مهماً لبعض توصيات مؤسسة دو كسيادس وقد تضمن هذا المخطط هدفين أساسيين هما: الأول: تحديد اتجاه النمو العمراني للمدينة في محورين أساسيين الأول باتجاه الجنوب الشرقي للمدينة طريق (كربلاء - نجف) والثاني باتجاه الشمال الغربي (طريق بحيرة الرزازة). الثاني: التوسع الجديد للمدينة عن طريق إنشاء أحياء جديدة وإحداث توسع في الطرق السريعة التي تربط الأحياء السكنية بمركز المدينة.

### ٢:٣:٢: مخطط وزارة التخطيط

أجرت دائرة التخطيط والهندسة في آب ١٩٧٨ دراسة تخطيطية موسعة عن التطور العمراني والسكاني لمدينة كربلاء وضعت تحت عنوان (مدينة كربلاء دراسة ميدانية تحليلية لواقع الحال) واعتمد على نتائجها طول الثمانينات في توجيه النمو العمراني للمدينة وأكدت هذه الدراسة توجيه المخطط العام للمدينة باتجاه المحورين السابقين (طريق النجف) و (طريق الرزازة) كونها أفضل محاور التوسع العمراني نمواً<sup>(٢١)</sup>. وقد نفذت الجهات المسؤولة آنذاك توصيات هذا المخطط الحكومي عن طريق توزيع القطع السكنية على السكان، لذا ظهرت العديد من الأحياء الجديدة

كحي الموظفين الأولى والثانية والمعملجي والحر والأسرة غيرها حتى بلغت أحياء مدينة كربلاء السكنية أكثر من ٤٠ حياً أغلبها ضمن قطاع الجزيرة الذي أصبح المحور الجديد للسكن والتطور الحضري (شكل ٣).



شكل (٣) القطاعات السكنية الرئيسة في مدينة كربلاء  
المصدر: المرجع نفسه

أما المركز الديني التقليدي لمدينة كربلاء فقد شهد هو الآخر بعض الإجراءات التخطيطية الرامية إلى فك الازدحام والاختناقات التي شهدتها المنطقة المركزية برمتها ومحلاتها السكنية القديمة فعلى صعيد المشاريع والدراسات التي عاجلت المركز التقليدي للمدينة نذكر بعضاً منها:

### ٣: ٢: ١: مشروع تطوير المرقدين الشريفين ١٩٧٧

وهو من المشاريع العمرانية العراقية الرائدة التي أجرتها وزارة التخطيط لمعالجة أزمات المنطقة المركزية لمدينة كربلاء والتي سعت إلى فتح طرق وشوارع رئيسة ومهمة في المدينة وظيفتها ربط وتأمين الاتصال بين المرقدين كون المسارات الرابطة بينهما لا تفني بالغرض بسبب ضيق مساراتها وتعرجها فضلاً عن انخفاض طاقتها

الاستيعابية للمارة والزوار وقد أستطاع هذا المشروع شق العديد من الشوارع المهمة التي ما زالت قائمة حتى الوقت الحاضر كشارع قبلة الإمام الحسين وشارع صاحب الزمان وغيرها من الشوارع الفرعية (شكل ٤) (٢٢).



شكل (٤) مشروع تطوير المرقدين الشريفين لسنة ١٩٧٧  
المصدر: عقيل الملا حويش، العمارة الحديثة في العراق، مرجع سابق

### ٣: ٢: ٢: توسعة الحرمين عام ١٩٩١

خلال هذه المدة أنجز مشروعاً عمرانياً لمركز المدينة وتحديدًا بعد آذار عام ١٩٩١، إذ نفذت دائرة التخطيط العمراني في وزارة الداخلية مشروعاً سمي مشروع تطوير منطقة ما بين الحرمين الذي يقوم على استحداث مساحة طولية بأبعاد (٢٥٠

× ١١٨ م) في المنطقة المحصورة بين المرقدين الشريفين (الأشكال ٥، ٦) وقد تم تنفيذ هذا المشروع الذي أتاح سهولة حركة كبيرة للزائرين على الرغم من بعض التجاوزات الحضريّة على تراث المدينة الإسلامي المتمثلة بإزالة بعض الأسواق التراثية التي تعود لفترات عمرانية طويلة وكذلك بعض المساجد والمدارس الدينية وصولاً إلى إنجاز هذا المشروع الذي لا تزال المدينة ومركزها الديني يعيش بكل خصائصه المكانية. (٢٣)

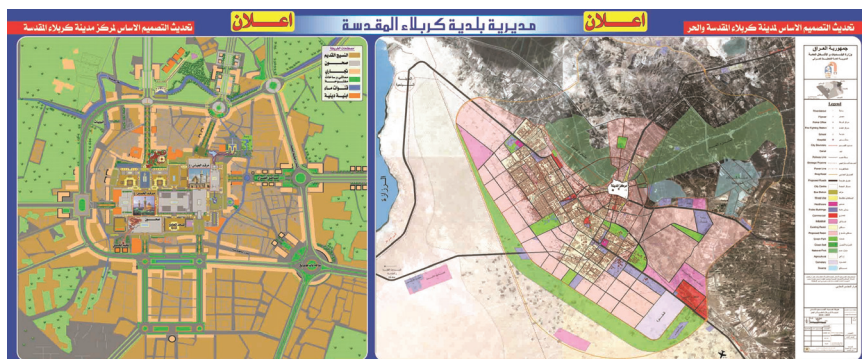


شكل (٥) مركز المدينة بعد عام ١٩٩١

### ٣: ٢: ٣: التصميم الأساسي المقترح لغاية ٢٠٣٠

يعد هذا التصميم الأساسي الجديد من أبرز التصميمات الأساسية الذي وضع للمدينة بوصفه قد سبقته العديد من الدراسات والمسوحات الرسمية التي شملت جميع قطاعات المدينة المختلفة ويكمن الهدف من وضعه إعادة توزيع استعمالات





(شكل ٦) التصميم الأساسي المقترح لمدينة كربلاء لعام ٢٠٠٩  
المصدر: وزارة البلديات والأشغال العامة، المديرية العامة للتخطيط العمراني  
تحديث التصميم الأساسي لمدينة كربلاء المقدسة والحر  
المركز العالمي للأبحاث الفنية، ٢٠٠٩، ص ٣٧٧

الأرض الحضرية وفقا لمتطلباتها الحالية والمستقبلية من جانب، وحجمها السكاني المتنامي بشكل سريع من جانب آخر الذي قدرته الدراسات الموضوعية للتصميم بحوالي (٢٥٢،٠٧٨،١) نسمة للعام ٢٠٢٢م ويرتفع العدد إلى (٤٣٧،٤٩١،١) لسنة الهدف ٢٠٣٠م (جدول-١).<sup>(٢٤)</sup>

وقد أضاف التصميم المقترح للمدينة ما يقارب (٣٧٪) من المساحة المطلوبة للتوسع وقد ركز على ثلاثة محاور أساسية للتوسع وهي: (شكل ٩)

١. المحور الغربي (بحيرة الرزازة) الذي من المؤمل أن ينشأ فيه أهم مجمع سكني مستقبلي للمدينة وهو (مدينة ضفاف كربلاء) على الساحل الشرقي لبحيرة الرزازة وقد وضع حجر الأساس له.
٢. المحور الجنوبي والجنوبي الغربي وهو الذي يمثل الامتداد الحضري لقطاع الجزيرة السكني

٣. المحور الشرقي (محور جامعة كربلاء) الذي يمتد باتجاه الجامعة والمناطق الزراعية المتاخمة لها، وكل هذه المحاور الثلاث تضيف توسعا مساحيا وعمرانيا يلبي متطلبات المدينة وسكانها.

السنة	الحجم السكاني المتوقع	المساحة المطلوبة (هكتار)
٢٠١٢	٧٣٧٨٠٢	٧٩١،٤
٢٠١٧	٨٨٩٨٣٩	٧٧٨،٥
٢٠٢٢	١٠٧٨٢٥٢	٠٠٢،٧
٢٠٢٧	١٣١٨٦٨١	٥٦٣،٨
٢٠٣٠	١٤٩١٤٣٧	٦٨٥،٩

جدول (١)

المتطلبات المساحية والمتوقع لسكان كربلاء لغاية ٢٠٣٠  
المصدر: وزارة البلديات والإشغال العامة

## ... الخاتمة ...

يعد التصميم الأساسي ضرورة ملحة في حياة المدينة في جميع مراحلها التاريخية وهو الذي يحدد هويتها المكانية والتخطيطية ويرسم مستقبلها المكاني، فدراسة مراحل وضع التصاميم الأساسية لأية مدينة سوف يكشف بوضوح البنية العمرانية لتلك المدينة وأبعادها التصميمية.

إذ يعد أسلوب التخطيط الحضري علامة مضيئة في سجل تاريخ أي مدينة كونه يضع لمساته العمرانية البارزة في خطط المدن وطرق تنظيمها وهكذا الحال في طبيعة التصاميم والمخططات العمرانية التي وضعت لمدينة كربلاء التي عاشت لأكثر من ثلاثة قرون ضمن الأسوار المحكمة التي سورت بها المدينة، ولكن تعد الإصلاحات التي أجراها الوالي العثماني مدحت باشا عام ١٨٦٩م من أهم الإصلاحات العمرانية في حياة المدينة والمتمثلة بهدم جزء كبير من السور المحيط بالمدينة لإتاحة الفرصة لتوسع عمراني جديد باتجاه الجزء الجنوبي الشرقي من المدينة والذي بات يشكل الرئة العمرانية لجميع التوسعات اللاحقة التي شهدتها المدينة.

أما في التاريخ الحديث فيعد تصميم مؤسسة دو كسيادس اليونانية من أهم التصاميم الحضرية التي طبقت على المدينة وبجميع مفاصلها الحيوية الذي ربما لا تزال المدينة تعيش ضمن محاوره حتى الوقت الحاضر على الرغم من استنفاد جميع مخططاته التفصيلية تلاه العديد من التحديثات التي أجريت على مخطط دو كسيادس خلال سبعينيات وثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي والمدينة الآن بحاجة ماسة إلى



تصميم أساسي جديد يستوعب جميع متغيراتها المكانية والسكانية والخدمية كونها تتعرض لزيادة سكانية ملحوظة ولديها علاقات إقليمية واسعة بفعل وظيفتها الدينية التي تجذب أعداداً كبيرة من الزائرين والسواح من داخل البلد ومن خارجه.

- (١) محمد جاسم شعبان العاني، التخطيط الإقليمي (مبادئ وأسس - نظريات وأساليب) دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٠، ص ١٥٥.
- (٢) محمد حمادة، تخطيط المدن وتاريخه، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٩٧.
- (٣) بهنام أبو الصوف، تخطيط المدن في العراق القديم (المستوطنات الأولى) كتاب المدينة والحياة المدنية، الجزء الأول، بغداد، ١٩٨٨، ص ١١٩.
- (٤) جعفر خليلي، موسوعة العتبات المقدسة، قسم كربلاء، الجزء الثامن، ص ١٦.
- (٥) رياض الجميلي، نمو مدينة كربلاء وتطورها العمراني، مجلة جامعة كربلاء، المجلد الثاني، العدد الثامن، سنة ٢٠٠٤، ص ٣٠٩.
- (٦) علي نوري حسن، تجربة التخطيط المعاصر في العراق، ضمن كتاب المدينة والحياة المدنية، الجزء الثالث، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٧١.
- (٧) عقيل نوري الملاحوش، العمارة الحديثة في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ٦٤.
- (٨) علي نوري حسن، المرجع السابق، ص ١٧٧.
- (٩) يوسف يحيى طعماس، التوزيع المكاني للاستعمالات الأرض الدينية في مدينة بغداد، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، (غير منشورة)، ١٩٩٧، ص ٢٢.
- (١٠) ستيني برون، جاك وليمز، مدن العالم، ترجمة نظمي لوقا، مطبوعات كتابي، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٥٨٢.
- (١١) فؤاد اسحق الخوري، التمدين وتخطيط المدن وأدارتها في المشرق العربي، ضمن كتاب التخطيط والتنمية في المنظور الجغرافي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٣، ص ٣٤٧.
- (١٢) خالص الاشعب، مظاهر النمو الحضري المعاصر في العراق، كتاب المدينة والحياة المدنية، الجزء الثالث، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٣١.
- (١٣) كامل الكناني، تخطيط المدينة العربية الإسلامية (الخصوصية والحداثة)، مجلة المخطط

- والتنمية، العدد ١٥، ٢٠٠٦، ص ٣.
- (١٤) مصطفى عباس الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص ١٨٤.
- (١٥) عباس العزاوي، تاريخ العراق بين الاحتلالين، ج ٧، ص ١٧٢.
- (١٦) خالص الاشعب، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- (١٧) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج ١، دار الرشيد، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٥٣.
- (١٨) مؤيد جواد بهجت، مدينة كربلاء (دراسة في جغرافية المدن) رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة عين شمس، غير منشورة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٠.
- (١٩) عقيل نوري الملاحويش، مرجع سابق، ص ٦٧.
- (٢٠) Doxiadis, The future of kerbala, Assaclatesconsulting Engineer Minsitry of planning , Development Board ,Iraq, 1958
- (٢١) وزارة التخطيط، مدينة كربلاء دراسة ميدانية تحليلية لواقع الحال، دائرة التخطيط والهندسة، بغداد، ١٩٧٨.
- (٢٢) رشا مالك نصر الله، اثر تغيير أنظمة مسارات الحركة في استعمالات الأرض في المركز التقليدي لمدينة كربلاء، رسالة ماجستير مقدمة إلى مركز التخطيط الحضري والإقليمي في جامعة بغداد، ٢٠٠١، ص ١١.
- (٢٣) رشا مالك نصر الله، مرجع سابق، ص ١٥.
- (٢٤) وزارة البلديات والأشغال العامة، المديرية العامة للتخطيط العمراني، تحديث التصميم الأساسي لمدينة كربلاء المقدسة والحر، المركز العالمي للأبحاث الفنية، ٢٠٠٩، ص ٣٧٧.



توظيف التقنيات  
في بنية الشكل الخزفي

Employing Techniques  
in the Structure  
of the Ceramic Shape

م. علي خالد عباس  
معهد الفنون التطبيقية  
هيئة التعليم التقني / بغداد

**University Instructor Ali Khalid `Abass**  
Institute of Applied Arts  
Board of Technical Education  
(Baghdad)



## ... ملخص البحث ...

احتوى البحث الحالي الموسوم بـ (توظيف التقنيات في بنية الشكل الخزفي) على ثلاثة فصول، تناول الفصل الاول الاطار المنهجي للبحث، المتمثل بمشكلة البحث التي افترضت بعض التساؤلات منها : هل لتوظيف التقنيات في ضمن الشكل الخزفي غايات جمالية؟ وهل تنوع الاشكال الخزفية يدخل في ضمن دائرة التقنيات التي يستخدمها الفنان؟ اما حدود البحث هي المدة (٢٠٠١ - ٢٠١٢م) وتضمنت مجموعة من الفنانين العراقيين هم سعد شاكر وقاسم نايف ورعد الدليمي، وقد هدف البحث إلى: تعرّف التقنيات الخزفية المستخدمة في بناء الجسم الخزفي فضلاً عن الكشف عن دور التقنيات المنفذة على الجسم الخزفي في الارتقاء بالشكل الخزفي من الناحية الجمالية، وقد تضمن أيضاً تعريف مصطلحات البحث (اثراء - الشكل - التقنية) وتحديد اهميته والحاجة اليه...

في حين احتوى الفصل الثاني على الاطار النظري الذي احتوى على ثلاثة مباحث بحدود توظيف التقنيات في ابراز القيمة الشكلية لفن الخزف في الحقل البصري، جاء المبحث الاول تحت عنوان (المفهوم البنائي في فن الخزف) فضلاً عن المبحث الثاني (جماليات الشكل الخزفي وتقنياته) الذي استعرض طرق التشكيل الخزفي تقنياً وجمالياً، وصولاً الى المبحث الثالث (سمات الخزف العراقي المعاصر) وما يحويه من مرجعيات حضارية واسلامية وحداثه معاصرة مع الخروج بعدة مؤشرات للاطار النظري.



في حين تضمن الفصل الثالث اجراءات البحث المتمثلة بمجتمع البحث وعيئته البالغة (٥) نماذج مصورة من اعمال خزافين عراقيين اختيرت بشكل قصدي تحقق اهداف البحث الحالي. وصولا الى الفصل الرابع الذي تضمن نتائج البحث ومن اهمها مواكبة بنية الشكل الخزفي العراقي في ملامحه التشكيلية لروح الحداثة وتقنياتها ذات الطابع الجمالي مع الارتكاز على عمق الموروث .



## ...Abstract...

The present study tackles the employing techniques in the structure of the ceramic shape in three chapters; the first deals with the problem and some inquiries: Are there targets in employing the ceramic shape? Does the diversity of the ceramic shapes belong to the techniques used by an artist? The scope of the study covers the period 2001-2012 for certain Iraqi artists; Sa'ad Shakir, Qasim Naeef and Ra'ad Al-Dalaymi. Besides, the aim of the study is to survey the ceramic structure, to fathom the role of the achieved techniques in the ceramic shape and to define the research concepts; shape enriching, shape and technique.

In the second chapter, the theoretical side comes to the fore in three sections to describe such techniques more fully; the first section is entitled "Constructional Concept in the Ceramic Art", the second manipulates "Aestheticism and Technique of the Ceramic Shape" reconnoitering the ways of constructing the ceramic shape technically and aesthetically. The third section is entitled as "Features of the Contemporary Iraqi Ceramics" for having references civilized, Islamic, urban and contemporary and it concludes with some theoretical signs.

In time, the third chapter takes lead of the procedures that represent the addressees and the sample of the research paper; the sample consists of five models for Iraqi ceramic artists, selected intentionally to have the aim of the study achieved.

The fourth chapter takes hold of the paramount results: the structure of the Iraqi ceramic shape keeps pace with forming features of modernity and its techniques characterized with aestheticism and alluding to heritage; the past.





## الفصل الاول

### ... الاطار المنهجي ...

#### مشكلة البحث

يُعد فن الخزف من الناحية التاريخية من أقدم الفنون التي ظهرت على وجه الأرض، فقد صُنعت أقدم الأواني الفخارية لأغراض نفعية.. ومع تطور الإنسان تحول ما هو نفعي إلى جمالي بحدود تقنية..؛ اذ لم يعد الخزف يحقق أغراضاً نفعية فحسب بل اتجه الخزف الحديث إلى استخدام تقنيات متعددة في بناء الشكل الخزفي باختلاف نوع التقنيات المستخدمة والعمليات الادائية فهي قد تستخدم طرقاً عديدة كالخدش أو الحفر أو الصقل أو باستخدام الطلاء الزجاجي وغيرها الهدف منها إظهار السطوح الخارجية بشكل يعطي قيمةً جمالية للشكل الخزفي.

فالمعالجات السطحية للشكل الخزفي مرتبطة ببنية الشكل ومضمون العمل الفني المعتمد على مرجعيات حضارية وفكرية ترتبط بالفنان نفسه لذلك يمكننا في البحث الحالي الاستفادة من توظيف التقنيات المتنوعة في إنتاج أشكال خزفية ذات طابع جمالي وبطرق مختبرية، تشكل المرتكز لاغناء هذا الشكل في ضمن أساليب خزفية متميزة.

ويلاحظ المتتبع بان للتقنيات الفنية الحداثية أثراً كبيراً في منح التكوينات الفنية قيمةً جمالية وإثراءً فنياً يساهم في إنتاج أنواع متعددة من الإنتاج الخزفي لكل منها سمات معينة تجعله مختلفاً عن غيره من أنواع الخزف الأخرى ومن هذه الأنواع المتعددة النحت الفخاري الذي له أساليبه الخاصة به التي تميزه من غيره من المنتجات الخزفية الأخرى وعليه فهناك أساليب مميزة في معالجة الشكل الخزفي يمكن الكشف عنها وتبسيط الضوء على التقنيات الحداثية المتعددة وعليه يمكن تحديد المشكلة بالآتي:

هل توظيف التقنيات في ضمن الشكل الخزفي له غايات ابتكارية؟  
هل تنوع الأشكال لبنية الشكل الخزفي يدخل في ضمن دائرة التقنيات التي يستخدمها الفنان؟

### أهمية البحث

تتجلى أهمية الدراسة الحالية في الكشف عن التقنيات الحديثة المستخدمة في اغناء الشكل الخزفي مما يجعل آليات الكشف عنها أساس موضوع الدراسات الفنية والجمالية؛ على اعتبار ان لكل عصر خصائصه وصفاته التي تميزه عن غيره من العصور وهذا ناتج عن التطور الفكري والفلسفي فضلاً عن التكنولوجي سواء في تركيبات الخامة المصنوعة منها بنية الشكل الخزفي او في التقنيات الفنية المرتبطة بها أو ربما في عمليات الحرق في الأفران الحديثة المتطورة..

فالخزف المعاصر بشكل عام يستمد أصوله وجذوره من الخزف النحتي القديم ولكن بصيغ وفلسفة معاصرة وجماليات التقنية الحديثة في مجالات الفنون المختلفة التي ساعدت الخزاف المعاصر في إنتاج أشكال جديدة من الخزف الفخاري



والنحتي، تتطلع لاستكمال رؤية جمالية جديدة تختلف عن العصور السابقة..

كما هو واضح في محاولات عدد كبير من الخزافين المعاصرين معاشة الفكر الحدائوي والتقدم العلمي لمجالات الفنون الأخرى، من أجل ربط تلك المفاهيم القيمة والجمالية بالفكر المعاصر باتجاه تكنولوجيا الخزف، مما يمنح التكوين الجديد شيئاً من العالمية المعاصرة، مما يشكل مساحة واسعة لتوفير أرضية مناسبة تكشف عن التقنيات الجديدة المستخدمة في بناء الشكل الخزفي من الناحية الجمالية والفكرية؛ كون الأفكار الجديدة ذات الطابع التقني، تعطي دوافع جمالية لإنتاج أعمال فنية رائعة. لذلك برزت أهمية البحث الحالي في دراسة الأساليب التقنية للكشف عن صيرورة العمل في ضمن العلاقة بين الجمال الذوقي والتقني في الشكل الخزفي العراقي المعاصر فضلاً عن تسليط الضوء على توظيف التقنيات الجديدة في التكوين الخزفي، لذلك تلخص أهمية البحث بما يلي:

١. تسليط الضوء على بعض الأساليب الفنية والتقنية للشكل الخزفي المعاصر.
٢. دور التقنيات المستخدمة في إثراء الشكل الخزفي.
٣. تعرّف التنوع الفني في ضمن الشكل الخزفي العراقي المعاصر.

### أهداف البحث: يتناول بحثنا الحالي هدفين رئيسيين هما

١. تعرّف التقنيات الخزفية المستخدمة في بناء الشكل الخزفي.
٢. الكشف عن دور التقنيات المنفذة على السطح الخزفي للارتقاء بالشكل الخزفي من الناحية الجمالية.

## حدود البحث

١. الحد الزمني: (٢٠٠١-٢٠١٢).
٢. الحد المكاني: (العراق).
٣. الحد الموضوعي: تحليل نماذج خزفية لفنانين عراقيين (سعد شاكر و قاسم نايف و رعد الدليمي).

## تحديد المصطلحات وتعريفها

### اثراء:

المعنى اللغوي: أثري أي كثر ماله. أثرت الأرض كثر ثراؤها. أي ندى الأرض. ونقول ثريت الأرض ثرى، وثرى بالشيء أي فرح. (٢٠: مصطفى ابراهيم، ص ٩٥).

المعنى الاصطلاحي: أي اغناء الشيء بالجماليات، فالاثراء فن جماليات الشكل، وتحسنه، وجعله أكثر قيمة.

