

جَمِيعُ الْعَرْقَاتِ  
دِيَنُوا بِالْقِرْنَةِ الشَّيْعِيِّ

# الْجَعْلُونِيُّ

مَجَلَّةُ فَصِيلَةٍ مُحَكَّمَةٍ

تُعنى بالابحاث والدراسات الإنسانية

تصدر عن

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

محازة من

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

معتمدة لأغراض الترقية العلمية

السنة الخامسة المجلد الخامس العدد التاسع عشر

ذي الحجة ١٤٣٧ هـ . أيلول ٢٠١٦ م



الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 2227-0345

ردمد الألكتروني: Online ISSN: 2311 - 9152

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢ م  
كربلا المقدسة - جمهورية العراق

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

<http://alameed.alkafeel.net>

Email: alameed@alkafeel.net





سورة المجادلة / الآية (١١)

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات  
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الانسانية = Al-  
AMEED Quarterly Adjudicated Journal for Research and humanist  
Studies / العتبة العباسية المقدسة. - كربلاء : الامانة العامة للعتبة العباسية  
المقدسة، ١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦ .  
مجلد ؛ ٢٤ سم  
فصلية  
العدد الاول، المجلد الاول (٢٠١٢) -

ISSN-P 0345-2227  
ISSN-E 9152-2311

المصادر.

النص باللغة العربية ؛ ويضم مستخلصات بالعربية والانجليزية.

١. الانسانيات -- دوريات. ٢. الخوئي، ابو القاسم علي اكبر هاشم، ١٣١٧ - ١٤١٣ هجريا--آراؤه حول اللغة العربية -- دوريات. ٣. الشعر العربي -- العصر الجاهلي -- تاريخ ونقد -- دوريات. ٤. القبائل العربية -- تاريخ العراق -- كركوك -- العصر الحديث -- دوريات. الف. العنوان. ب.  
العنوان : Al-AMEED Quarterly Adjudicated journal for research and

Humanist studies

AS589.A1 A8365 2016.V05 N19

مركز الفهرسة ونظم المعلومات

**المُشَرِّفُ الْعَالَمُ**

**السَّيِّدُ أَحْمَدُ الصَّافِي**

**رَئِيسُ التَّحْرِيرِ**

**السَّيِّدُ لَيْثُ الْمُوسَوِي**

**رَئِيسُ قِسْمِ الشُّؤُونِ الْفَكِيرَةِ وَالثَّقَافَةِ**

**الْهَيَّاَةُ الإِسْتِشَارِيَّةُ**

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

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

أ.د. كير حسین ناصح. كلية التربية للبنات. جامعة بغداد

أ. د. تقي بن عبد الرضا العبد واني. كلية الخليج. سلطنة عمان

أ. د. غلام نبيل خاكي. جامعة كشمير. مركز دراسات آسيا الوسطى

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

أ. د. سرحان جفات سلمان. كلية التربية. جامعة القادسية

أ. د. مشتاق عباس معن. كلية التربية. ابز رشد. جامعة بغداد

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

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَّاتِهِ

## **مديري التحرير**

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

## **السكرتير الفني**

م. م. ياسين خضير عيسى الجنابي  
(ماجستير لغة عربية من جامعة كربلاء)

## **سكرتير التحرير**

رضوان عبدالهادي السلامي

## **هيئة التحرير**

- أ. د. عادل نذير بيري (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء)  
 أ. د. علي كاظم الملاوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء)  
 أ. د. فؤاد طارق العميدی (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)  
 أ. م. د. عامر راجح نصر (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)  
 أ. م. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)  
 أ. م. د. أحمد صبيح محسن الكعبي (كلية التربية / جامعة كربلاء)  
 أ. م. د. خميس الصباري (كلية الآداب والعلوم / جامعة نزوى) سلطنة عمان  
 م. د. علي يونس الدهش (جامعة سدني) أستراليا

## **تدقيق اللغة العربية**

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

## **تدقيق اللغة الإنجليزية**

- أ. د. رياض طارق العميدی (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)  
 أ. م. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

**الموقع الإلكتروني**  
سامر فلاح الصافي

## **الإدارة والمالية**

عقيل عبدالحسين الياسري

**التنسيق والمتابعة**  
أسامة بدر الجنابي



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 :

العدد: بـ ٤ / ٢٠١٤

Date:

التاريخ: ٢٠١٤ / ٣ / ٢٥



م/ مجلة العميد

تحية طيبة ..

اشارة الى رسالتكم الالكترونية الواردة بتاريخ ٢٠١٢/٣/١١ و بكثابنا المرقم ب ت ١٢٢٣١/٤  
في ٢٠١٢/٢٠ ، ونظرًا لحصول مجلتكم (مجلة العميد ) على الترقيم الدولي (ISSN) الخاص بها  
، تقرر إعتماد المجلة اعلاه لاغراض الترقية العلمية .

مع التقدير ..

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

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة



## قواعد النشر في المجلة

مثّلما يرحب العميد أبو الفضل العباس عيسى بن زائرٍ من أطيف الإنسانية، تُرحب بحالة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تتلزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.
٢. يقدم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥,٠٠٠ - ١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.
٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وأخر 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 اسم الباحث وعنوانه، جهة العمل (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في صلب البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.
٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعي الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٦. يزود 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 الأبحاث في المجالات، أو أسماء المؤلفين.
٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، 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 قدم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالها، 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 تعهد مستقل بذلك.
١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لمحاجبات فنية.
١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلمي Turnitin.
١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سري لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحث إلى أصحابها سواء أقبلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

- ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ج) الأبحاث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.
- د) الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.
- ه) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.
١٣. يراعى في أسبقية النشر:
- أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.
- ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.
- ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديليها.
- د) تنوع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.
١٤. 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 تسلّم بحثه.
١٥. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة إلى اللغات الأخرى، من غير الرجوع إلى الباحث.
١٦. ترسل البحوث على الموقع الإلكتروني لمجلة العميد المحكمة من خلال ملئ إستمارة إرسال البحوث alameed.alkafeel.net أو تُسلم مباشرةً إلى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، مجمع الكفيل الثقافي.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

... كلمة العدد ...

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أفضح الخلق  
أجمعين أبي القاسم محمد واله الطيبين الطاهرين الذين كانوا امتداداً  
لمسيرته الطاهرة.

لقد تعهدت مجلة العميد في كل اعدادها الصادرة بنقل  
الحمولات المعرفية الثقافية الإنسانية بجميع تخصصاتها من الكتاب  
إلى القراء، لأنها تنطلق من المسؤلية الأكademية التي تخرج بها، محصنة  
بخروجها من مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات التابع للعتبة  
العباسية المقدسة، ومن هنا فإننا نجد هذه المجلة تخرج اليوم بحلتها  
الرصينة التي اعتدنا عليها بإشراف من هيئة علمية أكademية مسؤولة  
مكونة من نخبة من الأكاديميين، لتكون منبراً علمياً يقصده الكتاب  
والقراء في الآن نفسه، وهذا العدد الذي بين أيدينا يؤكّد هذه الحقيقة  
حيث تنوّع موضوعاته وأفلاّم الكتاب فيه بتنوّع اختصاصاتهم  
التي يكتّبون فيها، بالإضافة إلى الثيمة التي تمتاز بها وهي ملف  
العدد، الذي تناولت أبحاثه عالماً من علماء الحوزة العلمية في النجف  
الاشرف وهو السيد الخوئي، فحمل الملف اسم (المرجعية الخالدة -  
السيد الخوئي ثالثاً) وكان مكوناً من ثلاثة أبحاث حملت صبغة  
لغوية في ظاهرها لكنها عالجت نظرية السيد الخوئي ثالثاً من جوانب

متعددة فدار البحث الأول منها حول (المعنى الحرفي عند السيد أبي القاسم الخوئي في ضوء تقريرات بحثه الخارج )، أما البحث الثاني فحمل عنوان (نظريّة الوضع عند السيد الخوئي قراءة في كينونة الدلالة اللغوية دراسة في ضوء اللسانيات المعاصرة )، وحمل البحث الثالث عنوان (من مبحث الوضع اللغوي عند السيد الخوئي حقيقة علاقة اللفظ بالمعنى)، لتكتمل بهذه الأبحاث صورة ملف هذا العدد. أما موضوعات الأبحاث الأخرى فقد تنوّعت لتشمل حقول المعرفة الإنسانية الأخرى فمنها ما دار حول موضوعات اللغة العربية، ومنها ما ناقش الموضوعات الاجتماعية، ومنها ما ناقش قضية الاعجاز القرآني، أو قضية في الفقه القرآني.

فهذه هي الخطوة العلمية الأخرى التي تضع ثمارها مجلة العميد بين يدي القارئ بشكل عام والأكاديمي على وجه التحديد وهي تدعوه إلى رفدها بالأبحاث التي تعزز القيم الإسلامية والمعرفية والأكاديمية، ونشر النظريات العلمية في المجال الإنساني بكل تنوعاته المعرفية، ليستمر هذا الكنز المعرفي بتقديم الثقافات المتعددة عن طريق الأبحاث المحلية والخارجية تلك الأبحاث التي تفاعلت فيما بينها لإنشاء جسر للتواصل المعرفي بين الأمم وهو ما ترمي إليه العميد في مركزه ومجلته .

- 
- |   |  |
|---|--|
| <p>أ. د. صالح كاظم عجیل الجبوري<br/>جامعة بابل . كلية الاداب<br/>قسم اللغة العربية</p>  | <p>٢١ المعنى الحرقى عند السيد ابي القاسم<br/>الخوئي في ضوء تقريرات بحثه<br/>الخارج</p>   |
| <p>أ. م. د. حيدر سلمان جواد<br/>الجامعة المستنصرية . كلية التربية<br/>قسم علوم القرآن</p>   | <p>٨٣ نظرية الوضع الاصطلاحي عند<br/>السيد الخوئي قراءة في كينونة<br/>الدلالة اللغوية.<br/>دراسة في ضوء اللسانيات المعاصرة</p>                                      |
| <p>م . د . محمد جاسم عبود العبودي<br/>كلية الإمام الكاظم ع لـ للعلوم<br/>الإسلامية الجامعية . قسم الفكر<br/>الإسلامي</p>  | <p>١١٣ من مبحث الوضع اللغوي عند<br/>السيد الخوئي<br/>حقيقة علاقة اللفظ بالمعنى</p>   |
| <p>أ. د. ضياء غني العبودي<br/>جامعة ذي قار . كلية التربية<br/>للعلوم الانسانية قسم اللغة العربية<br/>الباحث عبد الوهاب الحمداني<br/>بكالوريوس لغة عربية من جامعة<br/>ذي قار</p> | <p>١٣٥ أيديولوجية الصنم في الشعر<br/>الجاهلي</p>   |
| <p>أ. م. د. محمد حسين علي زعین<br/>جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم<br/>الانسانية . قسم اللغة العربية<br/>م. د. كاظم سالم علي<br/>مديرية تربية محافظة كربلاء</p>              | <p>١٧١ ثُنائِيَّةُ الأَصْلِ وَالْفَرْعُ فِي أَصْوَاتِ<br/>العَرَبَيَّةِ<br/>قراءةً في كتاب (الكتناش في فنِّ<br/>النَّحْوِ وَالصَّرْفِ) لأبي الفداء<br/>الأيوبي</p> |
-

٢١٩     **الانساق الثقافية في خطاب الشعراء**  
أ. م. د. أحمد صبيح محسن الكعبي  
جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم  
الإنسانية . اللغة العربية

٢٧٣     **الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب**  
أ. د. مهدي محمد القصاص  
جامعة المنصورة . كلية الاداب  
قسم علوم الاجتماع (دراسة حالة)

٣١٣     **العدالة في الخطاب الحسيني**  
(يوتوبيا مجتمع متخيل)  
تحليل سوسيوثقافي  
م. د. طالب عبد الرضا كيطان  
جامعة القادسية . كلية الاداب  
قسم الاجتماع

٣٥٥     **القبائل والعشائر العربية في لواء**  
كركوك قبل استقلال العراق عام  
١٩٣٢ م     **دراسة في المصادر الأجنبية**  
م. هادي حسين محسن  
جامعة النهرین  
كلية العلوم السياسية . وحدة  
البحوث والدراسات

٣٩٥     **ظاهرة النفاق في مكة قبل الهجرة في**  
**القرآن الكريم**  
م.م. ابراهيم مزهر الموسوي  
جامعة كربلاء . كلية العلوم  
الإسلامية . قسم الدراسات القرآنية

Asst. Lecturer Hameed  
Mana Daikh  
University of Al-Qadisiya  
College of Education  
Department of English

THE MORAL CRISIS IN IAN  
MCEWAN'S ATONEMENT

17

الْمَنْجُوعَةُ الْحَالَةُ

السِّيِّدُ الْخَوَّا يَسُودُ مِثَالُ



# المعنى الحرفي عند السيد الخوري في ضوء تقريرات بحثه الخارج

Literal Meaning for Al-Khuai in  
Light of His Alkharj Research

أ.د. صالح كاظم عجيل المجبوري

جامعة بابل

كلية الاداب . قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Salih K. Al-Juburi

Department of Arabic

College of Art

University of Babil

taheer20052000@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على خير خلق الله أجمعين  
أبي القاسم محمد وآلته الطيبين الطاهرين.

أما بعد... فالأصوليون المحدثون من علماء الامامية هم فلاسفة النحو العربي  
المحدثون، إذ قدّموا للعربية ما لم يلتفت اليه اللغويون أنفسهم مع أنَّ العربية  
تدرس عندهم لغيرها وليس في نفسها ولنفسها، إذ يحتاجها الأصولي في تقنن  
القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ومن ثم  
تكون لهم معيناً على فهم دلالة النصوص واستيعابها، فجعلوا مقدمات بحوثهم  
الأصولية طائفةً من الأبحاث اللغوية فيها تُعرف بمباحث الألفاظ، ولعل من أهم  
هذه البحوث التي فلسفوها بحثاً واستقصاءً هو حقيقة المعنى الحرفي الذي شعبت  
مشارب الأصوليين في النظر إليه بما لم يسبقهم إليه أحد، فحقّ علينا أن نسجل لهم  
فضل السبق والريادة. فوقع اختيارنا على هذا الموضوع عند أبرز الأصوليين المحدثين  
إنجازاً وشهرةً، وهو السيد أبو القاسم الخوئي قتيل (ت ١٤١٣هـ) الذي تلمذ على  
أقطاب المدارس الأصولية الحديثة في النجف الأشرف الذين كان لأفكارهم أثرٌ في  
إنجازه الأصولي، وهم كل من:

١. الشيخ محمد حسين الثنائيي ت (١٣٥٥هـ).
٢. الشيخ محمد حسين الأصفهاني ت (١٣٦١هـ).

٣. الشيخ ضياء الدين العراقي ت(١٣٦١هـ).

فاستوعب أفكارهم ووازن بين مدارسهم الفكرية التي ينتمون إليها، فكونَ لنفسه مدرسةً أصوليةً يُشار إليها بمدرسة السيد الخوئي الأصولية، وسيكون مبحث المعنى الحرفِي مصداقاً على استيعاب الفكر الأصولي الذي سبقه في حوزة النجف الأشرف، ومدى تأثره بفكرة أستاذته، ومؤشرات التطور. فصارت فكرة البحث أنْ نسلط الضوء على حقيقة المعنى الحرفِي ذلك البحث النحوي الذي يبحث فسلفة المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وبتلازم البحث فلسفة المفاهيم الاسمية، وقد وقع الاختيار على جهده تثبيتاً من طريق دوراته الأصولية المختلفة التي استغرقت أكثر من ثلاثة عقود من الفكر الأصولي احاطةً مِنَ بالموضوع أولاًً وكشف منهاج السيد الخوئي أسلوباً وعرضاً بدورات أصولية مختلفة وبأقلام تلامذة عدة ثانينَا، فقد حرّرها -في حدود ما اطلعت عليه- سبعةً من ألمع تلامذته الذين حضروا بحثه الخارج -فضلاً عن تعليقاته على هامش تقريرات بحث أستاذه النائيني المعروف بأجود التقريرات- وتقريرات بحثه ومقرروها هي على النحو الآتي:

١. محاضرات في أصول الفقه، تحرير الشيخ محمد اسحاق الفياض .
  ٢. مصباح الأصول، تحرير السيد محمد سرور الوعظ البهسوسي ت(١٤٠١هـ).
  ٣. دراسات في علم الأصول العملية، تحرير السيد علي الشاهرودي ت(١٣٧٦هـ).
  ٤. مصابيح الأصول، تحرير السيد علاء الدين بحر العلوم ت(١٤١٠هـ).
  ٥. غایة المأمول من علم الأصول، تحرير الشيخ محمد تقى الجواهري ت(١٤١٢هـ).
- وهناك تقريران آخران لم اعتمد هما: أحدهما جواهر الأصول بتحرير فخر الدين الزنجاني ت(١٤١٣هـ) فلم يحرر فيه مبحث المعنى الحرفِي، والآخر مبني الاستنباط بتحرير السيد أبو القاسم الكوكبي فلم اعثر عليه.

## ABSTRACT

The modern fundamentalists are considered as the philosophers of Arabic grammar. Their contributions to Arabic language are unique. The fundamentalist uses grammar to obtain religious norms accordingly assisting to understand and comprehend the texts. They render the introductions of their fundamental researches linguistic known as articulation sections. The most important research studies are those philosophized ones searching for the literal meaning studied by the fundamentalists in a way that has never been studied before. Consequently, they are considered as the pioneers in the field.

The most famous modern fundamentalists is Abu Al-Qasim Al-Khuai, died in 1413H, and being taught by the most eminent modern fundamentalists in the Honored Najaf whose thoughts inspired and influenced his career later on. He created his own fundamental school. The meaning (Alma'ana) section is a manifestation to his fundamental thoughts and the influence of his teachers on his philosophy.

The research focuses on the section that studies the literal meaning as a linguistic study tackling the philosophy of literal meanings and concepts. The present study delimits itself to Al-Khuai's philosophical ideas which are documented by seven of his students arranging his Al-Khrij research in addition to some comments of his professor Al-Nai'in which is known as "Ajwad Al-Taqrirat" (The Best Decisions) which are:

1. Lectures on religious studies edited by Sheik Muhammad Isaac Al-Fayadh.
2. Misbah Al-Ussol (The Light of Fundamentals) edited by Muhammad Suror Al-Wai'id Al-Bashoodi.
3. Studies on the Fundamentals edited by Ali Al-Shahroodi.
4. Masabeeh Al-Usool (The Lights of Fundamentals) edited by Ala Al-Deen Bahr Aluloom.
5. Ghayat Al-Ma'amool fi Ilm Al-Usool (The Uppermost Aspiration) edited by Sheik Muhammad Taki Al-Jawahiri.

There are two other research studies excluded from the present study: the first one dose not deal with the literal meaning edited by FakrAldeen Al-zanjani, the second one is not available and the researcher does not find though endeavouring hard; it is edited by Abu Al-Qasim Al-Kawkabi.



تمهيد ...

يرى أحد الأصوليين المعاصرين أنَّ مبحث المعاني الحرافية قد استطال فيه الخلاف بين الأصوليين وعمق، فظهرت إلى الوجود مباحث دقيقة ومطولة إلا أنها مباحث شقيقة، تروض العقل، وتفتقن الفكر، وتوسع أفق الذهن<sup>(١)</sup>، ويرى أصولي آخر أنَّ مبحث المعنى الحرفي -نظراً لأهميته مع مبحثي الهيئات والمستنقعات- إحتل مساحةً واسعةً من مباحث علم الأصول، فضلاً عن أثره الكبير في عدد من المسائل الأصولية الأخرى؛ لذلك رأى الإستدراك على مناهج الأصوليين التقليدية فوضعها منهجياً ضمن المسائل الأصولية ومباحث الألفاظ<sup>(٢)</sup>.

وهذه الأهمية الظاهرة لمبحث المعنى الحرفي في المباحث اللغوية الأصولية تستدعي أنْ نتعرّف على الجهة التي تُعنى ببحث المعانى الحرافية والمفاهيم الأدوية أولاً، والمنطلقات التي دفعتهم لبحثها ثانياً، إذ يرى السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) أنَّ هذا البحث الأصولي تحليلي لا لغوي، فلا يواجه الأصولي شكّاً حقيقياً في أصل مدلول الحرف يُراد دفعه، ولا غموض فيه ليستجلِّيه، وأقرب معيناً على ذلك كتب اللغة والمعجمات، أمّا البحث في المعنى الحرفي فيعالج حقيقة الفرق بين كيفية تصور الذهن للمعنى الحرافية وتصورها للمعنى الاسمية؛ مما يدفع إلى عدم استعمال أحدهما مكان الآخر على الرغم من كونه شرحاً له وتحديداً لمحتواه<sup>(٣)</sup>.

فمدلول الألفاظ بعض النظر عن نوعها من اختصاص علماء اللغة العربية والمتخصصين في علمي الصرف والنحو، فهم الذين يحدّدون مداليل الألفاظ في ضوء إتاحتها لمستعمل اللغة، الذي يميّز -بدوره- كل مدلول عن الآخر، أمّا البحث

عن ماهية المدلول وحقيقة فليس من اختصاص علماء اللغة، بل تقع في مرمى غيرهم من المتخصصين في علوم مختلفة، ولتقريب المطلب بالأمثلة لو طرحت قضية (البياض في الجسم) مثلاً وأردنا أن نعرف ما هو لون البياض؟ فالجواب سيكون عند اللغوي المتخصص لا غير، ولو سألنا عن المصداق الخارجي لمفهوم البياض في الجسم، أي مدلوله بالعرض ظاهرة طبيعية فالجواب نجده عند علماء الطبيعة لا غيرهم، ولو سألنا عن كنه البياض وحقيقة الجسم، وهل هما موجودان بوجود واحد أو بوجودين؟ فالجواب عند الفلاسفة لا غيرهم، ولو سألنا عن كنه المدلول بالذات للكلام بما هو مدلول، أي تحليله من ناحية بنائه الذهني وكيفية تركيب عناصره على نحو صار صالحًا للحكاية، فنحن في هذا المقام لا نطلب الجواب من اللغة؛ لأنّا لم نطلب مدلول الكلمة؛ لوضوح عبارة البياض في الجسم؛ لأنّ المتحدثين بهذه اللغة يعرفون هذه الصورة الذهنية، وإنّا نريد أن نعرف عناصر هذه الصورة وتركيبها لنفسّها بما هي متطابقة مع الكلام تطابق المدلول مع الدال ومع الخارج تطابق المدلول بالذات للمدلول بالعرض على النحو الذي يجعله صالحًا للحكاية، فلو نطقنا بجملتين: إحداهما تامة، والأخرى ناقصة، وهو متطابقتان من العنصرين نفسها، إذ نقول: (بياض الجسم) و(أبيض الجسم) فما الذي جعل إحداهما تامة والآخر ناقصة؟ فالبحث بهذه الطريقة يقع ضمن فلسفة اللغة؛ لأنّه بحث تحليلي في مدلول اللغة بما هو مدلول، في حين تبحث الفلسفة الاعتيادية عن تحليل الشيء بما هو لا بما هو مدلول، فبحثنا في المعاني الحرافية يدخل في ضمن الفلسفة اللغوية، بما تقدّم ذكره من أمثلة ومصاديقها<sup>(٥)</sup>.

وفي ضوء ما تقدّم من بيان تفصيلي لعمل التخصصات العلمية في بحث الأشياء قسم السيد محمد باقر الصدر بحث مدلليل الألفاظ على قسمين<sup>(٦)</sup>: أحدهما: بحث لغوي اصطلاح عليه بـ (الاكتشافي) أو (التحديدي)، وهو بحث يعنى مدلول اللفظ

ليكون الذهن قادرًا على فهمه حين سمعه، وهذا فهم يغير من واقع ما يجري في الذهن؛ لأنَّه معرفة جديدة لم تكن مفهومة قبل ذلك. والآخر: بحث فلسيٰ تحليليٰ مدلول اللفظ بما هو مدلول، وهذا بحث لا أثر له على واقع ما يجري في الذهن؛ لأنَّ الصورة الذهنية معروفة، والفهم اللغوي لها مكتمل مسبقاً، وما سيتمن بهثه في مثل هذا البحث إنما هو بحث تحليليٰ.

وقد وُجِّهَ الانتقاد للغوين وال فلاسفة في أنَّ لديهم قصوراً في هذين البحثين: اللغوي الاكتشافي، والفلسي التحليلي على مستوى الممارسات العملية، أمّا الأول الذي يقع على عاتق اللغويين فيرى الأصوليون أنَّ بحوثهم لم تُفتح لهم لبيان محتملين: الأوّل، لغفلتهم عنه بسبب عدم صلته بالأغراض العملية المحدودة التي تقع على عاتق علوم اللغة العربية، والآخر: لأنَّ المسألة ليست مرتبطة بمجرد نقل موارد الاستعمال عند العرب وإنما هي بحاجة إلى عناية واجتهاد، أمّا انتقادهم الثاني لل فلاسفة في إهمالهم للبحث التحليلي فلم تكن لهم أي ممارسة جادة قديماً، إذ كانت الفلسفة متوجهة إلى تحليل حقائق الأشياء الذهنية والخارجية بما هي أشياء وليس بما هي مدلولات الكلام، وقد أحسن الأصوليون بهذا النقص فتنامت محاولاتهم تدريجياً لسدّ هذا النقص<sup>(٧)</sup>.

والذي يبدو لي أنَّ البحرين المشار إليهما: اللغوي الاكتشافي، والفلسي التحليلي يقعان على عاتق المتخصصين بعلوم اللغة العربية؛ لأنَّ البحث التحليلي للمعاني الحرفية بتراثيها المتعددة يقع ضمن دراسة الدلالة، والدلالة مستوى من مستويات دراسة اللغة على نحو عام والعربية على نحو خاص، فالانتقاد الذي وجهه إلى الفلاسفة في قسمه الثاني لا بد من أن يوجه إلى اللغويين أيضاً؛ لأنَّ فلسفتها من مسؤوليتهم أيضاً. فمبحث المعنى الحرفي وبحث الهيئات، ومباحث أسماء الاشارة

والموصولة، ومبثت مدليل الأفعال هي مباحث تحليلية تأتي بوصفها مصاديق على موضوع يسبقها في مباحث الألفاظ الأصولية، وهو مبحث الوضع وأقسام الوضع، وبعد أن ينتهي الأصوليون من تقسيمات الوضع التي حصرت بأربعة أقسام، يدللون على إمكانية وقوع هذه المصاديق، فيأتي القسم الثالث الذي سنبيّنه -إن شاء الله- على أنَّ المعنى الحرفيًّا أحد مصاديقه.

يقسم الأصوليون الوضع باعتبار المعنى الملحوظ على أربعة أقسام<sup>(٨)</sup>:

الأول: أن يكون الوضع عاماً كلياً والموضوع له عاماً كلياً أيضاً، وهو ما إذا كان المعنى المتصور كلياً، وقد وضع اللفظ لهذا المعنى الكلي نفسه كأسماء الأجناس.

الثاني: أن يكون الوضع خاصاً جزئياً والموضوع له خاصاً جزئياً أيضاً، وذلك إذا كان المتصور للواضع خاصاً جزئياً وكان اللفظ موضوعاً بإزاء هذا الأمر الجزئي.

الثالث: أن يكون الوضع عاماً كلياً والموضوع له خاصاً جزئياً، وذلك بأنْ يتصور الواضع معنى كلياً ويضع اللفظ بإزاء مصاديقه، وافراده بوصفها افراداً له.

الرابع: أن يكون الوضع خاصاً جزئياً والموضوع له عاماً كلياً، وذلك أنْ يتصور الواضع معنى جزئياً، ويضع اللفظ للمعنى الكلي المندرج تحت هذا الجزئي.

وقد اتفق المحققون على استحالة القسم الرابع عقلاً، وقد ذكر استكمالاً للإحصاء العقلية؛ لأنَّ المعنى الموضوع له لا بدَّ من أن يكون معروفاً للواضع بنفسه أو بما يدلُّ عليه ليتسنّى له وضع اللفظ؛ لاستحالة وضع الشيء لمجهول، فإنَّ الوضع من دون تصور لطرفيه -اللفظ والمعنى- غير قابل لتعلق القدرة عليه، فالوضاعان المتصوران للقسمين الأولين لا إشكال في وقعاهم بالاتفاق، والقسم الثالث فيه

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في صورة تقريرات بحثية الخارج

خلاف بين الأصوليين مع التسالم على إمكانه عقلاً، فالذين قالوا بإمكانية وقوعه جعلوا مصداقه المعنى الحرف فانطلقت فكرة بحثه المتشعب بين الأصوليين<sup>(٩)</sup>.

### حقيقة المعنى الحرف

اختلف الأصوليون في حقيقة المعنى الحرف على أقوال يمكن أن نعرضها وفقاً لطروحات السيد الخوئي، وما بدارله في تحقيقه فيما حرر مقرّر بحثه الخارج، وعلى النحو الآتي:

#### القول الأول: الحروف لا معنى لها أصلاً أو (علامية الحروف)

يُنسب إلى الرضي الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) بأنّ الحروف ممّا لا معنى لها أصلاً، بل هي مجرّد علامات لتعرف معنى غيرها، أو أن تكون قرينة على كيفية إرادة مدخولها نظير حركات الإعراب كالرفع الذي هو علامة الفاعلية، والنصب وهو علامة المفعولية، ف(فزيدي) في نحو: ( جاءني زيد ) لا معنى له في نفسه، بل مجرّد علامة تبيّن حال زيد وأنّه فاعل في التركيب، ولفظ (في) مثلاً في نحو: (زيد في الدار) لا يكون له معنى أصلاً، بل هي علامة لتبيّن معنى الدار، وإنّما المعنى كان في الدار من حيث كونها مكان زيد، وقد جع بكلمة (في) لتبيّن حال الدار وخصوصية معناها، وهكذا لفظ (من) و (على) ونحوهما من الحروف<sup>(١٠)</sup>. هذا القول دونه السيد أبو القاسم الخوئي فيما حرر من بحث أستاذة الثنائي على أنه القول الثاني من بين الأقوال أو الاتجاهات في حقيقة المعنى الحرف<sup>(١١)</sup>. وقد اختلفت منهجة مقرري بحث السيد الخوئي في تدوينه له من جانب أسبقيته في ترتيب الآراء، والظاهر أنّهم لم يكونوا في حلقة أصولية واحدة بل حلقات متعددة، فقد حرر السيد تقى الدين الجواهري والسيد علي الشاهرودي والسيد حسن الصافي على أنه القول الأول<sup>(١٢)</sup>، وقد حرر



الشيخ محمد إسحاق الفياض والسيد علاء الدين بحر العلوم والسيد البهسودي على أنه القول الثاني في ترتيب الآراء التي طرحتها السيد الخوئي في بحثه<sup>(١٣)</sup>.

وبننظرة موازنة لما حرر مقرّرو بحثه الخارج نجدهم قد عرضوا الرأي سواء أكان أولاً أم ثانياً منسوباً إلى رضي الدين بعد أن دونوا رأي السيد الخوئي المنقول أصلاً عن أستاذه النائيني باستثناء السيد علاء الدين بحر العلوم فقد بدأ تدوينه لرأي السيد الخوئي على هذا القول بخلاصة رأيه والحكم عليه بما يجب أن يكون نتيجةً بأنه قول فيه تغريط<sup>(١٤)</sup>.

وبننظرة منهجية من جانب آخر لما حرر المقرّرون نجد بعضهم قد اختصر هذا الرأي بطريقة وصفية تفتقر إلى التحليل، والتحليل سمة بارزة في بحث الأصوليين<sup>(١٥)</sup>، في حين نجد السيد علاء الدين بحر العلوم في تقريره لبحث السيد الخوئي قد فصل القول باسطاً التحليل والتفصيل، مستعيناً بالشاهد والأمثلة على توضيح المطلب<sup>(١٦)</sup>، والظاهر أنَّ المقرّرين لأبحاث السيد الخوئي وأي بحث خارج لا يدونون كلَّ شيء لوضوح المطلب لديهم مثلاً، وربما طرح أستاذ البحث الخارج يكون مختلفاً من حلقة إلى أخرى، وهذه قضية ملموسة في طريقة تكرار إلقاء المحاضرة، إذ لا يمكن أن تكون محاضرة الأمس نسخة دقيقةً لمحاضرة اليوم ويعاد فيها كلَّ ما قيل تفصيلاً، فكيف الحال أنَّ بين دورة أصولية وأخرى قرابة خمس سنوات، هذه الافتراضات قد تكون حلاً لتباين منهجية المقرّرين في تحرير محاضرة الأُستاذ. وقد رُمي هذا الرأي بالضعف من المحقّقين الأصوليين، إذ ذهبوا إلى أنَّ للحروف معانٍ في نفسها، ودليلهم على ذلك تعريفهم للحرف بأنَّه: «ما دلَّ على معنى غير مستقلٍ بالمفهومية» قبل الاسم الذي دلَّ على معنى مستقلٍ بالمفهومية، وهكذا تعريفهم الآخر له: «بأنَّ الحرف هو ما دلَّ على معنى في غيره» قبل الاسم



الذي دلّ على معنى في نفسه، فمحور هذه التعريفات بأساليبها وأفكارها الأصولية أو النحوية أن للحرف معنى خلاف هذا الرأي الذي نسب إلى الرضي<sup>(١٧)</sup>. وقد صرّح السيد الخوئي بفرضه لهذا القول، ودليله أن الخصوصيات التي دلت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها، ومن الواضح أن دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بإزائها، وعليه فلا معنى للقول بأنّها لم توضع لمعنى، وقد أكّد رفضه للقول وعدّه باطلاً، بل بطلانه من الواضحات الاولى وأنّه أشبه بالجمع بين المتناقضين<sup>(١٨)</sup>. وقد انفرد السيد علاء الدين بحر العلوم في تقرير هذا المطلب أنه ذكر تفصيلات أوجه الجمع بين المتناقضين، والظاهر أنها زيادة تفصيل وتوضيح بالأمثلة لم نجدها عند مقررِي بحثه الآخرين، فقد دون أحوال خصوصية مدخول الحرف في قولنا: (في الدار)، إذ رصد مدخول الحرف (في) وهو (الدار) الدلالات الآتية<sup>(١٩)</sup>:

١. لها وجود تكويني كسائر الموجودات في الصحيح الإخبار عنها، فيقال: (الدار واسعة).
٢. لها وجود أيني، يراد منه المكان ومحل الاستقرار، فيقال: (زيد في الدار).
٣. وقوعها مبدأ للسير، فيقال: (سرت من الدار إلى المدرسة).
٤. وقوعها متنه إلية، فيقال: (وصلت إلى الدار).

فهذا الرصد الدلالي المتعدد لمدخل الحرف دفع السيد الخوئي إلى أن يصف الرأي بالجمع بين المتناقضين، أي لا معنى له أصلاً مع كل ما رُصد من معانٍ. إلا أن السيد علاء الدين بحر العلوم دون أمثلة وشواهد على هذا الرأي القائل بانعدام معنى الحروف، وأنّها تأتي للتزيين والتحسين في الكلام، بحيث يكون وجودها كالعدم حال بعض الحروف الزائدة، كالباء الداخلية على خبر ليس وفاعلاً

كفى، فلا يكون لوجودها أهمية في الكلام، وأنّها كالعدم مع وجود نقيضه الآخر وهو تخصيص مدخل الحرف بالمعاني المتقدّم ذكرها<sup>(٢٠)</sup>. وقبل مؤاخذتنا على هذه الأمثلة فنحن لا نعرف هل هذه الأمثلة دوّنها وحرّرها السيد بحر العلوم عن لسان السيد الخوئي بطريقة الإملاء أو زيادة توضيح منه لتقريرها للأذهان، ولا سيّاً إذا ضممنا أنّه انفرد بهذا الاستطراد من دون باقي المقرّرين، إذ لم نجده عند غيره.

عوّداً على بده اعتراضنا على دلالة الحروف الزائدة في أمثلته المذكورة في غير محلّها؛ لأنّ محور القول الحروف لها معانٍ أم لا؟ فكيف يُستشهد على ذلك بالحروف الزائدة صنعةً الضرورية دلالةً كالباء في خبر ليس وفاعل كفى، فهي غير زائدة من ناحية المعنى إطلاقاً بل حذفها يؤدي إلى خلل دلاليّ، لا يمكن أنْ نفهمه من دونها في الكلام.

ويرى الشيخ ضياء الدين العراقي من قبل أنّ تشبيه الحروف التي لا معنى لها في هذا القول بعلامات الإعراب على أنّها مجرّد علامات دالّة على الرفع والنصب والجرّ ولا معنى لها في نفسها بأنّه رأي مردود؛ لأنّ علامات الإعراب هي دلالات لمقولات الهيئة الكلامية، وبعد أن كان للهيئة وضع للدلالة على النسب الكلامية فلا جرم أنّ للإعراب معنى أيضاً<sup>(٢١)</sup>، أمّا السيد الخوئي ومن قبله الشيخ النائيني فقد ردّاً هذا التشبيه ببيان حال المقيس -أي حركات الإعراب- على رفض المشبه بعده باطلًا<sup>(٢٢)</sup>، ويرى الدكتور مصطفى جمال الدين أنّ الأصوليين أنفسهم لم يرتسوا هذا الرأي؛ لأنّه ينتهي إلى تحرير الحرف عن أيّ تأثير في تكوين الجملة، وذلك باطل لما نحسّ به من أثر هذه الحروف في تراكيب الجمل<sup>(٢٣)</sup>.

ويمكن أنّ نتحقق من رأي الرضي الذي نسب إليه وكان منطلقاً لنقاشه والأخذ والردّ عليه إلى يومنا هذا، إذ قال: «كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها»<sup>(٢٤)</sup>،

بعد أنْ عُرِّفَ الحرف وبيّن مفهومه، قال: «فالحرف وحده لا معنى له أصلًا، إذ هو كالعلم المتصوب بجنب شيءٍ ليدلّ على أنَّ في ذلك الشيءِ فائدةً ما، فإذا أفردت عن ذلك الشيءِ بقي غير دالٍ على معنى أصلًا، فظهر بهذا أنَّ المعنى الأفرادي للاسم والفعل في أنفسهما وللحرف في غيره»<sup>(٢٥)</sup>، والظاهر أنَّهم فهموا قول الرضي مقتطعاً، وكان الأولى بمقرري بحثه أن يستدركوا على منشأ هذا القول المتصوب إلى الرضي، وهو مُقطع من نصٍّ لو نُظر إليه بدقة لسقط أصل القول به، ولا سيما أنَّ هناك تسامحاً ومتّسعاً لمقرري بحوث الخارج في تدوين ما يرون مناسباً في نهاية المطالب أو الإستدراك في مؤلفاتهم الأصولية الأخرى.

فقد عرض السيد محمد تقى الحكيم رأي الرضي كاملاً، ومن ثمَّ رأى أنَّ التوهّم في هذا النص تشبّه الحرف بالعلم المتصوب بلحوظة أنَّ كلاً منها لا معنى له أصلًا، وأكّد أنَّ التوهّم قائم فعلاً لو قدر لهذا النص أنْ يُقطع عن سابقه، وخرج بتبيّنة: أنَّ قول (الحرف لا معنى له) لا نعرف له قائلًا<sup>(٢٦)</sup>. ولا نجد من نافلة البحث أنَّ نذكر ما دوّنه السيد محمود الشاهرودي في تقريره لبحث السيد محمد باقر الصدر فيما يتعلّق في نقاشه لعلمية الحروف بثلاث احتمالات، رفضَ الأول والثاني -إن كانوا يقصدونها فعلاً- في حقيقة الرأي، ووافق الاحتمال الثالث -إن كان مراداً فعلاً-.

الأول: يرى أنَّ هذا الاتجاه إنْ كان يقصد فراغ الحروف من أي دلالة وافتقارها إلى تكوين المدلول نهائياً فرأيهم باطل بضرورة الوجودان اللغوي والعرفي؛ لأنَّ لازمه أن لا يكون حذف الحرف المشارك في تكوين الجملة مضراً بمعناها الأصلي وهو خطأ واضح<sup>(٢٧)</sup>.

الثاني: إنْ أراد أصحاب هذا الاتجاه أنَّ الحرف ليس له مدلول في عرض مدلول الاسم الذي يشاركه في تكوين الجملة وإنما مدلوله طولي دائمًا، بمعنى أنَّ

يشخص المراد من الاسم، فيرد عليه أنه إن قصد بذلك أنَّ الحرف يشخص أنَّ المراد الاستعماليَّ من كلمة (الصلاوة) ذلك في قولنا: «الصلاوة في المسجد» فهو غيرُ صحيح؛ لأنَّ استعمال لفظ الصلاة في الحصة المعنية بخصوصها مع كونها موضوعة للطبيعة الجامعية، وإن ارادوا أنَّ الحرف يشخص المراد الجدي من كلمة الصلاة فهذا يعني نظر الحرف إلى مرحلة المراد الجدي وهو واضح البطلان؛ لأنَّ الحرف يشارك في تكميل الجملة في مرحلة المدلول الاستعماليَّ وهذا لا تكون الجملة تامةً من دون الحرف سواء أكان لها مدلول جدي أم لم يكن لها مدلول»<sup>(٢٨)</sup>.

الثالث: وقد وافقه فيه السيد محمد باقر الصدر فإنَّ الحرف إنْ كانوا يقصدون ليس دالاً مستقلاً كما هو الحال في الاسم، بل يستحيل أن يكون إلا دالاً ضميئاً، والدال المستقل هو المجموع المركب من الحرف والاسم، فهذا معنى دقيق وعميق وهو الذي يتضمن منهجنا العام في تحقيق المسألة إذ يتضح أنَّ من لوازם عدم استقلالية المعنى عدم استقلالية الدلالة<sup>(٢٩)</sup>.

الذي يتبيَّن لنا من بحث الأصوليين لهذا القول بأنَّهم قدموه للبحث النحوِي بحثاً في فلسفة اللغة، فقد عمدوا إلى بحث تحليلي في مطاليل الألفاظ ومقاصدها، بما هي مقاصد ومطاليل، والمفارقة في هذا القول «علامة الحروف وتشبيهها بحركات الإعراب» أنَّ هذه النظرة اللغوية الفاحصة وهي جزء من فلسفة النحو في عرضها ومناقشتها انطلقت من مقالة لا أصل لها أصلاً، كما تبيَّن لنا في متابعة السيد محمد تقى الحكيم وبحثه، وأنَّها متوجهة من نصٍّ مقطوع للرضايي الاسترابادي، ومن جانب آخر نجد السيد محمد باقر الصدر قد بنى احتتماله الثالث عليها -إنْ كان مُرداً ومقصوداً- على أنَّه معنى عميق ودقيق يتضمن منهجه العام في معالجة القضايا اللغوية التي تشتراك في عملية الاستنباط، وهناك مفارقة أخرى إذ تبيَّن هذا الرأي

## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَئِيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَعْثَتِهِ الْخَارِجِ

بعض الأصوليين المعاصرين على ما نقله مصطفى جمال الدين، وهم: محمد صادق التبريزي والبهبهاني وقد دافعوا عنه بأدلة وأمثلة<sup>(٣٠)</sup>، ومثل هذا الموقف ليدل دلالة واضحة على التزعة العقلية في فلسفة الأشياء والتدليل عليها، وتعزيق النظر العقلي، فيما وصلت إليه هذه المدرسة -إذ تبنوا رأياً تبيّن أنَّه مقطوع من نصّ لم يقصد القول به أصلاً- يعَدُّ دليلاً واضحاً على ما ذكرنا.

وخلالصة ما دوَّنه المقررون أنَّ لا شبهة في أنَّ الحروف في الكلام تدلُّ على خصوصيات لم تكن تُستفاد منه لو لا تلك الحروف، ولا ريب في أنَّ هذه الدلالة لا موجب لها إلَّا الوضع، فالحروف لها وضع لا محالة، والكلام فعلاً فيما به تمتاز معانها من المعاني الاسمية، فلا يمكن القول بأنَّ الحروف لا معنى لها بل هي علامات<sup>(٣١)</sup>، ومنه ظهر حال المقياس عليه وهو: (حركات الإعراب التي شبَّهت بها)<sup>(٣٢)</sup>.

### القول الثاني: إتحاد المعاني الحرفية والاسمية أو (آلية المعنى الحرفية)

وقد نسب هذا القول إلى رضي الدين أيضاً على أنَّ لا فرق بين المفهوم الحرفية والإسمية في عالم المفهومية، وأنَّ الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في حد ذاته لا يتَّصف بالاستقلال ولا بعده، وإنما نشأ من اشتراط الواقع، وهذا القول عَدَّهُ الشيخ النائيني -فيما قررَهُ السيد الخوئي- إفراطاً<sup>(٣٣)</sup>، وقد ذكر وجه الضعف فيه أنَّ لازمه جواز استعمال الحروف في موضع الأسماء وبالعكس، وأكَّد رفضه لهذا القول ووصفه بأنه من أفحش الأغلاط، وقد نسب اختياره إلى الشيخ محمد كاظم الحراساني<sup>(٣٤)</sup>، وهي نسبة صحيحة، قال في تحقيق معنى الحرف: «والتحقيق -حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق- أنَّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالها في الأسماء»<sup>(٣٥)</sup>. وقد تابع السيد الخوئي الشيخ النائيني في رفضه، إذ قال: «أنَّ المعنى الحرفية والإسمية ليسا بمُتَّحدين ذاتاً، ولا اشتراك لهما في طبيعة معنى

واحد، بل هما متبنيان بالذات والحقيقة، فإنّ هذا هو الموفق للوجdan الصحيح، ولأجله لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر»<sup>(٣٦)</sup>. فدون مقرر وبحثه الخارج هذا القول وقد تبين منهجهم في تسلسله من ناحية طرحه للنقاش في درسه *تئن والظاهر أن اختلافهم جاء تبعاً للحلقات الأصولية المختلفة التي حضرها طلبه من مقرر بي بحثه، فذكره السيد علاء الدين بحر العلوم والشيخ محمد إسحاق الفياض والسيد البهسوسي على أنه القول الأول في حقيقة المعنى الحرفي<sup>(٣٧)</sup>، أمّا السيد محمد تقى الجواهري والسيد علي الشاهرودي والسيد حسن الصافى الأصفهانى فدونوه على أنه القول الثاني من أقوال المعنى الحرفي<sup>(٣٨)</sup>.*

وممّا يمكن أن يُرصد في تحرير المقرّرين لبحثه *تئن* في آلية المعنى الحرفيّ أنّ نجدهم قد اتفقوا في تحرير كثير من مطالبه، ولا سيّما تحصيل السيد الخوئي في ردّه على صاحب الكفاية الذي تابع المحقق رضي الدين بعد أن نسبوا الرأي إليه، واتفقا على متابعة الشيخ محمد كاظم الخراساني له، وحرر بعضهم أمثلةً وشواهد على تحصيل المطلب وتوضيح المقصد<sup>(٣٩)</sup>، ولم نجدها عند غيرهم، السيد حسن الصافى الأصفهانى أنه ذكر أمثلة باللغة الفارسية للمصدر واسم المصدر<sup>(٤٠)</sup>. وقد ناقش السيد الخوئي رأى الشيخ الخراساني فيما حرره الشيخ محمد إسحاق الفياض والسيد علي الشاهرودي وقد ذهب فيه إلى أنّ اتحادهما رأيه ينحل إلى نقطتين<sup>(٤١)</sup>:

الأولى: نقطة الإشتراك، يعني إشتراك الحروف والأسماء بالمعنى، فالاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل.

الثانية: نقطة الامتياز، وهي أنّ ملاك الحرفيّة ملاحظة المعنى آلة، وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالاً، فبينهما تمايز، ويرى أنّ وجه الضعف في النقطة الأولى أنّ لازمها صحة استعمال كلّ من الاسم والحرف في موضع الآخر؛ لأنّ شرط

الواضح ليس لازم الاتباع حتى على نفسه، إذ لم يكن في ضمن عقد لازم، وليس له ولاية على غيره ليجب اتباعه، وتابع الشيخ النائيني في وصفه بأنه من أفحش الأغلاط.

واستطرد السيد الخوئي موضحاً مراد الشيخ محمد كاظم الخراساني، إذ قال: «وتوضيح ذلك: أنّ الواضح عندما تصور اللفظ والمعنى لم يلحظ في أحدهما قيداً من القيود، بل تصور كلاً منها مستقلاً منظوراً بنفسه، إلا أنه شرط على المستعملين حين استعمالهم للألفاظ في تلك المعاني أن يكون الاحاطة آلياً في الحروف، واستقلالياً في الأسماء، وشرط الواضح في العلاقة الوضعية في مقام الاحاطة لا يوجب صدوره قيداً في أصل المعنى أو اللفظ، ليكون تخصيصاً لأحد المعنيين دون الآخر فيحصل الاختلاف بينهما، ولهذا أفاد تباين في بحث المشتق أنّ استعمال كلّ منها في موضع الآخر استعمال في ذات ما وضع له، إلا أنه استعمال بغير العلاقة الوضعية، وعلى كلّ حال، فالمستعمل كما كان حين الاستعمال محتاجاً إلى حاط كلّ من اللفظ والمعنى، كان الواضح مشترطاً عليه حاط المعنى آلياً إن أراد استعمال الكلمة (في) في الظرفية، وحاطه استقلالياً إن أراد استعمال الكلمة (الظرفية) فيها، فالعلاقة الوضعية في أحدهما تغايرها في الآخر»<sup>(٤٢)</sup>، وقد وصف الدكتور مصطفى جمال الدين التمييز بين المعنيين بالآلية والاستقلالية بأنه تفريق مصطنع<sup>(٤٣)</sup>. وقد كان له تباين ردّ على ما تقدم ذكره، وعلى النحو الآتي<sup>(٤٤)</sup>:

الأول: أنّ شرط الواضح في المقام على المستعملين ليس كسائر الشروط التي يجب الوفاء بها، فإنه لو كان معنى الاسم والحرف واحداً والاختلاف في العلاقة الوضعية للزم صحة استعمال أحدهما في الآخر، بل هو أولى من المجاز؛ لأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع العلاقة المصححة، وما نحن فيه



ليس استعمالاً في خلاف ما وضع له، بل بعين ما وضع له كما هو المدعى، غايته أنه لا يكون بالعلقة الوضعية، ولكن بالوجدان نرى أنه لو صدر ذلك من أحد، بأن استعمل أحدهما في الآخر، لكان غلطاً فاحشاً، كأن يعبر عن قوله مثلاً: (زيد في الدار) بقوله: زيد الظرفية التعريف دار، وهذا يكشف عن وجود مغایرة بين المعينين لا يصح معه استعمال أحدهما في الآخر.

الثاني: أنه لو كان المعنى الحرفي عين المعنى الإسمي، والاختلاف من ناحية اللحاظ، فالواجب أن تكون بعض المعاني الاسمية المنظور بها لغيرها والملحوظ آلة شيء آخر حرفيّة، فإن بعض العناوين قد يؤخذ في الموضوع لا من حيث نفسه، بل من جهة حكايته وكشفه عن غيره، وهو باطل بالضرورة. وقد كان للسيد محمد باقر الصدر رد على اعتراض السيد الخوئي فيما قرره السيد محمود الشاهرودي، إذ قال: «إن المراد بالأالية هنا فناء مفهوم في مفهوم آخر لا فناء العنوان في المصدق الخارجي الذي ليس من هذا الباب، بل من باب ملاحظة المفهوم الواحد بالحمل الاولى فيرى فيه المعون ولذلك يحكم عليه بأحكام في المعون وإن كان في واقعه وبالحمل الشائع مغايراً مع العنوان»<sup>(٤٥)</sup>.

الثالث: ليس من المسلم دائمًا أن يكون الحرف ملحوظاً آلياً وطريقاً لغيره، فقد يلحظ الحرف استقلالاً، ويكون منظوراً إليه بنفسه وذلك كما لو علمنا أن زيداً حل في بلد ونعلم أنه سكن في مكان، ولكنه لا نعلم المكان المخصوص الذي حل به، فنسأل خصوصية مدلول الحرف فنقول: سكن زيد في أي مكان؟ ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخاصية، مع العلم ببقية جهات القضية. وقد كان للسيد محمد باقر الصدر نقض على ما أورده السيد الخوئي في اعتراضه الثالث المتقدم ذكره بما مفاده أنه مخالف لمبناه ومبني المشهور عند التأخررين على أن المعنى الحرفي غير



## المعنى الحرفي عند السيد الخوئي في صورة تقريرات بحثية الخارج

مستقل بذاته في مرحلة الماهوي فلا يعقل وجودها لا ذهناً ولا خارجاً إلا بما هي عليه من الآلية والفناء، وقد فسر مورد نقضه هذا بنحوين:

١. أن ينزع المستعمل مفهوماً اسمياً مسيراً إلى واقع المعنى الحرفي الخاص، ويجعله مدخل الاستفهام، نظير قولنا: ما هي الكيفية التي سافر بها زيد؟
٢. أن يكون اللحاظ الاستقلالي متعلقاً بطرف المعنى الحرفي، أي بالمعنى الاسمي المتخصص به بما هو متخصص، فيكون لحاظ التخصص تبعاً، كما لو سأله: أن زيداً هل جاء في البر أو البحر؟<sup>(٤٦)</sup>

وإذا ما حاولنا أن نعود بتأصيل هذا القول عند أهله، فيرى الدكتور مصطفى جمال الدين أن أول من ذهب إلى وحدة المعنى الاسمي والحرفي هو ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) وتبعه الرضي<sup>(٤٧)</sup>، قال الأخير: «فمعنى (من) ومعنى لفظ الابتداء سواء إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى (من) مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي...»<sup>(٤٨)</sup>. أما السيد محمد تقى الحكيم فقد ذكر الرأى لرضي الدين بعد أن رفع التوهם المتقدم ذكره في اقتطاع رأيه وما نسب إليه خلاف ذلك، والظاهر أن نسبة الرأى إلى رضي الدين تعود إلى شهرة شرحه للكافية التي نقل فيها رأيه. وقد عرض السيد محمد تقى الحكيم الآراء التي ناقش فيها القول الثاني رفضاً، وقد كانت له ردود على من رفض هذا القول من النحوين والبلاغيين والأصوليين، وهي على النحو الآتي:

أولاً: ما عقب به القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) على قول بعض النحوين في رفض قول الرضي: «هذا باطل قطعاً، إذ لو كان معناهما واحداً لصح الإخبار عن (من) كما يصح عن معنى الابتداء»<sup>(٤٩)</sup>، وقد عقب السيد الحكيم بأن الرضي قد تنبأ

لهذا الإشكال ودفعه عن نفسه بأنَّ كلمة (من) لا يصحُّ الإخبار عنها؛ لأنَّ الابتداء الذي هو مدلوها في لفظ آخر بخلاف لفظ الابتداء فإنَّه حامل لمعنىه بنفسه، فصحَّ الإخبار عن أحد هما ولم يصحَّ عن الآخر<sup>(٥٠)</sup>.

ويرى أيضاً أنَّ هذا الفارق لا يصلح لدفع الإشكال الذي أورده القاضي الجرجاني لوضوح امتناع صحة الإخبار عن كلمة (من) مع ذكر مدخلوها معها حيث يوجد معناها فيه، فلا يصحُّ أنْ يُقال مثلاً (من البصرة خيرٌ من إليها)، وقد أثار هذا الإشكال من قبلُ ابن الحاجب إذ يرى أنَّ (ذا) و(أولو) و(أولات) و(أي) و(كلٌّ) و(بعض) و(فوق) وأمثالها من الأسماء الملازمة للإضافة أنَّ الواقع لم يحيّز استعمالها إلا بمتعلقاتها، فيجب أن تكون حروفاً أيضاً والحقيقة أنها أسماء<sup>(٥١)</sup>.

وقد أجاب ابن الحاجب عن هذا الإشكال وفي جوابه دليل على أنه يذهب إلى القول بإنَّ (ذو) وأخواتها في الاستعمال لا تذكر إلا مع المضاف إليه، إلا أنَّ لها معنى في حالة الإفراد، أي من دون إضافة وهي بمعنى صاحب، والغرض من استعمال (ذو) مضافة في لغة العرب هو التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس نحو (زيد ذو مال) و(ذو فرس)، ومثل (ذو) كلمة (فوق) فهي موضوعة لمكان له علوٌ ويُفهم منها ذلك عند إفرادها إلا أنَّ الإضافة يتوصل منها إلى علوٍ خاصٌ وهكذا باقي الأسماء المذكورة الملازمة للإضافة<sup>(٥٢)</sup> إذ تحافظ باسميتها ولها معنى استقلالي.

ثانياً: ذكر السيد محمد تقى الحكيم مناقشة السكاكي (ت ٦٢٦هـ) للقول الثاني بأنَّه «لو كان الابتداء والانتهاء والظرفية معاني (من وفي وإلى) مع أنَّ الابتداء والانتهاء والظرفية أسماء ل كانت هي أيضاً أسماء؛ لأنَّ الكلمة إذا سميت اسمًا سميت لمعنى الاسمية فيها»<sup>(٥٣)</sup>، وكانَ دفع الاسمية بحكم عدّها في مقابل الأسماء من أوضح الأمور<sup>(٥٤)</sup>.

## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخَوَيْيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

ثالثاً: ذكر السيد محمد تقى الحكيم مناقشة جملة من الأصوليين من أنَّ معانيهما لو كانت متحدة لصحَّ استعمال الحروف مكان الأسماء وبالعكس شأن كلٍّ مترادفين، فيقال في مثل: سرت من بغداد إلى القاهرة، سرتُ ابتداء بغداد انتهاءً تعريف قاهرة، وعدم الصحة في هذا من ضروريات كلٍّ منْ يتكلّم اللغة العربية<sup>(٥٥)</sup>، وأورد أنَّ رضيَّ الدين قد دفع هذا الإشكال بأنَّ الواضح اشترط في دلالة (من) على معناها ذكر متعلقه ولم يشترط ذلك في الابتداء، وقد أبدى رفضه في نهاية القول بأنَّ أحد هما عين الآخر في المعنى لا يتضح له وجه<sup>(٥٦)</sup>.

فخلاصة ما انتهى إليه بحث السيد الخوئيُّ لهذا القول الذي كُثُرَ فيه حديث الأصوليين وتشعبت آراؤهم، وقد أجمع على تحريره مقرّرو بحثه الخارج أنه ليس ثمة اتّحاد بين المعنين أصلاً، وقد تابع السيد محمد باقر الصدر السيد الخوئيُّ في رفضه اتّحاد المعنين على الرغم من اعتراضه على بعض موارد ردوه على الشيخ الخراسانيَّ التي يرى فيها أنَّ بعض ما أوردته السيد الخوئي لم يتمَّ برهاناً<sup>(٥٧)</sup>.

### القول الثالث: تباهي المعنين: الحرفيُّ والاسميُّ ذاتاً وحقيقةً أو (نسبة المعنى الحرفيُّ)

هذا القول نسبة السيد الخوئي إلى جماعة من المحققين، وقد بيَّن اختلافهم في كيفية هذا التباهي وما به الامتياز، ونقل رأيُ أستاذِه النائينيَّ إلى أنَّ التباهي بينهما بالإيجادية والإخبارية يعني أنَّ المفاهيم الاسمية بأجمعها مفاهيم إخبارية ومتقررة في عالم المفهومية، ومستقلة بحد ذاتها وهويتها في ذلك العالم، والمعنى الحرفيَّ والمفاهيم الأدوية بأجمعها معانٍ إيجادية في الكلام، ولا تقرر لها في عالم المفهومية، ولا استقلال بذاتها وحقيقةتها<sup>(٥٨)</sup>، وهو نقل صحيح عن الشيخ النائينيَّ، بل هو اختياره للمعنى الحرفيَّ من بين الآراء المطروحة<sup>(٥٩)</sup>، وقد وصفه السيد الخوئيَّ فيها حررَه



السيد البهسودي على أنه قول وسط بين القولين الأولين<sup>(٦٠)</sup>. إذ يرى بطريقة أخرى أكثر وضوحاً أنَّ معانِي الحروف تختلف عن المعانِي الاسمية في هويتها وحقيقةها، والاختلاف بينهما كليٌّ؛ لأنَّ معانِي الأسماء يمكن لنا أنْ نتصوّرها في الذهن مستقلةً وإن لم تُستعمل؛ لذلك أطلق عليها المعانِي الإخطارِيَّة، ويراد بها أنَّ ما يخطر منها في الذهن أمر مستقلٌ بذاته، أمّا معانِي الحروف فهي معانٍ إيجابيَّة ويراد بها أنَّها تُوجَد المعنى في اللفظ وتحقّقها مرتبط بالاستعمال من دون أن يكون لها سبق تحقّق قبل استعمالها، فلا يكون (محمد) مثلاً منادٍ من دون قوله: (يا محمد)، إنَّما يكون مصداقاً لذلك المفهوم، وتحقّقه متوقف على التلفظ بهما أي: (يا + محمد)؛ لأنَّ مصداق النداء لا يوجد في الخارج ولا يمكن لـمحمد أنْ يكون منادٍ من دون أنْ تلفظ بـ(يا) النداء<sup>(٦١)</sup>.

وقد استطرد السيد الخوئي موضِحاً رأيُه أستاذه بطريقة فلسفية فيما قررَه الشيخ محمد إسحاق الفياض قائلاً: «أنَّ الموجودات في عالم الذهن كال موجودات في عالم العين، فكما أنَّ الموجودات في عالم العين على نوعين: أحدهما، ما يكون له وجود مستقلٌ بحد ذاته في ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم، ولذا قالوا: إنَّ وجودها في نفسه يعني: لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. وثانيهما، ما يكون له وجود غير مستقلٌ كذلك في هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، كالقولات التسع العرضية فإنَّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها»<sup>(٦٢)</sup>.

وظَّف السيد الخوئي هذه الحقيقة الفلسفية لتأكيد حقيقة التباين بين المعنى الحرفي والمفهوم الاسمي، إذ قال: «فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين: أحدهما، ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهوميَّة والذهن، كمفاهيم الأسماء



## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَئِيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

بجواهرها وأعراضها واعتبارياتها وانتراعياتها، فإنَّ مثل مفهوم الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً، فإنَّها تحضر في الذهن بلا حاجة إلى أيَّة مؤونة خارجية، سواء أكانت في ضمن تركيب كلاميٍّ أم لم تكن... فظهر أنَّ حال المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والذهن حال الجوهر في عالم العين والخارج. وثنائيها، ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوَّم بالغير: كمعاني الحروف والأدوات، فإنَّها بحد ذاتها وأنفسها متقوَّمة بالغير ومتدللةٌ بها، بحيث لا استقلال لها في أيٍّ وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه لنقصان في ذاتها»<sup>(٦٣)</sup>.

وعوداً على بدء فقد لخص السيد الخوئي مفاد هذا القول مما أفاده من تقرير الشيخ النائيني وعلى النحو الآتي<sup>(٦٤)</sup>:

١. أنَّ المعنى الحرفي والاسمي متبادران بالذات والحقيقة، ولا اشتراك لهما في طبيعتي معنى واحد.
٢. أنَّ المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية، بل هي متقوَّمة بغيرها ذاتاً وهوية.
٣. أنَّ معاني الأسماء جمِيعاً معانٍ إخبارية، ومعاني الحروف معانٍ إيجابية، ولا يعقل أن تكون إخبارية كمعاني الأسماء، وإلا لكان مثلها في الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها.
٤. أنَّ حال المعنى الحرفي والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال، فكما أنَّ الألفاظ في حال الاستعمال ملحوظة آلة ومعاني ملحوظة استقلالاً فكذلك المعنى الحرفي فإنهما في مقام الاستعمال ملحوظة آلة، ومعاني الاسمية ملحوظة استقلالاً.

٥. أنَّ جميع ما يكون النظر إليه آلِيًّا يشبه المعاني الحرفية كالعناوين الكلية المأخوذة معرفات وأاليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

فهذه المحاور الخمسة التي أفادها السيد الخوئي من الشيخ النائيني كانت له تجاهها وقفة علمية وموضوعية تمثل جانباً من التفكير الأصولي الحديث، صح لصاحبها أنَّ يتفرد بمدرسة أصولية يُشار إليها بمدرسة السيد الخوئي الأصولية، فقد أثني على المحورين: الأول والثاني، وعددهما في غاية الصحة والمتانة، بل ولا مناص من الالتزام بهما<sup>(٦٥)</sup>. أمّا المحاور الثلاثة الآخر فقد رفضها وكان له فيها نقاش وردود، يمكن أن نعرضها على النحو الآتي:

أولاً: ما ذكره الشيخ النائيني في محوره الثالث من أنَّ الأسماء معانيها إخطارية، والحروف معانيها إيجادية قولٌ مردود، ووجه اعترافه عليه أنَّ المعاني الاسمية وإن كانت تخطر في الأذهان عند نطق ألفاظها -سواء أكانت في التركيب الكلامي أم لم تكن كذلك- إلا أنَّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية؛ وذلك لأنَّ المعنى الحرفي وإن كان غير مستقلٍ في نفسه، ومتعلق بالمفهوم الاسمي بحد ذاته وعالم مفهوميته بحيث لم يكن لها أي استقلال في أيّ وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج، إلا أنَّ هذا كله لا يلزم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره الشيخ النائيني؛ لأنَّ ربط الحرروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية إنما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها، لا من جهة إيجادها المعاني الربطية في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي، وقد وصف رأيه بالفساد من أنَّ المعنى: إما إخطاري مستقلٌ، وإما إيجادي غير مستقلٌ، ولا ثالث لهما، فال الأول معنى اسمي، والثاني معنى حرفي<sup>(٦٦)</sup>. وقد بين السيد الخوئي موضع فساده وهو أنَّ المعنى الحرفي وإن لم يكن اخطارياً في نفسه، لعدم استقلاله في نفسه إلا أنه ليس إيجاديًّا أيضاً؛ لما قدمناه من

أنّ له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسميّ، وقد ظهر ممّا ذكرناه أمران: أحدهما: القول بأنّ المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية إيجادية مخضبة قول باطل وليس له ثبوت في أيّ وعاء، إلّا الشّبوت في ظرف الاستعمال، وأنّ المعاني الحرفية تساوي المعاني الاسميّة في أنها متقرّرة في عالم المفهوميّة والتعقّل. والآخر: أنّ عدم استقلاليّة المعاني الحرفية في حدّ أنفسها وتقوّمها بالمفاهيم الاسميّة المستقلّة لا يستلزم كونها إيجادية، لامكان أن يكون المعنى غير مستقلّ في نفسه، ومع ذلك لا يكون إيجادياً<sup>(٦٧)</sup>. فتبين لنا من ردّ السيد الخوئي أنّه يرى أنّ الحرف له معنى مستقلّ في نفسه، وله أيضاً معنى في غيره حين ينسجم في تركيب، ومن ثمّ نجد أنّ المعنى الحرفي قد اشترك مع المعنى الاسمي من جانب الاستقلاليّة الذاتيّة في مرحلة من مراحله الأولى وهي الإفراد، وهي وجهة نظر في النظر إلى المعنى الحرفي.

ثانياً: قول الشيخ النائيني في محوره الرابع بأنّ المعاني الحرفية مغفول عنها في حال الاستعمال بخلاف المعاني الاسميّة قول مردود أيضاً ولا أصل له؛ وذلك لأنّ المعنيين الاسميّ والحرفيّ من وادٍ واحد من تلك الجهة، فاللحاظ الاستقلاليّ تعلّقه بإفاده المعاني الاسميّة عند الحاجة إلى التعبير عنها، فكذلك يتعلّق اللحاظ الاستقلاليّ بالمفاهيم الحرفية من دون فرق بينهما في ذلك، وقد أكد السيد الخوئي بأنّ اللحاظ الاستقلاليّ كثيراً ما يتعلّق بالمعاني الحرفية، ولا ينحصر المعنى الحرفي باللحاظ الآليّ، وإنّما يؤتى بغيرها في الكلام مقدمة لإفادة تلك الخصوصية والتضييق<sup>(٦٨)</sup>.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ النائيني من أنّ جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية فمردود أيضاً من جانبين<sup>(٦٩)</sup>:

١. بما أوردناه في الرأي السابق من أنّ النظر إلى المعاني: الحرفيّ والاسميّ على أنها استقلاليّان ولا فرق بينهما.

٢. لو ترتبنا عن ذلك ونظرنا إلى المعنى الحرفي على أنه آلي، لا يعني ذلك أنه ملاك لحرفية المعنى، كما أن اللحاظ الاستقلالي لا يكون ملاك الاسمية، بل ملاك المعنى الحرفي التبعية الذاتية وأنها تعليقية محبضة، وملاك المعنى الاسمي الاستقلالية الذاتية وأنها بحد ذاتها غير متقومة بغيرها.

وحاول السيد الخوئي أن يوضح رفضه بتعبير آخر: أنه على المبني الصحيح الذي قدّمه الشيخ النائيني من أنَّ المعنى الحرفي والاسمي متبادران ذاتاً وحقيقةً، فلا يدور المعنيان المتبادران بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلي والاستقلالي بداهة أنه المعنى حرفي وإن لوحظ استقلالاً، واسمي وإن لوحظ آلة؛ لأنَّهما غير متقومين بهما ليختلف باختلافهما<sup>(٧٠)</sup>، وأكَّد غيره من الأصوليين بأنَّ القول في وجود فرق بين المعنيين: الحرفي والاسمي أصلٌ مسلم به لم يخالفه أحد حتى الذي يُنسب إليه القول الأول بأنَّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً وليس لها معنى، وإنَّها تدلُّ في الكلام على خصوصية من الخصوصيات كحركات الإعراب<sup>(٧١)</sup>.

ويمكن أن نختتم هذا المطلب بما ذكره السيد محمد محمد صادق الصدر الذي يرى أنَّ مبني المحقق النائيني في الوضع فيما يتعلق بالمعنى الحرفي أنَّ عام والموضوع له عام مع أنَّ وضع المعنى الحرفي فيه خلاف، فأكَّد السيد الصدر أنَّ المحقق النائيني يرى هذا الوضع لمعاني الحروف على الرغم من أنه يراها ايجادياً، وأنَّه لا يوجد إلا عند الاستعمال، وأنَّه لا يمكن التعبير عنه الا بتوسيط المعاني الاسمية، وكلَّ هذه الامور مساواة لجزئية المعنى الحرفي ومع ذلك يرى أنَّها لا تنافي كلِّيته<sup>(٧٢)</sup>. ومع ذلك يرى السيد الصدر أنَّ المحقق النائيني - على ما ظهر له - يرى غير ذلك، وهو أنَّ المعنى الحرفي يقع مصداقاً للوضع العام والموضوع له خاص<sup>(٧٣)</sup>، ودليله على ذلك رأى النائيني أنَّ الحروف توضع للنسب بتوسيط المفاهيم الاسمية<sup>(٧٤)</sup>.

القول الرابع: المعانى الحرافية والمفاهيم الأدوية نسب وروابط

نسب السيد الخوئي اختياره إلى بعض المشايخ المحققين، وبعد التحقق تبيّن أنَّ رأي الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني في شرحه على الكفاية<sup>(٧٥)</sup>، ومضمونه أنَّ الحروف موضعه للنسب بين الجواهر والأعراض، فوظيفة المعنى الحرفي على أنَّه رابط قائم بينهما، وإذا ما حاولنا أن نتحقق من قدم هذا الرأي وأسبقية القول به، نجد السيد محمد تقى الحكيم قد حقّقه وأرجعه إلى أبي البقاء الكفوى (ت ١٠٩٤ هـ) وهو تحقيق دقيق<sup>(٧٦)</sup>، قال أبو البقاء: «والصواب أنَّ المعنى الذي وضع له الحرف سواء كانَ نسبةً أو مستلزمًا لها هو المعين بتعين لا يحصل في الذهن إلا بذكر المتعلق مثلاً: (ليت) موضع لكلَّ فرد معين من التمنيات التي تتبعَن بالمتعلقات، مثل: (زيد قائم) فلا بد من ذكره، وهذا معنى ما قيل: إنَّ الحرف وضع باعتبار معنى عام، هو نوع من النسبة، والنسبة لا تتبع إلا بالنسبة إليه، فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتَحَصلُ فَرَدٌ من ذَلِكَ النَّوْعِ، وهو مدلُولُ الحرف لا في العقل ولا في الخارج، وإنما يتَحَصلُ بتعلقه فيتعلق بتعلقه، فقد ظهر أنَّ ذكر متعلق الحرف إنما هو لقصور في معناه لامتناع حصوله في الذهن بدون متعلقه، واعتبر مثل هذا في الابتداء ولفظة (من)»<sup>(٧٧)</sup>.