### الخزف:

- هو تلك الأشكال المجسمة أو المسطحة التي تتشكل من خامة الطين ولها صفة المسامية التي يمكن ان تكسى بطبقة زجاجية توضع في الافران لتنتج شكلا خزفياً. هو لفظ يطلق على الأواني الفخارية وأمثالها.
- «عرف الخزف على انه المشغولات المصنوعة من المواد التي لها قدرة دوام الانسياب تحت تأثير الضغط مع بقاء الجسم الناتج متماسكا محتفظا بشكله



الجديد عند الضغط عليه من خلال المعالجة الحرارية لبعض المواد الأرضية غير العضوية والتي تكتسب صفات المتانة والصلادة في تمام مراحل صنعها». (٦: حسين حسين)

- كذلك يطلق على المنتجات المصنوعة من الطين الصالح لفن الخزف أو للتماثيل الخزفية والأطيان المستخدمة في ذلك تكون غالباً مسامية قبل وضع الطلاء الزجاجي عليها وتكون صماء بعد الطلاء. (١٤: عبد الغني شيال، ص ٥٠) التقنية:

- وهي القدرة على إحداث نتيجة سبق تصورها من خلال مجموعة العمليات التي يمر بها العمل الفني أو الصناعي من خلال الفعل الخاضع للوعي والتوجيه. (١٥: عبد الغني النبوي، ص ١٢٣)

#### التقنيات الخزفية:

- يعرفها الباحث تعريفاً إجرائياً: «مجموعة العمليات والمهارات المرتبطة بإنتاج قطعة خزفية ابتداء باختيار الخامات واعدادها ومرورا بعمليات التشكيل الخزفي وما تحتويه من قيم جمالية وتعبيرية وتقنية».

#### الشكل لغة:

- هو الشبه والمثل، الجمع أشكال وشكل الشيء أي صورته.. وتشكل الشيء أي تصور شكله وصورته. (١: ابن منظور، ص ٣٧٩٢)
- وفي القاموس المحيط «يعني الشكل» الشبه والمثل، صورة الشيء المحسوس أي



جسمه، وقد جاء معنى (الشكل) في كشف اصطلاحات الفنون والعلوم بأنه «كل ما يعد لائقاً لشخص وصورة وشيء». (٤: التهانوي، ص ١٠٣٩)

### الشكل (اصطلاحاً):

- الشكل هو الهيكل العام الذي يقوم عليه بناء العمل الفني، و ان الشكل والتركيب المادي او بنية الشكل الذي يحدد المعنى العام، داخل الإطار تحاول المحافظة على المحتوى الفكري لمضمون الفنون. (١٦: عيد، ص ٤٦)
- ترى سوزان لانجر ان الفن هو شكل (form) او (image)، وهو الصورة او المظهر اي الهيئة الخارجية. (٧: حكيم، ص ٤١)
- يعرف الشكل أيضاً بأنه «مجموعة من العلاقات التي تعرف نظام العلاقات في التعارض مع الجوهر والشكل وللشكل مفهومان هو الشكل (المجرد) والشكل (المتعين): فالشكل المجرد عرف بكونه تشكيلاً يدل على معنى أضيف أولاً يدل على معنى إطلاقاً، اما مفهوم الشكل المتعين فقد عرف بكونه تشكيلاً يمتلك معنى محدد أي حدوداً وجسماً». (٥: جاسم، ص ٥)

### الشكل:

- كلمة عامة تشمل كل ما يتميز في المكان أي كل ما له طول وعرض وارتفاع. في ضوء الكلام السابق يمكننا إن نقول بأن أي عمل فني يعتمد على:
١. الجانب التعبيري: يقصد به مضمون الخبرة والدراسة التي يريد الفنان أن يشارك الناس في تلقيها وتذوقها.

٢. صياغة الشكل: الأسلوب أو الطريقة التي صيغت بها العناصر المكونة لشكل العمل ودرجة جودة هذه الصياغة ومدى تأثيرها على الاستجابة الجمالية.

الشكل (إجرائيا):

- يعرف الباحث الشكل إجرائيا: (الشكل هو القلب أو المسار الذي يتخذه الفنان لمفرداته لتعرّف عن فكرة ما).

وللمتذوقين للعمل الفني عدة خصائص:

١. معنى الشكل العام في الفن: التكوين أو الشكل والصورة النهائية لهذا العمل أو التكوين الذي تعطيه شكلاً أو هيئة مميزة تمنحه القدرة على التأثير في المشاهدين واستمالتهم لتذوق العمل وتلقي رسالته فالشكل في الأدب قد يكون قصيدة او شعراً... أو قصة أو مسرحية والشكل في الموسيقى قد يكون قطعة موسيقية... وفي التصميم قد يأخذ لوحة أو نحتاً.

٢. خصائص ومكونات الشكل العام: يتكون أي تصميم فني من عناصر متعددة.. فالأصوات بأنواعها ونغماتها ودرجات ارتفاعها وترتيب تتبعها وكيفية تألفها تمثل عنصراً من العناصر الرئيسة المكونة للشكل العام في الموسيقى.. إما العناصر المكونة للشكل العام في الفنون ثنائية الأبعاد كالتصميم مثلاً فإنها عناصر شكلية تشاهد ويكون تذوقها عن طريق الرؤية كالنقط والخطوط والمساحات والكتل والأضواء والظلال وملامس السطوح، الألوان، الفراغ المحيط بالهيئة. ولابد من ترابط هذه العناصر في صورة علاقات تشكيلية مختلفة بحيث تؤدي إلى وحدة أو أساس في هذه العلاقات التشكيلية للتصميم.





## الفصل الثاني

### ... الاطار النظري ...

#### المبحث الاول

#### المفهوم البنائي في الخزف

يعتمد المفهوم البنائي في فن الخزف على الابتكار من خلال عناصر إنشائية طبيعية تبدأ مع الخط وتحركاته في الفراغ لتكوين شكل ثلاثي الأبعاد تميزه من غيره من الفنون وخصائص الخامة من مرونة وسهولة التشكيل، ومن خلال التجسيد المادي للشكل من خلال تطبيق قوانين مثل الفراغ والحركة المتمثلة في المجسمات الخزفية كنظام بنائي لإخفاء العناصر الواقعية وظواهر الطبيعة يتحقق الإبداع الفني. «وعندما تتوافق المدلولات الرمزية حاملة المعنى مع المدلولات الموجودة في شكل العمل الفني يؤدي العمل الفني الجديد وظيفة تواصلية كونه اعتمد على التماسك والتجاور بين الوحدات والفترات التي تلعب دورا كبيرا في استدراج الدلالة إلى إنتاج نص متماسك فيه الوحدات السياقية». (١٢: صلاح، ص ٣٢٥)

وتأتي أهمية فنون وصناعة الخزف في حياة البشر من منطلق العمليات الابداعية التي تواجهها متطلبات المهارات الفنية والمهنية من احتياجات الفرد والمجتمع،

والبحث في جميع المحاور والأنشطة الفنية عن الجديد من خلال نشر الوعي الثقافي، وتنمية المواهب وتوجيهها للاستفادة منها في المجالات العلمية والتكنولوجية المتنوعة، وخاصة المتضمنة في البحث الحالي من التقنيات الخاصة والخامات المستخدمة في التشكيل الخزفي، حيث إن تشكيلات فنون الخزف تعد مظهراً نفسياً، وطبيعياً، وفطرياً تنشأ مع الافتراضات الديناميكية الهادفة لحياة الإنسان وجميعها تتدرج تحت ظاهرة القدرة الإبداعية لإيجاد علاقة جمالية بين العناصر الطبيعية والبيئية وبين متطلبات الحياة والانفعالات الذاتية للعوامل الشخصية.

اذ ترتبط العمليات الفنية في تصميم الشكل الخزفي بعوامل عديدة تحكمها الأسس والقوانين والنظريات الإبداعية للفكر الإنساني فضلاً عن جماليات الخامة وخواصها الكيميائية والطبيعية، والمدى الحراري المناسب لنوعية المنتج الخزفي الذي يتحدد من خلالها النوعية والمضمون في الشكل ووظائفه.

يعد الأسلوب التقني المستخدم في التطبيق من أهم العوامل المساعدة والمؤثرة في القيم الجمالية والوظيفية للتصميم الخزفي، وان «ما يحدث في بنية الشكل هو ذلك الهاجس المندفع نحو التحول إلى الأشكال الأكثر اختزالاً، ويحاول الفنان أن يحافظ على الناتج الفني والتي غالباً ما نجده يُصاغ وفق علاقات تنظيمية لأسس وعناصر شكلية تحاكي واقعاً جديداً يحمل في طياته رموزاً ودلالات تعد حلقة الوصل بين تعالق القديم (الأصيل) الموروث مع الحديث المعاصر وصولاً إلى تنظيم شكلي جديد». (٢٤: الناصري، ص ٩٩)

ونجد أن الأنساق اللونية من الجوانب المهمة في التصميم الخزفي والعلاقات الجمالية الخاصة بالمسطحات و الأشكال الخزفية وبما يلزمها من تقنيات دقيقة في

تصميم مكونات درجات الألوان وأساليب تحضيرها ووسائل التطبيق والمعاملات الحرارية الخاصة بإنتاج الشكل الخزفي. فنلاحظ أن التشكيلات اللونية في فن الخزف يعتمد على نوعية الأتبان والخامات التي يتكون منها بنية الشكل الخزفي (مسامي أو غير مسامي، ملون أو غير ملون)، والطلاءات الزجاجية وما تحتويه من مركبات معتمة أو شفافة، وملونة أو غير ملونة، ولا معة أو غير لا معة. اذ نجد ان الأتبان الخزفية تختلف بعضها عن البعض في درجات النقاء، وخلوها من الشوائب ونسب وجود المواد العضوية والأملاح الذاتية فيها، كما أن وجود أملاح البوتاسيوم والصوديوم بمقادير مناسبة يفيد في نعومة السطح ويساعد على ثبات وارتباط طبقات التزجيج ولا يؤثر في لون الجسم، وقد يُعطي أحياناً تأثيرات لونية خاصة عند تعاملها مع الأكاسيد المعدنية في الطلاء الزجاجي أثناء عملية النضج.

إذا نظرنا إلى بعض أملاح الكالسيوم والمغنيسيوم نكتشف أن تواجدها بكثافة قد يتسبب في إحداث أضرار ملحوظة على السطح الخزفي تشوه ملامحه فتظهر طبقات من الفقاقيع، ومن خلال التحكم في نسبة إضافتهما بما يتناسب مع درجة نعومة الحبيبات الطينية، والمعاملات الخاصة بتحقيق إنتاج ماهو جيد بفعل بعض التأثيرات والملامس اللونية ذات الصفات الجمالية المشودة.

ونجد أيضاً أن عنصر الحديد وأكاسيده له تأثيرات إيجابية في معالجة المسطحات الخزفية، لان نسبة إضافته في الأتبان والطلاءات الزجاجية يعطي تنوعاً في المعاملات اللونية بحسب اختلاف درجات الحرارة، وتفاعلاتها مع الخامات والأكاسيد الأخرى.



## سمات الشكل الخزفي

تمتاز الدلالة في العمل الفني التشكيلي ولا سيما الخزف بتصعيد المعنى، أي تشكيل صورة في ذهن الفنان، من خلال جملة أفكار وضرورات جمالية يحتاجها العمل نفسه، لتشكيل معنى جديد يمنح بنية العمل الخزفي ثراءً في الأفكار، لذلك نجد إن الدلالة تأتي بمثابة منظومة تخيلية تسهم في توسيع عمليات الإدراك في مستوى الفهم؛ بدءاً من المستوى الأول الذي يعتمد على حواس المتلقي، مروراً بالمستوى الثاني المتمثل بالتعرّف على المعنى بوصفه عملية ذهنية، ثم يلي ذلك مستوى الفهم الذي يساعد على فك رموز العلامات والتوصل إلى دلالة. (٢: أحمد، ص ١٥١)

وبفعل الدلالة يشترك التأويل في العمل الفني التشكيلي فيصبح هناك نوع من التفرد في غرابة المعنى، وحادثة الأفكار التي تنتج قيم جديدة ذات تأويلات متعددة...

ان الفكرة المفترضة الواحدة لأي مشهد خزفي تنتج لها صور وأفكار جديدة متعددة المعنى وقابلة للتأويل وللتعبير وللترميز، وبهذا الانطلاق نحو هذه التعددية في القراءة، والمرهونة بأسس النص الدلالي والمنفتحة على التأويل عبر تجاوز اللغة النصية بلغة الدلالة يعطيها نوعاً من التكثيف المحتفي بالترميز الذي يساهم في اختزال عدداً كبير من المفردات المحملة بالعناصر السيميائية (العلامة - الشفرة - الرمز) وبالعلامات النصية التي تترجم المفاهيم والأفكار إلى أشكال جديدة بالاعتماد على المعطيات الذهنية.

هذه المعطيات أنتجت نوعاً من العلاقات الدلالية فمنحت الأشكال نوعاً من الجماليات، من أجل ان يتعدى فن الخزف بعض المفاهيم الاستعمالية والاستخدامية

وحتى مفاهيم التزيين (التزويق) التقني وهذا يعتمد بشكل اكبر على المرجعيات التي تحتفي بذاكرة الأجيال. (١٨: فردينان، ص ٢٤)

يدرك الفنان التشكيلي الخزاف تحديداً آليات ارتباط النص التشكيلي بالرؤية الخاصة، عندما يختار مفردات نصوصه الخزفية دلاليًا، من اجل ان يعمل على إجراء نوع من العمليات التقنية لإزالة التعقيد في العمل نفسه؛ كون العمل الخزفي يحتاج إلى نوع من العمليات والمعادلات والتجارب لاستخراج اكاسيد لونية جديدة أو حتى الوصول إلى درجات الحرق المناسبة مع نوع الخامة (الطينة).

من هنا يرى الباحث ان عمليات التآلف والوحدة والانسجام في مجال فن الخزف تبدو مطلوبة لأنها تسهم في إشراك نوع من الخيال، لتأليف نص جديد داخل العمل الفني التشكيلي الخزفي، هذا التركيز على الفكرة، نلاحظه يعطي فرصة جيدة للخزاف العراقي في إبراز تفصيلات قد تكون هي الأخرى منتجة للقيمة، من خلال مليء فجوات النص التشكيلي، بأفكار ذات قيم دلالية، تعتمد تأويل الآخر (المتلقي) الذي يقوم بتصدير العلامات والإشارات وهذه لا تستطيع ان تغادر نص العمل، بل تشظى داخل النص المتشكل، الذي يتجاوز المستوى الوظيفي ويدخل إلى المستوى الإيحائي.

وعليه فان التقنية تتحرك بثلاثة محاور وهي:

١. يستخدم الخزاف التباين الشكلي شرط التحكم باستخدام التنوع في الموضع الصحيح واستعانة الفنان سعد شاكر بشكل الكرة على أجسام مربعة او مستطيلة وهي تخدم الهدف العام.



٢. استخدام أساليب مختلفة للوصول الى حالة تقنية تنظم فيها الهيئة او الشكل في الادراك الحسي.
٣. التنوع التام الذي يتباين تباينا كاملا مع النظام العام للعلاقات مما يضيفي صيغة على التكوين العام شكلا وحجما ولونا.

### الأدوات الرئيسة التي يركز عليها الفنان في الواقع

في كل المجالات الفنية والثقافية نجد ان الفنان حُر تماماً في اختيار ما يناسب رؤيته لتنفيذ أي عمل فني ضمن أدوات خاصة:

١. الخامة: «هي الوسيط او جسم العمل الذي يتكون من العمل الفني، أي ان الفنان يجسد عمله الفني في مادة معينة او واسطة معينة ينقل بها العمل الفني الى الآخرين وهذه الواسطة المادية تكون متنوعة، فهي قد تكون حجارة أو معدناً أو طيناً». (٣:أميرة، ص ٣١)

٢. الأسلوب: تلك العملية الارادية التي تعبر عن نشاط تنظيمي يرفض المصادفات وينشد انقى الأشكال وحينما يصبح للفنان أسلوب فانه عندئذ يكون قادرا على التحكم في فنه و انتاج ما يريد انتاجه.

٣. التقنية الفنية: ما يطلق على أسلوب الفنان في التعامل مع اللون والخامة، ويتباين هذا الأسلوب من فنان الى آخر. (Maggzin: ٢٨، ص ٢١)



## المبحث الثاني

### جماليات الشكل الخزفي وتقنياته

منذُ بداية القرن العشرين ظهرت مدارس عدة واتجاهات مختلفة منها الشكلية ومدرسة (الباوهاوس) التي نادى بحرية الشكل وضرورة التجريب على المادة أو الخامات واستخراج كوامنها وبدأ عصر جديد ورؤية جديدة لفن الخزف تخرج من حدود الخزفية إلى آفاق جديدة من من الفضاءات التي تطل على العالم لأول مرة.. فالخزف الحديث لم يرضَ ان يكون أسيراً لعجلة الفخار التي كانت مميزة له في الماضي وبدراسة لطرق التشكيل الحر واليدوي اخرج أشكاله بدون الالتزام بالتمثيل عن طريق بنائها بقطع صغيرة مستطيلة الشكل أو اسطوانية (تقليدية) والأكثر من ذلك انه توصل إلى نتائج وطرق متعددة للشكل اليدوي إضافة إلى جماليات وسمات تعبيرية خاصة ومختلفة عن شكل (الآنية الفخارية) عبر العصور فيها الإحساس بالفراغ الداخلي والمحيط للشكل «ونتيجة لهذا التحرر تعددت الأشكال في تكوين فني واحد وظهرت على هيئات الطيور أو الحيوانات والنباتات وأشكال آدمية كما يصاحب ذلك التحول إضافة بعض الخامات الجديدة للشكل قبل الحرق وبعده واستخدام أنواع مختلفة من الطلاءات الزجاجية التي تمنح الشكل الخزفي قيم جمالية وتقنية». (١٧: الغوري، ص ١٨)

«وعليه تكمن أهمية الخامات في إبراز القيم الجمالية للشكل الخزفي ومن خلالها يشكل ويصاغ العمل الفني سواء أكان لوناً أو صبغة أو طينا». (١٣: عبد الغني



## الشال، ص ٢٢٠)

وان دراسة الخامة و اثرها في الإبداع يجب ان تسبق دراسة الوظيفة او الطرق الصناعية والتقنية للاداء المهاري اذ اطلعنا على تجارب الفن الحديث في أوروبا ذات التعددية في الخامة وفي الأسلوب وايضاً في التعبير الفني، فتمنح الأشكال الخزفية قيما جمالية وتعبيرية مرتبطة بالخامة فبدأ التجريب على الامكانيات المتنوعة للخامات وبعيدة كل البعد عن التقاليد المتعارف عليها في تقنيات الخزف فظهرت جماليات خزفية معاصرة أدت الى تطور كبير في الفن نتيجة لفهم امكانية الخامة من الناحية التقنية. (١٩: محمد البسيوني، ص ٦٦)

يتضح من ذلك ان الأجسام الخزفية قد أحرزت تقدماً ملموساً في العصر الحالي ليس فيما يخص الفكر والأساليب التنفيذية والتقنيات المتعلقة بالشكل فحسب ولكن بتصميم الشكل، اذ نجد ان التحولات الفنية الكبيرة في المنتجات الفنية الخزفية المعاصرة جاءت بمثابة ولادة تركيب لفكر جديد من حيث الشكل والمضمون فالعمل الفني يعبر كل جزء فيه ما يريده الخزاف في علاقات جديدة من حيث الشكل والبناء واللون والملمس والوظيفة، مهتماً بالخروج عن الشكل التقليدي للبناء الخزفي سعياً وراء مزيد من القيمة التعبيرية للبناء الخزفي.

وبالتالي نجد ان الخزاف الحديث قد وجه اهتمامه نحو الترميز والتجريد بعيداً عن النظرة السطحية للشكل وينمو نحو الرصانة في بناء القطعة ثم إحكام العلاقات بين المساحات والفراغات المتروكة. ولا بد من القول أن الجمال قيمة لا تخضع الى معيار علمي ثابت وهي وجدانيات الا ان هناك في المنتجات الصناعية على اختلافها قيما جمالية تتوافر في التكوين.





## طرق التشكيل

١. طريقة الحبال: وهي الطريقة المبسطة لبناء الشكل الخزفي وهي عبارة عن حبال من الطين ذات سمك واحد تقريبا ويضع حبل فوق حبل آخر على ان يراعي خروج الحبال قليلا عن الحبل الذي يستند عليه اذا رغبتنا في عمل انتفاخ في الآنية او بالعكس اذا رغبتنا في تضيق قطر الدائرة ولتماسك الحبال بعضها مع بعض يمكن ضغط الحبل العلوي في اتجاه الحبل السفلي وضغط الحبل السفلي في اتجاه الحبل العلوي حتى تتماسك الحبال جيدا ويمكن عمل غراء طيني لاتمام عملية اللصق والغراء يكون من طينة العمل نفسها ولكن أكثر سيولة.  
(٢٢:مقابلة شخصية، ٢٠١٣)

٢. طريقة الشرائح: هي طريقة سريعة حيث يتم بناء الإناء على دفعات وتلصق كل قطعة فوق الأخرى وذلك بواسطة شريط طولي من الطين بعرض ٥ سم تقريبا.

٣. التشكيل بالضغط في القالب: هي طريقة يستخدمها الخزاف في الأعمال كالتحف والمزهريات والأشكال التي تحتاج الى عجلة الخزاف ويكون فيها حفر بارز او غائر فيقوم الخزاف بعمل قالب للقطعة التي يريدونها ويضع الطين داخل القالب ويضغط على جزء من أجزاء القالب بحيث يكون الضغط بسمك واحد لكل جدران الشكل وبعد مدة قليلة ينكمش الطين وينفصل عن القالب بسهولة ثم يجمع أجزاء الشكل ويقوم الخزاف بعملية اللصق.

٤. طريقة الصب بالقالب: هذه الطريقة كالسابقة ولكن بدلا من الضغط على الطين في القالب يُستخدم سائل سميك نوعا ما ويصب فوق قالب الجص



بشكل متساوٍ في أجزاء القلب ليكون سمكاً واحداً ويترك حتى يجف نوعاً ما ثم تلصق أجزاء الشكل كما تم في التشكيل بالضغط وتستخدم هذه الطريق عندما يراد استنساخ أكثر من شكل واحد.

٥. طريقة التشكيل بعجلة الخزاف: عجلة الخزاف تسمى الدولاب استخدم قديماً يُدار الآن كهربائياً وهي أهم أداة في صناعة الأواني والمزهريات والأشكال الأخرى. (٢٦: ص ٨٧)

المعالجات التقنية على السطح الخزفي: تعتمد المعالجة على الغرض الوظيفي لاستخدام الاواني الفخارية سواء كانت مزخرفة أم لا وتشتمل بعض العمليات وهي:

إزالة الطين الزائد: تقوم هذه العملية على إزالة الطين الزائد الناتج عن عملية التشكيل باستخدام آلة حادة أو قطعة خشبية أو حتى الضغط بالأصابع ليحاول الفنان إحداث توافق واتزان بين الشكل والزخرفة من جانب والغرض الوظيفي من جانب آخر.

عملية التغطية: يستخدم مستحلب مائي ثقيل القوام لتغطية الاواني وقد يضاف إليها ألوان وفائدها هي تغيير اللون الخارجي لسطح الإناء وجعله اقل مسامية وإكسابه النعومة ليجعل السطح صالحاً للتلوين (تغيير اللون).

عملية الصقل: وهي مرحلة تنعيم سطح المنتج باليد أو بقطعة من الجلد أو القماش المبلل بالماء وهذه المرحلة تمكن الصانع من صقل بعض الاواني التي غطيت بغسول احمر أو بطانة حمراء أو سوداء.

## طرق تزجيج الجسم الخزفي

- ... العَمِيدُ ... مجلة فصلية محكمة

٣. طريقة الفرشاة: باستعمال هذه الطريقة يمكن الحصول على نتائج مرضية في تغطية الشكل الخزفي ولكن من الصعب الحصول على طبقة منظمة من الطلاء الزجاجي باستخدام الفرشاة ولكن بالتجربة والخبرة يمكن تغطية سطح كبير بانتظام باستخدام الفرشاة.

٤. طريقة الرش: تتميز هذه الطريقة بالتحكم في سمك طبقة الطلاء الزجاجي وظهور التأثيرات اللونية المختلفة باستخدام الجهاز الخاص بذلك ولكن المفقود في هذه الحالة يكون كثيرا اذ يتطاير الرذاذ في الهواء.

٥. الألوان تحت التزجيج: نظرا لان هذه الألوان سوف تحرق في درجة الحرارة التي يحرق فيها التزجيج نفسها فان الألوان التي تستخدم لهذا الغرض تكون محدودة وان أهم ما تتميز به الزخرفة تحت التزجيج هو إنها دائمية. والألوان تحت التزجيج تتكون من:

- مادة التلوين (او كسيد).
- مادة صاهرة تساعد على الالتصاق بالجسم.
- سيليكات (وهي من أكثر المواد انتشارا في الطبيعة، وتستعمل في الخزف بعد تنقيتها من شوائبها الضارة وتجهيزها بالطحن).
- كاولين (مادة بيضاء ذو ملمس دهني).

٦. الألوان فوق الزجاج: الفرق الأساسي بين الألوان فوق التزجيج والألوان تحت التزجيج هو ان الأولى تنصهر في درجة اقل ويمكن استخدام عدد اكبر من الألوان فوق التزجيج. (٢٥: وجهه، ص ٨٥)

## توظيف اللون في الجسم الخزفي من الناحية التقنية:

يعتبر اللون الركيزة الرئيسة التي يعتمد عليه الخزاف للوصول الى عملية إنهاء البنية الخارجية للشكل الخزفي وعليه فان اللون من الناحية التقنية لدى الفنان يعتمد عند الاستخدام على:

**الطلاء الزجاجي:** عبارة عن طبقة طلائية ذات مواصفات وتركيبات بنسب خاصة تغطي بها أسطح التكوينات الخزفية بعد إعداد وتحضير خاص وتركيبها حتى تجف جفافاً تاماً ثم تطلّى تلك المشغولات تحت درجات حرارة معينة فتمتزج الطبقة الطلائية السابقة مكونة قشرة زجاجية على سطح الأواني والأشكال، أي إنها عبارة عن طبقة زجاجية لامعة ذات سمك منتظم يطلّى به السطح المشغول الخزفي فيكسبها جاذبية ويمنع تسرب الماء من بنية الشكل الخزفي المشغول. وان عملية التزجيج هذه عملية تخضع لحرارة خاصة فتحدث تغيرات كيميائية حرارية يغطي فيها الشكل الفخاري بطبقة زجاجية. ويعرف الطلاء الزجاجي بأنه طبقة زجاجية رقيقة تحضر ثم تطبق على الأشكال الفخارية ثم تحرق حرقاً ثانياً محدثة سطحاً زجاجي لامعاً او مطفياً. (Bevlim, 27, ص 112)

**أهمية الطلاء الزجاجي في العمل الخزفي:** تستعمل الطلاءات الزجاجية لتغطية المشغولات الفخارية لأسباب عدة:

١. جعلها صماء للحيلولة دون رشح الماء منها ومن ثم تجميلها.
٢. تحسين الخواص الكيميائية.
٣. التمكن من الحصول على عدة ألوان وزخارف وملامس ناعمة. (29: Johmk, ص 11)



## اللون من الناحية الجمالية من وجهة نظر الباحث

يشكل اللون في فن الخزف قيمة جمالية أساسية لتحقيق جوانب فكرية ووظيفية على الأشكال الخزفية، اذا نجد ان الحركة والاتصال في اللون الخزفي لها أهميتهما ودورهما الايجابي للرؤية الفنية من خلال قوانين الوحدة والتباين والانسجام. فاللون له اضافات عديدة في الفكر ويقودنا إلى الإبداع الدائم لكل من:

١. النسب الجمالية في اللون ودلالات الفراغ لبناء التناسب التقني في الجسم الخزفي.

٢. الاتجاهات العامة والخاصة لمقومات اللون الخزفي، واستخداماته المتنوعة لإحداث متغيرات لتقنيات جديدة الخامة والتحول والاندماج.

ان التشكيلات والتاثيرات اللونية في الخزف تقدم الدلائل الفكرية والإبداع الفني لتأكيد وحدة الشكل والتباين والانسجام والاتزان في اللون والملمس في أثناء معالجة الأشكال الخزفية تقنياً وجمالياً ووظيفياً، للوصول بالشكل الخزفي الى مستويات الإبداع.

وان الأدوات المستخدمة في التشكيلات اللونية بجانب آثار لمسات الأصابع قد يؤثران على الملامس المتنوعة وانسياب الطلاء الزجاجي وتجانسه على أسطح التكوينات الخزفية، بصورة تتناسب مع درجة حرارة النضج كي تؤدي الى ظهور قيم فنية متكاملة ذي مدلولات تقنية متميزة ترتقي بالشكل الخزفي الى المثالية في الشكل والمضمون. وهناك العديد من المعاملات الجانبية التي لا يُمكن حصرها حول تغطية بعض أجزاء السطح الخزفي بمواد تمنع الالتصاق النسبي للطلاء في

أماكن محددة ويتم تغطيتها ببعض الملونات والأكاسيد المعدنية المختلطة مع أكاسيد أخرى كالرصاص على سبيل المثال حتى تظهر بصورة متناسقة عند تطبيق الطلاء الزجاجي عليها للمرة الثانية لتحقيق مدارك متنوعة في الشكل الخزفي. وعليه يمكن إيجاز وظائف اللون من الناحية التقنية وهي:

١. ربط عناصر العمل الخزفي من خلال التوحيد الشكلي والجمالي.
٢. ربط أجزاء العمل الخزفي المركب والتخلص من صفات الخامة.
٣. إظهار بعض الأجزاء في الشكل الخزفي وإخفائها وتأكيد فكرة العمل.

### سمات الخزف العراقي المعاصر

يمتاز الشكل الخزفي العراقي بحالة من الإبداع من خلال ارتباط التجربة الفنية بنوعية الخامة المحلية وطرق التعامل معها ونوعية الأكاسيد المستخدمة والتي تؤدي إلى إظهار الشكل الخزفي المرغوب فيه الذي يقترب من مستويات للجمال. (١٠: سانتيانا، ص ٩٩)

اذ نلاحظ ان أغلب الخزافين العراقيين المعاصرين يعطون أهمية كبيرة لعنصر اللون على حساب العناصر الأخرى كونه قد اسهم في تحديد نظام الشكل الخزفي في العراق وتجلى ذلك واضحا في تجارب الخزاف العراقي الكبير الراحل (سعد شاكر) والخزاف ماهر السامرائي والخزاف شنيار عبدالله وغيرهم، الذين اكتسبوا الخبرة ذات القيم النقدية والفنية والجمالية. وهي مفاهيم أخذت تتغير تدريجياً تحت تأثير الحداثة التي غيرت من طبيعة النظر إلى الحياة عامة والفنون خاصة.

ومع نهاية السبعينيات تركزت مفاهيم جديدة في الفن للتعامل مع العمل

الفني بغض النظر عن المادة التي يستخدمها الفنان. فكان سعد شاكر أول من حسم هذا الجدل في العراق عندما قدم أعمالاً خزفية غنية بالمضامين التعبيرية والحضارية والحدائية وبذلك أبدع أعمالاً رائدة في تحقيق التوازن. فأعماله النحتية التجريدية خاصة ذات الطابع الهندسي الكروي نجدها تعتمد عمليات الترميز والتجريد تدعو للتأمل في مفهوم الشكل والكتلة والفراغ داخل الفضاء الرحب.

وبالتالي نجد ان الفن الخزفي قد مهد لظهور جماعات فنية متعددة في العراق وجدت حالها محملة بعمق حضاري ومنتج فني هائل ذات طابع رافديني أصيل، فضلاً عما مهدته ظروف تلك الجماعات للاطلاع على تجارب عصر الحداثة الأوروبية من حيث الطبيعة الإخراجية للمنجز الفني او الكيفية التي تركز عليها المرجعيات المختلفة فضلاً عن تقنيات الإظهار الجديدة والمتنوعة، كل ذلك أدى الى تحقيق نوع من المزاوجة ما بين الضواغط السايكلوجية في الواقع العراقي والضواغط الداخلية التي امتاز بها الإنسان العراقي ولا سيما الفنان اذا امتاز بتنوع موضوعاته في منحوتاته الفخارية وتعدد أنظمتها الشكلية واختلاف الوظائف التي أوكلت اليها. (١١: صاحب، ص ٦٥)

لم يغفل الخزاف العراقي فكرة التنوع التقني في إظهار الشكل وترسيخ قيمها الجمالية ودلالاتها الرمزية المرتبطة بالمثالية، وقد أصبح الشكل الخزفي العراقي منجزاً ابداعياً مرتبطاً بفردية الفنان وموهبته المحققة لسمات الشكل وخزينه الثقافي الذي يحدد ديناميكية الفنان وحيويته.

اذ امتلك الخزاف العراقي حساسية عالية ساهمت في الإفادة من التجربة الأوربية والخبرة العملية في امتلاك الخصوصية العراقية التي تحتفي بالموروث



الحضاري العراقي القديم فضلاً عن التراث الإسلامي، بالرغم من انتمائه الى عالم الفن الأوسع.

ونجد ان الفنان العراقي قد تجذر بالإرث والمرجعيات الحضارية بما تتمتع به من أنظمة وتقاليدها احترافية راسخة لم تغادر الذاكرة البكرية. فعلى الرغم من التحولات الاجتماعية والمتغيرات الأخرى نجد هنالك أثراً للمادة الفنية والبيئة والرؤية الإبداعية في سياق بلورة الشخصية الفنية الحديثة.. فالمكتشفات الأثرية نجدها قد أعادت لنا التسلسل الزمني لحضارات الشرق - وادي الرافدين على وجه الخصوص - وعمقت مفهوم النمو غير المباشر للأسلوب والتقنية.

وهنا يذكر الفنان جواد الزبيدي «ان ما قبل أعوام قليلة لم يكن ما يطلق عليه تشكيميا اسم الخزف الفني سوى وجود معامل الفخار الشعبي البسيط والذي استمر يكرر نفسه في مشربيات وجرار وأواني الاستعمال وتبريد الماء، وكذلك معامل الخزف القاشاني في المدن المقدسة مثل كربلاء والكاظمية». (٩: الزبيدي، مجلة أسفار)

فمنذ عام ١٩٨٠ عمل الخزاف العراقي على الطريقة اليابانية القديمة. والتي تعتمد على الحرق المباشر للقطع الخزفية مع اختزال الأوكسجين داخل الفرن، فتمنح الأشكال خزفية ألواناً جميلة وبراقة. اذ استلهم الفنان العراقي مفرداته من الرموز الشرقية القديمة ومن البيئة العربية ومن جماليات الحروف والأشكال الزخرفية، منحت الاشكال الخزفية مغزاه الدلالي والجمالي كبعد له علاقته بالتحولات المعرفية والاجتماعية فكانت نصوصه الخزفية أكثر اختزالاً على وفق آليات التجريد. فقد كتب الناقد التونسي خليل قويعة عن الخزف العراقي المعاصر بشكل عام وفي تجربة

الفنان شنيار عبد الله قائلاً: «ان تجربة الفنان من حيث كيانها التشكيلي الخالص تحتفي بالقيم الجمالية التي نستشعرها تقنياً بعيداً عن الشحنات الرمزية التي تحملها القراءة، لما يمتلكه الفنان خبرة واحترافية بعمليات الطلاء ومعاملات الأكاسيد واستشرافه لتحولات اللون في الفرن وانفتاحه على الآفاق الرحبة الخارجة عن المألوف، جعلت من معاشرته للخزف لعباً مثمراً وذلك بقدر ما يشترطه هذا اللعب». (٨: خليل، دليل الخزاف)

فيما تتخذ الأشكال الخزفية النحتية عند الخزاف ماهر السامرائي، السياق الأسطوري الذي يعتمد على أسطورة الواقع المعاصر، فعلى الرغم من انه بدأ من الرقم الطينية المعروفة بعمقها الزمني، إلا انه يفصح عن انتمائه لعصرنا الحديث.. فقد مزج بين الموروثات القديمة وآثارها ودلالاتها الرمزية مع امكانات عمل المخيال في مواجهة إشكاليات الحداثة وتنوعاتها الأسلوبية والتقنية ليمنح منطق عمله التركيبي، والمراحل التي مر بها، لغة جمالية تجاور المشكلات الفلسفية لفنون الرسم والعمارة والنحت. فالخزاف السامرائي يعمل على ان تكون تكويناته محتفية بالمخفيات (الاطياف) والدوافع الروحية الصوفية تحديداً جعلت من معالجاته الحديثة تحدياً للمعاني الاستهلاكية والنفعية، بحثاً عن الشفافية والصفاء والتطهر الذي يتمثله الفن عامة وفن الخزف بشكل خاص. (٢٣: مقابلة، ٢٠١٢)

وعليه فان الخزف العراقي قد استلهم الموروث الحضاري والاسلامي ووظف الحاضر على شكل بنى وتراكيب متداخلة استطاعت انتاج سمات متميزة تقتنص هويتها الشرقية، ترتقي بفن الخزف الذي امتاز بخصائص وسمات فنية حداثوية ساهم في توظيف التقنيات في تكوين شخصية الخزف العراقي المعاصر.



## مؤشرات الاطار النظري

١. اعتماد المفهوم البنائي على مبدأ الابتكار في فن الخزف من خلال اهتمام الخزاف بعناصر التكوين الفني.
٢. تنوع أساليب الخزافين للوصول بالتكوينات الخزفية الى حالة من التجديد والابتكار.
٣. تعزيز الشكل الخزفي من خلال استخدام الشكل الهندسي (كرة او مربع او مستطيل والى الخ)
٤. التنوع في ابراز فكرة العمل سواء اكانت تجريدية صرفة ام موضوعية مستلهمة من الواقع ومن ثم يتم تقديمها بشكل يتوافق مع الفكرة العامة للعمل الخزفي.
٥. أسهم التراكم الثقافي والفكري والفلسفي في اثراء نتاجات الخزاف بالقيم الجمالية.
٦. للون أهمية كبيرة في إبراز العمل بشكل يحقق التكامل للوصول الى المضمون المراد تقديمه.
٧. ان العمل الخزفي يحتاج كل ماهو مفيد من تقنيه سواء كانت قديمة ام حديثة بالاعتماد على التجربة المتراكمة.



## الفصل الثالث

### ... اجراءات البحث ...

#### مجتمع البحث وعينته

تضمن مجتمع البحث مجموعة كبيرة من الأعمال الفنية لخزافين عراقيين معاصرين للفترة (٢٠٠١ - ٢٠١٢) وقد اختار الباحث خمسة نماذج من الأعمال الخزفية تمثل عينة البحث لفنانين عراقيين هم سعد شاكر (٢ عمل) وقاسم نايف (٢ عمل) ورعد الدليمي (عمل واحد).

#### اداة البحث

اعتمد الباحث على مؤشرات الاطار النظري وعلى الملاحظة بوصفها أدوات بحثية في تحليل نماذج من الأعمال الخزفية المتيسرة من للفنانين المذكورين في مجتمع البحث وعينته.

#### منهج البحث

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي في جميع عينة البحث الحالي لرصد اخراجات الشكل الخزفي.



### تحليل العينة:

نموذج (١) للفنان سعد شاكر



عمل نحتي خزفي بأبعاد (٥٨x٤٥سم) بحالة عالية من الانسجام في البنية الشكلية اذا ما عرفنا ان العمل يتكون من جزئين مهمين الجزء العلوي وهو عبارة عن أسلاك متداخلة بشكل علوي وبشكل أفقي بواقع سلكين في الأعلى وثلاثة أسلاك في الأسفل في نهاية كل سلك تشكيل كروي او بيضوي صغير يحمل اللون البرتقالي وسلك افقي واحد يحمل كرتين باللون التركوازي والبرتقالي متداخلتين

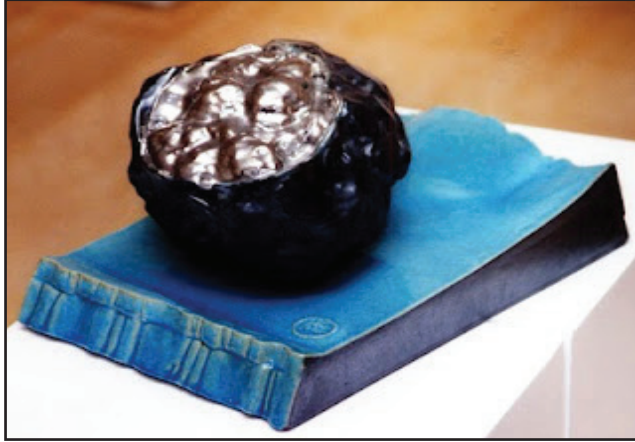
لونيا مع سلك ثالث أفقي لا يحتوي على أي كرات في نهايته وهذه الأسلاك ضمن تكور شبه دائري يرتبط ببنية الشكل الخزفي المربع الشكل تقريبا الذي يحوي تجويفا كبيرا في مركز ثقل العمل الخزفي يستند على قاعدة مربعة الشكل.

وقد تم طلاء العمل باللون الأسود ومن خلال النظر الى هذا العمل يبدو ان الخزاف قد اعتمد على التناغم الإيقاعي بين الخطوط المنحنية والخطوط المستقيمة العمودية كانت ام الأفقية فضلا عن المتعة في القيمة الجمالية التي يتركها العمل من خلال الشكل الهندسي وبفضل حركة الأسلاك التي ساعدت الفنان في كسر الرتابة في الشكل العام الذي يتخذ من اللون الأسود قيمة شكلية.

وقد اختار الفنان اللون الأسود للتنوع التقني بين الجسم والفضاء بشكل يحقق التضاد بين الفضاء واللون وللهولة الأولى وعند النظر الى العمل يبدو ان الجسم الخزفي له ما يماثله في الواقع فهو اقرب الى شاشة التلفزيون ويعلوه (جهاز الاستقبال) اذا ومن خلال النظرة الشاملة للعمل الخزفي يظهر للون دور بارز في تظهير مكونات العمل اذا ما علمنا ان الفنان قد استخدم تقنية طريقة الرش في توزيع اللون والزجاج ولم يستخدم الفنان طرق الحذف او الاضافة للطين بل ان العمل يتمتع بسطح أملس ليحقق الفنان حالة بين التكامل بين اللون والشكل.



## نموذج (٢) للفنان سعد شاكر



عمل نحتي خزفي بارتفاع ٣٠ سم x ٤٥ سم. تألف العمل من جزأين العلوي والسفلي. الجزء العلوي عبارة عن تكوين كروي غير منتظم (يحتوي على انحناءات) وهو باللون الأسود والذهبي يستند على تكوين مستطيل ذي سمك لا يتجاوز ٥ سم باللون الأزرق وفيه بعض المقرنصات في حافته الأمامية يبدو من خلال هذا العمل ان الفنان قد استفاد من الأشكال الهندسية بين الدائرة والمستطيل اذا مافهمنا ان هذا التكوين اعتمد على الإثارة اللونية بالدرجة الأساس فقد استخدم مزيجاً من الألوان بين الأسود والذهبي والأزرق اذا ما علمنا ان الأسود لون الحزن والأزرق للصفاء والذهبي للتقديس... تتوازن معاً في تأكيد التوازن بين القيم اللونية في بنية الشكل الخزفي لتظهر لنا كما لو انها تمثل حياة بركان او بقايا جزيرة في بحر ازرق فخلق الفنان هذا الحوار الديناميكي ذا الطابع الجمالي بين الالوان دون إهمال عنصر الشكل العام للوصول بالتكوين العام الى مناطق الجمال المثالي المرتكز على قوانين التجريد باتجاه اللون ومن ثم الشكل في ابراز الفكرة العامة ضمن دائرة الشكل والمضمون.

اذ أشار الفنان سعد شاكر الى المقرنصات في الجزء السفلي رمزاً للامواج على ما يبدو لكسر حالة الركود والجمود في العمل فانه قد وظف تقنية الحذف في بعض أجزاء العمل وقد استخدم الفنان طريق الرش في عملية التلوين والتزجيج.

### نموذج (٣) للفنان قاسم نايف



عمل نحتي خزفي بارتفاع ٥٥ سم x ٣٠ سم. يتكون العمل من جزأين العلوي عبارة عن كرة صغيرة الشكل باللون الأبيض موضوعة فوق الجزء السفلي وهو عبارة عن تكوين شبه هرمي متكون في أعلى جانبيه من انحناءتين متخصرتين وفيهما





تجويف من اليسار ومن اليمين وفي منتصف العمل تقريبا هناك أربعة أزوار ملونة باللون الذهبي وهي تصطف بشكل طولي عموما جسم العمل مطلي باللون الأبيض وفي نهايات أكتاف العمل نجد اللون الذهبي.

وفي نظرة عامة للعمل وفي نظرة تحليلية نلاحظ ان الفنان كان يرمز للعمل الى الإنسان وهو يقف متخصرا فالكرة رمز للرأس والتكوين الهرمي رمز لجسم الإنسان.

كان الفنان متميزا في بناء رمزية جمالية متفوقة من الجانب التعبيري والتقني فقد اعتمد الفنان على الجسد البشري في تقديم الفكرة ذات النزعة الإنسانية مركزاً على دلالات اللون الأبيض الناصع في قمة العمل الذي يوحي بالصفاء والسلام فضلاً عن اللون الذهبي الذي يوحي بالروحانية والقدسية وقد استخدم الفنان تقنية الرش في التلون والتزجيج ولم يستخدم اي تقنية اخرى في عملية التزين للتكوين الخزفي الذي وجدناه مثالياً من ناحية الحركة الديناميكية للقاعدة السفلى قد مالت الى اليمين قليلا لكسر الجمود ولخلق التوازن مع قمة العمل فالتجويفان في أعلى العمل خلق حالة من الانسجام مع الفضاء المحيط به ضمن تداخل فني عالٍ وهذه الأزوار الأربع المنتظمة ربما قصد منها الرداء والإيحاء له من خلال الأزوار. اذا خلق الفنان حالة رمزية متكاملة بفعل القيم الجمالية الحقيقية للتكوين للوصول بالأفكار الى مستويات.



## نموذج (٤) للفنان قاسم نايف



العمل بقياس ٥٠ سم × ٢٠ سم وهو عبارة عن كتلة واحدة بيضوية الشكل استخدم الفنان اللون الشذري مع استخدام اللون الأخضر في الجزء السفلي من العمل وقد تواجدت لفظة الجلالة (الله) في قمة العمل الخزفي باللون الأبيض تحتها تكوين كتابي أشبه بالرقعة وهو مائل الى الاصفرار مستطيل الشكل وهنالك خط آخر توج العمل يمتد الى الأسفل باتجاه نهاية العمل ووجود مربع أشبه بالشباك بلون يقترب من اللون الذهبي مع وجود شريحتين في أعلى العمل متلاصقتين.