في البدء نودُ أن نسلط الضوء على تقريرات السيد الخوئي بدوراته الأصولية المختلفة من وجهة نظر منهجية، وتحديداً فيما يتعلق بترتيب أقوال الأصوليين بعد مناقشة القول الثالث: تبَيَّنَ المعنيين: الحرفي والاسمي، فوجدناه ثالثاً في تقريرات بحثه الخارج فيما دونه الشيخ الفياض والسيد البهسوي والسيد علاء الدين بحر العلوم قد جعل القول الثالث: تبَيَّنَ المعنيين: الحرفي والاسمي ذاتاً وحقيقةً لمناقشته رأي أستاذه الشيخ النائيني القائل بـ(إيجادية الحروف وإخبارية الأسماء)،

وخصص القول الرابع من بين الأقوال في حقيقة المعنى الحرفي لمناقشة رأي الشيخ محمد حسين الأصفهاني القائل بـ(النسب والروابط) وقد حدد القول الخامس لمناقشة رأي أستاذة الشيخ ضياء الدين العراقي القائل بـ(الأعراض النسبية)<sup>(٧٨)</sup>. في حين نجده قدّش في تقريرات بحثه التي دونها السيد علي الشاهرودي والسيد حسن الصافي والسيد محمد تقى الجواهري قد جعل القول الثالث: تباین المعینین ذاتاً وحقیقتاً لعرض ومناقشة رأيي الشیخ الاصفهانی (النسب والروابط) والشیخ النائینی (إیجادیة الحروف) فجمعهما في القول الثالث ولم یذكر الرأی الخامس المذکور على أنه خامساً (الأعراض النسبية) للشیخ ضياء الدين العراقي في تقریرات بحثه المتقدّم ذکرها، بل عمد إلى خلاصه الأقوال وأدلى برأيه، وعما يمكن أن نرصده منهجيًّا أنه قدّم الرأی القائل بالنسب والروابط على القول بإیجادیة الحروف في بحثه الذي قررته السيد حسن الصافي والسيد محمد تقى الجواهري، وعكس الأمر فقدّم القول بإیجادیة الحروف على القول بالنسب والروابط في بحثه الذي قررته السيد الشاهرودي<sup>(٧٩)</sup>.

ويبدو لي أنَّ الصواب في ترتيب هذه الأقوال: إنَّ القول الثالث هو التباین بين المعینین ومن ثم اختللت وجهة نظر الأصولیین في طبيعة هذا التباین ومن اي جهة، فتأتي الآراء ضمن هذا القول لا أنْ نجعل هذه الأقوال قبلة الرأی الأول الذي أنكر أنَّ للحروف معانی، والقول الثاني: اتحاد المعینین: الحرفي والاسمي، وهذا ما وجدناه فعلاً عند السيد محمد باقر الصدر فيما قرر بحثه الخارج السيد محمود الشاهرودي فقد عنون القول الثالث: تباین المعینین: الحرفي والاسمي بـ(نسبیة المعنى الحرفي) ومن ثم جاءت آراء الأصولیین تحت هذه النسبیة وعلى النحو الآتي:

١. إیجادیة المعنى الحرفي.
٢. وضع الحروف للوجود الرا بط.

٣. وضع الحروف للتحصيص.

٤. وضع الحروف للأعراض النسبية.

كل هذه الآراء المنسوبة إلى أصحابها من الأصوليين - كما سيتىّن من عرضها في تقريرات بحث السيد الخوئي الخارج - تنظر إلى حقيقة الحرف ووظيفته ومن ثم ما يمتاز به من المعاني الاسمية.

وعوداً على بدء فإن القول بالتبابين بين المعنيين ذاتاً وحقيقةً هو في وظيفة المعنى الحرف على أنه نسب وروابط قائمة بين الجواهر والأعراض التي لا وجود لها في نفسها، هو رأي الشيخ محمد حسين الاصفهاني، وقد كان به حاجة إلى توطئة أو مقدمات لبيان حقيقة هذا الرأي عن طريق عرض تقسيمات الفلسفه للوجود؛ ليتسنى له بيان مقصدده، والمراد من حقيقة النسب والروابط، وإلى أيّ قسم من الموجودات تنتمي هذه الروابط<sup>(٨٠)</sup>، والذي يلاحظ على هذه المقدمة الفلسفية التي عرضها السيد الخوئي في بحثه الخارج أنَّ بعض مقررِي بحثه حررها نصاً، وبعضهم الآخر لم يدوّنها، فلم نجد هذه المقدمة في التقريرات التي دونها السيد على الشاهرودي والسيد حسن الصافى، فلا نعرف هل طرحها السيد الخوئي ولم تتحرر أو لم يطرحها أصلاً؟ ولا شك في أنَّ هذه التقريرات كُتبت في دورات أصولية مختلفة، وبين طرحها وعدمه نجد من الضروري جداً أن نعرضها لبيان المطلب وعلى النحو الآتي<sup>(٨١)</sup>:

القسم الأول: ما يكون مستقلاً في حد نفسه بحسب الخارج، غير مفتقر في تحققه وجوده إلى شيء آخر يقوم به، أو يُعرض عليه، كما أنه لا يتوقف حصوله في الخارج على علة موجودة له، فيقال: هو موجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، بمعنى أنه

في حد ذاته يحمل عليه الوجود، كما أن وجوده غير محتاج إلى موضوع وعلة أصلًا وهذا هو واجب الوجود.

القسم الثاني: ما يكون وجوده مستقلًا في نفسه، ويحمل عليه الوجود، ووجوده غير محتاج إلى محل يقوم به أو يعرض عليه، وإنما كان من ناحية إيجاده مفتقرًا إلى علة تقتضيه، وهذا القسم هو الجوهر، كزید وعمرو، فيقال: زيد موجود في نفسه ولنفسه إلا أن وجوده كان بغيره وبسبب آخر، فيقال: موجود في نفسه ولنفسه وبغيره.

القسم الثالث: ما يكون موجودًا في نفسه، ويستحق إطلاق الوجود عليه إلا أن وجوده في الخارج محتاج إلى محل يقوم به وموضوع يعرض عليه، كما يتوقف وجوده على علة تكوئه وتقتضيه، وهذا كوجود الأعراض، حيث إنها وجودات في نفسها ولكن بغيرها ولغيرها؛ لأنها أوصاف لموضوعات متحققة في الخارج ووجودات بغيرها من جهة وجود علة اقتضت ذلك كالسود والبياض، فهذه وجودات في نفسها وبغيرها ولغيرها.

القسم الرابع: ما يكون موجودًا لا في نفسه، بمعنى أنه ليس موجودًا في حد نفسه، فضلًا عن كونه لنفسه، حيث هو في ضمن شيء آخر، ولا أنه بنفسه؛ لأنه بعلة اقتضت ذلك، فهو موجود لا في نفسه، غير قابل لحمل الوجود عليه، وإنما هو في غيره ومحاج في ذاته إلى تعقل شيء آخر.

فيمكن اختصار حقيقة الموجودات الأربع على النحو الآتي<sup>(٨٢)</sup>:

١. موجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، وهو واجب الوجود فمصادقه (تعالي شأنه).
٢. موجود في نفسه ولنفسه وبغيره، ومصادقه الجواهر.
٣. موجود في نفسه وبغيره ولغيره. ومصادقه الأعراض.
٤. موجود في غيره ولغيره وبغيره، ومصادقه النسب والروابط.

مدار الحديث ومضمونه هو الوصول إلى حقيقة القسم الرابع؛ لأنَّ مصداق للنسب والرابط التي تكون رابطة بين العرض ومعروضه؛ لأنَّ حقيقة الربط لا توجد في الخارج إلا بتتَّبع وجود المتسبِّبين من دون نفسية أو استقلال فهي بذاتها متقوِّمة بالطرفين، ومن ثُمَّ لا ماهية لها؛ لأنَّ الماهية ما تقع في جواب السؤال عن الشيء بما هو الحقيقة، ولا يقع عنها بما هو شيء، إذ لا مفهوم له حتَّى يقع في الجواب، فهذا القسم يسمَّى بالوجود الراهن، كما أنَّ القسم الثالث يسمَّى بالوجود الراهنِي<sup>(٨٣)</sup>.

وقد حرَّر المقرِّرون أدلةً بالأمثلة ذكرها السيد الخوئي عن الشيخ الأصفهاني على مصاديق القسمين الثالث والرابع لتبثُّ من حقيقة المعنى الحرفي وأداء وظيفته، ربطاً بوصفه، مصداقاً للقسم الرابع في الموجودات، وهي أننا نتَّيقَن من وجود جوهر وهو (زيد) مثلاً، ونتَّيقَن من وجود عرض كالقيام أو البياض، ولكننا نشكُّ في ثبوت ذلك العرض وهو القيام والبياض لذلك الجوهر وهو (زيد)، واستطرد موضحاً بأننا نشكُّ في نسبة ذلك العرض إلى المعروض، وتحقق الربط بين زيد والبياض، أو زيد والقيام، والحقيقة أنَّ متعلق الشكُّ غير متعلق اليقين، فال悒يين متعلق بوجود الجوهر والعرض، والشكُّ متعلق بوجود شيء آخر هو النسبة والرابط بينهما، فتعدد المتعلق يكشف عن تعدد الوجود ومن ثُمَّ فالوجودات ثلاثة: وجود للجوهر، وجود للعرض، وجود للنسبة والرابط<sup>(٨٤)</sup>.

واسترسل السيد الخوئي ذاكراً أدلة الشيخ الأصفهاني - بما حرَّره مقرِّر وبحثه - على أنَّ القسم الرابع وجود غير مستقل خارجاً، وجود لا في نفسه بما أفاده من أنَّ ثبوت شيء ليس أمراً مستقلاً، بل هو في ضمن شيئاً: جوهر وعرض، إذ لو كان للنسب وجود مستقل قائم بغيره لا محالة، فتوجُّب وجود رابط بينه وبين

معروضه، ومن ثم فإنَّ الرابط لو كان موجوداً في نفسه لاحتاج إلى معرض ولكان محتاجاً إلى رابط يربطه بطرفه من الجوهر والعرض، فتكون الموجودات خمسة، ثم نقل الكلام إلى الرابطين فيلزم التسلسل وهو باطل، وبما أنَّه غير مستقلٌ في الوجود عبر عنه بالوجود الرابط؛ لأنَّ وظيفته ربط العرض بالجوهر<sup>(٨٥)</sup>.

وقد لخص السيد الخوئي رأي الشيخ الأصفهاني بما فهمه من أدلة قبل أن يناقشه فيها بأنَّ واقع الربط وحقيقة الخارجية هو المعنى الحرفي لا مفهوم الربط، فإنَّه من المفاهيم المستقلة الاسمية، فحكمة الوضع كما تقتضي وضع الألفاظ للمعاني الاسمية من الجواهر والأعراض، كذلك تقتضي أن تكون النسب موضوعاً لها شيء، وليس الموضوع لها إلا الحروف، فالحروف وضعت للنسب الواقعية الخارجية التي هي غير مستقلة في الوجود أصلاً، وليس موضوعة لمفاهيم النسب الخاصة كالنسبة الظرفية والابتدائية وغيرها<sup>(٨٦)</sup>.

في حين نجد السيد محمد باقر الصدر - فيما قررَه السيد محمود الشاهرودي - يقرأ فكرة الشيخ الأصفهاني بطريقة أخرى، إذ يرى أنَّ الحرف وضع ماهية النسبة التي هي عين الاستهلاك والاندراك، والتي يكون تقريرها الماهوي في طول صنع الوجود ذهناً أو خارجاً لا الوجود الرابط الخارجي، فكون النسبة موجودة خارجاً أو موجودة ذهناً غير مأخذ في مدلول الحرف، وإنما المدلول ماهية النسبة نفسها، وبذلك تبيَّن له أنَّ النسبة المتقوَّمة بالطرفين في عالم الذهن وافية بالمعنى الحرفي عند الشيخ الأصفهاني<sup>(٨٧)</sup>. وبعد أنَّ عرض تبيُّن أدلة الشيخ محمد حسين الأصفهاني في الحروف الدالة على النسب والروابط من وجهة نظره، أخذ السيد الخوئي يرد على حججه، ورأى أنَّ البحث في مناقشته يقع في مرحلتين<sup>(٨٨)</sup>:

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في ضوء تقريرات بحثه الخارج

الأولى: في أصل تحققّ القسم الرابع غير وجود الواجب والجواهر والأعراض، وهو الموجود لا في نفسه، أو بطريقة أخرى هل الموجود الممكن منحصر في الجوهر والعرض أو هناك قسم آخر ممكن.

الثانية: في أنّ الحروف وضعت لهذا المعنى أم لا، أم بطريقة أخرى على تقدير أنّنا سلّمنا بالوجود الرابط فهل يصحّ الالتزام بكون الحرف موضوعاً له أو لا؟

فيبدأ السيد الخوئي بالإجابة عن التساؤل الأول الذي طرحة، والتحقيق عنده أنّه ليس هناك قسم رابع من الموجودات الممكنة غير وجود الجواهر والأعراض، والوجه فيه: أنّ هذه الموجودات غير المستقلة لو كانت لم تكن لها ماهية أصلاً، ولا يتعقّل وجود خارجيٍّ إمكانيًّا بلا ماهية، إذ لا معنى للموجود بلا ماهية، فإنّها حدّ للوجود، نعم وجود الواجب لا ماهية له لأنّه لا حدّ له<sup>(٨٩)</sup>.

وأمّا ما استدلّ به الشيخ الأصفهاني من برهان على إثبات رأيه فيرى السيد الخوئي أنّه غير تامٌ؛ لأنّ غاية ما جاء به أنّ تعدد المتعلق يكشف عن تعدد الوجود، وهذا ليس ب الصحيح، إذ ربّما يكون هناك وجود واحد في الخارج، ويكون من جهة متيقناً ومن أخرى مشكوكاً، فالكلّي ربما يتبيّن بوجوده في الدار، ولكن بالإضافة إلى مصاديقه كزيد وعمرو مشكوك، وبناءً على أنّ الكلّي عين فرده فوجود ذلك الكلّي وجود للفرد، فهو وجود واحد صار متعلقاً للبيتين والشّك من جهتيين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين تعلق بوجود الجوهر وهو (زيد)، ويقين تعلق بوجود العرض وهو كلي (البياض) إلاّ أنّنا نشك في نسبة ذلك الكلّي إلى (زيد)، وهكذا الحال في غير المقام<sup>(٩٠)</sup>.

وأمّا الكلام عن المرحلة الثانية التي طرحتها السيد الخوئي في مناقشة رأي الشيخ الأصفهاني فيرى أنّا لو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا بأنّ هناك وجوداً رابعاً، وهو

الوجود لا في نفسه إلا أن كون الحروف من هذا القبيل ليس كذلك، إذ الحروف لم تكن موضوعة لما هو موجود خارجاً؛ لعدم تحققها في الذهن وقد مرّ أن ما يوضع له اللفظ لا بد وأن يكون أمراً قابلاً للوجود الذهني لينتقل إليه السامع، ومن ثمّ فيما هو المفهوم الذي وضع له الحرف؟ هل هو مفهوم النسبة والربط؟ فإن ذلك مفهوم اسمي مستقل في عالم الإدراك، أو هناك مفهوم آخر وضعت له الحروف غير مفهوم النسبة، فما هو ذلك المفهوم؟ خلاصة القول: إن الحروف ليست موضوعة للنسبة الخارجية<sup>(٩١)</sup>.

ولا أراه زيادة في البحث من أن ندوّن رأي السيد محمد باقر الصدر؛ لأنَّ المقام قد اقتضاه، إذ يرى أنَّ هذا الإشكال الذي أورده السيد الخوئي مندفع؛ لأنَّ الوجود الخارجي لم يؤخذ في مدلول الكلمة ليُقال: إنَّه لا يقبل الانتقال الذهني إليه، إذ إنَّ الحرف لم يوضع للوجود الرابط الخارجي، بل وضع لذات ماهية النسبة بقطع النظر عن نحوِي وجودها، غير أنَّ النسبة متقوّمة دائماً بشخص وجود طرفيها، ومن ثم فالنسبة القائمة في ذهن المتكلم والنسبة القائمة في ذهن المتلقِّي ماهيتان متغائرتان، وكلٌّ منها قابلة للانتقال الذهني<sup>(٩٢)</sup>.

وقد استدلَّ السيد الخوئي -فيها حررَه المقررُون- على ردِّ حجَّة الشيخ الأصفهاني في إثبات رأيه بدليلين هما على النحو الآتي<sup>(٩٣)</sup>: أحدهما: أنَّ الحروف تستعمل في موارد غير صالحة لأن يكون وجودها رابطاً، وذلك في مثل واجب الوجود، فيُقال: (الله عالم بكذا)، أو ( قادر على كذا)، أو (مريد لكذا) وغيرها من الأمثلة، وبناءً على القول: إنَّ الحروف تقييد الربط بين العرض والجوهر، فقد استعملت الباء وغيرها من الحروف على هذا المعنى مع أنَّ صفاتَه تعالى عين ذاته، وذاته غير قابلة لطروع هذه الأمور عليها، فإنَّها ليست محلاً للعوارض والحوادث مع أنَّنا بالوجود نشاهد

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في ضوء تقريرات بحثه الخارج

استعمال الحرف في مثل هذه الموارد كاستعماله عندما يُقال: (زيد عالم بكندا)، من دون فارق بينهما. وقد دفع السيد محمد باقر الصدر هذا الإشكال الذي بناه السيد الخوئي بأنّه مبني على تخيل كون المدعى وضع الحرف للوجود الراهن الخارجي، وقد تبيّن أنه موضوع لاهيّة النسبة<sup>(٩٤)</sup>. والآخر: استعمال الحروف وتوظيفها في الأمور العدمية والاعتبارية، فيُقال: (اجتماع الضدين في نفسه ممتنع)، والإمكان في نفسه مغایر للامتناع)، ولا ريب أنّه لا نسبة بين اجتماع الضدين ونفسه، وكذلك بين الإمكان ونفسه؛ ليعبّر عنها بالوجود الراهن.

وبعد هذه الاستعمالات في توظيف الحروف بها لا يتفق مع فكرة النسب والروابط التي تؤديها من وجهة نظر الشيخ محمد حسين الأصفهاني تساؤل السيد الخوئي رافضاً أصل القول، فما هي النسبة التي يحكي عنها الحرف؟<sup>(٩٥)</sup>.

ويرى السيد الخوئي أنّ قول الشيخ محمد حسين الأصفهاني كان جميلاً لو لا ما تقدّم ذكره من اعتراض خدشت صحته، أي صحة استعمال الحروف في غير الجواهر والأعراض مما هو فوقها ودونها، ويستعمل بين الشيء ونفسه أو المستحيلات<sup>(٩٦)</sup>، ويرى الدكتور مصطفى جمال الدين أنّ هذا القول هو أقرب الآراء إلى المعنى المدلول عليه بالحرف، وقد اقتنع باختياره متابعاً بذلك أكثر الأصوليين، وقد أمسك عن مناقشة أدلة السيد الخوئي في رفضه للقول<sup>(٩٧)</sup>.

### القول الخامس: المعاني الحرفية لأعراض النسبة

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ المعنى الحرف من قبيل الوجود العارض، وقد نسبه السيد الخوئي -على ما قرره السيد علاء الدين بحر العلوم والشيخ محمد إسحاق الفياض والسيد البهسوسي- إلى المحقق ضياء الدين العراقي على أنّ

الحروف لم تكن موضوعة لإفادة النسب الخاصة، ولا للربط بين العرض والمعروض، فإن الهيئة هي التي تفيد هذا المعنى، بل الحروف موضوعة للأعراض النسبية التي تحتاج في تقوّمها إلى الطرفين، فاذا قيل: (زيد في الدار) فلفظة (زيد) تدل على ذاته المعينة، ولفظة (دار) تدل على ذاتها، ولفظة (في) تدل على عرض الأين متنسباً إلى موضوع ما، أي الكون في الدار من الأعراض النسبية التي تحتاج إلى طرفين، والهيئة التركيبية تدل على تحقق هذا العرض، وهو الكون في الدار لزيد<sup>(٩٨)</sup>. في حين نجد السيد محمد باقر الصدر قد شكك في نسبة القول إلى المحقق العراقي، إذ يرى أنَّ مقالاته غير متطابقة مع ما نسب إليه، بعد أنْ رأى أنَّ قول المحقق العراقي مذهب يتارجح بين الاتجاهات<sup>(٩٩)</sup>، وللحقيقة من هذا الأمر نورد ما قاله المحقق العراقي بما نصَّه - وهو يذكر الآراء التي قيلت في تباين المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي: «الثاني من المشارب: ما يظهر من بعض آخر من أنَّ معانِي الحروف معانٌ قائمة بغيرها، وأئمَّها من سُنُخ الأعراض القائمة بمعروضاتها كالسود والبياض، وهذا المشرب هو ظاهر كلٍّ من عَبْر عنها بِأَنَّها حالة لمعنى آخر»<sup>(١٠٠)</sup>.

والذي يبدو من عرض المحقق العراقي لرأيه أنَّه مقتضب جداً، وفيه ما يدل على أنَّه لغيره، وقد عرضه على أنَّه معروف من قبل بدليل قوله - وهو يعرض عدداً من الآراء: (ما يظهر من بعض آخر)، وقوله الآخر: (هو ظاهر كلٍّ من عَبْر عنها بِأَنَّها حالة لمعنى آخر)، وهذا الاحتمال يرجح ما ذكره السيد محمد تقى الحكيم أنَّ للشريف الجرجاني رأياً فيما نقله عنه عبد الرحمن الجامي في الفوائد الضيائية يتفق مع ما نسب إلى الشيخ العراقي، قال الجامي فيما نقله محمد تقى الحكيم: «كما أنَّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته، وموجوداً قائماً بغيره كذلك في الذهن معقول هو مدرك قصدًا ملحوظ في ذاته، يصلح أنْ يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرك تبعاً وآلَّا للاحظة غيره فلا يصلح لشيء منها»<sup>(١٠١)</sup>، وفي الفوائد الضيائية نصٌّ قريب

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في ضوء تقريرات بحثه الخارج

منه وليس نصاً فيها ذكر<sup>(١٠٢)</sup>. إلا أنَّ تلميذه السيد حسن البجنوردي (ت ١٣٧٩ هـ) نقل عنه رأياً يدلُّ دلالة واضحة على القول بالأعراض النسبية بعد أن قسم المفاهيم الذهنية على قسمين: «قسم من قبيل الجوادر الخارجية...، وقسم آخر حالها حال الأعراض الخارجية، كما أنَّ الأعراض لا يمكن أنْ توجد في الخارج مستقلة وفي غير موضوع، وإنَّما هي نعوت وصفات لغيرها، ووجوداتها في نفسها عين موجوداتها لموضوعاتها، كذلك هناك مفاهيم لا يمكن أنْ توجد إلا حالة مدخلاتها، فمفهوم (من) مثلاً ليس هو في الذهن طبيعته الابتداء التي يمكن أنْ يخبر عنها بمحاط مستقلة، بل الابتداء الذي هو حالة للتبصرة أو غيرها من مدخلات هذه الكلمة، ولذلك لا يمكن أنْ يخبر عنه ولا به عن شيء»<sup>(١٠٣)</sup>.

فعرض السيد الخوئي فيها حررَه مقرّرٍ بحثه مقدمةً فلسفيةً للشيخ العراقيَّ بيّن فيها مقصدِه، وهذه المرة اقتصرت المقدمة على تفصيل ممكِن الوجود فيها يتعلق بالأعراض؛ لأنَّ مدار القول حولها، وقد ذكر أنَّ الأعراض على قسمين<sup>(١٠٤)</sup>: أحدهما: قسم يكون في مقام وجوده الخارجي محتاجاً إلى موضوع واحد يقوم به خاصة، ومصادقه الكيف والكم ونحوهما. والآخر: قسم يكون في مقام وجوده الخارجي محتاجاً إلى موضوعين يتقوّم وجوده بهما، كالعرض الأيني والإضافي وما شاكلها، ويسمى بالعرض النسبي.

ومن ثمَّ فالحاجة دعت العقلاً إلى وضع الألفاظ التي تدور عليها الإلقاء والاستفادة، فوضعوا الأسماء للجوادر وبعض الأعراض، ووضعوا الهيئات من المركبات والمشتقات للنسب والروابط، ووضعوا الحروف للأعراض النسبية الإضافية<sup>(١٠٥)</sup>. فمدار بحثنا (المعنى الحرفي) متعلق بالعرض النسبي وهو القسم الثاني الذي يحتاج إلى موضوعين، مثل ذلك لتقريريه للاذهان، أثنا لو قلنا: (زيد في

الدار)، فإن زيداً جوهر له مفهوم اسميٌ مستقلٌ في عالم الإدراك، لا يُستفاد منه إلا واقعه، كما أنَّ (الدار) مفهوم اسميٌ لا يُستفاد منها إلا واقعها، وأمّا (في) فتدلُّ على خصوصيَّة قد نسبت إلى الذات، وهي تتحقق كون ما منه، وتلك الخصوصيَّة هي التي صحت النسبة، ولو لاها لما كان في الكلام مناسبة، أمّا الهيئة فتشير إلى ذلك العرض المتحقق من زيد وتحمله عليه، وهذه الخصوصيَّة التي يكشفها الحرف تختلف فتارةً تكون وجوداً أينياً مكانياً، وأخرى ابتدائياً، وثالثة انتهاياً<sup>(١٠٦)</sup>. فرفض السيد الخوئي قول أستاذه ضياء الدين العراقيّ، وقد وصف رأيه بالفساد، بل وأوضح فساداً من القول الرابع القائل بالنسب والروابط<sup>(١٠٧)</sup>.

١. أمّا فساده فلأنَّ الحروف ربما تستعمل في موارد غير قابلة لنسبة العرض إلى معروضه، كما في صفات الواجب تعالى والاعتبارات والانتزاعيات، فيقال: «إِنَّ اللَّهَ عَالَمُ بِكُلِّ شَيْءٍ»، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [٥٥] وأمثالها، وإذا كان معنى الحروف الأعراض النسبية كان لازمه استحالة استعمال الحروف في هذه الموارد؛ لأنَّه تعالى أجلٌ من أن يتضمن بالأعراض النسبية وغير النسبية، فصحَّة استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنایة في شيء منها، تكشف كشفاً قطعياً عن أنَّ الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد، لا خصوص الأعراض النسبية الإضافية.

٢. وأمّا ما كان أوضح فساداً - وقد استغرب السيد الخوئي صدوره عن الشيخ العراقيّ - فلأنَّ معنى هذا القول بأنَّ (في) موضوعة للظرفية؛ لأنَّها العرض النسبيّ، أعني كون شيء في شيء، وهذا المفهوم معنى اسميٌ، ولازمه التحدُّد المعاني الاسمية والحرفية بحسب الذات، ويكون التخيير بينهما باللحاظ مع أنَّ

الشيخ ضياء الدين العراقي اعترف بنفسه بتغاير المعينين، فهذا نقض لما التزم به، وهذا القول فاسد، بل أوضح فساداً من القول بالتنسب والروابط.

وممّا يمكن أن يضاف من غير تقريرات بحثه الخارج أنَّ السيد محمد تقى الحكيم ذكر مفارقة في رأي الشيخ العراقي وهي أنَّ اعتبار المعنى الحرفي من قبيل الوجود الرباطي لا يمنع من صحة الإخبار به وعنه كما هو الشأن في الأعراض الخارجية، ومن إدراكنا لعدم الصحة يتبيّن أنَّها مختلفة في الأصل<sup>(١٠٨)</sup>.

وقد اعترض على رأيه أيضاً تلميذه السيد حسن البجنوردي، إذ يرى أنَّ المعنى الحرفي كان من أصل الأعراض لما احتاج إلا إلى طرف واحد وليس إلى طرفين، والواقع أنَّ المعانى الحرافية بها حاجة إلى طرفين<sup>(١٠٩)</sup>.

رأى السيد الخوئي فيما قيل من آراء  
وقوله بـ(التحصيص أو تضييق المفاهيم الاسمية)

بعد أنْ عرض السيد الخوئي تلك الآراء كلّها التي قيلت في المعنى الحرفي باختلاف مشاربها الأصولية ومنطلقاتها الفلسفية التي أفادها من أساتذته والأصوليين الذين سبقوه بدا له أن ييدي برأيه فيها، ويصرّح بما جاد به فكره من قول صحيح لحقيقة المعنى الحرفي ووظيفته، إذ يرى أنَّ الأقوال التي فسرت المعنى الحرفي جميعها باطلة وعدم إمكان المساعدة على واحد منها<sup>(١١٠)</sup>.

والذي يُلاحظ على ما حررّه مقرّر بحثه الخارج أنَّ السيد الخوئي اختلف نهجه حينما انتهى من عرض الأقوال ومناقشتها والإدلاء برأيه، فنجد أنه فيما حررّه الشيخ محمد إسحاق الفياض أنَّه بدأ بعبارة «والنتيجة لحدّ الآن: ظهور بطلان جميع الأقوال والآراء التي سبقت، وعلى ذلك فيجب علينا أن نختار رأياً آخر في مقابل

هذه الآراء»<sup>(١١)</sup>، في حين لم نجد مثل هذا التصرير بهذه التبيّنة في بداية رأيه فيها حرّره السيد علاء الدين بحر العلوم، والسيد علي الشاهروديّ، والسيد محمد تقى الجواهريّ والسيد حسن الصافى، بل صرّح برأيه مباشرة بعبارة (والصحيح أنْ يُقال)، أو (بيان ذلك أنْ يُقال)، أو (التحقيق أنْ يُقال)، و(توضيح المقام)<sup>(١٢)</sup>.

أمّا اختياره لحقيقة المعنى الحرفيّ فيرى أنَّ كُلَّ حرفٍ من الحروف يبيّن خصوصيّة معنى اسميٌّ إفراديٌّ أو خصوصيّة معنى اسميٌّ تركيبيٌّ فكُلَّ الحروف تؤدي وظيفة تقيدية لمعاني الأسماء، فأغلبها يوجب خصوصيّة التضييق في المفاهيم الاسميّة، فالحروف في تضييقها على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعنى الإفراديّة، كـ(الباء) وـ(الى) وـ(في) وـ(على) وغيره. والثاني: ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجملة، كحروف النداء والنفي والشرط والتبيّه والتمني والترجّي وغير ذلك<sup>(١٣)</sup>.

وبطريقة أخرى أنَّ الحروف وضعت لمعانٍ ومفاهيم غير مستقلة في عالم المفهوميّة، وإنما هي متعلقة بغيرها، تلك المعانٍ والمفاهيم هي تضييقات للمعاني الاسميّة، فـ«غرض المتكلّم» كما يتعلّق بإفادته المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفادته حصة خاصة منه، كما في قوله: «الصلاحة في المسجد» حكمها كذا حيث إنَّ حرص المعنى الواحد فضلاً عن المعانٍ الكثيرة غير متناهية فلا بدَّ للواعظ الحكيم من وضع ما يوجب تخصيص المعنى وتقييده وليس ذلك الا الحروف والميئات الداللة على النسب الناقصة كهيئات المشتقات وهيئات الإضافة أو التوصيف، فكلمة «في» في قولنا: «الصلاحة في المسجد» لا تدلُّ إلا على أنَّ المراد من الصلاحة ليس هي الطبيعة السارية إلى كُلِّ فرد، بل خصوص حصة منها سواء كانت تلك الحصة موجودة في الخارج أم معدومة ممكناً كانت أو ممتنعة، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في صورة تقريرات بحثية الخارج

والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عنایة في شيء منها، فنقول ثبوت القيام لزيد ممكن، وثبتت العلم لله تعالى ضروري، وثبت الجهل له تعالى مستحيل، فكلمة اللام في جميع ذلك يوجب تخصيص مدخلوه فيحكم عليه بالإمكان مرة وبالضرورة أخرى وبالاستحالة ثلاثة، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا تضييق المعنى الاسمي من دون لحاظ نسبة خارجية<sup>(١٤)</sup>. وقد اصطلاح السيد الخوئي على هذا القسم من الحروف بالحروف الاصطلاحية<sup>(١٥)</sup>، وما يلاحظ على هذا المصطلح أن السيد علي الشاهرودي والسيد محمد تقى الجواهري انفردا بتحريره للسيد الخوئي في تقريراته، ولم أجده عند غيرهما من المقررين. وبعد أن بين السيد الخوئي رأيه وكيف نظر إلى حقيقة المعنى الحرف في تباينه مع المفهوم الاسمي، خلص إلى نتيجة من أمور عدّة فيما يتعلق بالقسم الأول من تضييقات المفهوم الاسمي وهي الحروف الإفرادية<sup>(١٦)</sup> :

الأول: أن المعنى الحرفية تختلف مع المعنى الاسمية ذاتاً، ولا اشتراك لها في طبيعي معنى واحد، فإنها مت Dellات بها بحد ذاتها، وهي مستقلات في أنفسها ولا جامع بين الأمرين أصلاً.

الثاني: أن معانيها ليست بإيجادية، ولا بنسبة خارجية، ولا بأعراض نسبية إضافية، بل هي عبارة عن تضييقات نفس المعنى الاسمية في عالم المفهومية وتقيداتها بقيود خارجة عن حقائقها، بلا نظر إلى أنها موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو ممتنعة، ومن هنا قلنا: إن استعمالها في الواجب والممتنع على نسق واحد.

الثالث: أن معانيها جميعاً حكاية ومع ذلك لا تكون إخطارية، لأن ملوك إخطارية المعنى الاستقلالية الذاتية في عالم المفهوم والمعنى، وهي غير واجدة لذلك الملك، وملوك حكاية المعنى نحو من الشبوت في عالم المعنى، هي واجدة له، فلا ملازمة بين عدم كونها إخطارية وكونها إيجادية كما في رأي المحقق النائيني.



الرابع: وقد خصّصه السيد الخوئي لنقاط الامتياز بين رأيه الذي اختاره وبين سائر الآراء، وأخذ يفصل الامتياز بين رأيه وآراء الأصوليين الذين سبقوه، وعلى النحو الآتي<sup>(١١٧)</sup>:

١. ما امتاز به رأيه عن رأي المحقق النائيني القائل بإيجادية الحروف نقطة واحدة، وهي أنّ المعنى الحرفيّ على ذلك الرأي ليس له واقع في أيّ وعاء ما عدا التراكيب الكلامية، وأماماً على رأي السيد الخوئيّ فله واقع في عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الاسميّ، غاية الأمر بثبت تعلقيّ لا استقلاليّ.
٢. ما امتاز به رأيه عن رأي الشيخ محمد حسين الاصفهانيّ القائل بأنّ الحروف نسب والروابط في نقطة واحدة أيضاً، وهي أنّ المعنى الحرفيّ على ذلك الرأي سنسخ وجود خارجيّ، وهو وجود لا في نفسه؛ ولذا يختص بالجواهر والأعراض ولا يعمّ الواجب والممتنع، وأماماً على رأي السيد الخوئيّ فالمعنى الحرفيّ سنسخ مفهوم ثابت في عالم المفهومية، ويعمّ الواجب والممتنع والممكّن والممتنع على نسق واحد.
٣. ما امتاز به رأيه عن رأي المحقق ضياء الدين العراقيّ القائل بأنّ الموضوع لها الحروف هي الأعراض النسيّة في نقطتين: إحداهما: أنّ المعنى الحرفيّ على ذلك الرأي مستقلّ بالذات، وأماماً على رأي السيد الخوئي فهو غير مستقلّ بالذات. الأخرى: أنّ المعنى الحرفيّ على ذلك الرأي سنسخ معنى يختص الجواهر والأعراض ولا يعمّ غيرهما، وأماماً على رأي السيد الخوئيّ فهو سنسخ معنى يعم الجميع، هذا تمام الكلام في القسم الأول من الحروف.