اذاهتم الفنان بعنصر اللون أكثر من اي عنصر فالتكوين الخزفي اعتبره الفنان أرضية لا يصال فكرة العمل وهي لفظ الجلالة التي لونت باللون الأبيض رمز النقاء وهي داخل مستطيل أشبه بالورقة أو الوثيقة التراثية وكأن الخزاف يمنحنا روحية الإسلام الأولى والمهم في هذا العمل اللون الشذري والأخضر رمز التصوف الإسلامي مع الخطوط الذهبية رمز الثبات والصمود ولقد استخدم الفنان تقنيتين بالتلوين الأولى تقنية التلوين بالفرشاة في كتابة (لااله الاالله) مع استخدامه الفرشاة بتلوين الخطوط القريبة من اللون الذهبي وكذلك استخدم طريقة الرش في تلوين الجسم البيضوي وقد استخدم الفنان تقنية الحذف والاضافة في التكوين العام.

#### نموذج (٥) للفنان رعد الدليمي



عمل خزفي كروي الشكل يبلغ قطره ٥٠ سم. استخدم الفنان اللون الأبيض في التلوين مع استخدام اللون الذهبي في عملية الزخرفة وتضمين التكوين الخزفي اشكال حروفية في هذا العمل. حاول الفنان انتاج حالة من الترابط بين الحروف وانحناءتها والشكل الكروي وحاول الفنان من خلال تكثيف الحرف العربي منح تكوينه شيئاً من المثالية من خلال استخدام اللون الذهبي عموماً استخدم الفنان تقنية الرش في التلوين مع استخدام الفرشاة في تلوين الحروف والزخارف وكذلك تقنية الحذف والإضافة.

اذ وجدنا ان خبرة الفنان الدور الرئيس في إبراز جماليات التكوين الخزفي ذات النسق التقني المتوازن، من خلال إعطاء التكوين سطحا ناعماً وهو يحوي الزخارف والحروف العربية. حيث تواجدت جمالية لعنصر الحركة الديناميكية للتكوينات الحروفية المتمرحلة من السطح الى الأعلى كأن الهدف يكمن في كسر الجمود والملل للوصول الى قيمة جمالية متكاملة تتيح للمتلقي مساحة كافية للتأمل في هذا العمل الفني.



## الفصل الرابع

### ... نتائج البحث ...

توصل الباحث الى مجموعة من النتائج:

١. واكبت بنية الشكل الخزفي روح الحداثة مع الارتكاز الى عمق الخزين المستحضر من الموروث وتقديمه بنص جديد معاصر.
٢. التميز بين المرتكزات التي يعتمد عليها التكوين الخزفي فهناك أسلوب الفنان الخاص وهناك طرق التلوين والتزجيج وطرق التشكيل وطرق المعالجة التقنية كلها اجتمعت للخروج بتقنية جديدة توظف الرموز الحضارية لتُعطي العمل الخزفي التميز والجمال، فترى الفنان سعد شاكر قد اهتم باللون الأسود والفنان قاسم نايف اهتم بالتكوين تارة وباللون تارة أخرى بمثابة المزاوجة بين الاثنين في حين وجدنا الفنان رعد الدليمي قد اهتم بطرق معالجة عالية للوصول بجميع الأعمال الى الهوية.
٣. أصبح اللون العامل الرئيسي والمميز في اثراء الشكل الخزفي بحدود توظيف التقنيات فتارة له السيادة على حساب الشكل وتارة أخرى يدخل كقيمة جمالية عالية لربط الشكل بالمضمون.
٤. امتاز التكوين الخزفي العراقي بتنوع المعالجات فتارة يكون الحذف والاضافة



- السمة البارزة في إظهار العمل الخزفي بالشكل الذي يلبي طموحات الفنان.
٥. استخدم الخزاف العراقي طريقتين رئيسيتين للترجيح والتلوين وهي الرش والتلوين بالفرشاة للوصول الى تفاصيل دقيقة يقتضيها العمل الفني.
٦. الاهتمام بالقيمة الجمالية للتكوين الخزفي من خلال اهتمامه بترابط أجزاء الشكل العام وهو مكون من عدة كتل لمنح الشكل الخزفي قيم جمالية تحمل سمات متميزة من خلال الايقاع المستخدم في تنفيذ العمل.
٧. اظهر الفنان العراقي اهتماماً واضحاً في توظيف التقنيات في التكوين الخزفي وخاصة عندما اهتم بنقاء الألوان المستخدمة فهي على الرغم من اعتبارها طريقة من طرق الترجيح ولكن لاسلوب الفنان أثر مهم في توزيع هذه الألوان على السطح الخزفي.

## المصادر والمراجع

- (١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج ١، مجلد ٥، دار النشر للطباعة، بيروت، ب.ت
- (٢) احمد بوحسن: نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات، ط ١، المغرب، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب، ب.ت
- (٣) أميرة حلمي، مطر: مقدمة في علم الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩
- (٤) التهانوي، العلامة محمد علي: موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: تقديم د. رفيق العمم، ج ١، بيروت، مكتبة لبنان. ب ت
- (٥) جاسم، بلاسم محمد: التحليل السيميائي لفن الرسم، أطروحة دكتوراه، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، ٢٠٠٠
- (٦) حسين، حسين: فن اشغال الخزف والفخار، دار الاسراء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢
- (٧) حكيم، راضي: فلسفة الجمال عند سوزان لانجر، دار الشؤون الثقافية، بغداد: ١٩٨٦
- (٨) خليل قويعة، أشواق: الخزف.. نبض الأرض دليل الخزاف، تونس، ٢٠٠٢
- (٩) الزبيدي، جواد: بداية الخزف العراقي المعاصر، مجلة أسفار، العدد ٣، ب.ت
- (١٠) سانتينانا. جورج: الإحساس بالجمال. ترجمة: احمد مصطفى بدوي. مكتبة الانجلو مصرية. القاهرة، ١٩٦٠
- (١١) صاحب، زهير: الفنون التشكيلية العراقية - عصر قبل الكتابة، سلسلة عشتار الثقافية، اصدار جمعية الفنانين التشكيلين العراقيين، مطبعة دبي، بغداد، ٢٠٠٧
- (١٢) صلاح فضل: النظرية البنائية في النقد الادبي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٨
- (١٣) عبد الغني الشال: فلسفة الفن والتربية الفنية، القاهرة، دار مفيض للطباعة، ١٩٥٦
- (١٤) عبد الغني شيال: الخزف و مصطلحاته الفنية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠
- (١٥) عبد الغني النبوي الشال: مصطلحات في الفن والتربية الفنية، شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٨٤
- (١٦) عيد، كمال: جماليات الفنون، موسوعة صغيرة، عدد ٦٩، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٠
- (١٧) الغوري، هناء محمد علي: القيم الفنية للخزف النحتي المعاصر ودوره في اثراء تدريس الخزف، رسالة ماجستير، كلية



### المصادر الاجنبية:

التربية الفنية، حلوان، ٢٠٠١

- 1) Bevlm,M.E:Design. through discovery\_ 2Edition \_ HiNEhart and wimu.1970
- 2) Maggzin ceramics, art and perception,1990,no.
- 3) Johmk mdemenys philib,Edimger: garden colour -isted- lane.1981
- (١٨) فرديناند سوسير، دروس في علم اللغة العام، ترجمة يوثيل يوسف، العراق، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م
- (١٩) محمد البسيوني: تربية الذوق الجمالي، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦
- (٢٠) مصطفى، ابراهيم واخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، الجزء الأول، ١٩٨٥
- (٢١) مقابلة مع الفنان سعد شاكر
- (٢٢) مقابلة شخصية مع الفنان الأستاذ الدكتور عباس عبد الحسين كويش، ٢٠١٣ / ٣ / ١٥
- (٢٣) مقابلة شخصية مع الفنان تركي حسن. كلية الفنون الجميلة / جامعة صلاح الدين / اربيل / ٢٠١٢
- (٢٤) الناصري، ثامر يوسف: الوحدة والتنوع في النحت الخزفي المعاصر في العراق، رسالة ماجستير، كلية الفنون الجميلة، جامعة بغداد، ٢٠٠٥
- (٢٥) وجيه قابيل: تكنولوجيا السيراميك، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥
- (٢٦) : التقنيات الأساسية في فن صناعة الفخار، ترجمة عمار درويش، مطابع، جوهرة دمشق، ب.ت





اتجاهات طلبة كلية  
التربية للعلوم الانسانية  
بكربلاء  
نحو التربية الفنية

Tends of Students  
in the College Education  
for Human Sciences in Karbala  
toward Art Education

م. د. علي عبد الكريم آل رضا  
جامعة كربلاء / كلية التربية  
قسم العلوم التربوية والنفسية

Lecturer. Dr. Ali `Abid Al-Kareem El-Ridha  
University of Karbala / College of Education  
Department of Psychological and Educational  
Sciences



## ... ملخص البحث ...

ان الاتجاهات النفسية لها أهمية أكاديمية بحثية بقدر ما لها من أهمية تطبيقية ودراسة الاتجاه بوصفه متغيراً أساسياً في تفسير السلوك والتنبؤ بالسلوك المستقبلي للفرد ، فان اتجاهات الأفراد مرتبطة بمتطلبات حاجاتهم أكثر من ارتباطها بالخصائص الموضوعية للاتجاه.

لذلك هدف الباحث إلى معرفة اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية، ومعرفة الفروق بين الجنسين في الاتجاه ، ومعرفة الفرق في الاتجاه بحسب المرحلة الدراسية، من خلال تعرف استجاباتهم عن فقرات اداة تعرف الاتجاه عند طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية الذي أعده الباحث و المكون من (٢٦) فقرة طبق على عينة الدراسة النهائية والبالغة (٢٤٠) طالب وطالبة يمثلون جميع المراحل الدراسية في أقسام الكلية، وتوصلت نتائج البحث إلى أن اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية كان اتجاهاً سلبياً بشكل عام، فضلاً عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في التوجه نحو التربية الفنية لدى طلبة الكلية عند المقارنة بين المراحل الدراسية بالاعتماد على المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية.

إذ اعتمدت المرحلتان الأولى والرابعة للمقارنة، إذ تبين أن طلبة المرحلة الأولى هم أقل المراحل الدراسية اتجاهها سلبياً نحو التربية الفنية بخلاف المرحلة الرابعة التي كان اتجاهها أعلى سلبية من بقية المراحل الأخرى ، وأظهرت النتائج الخاصة

بمتغير الجنس عن عدم وجود فروق ذات دلالة ، ووجود فرق في المتوسطات الحسابية لصالح الطالبات في الاتجاه نحو التربية الفنية، ولكن هذه الفروقات لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية.

وفي ضوء نتائج البحث أوصى الباحث بضرورة الاستفادة من اداة قياس الاتجاه في بحوث ودراسات أخرى ، فضلا عن مجموعة من التوصيات والمقترحات.



## ...Abstract...

The psychological trends have academic research importance as much as they have applied one in studying the propensity as an essential variable in interpreting the behaviour of an individual; the trends of the individual are much related to their needs than to the objective features of the trend.

In so saying, the researcher aims to focus upon the trends of the students in the college for art education in Karbala and to know the difference in sex in light of the trend and the difference according to the education level through measuring their responses to certain twenty six items given to 240 students covering all the study stages. The results manifest that their trends toward art education is universally negative; there are certain statistical differences in their trends toward other study stages depending on the average and standard deviation. The first and fourth stages are set in comparison; it seems that the first stage is the least negative one in its trend toward art education, whereas the fourth stage runs into the highest negative point in its trend toward art education. The sex results show that there is no significant difference and there is an average difference for girl students in their trend toward art education. But such differences are not of significance, in the light of such result. The researcher recommends that it is necessary to exploit the tool of measuring the trend in other studies and research fields.



## الفصل الاول

### ... الاطار المنهجي ...

#### مشكلة البحث

دخل العالم الألفية الثالثة بتطور هائل لم يشهد له التاريخ من سابق في جميع عصوره الماضية، هذا التطور الذي من أجل سماته هي الشمولية في التعامل والاتساع في التأثير الذي طال كل شيء تقريباً بسرعة عالية ومتسارعة، ولم يكن هذا التطور وليد صدفة أو نتيجة لفعل بسيط بل هو نتيجة جهود علمية حثيثة ومتضافرة لمجالات متعددة بتنوعها ومتشعبة بفروعها واختصاصاتها؛ تستند أساساً إلى تنشئة سليمة وواعية للإنسان وتوفر له مستلزمات التطور والارتقاء المتكامل، باعتباره المعني الاول بإجراء فعل التغير والتطوير والمحول عليه في كل ذلك.

كانت التربية وما تزال السبيل والوسيلة بيد المجتمعات التي تعول عليها في سباقها لإحداث كل تغير تراه مناسباً لها وبما يحقق الكفاية لخططها وبرامجها التي تضعها، من هنا كانت التربية الحديثة معنية بتدعيم مرتكزاتها من جميع جوانبها العلمية والتربوية للإيفاء بالتزاماتها المتزايدة، فالتربية المعاصرة تهدف إلى تحقيق نمو الإنسان نمواً متكاملًا في جميع المجالات ومتوازناً من حيث توزيع القدرات والامكانيات في الوقت نفسه، ولا يكون ذلك إلا عبر المواد الدراسية المتعاضدة



بفروعها والثرية بمناهجها لتؤدي دورها ضمن الكلّ الفعال الموحد الذي لا يقدم ولا يركز إلا في ضوء حاجة حقيقية أو مطلب ذي خصوصية، وهنا يتجلى دور التربية الفنية ضمن هذا الكلّ المؤتلف من المواد الدراسية الساعية لتكامل نمو الإنسان نمواً يتوافق مع قدراته العقلية والوجدانية والخلقية والبدنية، خاصة مع تمتاز به التربية الفنية من اتساع في مدياتها وتنوع مجالاتها التي تمتلك إمكانية الانفتاح على التخصصات الأخرى وحتى التعالق معها والتداخل فيها لتقدم أشكالاً جديدة أكثر تمايزاً وابتكاراً في البنى المجاورة لها كمبادئ التربية والعلم وبذلك تكون التربية الفنية مؤهلة لتشكيل أساساً جيداً لمقومات النهوض بالمجتمعات من خلال سعيها لتكامل الإنسان والارتقاء بالنواحي التي تشكل الشخصية له عبر تزويده بمعارف وخبرات ومهارات تنمي ذائقيته الفنية والجمالية.

إلا إن مجال التربية الفنية بوصفها مادة دراسية في التعليم العام عموماً، وفي مرحلتى المتوسطة والاعدادية خاصة ما يزال يزخر بالعديد من المشكلات والمعوقات التي تعترض سبل نهوضه وتحّد من إمكانياته بل حتى تعطل فعل بعض من قدراته، شأنها شأن الكثير من المواد الدراسية الأخرى، والباحثون في مضمار التربية الفنية منذ أكثر من قرن ونصف قد خاضوا في الكثير من جوانب البحث المتعددة والمتنوعة، كانوا في بعضها موفقين وفي الأخرى غير ذلك، الذي يهمننا من الأمر، أن هناك خاصية لم يتم البحث فيها - على حد علم الباحث - وهي خاصية العلاقة بين التربية الفنية كمادة دراسية وبقية مدرسي المواد الأخرى لم تبحث مما يسترعي تسليط الضوء على هذا الأمر كون مادة التربية الفنية لا تعمل بوسط منعزل عن غيرها (البياتي: ٢٠٠٢)، ولا يكون تأثيرها وفعلها إلا في بيئة متفاعلة تخضع لأفعال المحايثة والتأثير المتقابل وعليه تكون معرفة اتجاهات المحيطين بها نحوها أحد الضرورات اللازمة

لاستدراك بعض المعوقات وهي في مهدها أو بما يمكن من تجاوز احتمال حدوثها، إذ تمكنا من تحقيق رؤية جديدة تحاور الآخر بدل أن تتجاهله أو تهملش رايه أو إبعاد موقفه وهذا لا يكون إلا بتعرف اتجاهه نحو التربية الفنية، فضلا عن أن دراسة الاتجاه تمثل سمة نفسية مركبة تنطوي على عناصر معرفية، وعاطفية، ونزوعية، نحو موضوع معين، وتظهر في الآراء والمطامح والتفضيل والتوقع والتقبل والرفض والإقدام والإحجام... وما إلى ذلك، فإن هذا الاتساع في مضمون الاتجاه جعله يشتمل على معظم المضامين النفسية للاتجاه نحو التربية الفنية.

لذا يرى الباحث التحرك نحو طلبة كليات التربية وتعرف اتجاههم نحو التربية الفنية لأن النتائج التي سيسفر عنها البحث وبغض النظر عن نوعها (سلبا - إيجابا) يمكن التعامل معها، لأن أفراد هذه العينة يكونون ضمن مدة الإعداد ويسهل إعادة توجيههم أو إجراء تعديلات على مفردات مناهجهم التي يدرسونها بما يتلاءم والتغير المنشودة، فضلا عن أن طلبة الجامعة يشكلون جزءاً مهماً من القاعدة الأساسية التي يركز عليها بناء المجتمع وتطوره، فالشباب طاقة المجتمع، لذا يفترض العناية بهم واستثمار طاقاتهم عبر توجيهها نحو منافذ إيجابية وبناءة والتقليل من هدارها قدر الامكان، ومن هنا انبثقت مشكلة الدراسة المتمثلة بطرح الأسئلة الآتية:

١. آ. ما نوع اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية؟
٢. ما نوع الفروق بين الجنسين في اتجاه الطلبة نحو التربية الفنية؟
٣. ما نوع الفروق في اتجاه الطلبة نحو التربية الفنية بحسب المرحلة الدراسية (الأول-الرابع)؟

ولكل ما سبق، فإن هذه الأسباب مجتمعة، قد جعلت هذا الموضوع يؤلف

مشكلة تقتضي البحث فيها ومعرفتها.

### أهمية البحث

يستمد البحث أهميته من التربية نفسها لأن التربية الحديثة تركز على فهم متطلبات الطلبة وعلاقتهم بالمواد التي يدرسونها، فضلاً عن حاجاتهم النفسية ورغباتهم لتوطيد دعائم البناء التربوي على أسس سليمة والنهوض بهم في عمل جديد يواكب عجلة التقدم العلمي والفني إذ يشير بياجة إلى أن «الهدف الرئيس للتربية هو تكوين أفراد قادرين على فعل أشياء جديدة وليس على تكرار ما فعلته الأجيال المنصرمة» (lowenfeld, 1983, 35 p).

وعليه فالتربية الحديثة تسعى إلى تحقيق نمو الإنسان نمواً متوازناً ومتكاملاً من جميع الجوانب، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا من خلال المواد الدراسية جميعها التي تتكامل بشكل متوازن ومن هنا تأخذ التربية الفنية دورها بوصفها جزءاً من المواد الدراسية التي تسعى لتكامل نمو الفرد نمواً ويتفق وقدراته الجسمية والعقلية والوجدانية والخلقية، «ضمن هذا السياق تبرز أهمية التربية الفنية باعتبارها أحد ميادين الفنون الحرة فمن خلالها يتهدب السلوك ويتعدل» (البسيوني، ١٩٩٠، ص ١٦٠) فضلاً عن أن الدراسات والبحوث في مجال التربية الفنية قليلة ومحدودة خاصة من علاقتها بالاختصاصات المجاورة والعلوم الاخرى وعليه يحتاج هذا المجال إلى المزيد من الاهتمام في مجتمعنا، هذا من جانب ومن جانب آخر يتناول البحث الحالي موضوع يستأثر بأهمية خاصة في المجتمعات التي تمر بتغيرات سريعة في الجوانب الثقافية والاجتماعية والديموغرافية أو التغيرات التي تطرأ على

المجتمعات بسبب الحروب أو الأزمات التي تتعرض لها وتمتاز بحدتها وشمولها لكل جانب من جوانب الحياة المادية والاجتماعية، لعل أشد هذه التغيرات ما يصيب الاتجاهات والقيم (مليكه، ١٩٥٩، ص ٢٢٣) وهو ما يتماثل مع ما تعرض له مجتمعنا العراقي خلال العقود الماضية، وأن أهمية الاتجاهات تأتي من تعالق موضوعها مع موضوعات النمو المتكامل و الوعي لشخصية الفرد.

ونظرا لأهمية الاتجاهات فان دراستها أصبحت تشغل حيزا واسعا في الكثير من الدراسات الشخصية وديناميات الجماعة والتنشئة الاجتماعية وفي العديد من المجالات التطبيقية كالترية والتعليم والفنون والصحافة والعلاقات العامة والإدارة والتدريب الإداري؛ وأساس العمل في هذه المجالات هو دعم الاتجاهات الميسرة لتحقيق أهداف العمل فيها وإضعاف الاتجاهات المعيقة، إن تراكم الاتجاهات في ذهن الفرد وزيادة اعتماده عليها تحد من حريته في التصرف وتصبح أساليب سلوكه روتينية متكررة ويسهل التنبؤ بها، وسبب الاهتمام بالاتجاهات واتجاهات الطلبة خصوصا هو أثرها في توجيه السلوك، إذ تنهض بدور أساسي في توجيه السلوك الاجتماعي للفرد في الكثير من مواقف الحياة، والاتجاهات بمثابة عوامل سلوكية مكتسبة يحصل عليها الفرد من خلال احتكاكه بمؤثرات خارجية حضارية وتعليمية ودينية واقتصادية واجتماعية. (أبو جادو، ٢٠٠٠، ص ١٩٢)

وهنا يكون الاتجاه هو المحرك الأساسي لسلوك الفرد، وهو في الوقت نفسه المحك الذي يستخدمه في إصدار أحكام وقراراته على مواقف الحياة اليومية كما انه المحك الأساسي أيضا لسلوك الجماعات، إذ بدونه لا تتم عملية التواصل الاجتماعي، وعليه فللاتجاهات أهميتها في حياة الأفراد وتوجيههم وانسجامهم مع ما يستهدفون

ويقبل به المجتمع، إذ أن رضا الفرد عن اتجاهات مجتمعه و مساهمته معهم في أنماط حياتهم يضيف عليها معنى ودلالة، لأنها تشبع الكثير من دوافعه وحاجاته النفسية والاجتماعية، وتساعد على تفسير ما يمر به من مواقف وخبرات حياتية جديدة.  
(السامرائي، ١٩٩١، ص ٩٩)

وهو ما يرتبط بأهمية التعليم كونه يسهم مساهمة فعالة في خلق الاتجاهات واكتسابها وتوجيهها الاتجاه الصحيح وعليه يجب أن يكون دور المدرس في تربية الطلبة هو تكوين الاتجاه الايجابي لديهم بدلا من حشو أذهانهم بالكثير من المعلومات التي لا فائدة منها فيصبح دور المدرس منصبا نحو بناء وتكوين الاتجاه العلمي السليم والتفكير في حل المشكلات التي تعترض حياتهم، وطلبة الجامعة هم عماد المجتمع الذين يعول عليهم في بناء المجتمع والبلد ولكن بعد بناء أنفسهم من مختلف الجوانب ومن أهمها تكوين اتجاهات فكرية ومهنية سليمة نحو العمل المستقبلي لهم كونهم تدريسين يسهمون في المستقبل القريب وبغض النظر عن تنوع اختصاصاتهم، لأن البناء لا يكون باختصاص واحد دون البقية، فلا بد من تفاعل الاختصاصات مع بعضها، وبما يجعل كل منهم متفهماً لدور الآخر وأهمية هذا الدور ضمن الكل المؤتلف والمتكامل.

#### تتلخص أهمية البحث في النقاط الآتية:

١. تناول البحث متغيراً مهماً من متغيرات الشخصية، إذ يرتبط هذا المتغير بشكل مباشر بالخصائص الاجتماعية للفرد.
٢. استهدف البحث طلبة الجامعة وهم عماد تطور المجتمع و معينه الذي لا ينضب.

٣. إن ميدان البحث ميدان بكر إذ لا توجد دراسة أجريت في العراق بهذا الخصوص وهذا الذي يضيفي على البحث الحالي أهمية واضحة.

٤. يظهر البحث الحالي جانباً من ثقافة المجتمع خاصة الوسط الجامعي وما فيه من وجود لسمّة الاتجاه نحو التربية الفنية.

٥. يوفر أداة تقيس الاتجاه نحو التربية الفنية لطلبة الجامعة مبنية على أسس ومعايير علمية وفق الخطوات والمقاييس النفسية لبناء الاختبارات ومراعية للخصوصية الاجتماعية والثقافية والدينية للبيئة العراقية.

٦. يمكن لنتائج البحث الحالي أن تشكل إضافة معرفية في ميداني التربية وعلم النفس والفن.

٧. قلة البحوث والدراسات العراقية والعربية في هذا المجال - على حد علم الباحث واطلاعه - إذ لم يعثر على دراسات عراقية، او عربية تناولت موضوع الاتجاه نحو التربية الفنية لدى طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية.

٨. إن نتائج البحث الحالي قد تساعد المعنيين والمسؤولين في وزارتي التربية والتعليم العالي على توجيه الطلبة من خلال برامج إرشادية وتوجيهية، من اجل الاهتمام بالجانبين النفسي والوجداني للطلبة والارتقاء بهم الى مستوى أفضل مما يؤثر في أدائهم العام.

٩. ان دراسة (الاتجاهات) وتأثيرها (الايجابي-السلبى) في تفاعل الطلبة مع الاختصاصات الاخرى بصورة عامة والسلوك الاجتماعية بصورة خاصة ذات أهمية تلتقي مع ما تهدف إليه المؤسسات التربوية في إحداث نمو مرغوب فيه في

شخصية طلبة المرحلة الجامعية بشكل يتناسب مع الجوانب العقلية والنفسية لدى الإنسان الذي يسهم فعلاً في خدمة مجتمعه وتطوره.

### أهداف البحث

١. بناء اداة لتعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية.
٢. تعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية.
٣. تعرف الفروق بين الجنسين في اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية.
٤. تعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية بحسب المرحلة الدراسية (الاول-الرابع).

### حدود البحث

١. اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية
٢. طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية-جامعة كربلاء.
٣. العام الدراسي (٢٠١٢-٢٠١٣).

### تحديد المصطلحات

#### أولاً: الاتجاه

١. عرفه زهران (١٩٨٦): موقف الشخص الراهن نحو القضية التي تهتمه بناء

على خبرات مكتسبة عن طريق التعلم من مواقف الحياة المختلفة في بيئته التي يعيش فيها وهذا الموقف يأخذ شكل الموافقة أو الرفض ويظهر ذلك من خلال السلوك اللفظي أو العملي للفرد. (زهرا، ١٩٨٦، ص ٢٢)

٢. عرفه ويبر (weber, 1992): رد فعل تقويمي لما يحبه المرء أو يكرهه سواء كان شخصاً أو حادثاً أو أي جانب آخر في البيئة. (p:118,1992. weber)

٣. عرفه الديب (١٩٩٧) بأنه: استعداد أو تهيئ عصبية خفية متعلم منظم حول الخبرة للاستجابة بانتظام بطريقة محبة أو غير محبة. (الديب، ١٩٩٧، ص ٣٣١)

٤. عرفه (البورت) (Allport 2005): حالة من الاستعداد أو التأهب العصبي والنفسي تنتظم من خلال خبرة الشخص، وتكون ذات تأثير توجيهي على استجابة الفرد لجميع الموضوعات والمواقف التي تستثيرها هذه الاستجابة. (عبد الهادي، ٢٠٠٥، ص ٤٥)

إن أغلب التعريفات التي استعرضناها لمفهوم الاتجاه تبنين أنه، استعداد مكتسب ينشأ عند الفرد خلال عملية التفاعل مع البيئة المختلفة، وأن هذا الاتجاه هو الذي يحدد سلوك الفرد أو أسلوبه في التفاعل مع هذه المثيرات باستجابات قد تميل إلى تقبل تلك المثيرات أو رفضها، وأن هذه الاستجابات تتميز بالثبات النسبي، وترتبط بالعمليات الانفعالية والمعرفية التي تجري في ذهن الفرد، وعليه فإن الباحث يتبنى تعريف (البورت، ٢٠٠٥) للاتجاهات تعريفاً نظرياً بهذا المفهوم في البحث الحالي، ولأغراض البحث يضع الباحث تعريفاً إجرائياً على النحو الآتي: (استجابات الأفراد على فقرات اداة الاتجاه نحو التربية الفنية المعد في البحث الحالي ويعبر عنها بالدرجة الكلية التي يحصل عليها كل فرد من أفراد عينة البحث).



## ثانيا: التربية الفنية

١. عرفها (زكي، ١٩٧٢) بانها: «عملية تربوية تساعد النشء والشباب على اختلاف انواعها في نمو وفهم لغة الفن ووظيفته في المجتمع ومعرفة مدى اثر الفن في البيئة التي صنعها الانسان وكذلك نمو السلوك للإنتاج الخلاق والاستجابة الى الفن والتقويم الناقد له من خلال الحكم الجمالي». (زكي، ١٩٧٢، ص ٣٠)

٢. وعرفها (الشال، ١٩٨٤) بانها: «التربية عن طريق الفن، اي كل مظاهر الفنون كالموسيقى والرسم والشعر والنحت وغيرها، يمكن عن طريقها أن تتم تربية متكاملة للفرد». (الشال، ١٩٨٤، ص ٢٤)

٣. وعرفتها (لانجر، ١٩٨٤) بانها: «اداة التقدم الحضاري والقوة المحركة للأبداع الفني، انها تربية البصيرة التي تستقبلها في النظر والسمع والقراءة». (لانجر، ١٩٨٤، ص ٤٠)

٤. وعرفها (المحميداوي، ٢٠٠٥) بانها: «عملية اجتماعية تسهم ايجابيا في تكوين الطالب من خلال ربطه بمجتمعه وبيئته ومواردها بالوسائل المتعددة في اطار من المحافظة على ذاته وانطباعاته والعناية بصقلها وتنميتها بالممارسة او التثقيف الفني تحديدا لقدراته الفنية والابداعية». (المحميداوي، ٢٠٠٥، ص ١٩)

٥. وعرفها (النعيمي، ١٩٩٠) بانها: «عملية تربوية اجتماعية تسهم ايجابيا في تكوين الطلبة بحسب قدراتهم وميولهم الفنية بما ينسجم وطاقتهم التعبيرية الفنية نحو خدمة مجتمعهم وارتباطهم ببيئتهم مما يجعلهم في وضع يمكنهم من التفاعل

بما يحيط بهم وتحسينه من الناحية الجمالية والتعبير الفني». (النعمي، ١٩٩٠،

ص ٢١)

ركزت التعاريف السابقة لمصطلح التربية الفنية على نقاط أساسية هي:

١. تعد عملية تربوية فنية تنمي القدرات الإبداعية والتذوق الفني عند الطلبة.
٢. توصف بأنها أداة للتقدم الحضاري للفرد والمجتمع.
٣. تعمل على توسيع الخيال الإبداعي وقوة الملاحظة والدقة عند الطلبة، وإدراكهم للعلاقات بين العناصر من الناحية الجمالية والتعبير الفني.

وقد افاد الباحث من هذه المؤشرات في صياغة تعريف إجرائي للتربية الفنية: يعرفها الباحث: هي مجموعة الخبرات التربوية الفنية التي تتضمن عملية بناء وتنمية للارتقاء بالتجربة الحسية والذائقية، الهدف منها إتاحة الفرصة للمتعلم ليعبر عن نفسه من خلال الممارسة الفنية بجانبها النظري والعمل لآكتساب المهارات المتنوعة التي تنمي التذوق الفني والجمالي لديه وبما يساعد على تكوين ثقافة فنية ملائمة.

## الفصل الثاني

### أولاً: الإطار النظري

ويتضمن مجموعة من الأطر النظرية الخاصة بالتربية الفنية والاتجاه وهي:

تشترك التربية مع علم النفس في دراسة المجال نفسه، ألا وهو السلوك البشري كل منهما يخوض هذا الميدان من زوايته الخاصة ويتعامل معه ضمن أساليبه الذي يتعامل بها في أفقه العام، وهذا يجعل لهما نقاط يلتقيان بها وتتداخل فيما بينهما معطيات التداخل والتأثير المتبادل والتأثر مما يعزز أصر التعاون والعمل المشترك في أصد متعددة، خاصة عندما تجد نتائج بحوث كل منهما في ميدان الآخر.

التربية وعلم النفس كل منهما عدّ أحد محاور العلم الذي هو سمة لكل ما في عصرنا والفن إذ يحضر بينهما ليس بصيغة التوسط أو التجاور، بل كقطب مؤسس ونقطة شروع لكل جهد معرفي لدى الحضارة الإنسانية؛ فالفن سبق الفلسفة التي هي أم العلوم، وأن لم تكن بذاتها لا تصنف علماً، وهكذا هو الفن الذي يشترك مع الفلسفة في أن كليهما يرفضان التأطير أو التموضع في حدود ثابتة، الذي يهمننا هنا أن الفن يلقي أضواءه على علم النفس ليولد منه علم النفس الفني، وكذلك تمتد أضواء الفن لتغمر التربية ليولدان التربية الفنية.

## أ) التربية الفنية

تعتبر التربية الفنية أحد العلوم السلوكية كونها تسعى لتعزيز التناغم والانسجام بين القيم التي يملكها الإنسان بوصفه فرداً من جهة، ومن أنه عضو في جماعة يفترض أنه يندمج معها دون أن يفقد شيئاً من ذاتيته ولا تؤثر هذه الذاتية حتى مرحلة الانعزال عن الوسط الذي يحيا به من جهة أخرى وبين هذا وذاك عليه أن يحيا مستمتعاً بما حوله وبما توفره له إمكانياته الخاصة فضلاً عن استثماره لما يحيط به الذي يجده في المحيط الذي يتفاعل معه، وهذا لا يكون إلا عبر ثقافة تقدم أكثر مما تأخذ، وتندرج من البسيط السلس إلى المركب الصعب لجعل المحسوس أكثر وقعا في النفس الإنسانية ليس بزيادة قوة أو شدة التأثير على الحواس بل من خلال جعل الحواس أكثر رهافة لاستقبال المثيرات.

ف (المتعلم بحاجة إلى تأمل الطبيعة ودراسة نظامها ومعرفة أشكالها من أجل إعادة التنظيم والكشف عن إيقاعات جديدة والاهتداء إلى علاقات لم تكن في الحسبان، فأصبحت فلسفة الجمال (التربية) تبحث في الفن مقابل الطبيعة على اعتبار أن الإنسان إنما يحاول عن طريق الفن أن يستخدم الطبيعة ويعدها لتتلاءم مع حاجته ويلزمها بالتكيف مع أغراضه). (المليجي، ١٩٨٨، ص ١٤٢)

وهذا لا يكون إلا عبر تربية التذوق الفني والجمالي لدى الناس ليس بأسلوب الاملاء وفرض القواعد الخاصة بل بمساعدتهم على تكوين واختيار معايير خاصة بهم في ضوء التجربة التي هي وليدة دراسة وممارسة يتحقق بها فتح أفق الاكتشاف لدى الافراد ليتحولوا من أشخاص إلى أناس يحملون بحق صفة الإنسانية؛ فجزء من إنسانية الإنسان أن يحيا مستمتعاً بما حوله سواء بما يقدم أو يقدم له من الآخرين

أو الطبيعة، فليس الهدف من تدريس التربية الفنية هو تدريب المتعلمين على إنتاج أعمال فنية أو ممارسة بعض أنواع الفنون، إنما هي وسيلة يكتسب من خلالها المتعلمون بعض القيم المنشودة، فسلوك الفرد مرتين بما يتبنى من قيم يؤمن بها، فمن خلال الرؤية المباشرة والتحليل لما يشاهده فإنه يكتسب البصيرة التي تساعد على إعادة تنظيم هذه القيم، فالن ليس تعبيراً ذاتياً مطلقاً، بل هو امتزاج التعبير بمختزن الشكل المرئي وما يتواشج معه من قيم، بمعنى أن الفن لا يمكن أن يكون نتاجاً داخلياً خالصاً للإنسان دونما تأثير خارجي.

### ب) الاتجاه

تعد الاتجاهات بمثابة محركات للسلوك الانساني، اذ انها تحفز الفرد على عمل الاشياء والتعامل مع مختلف المواقف الحياتية التي تواجه الفرد، وتوجهه للتعامل معها بشكل مباشر.

### مفهوم الاتجاه

إن (البورت G.W. Allport) يشير إلى هذا المفهوم بقوله: إن مفهوم الاتجاه هو أبرز المفاهيم وأكثرها إلزاماً في علم النفس الاجتماعي وفي الدراسات التجريبية. (مرعي وبلقيس، ١٩٨٢، ص ١٥٩) وعليه، فقد حظي هذا المفهوم باهتمام الكثير من العلوم الإنسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع والتربية والسياسة والاقتصاد والإدارة والصناعة والإعلام (مليكة، ١٩٥٩: ٢٣٣) لذا فقد تناول العلماء في علم النفس مفهوم الاتجاه من وجهات نظر متباينة، اذا ربطه بعضهم بمفهوم

تقييم الاستجابة لدى الأفراد نحو موضوعات أو أشياء، وربطه بعض آخر بالبيئة الخارجية التي يعيش فيها الفرد ومدى التأثير الذي تحدثه عناصرها عليه من حيث شدة الجذب أو النفور، ومن هؤلاء العلماء من ربطه بمفهوم القيم أو المعايير السائدة في المجتمع، وربطه فريق آخر منهم بإمكانية التنبؤ، أي بما سيكون عليه سلوك الفرد في المواقف المختلفة التي يمر بها. (الدوري، ٢٠٠١، ص ١٥-١٦)

### خصائص الاتجاه

ويمكن تحديد خصائص الاتجاه بالآتي:

١. يمثل الاتجاه علاقة الشخص بموضوع معين.
٢. إن تكون الاتجاه إما يكون سلبياً أو إيجابياً ويتجه الشخص لأحد هذين الطرفين.
٣. إن الاتجاه هو تكوين مكتسب يمكن تدعيمه أو إطفاءه.
٤. إن الاتجاه هو أكثر ديمومة من الدافع الذي ينتهي عندما يتم إشباعه.
٥. يمكن قياس الاتجاهات والتنبؤ بها.
٦. تكون قابلة للتعديل أو التغيير.
٧. يرتبط الاتجاه ويتأثر بعامل الخبرة.
٨. تكون الاتجاهات قوية أو ضعيفة نحو موضوع معين.
٩. تكون قابلة للملاحظة بطرق مباشرة أو غير مباشرة من خلال السلوك.
١٠. تكون ثلاثية الأبعاد، أي لها أبعاد معرفية ووجدانية وسلوكية. (الداهري والكبيسي، ٢٠٠٠: ١٢٣) (مرعي وبلقيس، ١٩٨٢: ١٦٥)

## تكوين الاتجاه

تتكون الاتجاهات نتيجة لاتصال الفرد ببيئته الطبيعية والاجتماعية، ويبدأ تكونها خلال تكامل مجموعة معينة من الخبرات الجزئية التي تدور حول موضوع معين كحب الأسرة أو الرغبة في نوع من الطعام أو الارتياح لمكان معين يجلس فيه الفرد.

وبهذه الصورة المحدودة يبدأ تكون الاتجاهات ثم تأخذ دائرتها بالاتساع لتشمل موضوعات أكبر وأمور مجردة أو معنوية، اذ تتكامل مجموعة من الخبرات الجزئية التي تدور حول موضوع محدد، ثم يتم تناسق هذه الخبرات في وحدة كلية ينتج عنها نوع من التعميم Generalization يمثل حالات ومواقف تجابه الفرد تشكل في أساسها اتجاهات واضحة المعالم تتحدد وتتميز عن غيرها من الاتجاهات. (السامرائي، ١٩٩١، ص ٩٦)

## مراحل تكوين الاتجاه

تمر الاتجاهات في أثناء تكوينها بثلاث مراحل أساسية هي:

١. المرحلة الادراكية (المعرفية): وتنطوي على اتصال الفرد اتصالاً مباشراً ببعض عناصر البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، وبذلك يتبلور الاتجاه في نشأته حول أشياء مادية أو حول نوع معين من الأفراد أو نوع محدود من الجماعات أو بعض القيم الاجتماعية.

٢. مرحلة تبلور الاتجاه: وتتميز بنمو الميل نحو شيء ما، أي بمعنى وجود تخصص

في الاتجاه نحو اشياء محدودة نوعاً ما. وتسمى هذه المرحلة أحياناً المرحلة التقويمية أو مرحلة الاختيار.

٣. مرحلة ثبات الاتجاه: وتتميز باستمرار الميل على اختلاف أنواعه ودرجة ثبوته على شيء ما، وبذلك يتكون اتجاه نقي نحوه. (قنديل وكاظم، ١٩٧٦، ص ١٦١)

وتحدد المدة الحاسمة Critical Period في تكوين اتجاهات الفرد بين سن الثانية عشرة من العمر، وان الاتجاهات تتبلور في حوالي سن الثلاثين ولا تميل للتغيير بعد ذلك. (ويتيج، ١٩٧٧، ص ٣٢٧)

### العوامل المؤثرة في تكوين الاتجاه

من الصعب جداً تحديد كل العوامل التي تؤثر في تكوين الاتجاهات، فالأسرة والجنس والذكاء والدخل والسن والموقع الجغرافي وحجم المجتمع ومدى التعليم والميول السياسية والاتجاهات الدينية.. وما إلى ذلك عوامل تدخل في تحديد اتجاهات الفرد نحو موضوع معين، إلا أن هناك بعض العوامل الأساسية المهمة التي تؤثر في تكوين اتجاهات الفرد. ويمكن تحديد العوامل الأساسية المؤثرة في تكوين الاتجاهات على النحو الآتي:

١. الوالدان: يقوم الوالدان بدور أساسي في عملية التنشئة الاجتماعية للطفل واكسابه الاتجاهات الفردية والاجتماعية، وذلك بحكم سيطرتهم على العوامل الأساسية في تكوين الاتجاهات وهي:



أ) الثواب والعقاب الذي يتمثل في كثير من الأنماط كالاتسامات والحلويات والألعاب والقبول والرفض والحرمان من الألعاب والمكافآت وما إلى ذلك.

ب) الإعلام والمعلومات التي تصل إلى الطفل في مراحل نموه الأولى، التي تشكل أساساً للاتجاهات والمعتقدات والقيم والمفاهيم التي يكتسبها الطفل، والاتجاهات التي تشكل في المرحلة الأولى من حياة الطفل في ظل والديه تعد من فئة الاتجاهات التي تقاوم التغيير.

٢. المدرسة: تقوم المدرسة بدور مهم في تطوير الاتجاهات وتكوينها لدى المتعلمين وذلك من خلال تفاعلهم مع الأقران والمعلمين، وتعد مجموعة الأقران Peers Group في المدرسة أهم مجموعة مرجعية للطفل. (أبو جادو، ٢٠٠٠، ص ١٩٨) فالمدرسة تعد من أهم المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في حياة الفرد، وذلك لان البيئة الاجتماعية المدرسية اكبر من البيئة المنزلية واكثر خضوعاً لتطور المجتمع وهي أسرع استجابة لتلك التطورات، اذ تترك آثارها القوية على اتجاهات الافراد وعاداتهم.

٣. المجتمع: يقوم المجتمع بعاداته وتقاليده وقيمه والعوامل المؤثرة فيه بدور بارز في تكوين الاتجاهات، اذ يتكون المجتمع - كما هو معروف - من عدد كبير ومتباين من الجماعات فهناك الجماعات الاولية كالأسرة والجماعات الثانوية كجماعة الدين وجماعة العمل، وبعد سنوات الطفولة يصبح على الطفل ان يتصل اتصالاً مباشراً بالمجتمع خارج نطاق الاسرة. فتبدأ عملية اكتساب المبادئ والقيم الاجتماعية بطريق مباشر. فالفرد يتعلم انماط السلوك من تلك الجماعات ويتعلم ما تقبله الجماعة وما ترفضه. وبعض هذه الجماعات تكون

ذات أهمية خاصة للفرد يرجع إليها في الأمور المهمة ويسير بحسب تقاليدها وتعرف هذه الجماعة باسم الجماعة المرجعية Reference Group للفرد فقد تكون جماعة الحي الذي يسكن به وقد تكون الجماعة الدينية، فهذه الجماعات تساعد في تكوين كثير من الاتجاهات. (يعقوب، ١٩٨٩، ص ١٦١)

٤. الوراثة: للوراثة دور طفيف في عملية تكوين الاتجاهات، وذلك من خلال الفروق الفردية الموروثة كبعض السمات الجسدية، والذكاء، لكن العامل الأهم في تكوين الاتجاهات، هو البيئة بمفهومها الواسع، وذلك من خلال التفاعل مع عناصرها. (أبو جادو، ٢٠٠٠: ١٩٨)

### نظريات تفسير تكوين الاتجاه

هناك العديد من النظريات التي حاولت تفسير الاتجاهات، لعل في مقدمة هذه النظريات التي اهتمت بالاتجاهات هي:

#### أ) النظريات السلوكية

١. نظرية ستاتس: قدم هذه النظرية (ستاتس Stats)، اذ يعد الاتجاهات نوعاً من الدافعية، ومن ثم فإن دراستها في تكوينها وتغييرها ووظائفها هي دراسة لدافعية الإنسان. فالاتجاهات تكتسب عن طريق الاقتران الشرطي البسيط، فالمثيرات غير الشرطية مثل الطعام أو الماء أو الهواء تستثير لدى الفرد استجابة انفعالية إيجابية، وهناك مثيرات أخرى تستثير استجابات انفعالية سلبية مثل المثيرات السمعية والبصرية المؤلمة. وإذا اقترنت هذه المثيرات بمثير محايّد فإن

الاستجابة الانفعالية ترتبط شرطياً بالمثير المحايد وبذلك يصبح المثير المحايد موضوعاً للاتجاه. إن المثير الذي يكتسب قيمة انفعالية للاتجاه أو موضوعه فإنه يمثل قوة تعمل معزراً أو سالباً في التعلم (جابر والشيخ، ١٩٧٨: ١٠٦-١٠٧) فقد عالـج (ستاتس) عملية تكوين الاتجاه انطلاقاً من كون الاتجاهات تمثل استجابات شرطية بسيطة وإنها تعزيزات لأشكال أخرى من المواقف التي تشابه الموقف الخاص بتكوين الاتجاه وبذلك فهي تمثل دوافع للفرد ليسلك السلوك نفسه إذا تكرر موقف الاتجاه نفسه. (Kiesler, 1969: 74)

٢. نظرية الاشتراط الإجرائي: تعد نظرية الاشتراط الإجرائي للعالم الأمريكي (سكنر Skinner) من النظريات التي تفسر عملية تكون الاتجاه معتمدة على مبدأ التعزيز، إذ يرى أن سلوك الكائن الحي أو استجابته التي يتم تعزيزها يزداد احتمال اكتساب الاتجاهات عن طريقها أكثر من الاستجابات التي لا يتم تعزيزها. (أبو جادو، ٢٠٠٠، ص ٢٢٨)

### ب) نظريات التعلم الإجتماعي

تفسر هذه النظريات عملية تكوين الاتجاه وفقاً للمحاكاة والملاحظة والتقليد، ومنها:

١. نظرية باندورا: ترجع هذه النظرية إلى (البرت باندورا Bandura Theory) الذي يفسر عملية تكون الاتجاهات وفقاً لعملية التعلم بالملاحظة، فعندما نلاحظ شخصاً بطريقة معينة، ويلقى إثابة على سلوكه، فمن المحتمل جداً أن