وأمّا القسم الثاني من الحروف: وهو ما يدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها، وما خلص إليه من نتائج بعد أنْ بينَ أنَّ الحروف الداخلة على المركبات



## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَيْيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

وإن كانت مفردةً إلا أنها تفيـد فائدةً تامةً من حيث أنها كالجمل الإنسانية، وزيادة في توضـح المطلب ولغرض الإـلاء برأـيه ذكر تقـسيـات الجـمل ولـأـي شـيء وـضـعـتـ على المشـهـورـ، فـهيـ على قـسمـينـ<sup>(١١٨)</sup>: أحـدـهـماـ إـنسـانـيـةـ، وـهـيـ مـوـضـوعـةـ لـإـيجـادـ المـعـنىـ فيـ الـخـارـجـ، وـمـنـ هـنـاـ فـسـرـواـ الـأـنـشـاءـ بـإـيجـادـ مـاـ لـمـ يـوـجـدـ. وـالـثـانـيـ خـبـرـيـةـ، وـهـيـ مـوـضـوعـةـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ ثـبـوتـ النـسـبـةـ فـيـ الـوـاقـعـ أـوـ نـفـيـهـاـ عـنـهـ، وـمـنـ ثـمـ رـأـيـ السـيـدـ الـخـوـيـيـ أـنـ الصـحـيـحـ فـيـ الـمـرـادـ مـنـ الـجـمـلـتـيـنـ عـلـىـ النـحـوـ الـآـتـيـ<sup>(١١٩)</sup>:

١. الجملة الانـسانـيـةـ وـضـعـتـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ قـصـدـ الـمـتـكـلـمـ إـبـرـازـ أـمـرـ نـفـسـانـيـ غـيرـ قـصـدـ الـحـكاـيـةـ عـنـدـ إـرـادـةـ تـفـهـيمـهـ.
٢. الجملة الـخـبـرـيـةـ مـوـضـوعـةـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ قـصـدـ الـمـتـكـلـمـ الـحـكاـيـةـ عـنـ الـوـاقـعـ ثـبـوتـاًـ أـوـ نـفـيـاًـ.

ولـمـ يـكـتـفـ السـيـدـ الـخـوـيـيـ بـمـاـ عـرـضـهـ، بلـ اسـتـطـرـدـ مـوـضـحـاًـ مـقـصـدـهـ مـنـ القـسـمـ الثـانـيـ مـنـ الـحـرـوفـ الـتـيـ تـقـومـ بـتـضـيـقـاتـ الـمـفـهـومـ الـأـسـمـيـ، وـهـوـ أـنــ هـذـاـ القـسـمـ مـنـ الـحـرـوفـ كـالـجـمـلـةـ الـانـسانـيـةـ، بـمـعـنـىـ أـنــ هـذـاـ وـضـعـتـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ قـصـدـ الـمـتـكـلـمـ إـبـرـازـ أـمـرـ نـفـسـانـيـ غـيرـ قـصـدـ الـحـكاـيـةـ عـنـدـ قـصـدـ تـفـهـيمـهـ، فـحـرـوفـ الـنـدـاءـ كـ(ـيـاـ)ـ مـثـلاًـ، وـضـعـتـ لـإـبـرـازـ قـصـدـ الـنـدـاءـ وـتـوـجـيـهـ الـمـخـاطـبـ إـلـيـهـ، وـحـرـوفـ الـاسـتـفـهـامـ مـوـضـوعـةـ لـإـبـرـازـ طـلـبـ الـفـهـمـ، وـحـرـوفـ التـمـنـيـ مـوـضـوعـةـ لـإـبـرـازـ التـمـنـيـ، وـنـحـوـهـاـ<sup>(١٢٠)</sup>.

وـفـيـ خـلاـصـةـ عـرـضـ الـقـسـمـ الثـانـيـ مـنـ قـسـمـيـ الـحـرـوفـ الـمـضـيقـةـ لـلـمـفـاهـيمـ الـأـسـمـيـةـ رـبـطـ السـيـدـ الـخـوـيـيـ هـذـهـ التـيـتـيـجـةـ الـتـيـ اـنـتـهـيـ إـلـيـهـ عـلـىـ أـنــ هـذـاـ مـنـ ثـمـارـ الـمـبـحـثـ السـابـقـ وـهـوـ مـبـحـثـ الـوـضـعـ الـذـيـ غالـبـاًـ ماـ يـبـحـثـهـ الـأـصـوـلـيـونـ فـيـ مـبـاحـثـ الـأـلـفـاظـ قـبـلـ تـحـقـيقـ الـمـعـنىـ الـحـرـفـيـ؛ لـأـنــ لـازـمـ الـقـوـلـ بـالـتـعـهـدـ وـالـلتـزـامـ هـوـ تـعـهـدـ كـلـ مـتـكـلـمـ بـأـنــ هـذـاـ مـتـىـ مـاـ قـصـدـ تـفـهـيمـ مـعـنـىـ خـاصـ تـكـلـمـ بـلـفـظـ مـخـصـوصـ، فـالـلـفـظـ مـفـهـمـ لـهـ، وـدـالـلـ عـلـىـ

أنه أراد تفهيمه به، فلو قصد تفهيم التمني يتكلّم بلفظ خاصّ وهو كلمة (ليت)، ولو قصد تفهيم الترجي يتكلّم بكلمة «لعل» وهكذا، فالواضح تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادة إبراز أمر من الأمور النفسانية من التمني والترجي ونحوهما<sup>(١٢١)</sup>. ومن ثمار نتائجه أيضاً في هذا الرأي ما تبيّن له من بطلان ما ذهب إليه المحقق النائياني القائل بإيجاديّة الحروف، ووجهه ما تبيّن لك من أنّ معانيها ثابتة في عالم المفهوميّة كمعنى الجمل الإنسانية، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، كما أنّ القسم الأوّل منها حاله حال الهيئات الناقصة<sup>(١٢٢)</sup>.

وإحاطةً من السيد الخوئي لرأيه القائل بأنّ الحروف تضييقات للمعاني الاسميّة بين أسباب اختياره لهذا الرأي ورفض الآراء الأصوليّة المتعددة ضمن حقيقة أنّ هناك تبايناً بين المعاني الحرفية والاسميّة، وعلى النحو الآتي<sup>(١٢٣)</sup>:

١. بطلان سائر الأقوال الأصوليّة في تحقيقه.
٢. أنّ المعنى القائل بتضييقات المعاني الاسميّة مصدق لجميع موارد استعمال الحروف واجباً وممكناً ومنتعاً على نسق واحد، وهذه الشموليّة لمصاديق موجودات تفتقر إليها الأقوال الآخر.
٣. أنّ ما ذهب إليه السيد الخوئي في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي: التعهد والتبني، ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلّم إذا قصد تفهيم حسنة خاصة فبأيّ شيء يبيّنه، لا يمكن أن يؤدي ذلك إلا بالحرف أو ما يقوم مقامه.
٤. موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفاده حচص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها، وعن إمكان تتحقق النسبة بينها أو عدم إمكانها،

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في صورة تقريرات بحثه الخارج

ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجdan والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أن الموضع له الحرف ذلك المعنى لا غيره.

ولا أرى حشوأ من أن أذكر موقف الأصوليين من رأي السيد الخوئي القائل بالتضييق أو التخصيص ولا سيما أنه يصب في صميم الموضوع وعلى النحو الآتي:

### أولاً: موقف السيد محمد سرور الوعاظ البهسوفي مقرر ببحثه الخارج

فقد أثني السيد البهسوفي على جانبٍ من فكرة التخصيص، إذ يرى أنَّ المعنى الحرفِيَّ معلوم لنا بالارتكاز، والغرض من البحث تحصيل الالتفات التفصيلي إلى هذا المعنى الارتكازي فقد عدَّ البهسوفي هذا الرأي متيناً جداً لأنَّ الحروف تُستعمل في معانيها في الليل والنهر مرات عدَّة من المتكلمين الذين لا يلتفتون إلى هذه التدقيقات والتحقيقات<sup>(١٢٤)</sup>.

أما اعتراضه على بحث أستاذه الخوئي فيرى أنَّ رأي الحروف موضوعة لتقييد المفاهيم الاسمية وتضييقها رأي لا يمكن أن نلتزم به، ووجه الضعف من وجهاً نظره أنَّ الحرف بما له من المعنى يقيّد المفهوم الاسمي ويضيقه وليس الحرف موضوعاً للتقييد بمفهومه أو بمصادقه، فالقول بأنَّ الحرف يقيّد المفهوم الاسمي لا يكفي في تعين المعنى الحرفِيَّ، ولا يعني عن ذكر معناه، فالحروف بما لها من المعنى تقييد المفاهيم الاسمية فلا مناص من تعينها<sup>(١٢٥)</sup>.

واستطرد موضحاً رأيه في الاعتراض على القول بالتضييق مستعيناً بالأمثلة التوضيحية المشفوعة بأمثلة مقارنة من اللغة الفارسية، إذ يرى أيضاً أنَّ لласماء معاني مستقلة، كما أنَّ لها أنواعاً كثيرة، ولهذه الأنواع خصوصيات لا بدَّ من أن تراعي حين تُستعمل بما يناسبها، وكذلك الحروف لها معان غير مستقلة ولها أنواع،

ولها أيضاً خصوصيات لا بدّ من أن تراعي حين الاستعمال، ووضع كل حرف في موضعه المناسب، فكلمة (من) مثلاً ليست موضوعة للتقييد مفهوماً ولا مصداقاً، بل هي موضوعة لمفهوم مرتكز في أذهان من يعلم اللغة العربية، يُعبر عنه باللغة الفارسية (از) والمناسب بهذا المفهوم هو الواقع بين المبدأ به والمبدأ منه، كما في قولنا: (سرت من البصرة) ولذلك ذكروا أنَّ (من) للابتداء، ولا يصح أنْ نقول: إنَّ موضوع لمفهوم الابتداء، كما قال به الشيخ محمد كاظم الخراساني فإنَّ مفهوم اسمي مستقلٌ، ولا لصداقه كما قال به السيد الخوئي، بل هو موضوع للمفهوم المرتكز المعلوم، ومناسبة الواقع بين المبدأ به والمبدأ منه، وهذا القول يعم كل الحروف المفردة والحرروف الداخلة على الجمل ك (ليت) و (العل) وأمثالها فإنَّها مفاهيم وإن كانت للإنشاء إلا أنَّ مفاهيمها معينة مرتكزة، ولها خصوصيات لا مناص من مراعاتها<sup>(١٢٦)</sup>.

### ثانياً: موقف السيد محمد باقر الصدر

إذ يرى أنَّ تحصيص مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر لا يمكن أن يكون إلا إذا افترضنا وجود نسبة بين المفهومين، فيقع أحد المفهومين المراد تضييق معناه طرفاً لنسبة مع المفهوم الآخر، مثل ذلك نسبة الظرفية بين النار والموقد في قولنا: (النار في الموقد) فتكون بذلك حصة خاصة من النار، وينشأ ضيق في دائرة انطباقه يوجب امتناع الانطباق على الفاقد للنسبة، وما لم نتصور أو نفترض نسبة سابقة معلومة لدى المنشئ بين مفهومين لا يعقل أن يتضييق أحدهما بلحاظ الآخر أو يتحصّص<sup>(١٢٧)</sup>.

وقد وضع السيد محمد باقر الصدر احتمالين لمراد السيد الخوئي ومقصده من التحصيص الذي يراه وظيفة للمعنى الحرفي بطريقة أمّا هذا أو ذاك، ولكل احتمال منها له ردٌ عليه، ويمكن أن نعرضهما على النحو الآتي<sup>(١٢٨)</sup>:

## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخَوَئِيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَعْثَتِهِ الْخَارِجِ

١. يرى السيد محمد باقر الصدر أنَّ السيد الخوئيَّ إنْ أراد بالوضع للتحصيص كون الحرف موضوعاً لما هو ملاك التحصيص، أي النسب التي بها تضييق المفاهيم الاسمية بعضها ببعضها الآخر، فهذا هو الرأي نفسه القائل بالتمايز الذاتيٌّ بين المعنى الحرفيٌ والمعنى الاسميٌ - الذي اصطلاح عليه بنسيبة المعنى الحرفيٌ، وهو رأي أكثر المحققين من الأصوليين المتأخرین - وليس شيئاً آخر في قباليه.

٢. وإنْ أراد السيد الخوئيَّ كون الحرف موضوعاً للتحصيص نفسه فيردُّ عليه بجانبين: أحدهما: أنَّ التضييق لا محالة قائم في طولأخذ نسبة بين المفهومين، فلا بدَّ من دالٍ على تلك النسبة، فإنْ لم يكن هناك دالٌ عليها بقي المدلول ناقصاً، وحيث لا يتصور دالٌ غير الحرف فيتعيَّن كون الحرف دالاً عليها ومعه يكتمل مدلول الكلام، ولا معنى لأنَّ الضيق والتحصيص في مدلول الحرف حيثُ ذلك. والأخر: أنَّ التحصيص والضيق في طول النسبة وبما يستتبعه المعنى الحرفيٌ وليس التحصيص بنفسه المعنى الحرفيٌ وفي طول المعنى الحرفيٌ؛ لذلك نجد مصداقاً للتحصيص في جميع المعانِي الحرفيَّة، بل بعض هذه المعانِي لا تحصيص فيها، وهذا دليل واضح على عدم إمكان دعوى كون الحروف موضوعة للتحصيص ابتداءً، ومن ثم عدم اطراد التضييق في جميع الموارد الحرفيَّة، ومصداق ذلك حروف العطف والاستثناء والتفسير والإضراب، فمثلاً في حرف العطف نقول: «الحرارة والبرودة لا تجتمعان» فإنَّه من الواضح أننا لا نريد من المعنى: أنَّ الحصَّةَ الْخَاصَّةَ مِنْهَا لَا تجتمعان، فأين التحصيص؟

وقد تتبع السيد محمد باقر الصدر أدلة السيد الخوئي في تقوية القول الذي ذهب إليه حينما ربط بين فكرة التضييقات التي تؤديها الحروف وبين رأيه القائل

بفكرة التعهد في تفسير الوضع، إذ يرى السيد الصدر أن لا ارتباط بين البحثين بوجه؛ لأنَّ المبحوث عنه في المقام هو الفارق بين ما هو المدلول التصوري للحروف والاساء وأنَّها من أصل واحد أو أصلين سواء كانت حقيقة الوضع تخصيص اللفظ بإزاء هذا المدلول التصوري نفسه أم الالتزام بقصد تفهم ذلك المعنى لغيره، وكما أنَّ التعهادات العقلائية لا بدَّ وأنْ تكون مستوعبة وواافية بإشباع كل الحاجات اللغوية كذلك حكمة الوضع تقتضي إشباعها على حدٍ واحد<sup>(١٢٩)</sup>. إلى أن خلص إلى رأي مفاده أنَّ فكرة نسبية الحروف القاضية بالتمايز الذاتي بين المعنين الحرفي والاسمي هي أوضح ما قيل في حقيقة المعنى الحرفي مدعى وبرهاناً وقد تبيَّن له أنَّ طائفته من الأقوال التي فسَّرت المعنى الحرفي هي مجرد تعبيرات مختلفة عن فكرة التمايز الذاتي بين المعنين بغضِّ النظر عن الخصوصيات العرضية الناشئة من طروء الاحفاظ الآلي أو الاستقلالي عليها في مرحلة الاستعمال<sup>(١٣٠)</sup>.

### ثالثاً: موقف السيد محمد تقى الحكيم

إذ يرى أنَّ هذا المعنى -المعنى الحرفي- تضييق للمعنى الاسمي -غير واضح عليه، ودليله على عدم وضحة من وجهة نظره أنَّ الحروف لو كانت موضوعة لتضييق مدخلاتها لأمكن أن يحلَّ المعنى المضيق محلَّ الحرف ومدخلوه، وكأنَّ نقول في قولنا: (الصلاوة في المسجد) حكمها كذا: صلاة معرفة، مسجد معرف، مظروف حكمها كذا، وهذا القول بهذه الطريقة التي فسَّرت المثال واضح البطلان<sup>(١٣١)</sup>.

### رابعاً: موقف السيد محمد محمد صادق الصدر

إذ يرى أنَّ المعنى الحرفي بناءً على كونه تضييقاً وتحصيناً للمعنى الاسمي غير قابل للتصور استقلالاً، أي ليس له مفهوم مستقل قابل للتصور بنفسه؛ لأنَّه عبارة

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في ضوء تقريرات بحثه الخارج

عن تقيد معنى آخر هو المعنى الاسمي، والتقيد إنما يتصور في ذهن المقيد، والتقيد في نفسه غير قابل للتصور إلا مفهوم التقيد وهو معنى اسمي أجنبى عن الحروف، فلو لم نتصور القيام في الدار، فإننا لا يمكننا تصوّر هذه الخصوصية المدلول عليها بـ «في» وإنما نتصوّرها في ضمن هذا المفهوم<sup>(١٣٢)</sup>.

### خامساً: موقف السيد الدكتور مصطفى جمال الدين

إذ أمسك عن مناقشة اعتراف السيد الخوئي على القول بـ (دواوٌ النسبة) لقناعته بالرأي الذي نسب إلى الشيخ محمد حسين الأصفهاني، واستغرب كيف جعل السيد الخوئي المعاني الحرفية تضيقات للمعاني الاسمية، إذ يرى أنه لا يفهم كيف تكون الباء في جملة (كتبت بالقلم) مضيقه ومقيدة لمعنى الكتابة المطلقة الذي قد يكون بغير القلم من فرشاة وتبشير وغيرها دون أن تكون هناك نسبة بين القلم وبين هذه الآلات التي يكتب بها تقتضي أن يكون القلم أو الفرشاة أو غيرها من الآلات قياداً للكتابة، وإذا كان لا بد من وجود نسبة بين المجرور ومتعلقة فلا بد من دواوٌ عليها، وليس هو غير الباء، أما التضييق والتقييد أو التخصيص فهو ثمرة متربّة على وجود النسبة<sup>(١٣٣)</sup>.

## النتائج ...

بعد رحلة ليست سهلةً مع الأصوليين جذبني اليهم فكرة تتعلق بتخصصي لم أجده فلسفتها عند اسلامي من النحوين فالتمستها عندهم استقصاءً وتحليلًا فوليت وجهي شطرهم فصاروا قبلة بحثي، فارجو أن تثمر هذه الخاتمة وتحمد زملاء التخصص في اللغة والنحو قبل غيرهم:

١. الأصوليون المحدثون من علماء الامامية هم فلاسفة النحو العربي المحدثون، إذ قدّموا للعربية ما لم يلتفت اليه اللغويون أنفسهم، فحق علينا أن نسجل لهم فضل السبق والريادة في طائفة من قضيانا اللغوية.
٢. البحث في المعنى الحرفي بحث تحليلي فلسي، موضوعه التمييز بين كيفية تصور الذهن للمعاني الحرفية وكيفية تصورها للمعاني الاسمية، أي البحث عن كنه المدلول بالذات للكلام بما هو مدلول والتحليل الذهني لبنائه وتكوينه عناصره.
٣. انطلقت فكرة بحث المعنى الحرفي في مقدمات المباحث الأصولية مع بعض المباحث اللغوية الآخر من أنها مصدق تنطبق حقيقته على القسم الثالث من أقسام الوضع في تقسيمات الفلاسفة للوضع باعتبار المعنى فانبعثت فكرة بحثه الشيقة أصولياً.
٤. كان لأقطاب المدارس الأصولية الحديثة في النجف الأشرف في النصف الاول من القرن الرابع عشر الهجري أثر كبير في إنجاز السيد الخوئي الأصولي،

## المعنى الحرف في عند السيد الخوئي في صورة تقريرات بحثية الخارج

فاستوعب أفكارهم ووازن بين مدارسهم الفكرية، فكون لنفسه مدرسةً اصولية قائمة بذاتها، وقد كان لمبحث المعنى الحرفي مصدق واضح في دقة البحث وسعة الفكر وتفتق العقل.

٥. القول الأول في المعنى الحرفي الذي نسب الى رضي الدين القائل: بأن الحروف لا معنى لها أصلًا، تبيّن أنَّه قول مقطوع من نصٍّ فهم كذلك بعد اقتطاعه، ولو قدر للنص أنْ يُعرض بتهمة لانتفى القول به ومن ثمَّ تبنيه، ومع ذلك فقد تبناه بعض الأصوليين المعاصرین ودافعوا عنه.

٦. رفض السيد الخوئي آراء استاذته في حقيقة المعنى الحرفي: آلية المعنى الحرفى للأخوند الخرساني، ونسبة المعنى الحرفى للشيخ النائيني، والمعانى الحرفية نسب وروابط للشيخ محمد حسين الاصفانى، والمعانى الحرفية اعراض النسبة للشيخ ضياء الدين العراقي، إذ يرى أنَّ هذه الأقوال التي فسرت المعنى الحرفى جميعها باطلة وعدم امكان المساعدة على أي واحد منها.

٧. اجتهد السيد الخوئي في تفسير المعنى الحرفى بعد أن رفض الأقوال التي فسّرته فقد رأى أنَّه يجب خصوصية التضييق أو التخصيص في المفاهيم الاسمية، وقد كان رأيه هذا مدار نقاشًا أخذًا وردًا الى أنْ تخوض عن رفضه من طائفة من معاصريه من الأصوليين.

٨. اختللت منهجة المقررین في تحریر محاضرات السيد الخوئي وهو امر اعتيادي لاسباب عده:

- تلقي مقرر وبحثه محاضراته في حلقات اصولية مختلفة ومتفاوتة.
- المقررین لهم الحرية في طريقة تدوين المحاضرة بما لا يخرج عن مضمونها.

ج. لا يمكن للاستاذ المحاضر أن يكرر المحاضرة بدفائقها فلا بد من زيادة او نقص بما يقتضيه المقام.

كانت التزعة العقلية والطابع الفلسفى وسعة المشارب الفكرية المتصرفه بعمق الطرح سمات ظاهرة في تفسير المعانى الحرفية وطريقة معالجاتها على نحو جعل بحثهم الاصولي في موارده اللغوية بعيدا عن افكار اللغويين ولغتهم ومصطلحاتهم.

١. يُنظر: إشرافات فكرية، السيد محمد محمد صادق الصدر: ٤٣٣ / ٢.
٢. يُنظر: مقدمة السيد محمود الشاهرودي لكتاب بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي، تقرير السيد محمد باقر الصدر: ١٦.
٣. ينظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الشاهرودي: ١ / ٢٣١-٢٣٢.
٤. ينظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي: ١ / ٢١٩-٢٢١.
٥. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٢١.
٦. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٢١.
٧. ينظر: أجود التقريرات، تقرير بحث للشيخ محمد حسين النائبي للسيد الخوئي: ١ / ١٣ - ١٤ ومحاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ محمد اسحاق الفياض: ١ / ٦١ ودراسات في علم الأصول تقرير بحث السيد الخوئي للسيد علي الشاهرودي: ١ / ٣٥ والهدایة في علم أصول الفقه تقرير بحث السيد الخوئي للسيد حسن الصافى الاصفهانى: ١ / ٣١-٣٣ واشرافات فكرية: ٢ / ٤٣٠-٤٣١.
٨. يُنظر: الهدایة في علم أصول الفقه: ١ / ٣٣ وإشرافات فكرية: ٢ / ٤٣٠-٤٣١.
٩. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ محمد اسحاق الفياض: ١ / ٦٧-٦٨ ودراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، للشاهرودي ١ / ٣٦ ومصابيح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، السيد علاء الدين بحر العلوم: ١ / ٥٢ والهدایة في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد حسن الصافى الاصفهانى: ١ / ٣٥ ومصابح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، للسيد محمد سرور الواعظ البهسو迪: ١ / ٦٢ وغاية المأمول من علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، السيد محمد تقى الجواهري: ١ / ١١٩ ونهاية الأفكار، آقا ضياء الدين العراقي: ١ / ٥٣.

## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخَوَّايِّ فِي ضَمْوَهُ تَقْرِيرَاتٍ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

- وفوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني: ١/٣٣ والبحث النحوی عند الأصولیین، د. مصطفی جمال الدين: ٢١٢-٢١٦.
١٠. يُنظر: أجود التقریرات، تقریر بحث الشیخ النائیین للسید الخویی: ١/١٤.
١١. يُنظر: غایة المأمول في علم الأصول: ١/١١٩ ودراسات في علم الأصول: ١/١٣٦ والمہدایة في أصول الفقه: ١/٣٥.
١٢. محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٧ ومصباح الأصول: ١/٦٢ ومصابیح الأصول: ١/٥٢.
١٣. يُنظر: مصابیح الأصول: ١/٥٢.
١٤. يُنظر: هدایة الأصول: ١/٣٥ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/٦٧ ودراسات في علم الأصول: ١/٣٦ ومصابیح الأصول: ١/٥٢.
١٥. يُنظر مصابیح الأصول: ١/٥٣-٥٢.
١٦. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٥٣.
١٧. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٧.
١٨. يُنظر: مصابیح الأصول: ١/٥٢.
١٩. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٥٢.
٢٠. المصدر نفسه: ١/٥٤-٥٥.
٢١. يُنظر: أجود التقریرات: ١/٦٦ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/٦٨.
٢٢. يُنظر: البحث النحوی عند الأصولیین: ٢٣٦.
٢٣. شرح الرضی على الكافیة: ١/٢٧.
٢٤. شرح الرضی على الكافیة: ١/٢٧ وينظر: أجود التقریرات: ١/١٤.
٢٥. يُنظر: من تجارب الأصولیین في المجالات اللغویة: ٦٣.
٢٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدلیل اللغوی: ١/٢٣٢.
٢٧. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٢٣٣.
٢٨. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٢٣٣.
٢٩. يُنظر: البحث النحوی عند الأصولیین: ٢١٢-٢١٣.
٣٠. يُنظر: مصابیح الأصول: ١/٥٣.
٣١. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٨.
٣٢. يُنظر: أجود التقریرات: ١/١٤.
٣٣. يُنظر: المصدر نفسه: ١/١٥.

٣٤. ينظر: كفاية الأصول: ١١ وغاية الأصول في شرح كفاية الأصول، السيد مرتضى الحسيني اليزدي: ٢١ / ١ ومتنهى الدررية في توضيح الكفاية، السيد محمد جعفر الجزائري: ٥٥ / ١ - ٦٠ وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيراني: ٦٤ / ١ - ٦٧.
٣٥. محاضرات في أصول الفقه: ٦٥ / ١.
٣٦. ينظر: مصايب الأصول: ٥٢ / ١.
٣٧. ينظر: دراسات في علم الأصول: ٣٦ / ١ والمداية في أصول الفقه: ٣٥ / ٣٧ وغاية المأمول من علم الأصول: ١١٩ / ١.
٣٨. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ٦٦ / ١ ودراسات في علم الأصول: ٤٠ / ١.
٣٩. ينظر: المداية في الأصول: ٤٠ / ١.
٤٠. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ٦٤١ ودراسات في علم الأصول: ٣٧ / ١.
٤١. مصايب الأصول: ٥٠ / ١.
٤٢. يُنظر: البحث النحوّي عند الأصوليين: ٢٣٦.
٤٣. ينظر: مصايب الأصول: ٥٠ / ١ ومحاضرات في أصول الفقه: ٥٩ - ٦٠.
٤٤. بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ٢٣٥ / ١.
٤٥. المصدر نفسه: ٢٣٦ / ١.
٤٦. ينظر: البحث النحوّي عند الأصوليين: ٢١٦.
٤٧. شرح الرضي على الكافية: ٢٧ / ١ - ٢٨.
٤٨. حاشية الشريف على المطول: ٣٧٣.
٤٩. ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٦٨.
٥٠. ينظر: مختصر المتّهـى لابن الحاجـ: ١٨٦ / ١ والبحث النحوّي عند الأصوليين: ٢١٧.
٥١. ينظر: مختصر المتّهـى: ١٨٦ - ١٨٧ والبحث النحوّي عند الأصوليين: ٢١٧.
٥٢. من تجارب الأصوليين، في المجالات اللغوية: ٦٨.
٥٣. المصدر نفسه: ٦٨.
٥٤. المصدر نفسه: ٦٨.
٥٥. المصدر نفسه: ٦٩ - ٦٨.
٥٦. ينظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ٢٣٧ / ١.
٥٧. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ٦٨ / ١ والبحث النحوّي عند الأصوليين: ٢٢٣ - ٢٢٧.
٥٨. يُنظر: أجود التقريرات: ١٤ - ١٥ / ١.
٥٩. ينظر: مصباح الأصول: ٦٢.

## المُعْنَى الْحَرْفِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَيْيِّ فِي ضَوْءِ تَقْرِيرَاتِ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

٦٠. ينظر: مصباح الأصول: ٦٣ وإشرافات فكرية: ٤٣٨-٤٣٧.
٦١. محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٨-٦٩.
٦٢. المصدر نفسه: ١/٦٩.
٦٣. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٧٠ ومصباح الأصول: ١/٦٥.
٦٤. ينظر: المصدر نفسه: ١/٧١-٧٢.
٦٥. ينظر: المصدر نفسه: ١/٧٢.
٦٦. ينظر: المصدر نفسه: ١/٧٢.
٦٧. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٧٣ ومصباح الأصول: ١/٦٧.
٦٨. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٧٥.
٦٩. ينظر: المصدر نفسه: ١/٧٥.
٧٠. يُنظر: إشرافات فكرية: ١/٤٣٤.
٧١. ينظر: المصدر نفسه: ١/٤٣٨-٤٣٩.
٧٢. ينظر: المصدر نفسه: ١/٣٣٩.
٧٣. ينظر: أجود التقريرات: ١/٢٣.
٧٤. ينظر: نهاية الدراسة في شرح الكفاية: ١/٢٦-٣١.
٧٥. ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٤.
٧٦. الكلمات: ١/٣٩٤.
٧٧. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٢-٦٥ و ٨٠-٨٠ ومصباح الأصول: ١/٦٩ و مصایح الأصول: ١/٥٣-٦٢.
٧٨. ينظر: دراسات في علم الأصول: ١/٣٩ والهدية في علم أصول الفقه: ١/٤١-٥٠ وغاية المأمول: ١/١٢٣.
٧٩. يُنظر: نهاية الدراسة في شرح الكفاية: ١/٢٧-٢٨.
٨٠. ينظر: مصایح الأصول: ٥٧-٥٨ ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٧-٧٨ ومصباح الأصول: ١/٦٧-٦٨.
٨١. يُنظر: مصباح الأصول: ١/٦٧-٦٨.
٨٢. ينظر: مصایح الأصول: ٥٧، ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٧.
٨٣. مصایح الأصول: ٥٨ ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٨ ومصباح الأصول: ١/٦٨-٦٩.
٨٤. ينظر: مصایح الأصول: ٥٩-٦٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٩/١ ومصباح الأصول: ١/٦٨.

- .٨٥. ينظر: مصباح الأصول: ٦٩ / ١ و مصابيح الأصول: ٥٩ - ٦٠ / ١ .٨٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي: ٢٤٧ / ١ .٨٧. ينظر: مصباح الأصول: ٧٠ - ٦٩ / ١ و مصابيح الأصول: ٦٠ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٧٩ - ٨٠ / ١ .٨٨. مصباح الأصول: ٧٠ / ١ و مصابيح الأصول: ٦٠ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٨٠ .٨٩. مصباح الأصول: ٧٠ / ١ و مصابيح الأصول: ٦٠ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٨٠ / ١ .٩٠. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٨١ .٩١. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي: ٢٤٨ / ١ .٩٢. ينظر: مصابيح الأصول: ٦١ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٧٩ / ١ .٩٣. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي: ٢٤٨ / ١ .٩٤. يُنظر: مصابيح الأصول: ٦١ / ١ .٩٥. ينظر: دراسات في علم الأصول: ٤٠ / ١ .٩٦. يُنظر: البحث النحوّي عند الأصوليين: ٢٣٧ و ٢٣٩ .٩٧. يُنظر: مصباح الأصول: ٧٣ - ٧٢ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٨٢ / ١ و مصابيح الأصول: ٦٢ / ١ .٩٨. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغطي: ٢٥١ / ١ .٩٩. نهاية الأفكار، الشيخ ضياء الدين العراقي: ٤٢ / ١ .١٠٠. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٠ .١٠١. ينظر: الفوائد الضيائية، شرح كافية ابن الحاجب، الجامبي: ٢٥١ .١٠٢. متنه الأصول، السيد حسن البجنوردي: ٢١ - ٢٢ و من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧١ .١٠٣. يُنظر: مصابيح الأصول: ٦٢ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٨٠ / ١ .١٠٤. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ٨٠ - ٨١ / ١ .١٠٥. يُنظر: مصابيح الأصول: ٦٣ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٨١ - ٨٢ / ١ .١٠٦. يُنظر: مصابيح الأصول: ٦٦٢ - ٦٣ / ١ و محاضرات في أصول الفقه: ٨١ - ٨٢ / ١ .١٠٧. يُنظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٢ .١٠٨. يُنظر: متنه الأصول، السيد حسن البجنوردي: ٢٢ و من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٢ .١٠٩. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ٨٣ / ١ و دراسات في علم الأصول: ٤٤ / ١ .

## المُعْنَى الْحَرْفِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَيْيِّ فِي صُورٍ تَقْرِيرَاتٍ بِحْثِهِ الْخَارِج

١١٠. محاضرات في أصول الفقه: ٨٣ / ١.
١١١. ينظر: مصباح الأصول: ١ / ٧٤ و دراسات في علم أصول الفقه: ١ / ٤٢ ، ٤٣ و غاية المأمول في علم الأصول: ١ / ١٢٦ والهداية في علم أصول الفقه: ١ / ٤٣ .
١١٢. ينظر: الهداية في علم أصول الفقه: ١ / ٤٤-٤٣ ، ومحاضرات في علم أصول الفقه: ١ / ٨٣ .
١١٣. رأي السيد الخوئي في هامش أجود التقريرات: ١ / ١٩-٢٠ ، ٢٠-١٩ ، ومصباح الأصول: ١ / ٧٥ .
١١٤. ينظر: دراسات في علم أصول الفقه: ١ / ٤٣ . وغاية المأمول: ١ / ١٢٧ .
١١٥. يُنظر: محاضرات في علم أصول الفقه: ١ / ٩١-٨٧ .
١١٦. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩٠-٩١ .
١١٧. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩١ .
١١٨. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩١ .
١١٩. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩١ .
١٢٠. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩١-٩٢ .
١٢١. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٩١-٩٢ .
١٢٢. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٨٩ .
١٢٣. يُنظر: تعليقه في هامش مصباح الأصول: ١ / ٧٧ .
١٢٤. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٧٧ .
١٢٥. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٧٧ .
١٢٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللغطي: ٢٤٩ .
١٢٧. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٣٧-٢٤٩ .
١٢٨. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٥٠ .
١٢٩. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٥١ .
١٣٠. يُنظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٠ .
١٣١. يُنظر: إشارات فكرية: ٢ / ٤٤٣ .
١٣٢. يُنظر: البحث النحوّي عند الأصوليين: ٢٣٩ .

- وتعليق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
٧. عنایة الأصول في شرح کفایة الأصول، السيد مرتضی الحسینی الیزدی، ط٧، منشورات الفیروزآبادی، مطبعة النجف الأشرف، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ.
٨. فوائد الأصول، تقریر بحث الشیخ محمد علی الكاظمی (ت ١٣٦٥هـ)، ط٩، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة ١٤٢٩هـ.
٩. الفوائد الضیائیة شرح کافیة ابن الحاجب (ت ١٤٤٦هـ)، نور الدین عبد الرحمن الجامی (ت ١٤٩٨هـ)، تحقيق: د.أسامة طه الرافعی، مطبعة وزارة الأوقاف، العراق ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
١٠. کفایة الأصول، الشیخ محمد کاظم الخراسانی (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٦، قم المقدّسة ١٤٣٠هـ.
١١. کفایة الأصول في أسلوبها الثاني، الشیخ باقر الإیروانی، ط١، مؤسسة إحياء التراث الشیعی، النجف الأشرف ١٤٢٩هـ.
١٢. الكلیات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، أبو البقاء الكفوی (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق عدنان درویش
- القرآن الكريم.
- أجود التقريرات، تقریر بحث المیرزا محمد حسین النائینی (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف السيد أبي القاسم الخوئی، ط٢، قم المقدّسة، ١٣٦٨ ش.
  - إشارات فکریة، السيد محمد محمد صادق الصدر (ت ١٤١٨هـ)، تحقيق مؤسسة المنتظر إحياء تراث آل الصدر، ط١، مدین للنشر، ١٤٣٥هـ.
  - البحث التحویی عند الأصولیین، د. مصطفی جمال الدین (ت ١٤١٧هـ)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.
  - بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللغوی، تقریر بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، تأليف السيد محمود الماھاشمی الشاهروdi (ت ١٣٩٢هـ)، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط١، ٢٠١٢-١٤٣٣م.
  - دراسات في علم الأصول، تقریر بحث السيد السید الخوئی (ت ١٤١٣هـ) تأليف السيد علي الماھاشمی الشاهروdi (ت ١٣٧٦هـ) ط١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامية ١٤١٩هـ ١٩٨٩م.
  - شرح الرضیی على کافیة، رضی الدین الاسترابادی (ت ١٤٦٨هـ)، تصحیح

## المُعْنَى الْحَرْفِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَيْفِيِّ فِي ضَوءِ تَقْرِيرَاتِ بَحْثِهِ الْخَارِجِ

١٩. نهاية الأفكار، الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) مؤسسة التشرّف الإسلامي، قم، إيران ١٤٠٥هـ - ١٣٦٤ ش.

٢٠. نهاية الدرية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهانى (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي، ط١، منشورات سيد الشهداء علیه السلام، قم - إيران ١٣٧٤ ش.

٢١. المداية في علم الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف الشيخ حسن الصافى الأصفهانى (ت ١٤١٦هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، قم المقدسة (د.ت).

٢٢. مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد محمد سرور الوعاظ البهسوودي (ت ١٤١٠هـ) تحقيق جواد القيومي الأصفهانى، ط١، مكتبة الداوري، قم، إيران ١٤٢٢هـ.

٢٣. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، السيد محمد تقى الحكيم (ت ١٤٢٢هـ) المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ٢٠٠٢م.

٢٤. متنه الأصول، السيد حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي (ت ١٣٧٩هـ) (د.ط.) (د.ت).

٢٥. متنه الدراسة في توضيح الكفاية، السيد محمد جعفر الجزائري (ت ١٤١٩هـ)، اعداد وتحقيق محمد علي الموسوي المروج، ط١، نشر ذوى القربي، ١٤٢٨هـ.

٢٦. محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت (د.ت).

٢٧. محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف الشيخ محمد إسحاق الفياض، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین بقم المقدسة، ١٤١٩هـ.

٢٨. مصابيح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد علاء الدين بحر العلوم (ت ١٤٠٤هـ)، تحقيق محمد علي بحر العلوم، ط٣، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ.

٢٩. مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد محمد سرور الوعاظ البهسوودي (ت ١٤١٠هـ) تحقيق جواد القيومي الأصفهانى، ط١، مكتبة الداوري، قم، إيران ١٤٢٢هـ.

٣٠. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، السيد محمد تقى الحكيم (ت ١٤٢٢هـ) المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ٢٠٠٢م.



نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي  
قراءة في كينونة الدلالة اللغوية  
دراسة في ضوء اللسانيات المعاصرة

Circumstance Theory  
for Seid. Khuai:  
Reading the Essence of the  
Linguistic Semantics

أ.م.د. حيدر سالمان جواد

الجامعة المستنصرية  
كلية التربية . قسم علوم القرآن

Asst. Prof .Dr. Haider S. Jawad  
Department of Quranic Sciences  
College of Education  
University of Mustansiriyah  
[dr.ayad1976@hotmail.com](mailto:dr.ayad1976@hotmail.com)

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

عني الأصوليون كغيرهم من الدارسين على اختلاف مشاربهم وتعاقب دهورهم بقضية الوضع اللغوي ولم تكن لتحظى هذه المسالة بهذا القدر من العناية إلا لأهميتها على الرغم من دعوة بعض الباحثين إلى ترك البحث فيها لعدم إمكانية الوصول إلى نتائج قاطعة فيها.

وسيحاول هذا البحث أن يضع بين يدي القارئ الكريم أهم الملامح النظرية التي تحمل ابرز الأصول المعرفية لأصولي الامامية في هذه المسالة مبرزا اهم نظرياتهم في هذا السياق، مسلط الضوء في الوقت نفسه على موقف السيد الخوئي تجاه على نحو خاص منطلقا بعد ذلك لبيان طبيعة الدلالة اللغوية لا على صعيد الوضع فقط وإنما على صعيد الاستعمال كذلك.

وأود البيان أني في أثناء عرضي لآراء السيد الخوئي سأشفع ذلك بالموافق اللسانية المعاصرة محاولا في ذلك كله أن ابرز الدرس الأصولي بشوب لساني تكون إحدى غاياته نقل النظرية المعرفية الحوزوية الى رحاب الدرس الاكاديمي ، فالنظرية المعرفية الحوزوية تحمل عمما معرفيا هائلا ينبغي للدرس الأكاديمي ان يطلع عليه وينتفع منه .

## ABSTRACT

The fundamentalists, like others, pay much heed to the issue of the linguistic circumstances as it has a great importance though many a researcher calls to abandon such an issue for not obtaining decisive results.

The current research paper endeavours to lay the hands of the readers upon the most important theoretical features purporting the most paramount epistemic norms of the imamate fundamentals; it is to drag their most important theories into light, manifest the viewpoint of seid. Alkhuae (May Allah bless him) in particular and then expose the sense of the linguistic semantics in light of both the circumstances and the uses.

It is of my sole target to tackle the viewpoints of seid. Alkhuae through attaching certain linguistic contemporary excerpts to focus upon the fundamentalist lesson through a linguistic vesture for conveying the Hawza epistemic knowledge to the orbit of the academic lesson; the Hawza epistemic theory hold vast epistemic depth the academic lesson is to observe and exploit.

# نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

## ... المقدمة ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين  
محمد وآلـه الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرـهم تطهيراً.

أما بعد ...

وما تجدر الإشارة إليه أن مفكري المسلمين انقسموا على ثلاثة أقوال رئيسة في  
أصل نشأة الوضع اللغوي وهي:

١. إن اللغة نشأت نشأة توقيقية، وكان ابرز من تبني هذا الرأي الأشاعرة<sup>(١)</sup> وكانت العقيدة أهم سبب وراء ذلك الاعتقاد، فمنهم معنيون بالقول ان كلام الله قدّيم، وانه والكلام البشري ليس سوى معان قائمة في النفس ومن ثمّة يصعب التواضع على اللغة بين البشر ابداً.
٢. إن اللغة نشأت نشأة اصطلاحية وتبني هذا القول أكثر الامامية والمعتزلة<sup>(٢)</sup>، وحجتهم في هذا السياق عقلية مفادها ان أصل الوضع اللغوي ينبغي ان يكون معتمداً على الإشارة باليد، ولما كان الباري من غير جارحة تعذر وضع اللغة منه<sup>(٣)</sup>.
٣. إن الأشاعرة لم يكونوا مجمعين على القول بالتوقيف<sup>(٤)</sup> وكذلك الامامية والمعتزلة لم يكونوا مجمعين على القول بالاصطلاح والحق ان هذه المسألة كانت

على قدر من الدقة جعلت الخلاف فيها لا يقتصر على الفرق المختلفة، بل انه قد يحصل داخل الفرقة الواحدة<sup>(٥)</sup>.

٤. إن اللغة من حيث النشأة كان بعضها توقيفا وبعضها الآخر اصطلاحا، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي معبرا عن هذا المعنى «وثبت ان اللغة الواحدة لابد فيها من مواضعه ومواطأة يصح بعدها معرفة خطابه تعالى وما عداها لا يصح وقوعه بالمواضعة وبالتوقيف على الوجه الذي يرتبه في الأسماء الشرعية، لانه لو لم يتقدم لنا العلم بأسماء الأفعال المخصوصة من جهة اللغة، لم يصح ان يسميه القديم صلاة بالشرع، ومتى تقدم ذلك صح»<sup>(٦)</sup>.

واضح من النص المتقدم ان القاضي يتحدث فيه عن الألفاظ الشرعية وهو يذهب إلى أن تلك الألفاظ سيكون بدء التواضع فيها من الباري (عز وجل) على انه لا يتعد عن ضرورة أن تكون حتى تلك الألفاظ التي بدأ التواضع فيها الباري (عز وجل) مبنية على أساس التواضع التي ينبغي فيها وجود لغة مشتركة تجيز الانتقال باللفظ من معناه المعجمي إلى معناه الاصطلاحى الشرعي وثمة من ذهب كذلك إلى ان اللغة بدأت بالاصطلاح و الباقى توقيف وهو اختيار أبي بكر والغزالى<sup>(٧)</sup>.

### موقف السيد الخوئي من الوضع اللغوي

عرض السيد الخوئي في مقدمة ما عرضه في هذه المسألة موقف أستاذ المحقق النائيني (ت ١٣٥٥هـ) الذاهب إلى أن اللغة نشأت نشأة توقيفيا وان الواضع لها هو الله (عز وجل) وعلل الشيخ النائيني موقفه هذا بعلتين هما:

١. «إننا لو نظرنا إلى اللغة لوجدنا أن ما تشتمل عليه من ألفاظ وخصوصيات، ونكات يستبعد أن يكون تحت سيطرة شخص واحد»<sup>(٨)</sup>.

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

٢. «ولما لم تكن ثمة صلة حقيقة بين الدال ومدلوله، فقد أصبح من العسير على الإنسان أن يفهم معاني الألفاظ اعتماداً على قدراته إنّ ربط الدوال بمدلولاتهما أمر، وإن كان عسيراً علىبني الإنسان؛ لأنعدام المناسبة بينهما، فإنه ليس عسيراً على الله. فالله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم، جَعَلَ لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً باعتبارات مناسبة بينهما، مجھولة عندنا، وجَعَلَهُ تبارك وتعالى هذا واسطةً بين جَعْلِ الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال رُسُل وإنزال كُتب، وجَعْلِ الأمور التكوينية التي جَبِلَ الإنسان على إدراكتها، كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء، ونحو ذلك. فالوضُعُ: جَعْلٌ متواترٌ بينهما، لا تكوينيٌّ محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، ولا تشريعيٌّ صرف حتى يحتاج إلى تبليغنبيٍّ أو وصيٍّ، بل يُلْهِمُ الله تبارك وتعالى عباده -على اختلافهم- كلَّ طائفة بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاصٍ»<sup>(٩)</sup>.

يتضح من النص المتقدم ان الشیخ النائینی یدھب الى ان الوضع اللغوي امر يتوسط بين التکوین والتشريع فلا هو جعل تکوینی خالص ولا هو جعل تشريعي خالص. إن الوضع لو كان من إنسان بعينه لكان هذا أمراً لافتاً للنظر يسجل في صفحات التاريخ ويذكر، ونحن نلاحظ ان شيئاً من هذا لم تدونه تلك الكتب<sup>(١٠)</sup>.

ولم يرتضى جملة من أصوليي الامامية لاسيما المعاصرین منهم هذا القول ومنهم السيد الخوئي الذي رد على أستاذه النائینی قائلاً: ان الاعتقاد بأن طبيعة العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول لا يعلم خصوصيتها وكينونتها وطبيعتها الحقة الباري، امر «وان كان ممكناً محتملاً الا انه لا يمكن إثباته بالبرهان»<sup>(١١)</sup>.

وقد تکفل السيد الخوئي بالرد على الطرح الآخر المسوغ للقول بالنشأة التوفيقية للغة والمتمثل بان انساناً واحداً بعينه غير قادر على الاحاطة بجميع الفاظ اللغة وبجميع

معانيها، لأننا لو افترضنا أن إنساناً واحداً أخذ على عاتقه وحده إنشاء لغة بكمالها وبجميع فروعها واقسامها من نحو وصرف وبلاغة لكان أمراً متعذراً<sup>(١٢)</sup>. قائلاً: «إن اللغة وإن كان شخص واحد غير قادر على ابتكارها والوقوف على دقائقها فإن اللغة قد نشأت وتطورت متسلسلة على مراحل مختلفة من النمو والتطور معتمدة في ذلك كلّه على حاجات الناس ومعارفهم ومتطلباتهم، وهكذا لا ياسن أن يقال: إن الإنسان هو الذي صنع اللغة ووضعها»<sup>(١٣)</sup>.

ورد السيد الخوئي كذلك على طرح أستاذ الذاهب إلى أن اللغة وجود وسطي بين الوجودين التشريعي والتکوینی، وكانت طبيعة الرد ذات شقين: الأول قوله: «إِنَّا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَعْقُلَ وَاسْطُوْةَ بَيْنَ الْأَمْوَارِ التَّكَوِينِيَّةِ وَالْتَّشْرِيعِيَّةِ الْاعْتَبَارِيَّةِ فَإِنَّ الشَّيْءَ إِنْ كَانَ لَهُ مَطَابِقٌ فِي الْخَارِجِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ، فَهُوَ مِنَ التَّكَوِينِيَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ مِنْهَا، بَلْ يَكُونُ مِنَ الْأَمْوَارِ الْاعْتَبَارِيَّةِ التَّابِعَةِ لِاعتبار معتبر من شارع وغیره»<sup>(١٤)</sup>. الثاني: فان «مُجَرَّدَ كونَ الوضِعِ بِالْهَامِ مِنْهُ تَعَالَى لَا يُوجِبُ كونَهُ وَاسْطُوْةَ بَيْنِهِمَا فَإِنَّ صِنَاعَتَ الْبَشَرِ بِاجْعَهَا بِإِلَهَامِ مِنْهُ تَعَالَى وَجَمِيعُ مَا تَفْعَلُهُ الْمَخْلُوقَاتُ، لِرَفْعِ حَوَائِجِهَا حَتَّى فِي الْحَيَوانَاتِ بِالْهَامِ مِنْهُ تَعَالَى»<sup>(١٥)</sup>.

واستعمل القائلون بالتوقيف بفرضية أخرى جعلوا منها دليلاً على متبناهم وهي قولهم إن اللغة نشأت بين الناس نشأة جماعية، وهنا يطرح سؤال مفاده: إذا كانت لفظة (ماء) تدلّ على معناها المعروف لنا، فهل ذلك الاقتران حصل عند شخص واحد أو عند جماعة من الناس حصرياً استناداً إلى توارد الخواطر وهكذا حصل عند كلّ واحد من الجماعة ما حصل لشخص واحد منهم؟ إن الإصرار على مفهوم توارد الخواطر لدليل عند من يقول بالنشأة التوثيقية للغة على أن اللغة نشأت بإلهام من الله تعالى «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَهْمَمُهُمْ جَمِيعاً»<sup>(١٦)</sup>.

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

وبعد فإننا، وان افترضنا أن لكل إنسان قدرة على التفكير والربط بين النّفظ ودلالته فمن الذي يؤمّن هذا الاجتماع وهذا التوحيد بين الألفاظ ودلالاتها، ان القول ان الأفراد القادرين على قرن الألفاظ بمعانيها قول يفتح باب فوضوية التواضع، وهكذا فان المؤمن الرئيس الذي يجنبنا هذه الفوضوية هو اللجوء الى القول بان الله هو الواضح الحقيقى للغة، فمن الذي جعل لفظا ما مقتربنا بمعنى ما متعلقا به؟ فلو افترضنا ان الأفراد هم الذين يصنعون اللغة لكان من الممكن أن يضع كل فرد لفظا قد لا ينطبق على المعنى نفسه الذي افترضه له شخص اخر.

وهذا التنظيم الدقيق للعلاقة بين النّفظ والمعنى لا بد ان يكون وراءه منظم بارع، ولا سيما اننا نتحدث عن مجتمع بدائي لم يبلغ به النضج مرحلة تمكنه من أن يخلق هذا النظام الدقيق لعلاقة النّفظ بالمعنى<sup>(١٧)</sup>. ويبدو ان هذا الإشكال كان أشكالاً معقداً، ولذا كان رد القائلين بالاصطلاح عليه مرتبكاً وملتبساً.

يقول السيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ): «ان هذا الإشكال في محله، وجواب العلماء عليه في غاية الإشكال، لكن على مبنانا: هذا الاستبعاد لا ياتي، لأننا نقول حينئذ بان: هؤلاء الناس كلهم صدفة هكذا صاروا، باعتبار ان اللغة تنشأ. بحسب الحقيقة عن طريق اقترانات حادثة نوعية في حياتهم، لا من تحكمات شخصية وفردية، بل هناك نوع من الملابسات والظروف اقترن فيها بينهم بمعانٍ»<sup>(١٨)</sup>.

وبيّن السيد الخوئي هذه المسألة توضيحاً فيري ان عملية التنظيم الدلالي التي تقرن لفظا معينا بمدلول معين يمكن ان يقوم بها الانسان في بادئ النشأة من دون ان تلتج الفوضى الى اللغة، معللا ذلك بان اللغة في بادئ النشأة كانت بين افراد معدودين، وهكذا عندما يصطلاح احدهم على قرن لفظ ما بمدلوله يتلزم الآخر الموجود بهذا القرن ولا يحصل لبس او اشكال «أما الذين يقومون بعملية الوضع

فهم أهل تلك اللغة في كل عصر، من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعة، وذلك أمر ممكن لهم، فإن المعاني الحادثة التي يبتلي بها في ذلك العصر إلى التعبير عنها ليست بالمقدار الذي يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر، أو يعجز عنه واحد منهم، فإنها محدودة بحدٍ خاصٍ».<sup>(١٩)</sup>

وبين السيد الخوئي موقف أستاذه النائيني الذاهب إلى النشأة التوقيفية للغة فيقول إن موقفه قد يتلخص في: «أنَّ الواضع هو الله تبارك وتعالى، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية إلى العباد، ولا بطريق جَعْلِ الأمور التكوينية التي جُبِلَ الإنسان على إدراكتها، بل بطريق الإلهام إلى كُلَّ عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده».<sup>(٢٠)</sup>

ان في هذا النص عرضاً للطريقة التي اوقف الله بها عباده على اللغة، لكن هذا العرض يتسم بالعموم، فهو لم يعرفنا الكيفية التي يقترن فيها الدال بمدلوله، فان هذا الاقتران يبقى هو المدار المؤكد الذي اجتمعت عليه كل نظريات نشأة اللغة على اختلاف رؤاها ومذاهبها ومعتقداتها، وان كانت تختلف في الطريقة التي يقترن فيها الدال بمدلوله. فأصحاب نظرية التوقيف يؤمنون بان الدال إنما يقترن بمدلوله من طريق مناسبة مجهولة بين اللفظ والمعنى، لا نعلمها نحن، ويعلمها الله سبحانه وتعالى. و «ان وصفه تبارك وتعالى إنما كان على طبق هذه المناسبة».<sup>(٢١)</sup>

وبناء على ما تقدم يمكننا القول: ان الشيخ النائيني يرفض المقوله التي تذهب إلى ان سماع اللفظ (عملة تامة لانتقال الذهن إلى معناه)<sup>(٢٢)</sup>. وهذا يعني ان الشيخ النائيني يرفض ان تكون الدلاله المكتسبة من علاقة اللفظ بالمعنى ناشئة من مجرد سماع اللفظ، ويحلل رفضه لهذه النظرية قائلاً: «فبطلاته من الوضوح بمكان لا يقبل النزاع فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة ب تمام اللغات، فضلاً عن لغة

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونَة الدلالة اللغويَّة —

واحدة».<sup>(٢٣)</sup> ويجيب الشيخ النائيني عن هذا السؤال قائلاً: «إنَّ بين اللُّفْظِ والمعنى مناسبات ذاتيَّةٍ يعلمها الواضح، ويلاحظها في مقام الوضِّع، وإنَّه يلزم الترجيح بلا مرجح، فهو وإن كان محتملاً ممكناً، سيما إذا كان الواضح هو الله تعالى، وإنَّ الجزم به ممنوع»<sup>(٢٤)</sup>.

وقد رد السيد الخوئي الرأي المتقدم قائلاً: «إنَّ ما أفاده من وجود المناسبات بين المعاني والألفاظ معلومة له تعالى مجھولة عندنا، قد مر انه وان كان ممكنا محتملا، الا انه لا يمكن إثباته بالبرهان».<sup>(٢٥)</sup> ويتابع السيد الخوئي رده على الموقف المتقدم قائلاً انه لا دليل على وجود تلك المناسبة بين الألفاظ والمعاني بل الدليل القائم على عدمها.<sup>(٢٦)</sup>

يواصل السيد الخوئي رده على أستاذه النائيني فيبين انه لو سلم بوجود المناسبة الذاتية بين اللُّفْظِ والمعنى، فلا يمكن التسليم «ان الواضح جعل لكل معنى لفظاً خصوصاً على طبق تلك المناسبة، وذلك لأنَّ الغرض من الوضِّع يحصل بدون ذلك ومعه، فأي شيء يستدعي رعاية تلك المناسبة في الوضِّع؟ اللهم الا أن يتمسك بذيل قاعدة استحالَة الترجيح من دون مرجع، ولكن قد عرفت بطلانها».<sup>(٢٧)</sup>

إن المتأمل لهذا الرد يجد انه يقول بعدم وجود مناسبة بين اللُّفْظِ والمعنى، ويرى ان العلاقة تتعقد بينهما بوجود هذه المناسبة وعدمها، الواقع ان السيد الخوئي يفترض مسلمة قد لا يأخذها الشيخ النائيني وهكذا يكون الرد غير خاضع لأساس منهجي مشترك.

بالعودة الى فكرة الإلَهَام التي اعتمدتها الشيخ النائيني وعدها دلالة على ان اللغة نشأت نشأة توقيفية نجد أن صاحب الهدایة قد رد هذه الفكرة أيضاً قائلاً: «إن صنائع البشر بأجمعها بالهام منه تعالى، وجميع ما تفعله المخلوقات لرفع حوايجها،

حتى في الحيوانات منه تعالى».<sup>(٢٨)</sup> وتبعد فكرة الإلهم التي تعد اللغة ممارسة فطرية لا واعية فكرة مقبولة من بعض الدارسين المعاصرین الذين يرون ان اللغة ملكة يرسخ بناؤها في ذهن الانسان، فكأنها إحدى السجایا الفطرية.<sup>(٢٩)</sup>

### مسلك التعهد

إن المناسبة بين اللفظ والمعنى هي المسالة الأهم في قضية الوضع اللغوي، وكنا قد بينا أن القائلين بالتوقيف يذهبون إلى أن المناسبة بين اللفظ والمعنى لا يعلم طبيعتها الا الله (عز وجل)، فهو الواضع للغة وهو العارف بأسرار ذلك الوضع.

اما القائلون بالاصطلاح فقد حاولوا ان يتلمسوا الطريق الأمثل الذي تتعقد به العلاقة بين اللفظ والمعنى، وقد وضع أصوليوا الإمامية لاسيما المعاصرین منهم أربعة مسالك لبيان الكيفية التي تتحقق بها تلك المناسبة وهذه المسالك هي:

١. مسلك الاعتبار وخلاصته: إن حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار ملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، وحقيقة هذه الملازمة متقومة باعتبار من بيده الاعتبار - أي: الواضع - كسائر الأمور الاعتبارية من الشرعية أو العرفية. ثم إن الموجب لهذا الاعتبار والداعي إليه إنما هو قصد التفهم في مقام الحاجة، لعدم إمكانه من دونه.<sup>(٣٠)</sup>

٢. مسلك التعهد: وتبناه السيد الخوئي وستكون لنا معه وقفة خاصة بوصفه المسلك المعنى بالدراسة.

٣. القرن الأكيد: وتبناه السيد محمد باقر الصدر ومفاده أنَّ كُلَّ شَيْئَنِ إِذَا اقْتَرَنَ تَصْوُرُ أَحَدِهِمَا مَعَ تَصْوُرِ الْآخَرِ فِي ذَهَنِ الإِنْسَانِ مَرَارًا عَدِيدًا - ولو على سبييل الصدفة - قَامَتْ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ، وَأَصْبَحَ أَحَدُ التَّصْوُرَيْنِ سَبِيلًا لَا تَقْدِيرًا لِذَهَنِ

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

إلى تصوّر الآخر. ومثال ذلك في حياتنا الاعتياديّة أن تعيش مع صديقين لا يفتران في مختلف شؤون حياتهما، نجدهما دائمًا معًا، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفردًا أو سمعنا باسمه أسرع ذهناً إلى تصوّر الصديق الآخر، لأنَّ رؤيتهم معاً مراراً كثيرةً أو جدت علاقةً في تصوّرنا، وهذه العلاقة تجعل تصوّرنا لأحدِهما سبباً لتصوّر الآخر.<sup>(٣١)</sup>

٤. الهوّوية: وتبناه السيد السيستاني وخلاصته اندماج صورة اللفظ في صورة المعنى فلا إثنينية بينهما.<sup>(٣٢)</sup>

وبالعودة إلى مسلك التعهد نقول إن مفاده «التعهد بإبراز المعنى الذي تعلق قصدُ المتكلّم بتفهيمه، بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من أهل أيّ لغة متّعهّد في نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاصّ أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً. مثلاً: التزم كلّ واحد من أفراد الأمة العربية بأنّه متى ما قصد تفهيم جسم سائل بارد بالطبع، أن يجعل مبرزه لفظ (الماء)، ومتى ما قصد تفهيم معنى آخر أن يجعل مبرزه لفظاً آخر، وهكذا... فهذا التعهد والتباين النفسياني بإبراز معنى خاصّ بلفظ مخصوص، عند تعلق القصد بتفهيمه، ثابت في أذهان كلّ لغة، بالإضافة إلى ألفاظها ومعانيها نحو القوّة، ومتعلق هذا التعهد أمر اختياريّ، وهو التكلّم بلفظ مخصوص بقصد تفهيم معنى خاصّ»<sup>(٣٣)</sup>، إنّ هذا الحديث عن الالتزام ب المسلك التعهّد عند استعمال أيّ لفظ للدلالة به على مدلول ذلك اللفظ وصف للطريقة التي تواضع بها الناس على وضع اللغة. ويركّز أصحاب هذه النظرية على قضيّة التعهّد ويجعلونه الشرط الحقيقيّ للوضع، بل إنّ اللفظ لا يكتسب دلالته إلاّ بعد أن يتعهّد الشخص أنّه متى أطلق لفظة (الماء) - مثلاً - فإنه متّعهّد بأنّه يريد ذلك المعنى، وإلاّ فإنّ مجرد إطلاق لفظ (الماء) - مثلاً - لا يكتسب تلك اللفظة ذلك المدلول.

ان هذا الفهم لطبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى المرهونة بتجدد عهد المتكلم في كل عملية استعمال للغة يقترب كثيراً من فهم القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي ذكر انه لابد من وجود شرطين حتى تقدح شرارة العقد اللغوي بين اللفظ والمعنى وهما الموضعية والقصد<sup>(٣٤)</sup>.

إنّ فكرة التعهّد هذه تصطحب اللغة منذ نشأتها فحتى الواضح الأول لا يعده مجرد تصوّره للفظ والمعنى لغة إذ من «الواضح أنّ ذلك التصور ليس هو الوضع، بل هو من مقدّماته؛ ولذا لا بدّ منه في مقام الوضع، بأيّ معنى من المعاني فسّر». وعليه، فنقول: إنّ المتصدّي الأوّل له بعد تصوّر معنى خاصّ ولفظ مخصوص، يتعهّد في نفسه بأنّه متى قَصَدْ تفهيمه أن يجعلَ مبرزه ذلك اللفظ، ثمّ يبرز ذلك التعهّد بقوله: (وضعت)، أو نحوه في الخارج».<sup>(٣٥)</sup>

يعد موقف السيد الخوئي المتقدم رداً على مذهب القرن الأكيد في الوضع الذي تبنّاه السيد الصدر كما ذكرنا والذي يذهب فيه السيد الصدر إلى أنّ مجرد حدوث التصور الذهني للعلاقة بين اللفظ والمعنى هو الوضع بعينه.

أما السيد الخوئي فيرى أن الدلالة التصورية الناشئة عن تصور دلالة اللفظ على معنى معين لا تعدد وضعاً بل هي من مقدمات الوضع إنّ التركيز على مسألة التعهّد والالتزام به في الوضع الأوّل، وعند السائرين على ذلك الوضع فيما بعد، أمر من الصعب قبوله على عمومه، فلأنّ كان الواضح الأوّل يجب أن يكون متعهّداً بأنّه متى استعمل لفظاً ما، فإنه يريد به مدلولاً معيناً؛ لكي تكتسب الألفاظ دلالاتها الحقيقة، فلا شيء يربط بين الدالّ والمدلول سوى ذلك التعهّد وقَصْدِ المتكلّم بأنّه مرید عقد تلك العلاقة بين الدالّ والمدلول. إنّ هذا الأمر وإن كان مفهوماً ومستوعباً عند الواضح الأوّل، كما قلنا، فإنّ التمسّك به والإصرار عليه عند الجارين على سنن

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونَة الدلالة اللغويَّة —

ذلك التعهُّد أمر من الصعب قبوله؛ إذ من المعلوم أنَّ قرنَ الألفاظ بمدلولاتها يصبح عملية عفوٍ تلقائيَّة لا تحتاج إلى تجديد عهد من الواضع. وللتخلص من هذا الأمر فقد تحدث السيد الخوئي عن نوعين من الوضع:

١. تعهُّد شخصيٌّ فعليٌ ثابت في مرحلة الاستعمال.

٢. تعهُّد كليٌّ نفسيٌّ متعلقٌ «بذكر طبقيِّ اللفظ عند إرادة تفهيم طبقيِّ المعنى بنحو القضية الحقيقة».<sup>(٣٦)</sup>

والواقع أننا نعتقد أنَّ «التعهُّد الشخصيِّ الفعليِّ في مرحلة الاستعمال» أمر لا ضرورة له، فالمتكلِّم في مرحلة الاستعمال يبدو مضطراً إلى السير على نواميس التواضع نفسها التي سنتها له الواضع الأول، وتحوّلت بمرور الوقت إلى خزين ذهنيٍ يجعل عملية قرنِ الألفاظ بالمعنى عملية عفوٍ اضطرارٍ.

ولا تبدو عملية القبول بضرورة تجديد العهد من الواضع الثاني عملية ذات أهمية، إلا إذا تحدثنا عن دلالات التراكيب والجمل، فلا شكَّ أنَّ هذا النوع من الدلالة يحتاج إلى تجديد عهْدٍ وقصدٍ من المتكلِّم.

ولإبراز الجانب الشخصيِّ في العملية اللغوية والمتمثل بضرورة أن يكون المتكلِّم في مرحلة الاستعمال متّعهداً وقادساً إلى أن يجعل ألفاظاً معينة مقترنة بمدلولات معينة يذهب السيد الخوئيَّ تبَّث إلى أنَّ استعمال اللغة في هذه المرحلة شبيه باستعمالنا لنظم تواصلية أخرى كالإشارة وغيرها، فحال «الألفاظ حال الإشارات الخارجية»، فكما قد يقصد بها إبراز المعنى الذي تعلقُ القصد بتفهيمه، مثل: ما إذا قصد إخفاء أمر عن الحاضرين في المجلس، أو قصد تصديق شخص، أو غير ذلك، فيجعل مبرزه الإشارة باليد أو العين أو بالرأس، فكذلك الألفاظ، فإنَّه يبرز بها أيضاً المعاني التي يقصد تفهيمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية.<sup>(٣٧)</sup>

يبدو في النص المتقدم ميل واضح إلى التوحيد بين اللغة والإشارة في قوّة دلالة كلّ منها على مدلوله، وهذه النّظرـةـ إذا أخذـتـ علىـ عمومـهاـ الـظـاهـرـ منـ النـصـ المتـقدـمـ قدـ لاـ تـنسـجمـ معـ آراءـ كـثـيرـ منـ اللـسـائـينـ المـعاـصـرـينـ، فـهـؤـلـاءـ قدـ أعـطـواـ اللـغـةـ أـسـبـقـيـةـ عـلـىـ كـلـ النـظـمـ التـوـاصـلـيـةـ الأـخـرـىـ، وـمـنـهـاـ الإـشـارـةـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ آـمـهـاـ أـوـسـعـ إـيـفـاءـ فـيـ التـعـبـيرـ عـنـ مـعـانـيـ الـأـشـيـاءـ.<sup>(٣٨)</sup>

ولم تكن فكرة توحيد قوّة الدلالة بين الإشارة واللغة فكرة غير مقبولة من اللسانين المعاصرين فحسب، بل هي فكرة قد أشار إليها بعض المنظرين القدامى، فذكروا أنّ الإشارة يمكن أن توصل رسالتها الدلالية التي توصلها اللغة، ولكن هذا لا يحصل إلا إذا كانت الرسالة المؤدّاة بسيطة، لا تحتاج من المتلقّي إلى نظر وتأمّل<sup>(٣٩)</sup>. أمّا إذا كانت الرسالة الدلالية المنقوله إلى الآخرين أكثر تعقيداً، كتلك المتعلقة بالإخبار عن الأمور المجردة، فإن الإخبار هنا لا يكون إلا باللغة، فالإشارة تعجز عن الإخبار عن المجرّدات، ولا تخبر إلا عن المحسوسات.<sup>(٤٠)</sup> إن هذا الحديث عن اللغة والإشارة وطبيعة كلّ منها يمثل ارهادات حقيقة لنظرية علامية واضحة لطالما نسبت الريادة فيها إلى اللسانين المعاصرين. والحقّ أنّ السيد الخوئي لم يوجد بين الإشارة واللغة في كلّ شيء، بل إنّه قد احتاط، فذكر أنّ ثمة فرقاً بينهما يتمثل في «أنّ الإشارة على نسق واحد في جميع اللغات والألسنة دون الأنفاظ».<sup>(٤١)</sup>

وقد جرّ الإصرار على أنّ كلّ مستعمل للغة يجب أن يكون متعهّداً، وأنّ ذلك التعهّد فعل اختياريّ، إلى القول بأنّ كلّ مستعمل للغة هو واضح لها؛ ذلك لأنّ كلّ استعمال للغة من شخص معين هو تعهد شخصي له، «فيستحيل أن يتعهّد شخص آخر تعهده في ذمته؛ لعدم كونه تحت اختياره وقدرته»<sup>(٤٢)</sup>.

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

إنَّ الخلاصة التي يمكن الخروج بها من مسألة تعدد الواضعين هي «إن كلَّ إنسان لغوِيٌّ فهو واضح؛ لأنَّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهُّد، والتعهُّد لا يتعلّق إلَّا بما يقع تحت اختيار المتعهُّد، وما يقع تحت اختيار المتعهُّد إنَّما هو استعماله هو، لا استعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيمة. إذن فهو يتعهُّد في حدود كلامه، والآخر يتعهُّد في حدود كلامه، وهكذا دواليك، فكلَّ إنسان لغوِيٌّ هو متعهُّد، يعني هو واضح، غاية الأمر، إنَّ هذا واضح بالأصلَّة، وهذا واضح بالمتابعة، فالكلَّ واضحون، لكنْ واحد أصليٌّ، وآخر بالمتابعة، والمتابع ليس أصيلاً»<sup>(٤٣)</sup>.

إنَّ فكرة التعهُّد التي مضى الحديث عنها والتي تبرز الدور الشخصيٌّ لكلَّ متكلِّم تقدِّم لنا منظوراً مفاده أنَّ الدلالة اللغويّة لا تنشأ من علاقة الدالَّ بمدلوله، بل هي علاقة ناشئة من اقتران الدالَّ بقصد المتكلِّم، فالمتكلِّم متى ما قصد تفهيم معنى ما أتى باللفظ الدالَّ عليه، وهكذا يكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى<sup>(٤٤)</sup>. وهذا النوع من الدلالة يسمَّى بالدلالة التصديقية أو التفهيمية، وفيه إضافة على معنى الدلالة التصوُّرية التي لا تدلُّ على إرادة المتكلِّم تفهيم المعنى، وهكذا يمكن التفريق بين الدلالتين التصوُّرية والتصديقية، فالأولى تنشأ «حتَّى مع العلم بعدم إرادة المتكلِّم لتفهيم المعنى الحقيقي، وإنَّها تحصل حتى في حالة تعذر الإرادة من المتكلِّم كما لو كان نائماً أو كان من غير العقلاء»<sup>(٤٥)</sup>. أمَّا الثانية ففضلاً عن دلالتها على العلم بالوضع، فإنَّها لا بدَّ أن تدلُّ على حال المتكلِّم وإرادته وكونه من العقلاء «إذ لا يتعقَّل إرادته لتفهيم لو لم يكن يدرِّي ما يقول»<sup>(٤٦)</sup> إن درايته بما يقول تعني أنه مريد لتلك الدرایة، وهذه الإرادة تعني أنه قاصد لها، وهذا يعني أنَّ اللغة فعل قصدي<sup>(٤٧)</sup>.