نقوم بتكرار هذا السلوك، أما إذا اتُّبع سلوك ما بعقاب، فلاحتمال الأكبر أن لا نقوم بتكراره أو تقليده. (أبو جادو، ٢٠٠٠، ص ٢٠٣)

٢. نظرية هوفلاندا: تفسر هذه النظرية عملية تكوين الاتجاه من خلال المحاكاة والتقليد، فالاتجاهات يتعلمها الفرد شأنها شأن العادات الشخصية أو الحقائق أو المعارف. فالطفل يتعلم من الآخرين أن الحيوان صديق الإنسان، وبناءً على ذلك فإنه يكتسب حب الحيوانات عن طريق المحاكاة والتقليد الذي يشمل كل أنواع السلوك ومنها الاتجاهات. (عبد الرحيم، ١٩٨١: ١٢٥-١٢٦)

### ج) النظريات المعرفية

تفسر هذه النظريات عملية تكوين الاتجاه بناءً على تنظيم الفرد لمعلوماته الخاصة عن موضوع الاتجاه وإعادة تنظيم البنى المعرفية الخاصة به في ضوء المعلومات المستجدة عن موضوع الاتجاه. (أبو جادو، ٢٠٠٠، ص ٢٢٩) ويمكن توضيح ذلك من خلال النظريات الآتية:

١. نظرية التوافق المعرفي: قدم هذه النظرية (شارلس أوسجود Charles Osgood) وهي تفسر عملية اكتساب الاتجاهات على أساس أن الأفراد يمتلكون نوعين من الاتجاهات هي (الاتجاهات المتسقة والاتجاهات غير المتسقة)، فالفرد يتمسك بالاتجاهات التي تتسق مع نظامه المعرفي، ولا يتمسك بالاتجاهات التي لا تتسق مع نظامه المعرفي ويسعى إلى تكوين الاتجاهات التي تتسق مع نظامه المعرفي. (Kiesler, 1969: 178-184)

٢. نظرية التنافر المعرفي: قدم هذه النظرية العالم الأمريكي (ليون فيستنجر Leon Festinger)، التي تفسر عملية تكوين الاتجاه من خلال عمليات التنافر المعرفي المتعلقة بالمعلومات الخاصة بالاتجاه المتعلم، فعندما يحصل التنافر في تلك المعلومات يؤدي إلى تنافر اتجاهات الفرد وبها يتناسب مع الموقف المعرض له ثم يتكون الاتجاه الجديد من خلال تغيير الاتجاه السابق المتمثل بتغيير المعلومات السابقة وتنظيم البناء المعرفي وفقاً للمعلومات الجديدة، فالفرد المدخن يعد ذا اتجاه إيجابي نحو (التدخين) وهذا الموقف يمثل حالة من التوازن المعرفي الخاص بموضوع (التدخين)، ولكن عندما يعلم الفرد أن التدخين مضر بالصحة فإن اتجاهه نحو (التدخين)، سوف يتغير بسبب حدوث حالة من التنافر المعرفي بين الاتجاه السابق المتمثل بالمعلومات السابقة عن (التدخين)، والمعلومات الجديدة التي أدت إلى تكوين الاتجاه الجديد بدلاً من الاتجاه القديم. (عبد الرحيم، ١٩٨١: ١٢٤) (جابر والشيخ، ١٩٧٨: ١١٠-١١٢)

#### (د) دراسات سابقة

وجد الباحث بعض الدراسات السابقة التي تناولت جزءاً من موضوع البحث الحالي، تتضمن معالجة أحد متغيراته كل منها على أفراد مع متغيراتها الخاصة بها (دراسات سابقة) وتحقيقاً لهدف الدراسة الحالية ارتأى الباحث أن يذكرها على النحو الآتي:

١. اتجاهات طلبة الجامعة نحو اختصاصاتهم الدراسية وعلاقتها بالإنجاز الدراسي (الحمداني، ص ٢٠٠٥) هدفت الدراسة إلى تعرف مستوى اتجاهات

طلبة كليات التربية في جامعة تكريت نحو اختصاصاتهم الدراسية، ثم مستوى الإنجاز الدراسي لطلبة كليات التربية، وهل هناك علاقة ذات دلالة معنوية بين اتجاهات طلبة كليات التربية نحو اختصاصاتهم الدراسية، وإنجازهم الدراسي، وما مستوى فروق الدلالة المعنوية بين أولئك الطلبة في اتجاهاتهم نحو اختصاصاتهم الدراسية، وإنجازهم الدراسي على وفق متغيري الجنس (ذكور-إناث) والاختصاص (علمي-إنساني)؛ وتم بناء مقياس اتجاهات طلبة الجامعة نحو اختصاصاتهم الدراسية تضمن (٥٠) فقرة بصورته النهائية، ومقياس الإنجاز الدراسي، وذلك بعد التأكد من صدق المقياس وثباته، وقد طُبّق هذان المقياسان على عينة البحث المكونة من (٢٠٠) طالب وطالبة، وبعد معالجة المعلومات إحصائياً باستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة، ومعامل ارتباط بيرسون، والاختبار التائي لعينتين مستقلتين.

توصل البحث إلى أن اتجاهات طلبة الجامعة نحو اختصاصاتهم الدراسية ذات مستوى إيجابي مرتفع، فقد تبين أن المتوسط الحسابي لدرجات العينة أكبر من المتوسط المعياري للمقياس حيث كان الإنجاز الدراسي لطلبة الجامعة ذا مستوى إيجابي مرتفع ذلك أن المتوسط الحسابي لدرجات العينة أكبر من المتوسط المعياري للمقياس، وإن هناك فروقا ذات دلالة معنوية بين طلبة كليات التربية في جامعة تكريت في كل من الاتجاهات نحو الاختصاص الدراسي، والإنجاز الدراسي وفقاً لمتغيري الجنس والاختصاص حيث كان المتوسط الحسابي لدرجات الإناث أكبر من المتوسط الحسابي لدرجات الذكور. (الحمداني، ٢٠٠٥)

٢. اتجاهات طلبة الجامعة نحو علم النفس (الأيزرجاوي وآخرون، ٢٠١١)  
هدفت الدراسة إلى تعرف اتجاهات طلبة الجامعة نحو علم النفس، كذلك  
تعرف الفروق الفردية بين الجنسين (ذكور وإناث) في اتجاهاتهم نحو علم  
النفس وتعرف الفروق بين التخصص العلمي والإنساني في اتجاهاتهم، فضلاً  
عن تعرف الفروق بين المرحلة الأولى والرابعة، وبلغت عينة الدراسة (٢٠٠)  
طالب وطالبة، سحبوا بطريقة الأسلوب الطبقي العشوائي.

وتم استخدام المنهج الوصفي وبناء أداة مكونة من (٣٠) فقرة تقيس اتجاهات  
الطلبة نحو علم النفس من طلبة جامعة كربلاء، توصلت الدراسة إلى أن طلبة  
الجامعة لهم اتجاه سلبي ونظرة سلبية نحو علم النفس، ولا توجد فروق بين  
الذكور والإناث في اتجاهاتهم نحو علم النفس، في حين كانت اتجاهات طلبة  
التخصص العلمي ايجابية نحو علم النفس، وان طلبة المرحلة الأولى كانت لهم  
نظرة سلبية نحو علم النفس في حين كانت نظرة المرحلة الرابعة نظرة ايجابية  
نحو علم النفس.

٣. اتجاهات طلبة قسم التاريخ نحو تخصصهم الدراسي وفقاً لبعض المتغيرات  
(الجبوري وآخرون، ٢٠١٢) هدفت هذه الدراسة إلى معرفة اتجاهات طلبة  
التاريخ نحو تخصصهم الدراسي، ومعرفة الفروق بين الجنسين في الاتجاه  
نحو دراسة التاريخ، ومعرفة الفرق في الاتجاه بحسب المرحلة الدراسية، وتم  
استخدام المنهج الوصفي وبناء مقياس الاتجاه نحو تخصص التاريخ والمكون  
من (٣٤) فقرة بلغت عينة الدراسة (١٦٢) طالب وطالبة يمثلون جميع المراحل  
الدراسية في قسم التاريخ في كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء،

وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن اتجاه طلبة قسم التاريخ في كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو تخصصهم الدراسي كان اتجاهاً سلبياً بشكل عام، فضلاً عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في توجه طلبة قسم التاريخ نحو دراسة التاريخ عند المقارنة بين المراحل الدراسية بالاعتماد على المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، إذ اعتمدت المرحلتان الأولى والرابعة للمقارنة، إذ تبين أن طلبة المرحلة الأولى هم أكثر المراحل الدراسية اتجاهها سلبياً نحو تخصص التاريخ بخلاف المرحلة الرابعة التي كان لها اتجاه إيجابي أعلى من بقية المراحل الأخرى، وأظهرت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير الجنس بين الطلبة.

#### (د) مكانة البحث الحالي من الدراسات السابقة

١. اختلف البحث الحالي عن الدراسة السابقة في مكان إجرائها لكونها تمت في جامعة تكريت في حين تمت الدراسات الأخرى في جامعة كربلاء.
٢. استعملت جميع الدراسات السابقة منهج البحث الوصفي كما هو الحال في البحث الحالي.
٣. اتفق البحث الحالي مع الدراسات السابقة في أغلب الأهداف.
٤. الدراسات السابقة أجريت على طلبة المرحلة الجامعية كما هو الحال في البحث الحالي.
٥. اختلف حجم العينة في البحث الحالي عن أحجام العينات في الدراسات





السابقة، ذلك لاختلاف المتغيرات الاخرى.

٦. استعمل البحث الحالي وسائلاً إحصائية مشابهة لما استعملته الدراسات السابقة، وهذا ناتج من تشابه الاجراءات.



## الفصل الثالث

### ... إجراءات البحث ...

يتضمن هذا الفصل عرضاً للإجراءات التي تم إتباعها والأساليب التي استعملها الباحث في بناء أداة لقياس اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية من إعداد الفقرات وتحليلها منطقياً وإحصائياً، وتم التحقق من الخصائص السيكومترية للأداة، كذلك يشتمل هذا المبحث على إجراءات التطبيق النهائي للأداة على عينة البحث وطريقة سحب العينة وأساليب معالجة المعلومات فضلاً عن ذكر الوسائل الإحصائية المستعملة في تحليل البيانات على النحو الآتي:

#### (١) مجتمع البحث

يتحدد مجتمع البحث الحالي بطلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية للعام الدراسي (٢٠١٢م-٢٠١٣م) للدراسة الصباحية والبالغ عددهم (١٥١٥) طالب وطالبة موزعين على خمسة أقسام وموزعين على أربع مراحل الجدول (١) يوضح ذلك.

#### (٢) أداة البحث

لما كان البحث الحالي يستهدف تعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية

يمثل طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية للعام الدراسي (٢٠١٢م-٢٠١٣م) للدراسة الصباحية موزعين بحسب الأقسام والمراحل والجنس (مجموع البحث)

الجدول (١)

ت	اسم الكلية		العلوم التربوية والنفسية		الجغرافية التطبيقية		التاريخ		اللغة الانكليزية		اللغة العربية		مجموع كل مرحلة		
													ذكور	إناث	المجموع
	المرحلة الاولى		ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	١٢٧	٣٤٤	٤٧١
	المرحلة الثانية		٢٨	٣٨	٢٧	٤٥	٣٥	٤٠	٢٤	١٩٧	١٣	٦٤	٧٥	٢٣٥	٣١٠
	المرحلة الثالثة		١١	٣٣	١١	٥٤	١٩	٤٩	١٢	٤٨	٢٢	٥١	٨٣	٣٢٦	٤٠٩
	المرحلة الرابعة		١٧	٥٣	١٦	٧١	٢٠	٦٨	١٠	٦٣	٢٠	٧١	٩٨	٢٢٧	٣٢٥
	المجموع		١٦	٣٣	١٥	٤٨	٢٤	٥٠	٢٤	٤٢	١٩	٥٤	٣٨٣	١١٣٢	
			٧٢	١٥٧	٦٩	٢١٨	٩٨	٢٠٧	٧٠	٣٥٠	٧٤	٢٤٠	١٥١٥		
			٢٢٩	٢٨٧	٣٠٥	٤٢٠	٣١٤	١٥١٥							



نحو التربية الفنية، لذلك تطلب اختيار أداة مناسبة لقياس اتجاه الطلبة نحو التربية الفنية، لكن بعد إطلاع الباحث على الأدبيات والدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الاتجاه لدى الطلبة وجد عدداً من المقاييس، ولكن بعد مراجعتها لم يجد مبتغاه بمقياس لا من حيث الثقافة ولا البيئة ولا من حيث المرحلة العمرية والدراسية لعينة الدراسة الحالية، وبناءً على ما سبق قام الباحث ببناء الاداة.

### أولاً: خطوات بناء الاداة

إن عملية بناء أي أداة أو مقياس تمر بخطوات معينة وأساسية يمكن إجمالها، بالتخطيط للمقياس من خلال تحديد التعريف المناسب للخاصية أو السمة المراد قياسها وتحديد الابعاد التي تغطيها فقرتها، كذلك جمع الفقرات وصياغتها وتطبيقها على عينة ممثلة لمجتمع البحث ومناقشة اجراءات التحليل للفقرات وايجاد صدقه وثباته. (Alien & Yey, 197:118-119) وقد اتبع الباحث في بناء الاداة هذه الخطوات:

١. التخطيط للاداة: وتم ذلك بتحديد الابعاد التي تغطيها فقراته عبر قيام الباحث بالإطلاع على ما استطاع الحصول عليه من أدبيات ودراسات وبحوث تناولت موضوع (الاتجاه) فضلاً عن التربية الفنية، التي من خلالها وضع الباحث تعريفه لهذه البحث.

٢. إعداد الصيغة الأولية للاداة: قام الباحث بعدة إجراءات هي:

(أ) إعداد فقرات للاداة.

(ب) تحديد أسلوب وأسس صياغة فقرات للاداة. (تحديد مجال عمل للاداة



وأسس صياغته)

(ج) صياغة فقرات للاداة.

(د) صلاحية الفقرات. (التحليل المنطقي)

(هـ) إعداد تعليمات للاداة.

(و) طريقة تصحيح الاداة وحساب الدرجة الكلية.

(ز) تجربة التحليل الاحصائي للفقرات.

٣. تم تبني طريقة (ليكرت Likert) في قياس اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية كاحدى الطرائق المتبعة في بناء المقاييس النفسية، كونها تسمح بأكبر مجال من الحرية للمستجيب عند الاجابة.

٤. إعداد فقرات الاداة: لغرض إعداد فقرات يمكن أن تقيس اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية، أعدت الصيغة الأولى بالاستعانة بعدة مصادر هي:

(أ) خبرة الآخرين التي تتمثل بمنهج الخبرة Experimental إذ يحق للباحث أن يعتمد منهجاً واحداً أو أكثر من مناهج بناء مقاييس الشخصية في الوقت نفسه. (مليكه؛ آخرون، ١٩٥٩، ص ٢٢٨)

(ب) إمكانية الاستفادة من فقرات بعض المقاييس ذات العلاقة أو بعض ما ورد في الدراسات السابقة مع تطويرها بما ينسجم وأسلوب الاداة في البحث الحالي.

٥. القواعد التي اعتمدها الباحث في صياغة فقرات الاداة:

أ) أن تكون الاداة ذات خمسة بدائل للإجابة (موافق جداً، موافق، لا ادري، غير موافق، غير موافق مطلقاً)

ب) أن تقيس العبارات الاتجاه نحو التربية الفنية (إيجاباً - سلباً).

ج) تغطي المواقف التي تعبر عنها العبارات مجالات الحياة الأساسية.

د) أن تقبل العبارة تفسيراً واحداً فقط. (أبو علام؛ شريف، ١٣٤، ١٩٨٩)

هـ) أن تتسم مفردات الاداة بسهولة القراءة وبساطة التعبير حتى لا يكون هناك تفسيرات مختلفة للمفردة نفسها. (الكناني؛ نعوم، ١٩٩٥، ص ١٤١)

و) أن تتضمن الصيغة الأولية للاداة عدداً كبيراً من الفقرات أكثر مما يحتاجه الباحث، تحزناً من سقوط فقرات ضعيفة بسبب التحليل المنطقي أو الإحصائي. (الكناني؛ جابر، ١٣٩، ١٩٩٥) (ثوراندايك؛ هيجن، ١٩٨٩، ٢٠٥)

٦. صياغة فقرات الاداة: لكي تكون العبارات المستخدمة في فقرات الاداة موضوعية وأكثر واقعية فقد عمد الباحث إلى الإجراءات التالية:

أ) التجربة الاستطلاعية: وزعت فيها (٢٠) استبانة مفتوحة على طلبة الكلية بصورة عشوائية وبواقع (طالبين وطالبتين) لكل قسم من أقسام الكلية، تضمنت الاستبانة سؤالاً واحداً هو (ما رأيك بالتربية الفنية؟ اذكر الإيجابيات والسلبيات وما تتذكر عن تجربتك في التربية الفنية؟).

استطاع الباحث بعد تحليل هذه الاستبانة والرجوع إلى الأدبيات والدراسات ذات العلاقة أن يتوصل إلى صياغة (٣١) عبارة مختلفة تغطي اتجاه طلبة كلية

التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية.

٧. إعداد تعليمات الاداة و ورقة الإجابة: تعد تعليمات الاداة بمثابة الدليل الذي يسترشد به المفحوص في أثناء إجابته على فقرات الاداة، وبعد إعادة ترتيب فقرات الاداة بصورة عشوائية أعدت تعليمات المقياس و ورقة الإجابة الخاصة به، لان تعليمات المقياس تُعدُّ لكي تكون واضحة ومفهومة، وقادرة على إيصال ما هو مطلوب من المجيب، وتتضمن كيفية الإجابة على الفقرات في ورقة الإجابة الخاصة وسرعة معينة لإنجاز الاختبار بشكل ايجابي. (الزوبعي، آخرون ١٩٨١، ص ٧٠) وتتضمن التعليمات عدم ذكر الاسم، وكما موضح بالملحق (٣)؛ والذي يمثل الاداة بصورتها الأولية.

٨. طريقة تصحيح الاداة وحساب الدرجة الكلية: يتم الحصول على الدرجة الكلية الاداة من خلال جمع درجات الاستجابة على العبارات التي يتكون منها الاداة فقد أعد الاداة ليكون بخمسة بدائل للإجابة (أوافق بشدة، أوافق، لا ادري، لا أوافق، لا أوافق بشدة) تحتسب درجة الإجابة لكل فقرة (عبارة) ذات اتجاه ايجابي نحو التربية الفنية وفق الآتي:

- البديل (أوافق بشدة) إذا تمت الإجابة به فيحتسب الوزن (٥) للفقرة.
- البديل (أوافق) إذا تمت الإجابة به فيحتسب الوزن (٤) للفقرة.
- البديل (لا ادري) إذا تمت الإجابة به فيحتسب الوزن (٣) للفقرة.
- البديل (لا أوافق) إذا تمت الإجابة به فيحتسب الوزن (٢) للفقرة.
- البديل (لا أوافق بشدة) إذا تمت الإجابة به فيحتسب الوزن (١) للفقرة.

وبالعكس بالنسبة للفقرات ذات الاتجاه السلبي نحو التربية الفنية، وقد صممت

للاداءة باتجاه التربية الفنية، إذ تمثل الدرجة العالية في الاداءة الاتجاه التصاعدي نحو التربية الفنية، والدرجة الواطئة تمثل الاتجاه المبتعد عن التربية الفنية، بذلك تحدد درجات الاداءة بصورته الأولية بين (١٤٠) كأعلى مستوى يمكن الوصول إليه، وتختار في المختبر جميع البدائل التي تمثل اتجاهها نحو التربية الفنية و(٢٨) كأدنى مستوى ويتم من خلال اختيار جميع البدائل التي تمثل ابتعادا عن التربية الفنية، استخدم الباحث مفتاح تصحيح بورقة تماثل الورقة الخاصة بالإجابة، ولكن تظهر فيها أوزان بدائل الإجابة لكل فقرة.

### ثانيا: صلاحية الفقرات (التحليل المنطقي):

إن (إيبل Ebel) يشير إلى أن أفضل وسيلة للتأكد من صلاحية الفقرات هي قيام عدد من الخبراء المتخصصين بتقرير صلاحيتها لقياس الاتجاه الذي وضعت من أجل قياسه. (Ebel, 1972: 555)

ويعده بعض المختصين المحدثين نوعا من أنواع صدق المحتوى ويتم التوصل إليه من خلال حكم مختص على درجة قياس الاداءة للاتجاه المقاسة، وبما أنه حكم يتصف بدرجة من الذاتية، لذلك يعطى المقياس لأكثر من محكم، «وكلما ارتفع عدد المحكمين ارتفعت قيمة الكشف عن مديات الاتفاق في التقدير، فتقدير المختص يتم بالتبصر في مضمون كل فقرة من فقرات المقياس والحكم على مدى علاقتها بمحتوى المفهوم المعين». (عودة، ١٩٩٨، ٣٧٠-٣٧٢)

ولغرض تحقيق ذلك، فقد عرضت فقرات الاداءة بصيغتها التمهيدية وعدد فقرات (٣١) ملحق (٢) على (١١) من الخبراء المتخصصين في ميدان علم



النفس والقياس النفسي والتربية الفنية لأصدار إحكامهم على مدى صلاحيتها وسلامة صياغتها من اجل قياس الاداة للاتجاه نحو التربية الفنية لدى الطلبة من خلال التعريف النظري للبحث الحالي، وفي ضوء آراء الخبراء واستنادا إلى نسبة الاتفاق المتحققة (٨٠٪) والمستخرجة باستخدام معادلة (كوبر Copper) أجريت التعديلات، حيث عدلت الفقرات المشابهة، كذلك استبعدت ثلاث فقرات لم تحصل على نسبة اتفاق جيدة، واستبقيت (٢٨) فقرة حصلت على نسبة اتفاق (٨٠٪) فأكثر بحسب رأي الخبراء.

### ثالثاً: تجربة التحليل الإحصائي للفقرات

يهدف التحليل الإحصائي للفقرات إلى التحقق من دقة الخصائص السايكومترية لها، وهي لا تقل أهميتها عن أهمية الخصائص السايكومترية للاداة نفسه، لان الخصائص السايكومترية للمقياس تعتمد إلى حد ما على خصائص فقراته، إذ تكشف هذه الخصائص عن قدرتها على قياس ما وضعت لأجل قياسه. (70-Smith, 1966:69)

تُعدُّ عملية التحليل الإحصائي لفقرات الاداة من الخطوات الأساسية لبنائه، وإن اعتماد الفقرات التي تتميز بخصائص سايكومترية جيدة يجعل الاداة أكثر صدقاً وثباتاً، وأهم هذه الخصائص هي القوة التمييزية واتساقها الداخلي مع الدرجة الكلية للاداة، التي يتم استخراجها من خلال استجابات عينة من الأفراد على فقرات الاداة. (Anastasi,1976,192)

أ) عينة التحليل الإحصائي: تشير معظم أدبيات القياس النفسي إلى أن عينة التحليل الإحصائي لفقرات المقاييس والاختبارات يفضل أن لا يقل حجمها عن (٤٠٠) فرد. (السيد، ١٩٧٩، ص ٥٩٧) وإن اختيار نسبة (٢٧٪) في كل مجموعة متطرفة يعد المفضل، لأن هذه النسبة تعطي موازنة أفضل بين أكبر حجم في العينتين المحكيتين وأكثر تطرفاً بينهما. (Ebel 1972,p110)

كما يشير Nunally أن نسبة عدد افراد العينة في التحليل الاحصائي الى عدد الفقرات يجب ان لا يقل عن نسبة (٥-١) لعلاقة ذلك بتقليل فرصة الصدفة في التحليل (Nunally,1978. 262) بهذا يستلزم أن لا يقل عدد أفراد عينة التحليل الإحصائي عن (٤٠٠) طالب اعتماداً على عدد الفقرات التي ستخضع للتحليل الإحصائي (٢٨) فقرة، وتحوطاً لاستبعاد عدد من استمارات الإجابة لاحتمال عدم الاجابة على بعض الفقرات أو الخطأ بتأشير إجابتين للفقرة الواحدة أو عدم الاجابة لبعض الفقرات.