إن هذا التفريق بين الدلالتين التصورية والتصديقية إنما يتکيء على تفرق سابق بين دلالة مجموعة من المصطلحات وهي المتكلم والمخاطب والمتكلّم وقد أشار إلى هذا التفارق بين دلالة هذه المصطلحات جملة من المتكلمين والأصوليين ومنهم الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) الذي ذكر في هذا السياق أن الخطاب اللغوي لا يكتسب هذه التسمية إلا إذا كانت إرادة المتكلّم أو المرسل أو المخاطب متحققة فيه. فالخطاب بلا يسمى خطاباً حتى إذا توفرت فيه كل صفات الخطاب من وجود وحدوث وصيغة وترتيب.

والذي يظهر أنَّ الشيخ الطوسي يجعل المرسل والمتكلّمي أهمَّ عنصرين في العملية التواصلية. فهو يبيِّن أنَّ من غير الصحيح أن نسمِّي كلَّ كلام خطاباً، لأنَّ في الخطاب صفة زائدة على الكلام، هي توفر إرادة المتكلّم ووعيه أنَّه مرید بذلك الخطاب ذلك المعنى، وأنَّه مرید به مخاطباً معيناً، وإلاَّ لما وصفَ ذلك الكلام الذي أنشأه المتكلّم خطاباً، ولا صُطْلح عليه عند ذلك بأنه كلام، «فأمّا الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه، وليس كلَّ كلام خطاباً، وكلَّ خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمنْ هو خطابٌ له، ومتوجهٌ إليه؛ لأنَّ قد يوافقُ الخطاب في جميع صفاتِه من وجود، فلابدَّ من أمر زائد، وهو ما قلناه»<sup>(٤٩)</sup>. ويبدو أنَّ الشيخ الطوسي كان متأثراً تأثراً كبيراً بالشريف المرتضى في مسألة التفارق بين الكلام والخطاب، ويوضح ذلك قول الشريف المرتضى: «وليس كلَّ كلام خطاباً، وكلَّ خطاب كلام»<sup>(٥٠)</sup>.

ولم يكن تأثُّرُ الشيخ الطوسي بالشريف المرتضى على مستوى تحديد الظاهرة حسب، بل إنَّ التأثُّر امتدَّ ليشمل تعليلها بقول الشريف المرتضى معللاً هذا التفارق بين الخطاب والكلام: «والخطاب يفتقر إلى كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونـة الدلالة اللغويـة —

خطاباً من هو خطاب له ومتوجّه إليه. والذى يدل على ذلك أن الخطاب قد يوافقه في جميع صفاتـه من وجود وحدوث وصيغـه وترتـيب ماليس بـخطاب، فلا بدـ من أمر زائدـ به كان خطابـاً، وهو قصد المخاطـب؛ وهذا قد يسمع كلامـ الرجل جمـاعة ويكون الخطابـ لبعضـهم من بعضـ»<sup>(٥١)</sup>.

وبناءً على التـفـريق بين الكلامـ والـخطـاب يـفرـقـ الشـرـيفـ المـرتـضـىـ بينـ المـخـاطـبـ والمـتـكـلـمـ، فـالـأـولـ يـجـبـ أنـ يـكـونـ مـتـلـقـياـ لـكـلامـهـ، وـأـمـاـ الثـانـيـ فـلـاـ يـشـترـطـ فـيـ ذـلـكـ؛ وـهـذـاـ جـازـ أنـ يـتـكـلـمـ النـائـمـ، وـلـمـ يـحـزـ أنـ يـأـمـرـ وـيـنـهـىـ»<sup>(٥٢)</sup>.

إنـ هـذـاـ التـفـريقـ بـيـنـ المـتـكـلـمـ وـالمـخـاطـبـ يـوـضـعـ لـنـاـ أـنـ الشـرـيفـ المـرـتـضـىـ هوـ مـنـ وـضـعـ أـمـامـاـ مـصـطـلـحـينـ يـقـابـلـانـ مـصـطـلـحـ المـرـسـلـ. وـيـبـدـوـ أـنـهـ لمـ يـكـنـ بـدـعـاـ فـيـ ذـلـكـ، فـقـدـ سـبـقـهـ المـعـتـزـلـةـ إـلـىـ فـهـمـ هـذـيـنـ المـصـطـلـحـينـ»<sup>(٥٣)</sup>.

ولـوـ أـرـدـنـاـ أـنـ نـعـرـضـ مـصـطـلـحـيـ المـتـكـلـمـ وـالمـخـاطـبـ عـلـىـ الـدـرـسـ الـلـسـانـيـ الـمـعاـصـرـ لـوـجـدـنـاـ أـنـ أـصـحـابـهـ لـاـ يـتـفـقـونـ إـلـاـ مـعـ مـصـطـلـحـ المـخـاطـبـ، فـهـمـ يـذـهـبـونـ إـلـيـأـنـ وـجـودـ مـرـسـلـ لـرـسـالـةـ لـغـوـيـةـ مـعـيـنـةـ يـسـتـلـزـمـ وـجـودـ مـتـلـقــاـ لـهـ»<sup>(٥٤)</sup>.

وـيـبـدـوـ مـنـ الضـرـوريـ التـذـكـيرـ هـنـاـ بـأـنـ السـيـدـ الخـوـئـيـ لـمـ يـعـرـفـ بـالـدـلـالـةـ التـصـوـرـيـةـ وـلـمـ يـعـدـهـاـ جـزـءـاـ مـنـ الـوـضـعـ، بـلـ إـنـهـ قـدـ ذـكـرـ أـنـ مـجـرـدـ تـصـوـرـ الـلـفـظـ وـدـلـالـتـهـ عـلـىـ الـمـعـنـىـ لـاـ يـعـدـ وـضـعـاـ، بـلـ هـوـ مـنـ مـقـدـمـاتـهـ»<sup>(٥٥)</sup>.

وـلـمـ يـتـرـكـ السـيـدـ الخـوـئـيـ بـابـ الـوـضـعـ مـغلـقاـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ إـصـارـاهـ عـلـىـ ضـرـورةـ أـنـ يـكـونـ الـواـضـعـونـ مـتـمـسـكـيـنـ بـالـتعـهـدـاتـ الـتـيـ سـبـقـواـ إـلـيـهـاـ، فـذـكـرـ أـنـ ذـلـكـ الـبـابـ لـاـ بـدـ أـنـ يـبـقـيـ مـفـتوـحاـ مـرـاعـاـتـاـ لـلـتـطـوـرـ الـبـشـرـيـ وـحـاجـاتـ النـاسـ إـلـىـ خـلـقـ أـفـاظـ جـديـدةـ تـنسـجـ مـعـ ذـلـكـ التـطـوـرـ (وـقـدـ تـعـهـدـ الطـبـقـاتـ الـلـاحـقـةـ تـعـهـدـاتـ أـخـرىـ اـبـتـدـائـيـةـ

بالنسبة إلى المعاني التي يحتاجون إلى تفهيمها في أعصارهم، وقد سبق أنّ الوضع تدريجيّ الحصول، فيزيد تبعًا لزيادة الحاجة في كلّ قرن وزمن»<sup>(٥٦)</sup>.

إن هذا الحديث عن التناقض الحاصل في طبيعة الدليل اللغويّ الذي أشار إليه السيد الخوئيّ، والمتمثل في كون ذلك الدليل لا بدّ أن يكون مساريًّا للنظام الدلاليّ اللغويّ الذي اختاره مجتمع ما من جهة، والذي يكون قادرًا على خلق علاقات دلالية جديدة يتبنّاها أفراد ذلك المجتمع نفسه، مسألة لاحظها اللسانيون المعاصرُون وعلى رأسهم دي سوسيير الذي كان يتحدّث عن وجود ثبوت وتغيير في الدليل اللغويّ. ويوضّح دي سوسيير طبيعة هذه العلاقة المتناقضة قائلاً: «إنَّ هاتين الحقيقتين تعتمدان - في جوهرهما - الواحدة على الأخرى مع أنَّهما مستقلّتان. فالإشارة تتعرّض للتغيير؛ لأنَّها تملك القدرة على الاستمرارية، وإبقاء كيانها، والذي يسود جميع أنواع التغيير هو بقاء المادة الأصلية، فإهمال الماضي إنَّما هو شيءٌ نسبيٌّ، وهذا ما يجعل مبدأ التغيير يعتمد على مبدأ الاستمرارية»<sup>(٥٧)</sup>.

هذا وقد أرجع دي سوسيير هذا التناقض الموجود في الدليل اللغويّ إلى الطبيعة الاعتباطية القائمة بين الدالّ والمدلول، فلا «يوجد شيءٌ على ما يبدو يمنع قيام ارتباط بين فكرة ما وسلسل صوقيّ»<sup>(٥٨)</sup>. إنَّ إصرار السيد الخوئيّ على أنَّ الرابط الحقيقيّ بين الدالّ ومدلوله إنَّما هو قصد المتكلم بعد إشارة واضحة منه إلى أنَّه يؤمّن بأنَّ العلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة اعتباطية.

وقد حاول السيد أن يدفع إشكالاً قد يرد على نظرائهم مفاده أنَّ العلاقة التي تخلق الدلالة اللغوية إنَّما تنشأ بين اللفظ والمعنى بقطع النظر عن قصد المتكلم أنَّه قادر على تفهيم المعنى. وحاجته أنَّ الكثير من الألفاظ تكتسب دلالتها وهي صادرة من شخص دون أن يكون قاصداً التفهيم أو تكون صادرة من شخص من دون قصده

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونـة الدلالة اللغويـة —

واختياره، لا بل إن الدلالة قد تصدر من اصطكاك جسم بجسم آخر. وكان الرد على هذا الإشكال هو أن تبادر المعنى في كل الأحوال السابقة «وانسياقه إلى الذهن غير مستند إلى العلاقة الوضعية، بل إنـها هو من جهة الأنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها».<sup>(٥٩)</sup>

إنـ هذا الرد على الإشكال المتقدـم لم يكن كافـياً، بل الحقـ إنه كان يمثل في حقيقته نقطة ضعـف جديدة، ف الحديث السيد الخوئي عن الأنس الحاصل عن كثرة الاستعمال، والحاصل عن كثرة قـرنـ الدلالات بمدلولاتها، إنـها هو في حقيقته حديث عن الدلالة التصوريـة التي حرص سماحته على إنكارها. وقد عـرـفت الدلالة التصوريـة عند بعض أصوليـ الإمامـية بأنـها «انخطار معنى اللـفـظـ في الـذـهـنـ بمـجـرـدـ إـطـلاقـ اللـفـظـ، وـعـبـرـ عـنـهـ بـالـدـلـالـةـ التـصـوـرـيـةـ باـعـتـبارـ أـنـ اللـفـظـ فيـ مـوـرـدـهـ لـاـ يـوـجـبـ أـكـثـرـ مـنـ تـصـوـرـ مـعـناـهـ فـيـ الـذـهـنـ عـنـدـ إـطـلاقـهـ».<sup>(٦٠)</sup>

إنـ تكرار إـطـلاقـ لـفـظـ ماـ وـالـمـقـرـونـ بـمـعـناـهـ المـتـعـلـقـ بـهـ لـاـ شـكـ سـيـخـلـقـ أـنـسـاـ نـاجـاـ عنـ كـثـرـةـ الـاستـعـمالـ، وـهـذـاـ هوـ عـينـ حـقـيقـةـ الدـلـالـةـ التـصـوـرـيـةـ. وـقـدـ أـشـارـ رـجـالـ الأـصـوـلـ إـلـىـ أـنـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الدـلـالـةـ «مـنـوـطـ بـالـعـلـمـ بـالـوـضـعـ، فـغـيرـ الـعـالـمـ بـالـوـضـعـ لـاـ يـنـقـدـحـ فـيـ ذـهـنـهـ مـعـنـىـ الـلـفـظـ عـنـدـ إـطـلاقـهـ، وـأـمـاـ الـعـالـمـ بـالـوـضـعـ فـانـقـدـاحـ الـمـعـنـىـ فـيـ ذـهـنـهـ عـنـدـ إـطـلاقـ الـلـفـظـ قـهـرـيـ». وـمـنـ هـنـاـ كـانـتـ الدـلـالـةـ التـصـوـرـيـةـ غـيرـ مـنـوـطـةـ بـكـوـنـ الـمـتـلـفـظـ مـلـفـتاـ، فـحتـىـ لـوـ صـدـرـ الـلـفـظـ مـنـ ذـاهـلـ أـوـ نـائـمـ فـإـنـ صـورـةـ الـمـعـنـىـ تـنـخـطـرـ فـيـ الـذـهـنـ بـمـجـرـدـ سـمـاعـ الـلـفـظـ، بـلـ لـوـ عـلـمـ السـامـعـ أـنـ الـمـتـكـلـمـ لـمـ يـكـنـ مـرـيـداـ لـلـمـعـنـىـ الـحـقـيقـيـيـ مـنـ الـلـفـظـ، فـإـنـهـ مـعـ ذـلـكـ تـتـقـلـ صـورـةـ الـمـعـنـىـ الـحـقـيقـيـ لـذـهـنـهـ، رـغـمـ عـلـمـهـ بـعـدـ إـرـادـةـ الـمـتـكـلـمـ لـلـمـعـنـىـ الـحـقـيقـيـ. وـهـكـذـاـ تـحـصـلـ الدـلـالـةـ التـصـوـرـيـةـ عـنـدـمـاـ لـاـ يـكـونـ الـمـتـلـفـظـ عـاقـلاـ، كـأنـ كـانـ صـدـورـ الـلـفـظـ قـدـ تـمـ بـوـاسـطـةـ بـيـغـاءـ أـوـ اـصـطـكـاكـ حـجـرـيـنـ».<sup>(٦١)</sup>

يقدم النص المتقدم دليلاً قاطعاً على ثبوت وجود الدلالة التصورية والذى يؤكّد هذا المعنى أنّ صاحب النص يوضح أنّ العلاقة تتعقد بين الدالّ والمدلول بقطع النظر عن المتكلّم والمتلقّى، والذي يؤكّد قيام هذا النوع من الدلالة أيضاً تعريف الدلالة نفسها، فالدلالة هي: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والشيء الأوّل هو الدالّ، والثاني هو المدلول».<sup>(٦٢)</sup> والتأمل في هذه القضية يجد إنّها راسخة في الفكر اللغوي العربي، فهذا ابن الأنباري (ت ٣٢٨ هـ) يرى «أنّ دلالة أيّ لفظ هي ما ينصرف إليه هذا اللفظ في الذهن من معنى مدرك أو محسوس».<sup>(٦٣)</sup>

وواضح من النص السابق والنصوص التي سبقته أنّ الدلالة اللغوية لا تتعلق بالمتكلّم فقط، بل إنّها تعني بالمتلقّى عناية كبيرة أيضاً. وقد عبر الفخر الرازى عن هذه العناية بالمتلقّى قائلاً: «لأنّه لا يخلو السامع من أن يكون عالماً بمعنى الألفاظ، فحينئذ لا يمكن دخول التفاوت في فهمه لمعانيها، أو يكون جاهلاً بها».<sup>(٦٤)</sup>

ولم يتعدّ الفكر اللساني المعاصر عن هذه الفكرة إذ ان بعض منظريهم كان يرى «أنّ الألفاظ إشارات إلى معانٍ يعرفها المخاطب كما يعرفها المتكلّم».<sup>(٦٥)</sup> وقد جعل السيد الخوئي من رفضهم لوجود الدلالة التصورية دليلاً على نشوء نوعين من الوضع: تعيني وتعيني، أمّا الأوّل فمتعلّق بالوضع الابتدائيّ، وأمّا الثاني فهو ناشئ من كثرة الاستعمال.<sup>(٦٦)</sup>

وقد استعمل السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ) المصطلحين السابعين أعني بهما الوضع التعيني والوضع التعيني، إلاّ أنه جعل دلالة كلّ منها تختلف عن الدلالة التي عناها السيد الخوئي. فقد عنى السيد الصدر بالوضع التعيني: الوضع الذي ينشأ عن قصد وإرادة من المتكلّم، أمّا الوضع التعيني فقد عنى به السيد الصدر: «الوضع الذي ينشأ بصورة عفوّية غير مقصودة، وهذا النوع

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

من الوضع لم يرتبِه السيد الخوئي، ولم يصطَلح عليه بمصطلح الوضع، بل إنَّه قد عدَّه من مقدّمات الوضع. وبلغ التفريق في فهم المصطلحين السابقين بين كلٍّ من السيد الخوئي والسيد الصدر حَدًا جَعَلَ السيد الصدر يذكر أنَّ الوضع التعيّني متعلّق بالدلالة الحقيقية، أمَّا الوضع التعييني فمتعلّق بالدلالة المجازية «وقد لاحظ الأصوليون - بحقِّ - أنَّ الاستعمال المجازي - وإنْ كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر - ولكنْ إذا كثُر استعمال اللُّفْظ في المعنى المجازي بقرينة، وتكرَّر ذلك بكثرة، قامت بين اللُّفْظ والمعنى المجازي علاقة جديدة، وأصبح اللُّفْظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة، وتسمّى هذه الحالة بالوضع التعيّني، بينما تسمّى عملية الوضع المتصوّر من الوضع بالوضع التعييني».<sup>(٦٧)</sup> ويقدم السيد الشهيد مزيداً من الشرح لمسألة قرْنِه بين الوضع التعييني والدلالة المجازية قائلاً: «وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طرificتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية؛ لأنَّنا عرفنا أنَّ العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللُّفْظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف، فإذا استعمل اللُّفْظ في معنى مجازي مراراً كثيرة اقتربت تصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً، وأدّى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما».<sup>(٦٨)</sup>

وختاماً لابد لنا ان ننبه هنا على ان السيد مرتضى الحسيني قد شاطر السيد الشهيد فهمه للوضعين التعيّني والتعييني فقال: «فقد يوضع اللُّفْظ بإزاء المعنى بالتصريح بإنشائه، فيقول الواضع: قد وَضَعْتُ اللُّفْظ الفلانِي للمعنى الفلانِي، ويحصل به الاختصاص والارتباط الخاصّ، ويسمى بالوضع التعييني، وقد يكثُر استعمال اللُّفْظ في المعنى من شخص واحد، أو من أشخاص متعددة إلى أن يحصل به الاختصاص والارتباط الخاصّ، ويسمى بالوضع التعيّني».<sup>(٦٩)</sup>

## ... الخاتمة ...

تبينت آراء الدارسين في أصل نشأة اللغة فمنهم من ذهب إلى أنها نشأة توقيفية ومنهم من ذهب إلى الاصطلاح وانقسم اصوليو الامامية في هذا السياق على المذهبين السابقين فذهب الشيخ النائيني <sup>ت</sup> إلى التوقيف في حين ذهب أغلب اصوليو الامامية إلى الاصطلاح وكانت لهم أربعة مذاهب رئيسة هي:

١. مسلك الاعتبار لآغا ضياء العراقي <sup>ت</sup>.
٢. مسلك القرن الاكيد للسيد محمد باقر الصدر <sup>ت</sup>.
٣. مسلك التعهد للسيد الخوئي <sup>ت</sup>.
٤. الهووية للسيد السيستاني (دام ضلبه).

والذي انماز به الأصوليون من غيرهم انهم كانوا لا يكتفون بغيرهم باتخاذ موقف معين من مسألة أصل الوضع بل كانوا يدأبون على تسبيب موقفهم وتأصيله حتى انهم فاقوا في هذا السياق الدارسين الآخرين من أهل اللغة.

وعرضت خلال البحث آراء السيد الخوئي التي توضح مذهبة في الوضع والمتمثل بسلوك التعهد وأشفقت ذلك بعرض لآراء اللسانين المعاصرین التي كان يتفق بعضها مع السيد الخوئي ويختلف بعضها الآخر.

- 
١. ينظر: أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية: ٦٧.
  ٢. ينظر: الدررية إلى أصول الشريعة ٤٢-٤٣ / ١ وينظر: م.ن. ٩ / ١١.

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كيّونّة الدلالة اللغويّة —

٣. ينظر: الخصائص: وينظر المعني في أبواب التوحيد والعدل: ٥/١٦٤ وينظر الاتجاه العقلي في التفسير: ٧٢-٧٣.
٤. ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٣٩.
٥. دراية الإعجاز الفخر الرازي: ٣٩.
٦. التفكير اللساني في الحضارة العربية: ٦٢ وينظر: المعني ٥/١٦٦.
٧. نهاية الأصول الى علم الأصول للعلامة الحلي: ١/١٥١.
٨. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي ١/٦١-٦٢ وينظر محاضرات في اصول الفقه ١/٣١.
٩. محاضرات في اصول الفقه ٢/٢-٣٩ وينظر: الهدایة في الاصول ٢٤.
١٠. ينظر: بدائع الافكار الاملي ١/٢٨ نقاً عن كتاب تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ١/٦٢ وينظر محاضرات في اصول الفقه: ١/٤٠-٤١.
١١. الهدایة في الاصول: ١/٢٩.
١٢. ينظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ١/٦٢.
١٣. ينظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي ١/٦٢ وينظر: محاضرات في اصول الفقه ١/٤٢.
١٤. الهدایة في الاصول: ١/٢٩.
١٥. م.ن/١: ٢٩.
١٦. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ١/٦٧.
١٧. ينظر: م.ن/١: ٦٧-٦٨.
١٨. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ١/٦٨.
١٩. محاضرات في اصول الفقه ١/٤٢-٤٣.
٢٠. م.ن/١: ٤٠.
٢١. محاضرات في اصول الفقه: ١/٤٠.
٢٢. م.ن/١: ٤٠.
٢٣. م.ن/١: ٣٨.
٢٤. الهدایة في الاصول ١/٢٤.
٢٥. م.ن/١: ٢٩.
٢٦. ينظر: محاضرات في اصول الفقه ١/٤١.
٢٧. محاضرات في اصول الفقه: ٤١.
٢٨. الهدایة في الاصول: ١/٢٩ وينظر: محاضرات في اصول الفقه ١/٤٢.
٢٩. ينظر: الألسنة العربية، ريمون طحان: ١٨.

٣٠. ينظر: محاضرات في اصول الفقه ٤٦ وكتفافية الاصول ١١/١.
٣١. دروس في علم الاصول ١٨٥-١٨٤.
٣٢. ينظر: الرافد في علم الاصول ١٤٤.
٣٣. محاضرات في اصول الفقه: ٥٢/١.
٣٤. المغني في ابواب التوحيد والعدل ١٦٠/٥.
٣٥. محاضرات في اصول الفقه ٥٤/١.
٣٦. م.ن: ٥٣/١.
٣٧. م.ن: ٥٣/١.
٣٨. ينظر: دروس في السيميائيات، د. مبارك حنون: ٧٥، وينظر: اتجاهات البحث اللساني، ميلكا افتيسش: ٣٥١.
٣٩. ينظر: المغني في ابواب التوحيد والعدل: ١٢/١٧.
٤٠. ينظر: م.ن: ١٧٤-١٧٥/٥.
٤١. محاضرات في اصول الفقه ٥٣/١.
٤٢. م.ن: ٥٣/١.
٤٣. تمهيد في مباحث الدليل اللغطي: ١١/١.
٤٤. ينظر: تمهيد في مباحث الدليل اللغطي: ١٠/١.
٤٥. ورد في النص: (من العقلاء)، والواضح ان صوابها (من غير العقلاء).
٤٦. المعجم الاصولي: محمد صنقرور علي: ١١٨/٢.
٤٧. م.ن: ١١٨/٢.
٤٨. ينظر: الالسنية (علم اللغة الحديث)، د. ميشيال زكريا: ٢٩-٣٠.
٤٩. العدة في اصول الفقه: ٨/١.
٥٠. الذريعة الى اصول الشريعة: ٨.
٥١. م.ن: ٨.
٥٢. م.ن: ٨.
٥٣. ينظر: المغني في ابواب التوحيد والعدل ٨٣/٧ وتذكرة في أحکام الجوهر والأعراض: ٤٠٨.
٥٤. ينظر: الالسنية (علم اللغة الحديث والمبادئ والإعلام: ٤٩/١)، وعلم الدلالة (غيره): ٢٣-٢٤ دروس في السيميائيات: ١٦.
٥٥. محاضرات في اصول الفقه: ٥٤/١.
٥٦. م.ن: ٥٤/١.

## نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءةً في كيّونَة الدلالة اللغويَّة —

٥٧. علم اللغة العام فرديناندي سوسير: ٩٣.
٥٨. م.ن: ٩٤.
٥٩. محاضرات في اصول الفقه: ٥٦/١.
٦٠. المعجم الاصولي: ١١٦/٢.
٦١. م.ن: ١١٧-١١٦.
٦٢. التعريفات الشريف الجرجاني: ٦١.
٦٣. الاضداد في اللغة، ابو بكر بن الانباري: ٥٥.
٦٤. نهاية الایجاز: ٤٧.
٦٥. اللغة بين البلاغة والاسلوبية، د.مصطففي ناصف: ١٨٤.
٦٦. ينظر: محاضرات في اصول الفقه: ٥٦/١، الهدایة في الاصول: ٢٨/١.
٦٧. دروس في علم الاصول الحلقة الاولى والثانية: ١٩٠.
٦٨. م.ن: ١٩٠.
٦٩. عنایة الاصول في شرح کفاية الاصول: ١٦.

## المصادر والمراجع

٩. التفكير اللساني في الحضارة العربية، د.عبد السلام المساي، الدار العربية للكتاب،ليبيا-تونس ١٩٨١.
١٠. تمهيد في مباحث الدليل اللغوي، العالمة حسن عبد الستار، مطبعة ستارة، قم، ١٤٣٢.
١١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبرى، مطبعة البابلى الحلبي، ط٢، ١٩٥٤.
١٢. دروس في علم الاصول، الحلقة الأولى والثانية، محمد باقر الصدر، مجمع الفكر الاسلامي، ط٢، ١٣١٩هـ.
١٣. دروس في السيميائيات، مبارك حنون، شركة الطباعة المتحدة، مصر، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.
١٤. الذريعة الى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (ت١٣٤٦هـ) تحقيق د. ابو القاسم كرجي، مطبعة عقد (كرمنشاه) طهران، د. ط. ١٣٤٨هـ.
١٥. الصحاحي في فقه اللغة، ابن فارس ابو الحسين بن احمد، تحقيق مصطفى الشويني، بدران للطباعة، ١٩٦٣م.
١٦. علم اللغة العام، فردینان دی سوسور، ترجمة بوئیل یوسف، ط١، ١٩٨٨م.
١٧. العدة في اصول الفقه، ابو جعفر الطوسي(ت٤٦٠هـ) تحقيق محمد رضا
١. اتجاهات البحث اللساني، ميلكا افتیش، ترجمة د. سعد عبد العزيز. د. وفاء كامل فايد، د.ط، د.ت.
٢. الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
٣. الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين، بغداد، ١٩٧٤م.
٤. الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
٥. الألسنية علم اللغة الحديث، د. ميشيال ذكرياء، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
٦. البيان في تفسير القرآن، ابو جعفر الطوسي، تحقيق احمد شوقي، النجف الاشرف، مكتبة الامين، ١٩٦٥م.
٧. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتلي (ت٤٦٩هـ)، تحقيق د.سامي نصر لطيف ود. فيصل بدیر علوان، تصدر ابراهيم مذكر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
٨. التعريفات، ابو الحسن علي بن محمد الجرجاني، تحقيق د. احمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة.

# نظريّة الوضع الإصطلاحي عند السيد الخوئي قراءةً في كيّونَة الدلالة اللغوية —

- الانصاري القمي، ط١، مطبعة ستارة،  
قم. ٢٨. الجزء السابع عشر: الشرعيات تحقيق  
امين الخولي ١٩٦٢
٢٩. الفرق غير الاسلامية الجزء الخامس،  
تحقيق محمود محمد الخضيري، ط١٩٦٥ م.
٣٠. الشرعيات، الجزء السابع عشر، تحقيق  
امين الخولي، ١٩٦٢ م.
٣١. الميزان في تفسير القرآن، محمد  
حسين الطباطبائي، مؤسسة الاعلمي،  
بيروت، ١٩٩٧ م.
٣٢. نظرية التكليف آراء عبد الجبار المعتزلي  
الكلامية، عبد الكريم عثمان، مؤسسة  
الرسالة، بيروت، ١٩٧١ هـ.
٣٣. المدایة في الاصول، تقرير ابحاث السيد  
الخوئي، تاليف حسن الاصفهاني، ط١،  
قم، ١٤١٧ هـ.
١٨. عنایة الاصول في شرح کفاية الاصول،  
مرتضی الحسینی الفیروز آبادی، ط٧،  
د.ت.
١٩. اللغة بين البلاغة والاسلوبية، مصطفى  
ناصف، النادي الادبي، ١٩٨٩ م.
٢٠. مجتمع البيان في تفسير القرآن، العالمة  
الطبرسي، مؤسسة الاعلمي، ط١،  
١٩٩٥ م.
٢١. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث  
آية الله السيد ابی القاسم الخوئي، العالمة  
الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة  
النشر، ط١، ١٤٩١ هـ.
٢٢. المزهر في علوم اللغة وانواعها، جلال  
الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة،  
د.ت.
٢٣. المسائل في الخلاف بين البصررين  
والبغداديين، المعتزلي، تحقيق معن زيادة،  
ط١، بيروت، ١٩٧٨ م.
٢٤. المعجم الاصولی، محمد صنكور على،  
ایران، مطبعة العترة، ط٢، ٢٠٠٢
٢٥. المغني في ابواب التوحيد والعدل، عبد  
الجبار المعتزلي، تحقيق طه حسين، وزارة  
الثقافة، مصر، ١٩٦٥ م.
٢٦. الجزء الخامس: الفرق غير الاسلامية،  
تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٦٥.
٢٧. الجزء السابع: خلق القرآن تحقيق ابراهيم  
الابياري ١٩٦١.



من مَبْحَثِ  
الوَضْعُ الْلُّغَوِيُّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَائِرِيِّ  
حَقِيقَةُ عَلَاقَةِ الْفُظُولُ بِالْمَعْنَى

From the Linguistic Locus  
of Seid. Al-Khuai:  
The Nexus between  
the Utterance and Content

م.د. محمد جاسم عبد العبودي

كلية الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية  
الجامعة . قسم الفكر الإسلامي

Lectu .Dr. Mohammed J. Abboud  
Faculty of Imam Al-Kadhim for Universal  
Islamic Sciences  
Department of Islamic Intellectuality

Dr.ahmedabd83@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي  
Turnitin - passed research



## ملخص البحث

تناول البحث نظرية التعهد عند السيد الخوئي تثبيتاً. ومهد لها بفكرة سريعة عن المباحث اللغوية عند الأصوليين، ثم عرض لحقيقة الوضع عندهم، وخلص منها إلى النظرية المذكورة محاولاً تجليها ما هو أقرب إلى روح البحث اللغوي فيها. وقد تجلى ذلك في انطلاقها من كون اللغة ظاهرة اجتماعية، وتناغمها مع نظرية النظم لعبدالقاهر الجرجاني، وانسجامها مع متطلبات الأداء اللغوي ومصطلح المواجهة الذي ذكره جماعة من اللغويين. ثم ذكر البحث جملةً من الاشكالات على النظرية. وخلص بعدها إلى أنها أقرب نظريات الوضع انسجاماً مع طبيعة البحث اللغوي، أو من أقربها.

## ABSTRACT

The current research paper tackles the promise theory of seid. Alkhuae (May Allah bless him), paves the way to certain linguistic loci of the fundamentalists, manifests the fact of the circumstance for them, manipulates the theory and endeavours to cull the essence of the linguistic research. Provided that the language is a social phenomenon, comes in line with the system theory of 'Abidalqahir Aljareani and runs in harmony with the requirements of the linguistic performance and the term of circumstance certain grammarians mention. However, the study stirs some controversial issues of the theory and concludes that such a theory is the most harmonious with the linguistic research or rather the nearest one.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مدخل

غير خفي أن هناك جملة من القضايا اللغوية عني بها الدرس الأصولي منذ نشأته، ويعبر الأصوليون عنها عادة بمباحث الألفاظ. وهم يعدونها غالباً من المقدمات الخارجة عن مقاصد علم الأصول ومسائله. لكن ذلك ليس مذهبًا لجميعهم وإنما عامتهم على ذلك ولم نعد هذه المباحث من جملة مقاصد هذا العلم ومسائله<sup>(١)</sup>. والذين يجعلونها خارجة عنه بحثوا فيها لميسى الحاجة إليها في هذا العلم الذي هو آلة يُتوصل بها إلى استنباط المسائل الشرعية من أدلةها. وبما أن أهم هذه الأدلة الكتاب والسنة وألفاظ فقد أصبحت الحاجة قائمةً لبحث هذه القضايا اللغوية الدخيلة في فهمها واستخراج المسائل الشرعية منها.

وقد دفعهم إلى دراستها في مقدمة علم الأصول أنها لم تزل في المصادر اللغوية العناية الكافية التي تغනيم عن استئناف بحثها<sup>(٢)</sup>. وإن كان هناك من الأصوليين من عدّ بحثها لازماً؛ لأن الأصولي لا يصح أن يقلد اللغوي فيما توصل إليه من ثمرات بحثه بل لابد أن يجتهد هو في ذلك. ولذا فقد أخذ على الأصوليين ضعف الاستقراء في بحوثهم واعتمادهم استقراء علماء اللغة<sup>(٣)</sup>. ومهما يكن من شيء فإن هذه التجارب اللغوية «ولدت كأي مولود سويٌّ صغيرٌ على أيدي القدامى من الأصوليين ثم نمت وتطورت بنمو هذا العلم وتطوره حتى كادت تكمل على أيدي المحدثين من الأعلام في مدرسة النجف الأشرف الحديثة في علم الأصول»<sup>(٤)</sup>.

ومن المسائل اللغوية التي يعني بها الاصوليون مسألة الوضع ونشأة اللغة فأدلوا فيها بدلولهم وأسفرت جهودهم عن جملة من النظريات في اقرب بعضها مما توصل إليه اللغويون قديماً وحديثاً ما هو أقرب إلى طبيعة البحث اللغوي، وأغرق بعضها في الجانب العقلي والفلسفـي<sup>(٥)</sup>. وذكر جمع من الاصوليين أن البحث في نشأة اللغة لا طائل تحته وهو الموفق لما ذهب إليه عدمن الباحثين في اللغة قديماً وحديثاً<sup>(٦)</sup>.

ومن قال بذلك من الاصوليين المعاصرين السيد السيستاني وعلـله بعدم الوصول إلى أدلة قاطعة وقناعات كافية وأن الرأـي فيه ما زال تقريباً وتخمينـاً، وكذلك أنه لا مدخلية له في البحث الاصولي لعدم توقفه عليه علمياً وعمليـاً<sup>(٧)</sup>. وعلـق السيد عمار أبو رغيف على ذلك بأن «الآراء في جل مسائل العلوم وإشكالياتها لم تصل إلى رأـي قاطع وليس لها من اليقـن إلا بعض درجاته، على أنـ عدم الوصول إلى رأـي قاطع في قضـية من قضـايا المعرفـة لا يشكل مسوغاً لإجرـها والاعتراض عنـها، بل لـعل عدم الوقوف على رأـي حاسم... يشكل دافعاً اضافـياً لـولوجـها ومحاـولة الحصول على قناعة تصدـيقـية أقرب إلى الحقيقة»<sup>(٨)</sup>. ويبـدو لي أنـ الباحـث خلطـ بين القضاـيا التي ترقـى إلى مستوى النـظرـية المستـوفـية لأـدلـتها التي تصلـح لـعدـدهـا نـظرـية وـبينـ المسـائلـ التي لا تـعدـوـ أـدلـتهاـ التـخـمينـ والـاحـتمـالـ فيـ أـدنـىـ درـجـاتـهـ ماـ لاـ يـعتمدـ فيـ بنـاءـ النـظـريـاتـ العـلـمـيـةـ، وـمسـأـلـةـ نـشـأـةـ اللـغـةـ منـ قـبـيلـ الثـانـيـ كـمـاـ هـوـ واـضـحـ لـمـنـ سـبـرـ بـحـوثـ الدـارـسـينـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ. وـلاـ يـتوـقـعـ بـحـسبـ الـمـعـطـيـاتـ الـمـتـوـفـرـةـ الـوـصـولـ إـلـىـ نـظـريـةـ عـلـمـيـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ.

على كل حال فالمهم الذي كان ميداناً لبناء النظريات العلمية فيه هو حقيقة الوضع وماهية العلاقة بين اللـفـظـ والـمـعـنىـ، وـذـكـرـناـ أـنـ لـلـاصـولـيـنـ فـيـ نـظـريـاتـ عـدـةـ

وكذلك أقسام الوضع وما يتعلّق بذلك من مباحث الحقيقة والمجاز. غير أنّ ما يتعلّق ببحثنا هذا هو حقيقة الوضع فقط وماهية الإرتباط بين اللّفظ والمعنى كما يراها السيد الخوئي تتعلّق وسوف نعرض لها فيما يأتي في هذا البحث ونحاول تحليّة ما هو أقرب إلى طبيعة بحوث اللغويين فيما ذكره.

## الوضع اللغوي

الوضع في اللغة يدل على معانٍ كثيرة منها ما يقابل الرفع<sup>(٩)</sup>. ومنها المواجهة المعاشرة في الأمر<sup>(١٠)</sup>، وذكر الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ): أن الوضع في اللغة «جعل اللّفظ يزيء المعنى»<sup>(١١)</sup>، ومن الواضح أن هذا المعنى مقاًرب للمعنى الاصطلاحي، بل يمكن أن يقال: إنه مأخوذ منه؛ لأنّنا لا نجد ذكراً لهذا المعنى في المعاجم اللغوية لذلك نجد الكتب المعنية بالوضع لم تورد هذا المعنى على أنه المعنى اللغوي للوضع بل ذكرت أنه «جعل الشيء في حيز»<sup>(١٢)</sup>. أو هو «جعل الشيء في موضع»<sup>(١٣)</sup>.

أما الوضع اصطلاحاً: فيختلف باختلاف الآراء في حقيقته؛ لأن تعريفه تابع للرأي في حقيقته، ونقل هنا تعريف الشريف الجرجاني وهو من التعريفات المشهورة للوضع قال: «تحصيص شيء بشيء متى أطلقَ أو أحسنَ الشيء الأول فهم الشيء الثاني، والمراد بالطلاق استعمال اللّفظ وإرادة المعنى، والاحساس: استعمال اللّفظ أعمّ من أن يكون فيه إرادة المعنى أو لا»<sup>(١٤)</sup>. والملحوظ على هذا التعريف أنه أعم من الوضع اللغوي؛ لأنّه ذكر الشيء الأول والثاني ولم يذكر اللّفظ والمعنى، والشيء قابل للانطباق على اللّفظ والاشارة والأشياء التي تجعل علاماتٍ على معنى معين وغير ذلك. وما الوضع اللغوي على هذا إلا قسم من أقسام الوضع والأمر كذلك

فإن الوضع أعم من الوضع اللغوي. ويلاحظ عليه أيضاً أنه فرق بين ارادة المعنى وبين عدم ارادته فجعل الأول تحت عنوان فهم المعنى من اللفظ المريد وجعل الثاني الاحساس بالمعنى من اللفظ غير المريد للمعنى.

ولعل في هذه التفرقة اشعاراً بالفرق بين الدلالة التصديقية والدلالة التصورية وأن الأولى تفهمية وهو ما جعله السيد الخوئي قائلة غاية الوضع؛ لأن افاده السامع المعنى هي الداعي إلى الوضع<sup>(١٥)</sup>. والفوائد الأخرى الحاصلة من اللغة إنما تتأتى منها بعد تحقق الوضع. وتعبير الجرجاني عن التصورية بأنها متأتية من الاحساس باللفظ لا من استعماله يكاد يوافق ما ذهب إليه السيد الخوئي قائلة من أن الدلالة التصورية ليست دلالة وضعيّة بل هي أنسية تنتج عن الأنس باللفظ عبر استعماله في المعنى المخصوص، وإن كان الجرجاني جعلها أحد قسمي الدلالة الوضعيّة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى ما وقع فيه الباحث ميثم رشيد حميد من خلط عند نقله تعريف الجرجاني للوضع، فإن الجرجاني في كتابه التعريفات يذكر اصطلاحات مختلف العلوم، وقد يكون المصطلح الواحد في علمين أو أكثر بمعنيين أو أكثر تختلف عن بعضها اختلافاً كبيراً والمؤلف يذكرها في موضع واحد بحسب مادتها اللغوية، وهذا لا يعني وجود ارتباط بين هذه المصطلحات وإن كانت بلفظ واحد، وعلى هذا فقد ذكر تعريف الوضع باصطلاح اللغويين والاصوليين ثم أردفه باصطلاح الحكماء (الفلسفه) ولكن الباحث المذكور قال: «إن معالجات الاصوليين في عمومها، تحاول أن تتمسك بصورة النظام. وبالفعل يمكننا أن نسأل الآن: هل نحن أمام ذات إنسانية صورية تمكث فيها الافعال الذاتية الصورية؟ أي كما يصفها الشريف الجرجاني بأنها ذات منفصلة على الدوام؟ وهذه أسئلة ارتبطت بطبيعة العمل الدال، لا على الذات الإنسانية».

إنَّ هذِه التساؤلات خطرت ببال الجرجاني نفسه، لذلِكَ علَّقَ عَلَى تعريفه السابق للوضع بشقيه... وذلِكَ بإيراده تعريف الحكماء بقوله: هُوَ هِيَةٌ عَارِضَةٌ لِلشَّيْءِ بِسَبَبِ نَسْبَتَيْنِ، نَسْبَةٌ أَجْزَائِهِ بَعْضًا إِلَى بَعْضٍ وَنَسْبَةٌ أَجْزَائِهِ إِلَى الْأَمْرَاتِ الْخَارِجِيَّةِ عَنْهُ كَالْقِيَامِ وَالْقَعْدَةِ فَإِنَّ كَلَّاً مِنْهُمَا هِيَةٌ عَارِضَةٌ لِلشَّخْصِ بِسَبَبِ نَسْبَةِ أَعْصَائِهِ بَعْضًا إِلَى بَعْضٍ إِلَى الْأَمْرَاتِ الْخَارِجِيَّةِ عَنْهُ<sup>(١٦)</sup>.

وَمِنَ الْمُقْطُوعِ بِهِ أَنَّ التساؤلات المذكورة لم تخطر ببال الجرجاني وأنَّه لم يأتِ بتعريف الحكماء تعليقاً على تعريف الأصوليين بل لا معنى لذلِك وإنْ حاول الباحث توظيف ذلك بالصورة التي ذكرها وهي صورة غريبة عن مقصود الجرجاني؛ لأنَّه لا يمكن أن يخلط بين امر اعتبراه يرجع في معناه إلى ما أراده معتبره وبين امر له وجود عرضي في الخارج؛ لأنَّه مقوله من المقولات المعروفة في الفلسفة. وبعبارة أوضح إنَّ الوضع اللغوي لا حقيقة له وراء اعتبار الواضع، أما الوضع المقولي فهو موجود بوجود معروضه كالشخص الذي عرض عليه القيام والقعود في المثال المذكور في تعريف الجرجاني.

على كل حال نعود إلى الحديث في حقيقة الوضع لنذكر أنَّ اللغويين والأصوليين لهم أقوال عدَّة في حقيقته لا يهمنا التعرض لها تفصيلاً وإنما إذا استبعدنا نظرية ذاتية المعنى للفظ التي نسبت لعبد الصيمرى<sup>(١٧)</sup> فإنَ كل من تعرض لمبحث الوضع يرى ان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع والاصطلاح لكنهم اختلفوا في تفسير هذه العلقة الوثيقة على اقوال عدَّة ذكر السيد الخوئي اهمها ولم يرتضها ثم اختار هو القول المعروف بنظرية التعهد التي سبق إلى القول بها عدد من الأصوليين أقدمهم المحقق النهاوندي (ت ١٣٢٢هـ)<sup>(١٨)</sup> لكن السيد الخوئي شيدها ودفع الاشكالات عنها لذلِكَ نسبت إليه.

## نظريّة التّعهد

بعد ما ناقش السيد الخوئي قوّى الأقوال وظاهر له عدم صحتها قال: إنَّ «حقيقة الوضع ليست إلا عبارة عن التّعهد والإلتزام النفسي، و... يرشد إلى ذلك الغرض الباعث على الوضع بل الرجوع إلى الوجdan والتأمل فيه أقوى شاهد عليه، وبيان ذلك: أنَّ الإنسان بما أنه مدنيٌ بالطبع يحتاج في تنظيم حياته المادية والمعنوية إلى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة، ولما لم يمكن أن تكون الآلة الاشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات فلا محالة تكون هي الألفاظ التي يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات وهي وافية بها... ومن هنا -أي من أنَّ الغرض منه قصد التّفهيم وإبراز المقاصد بها- ظهر أنَّ حقيقة الوضع هي التّعهد والتّبني النفسي، فإنَّ قصد التّفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التّعهد. وإن شئت قلت: إنَّ العلاقة الوضعيّة حينئذٍ تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً وعليه يتربّ اخْتِصَاص الدلالة الوضعيّة بالدلالة التّصديقية»<sup>(١٨)</sup>.

ثم يتعرض إلى إشكال الدور، بأنَّ التّعهد أمرٌ متّأخر عن الوضع فكيف يكون منشأً له؟ وأجاب: بأنَّ التّعهد من الواقع الأول ليس متّاخراً، وأما من غيره من المستعملين فهو كذلك إلا أنه لا يمنع من كونهم واضعين حقيقة غاية الأمر أنَّ الوضع الأول تعهداته ابتدائيٌ وغيره من المستعملين تعهداته ثانويٌ تبعي. ثم أيدَ هذا المعنى للوضع بأنَّ السيرة العقلائية جارية على مثل هذه الإلتزامات والتعهدات ولو لاها لاختل نظام المجتمع الإنساني.

ثم أشار إلى إشكال أنَّ العلاقة الوضعيّة لو لم تكن على نحو الاطلاق بين اللّفظ والمعنى لم يتبارد شيء من المعاني عند صدور اللّفظ بلا قصد التّفهيم أو بلا شعور

واختيار، ودفع هذا الاشكال بأن انسياق المعنى في هذه الحالات غير مستند إلى علقة الوضع بل من الانس الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وغيرها، ولا يمكن ان يكون عن الوضع؛ لأن الوضع من دون غرض لا يصدر من الحكيم بل يصبح لغوًّا وعبثًا. ثم ذكر أن هذا المعنى للوضع موافق للمعنى اللغوي فإنه في اللغة بمعنى الجعل والاقرار، ومنه وضع اللفظ، ومنه وضع القوانين الشرعية والعرفية فإنه بمعنى التزام الجهة الواضحة بتنفيذها في الناس. ثم ذكر أن الوضع بهذا المعنى ينقسم الى تعيني إذا كان تعهدًا من الوضاع الأول، وتعيني إذا كان ناشئًا من كثرة الاستعمال<sup>(٢٠)</sup>.

ونحاول بعد عرضنا السريع لهذه النظرية أن نتلمس فيها الجوانب التي تقرها من طبيعة البحث اللغوي، ويمكن إجمالها في الآتي:

1. وجدنا في هذه النظرية نظريةً مختلفة إلى اللغة فهي -على وفقها- ظاهرة اجتماعية جاءت تلبية حاجة البشر إلى التواصل الذي يستدعي إلزام كل إبناء اللغة بدلالة الألفاظ على معانيها في مقام الاتصال والتفاهم فيما بينهم. وهذه النظرية موافقة للنظرية اللغوية الحديثة عند (دي سوسيير) واتباع مدرسته. فاللغة عند هؤلاء نظام من العلامات يكتسب قوة العُرُوف الاجتماعيَّة حينما يتفق عليه المستعملون لغرض التفاهم والتفهم<sup>(٢١)</sup>. والظواهر الاجتماعية تمتاز بأنها ملزمة لأفراد المجتمع وكل فرد يجد نفسه ملزماً باتباعها والسير على ضوئها<sup>(٢٢)</sup>. فالالتزام الفرد باللغة لا يتطلب أن يبرز تعهده والتزامه هذا بمبرز خاص وإنما يكفي فيه استعماله لألفاظها<sup>(٢٣)</sup>. فإنه كاشف عن هذا الالتزام وبذلك تسقط جميع المناقشات التي قيلت وتقال عن الصيغة التي تكشف عن هذا الالتزام وتصبح غير ذات موضوع بعد أن كانت بعيدة عن حقيقة الوضع اللغوي بما هو ظاهرة

من الطواهر الاجتماعية، لذلك لم نجد ضرورة للتعرض لها ولما قيل في الجوانب عنها.

٢. تشير رؤية السيد الخوئي <sup>ت</sup> للوضع قضية الأداء اللغوي حيث ينقلب كل مستعمل إلى واضح. إن هذه الرؤية، تغير من صفة المتكلم كونه يزرع خواص تفسير الجملة في بنيتها التركيبية الدلالية. إن احداث موازنة بين التفهيم والتركيب قد تكون غاية بحد ذاتها في اللغة. وهي من المقبول جداً أن تنظر إلى التركيب سابقاً في وجوده على الإفراد وذلك ملمح واضح في رؤية السيد الخوئي، وهو حلقة وصل مهمة تصلنا بمصطلح الأداء عند (جومسكي) في مقدماته الهامة. إن الأداء اللغوي، وإرادة التفهيم محكمة قصراً بهذه النتيجة»<sup>(٢٤)</sup>.

٣. تتناغم رؤية السيد الخوئي للوضع وتناوله الدلالة التصديقية على وجه الخصوص مع ما ذهب إليه عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) من نظرية النظم. وذلك أن تأكيد الدلالة التصديقية وأنها باعث الأساس للواضح على الوضع يعطي الدلالة التركيبية موضعها المناسب لها بما هي الغاية في التفهيم والتفهم، ويعيد لها موقعها المتقدم في الدراسات النحوية التي نحا كثيراً منها إلى تقطيع أو صالح التركيب ودراسته إفراداً من دون عناية بالعلاقات القائمة بين وحدات الكلام بما هو سياق واحد يُساق لمعنى محوري يتوجه إليه الخطاب من هذه الحقيقة.

٤. لعل هذه الرؤية للوضع تنسجم مع ما ورد عن علماء العربية في التعبير عن الوضع بالواضحة والاصطلاح والتواضع<sup>(٢٥)</sup>. فإن هذه التعبير لا تنطبق إلا على كون اللغة بالتعهد والالتزام؛ لأن هذه المفاهيم تنطوي على معنى المشاركة

والاتفاق بين أطراف التواضع والاصطلاح. وما هذه المشاركة والاتفاق إلا تعبير آخر عن الالتزام والتعهد بأن المستعمل إذا استعمل لفظاً ما أراد به المعنى الكذائي. يقول ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في صدد بيانه لمذهب الموضعية في أصل اللغات: «فلنقل في الاعتلال من قال بأن اللغة لا تكون وحياناً وذلك أنهم ذهبوا إلى أنَّ أصل اللغة لا بدَّ فيه من الموضعية. قالوا: وذلك بأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا الكل واحد منها سمةً ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما مسماه... فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم، وقالوا: انسان، انسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق... وهلَّم جرّاً فيما سوى ذلك من الأسماء والأفعال والحرروف... قالوا: والقديم - سبحانه - لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً على شيء...»<sup>(٢٦)</sup>. فمن هذا النص وابن جني يتضح أن الانسب أن يوصف مبحث الوضع بالموضعية لا بالوضع؛ لأن الآخر لا يفيد أنَّ اللغة حاجة اجتماعية وليدة الاجتماع البشري. بل لعله يوحى بأنَّ هناك واضعاً معيناً مفروغاً من وجوده قد تصدى لوضع اللغات.

### النقد الموجَّه لنظرية التعهد

واجهت هذه النظرية جملةً من النقود منها: ما هو سابق على تبنيِ السيد الخوئي لها ومنها: ما جاء مناقشةً للسيد الخوئي بعد ما تبنى هذه النظرية. ونحن بما التزمناه من تظهير السمات الأقرب إلى البحث اللغوي من هذه النظرية لن نتعرض للإشكالات التي لا تنسجم مع هذا المنهج، وإنما سنذكر ما نراه مناسباً لما التزمناه.

١. ذكر الشيخ النائي (ت ١٣٥٥ هـ) أنَّ لم يكن هناك من تعهد من شخص خاص ولم يعقد مجلس لوضع الألفاظ<sup>(٢٧)</sup>. وهذا الاعتراض مردود بما ذكرناه من أنَّ التعهد إنما هو ظاهرة اجتماعية تنكشف بالالتزام أهل اللغة بدلالة الألفاظ، وأما ما قد يفهم من عبارات السيد الخوئي، وما نقلناه عن ابن جني فإنما هو ممكن في بعض ألفاظ اللغة وهو نمط من انماط إبراز هذا التعهد وليس منحصراً به. وهذه المناقشة لا تبني على مبني النائي من أنَّ الواضع هو الله كما فهمه بعض الباحثين<sup>(٢٨)</sup>. وذلك؛ لأنَّ الاعتراض منصب على تصور مجلس للمواضعة، أو أنَّ هناك واسعاً معيناً قد قام بالوضع، وهذا الاعتراض ممكن أن يصدر حتى من قال بأنَّ الواضع هو البشر.

٢. ناقش السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ) العبارة التي يبرز بها التعهد. وقد سلف منا أنَّ هذه المناقشة لا معنى لها بعد ما كان التعهد والالتزام يمكن إبرازه ولو باستعمال اللفظ كما تقدم.

٣. ذكر السيد السيستاني أنَّ الدلالة التصورية أي تلك الحاصلة وإن لم يكن اللفظ قاصداً للمعنى، تتحصل من اللفظ وإن لم يكن تعهد، والسيد الخوئي قد اعترف بذلك وحيثَنِدَ لا تكون متزرعة من التعهد ولا تتوقف عليه<sup>(٢٩)</sup>.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنَّ التعهد والالتزام كما مرَّ هو الباعث على العلاقة بين اللفظ والمعنى من أول الأمر إذا نظرنا للغة بما هي ظاهرة اجتماعية تنشأ من الالتزام المجتمع بها كأي نظام اشاري، وأنَّ تتحقق أي علاقة بعد ذلك إنما هو فرع هذا الالتزام العام. وقد ذكر السيد الخوئي أنَّ التعهد يحصل بكثرة الاستعمال فلا تناقض بين قوله بأنَّ الدلالة التصورية متزرعة من التعهد أو من كثرة الاستعمال. واعتراض السيد السيستاني ثانياً: بأنَّ المدلول التفهيمي يمكن أن يحصل من التلفظ باللفظ بقانون

## من مَبَحَثِ الْوَضْعِ الْلُّغَوِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوئِيِّ

السببية، ولا حاجة الى تعهد نفسياني. وهذا الاعتراض مبنيٌ على ما ذكره من أنَّ في الوضع مرحلة الاشارة وهي استعمال اللفظ مع قرينة خارجية تدل على أنه يراد منه هذا المعنى. فمع حصول العلقة بذلك اذا استعمله ثانياً ملتفتاً وهو في مقام البيان يحصل المدلول التفهيمي بحكم العقل بلا حاجة الى التعهد<sup>(٣٠)</sup>. وهذا منه غريب؛ لأنَّ السيد الخوئي يلتزم بأنَّ الوضع من الأول هو التعهد، وأنَّه لا تحصل العلقة الوثيقة إلا به، فقانون السببية على هذا متاخر في الاستفادة منه على التعهد نفسه. فهذا الكلام مصادرة على المطلوب أو هو أشبه بالمصادرة.

واعترض السيد السيستاني ثالثاً بأنَّ كون التعهد تعهداً اجتماعياً عاماً لا نرى له شواهد في المجتمع العقلاي، بل المجتمع يسير على نهج الاستعمال الذي حدد الواضع بلا تعهد نفسياني<sup>(٣١)</sup>. ويظهر جوابه بما قدمناه من أنَّ التعهد يرجع الى كون اللغة ظاهرة اجتماعية تنسحب عليها قوانين الظواهر الاجتماعية، من أنها تكون ملزمة للافراد ولا بد لهم من السير على وفق التزامهم بهذه الظواهر. وأجاب عنه الباحث (صادق حسن علي) بأنَّ «سير المجتمع على نهج الاستعمال التابع لما حدده الواضع يستبطن قهراً التعهد النفسياني من مستعمل اللفظ»<sup>(٣٢)</sup> وهو يرجع الى ما ذكرناه من الجواب.

٤. وناقش شيخنا الاستاذ: محمد اسحاق الفياض هذه النظرية بجملة مناقشات تعرض لما نراه مناسباً منها:

أولاً: أن المركز عند العقلاء والعرف ان التعهد فرع الوضع لا أنه الوضع؛ لأنَّ التعهد الشخصي لا يناسب الوضع كقانون عام<sup>(٣٣)</sup>. ويمكن الجواب عنه: بأنَّ هذا الارتكاز متأتٍ من أنَّ المستعمل واضح بالتبع؛ لأنَّه نشأ في مجتمع وجَد فيه لغة فالتز بها. فإنَّ أسلاف المستعمل الذين وضعوا اللغة بالمعنى الذي قدمناه بمثابة

الواضع الأول، لذلك يظهر للعرف أن المستعمل تابع للواضع وإن كان هو متعهداً أيضاً بالتزام هذا الوضع.

ثانياً: أن التعهد أمر عقلائي لا بد أن ينشأ في مجتمع عقلائي متكملاً، مع أنَّ الوضع موجود حتى في المجتمع البدائي<sup>(٣٤)</sup>. وجوابه بما قدمناه من أن اللغة ظاهرة اجتماعية ونظامها نظام اشاري كأي نظام اشاري آخر يلتزم به واضعوه. ولا فرق في ذلك بين المجتمعات طالما هي تعيش حياة اجتماعية لا انفرادية.

ثالثاً: أن لازم هذه النظرية عدم تحقق الاشتراك في اللغات نهائياً<sup>(٣٥)</sup>. واضح أن هذا الاشكال راجع إلى مناقشة الصيغ التي يُبرز بها التعهد التي تقتضي كونه منصباً على لفظ واحد بعينه. وبما ذكرناه مراراً من كون النقاش بهذه الصيغ لا معنى له يتضح امكانية وقوع التعهد في المشترك كما أن ما ذكر في كتب اللغة من أنَّ من أسباب الاشتراك تعدد اللهجات العربية<sup>(٣٦)</sup>. يصلح جواباً على هذا الاشكال.

رابعاً: أنه يلزم من هذه النظرية انقلاب المستعمل واضعاً وهذا خلاف المرتكز العقلي، ويظهر ذلك بجلاء في الأعلام الشخصية<sup>(٣٧)</sup>. وبما قدمناه من كون المستعمل متعهداً تبعاً لتعهد الوضع الاسبق يظهر سبب ما ذكره من الارتکاز القطعي.

٥. أشكال السيد: عمار أبو رغيف بأنه لا فرق بين الاعتبار والتعهد وأن التعهد ليس شيئاً إلا الاعتبار، فلا يصح أن تفسر به هذه العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى<sup>(٣٨)</sup>. وجوابه يظهر من التذكير بأن حقيقة التعهد التزام المجتمع بدلالة اللفظ على المعنى وهذا الالتزام هو الذي ينقل الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ وهو واضح في الأعلام الشخصية تمام الوضوح. وقد افترض السيد الخوئي أن الاعتبار ليس سوى دعوى أنَّ اللفظ هذا المعنى. فإذا نحن فهمنا الاعتبار متضمناً للالتزام والتعهد فلا مشكلة حينتَد في أن نسميه اعتباراً أو تعهداً.

وذكر الباحث المذكور أيضاً أنَّ كثرة الاستعمال إذا انتجت الدلالة الأنسية وأفضت إلى التعهد فيما إذا يتعهد الواضح؟ هل يتعهد فقط بأنَّ الدلالة تصديقية<sup>(٣٩)</sup>. والجواب: أنَّ ه هنا خلطًا بين قولنا أنها تحصل قبل حصوله، والمقصود هوَ الأول والباحث أشكل على الثاني. وذكر أيضاً أنَّ أبناء اللغة يحتكمون إلى المعاجم اللغوية عند اختلافهم في معنى معين لكلمة ما مع أنَّ ما في المعاجم لا تنعقد له دلالة تصديقية بل تصورية فحسب<sup>(٤٠)</sup>. وجوابه واضح: فإنَّ المعاجم تنقل لنا تعهد الواضعين الذين سبقونا. ومن قال: إنَّ تعهد الواضح لابد أن نعلميه مشافهةً وأنَّه غير قابل للنقل في كتاب أو نحوه؟



## الخاتمة ...

نخلص من هذا البحث الموجز الى أنَّ نظرية التعهد من نظريات الوضع التي ما زالت تحفظ بمكانتها ومتانة الأدلة عليها، وانسجامها مع طبيعة اللغة بما هي نظام اشاري توافقني يتبنى عليه المجتمع فيخضع لقوانين الظواهر الاجتماعية، كما أنَّ الاشكالات المثارة لم تمس جوهر هذه النظرية بل امكانية ردّها على وفق ما تبين من مميزات النظرية لها مجال واسع.

١. ينظر: مباني الاصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر السيستاني، تأليف أبجد رياض و نزار يوسف، دط، ١٤٣٤هـ: ج ١ / ص ٢٦١ - ٢٦٤.
٢. ينظر: المحكم في أصول الفقيه، السيد محمد سعيد الحكيم، ط ٢، ١٩٩٧م، دمط: ج ١ / ص ٢٣ - ٢٤.
٣. ينظر: البحث النحوی عند الاصوليين، د. مصطفی جمال الدين، دار الرشید للنشر، ١٩٨٠م: ص ٣٠٣، وينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت، دت: ج ١ / ص ١١٨.
٤. من تجارب الاصوليين في المجالات اللغوية، السيد محمد تقى الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١٢، ٢٠٠٢م: ص ١٦.
٥. ينظر: البحث النحوی عند الاصوليين، د. مصطفی جمال الدين: ص ٣٠٠ - ٣٠٣.
٦. ينظر: الرافد في علم الاصول، محاضرات السيد علي السيستاني، بقلم السيد منير عدنان القطيفي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م: ص ١٦٢، وينظر: المزهر للسيوطى: ج ١ / ص ٢٦، وينظر: دلالة الالفاظ، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٣م: ص ١٣.
٧. ينظر: الرافد في علم الاصول: ص ١٦٢.
٨. مجلة البرهان، معهد الدراسات العقلية، النجف الاشرف، العدد ٣، شتاء ٢٠١١م: ص ١٧٢.

## من مَبَحَثِ الْوَضْعِ الْلُّغَوِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوئِيِّ

٩. ينظر: الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ)، بيروت، ١٩٧٣م: ص ٣٠٢.
١٠. لسان العرب، محمد بن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥م، مادة (وضع).
١١. التعريفات، الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م: ص ١٣٢.
١٢. علم الوضع دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة، د. عبد الرزاق أحمد الحري، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٦م: ص ٢٠٠.
١٣. التعريفات: ص ١٣٢.
١٤. ينظر: محاضرات في أصول الفقه، تقرير في أبحاث السيد الخوئي، تأليف الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة الامام الخوئي، ايران، ط ٣، ٢٠٠٧م: ج ٤٣ / ص ٤٨.
١٥. مجلة العميد، مجلة فصلية مكملة، العتبة العباسية المقدسة، المجلد الثاني، العددان الثالث، والرابع، تشرين الثاني ٢٠١٢م، مقال: القواعد التمثيلية في نظرية الوضع عند الاصوليين، م. ميشم رشيد حميد: ص ٥٧٨ - ٥٧٩.
١٦. ينظر: المزهر في علوم اللغة وانواعها: ج ١ / ص ١٦.
١٧. ينظر: تشريح الاصول، الشيخ علي فتح الله النهاوندي (ت ١٣٢٢م)، طبعة حجرية، دار الخلافة، ايران، ١٣٢٠هـ: ص ٢٩.
١٨. محاضرات في أصول الفقه: ص ٤٨.
١٩. المتصدر نفسه: ص ٥١ - ٥٣.
٢٠. ينظر: المزهر في علوم اللغة العام، فردینان دی سوسور، ترجمة: د. یوئیل یوسف عزیز، بیت الموصـل، ١٩٨٨م: ص ٣٤، وينظر: اللغة والمجتمع، دعلي عبدالواحد وافي، دار احياء الكتب العربية، ١٦٤٥م: ص ٤.
٢١. ينظر: آثار الامام الخميني، ط ١٤١٨، ١٤١٨هـ: ج ١ / ص ٤.
٢٢. ينظر: اللغة والمجتمع: ص ٤.
٢٣. ينظر: تحريرات في الاصول، السيد مصطفى الخميني (ت ١٣٥٦هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط ١٤١٨، ١٤١٨هـ: ج ١ / ص ٥٩.
٢٤. مجلة العميد: ص ٥٩٠ - ٥٩١.
٢٥. ينظر: المزهر: ج ١ / ص ١٠.
٢٦. المتصدر نفسه: ج ١ / ص ١٢ - ١٣.
٢٧. ينظر: فوائد الاصول، تقرير بحث الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط ٨، ١٤٢٤هـ: ج ١ / ص ٣٠ - ٣١.

٢٨. ينظر: المدرسة الاصولية لدى السيد الخوئي وتطبيقاتها الفقهية، اطروحة دكتوراه في الشريعة والعلوم الاسلامية، صادق حسن علي، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠١٢ م: ص ٥٣.
٢٩. ينظر: الرافد في علم الاصول: ص ١٧٨.
٣٠. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٧٥ - ١٧٦.
٣١. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٨٤.
٣٢. المدرسة الاصولية لدى السيد الخوئي وتطبيقاتها الفقهية: ص ٦٠.
٣٣. ينظر: المباحث الاصولية، الشيخ محمد اسحاق الفياض، دار المدى، ط ٢، ١٤٣٠ هـ: ج ١ / ١٣٩ - ١٤٠.
٣٤. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٤٠.
٣٥. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٤٠.
٣٦. ينظر: المزهر: ج ١ / ص ٣٦٩.
٣٧. ينظر: المباحث الاصولية: ج ١ / ص ١٤١.
٣٨. ينظر: مجلة البرهان، العدد الرابع والخامس، ربيع وصيف، ٢٠١٢ م: ص ٤٥٤.
٣٩. ينظر: المصدر نفسه، العددان السادس والسابع، خريف وشتاء، ٢٠١٢ م - ٢٠١٣ م، ص ٤١٠.
٤٠. ينظر: المصدر نفسه: ص ٤١٠.

## المصادر والمراجع

١٠. فوائد الاصول، تقرير بحث الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة التشرد الاسلامي، قم، ط٨، ١٤٢٤هـ.
١١. لسان العرب، محمد بن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت ١٩٥٥م.
١٢. اللغة والمجتمع، د. علي عبدالواحد وافي، دار احياء الكتب العربية ١٤٤٥م.
١٣. المباحث الاصولية، الشيخ محمد اسحاق الفياض، دار الهدى، ط٢، ١٤٣٠هـ.
١٤. مباني الاصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر السيستاني، تأليف أمجد رياض ونزار يوسف، د ط، ١٤٣٤هـ.
١٥. محاضرات في اصول الفقه، تقرير في أبحاث السيد الخوئي، تأليف الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة الامام الخوئي، ايران، ط٣، ٢٠٠٧م.
١٦. المحكم في أصول الفقيه، السيد محمد سعيد الحكيم، ط٢، ١٩٩٧م، دم ط.
١٧. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) دار الفكر، بيروت، دت.
١٨. من تجارب الاصوليين في المجالات اللغوية، السيد محمد تقى الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢٠٠٢م.
١. البحث النحوی عند الاصولین، د. مصطفی جمال الدين، دار الرشید للنشر ١٩٨٠م.
٢. تحریرات في الاصول، السيد مصطفی الحمینی (ت ١٣٥٦هـ) مؤسسة تنظیم ونشر آثار الامام الحمینی ط ١٤١٨هـ.
٣. تشريح الاصول، الشيخ علي فتح الله النهاوندي (ت ١٣٢٢م) طبعة حجرية، دار الخلافة، ایران ١٣٢٠هـ.
٤. التعريفات، الشیف الحرجانی (ت ٨١٦هـ) الدار التونسية للنشر ١٩٧١م.
٥. دلالة الالفاظ، د. ابراهیم آنیس، مکتبة الانجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٣م.
٦. الرافد في علم الاصول، محاضرات السيد علي السيستاني، بقلم السيد منیر عدنان القطيفي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٧. علم اللغة العام، فردینان دی سوسور، ترجمة: د. یوئیل یوسف عزیز، بیت الموصل ١٩٨٨م.
٨. علم الوضع دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة، د. عبد الرزاق أحمد الحربي، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، بغداد ٢٠٠٦م.
٩. الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) بيروت ١٩٧٣م.



١٩. مجلة البرهان، معهد الدراسات العقلية في النجف الاشرف، العدد الثالث، شتاء ٢٠١١م، والعددان الرابع والخامس، ربيع وصيف، ٢٠١٢م.
٢٠. مجلة العميد، مجلة فصلية محكمة، العتبة العباسية المقدسة، المجلد الثاني، العددان الثالث، والرابع، تشرين الثاني ١١ / ٢٠١٢م.
٢١. المدرسة الاصولية لدى السيد الخوئي وتطبيقاتها الفقهية، اطروحة دكتوراه في الشريعة والعلوم الاسلامية، صادق حسن علي، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠١٢م.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ  
الْحٰمِدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ  
رَبِّ الْجٰمِيعِ  
الْمَلِكُ  
الْعَزِيزُ  
الْحَمَدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ

# أيُّدِيُّولُوجِيَا الصَّنْمَ فِي الشِّعْرِ الْجَاهِلِيِّ

Idol Ideology  
in the Preislamic Poetry

أ.د. ضياء عزيز العبودي

جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

الباحث عبد الوهاب عبد الجليل الحمداني

بكالوريوس لغة عربية من جامعة ذي قار

Prof. Dr. Dhia G. Al'abudi

Department of Arabic

College of Education for Human Sciences

University of Theqar

Researcher. 'Abidalwahab Al-Hamdani

Bachelor of Arabic language at the University  
of Dhi Qar

thyambc@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

يحاول هذا البحث استقراء تعالقات الأفكار الدينية المقدسة بين النص الشعري وبين طبقات المجتمع الجاهلي، إذ تحمل لنا بعض العينات النصية تمثلات الفكر الديني الجاهلي تجاه بعض الرموز المقدسة التي وقع الاختيار عليها - عبر عملية انتقائية - تمثلت بتسليط أصوات المعالجة النقدية على النصوص التي تححدث عن بعض (الأصنام) ذات الهيمنة الثقافية، وقد جرت القراءة النقدية في ضمن آلية حاولت استبطان النسق الثقافي المضممر، وبيان طبيعة العلاقة المقدسة بين الهاشم والمركز في طبقات المجتمع الجاهلي في ذلك الوقت .

## ABSTRACT

This research is trying to extrapolate the correlation of the holy religious idea from the poetic text and layers of preislamic society, some text samples provide us with the representation of religious thought ignorant of some holy symbols chosen from selective processes. However it projects the light of critique process on the texts which talked about some(Idol) of cultural domination, manifests the critique reading lurking in a mechanism to internalize the cultural patterns and showing the nature of the holy relationship between the margin and the center in the preislamic community at that time.