ولتحقيق هذا الغرض تم اختيار (طلبة المرحلة الثالثة) لتمثيل عينة التحليل الاحصائي لفقرات الاداة حيث تم تطبيق الاداة عليهم كون المرحلة الثالثة تنطبق عليهم صفة الطالب الجامعي، لأنهم أمضوا أكثر من سنتين في الجامعة، وبعد اجراء تجربة تطبيق الاداة بصورتها الاولى في يوم الثلاثاء ٦ / ١١ / ٢٠١٢، استبعد منها (٧) استمارات لعدم الموضوعية وترك بعض الفقرات دون إجابة واستبقي على (٤٠٢) طالب وطالبة وكما موضح بالجدول (٢).

المرحلة	الكلية	المستبعد	الأساسي
الثالثة	٤٠٩	٧	٤٠٢

الجدول (٢)

يبين توزيع أفراد عينة التحليل الإحصائي  
موزعين بحسب الأعداد المستبعدة و الأساسية

### ١) القوة التمييزية للفقرات (المجموعتان المتطرفتان)

يُعدُّ تمييز الفقرة جانباً مهماً في التحليل الإحصائي لفقرات المقياس، لأن من خلاله نتأكد من كفاءة فقرات المقاييس النفسية في تحقيق مبدأ الفروق الفردية الذي يقوم عليه القياس النفسي. (دوران، ١٩٨٥، ١٢٥) وهي من الخصائص المهمة للفقرة الجيدة، إذ إن معامل التمييز العالي الموجب للفقرة يعني أنها تميز بين الفئتين المتطرفتين، وهذا يجعلها تسهم إسهاماً فعالاً في قدرة المقياس على الكشف عن الفروق الفردية بين الأفراد في إجاباتهم. (عودة، ١٩٩٨، ص ٢٩٣)

لتحقيق ذلك وجب تحديد الدرجة الكلية لكل استمارة، وترتيب الاستمارات من أعلى درجة إلى أقل درجة، ثم تحديد (٢٧٪) من الدرجات العليا، (٢٧٪) من الدرجات الدنيا، وقد استخدمت هذه النسبة في الاختيار لأنه وجد أنها تجعل المجموعتين المتطرفتين بأقصى ما يمكن من حجم وتمايز. (الزوبعي؛ آخرون، ١٩٨١، ص ٧٤)، فبلغ عددها (١٠٨) استمارة في كل مجموعة أي ان عدد الاستمارات التي خضعت للتحليل الإحصائي (٢١٦) استمارة.

وقد استعان الباحث بالوسائل الإحصائية العلمية لمعرفة الدلالة الإحصائية لبيانات التجربة، حيث قام بتطبيق الاختبار الثاني t-test لعيتين مستقلتين لاختبار دلالة الفرق بين المجموعة العليا والمجموعة الدنيا على كل فقرة من فقرات المقياس، وعدت القيمة (التائية) مؤشراً لتمييز كل فقرة من خلال مقارنتها بالقيمة الجدولية بدرجة حرية (٢١٤) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) تساوي (٠,٩٦). والجدول (٣) يوضح ذلك.

## ٢) معامل الاتساق الداخلي (الارتباط بين درجة الفقرة و الدرجة الكلية):

إن معامل التمييز بين المجموعتين العليا والدنيا يقيس قوة تمييز كل فقرة ولا يحدد مدى تجانس الفقرات في قياسها للظاهرة السلوكية، لذلك يستخدم معامل الاتساق الداخلي، إذ إنه «يقدم الدليل على تجانس الفقرات». (باهي، ١٩٩٩، ٤٧) ومعامل الاتساق الداخلي هو معامل الارتباط بين درجات كل فقرة والدرجة الكلية للمقياس، ولاستخراج العلاقة الارتباطية باستعمال معامل ارتباط بيرسون person بين درجة كل فقرة من فقرات المقياس والدرجة الكلية له، لـ (٢١٦) استمارة هي الاستمارات ذاتها التي خضعت لتحليل الفقرات في ضوء المجموعتين المتطرفتين وظهرت النتائج ان جميع معاملات الارتباط دالة احصائيا، وفي ضوء ذلك قبلت جميع فقرات الاداة البالغ عددها (٢٦) فقرة تشكل الاداة بصورتها النهائية ملحق رقم (٣).



الجدول (٣)  
القوة التمييزية لفقرات الاداة ومعاملات الاتساق الداخلي

معامل الاتساق الداخلي	القوة التمييزية للفقرة	رقم الفقرة في المقياس	معامل الاتساق الداخلي	القوة التمييزية للفقرة	رقم الفقرة في المقياس	معامل الاتساق الداخلي	القوة التمييزية للفقرة	رقم الفقرة في المقياس
٠,٢٧٠	٢,٥١٦	٢٣	٠,٢٤٤	٦,٠١١	١٢	٠,١٧٤	٣,٥٠٥	١
٠,١٥١	٥,٤٩٣	٢٤	٠,١٤٦	٧,٩٧٤	١٣	٠,٣٢٩	٦,٣٨٥	٢
٠,٣٠٦	٨,٤٣٧	٢٥	٠,١٨١	٣,١٠٠	١٤	٠,١٤٦	٤,٣١٣	٣
٠,٢٦٩	٦,٠٠٢	٢٦	٠,٣٠٢	٥,٤٩٤	١٥	٠,١١٣	٢,٩٥٩	٤
٠,٣١٦	٥,٨٩٨	٢٧	٠,٣٥٠	٩,٥٦٣	١٦	٠,١٥٢	٠,٣٥٦-	٥
*٠,٠٩٦	٣,٢٤٤-	٢٨	٠,٣١٠	٩,٤٣٨	١٧	٠,٢٩٧	٦,٥٨٦	٦
			٠,٢٧١	٧,٣٥٨	١٨	٠,٢٤٤	٢,٩٣٤	٧
			٠,٢٤٥	٦,٣٧٣	١٩	٠,١٨٨	٧,٦١٩	٨
			٠,٢٠٧	٨,٦١١	٢٠	٠,١١٨	٣,٣٧٢	٩
			٠,٤٧٧	١٢,٦٩٣	٢١	٠,٣٤٨	٦,٤٠٢	١٠
			٠,٢٦١	١٠,٦١٤	٢٢	٠,٣٨٦	٥,٦٠٣	١١



## رابعاً: الخصائص القياسية (السايكومترية) للأداة

نظر لأهمية الصدق والثبات في المقاييس التربوية والنفسية، فهما من الخصائص السايكومترية الأساسية التي لا بد من أن تتوفر في المقاييس مهما كان الغرض من استخدامها، فالتخاذ القرارات يتم على أساس نتائج تطبيق المقياس أو الاداة، وكلما كانت إجراءات بناء المقياس وتطبيقه محكمة قاس ما أعد لقياسه، أي يكون صادقاً ويقس بدرجة مقبولة من الدقة وبأقل خطأ ممكن أي أن يكون ثابتاً. (عودة، ١٩٩٨، ص ٣٣٤-٣٣٥).

## صدق المقياس

الصدق هو أن يقيس المقياس ما وضع من أجله بشكل جيد، ويُعدّ الصدق من أهم الخصائص السايكومترية التي يتطلب توفرها في والمقياس قبل استخدامه، لأنه يعبر عن قدرة المقياس على قياس السمة التي أعد لقياسها (Ebel 1972: 435)، وصدق الأداة يُعدّ أحد الشروط الأساسية لعمليات القياس وهو خاصية سايكومترية تكشف عن مدى تأدية المقياس للغرض الذي أعد من أجله. (عودة، ١٩٩٨، ص ٣٨٣)

أ) صدق المحتوى: وهو قياس مدى تمثيل الاختبار للنواحي أو المكونات المختلفة للجانب المراد قياسه ويرتبط صدق المحتوى بمدى قدرة الاختبار على قياس مجال محدد من السلوك، وعندما يكون المجال محدداً، فانه بالامكان تغطيته بعدد محدد من الفقرات، ويصبح ممكناً اختيار عينة من هذه الفقرات تمثل المجال أفضل تمثيل، وهناك نوعان من صدق المحتوى هما الصدق الظاهري والصدق

العيني. (عودة، ١٩٩٨، ١٣٢)

١. الصدق الظاهري: يتبين هذا النوع من الصدق بالفحص المبدي لمحتويات الاختبار تقوم به لجنة من المختصين لتقويمها في مدى مطابقتها للغرض الذي وضعت من أجله.

٢. الصدق العيني: يتطلب هذا النوع من الصدق تحديداً دقيقاً للمجال أو الموضوعات التي يغطيها الاختبار، وكلما كانت هذه الموضوعات أكثر تحديداً فسوف يكون الصدق العيني أعلى ويركز هذا النوع من الصدق على الأسئلة أو الفقرات، في حين يركز الصدق الظاهري على محتوى الأسئلة أو الفقرات بصرف النظر عن عددها. (عودة، ١٩٩٨، ص ٣٧١)

قد تحقق الباحث من هذين النوعين من الصدق عند بداية إعداد الاداة، إذ عرضت فقرات الاداة على مجموعة من الخبراء في مجال علم النفس والقياس النفسي والتربية الفنية، واخذ نسبة اتفاقهم (٨٠٪) في قبول الفقرات، وأجريت التعديلات في ضوء ملاحظاتهم عليها.

ب) صدق البناء: إن صدق البناء هو مدى قياس المقياس لتكوين فرضي معين أو سمة معينة، وهو قدرة المقياس على التحقق من صحة فرضية ما مستمدة من الإطار النظري أو الدراسات السابقة. (أبو حطب، ١٩٨٧، ص ١٥٧) وقد تحقق الباحث من صدق البناء في مقياس بحثهما الحالي من خلال مؤشرين هما: المجموعات المتطرفة، الاتساق الداخلي.

١. المجموعتان المتطرفتان: إن قدرة الفقرات على التمييز بين الأفراد الذين

يمتلكون السمة المقاسة تُعد دليلاً على صدق البناء؛ وقد تحقق هذا المؤشر عندما حسبت القوة التمييزية للفقرات باستخدام أسلوب المجموعتين المتطرفتين، إذ تم الإبقاء على الفقرات المميزة واستبعاد الفقرات الضعيفة.

٢. الاتساق الداخلي: يودي فحص الاتساق الداخلي للاختبار إلى الحصول على تقدير لصدق البناء، إذ يصف معامل درجة الاقتران بين متغيرين. (فركسون، ١٩٩١، ص ١٦٨) إذ أنه «يقدم لنا الدليل على تجانس الفقرات». (باهي، ١٩٩٩، ص ٤٧) إذ يعين معامل الارتباط بين نتيجة كل فقرة في الاختبار وحدها مع نتيجة الاختبار بأكمله، وقد استخدم الباحث هذا المؤشر عندما استخرج معاملات ارتباط كل فقرة بالدرجة الكلية للاداة.

### ثبات الاداة

يُعد الثبات من الخصائص السايكومترية المهمة للمقاييس النفسية « ويشير ثبات الاختبار إلى اتساق الدرجات التي يحصل عليها نفس الأفراد في مرات الإجراءات المختلفة». (باهي: ١٩٩٩، ص ٥) أي أن درجات الاختبار لا تتأثر بتغير العوامل أو الظروف الخارجية، وهذا يعني دلالة الاختبار على الأداء الفعلي أو الحقيقي للفرد مهما تغيرت الظروف. (عبد الرحمن، ١٩٨٣، ص ١٩٨) «إن الهدف من حساب الثبات هو تقدير أخطاء القياس». (Murphy, 1988, 63) للتحقق من ثبات اداة الاتجاه نحو التربية الفنية، استخدم الباحث طريقتين هما:

أ) طريقة إعادة التطبيق للاختبار: تُعد طريقة إعادة الاختبار من أهم طرائق حساب الثبات، إذ يعطي الاختبار النتائج نفسها تقريباً، إذا أعيد تطبيقه على



المجموعة نفسها من الأفراد؛ وهذا يعني أن درجات الاختبار لا تتأثر بتغير العوامل أو الظروف الخارجية، إذ إن إعادة الاختبار والحصول على النتائج نفسها يعني دلالة الاختبار على الأداء الفعلي أو الحقيقي للفرد مهما تغيرت الظروف. (عبدالرحمن، ١٩٨٣، ص ١٩٨) طبق اداة الاتجاه نحو التربية الفنية بصيغته النهائية (٢٦ فقرة) على عينة قوامها (٦٠) طالبا وطالبة، ثم أعيد تطبيق المقياس على العينة نفسها بفارق زمني مقداره (٢١) يوماً<sup>(٦)</sup>، وقد حسبت العلاقة الارتباطية بين التطبيقين الأول والثاني باستخدام معادلة ارتباط (بيرسون Person) وقد بلغ معامل الارتباط (٨٣، ٠) وبلغت (T) المحسوبة (٩، ١٤)<sup>(٧)</sup> وهي دالة إحصائياً عند مستوى دلالة ٠، ٠٥ ودرجة حرية (٥٨). يشير معامل الثبات العالي بطريقة إعادة الاختبار على الاستقرار في إجابات الأفراد عبر مدة معينة من الزمن بين التطبيقين، أي تمتع الاختبار بدرجة عالية من الثبات بحيث يمكن الاعتماد على نتائجه. (الزوبعي، اخرون، ١٩٨١، ص ٣٣-٣٤)

ب) معامل الفا للاتساق الداخلي (الفاكرونباخ): يُعد معامل (الفاكرونباخ) من أكثر الطرائق شيوعاً إذ تمتاز بتناسقها وإمكانية الوثوق بنتائجها وتعتمد هذه الطريقة على حساب الارتباطات بين درجات جميع فقرات المقياس، لكون الفقرة عبارة عن مقياس بذاته ويؤثر معامل اتساق أداء الفرد أي التجانس بين فقرات المقياس، تعطي هذه الطريقة الحد الأعلى الذي يمكن أن يصل إليه معامل ثبات المقياس في حين تعطي إعادة الاختبار أدنى معامل ثبات يمكن أن يصل إليه المقياس (الزوبعي، اخرون، ١٩٨١، ص ٥٧) ولأجل استخراج الثبات بهذه الطريقة خضعت استمارات عينة التحليل الإحصائي البالغة (٤٠٢) استمارة ثم استخدمت معادلة الفاكرونباخ وقد بلغت قيمة معامل ثبات المقياس (٩٨، ٠) وبعد استخراج

معامل الثبات المطلق بلغت قيمة (٩٣, ٠) وتعد هذه القيمة جيدة جداً لذلك عدت هذه الاداة متسقة داخليا وتتمتع بثبات عالٍ.

### الوسائل الإحصائية

استعمل الباحث خلال إجراءات بناء أداة البحث الحالي وتطبيقها والتحقق من ثباتها عدة وسائل إحصائية، إذ تم معالجة البيانات بواسطة برنامج الحقيبة الإحصائية للعلوم الاجتماعية المعروف باختصار SPSS-statistical package for social sciences

أ) معادلة كوبر Cooper: استخدمت هذه المعادلة لمعالجة آراء الخبراء حول صلاحية فقرات الاداة.

ب) اختبار (T) لعيتين مستقلتين: قد استخدم في حساب القوة التمييزية لفقرات المقياس بأسلوب المجموعات المتطرفة.

ج) معامل ارتباط بيرسون Person: استعمل في حساب معامل تميز الفقرات بأسلوب الاتساق الداخلي، واستخدم في حساب معامل الثبات بطريقة إعادة الاختبار.

د) اختبار (T) لدلالة معامل الارتباط: استخدم لحساب معامل معنوية الارتباط.

هـ) معامل الفاكرونباخ للاتساق الداخلي

### التطبيق النهائي

بعد أن أتم الباحث متطلبات البحث كافة شرع بتطبيق أداة الاتجاه نحو التربية الفنية المعد لقياس اتجاه طلبة كلية العلوم الإنسانية نحو التربية الفنية على عينة البحث بعد أن سحب عشوائيا من كل مرحلة من مراحل الكلية الاربع (٦٠) بواقع (٣٠) طالبا و (٣٠) طالبة، وبذلك أصبحت عدد العينة النهائية (٢٤٠) طالب وطالبة من طلبة اقسام كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة كربلاء، يوم الأربعاء المصادف ٢٠١٣ / ١ / ٧.

## الفصل الرابع

### عرض النتائج وتحليلها

يتضمن الفصل عرضاً وتحليلاً للنتائج التي توصل إليها البحث، بعد أن تمت معالجة البيانات بالوسائل الإحصائية المناسبة والاستعانة ببرنامج (SPSS) في تحليل البيانات البحث ومعالجتها، وسيتم عرض النتائج وتحليلها وفقاً لأهداف البحث:

**الهدف الأول:** بناء أداة لتعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية) وتحقيق الهدف الأول لدى الباحث، بعد أن تمت اجراءات بناء الاداة الخاصة بمعرفة اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية والتأكد من الخصائص السايكومترية للأداة.

**الهدف الثاني:** تعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية) وتحقيقاً لهذا الهدف، فقد تم استخراج المتوسط الحسابي لدرجات طلبة العينة والبالغ عددهم (٢٤٠) طالب وطالبة، إذ بلغت قيمة المتوسط الحسابي (٦١,٧٢٣) درجة، وبانحراف معياري مقداره (٧,٤١٢)، وعند اختبار معنوية الفروق بين المتوسط الحسابي لدرجة العينة والمتوسط الفرضي للأداة البالغة قيمته (٧٨) درجة وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة، فقد وجد أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٣,١٢٦). وعند مقارنتها بالقيمة التائية الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (٢٣٩). تبين أن القيمة التائية المحسوبة أكبر

من القيمة التائية الجدولية، أي إن هناك فرقا ذا دلالة إحصائية بين المتوسط الحسابي للعينة والمتوسط الفرضي للمقياس وذلك لصالح المتوسط الفرضي؛ وهذا يعني أن طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية لهم اتجاه سلبي نحو التربية الفنية، والجدول (٤) يوضح ذلك.

حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الفرضي	درجة الحرية	القيمة التائية
٢٤٠	٦١,٧٢٣	٧,٤١٢	٧٨	٢٣٩	٣,١٢٦
					الجدولية
					١,٩٦

جدول رقم (٤)

نتائج دلالة الفرق بين درجات أفراد العينة

في اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية

ويرى الباحث أن هناك مجموعة عوامل متداخلة ولدت هذا الاتجاه السلبي من التربية الفنية، منها الإعلام ولا سيما الأفلام والمسلسلات التي تظهر الفنان أو المختص بالتربية الفنية بدور المهرج أو أنه إنسان مضطرب غير متوافق يعيش على هامش الحياة، وبعض المواد الدراسية خاصة وأن طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية يدرسون ضمن مقرراتهم الدراسية مبادئ علم النفس العام والارشاد والصحة النفسي وكل من هذين المقررين نجد في مفرداتها نظرية التحليل النفسي للعالم (فرويد) الذي يربط الفن عامة والرسم خاصة بوسائل الاسقاط النفسي والتداعي الحر التي تستخدم في تحليل شخصية المرضى النفسيين.

وهكذا أصبح الفن في ضمن تفسير هذه النظرية هو تعبير عن حالات وكوامن الاضطراب التي تختزن في اللاشعور لدى الأفراد غير الاسوياء، هذا من جانب

ومن جانب آخر فإن هذه النظرية هي من أشهر النظريات المعروفة عن علم النفس، مما أدى إلى نتائج سلبية وانعكاسات على ثقافة المجتمعات ومنها ثقافة مجتمعنا، حيث مازالت تربط علم الفن والتربية الفنية بعالم من الخيالات للمضطربين نفسياً والذين يعيشون منعزلين أو أن لهم وجهات نظر مختلفة عن المجتمع، فضلاً عن تولد اتجاهات مادية وسلبية عند المجتمع العراقي خلال العقدين المنصرمين مفادها أن قيمة الشيء ترتبط بما يساوي من مردود مادي بعيد عن القيمة المعنوية له، أدت إلى فقدان الكثير من الأشياء لقيمتها الاعتبارية، كذلك لا ننسى افتقار المراحل الدراسية المتوسطة والإعدادية للاهتمام المطلوب بمادة التربية الفنية هذه المادة قياساً بالمواد الدراسية الأخرى وهذا يولد الغموض لدى الطالب حول هذا الموضوع يستقي النظرة من المجتمع والإعلام.

**الهدف الثالث:** (تعرف الفروق بين الجنسين في اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية) تحقيقاً لهذا الهدف، فقد تم تحليل بيانات اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة كربلاء نحو التربية الفنية بحسب الجنس، فتبين أن المتوسط الحسابي لعينة الطلاب البالغة (١٢٠) طالب قد بلغ (٥٩،٦٣١)، في حين كان المتوسط الحسابي لدرجة العينة من الطالبات والبالغ عدده (١٢٠) طالبة هو (٦٣،٨١٥) درجة، وهذا يظهر وجود فرق بين المتوسط الحسابي بين المجموعتين ' إلا أنه عند اختيار معنوية الفروق بين متوسطي درجات الطلاب والطالبات، باستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين وجد أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٠،٧١٦)، وعند مقارنتها بالقيمة التائية الجدولية البالغة (١،٩٨) عند مستوى دلالة (٠،٠٥) وبدرجة حرية (١١٨) تبين أن القيمة التائية المحسوبة أقل من القيمة التائية الجدولية، والجدول (٥) يوضح ذلك، مما يعني أنه لا توجد فروق ذات دلالة

إحصائية بين الجنسين، وأن كليهما لديه اتجاه سلبي نحو التربية الفنية، ويمكن أن يفسر ذلك بأنهم ينهلون من ثقافة واحدة ويتعرضون للميزات نفسها التي تحيط بكليهما، فضلاً عما ذكر في التفسير السابق، وبالنسبة للفرق بين المتوسط الحسابي للمجموعتين، فيمكن رده إلى أن الطالبات يمارسن أعمالاً تخص التربية الفنية أو تتداخل معها من خلال أعمالهن المنزلية، لذلك نجد لدى الطالبات اتجاهات أعلى نحو التربية الفنية من زملائهن الطلاب.

الجنس	حجم العينة	المتوسط الحسابي	درجة الحرية	القيمة التائية		الدلالة المعنوية
				المحسوبية	الجدولية	
طلاب	١٢٠	٥٩,٦٣١	١١٨	٠,٧١٦	١,٩٨٠	غير دالة
طالبات	١٢٠	٦٣,٨١٥				

جدول رقم (٥)

نتائج اختبار دلالة الفروق بين متوسطي الدرجات للطلبة بحسب الجنس

**الهدف الرابع:** تعرف اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية بحسب المرحلة الدراسية (الاول-الرابع) عند المقارنة بين المراحل الدراسية بالاعتماد على المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، إذ اعتمدت المرحلتان الأولى والرابعة للمقارنة فيما بينهما، وقد تبين من الجدول أدناه إن طلبة المرحلة الأولى هم أكثر المراحل الدراسية اتجاهها ايجابيا نحو التربية الفنية وذلك بدلالة متوسطهم الحسابي البالغ (٦٢,٣٠) والانحراف المعياري البالغ (٥,٣٨)، وهو أعلى متوسط حسابي وانحراف معياري من بين جميع المراحل الدراسية، بينما حققت المرحلة الرابعة أدنى متوسطا حسابيا على جميع المراحل الأخرى وكان مقداره (٣٩,٣٤)

وبانحراف معياري مقداره (٤,٣٥) والجدول (٦) يوضح ذلك.

المرحلة	حجم العينة		الانحراف المعياري	النسبة المئوية
	ذكور	أناث		
الأولى	٣٠	٣٠	٦٢,٣٠	٢٥٪
الثانية	٣٠	٣٠	٥٧,٣٦	٢٥٪
الثالثة	٣٠	٣٠	٤٨,٣٩	٢٥٪
الرابعة	٣٠	٣٠	٣٩,٣٤	٢٥٪
المجموع	٢٤٠			١٠٠٪

جدول (٦)

يوضح المتوسطات الحسابية لعينة البحث للمقارنة بين المراحل الدراسية

وللتأكد من معنوية الدلالة بين المرحلة الاولى والمرحلة الرابعة، استخدم الاختبار التائي لعينتين مستقلتين، وقد وجد أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٢,٤٥٥)، وعند مقارنتها بالقيمة التائية الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (١١٨) تبين أن القيمة التائية المحسوبة اكبر من القيمة التائية الجدولية، أي أن هناك دلالة إحصائية بين فروق متوسطات طلبة المرحلة الاولى والمرحلة الرابعة، ولصالح المرحلة الاولى، مما يدل على أن طلبة المرحلة الاولى لديهم اتجاه ايجابي نحو التربية الفنية أكثر من طلبة المرحلة الرابعة، مما يدل على أن طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة كربلاء، لديهم اتجاه نحو التربية الفنية أعلى من غيرهم من طلبة المراحل الاخرى، والجدول (٧) يوضح ذلك.



المرحلة	حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الحرية	القيمة الناتجة		الدلالة المعنوية
					المحسوبة	الجدولية عند مستوى (٠٥, ٠)	
الأولى	٦٠	٦٢,٣٠	٥,٣٨	١١٨	٢,٤٥٥	١,٩٦	دالة
الرابعة	٦٠	٣٩,٣٤	٤,٣٥				

جدول رقم (٧)

نتائج اختبار دلالة الفروق بين متوسطي الدرجات لطلبة المرحلة الاولى والرابعة

ويعزو الباحث هذه النتيجة إلى أن طلبة المرحلة الأولى هم حديثو العهد في الكلية، وانهم ما زال لديهم الكثير من مرحلة الإعدادية وما زالوا يتذكرون درس التربية الفنية، لذا كان اتجاههم ايجابيا نحو التربية الفنية، في حين اقتراب طلبة المرحلة الرابعة من إتمام الدراسة في اقسام الكلية المختلفة جعل النتائج سلبية بشكل أكبر نحو التربية الفنية لمرور سنوات عدة عن ابتعادهم عن هذه المادة وخلال هذه المدة نمت لديهم اتجاهات جديدة نحو تخصصاتهم الدراسية، بتأثير المادة التي يدرسونها والتدريسين الذين يظهرون مزايا التخصص الدراسي الذي يدرسونه وأهميته في حياة التلاميذ الذين سوف يدرسونه بعد تخرجهم، متناسين أهمية التكامل والشمول بين المواد في تشكيل شخصية التلميذ والطالب التي يكون احوج ما يكون لها في حياته، هكذا طغى الاتجاه نحو التخصص على ما كان قبله من اتجاهات خاصة وان اتجاههم نحو تخصصهم الدراسي يحمل ضمناً توجههم واتجاههم نحو الوظيفة والعمل الذي يعد المصدر المالي الذي يعولون عليه، وهذا كله يتم في ظل غياب كامل للتربية الفنية وتطبيقاتها في الجامعة؛ الذي قد يرجع إليه السبب في ذلك.

## الفصل الخامس

### الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

#### الاستنتاجات

١. على الرغم من أهمية التربية الفنية البالغة في حياة الأمم والشعوب إلا أنها لا تلقى الاهتمام المطلوب حتى في ارقى مؤسساتنا التي يفترض أنها الأكثر انفتاحاً للتطور والتجديد وهي الجامعة.
٢. لا يختلف الطلاب كثيراً عن الطالبات في اتجاههم نحو التربية الفنية في كلية التربية للعلوم الإنسانية.
٣. إن طلبة المرحلة الرابعة في كلية التربية للعلوم الإنسانية لديهم اتجاه سلبي أعلى من بقية المراحل التي سبقتهم، مما لا يجعل مجالاً للشك بأن كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة كربلاء، تنمي اتجاهاً سلبياً لدى طلبتها نحو التربية الفنية.
٤. إن الدور الذي تضطلع به التربية الفنية في انضاج شخصية متكاملة للفرد وتهيئته للمواطنة الصالحة والفعالة، ما زال بعيداً عن إدراك الجيل الذي ستؤول إليه المسؤولية مستقبلاً.
٥. إن فعل الاعلام والمؤسسات التربوية دون المستوى المرجو منها القيام به بسبب

عدم ايلائها الاهتمام المطلوب بالتراث الحضاري والفني.

### التوصيات

في ضوء النتائج التي توصل إليها البحث أوصى الباحث بالاتي:

١. إدخال مادة التربية الفنية في جميع المراحل الجامعية.
٢. إقامة دورات وندوات ولقاءات تلفازيه مستمرة حول أهمية التربية الفنية.
٣. الاهتمام بالجانب التطبيقي في دراسة التربية الفنية من خلال توفير فرص الزيارات الميدانية للمشاكل التي ترتبط بالفنون التطبيقية، كذلك للمواقع الأثرية والمتاحف لتصبح دراسة التربية الفنية أكثر فاعلية وتأثيراً في نفوس الطلبة.
٤. عقد الندوات داخل الكلية او عقد المؤتمرات داخل الكلية أو الجامعة التي تبين أهمية التربية الفنية في تفعيل دور المواطنة الصالحة والمحافظة على التراث، وتجميل البيئة المحيطة.
٥. الاستفادة من الاداة التي أعدها الباحث في بحوث ودراسات تخص موضوعات دراسية أخرى.
٦. الاستفادة من الاداة التي أعدها الباحث في آلية القبول في كليات الفنون الجميلة، وأقسام التربية الفنية.



## المقترحات

في ضوء النتائج التي أظهرتها الدراسة يقترح الباحث الآتي:

١. إجراء دراسة مماثلة للدراسة الحالية نحو التربية الفنية للمقارنة بين طلبة جامعات أخرى.
٢. إجراء برامج إرشادية لتعديل الاتجاهات نحو التربية الفنية.

.....

(١) يتم تهميش درس التربية الفنية في المدارس الثانوية بصور متعددة منها (يحول وقت الدرس إلى مواد أخرى كالرياضيات أو اللغة الانكليزية، وغالبا ما يتحدث المشرف أو مدير المدرسة وحتى المدرسين أمام بعضهم أو حتى أمام الطلبة عن عدم جدوى دروس التربية الفنية أو على أنها دروس ترفهية لا يتسع الوقت لها.. للمزيد تنظر: ألبياي، سلسل قاسم عباس؛ معوقات التعبير الفني لدى طلبة المرحلة الثانوية رسالة ماجستير (غير منشور) ٢٠٠٢.

(٢) كان الخطان المتقاطعان اللذان كرهما إنسان ما قبل التاريخ وقد حصل من تكرارهما على شكل ثالث أول إشارة على تفكر الإنسان هذا ما ينقله لنا الآثارون على العظم من العصر الحجري-ثم ما تلاه من الخطوط التي تطورت الى الرسم ثم الذي تولد إلى أول لغة مدونة، وهكذا نجد الآن الرسوم والمخططات والموسيقى والالوان تلعب دورها الفعال والمؤثر في حياتنا.

(٣) تم التطبيق الاول بتاريخ ٦/١١/٢٠١٢ والتطبيق الثاني بتاريخ ٢٧/١١/٢٠١٢

(٤) القيمة الجدولية قيمة (T) الجدولية عند درجة حرية (58) وبمستوى (0.05) تساوي (23,2).

(٥) قد اشرنا إلى ذلك في المشكلة من هذا البحث.

(٦) تم التطبيق الاول بتاريخ ٦/١١/٢٠١٢ والتطبيق الثاني بتاريخ ٢٧/١١/٢٠١٢

(٧) القيمة الجدولية قيمة (T) الجدولية عند درجة حرية (٥٨) وبمستوى (٠,٠٥) تساوي (٢٣,٢).

## المصادر والمراجع

- (١) أبو جادو. صالح محمد علي (٢٠٠٠). سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، ط٢، دار المسيرة للنشر، عمان.
- (٢) ابو حطب، فؤاد وآخرون. (١٩٨٧) التقويم النفسي، ط٣، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- (٣) أبو علام، رجاء محمد؛ شريف، نادية محمد (١٩٨٩) الفروق الفردية وتطبيقاتها التربوية، ط(٢)، دار القلم، الكويت.
- (٤) الأيزرجاوي، أحمد عبد الحسين؛ الجبوري، أوراس هاشم؛ الصبيحاي، حيدر سلمان (٢٠١١) اتجاهات طلبة الجامعة نحو علم النفس، مجلة الباحث، كلية التربية، جامعة كربلاء، العدد الاول.
- (٥) باهي، مصطفى (١٩٩٩) المعاملات العلمية بين النظرية والتطبيق، ط(١) مركز الكتاب للنشر، القاهرة.
- (٦) البسيوني، محمود (١٩٥٧) أصول التربية الفنية، دار المعارف بمصر، القاهرة.
- (٧) أليباقي، سلسل قاسم عباس (٢٠٠٢) معوقات التعبير الفني لدى طلبة المرحلة الثانوية رسالة ماجستير (غير منشور) كلية التربية الأساسية- جامعة ديالى.
- (٨) ثوراندايك، روبرت؛ هيجن، إليزابيث (١٩٨٩) القياس والتقويم في علم النفس والتربية، تر: عبد الله الكيلاني؛ عبد الرحمن عدس، مركز الكتاب الأردني، عمان.
- (٩) جابر، جابر عبد الحميد؛ والشيخ، سليمان الخضري. (١٩٧٨). دراسات نفسية في الشخصية العربية. القاهرة: عالم الكتب.
- (١٠) الجبوري، سعد جويد؛ الشافعي، صادق عبيس؛ الفتلاوي، علي تركي (٢٠١٢) اتجاهات طلبة قسم التاريخ نحو تخصصهم الدراسي وفقا لبعض المتغيرات، مجلة الباحث، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة كربلاء، العدد الرابع.
- (١١) الحمداني، ابراهيم اسماعيل حسين (٢٠٠٥) اتجاهات طلبة الجامعة نحو اختصاصاتهم الدراسية وعلاقتها بالإنجاز الدراسي، رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة تكريت- كلية التربية.
- (١٢) الحميداي مريم محمد (٢٠٠٥) تقويم المناهج الدراسية للمواد التطبيقية في قسم التربية الفنية رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية التربية الفنية.
- (١٣) الداهري، صالح حسن؛ والكبيسي، مجيد وهيب. (٢٠٠٠). علم النفس العام. اربد: دار الكندي للنشر



- والتوزيع.
- ١٤) دسوقي، كمال، (١٩٨٨): ذخيرة علم النفس، مجلد ١، القاهرة، الدار الدولية للنشر.
- ١٥) دوران، رودني (١٩٨٥) أساسيات القياس والتقويم في تدريس العلوم، ترجمة: محمد سعيد صباريني وآخرون، دار الأمل، بيروت.
- ١٦) الدوري، ربا ابراهيم اسماعيل. (٢٠٠١). اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو الشهادة الجامعية وعلاقتها ببعض المتغيرات.
- ١٧) الديب، علي محمد (١٩٩٦) بحوث في علم النفس على عينات مصرية سعودية عمانية. القاهرة.
- ١٨) زكي، لطفي محمد (١٩٧٢) نظرية العمل في تدريس الفنون، دار المعارف، مصر.
- ١٩) زهران، حامد عبد السلام (١٩٨٦) علم النفس الاجتماعي. دار الكتب المصرية القاهرة.
- ٢٠) الزوبعي، عبد الجليل وآخرون. (١٩٨١). الاختبارات والمقاييس النفسية. الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر.
- ٢١) السيد، فواد البهي (١٩٧٩) الذكاء، ط (٢) دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٢٢) السامرائي، هاشم جاسم (١٩٩١)
- المدخل إلى علم النفس. ط ١ مطبعة الخلود بغداد.
- ٢٣) الشال، عبد الغني النبوي (١٩٨٤) (مصطلحات في الفن والتربية الفنية، الناشر عمادة شؤون المكتبات؛ الرياض.
- ٢٤) عبد الرحمن، سعد (١٩٨٣) القياس النفسي ط (١) مكتبة الفلاح، الكويت.
- ٢٥) عبد الرحيم، طلعت حسن. (١٩٨١). علم النفس الاجتماعي المعاصر، ط ٢، القاهرة: دار الكتاب الجامعي.
- ٢٦) عبد الهادي، محمد علي (٢٠٠٥) سيكولوجية الفروق الفردية والتفوق العقلي، دار وائل للنشر والتوزيع. عمان
- ٢٧) عودة، أحمد سليمان (١٩٩٨) القياس والتقويم في العملية التدريسية، ط (٢)، دار الأمل للنشر والتوزيع الأردن.
- ٢٨) الكنان، إبراهيم عبد الحسن ونعوم، سهام سعيد، (١٩٨٧) تقنين التفضيل الشخصي على طلبة جامعة بغداد، مجلة آداب المستنصرية، العدد (١٥).
- ٢٩) الكنان، ممدوح عبد المنعم؛ جابر، عيسى عبد الله (١٩٩٥) القياس والتقويم النفسي والتربوي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت
- ٣٠) لانجر، سوزان (١٩٨٤) الادراك الفني والضوء الطبيعي، تر: راضي حكيم، مجلة الثقافة الاجنبية، العدد (٢)، السنة الرابعة.

(٣١) فيركسون، جورج (١٩٩١) التحليل  
الإحصائي في التربية وعلم النفس،  
ترجمة: هناء العكيلي، دار الحكمة،  
بغداد.

(٣٢) قنديل، بثينة أمين مرسى؛ وكاظم، أمين  
محمد. (١٩٧٦). اتجاه الفتاة المتعلمة  
نحو عمل المرأة. القاهرة: مكتبة  
الانجلو المصرية.

(٣٣) مرعي، توفيق؛ وبلقيس، أحمد.  
(١٩٨٢). الميسر في علم النفس  
الاجتماعي. ط ١، عمان: دار الفرقان  
للنشر والتوزيع.

(٣٤) المليجي، علي محمد (١٩٨٨) الابتكار  
ودافعية التعبير عند الفنان التشكيلي،  
مجلة كلية التربية، جامعة قطر، العدد  
السادس.



### ملحق (١)

اسماء الخبراء مرتبة بحسب اللقب العلمي والحروف الهجائية

ت	الاسم	التخصص	مكان العمل
١	أ.د. خولة عبد الوهاب القيسي	علم النفس	جامعة بغداد - كلية التربية للبنات
٢	أ.د. عواد محمود حمادي	التربية التشكيلية	جامعة ديالى - كلية الفنون الجميلة
٣	أ.د. ناجح كريم السلطاني	علم النفس	جامعة كربلاء - كلية التربية للعلوم الصرفة
٤	أ. عزيز كاظم نايف	طرائق تدريس	جامعة كربلاء - كلية التربية للعلوم الإنسانية
٥	م.د. عادل عبد المنعم	التربية الفنية	جامعة بابل - كلية الفنون الجميلة
٦	م.د. محسن رضا القزويني	الفنون التشكيلية	جامعة بابل - كلية الفنون الجميلة
٧	م.د. كنعان غضبان حبيب	التربية الفنية	جامعة بغداد - كلية الفنون الجميلة
٨	م.د. عدنان مارد جبر	القياس والتقويم	جامعة كربلاء - كلية التربية للعلوم الإنسانية
٩	م.د. ميادة عبد الرحمن فليح	التربية الفنية	الكلية التربوية المفتوحة
١٠	م. عماد خضير عباس	التربية الفنية	جامعة ديالى - كلية الفنون الجميلة



## ملحق (٢)

اداة قياس الاتجاه نحو التربية الفنية المقدمة للسادة المحکمين

جامعة کربلاء

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم العلوم التربوية والنفسية

م/ استبانة آراء الخبراء حول صلاحية اداة قياس الاتجاه نحو التربية الفنية

الأستاذ الفاضل ..... المحترم

تحية طيبة

يروم الباحث إجراء دراسته الموسومة بـ (اتجاه طلبة كلية التربية للعلوم الإنسانية نحو التربية الفنية) والدراسة تتطلب بناء اداة للاتجاه نحو التربية الفنية، ويعرف الاتجاه بأنه «التوجه أو الرغبة من قبل فرد أو مجموعة أفراد نحو شيء معين من خلال توجيه مكتسب ومنظم مأخوذ من البيئة والمجتمع الذي يعيش فيه الفرد وقد يكون ايجابيا أو سلبا أو محايدا ونحو شيء مرغوب أو غير مرغوب فيه أحيانا».

وقد اعد الباحث فقرات الاداة بعد اطلاعه على الأدبيات، والدراسات السابقة، ونظرا لما تتمتعون به من مكانة علمية ونظرة موضوعية، فان الباحث يود الاستشارة بآرائكم السديدة في تقويم هذه الفقرات، وبيان مدى صلاحيتها وتعديل ما يحتاج منها إلى التعديل بما ترونه مناسبا لأهداف الدراسة..... مع الشكر والتقدير

الباحث



ت	الفقرات	أوافق بشدة	أوافق	لا ادري	لا أوافق	لا أوافق بشدة
١	أعتقد أن التربية الفنية من المواد التي لا جدوى ترتجى منها.					
٢	تفيدني التربية الفنية في فهم الاعمال الفنية.					
٣	إن الذين يهتموا بالتربية الفنية هم اشخاص خياليون.					
٤	تجذبني كتب التربية الفنية عندما أكون في معرض للكتب.					
٥	اتابع القنوات التي تتناول التربية الفنية.					
٦	اطلاعي على كتب التربية الفنية تساعدني على اكتشاف قدرات امتلكها لم أعرف أني امتلكها.					
٧	لطالما تمنيت أن أدرس التربية الفنية.					
٨	لا أمانع من حضور الندوات التي موضوعها التربية الفنية.					
٩	اعتقد أن التربية الفنية تفيد الاطفال فقط.					
١٠	التربية الفنية لا تخدمني في الحياة اليومية.					
١١	معرفتي بالتربية الفنية تساعدني في شراء أشياء جميلة.					
١٢	أعتقد أن التربية الفنية من العلوم المهمة للإنسان.					
١٣	أميل إلى الأشخاص المهتمين بالتربية الفنية.					
١٤	التربية الفنية هي وسيلة لقضاء الوقت لا أكثر.					
١٥	معرفتي في التربية الفنية تساعدني في تجميل الاشياء من حولي.					
١٦	أعتقد أن التربية الفنية مهمة لتنمية الذوق والاحساس لدى الفرد.					
١٧	تساعدني معرفتي بالتربية الفنية على التعبير بشكل أفضل عن مشاعري.					
١٨	أرى بان التربية الفنية علم معقد.					
١٩	التربية الفنية علم خيالي لا يطبق على ارض الواقع.					
٢٠	اعتقد أن التربية الفنية مهمة في كل مفاصل الحياة.					
٢١	ارى ضرورة أن يطلع أصحاب المحلات التجارية على التربية الفنية لجعلوا محلاتهم اجمل.					
٢٢	اعتقد بضرورة تدريس التربية الفنية في المرحلة الجامعية.					
٢٣	لا أحب التربية الفنية.					
٢٤	التربية الفنية من الدروس الرائعة التي درستها في مسيرتي الدراسية.					
٢٥	أعتقد أن للتربية الفنية قيمة محدودة.					
٢٦	التربية الفنية جعلتني أنظر لما حولي بدقة أكثر.					
٢٧	عندما ابحت في التلفزيون أختار برامج موضعها التربية الفنية					
٢٨	لا أرى جدوى في حضور دروس التربية الفنية.					



ملحق (٣)

اداة قياس الاتجاه نحو التربية الفنية بصيغته الاولى

عزيزي الطالب ... عزيزتي الطالبة ...

تحية طيبة:

بين يديك مجموعة من المواقف التي تبين وجهة نظرك اتجاه التربية الفنية، لذا يرجى  
الاجابة عن كل فقرة، وذلك بوضع اشارة ( √ ) امام البديل الذي يعبر بصدق وامانة عن  
رأيك، علما انها موضوعة لأغراض البحث العلمي فقط، مع الشكر والتقدير لتعاونكم في  
الاجابة على الفقرات جميعها ومن دون ترك اي منها.

ملاحظة: يرجى الاجابة عن المعلومات التالية:

الجنس      ذكر      ☐      انثى      ☐

المرحلة الدراسية



ت	الفقرات	يصلح	لا يصلح	التعديل
١	أعتقد أن التربية الفنية من المواد التي لا جدوى ترغبي منها.			
٢	تفيدني التربية الفنية في فهم الاعمال الفنية.			
٣	أن الذين يهتموا بالتربية الفنية هم اشخاص خيالون.			
٤	تجذبني كتب التربية الفنية عندما أكون في معرض للكتب.			
٥	اتابع القنوات التي تتناول التربية الفنية.			
٦	اطلاعي على كتب التربية الفنية تساعدني على اكتشاف قدرات امتلكها لم أعرف أنني امتلكها.			
٧	لطالما تمنيت أن أدرس التربية الفنية.			
٨	لا أمانع من حضور الندوات التي موضوعها التربية الفنية.			
٩	اعتقد أن التربية الفنية تفيد الاطفال فقط.			
١٠	التربية الفنية لا تخدمني في الحياة اليومية.			
١١	معرفتي بالتربية الفنية تساعدني في شراء أشياء جميلة.			
١٢	أعتقد أن التربية الفنية من العلوم المهمة للإنسان.			
١٣	أميل إلى الأشخاص المهتمين بالتربية الفنية.			
١٤	التربية الفنية هي وسيلة لقضاء الوقت لا أكثر.			
١٥	معرفتي في التربية الفنية تساعدني في تجميل الاشياء من حولي.			
١٦	أعتقد أن التربية الفنية مهمة لتنمية الذوق والاحساس لدى الفرد.			
١٧	تساعدني معرفتي بالتربية الفنية على التعبير بشكل أفضل عن مشاعري.			
١٨	أرى بأن التربية الفنية علم معقد.			
١٩	التربية الفنية علم خيالي لا يطبق على ارض الواقع.			
٢٠	اعتقد أن التربية الفنية مهمة في كل مفاصل الحياة.			
٢١	ارى ضرورة أن يطلع أصحاب المحلات التجارية على التربية الفنية ليجعلوا محلاتهم اجمل.			
٢٢	اعتقد بضرورة تدريس التربية الفنية في المرحلة الجامعية.			
٢٣	لا أحب التربية الفنية.			
٢٤	التربية الفنية من الدروس الرائعة التي درستها في مسيرتي الدراسية.			
٢٥	أعتقد أن للتربية الفنية قيمة محدودة.			
٢٦	اغلب من يدرسوا التربية الفنية هم غير أسوياء.			
٢٧	التربية الفنية جعلتني أنظر لما حولي بدقة أكثر.			
٢٨	عندما ابحث في التلفزيون أختار برامج موضوعها التربية الفنية			
٢٩	اعتقد بضرورة وجود كتب التربية الفنية في كل بيت.			
٣٠	لا أرى جدوى في حضور دروس التربية الفنية.			
٣١	أميل إلى الأفلام التي تتناول مواضيع عن الفن والفنانين.			