جامعة  
المنصورة  
كلية التربية  
قسم التربية البدنية

## المقدمة ...

شكل موضوع الاعتقاد بالقدس منذ فجر التاريخ وإلى الآن ظاهرة مهمة في مختلف الدراسات وبيانات الرصد الإنساني لارتباطه بالإنسان ارتباطاً وثيقاً، ودخوله في كل عمليات الإنتاج وسيطرته بصورةٍ أو بأخرى على وسائل المعالجة الذهنية في أغلب المجتمعات البشرية؛ إذ تسللت خيوطه إلى أغلب شبكات الممارسات الإنسانية لما يمتلكه من طاقة هائلة وقدرة فاعلة في الحضور والسيطرة على المشهد الذي يدخل في تكوين عناصره، وقد ظهر هذا المفهوم جلياً في المجتمع الجاهلي الذي حفل بكلّ أنواع الثقافات الدينية والسياسية والاقتصادية، وكان للتفكير الديني عندهم حظ وافر وحصة عظمى لدخوله في مختلف دقائق الحياة وتفاصيلها، فقد كان للعرب الجاهليين أديان وعقائد مختلفة، تنوعت وتعدّدت تبعاً للاختلاف المناطيقي والتفاوت المعرفي الذي يرجع لطبيعة النفس العربية ومستوى تطور الذهنية الجاهلية.

وما يهمنا هنا في هذا البحث محاولة استجلاء النسق الأيديولوجي للقدس الجاهلي (الصنم) وبيان تظاهراته في النصوص الجاهلية، واستبيان مدى فاعلية حضور الرمز الديني المقدس في عناصر الثقافة آنذاك، وقد جاءت فقرات البحث متسلسلة لبيان مفهوم الأيديولوجي عامّة، ومن ثم بيننا تجلياتها في المنظومة الصنمية عبر عملية انتقاء لرمزين من أهم الرموز المقدّسة لها صنماً (اللات والعزى) لاتساع دائرة تقديسها وعبادتها في ذلك الوقت، إذ بيننا في تحليل النصوص الشعرية مدى فاعلية حضورهما في المشهد الثقافي، وحاولنا إماتة اللثام عن النسق الاستبدادي

المضمر خلف العلامات النصية المذكورة، وتطرقنا بعد ذلك للحديث عن الأنماط المضادة للفكر الصنمي، إذ تجلى ذلك في بعض محاولات التمرد والخروج على حاكمية الصنم المقدس التي قام بها بعض الأفراد، وقد صورتها تصويراً واضحاً بعض العينات النصية التي عولجت في هذا البحث.

وقد اعتمدنا هنا على بعض المصادر التاريخية القديمة والمحدثة ككتاب (الأصنام) لابن الكلبي، وكتاب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) للدكتور جواد علي وكتاب (معجم آلهة العرب) لجورج كدر، وغيرها من كتب تاريخ الأديان والعلوم الإنسانية، فضلاً عن كتب النقد الأدبي والدراسات الثقافية التي توسلنا بها في بعض التحليلات والمقاربات النقدية.

هذا والحمد والشكر أولاً وآخرأ الله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الخلق أجمعين أبي القاسم محمد وعلى آله الأطهرين الأطهرين.

### مفهوم النسق الأيديولوجي

يصور الأدب التمثلات الفكرية في الحياة الإنسانية عامة لكلّ مجتمع يملك تراثاً أدبياً يمكنه استبطان المذاهب والاتجاهات منه والتي تمثل القواعد الأساسية لنسق التفكير الإنساني في ذلك المجتمع، وهذا ما يفرضه التعالق الفكري بين الأديب وبين مجتمعه الذي يتميّز إليه ويعبّر عنه، ولعل هذا ما جعل أطر التحليل النقطي تتوجه نحو القول باجتماعية الأدب، وهو ما نص عليه رواد المنهج الاجتماعي في الدرس النقدي العالمي.

وعند النظر لموضوعة الدراسة، وتحديد العينة المعبرة عن القيم الدينية في المجتمع الجاهلي وبيان مدى علاقة الفرد الجاهلي بالقدس آنذاك، يمكن القول

إنَّ الحواضن النصيَّة حملت لنا تلك التمثيلات الأيديولوجية للعقل الجاهلي، تجاه منظومته العقائدية، على اختلاف أشكالها وتعدد مصاديقها، وصورت لنا مديات التفكير الجمعي وتحديد أفق الرؤية لتلك المجتمعات القاطنة في جزيرة العرب، وكما هو معروف أنَّ العلاقة الوطيدة بين النصّ وبين قواعده الاجتماعية تجعله يمثل ذلك السطح الذي تطفو عليه القيم الفكرية العاكسة لجذور التفكير المجمعي كما أسلفنا، وإيماناً منا بعلاقة النصّ بالأيديولوجيا فلابد من بيان مفهوم (الأيديولوجيا) في المنظومة الفكرية الإنسانية، ومن ثم تحديد تجلياتها في العينات المشار إليها في موضوعة الدراسة.

ويُعدُّ مصطلح (أيديولوجيا) من أكثر المصطلحات استعمالاً وتشعباً من حيث المفهوم، وذلك لكتافة الدلالات التي يجمعها، وهي ناتجة من اختلاف زوايا النظر وتعدداتها، عند الذين كتبوا عن المصطلح على اختلاف دوائر البحث والعلوم لديهم، لذا فقد ظلَّ غامضاً لا يستقر على حال، فنجده يحملُ في الحقول الفلسفية والاجتماعية والفكرية تعقيدات في استعمالاته المفهومية، فإذا أحيل إلى الحقول الأدبية المتفرعة صار أكثر تعقيداً<sup>(١)</sup>.

وإذا تتبعنا المصطلح تاريخياً نجد أنه قد استعمل أول مرّة من المفكّر (ديستوتود تراسي) في كتابه (مشروع عناصر الأيديولوجيا) عام ١٨٠١م، ويرجع جذر الكلمة إلى اللاتينية، إذ ينقسم على قسمين: (Idea) وتعني الفكر، و (Logie) وتعني علم أي (علم الأفكار)<sup>(٢)</sup>، ويرى (جورج غورفيش) أنَّ «الأيديولوجيا والبناء الفكري الأيديولوجي، قد وصفاً أو لاً بأنهما خيالات أو بمعنى أبسط، الصورة الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم»<sup>(٣)</sup>، وهذا يمكن أن يكون اتجاهًا موازيًا لما آمن به الجاهليون عن العبودات؛ لأنَّ أفكارهم في الواقع هي تصورات سيكولوجية

نابعة من طبيعة النفس الإنسانية في ذلك العصر، معبرة عن خوالج الفرد الذاتية، التي تطورت بعد ذلك وشكلت إطار التفكير العام لدى المجتمع الجاهلي.

أما مفهومها في الفكر الفلسفى فهي «نسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية»<sup>(٤)</sup> وهذا ما جعلها تكتسب عمومية متكونة من أجزاء من الممارسات الإنسانية تؤهلها لتكون مذهب فكري يمثل هرما من الوعي الجماعي لمجتمع ما.

ويسلك المصطلح مسارا مختلفاً في الفكر الماركسي فقد ذكر ماركس أنَّ «الإيديولوجيا انعكاس مقلوب ومشوّه، وجزئي ومتور للواقع، وهي بذلك تعارض الوعي الإنساني الحقيقي»<sup>(٥)</sup> ولعله أراد بذلك التعميم ضرب كل الإيديولوجيات المختلفة بغض النظر عن محتواها الفكري ومدى فاعليتها ونجاحها على مستوى التباهي المعرفي وانعكاس ذلك على الواقع الاجتماعي؛ لأنَّ هذا يسهم في ثبيت عملية ضرب المقدس التي تبناها الاتجاه الماركسي، إذ إنَّ بعض الإيديولوجيات هي في الحقيقة مذاهب فكرية مقدسة قائمة على الثابت المقدس الذي يعد عند أغلب الأنظمة المعرفية مصدرًا لإنتاج أسس التفكير التي لا مجال لإنكارها وعددها أنساقًا زائفة ومشوّهة على حد تعبير ماركس.

وقد عرفها (كارل مانهaim) بأنَّها «نظام فكري يمكن أن يتعايش مع الحالة الراهنة في المجتمع»<sup>(٦)</sup>، أمَّا ما يخص دائرة المعارف البريطانية فقد جاء تعريفها بحسب المفهوم الآتي «الإيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية، فهي إذن منظومة فكرية تدعى إلى تفسير الدنيا وإلى تغييرها في آنٍ واحد»<sup>(٧)</sup> فهي دائمًا ما تسعى إلى توظيف الجوانب الفكرية في محاولة السيطرة على الواقع الاجتماعي بيث

صورٍ من المعتقدات والمفاهيم المقدسة لأنها تملك حظاً هائلاً «من القدرة على تحديد جهود الجماهير وعلى تسيير إرادتها و التحكم فيها، وهذا ما يدعو إلى القول بأن الأيديولوجيات ما هي إلا نظم منهجية مجندة للمعتقدات»<sup>(٨)</sup>.

ويراها (سعيد بن كراد) في المفهوم السيميولوجي «هي تحين للقيم وفق وقائع منظمة وخاصة»<sup>(٩)</sup>، أما كمال ابو ديب فيحدّدها بقوله: «الآيديولوجيا وهي تعبر ملازم لعلاقات القوة ولا قرمان القوة بالمعرفة، وإنتاج السلطة، وممارسة السيطرة والهيمنة والتحكم تتغلغل في خفايا الوجود الإنساني»<sup>(١٠)</sup>، ولعله يبالغ ويبحّر بعيداً في بيان فاعلية الأيديولوجيا عندما يتحدث عن أهمية (فوكو) في الفكر العالمي الحديث إذ يقول: «حتى الهواء الذي نتنشقه في نشاطنا البيولوجي الصرف مشبع بالأيديولوجيا»<sup>(١١)</sup> ويدرك د. سعيد علوش عدداً من المفاهيم للمصطلح (أيديولوجيا) منها أنها تمثّل «جل الأفكار (الأحكام/ الاعتقادات) الخاصة بمجتمع، في لحظة ما»<sup>(١٢)</sup> كذلك هي نظام يمتلك منطقه وصرامته الخاصة، في التمثيلية على مستوى الصورة / الميث / الأفكار وذلك بحسب وجودها ودورها التأريخي في ظل مجتمع ما، وهي بذلك تخص جماعة اجتماعية و نظاماً قيمياً يرتبط بطبقات منتجة عبر هيمنتها الاجتماعية<sup>(١٣)</sup>، إذ إن «الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا هي إعادة إنتاج النظام، تدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام»<sup>(١٤)</sup>.

ويبدو مما سبق أنّ الأيديولوجيا نظام يربط مجموعة من العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية عبر شبكة من التعالقات الفكرية تصور لنا مديات أفق التفكير وتحديد أطر الإنتاج الذهني في المجتمع ما، وإيماناً مناً أنّ «الأدب هو تجسيد للصراعات الدائرة باستمرار بين أيديولوجيات متشكلة ضمن البنية الثقافية الاجتماعية»<sup>(١٥)</sup>، فإنّ ما يهمنا في هذا السياق بعد بيان الجانب المفهومي للأيديولوجيا

هو تحديد تظاهراتها في النصوص الشعرية التي حملت لنا صوراً من التفكير الديني والعقائدي تجاه المعبدات بصورة عامة، والأصنام على وجه الخصوص في المجتمع الجاهلي آنذاك.

## اللات و دائرة الصراع

تحرك دوائر الفكر الجاهلي عبر خطوط كانت تمثل أنساقاً تنظيمية تبناها المهيمن الديني لضمان بقائه في السلطة الدينية في ذلك الوقت، لكونه الواضع الرئيس والمركزي لقواعد البنى الفكرية بما يتواهم ويتناسب مع تربعه على عرش الهرم الديني وقد تجلّ ذلك من دراسة الظروف التي أسهمت في تثبيت الفكر الصنمي الحجري موازياً دينياً للفكر الإلهي المتمثل بالديانات الإلهية المنتشرة في الرقع الجغرافية نفسها لعبادة الأصنام.

ولو تفحصنا واستعرضنا دلالات بعض الأصنام وطرائق عبادتها ووظيفتها في المجتمع وتأثيرها في الحياة الجاهلية، لتجلت لدينا انساقٌ أيديولوجية كانت قاعدة مضمرة خلف البنيات السطحية لتلك الطقوس المهيمنة، إذ «إنَّ هناك في التاريخ عمليات خفية وأحداثاً سطحية وأنَّ هذه مرتبطة ببعضها البعض، ولكون العمليات السرية عمليات بلا ضوضاء تكاد تكون عصية على تلمسها وعلى النقيض من ذلك تكون الأحداث التي تجري على السطح رتبية تارة وعاصفة تارة أخرى لكنها دائمة واضحة بجلاء»<sup>(١٦)</sup>.

وقد كانت العصا المؤدلجة للقطيع المجتمعي تمثل بمجموعة من النفعين القابعين في بيوت الآلة يستميلون الناس ويؤدلجون التقديس والخوف ومفاهيم المهيمنة اللاهوتية والقوى الغيبية التي كانوا يلبسونها لتلك الأحجار، سعيا منهم

وراء مصالح نفعية ويخرون بوصلة الصراع باتجاهين كانا يمثلان محاور صناعة الفكر الديني هما: الاتجاه القبلي / القبلي والاتجاه الديني / الديني، فكان الأول يتمثل بمحاولة القبائل السيطرة على القواعد الاجتماعية في المنطقة، والتحكم في الموارد الاقتصادية من طريق فرض الهيمنة على الآخر واستفحال خطاب الـ(نحن) القبلية التي شَكَّلت ظاهرة اجتماعية بارزة في المجتمعات العصر الجاهلي، أمّا الاتجاه الآخر فيتجسد في مواجهة الرمز الديني المتمثل بمنظومة الديانات الإلهية المنتشرة في المنطقة، وقد توسيع دائرة الصراع في هذا الاتجاه لأنها شملت المنظومة الصنمية بكل مكوناتها وعناصرها الفكرية الداخلية في خطوط متوازية مع الديانات الإلهية التي شكلت أطرافاً رئيسة في لعبة جدلية الحضور والغياب، ولعلنا نجد ملامح هذين الاتجاهين تتجسد بوضوح في صنم (اللات).

فاللات من الأصنام القديمة التي تمتتع بفاعلية عالية في الحضور الديني عند العرب ويذكر المؤرخون أنّ قبيلة ثقيف قد بنت عليها بناءً كان يضاهي ما بنته قريش في الكعبة<sup>(١٧)</sup>، ونلمس هنا صراعاً قبائلياً للبحث عن الذات القبلية أو محاولة إثبات وجودها لمواجهة الآخر، والصمود أمام موجة التغيرات الحاصلة في البنية الاجتماعية، وهذه المحاولة هي المحرك الذي يجعل القبيلة تعيش هاجساً يدفعها لحماية ذاتها «فلا يعود يعنيها أن تحافظ على سلامتها فضيلتها الحيوية من أجل وضعها حسرياً في تصرف النصف الآخر من الجسم الاجتماعي، وإنما أن تشيد بهذه الفضيلة وتعظّمها في محاولة منها لتأمين سيطرتها على المبادئ الأخرى التي تصور حياة القبيلة وسلامتها بعملها المتناسق. بعبارة أخرى، لا تعود أي جماعة تفكّر بالحفظ مع الجماعة المعادية على توازن تام يتبارى أفرادها في تشيته، بل كلّ يوظف طموحه في سبيل توسيع نفوذه وفرض هيمنته»<sup>(١٨)</sup>، ونحن هنا ننظر إلى النظام الفكري للقبيلة على أنه نظام يمتلك أيديولوجية معينة تجعله نظاماً مستقلاً بذاته يختلف عن أنظمة

القبائل الأخرى، إذ إننا «نقترح أن نقرأ نظام القبيلة مثلما نقرأ نظام الدولة ونقرأ سلوك القبيلة مثلما نقرأ سلوك الدول في حالات السلم وفي حالة الحرب وفي حالة التحالف وفي حالة المصالح وفي حالة التنافس الثقافي والاجتماعي»<sup>(١٩)</sup>، ومن صور تجذر العقيدة الصنمية تمسك القبائل العربية بمعتقداتها تمسكاً يحيلنا إلى مدى فاعليتها العلاقة العقدية بين العبوديات والفرد الجاهلي ومدى حضور الآلهة في الحياة اليومية «حتى أن ثقيفاً كانوا إذا ما قدموا من سفر توجهوا إلى بيت اللات أو لا للتقرب إليه، وشكراً على السلامة، ثم يذهبون بعد ذلك إلى بيوتهم»<sup>(٢٠)</sup>.

ولعل دائرة الصراع القبلي أخذت أبعاداً أخرى، فشملت التصادم العسكري الذي كان يحصل بين القبائل العربية، وقد كان للأصنام دوراً بارزاً في تحديد اتجاهاته، إذ صورت لنا بعض الأبيات مدى فاعليّة حضور الرمز الديني في المعركة الجahلية ويذكر د. جواد علي «أنه كان للات بيت وقبة يحملها الناس معهم حين يخرجون إلى قتال فينصبان في ساحة الجيش، ليشجع المحاربون فيستميتوا في القتال وينادي المنادون بنداء تلك الأصنام: يا للات»<sup>(٢١)</sup>، وأشار إلى أنَّ الأصنام كانت تدافع عن قبائلها وتذب عنها وتحامي عنها في الحرب كما يدافع سيد القبيلة عن قبيلته، وأنَّ أبناء القبيلة أبناءها وأولادها، لذلك كانوا يقولون عنها (أب) ويكتبون عن أنفسهم (أبناء الصنم)<sup>(٢٢)</sup>.

ولعل هذا المفهوم الأبوّي كان يصور إيمان الجاهليين باقتران هزيمة الصنم الذي كان يمثل رأس المهرم في الصراع القبلي بهزيمة القبيلة نفسها، لكنه سرعان ما يتحول إلى ملجاً تفرُّ إليه أنفسهم المهزومة ليمدّهم بالقوة والعزم، التي تسهم بعد ذلك في توازن كفتي الصراع في أثناء المعركة، وإلى هذا يشير الشاعر (ضرار الفهري) مفتخرًا بهزيمة ثقيف ولجوئها إلى اللات، في مشهد درامي يصور لنا بؤرة الصراع

القبلي وشدة، ومدى فاعلية النسق الديني وهيمته على الفكر الجاهلي في مختلف الأزمنة إذ يقول<sup>(٢٣)</sup>:

وَلَمْ يُبْتِ الْأَمْرَ كَاخَابِرٍ  
هَوَازِنُ فِي كَفَّهَا الْحَاضِرِ  
عَلَى كُلِّ سَلْبَهِيَّةِ ضَامِرٍ  
بِسَارَعَنَ ذِي لُجُبِ زَانِرِ  
طَعْنًا بِسُمْرِ الْقَنَا الْعَائِرِ  
فَقَرَرَتْ سَلَيْمُ وَلَمْ يَصِبُرُوا  
وَطَارَتْ شَعَاعًا بَنُو عَامِرِ  
بِمُنْقَلِبِ الْخَابِ الْخَاسِرِ

أَلَمْ تَسْأَلِ النَّاسَ عَنْ شَأْنِنَا  
غَدَةَ عُكَاظَ إِذَا اسْتَكْمَلَتْ  
وَجَاءَتْ سَلَيْمٌ تَهُزُّ الْقَنَا  
وَجَهْنَمَ إِلَيْهِمْ عَلَى الْمُضْمِرَاتِ  
فَلَمَّا التَّقَيْنَا أَذْقَنْتَاهُمْ  
فَقَرَرَتْ سَلَيْمُ وَلَمْ يَصِبُرُوا  
وَفَرَرَتْ ثَقِيفُ إِلَى لَاتِهَا

فالشاعر هنا عبر مشهد الفرار نحو الصنم ضمن تقنيات وصف المعركة يعكس صورةً من صور التفكير القبلي المتمثلة بالاحتماء بالرمز واللجوء إليه، وهو بهذا ينسج خيطاً فكريّاً بين النصّ والمعتقد الجاهلي في ذلك الوقت فقد «كان التلازم قوياً بين الأيديولوجيا والرؤية الأدبية، فمن المعلوم أنّ جزءاً كبيراً جداً من الشعر العربي القديم... كان ذا صلةٍ وثيقة بالانتفاء القبلي للشاعر، كما كان ذا صلةٍ قوية بصلاته الاجتماعية»<sup>(٢٤)</sup>، ويؤكد (جورج كدر) أن عبادة الالات كانت ديانة رئيسية في جزيرة العرب وانتشرت عبادتها انتشاراً واسعاً حتى أصبحت من موضع العبادة الشهيرة<sup>(٢٥)</sup>، وهذا ما يؤكد لنا فاعلية الهيمنة الدينية التي كانت تتمتع بها هذه الأصنام، ومدى القداسة التي كان يحملها لها الفكر الجاهلي، فليس «المقدس صفة تملّكها الأشياء في حد ذاتها بل هو عطيّة سرية، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة»<sup>(٢٦)</sup>.

ومن هنا نؤكد كما أسلفنا أن هناك محركاً مضمراً كان يحاول صناعة علامات جديدة تشكل نسقاً مغايراً للنسق المركزي (الإلهي)، وهذا ما نجده في الروايات التي تحدثت عن (عمرو بن لحي) الصانع الأول والواضع الأهم للفكر الصنمي، الذي أحدث انكساراً في النسق الفكري لدى الفرد العربي، فقد كان هو البادر الأسبق للتحول العقدي من عبادة الإله الواحد في الديانات الإلهية إلى عبادة الأصنام التي قام بعملية استيرادها من مواطن مختلفة لأغراض وغايات مختلفة أيضاً، وهذا ما صورته بعض المقطوعات الشعرية التي تحدثت عن التحولات التي أحدثتها (عمرو بن لحي)، والتي كانت بمثابة الشرارة الأولى لمرحلة انعطاف الفكر الديني، وبهذا يُذكر أنه لما غالب على العرب عبادة الأصنام، وعدلوا عن الحنيفة، إلا القليل منهم، قال في ذلك (شحنة بن خلف الجرهمي)<sup>(٢٧)</sup>:

يَا عَمِّرِ إِنَّكَ قَدْ أَحْدَثْتَ آلَهَةً   شَتَّى بِمَكَّةَ حَوْلَ الْبَيْتِ أَنْصَابًا  
وَكَانَ لِلْبَيْتِ رَبٌّ وَاحِدٌ أَبَدًا   فَقَدْ جَعَلَتْ لَهُ فِي النَّاسِ أَرْبَابًا  
لَتَعْرِفَنَّ بِأَنَّ اللَّهَ فِي مَهْلٍ   سَيَصْطَفِي دُونَكُمْ لِلْبَيْتِ حُجَّاجًا

ويظهر أن هناك عملية صناعة دينية تقوم بها مؤسسة كانت تهدف إلى إحداث تغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، وتبيّن الأبيات السابقة أن هناك تحولاً نسقياً في المفهوم الديني في مرحلة انتقالية كانت تهدف إليها تلك الجماعة التي أصبحت بعد ذلك مؤسسة دينية تشرف على بيوت الآلهة، وتقوم بتنظيم الطقوس وطرق العبادة وما يكتنف ذلك من ممارسات تقديم القرابين والنور والهدايا.

ويرى فراس السواح «أن المؤسسة الدينية هي كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية، وإن ظهور هذه المؤسسة وتطورها كان مرهوناً بظروف تعقد الحياة الاجتماعية»<sup>(٢٨)</sup>، ويذكر المؤرخون أن هناك تشابهاً في الممارسات والطقوس التي

كانت العرب تؤديها عند بيت اللات وعند الكعبة<sup>(٢٩)</sup> مما يحيلنا إلى تلمس ذلك الصراع بين الأيديولوجيات الدينية المختلفة والذي يحمل أبعاداً شتى تتجلّى ملامحها في قول أوس بن حجر<sup>(٣٠)</sup>:

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُنَّ أَكْبَرُ

فقد أشار هنا إلى جزأين مهمين من أجزاء الثالوث الصنمي المتمثل باللات والعزى ومنا، إذ ذكر اللات والعزى بعدّهما مرتكزاً المنظومة الصنمية الجاهلية ومن ثم انتقل ليبيّن لنا طرفاً آخر من أطراف الصراع الفكري، وهو الطرف الذي ما زال يدين بعقيدة التوحيد، ولعله أشار بقسميه هذا إلى نمط آخر من التفكير الذي كان يعتقد أن عبادة هذه الأصنام تقرّبه زلفى إلى الله (سبحانه وتعالى)، ويمكن القول إنَّ القواعد المؤسسة للفكر الصنمي كانت مهيأة لانعطافة تاريخية تُصلح ما حدث من انكسارات حصلت في الجانب الاعتقادي لدى المجتمع العربي، وتعمل على رفع مستوى الذهنية العربية، والمساهمة في تطوير أفق التفكير الديني، ومن ثم تؤدي إلى كشف الأنفاق المضمرة التي تحولت في النهاية إلى نظام فكري ظاهر، إذ إنَّ «الفئة المسيطرة مهما حاولت لفرض عناصر ثقافتها، ولو باستخدام أساليب القهر، فإنها لا تستطيع أن تدخل إلى الثقافة الأخرى أي عنصر ثقافي لا يمكن التعبير عنه بسلوك علني»<sup>(٣١)</sup>.

وبطبيعة هذا المفهوم فقد كانت الشعارات الحاملة لأنماط الفكر الصنمي ما تزال تعاني ضعفاً نوعياً في القواعد المؤسسة لفكرة الهيمنة الدينية، وهي بهذا تجعل المجال واسعاً لظهور أشكال متعددة مضادة لها قد تحدث فارقاً في النظام الاجتماعي القائم؛ لأن الثقافات المستوردة دائمًا ما تواجهها مضادات أصلية تعمل على إعادة إنتاج نفسها والاستعداد لمواجهة الآخر «وتنتج أمصال الوقاية الكافية للوقاية الجوهرية

من أوبئة التمدد الثقافي الذي يرافق التغيرات السياسية أو الجغرافية عادةً، فكلما داهمت الجماعة مؤشرات خارجية بقصد الإذابة أو الإلغاء الذي يطال البنى المركزية، تعمد الثقافة الأصيلة على بناء مصدات دفاع معرفية، قد تغمضها في إطار مقدس، لأجل أنْ تظل الذات الجمعية في منأى عن المسوخ الذي تحاول التغيرات تعيمه»<sup>(٣٢)</sup>.

ولعل إزالة الرسول ﷺ للأصنام كانت تمثل العلامة الفارقة في عمود التحولات النسقية للتطورات الذهنية التي نقلت الإنسان من عبادة الأصنام ومن التشبت الذهني إلى التوحيد الذي أرسى فيما بعد قواعد العودة إلى الذات، ورسم سبل الابتعاد عن الأيديولوجيات المستوردة كما أسلفنا، ولكن على الرغم من ذلك فإن هناك علامات وملامح بارزة حملت لنا بعضًا من تجذرات القيم الدينية للأصنام عند بعضهم وصورت لنا شدّة الصراع الثقافي الفكرـي، فقد استمرت موجة الفكر الصنمي حتى بلغت أوقات زمنية أعقبت ظهور الإسلام بقليل، وإلى هذا تشير أبياتٌ تنسب إلى (شداد بن عارض الجشعـمي) يقول فيها (٣٣):

لَا تَنْصُرُوا الْلَّاتَ إِنَّ اللَّهَ مُمْهِلٌ كُلَّهَا  
إِنَّ الَّتِي حُرِقَتْ بِالنَّارِ فَاسْتَعْلَمْ  
إِنَّ الرَّسُولَ مَتَى يَنْزِلُ بِسَاحِتَكُمْ  
وَكَيْفَ نَصْرُكُمْ مِنْ لَيْسَ يَتَّصِرُ  
وَلَمْ تَقْاتِلُ لَدَى أَحْجَارِهَا هَدْرُ  
يَظْعَنَ وَلَيْسَ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا بَشَرُ

فهو يصور مدى فاعلية قوة الإخلاص تجاه الالات وباقى المعبودات الذى كان متجلزاً في نفوس الجاهليين من ثقيف وغيرهم، وهو يعكس جانباً منها من المتبنيات الفكرية التي كانت تمثل مساراً في الدفاع عن الممثل الرئيس، و المهيمن الأول في النظام الفكري، لاسيما أن عبادة الأصنام كانت تشكل الرافد الأهم لدعم البقاء في السلطة لدى بعض النفعيين المسيطرین على الأنظمة الاجتماعية آنذاك « لأن غاية الهمينة لا تقتصر فقط على التلاعب بالجماهير للتفكير وفقاً للسبيل المقررة فقط،

ولكتّها أيضاً تطاول لكي تصنع محددات على عملياتها الفكرية من أجل إضعاف الأيديولوجيات المناوئة لها»<sup>(٣٤)</sup>.

وقد كان من أهم أسباب الدفاع عن فكرة عبادة الأصنام وعملية التأثير لها في المجال الثقافي هو الجانب المادي الاقتصادي، فقد كانت العرب تحجّ إلى بيوت الأصنام، ومعها القرابين والهدايا التي كانت تمثل طقوساً للعبادة في الفكر الجاهيري الهماسي في حين كان سدنة الأصنام وخدامها يؤسّسون لتأثيث الفكر القراباني من أجل غaiات أهمها مادية اقتصادية، فقد قيل «إنَّ الناس كانوا يعلّقون القلائد والسيوف على تلك الأصنام... إنَّ الجاهليين كانوا يقدمون الخلي والثياب والنفائس وما حُسِنَ وطَابَ في أعين الناس هديةًّا وندوراً إلى الأصنام، فكانوا يعلّقون ما يمكن تعليقه عليها، ويسلّمون الأشياء الأخرى إلى سدنة الأصنام»<sup>(٣٥)</sup> وهذا ما أشار إليه كعب بن مالك الأنباري عندما تحدّث عن الطقوس الجاهلية التي كان العرب يزاولونها إذ قال<sup>(٣٦)</sup>:

وَنَنْسَى الـلـاتـ وـالـعـزـى وـوـدـاً وـنـسـلـبـهـ الـقـلـائـدـ وـالـسـيـوـفـاـ

لذا فقد استطاع مؤسسو المظومة الفكرية الصنمية الجاهلية ومؤذجوها من صناعة نظام فكري عقدي موازٍ للأيديولوجيات القائمة في ذلك العصر تمكنوا من طريقه تحقيق غaiات سياسية واقتصادية واجتماعية كانت تدرّ عليهم بالمنافع الدنيوية على جميع الأصعدة.

### الـعـزـى وـهـيـمـنـةـ الرـمـزـ

إذا كانت العينات التي توفرت عن (اللات) تصوّر لنا آفاق الصراع الفكري بين الأنظمة الفكرية في العصر الجاهلي فإن بوصلة الاستقراء النصي تتجه هنا اتجاهها

جديداً يبحث عن أنماط العلاقات الوظائفية و تقاطعات أنساق التفكير بين المتن الصنمي وبين الهاشم البشري، فقد كانت العرب تعظم (العزّى) على اختلاف قبائلها واتجاهاتها الفكرية، ويظهر ذلك في رواية ابن الكلبي بقوله: «ولم تكن قريش ومن قام بها من العرب يعظمون شيئاً من الأصنام إعظامهم العزّى، ثم اللات، ثم مناة، فأما العزّى، فكانت قريش تخصّها دون غيرها بالزيارة والهدية، وكانت ثقيف تخصّ اللات كخاصة قريش العزّى وكانت الأوس والخزرج تخصّ مناة كخاصة هؤلاء الآخرين، وكلهم كان مُعَظِّماً لها أي العزّى»<sup>(٣٧)</sup>.

ولو تفحصنا مضامين النص وانعمنا النظر في ذيل الرواية لتجلت لنا فاعلية حضور العزّى وهيمتها على جميع القبائل وحتى الأقاليم العربية البعيدة فهي أعظم أصنام قريش، وهي معبدة قريش المفضلة، وتدلّ تسميتها على الرفعة والعز، وهي تأنيث الأعزّ والعزيز<sup>(٣٨)</sup>، وقد عبدها الأنباط والتدمريون والمناذرة والصفويون، وعبدت في اليمن وفي مناطق عدّة من شبه الجزيرة، وقد حظيت لدى الجميع بمكانة رفيعة، وكانت العرب ولا سيما قريش كما أسلفنا تعظم العزّى فتقديم لها الهدايا والقرابين والنذور والأضاحي، وتحمل رمزها في الحروب وبلغ الاعتزاز بالعزّى خارج شبه الجزيرة العربية درجة تقديم القرابين من البشر من أبنائهم أو من أعدائهم على حد سواء<sup>(٣٩)</sup>.

ونستشف من ذلك مدى توسيع الهيمنة الجغرافية التي كانت العزّى تتمتع بها إذ توزعت عبادتها فبلغت أغلب أقاليم العرب ومناطق سكناهم، ويدرك ابن الكلبي أنها «أحدث من اللات و مناة»<sup>(٤٠)</sup>، ولعل حداثة الحضور هذه هيأت لها أسباب هذه الهيمنة؛ لأن الحديث كما هو معلوم يقوم بنفس كل الأيديولوجيات السابقة سعيا منه وراء إثبات الوجود والتتمع بفاعلية الحضور في المشهد الثقافي وهذا ما

كان وتحقق بعد ذلك لصنم العُزّى كما يذكر المؤرخون، إذا أصبح الخطاب يعمل على فرض مركزية العُزّى صنم قريش التي كانت تتربي على عرش شرعة الخطاب الديني، فقد كانت الأحكام الصادرة من السدنة وخدّام الصنم بمثابة النص المقدس الذي كان بغض النظر عن مصدره ومرجعيته التشريعية «يعدُّ إلى احتكار الحقيقة وربط الأحداث إلى قدرٍ يقرّرها مغيباً مجھول، لكي يجعل الانتهاء يتکَبَّ على قدرة وقوة غائبة يمكن استدانتها في أية لحظة بتقديره، فهو خطاب يسعى إلى تجاوز حسية الإثبات ويستهدف بالأساس صناعة مناخ نفسي يجعل المتلقى مسلوب الإرادة»<sup>(٤١)</sup>.

ولعل الدوافع الذاتية لهذا التقديس والتعظيم متعددة أهمها الخوف من الآخر على اختلاف مصاديقه، فلقد جأ الفرد الجاهلي إلى وحدات تضامنية يستند إليها في مواجهة الحوادث واللجوء إلى قدرتها بعدها قوَّةً كونيةً فاعلةً، فالخوف طعام بشري راسخ يمثل دافعاً كبيراً لأغلب سلوكيات العنصر الإنساني<sup>(٤٢)</sup>، وبهذا يقول الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل): «في عقidi أن الإقبال على الدين والتدين في تاريخ الإنسان ينشأ عن خوف، فإن الإنسان يرى نفسه ضعيفاً إلى حد ما في هذه الحياة، وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة: فهو يخاف أولاً من الطبيعة التي قد تحرقه بصاعقة من السماء أو تتبلّعه بزلزال في الأرض تحت قدميه. ويخاف ثانيةً من الإنسان الذي قد يسبب له الدمار والخراب والهلاك بما يثيره من حروب. ويخاف ثالثاً من شهواته التي قد ينحرف معها ويتحكم في سلوكه... ويكون الدين سبباً في تعديل هذا الخوف والرعب والتخفيف منه»<sup>(٤٣)</sup>، ويرى (فراس السوّاح) أن تلخيص النظرية العاطفية في تفسير نشوء الدين وهي التي ترى في الدين انعكاساً عاطفياً يرجع إلى عاطفتين أساسيتين هما الخوف والطمع<sup>(٤٤)</sup>.

ويذهب إلى القول بهذه النظرية كثيرون من الفلاسفة والmakers أمثال (توماس هويز) إذ يرى أن الخوف والرهبة أساس نشأة الدين، وكذلك (نيتشه) الذي يرى أن الدين حاجة نفسية تُطمئن الإنسان من الخوف الذي يصيبه من الطبيعة وقوتها<sup>(٤٥)</sup>، ودائماً ما يقف الإنسان عاجزاً عن فهم بعض الظواهر، وربما نجد مجتمعًا بأكمله متورطاً في أزمات اقتصادية أو أمراض أو كوارث طبيعية لا يهتدى إلى تفسيرها إلا ببعض التسويفات الميتافيزيقية، أو ربطها بغضب الآلهة، أمّا حرصاً على الراحة النفسية والبحث عن الأمان أو الاقتداء بشخصيات قيادية تغتنم الفرصة لتحقيق مكاسب اجتماعية ومادية.

ولسنا هنا بصدده بيان نظريات نشوء الدين، وتبني مفاهيمها وتصوراتها، بقدر سعينا لإثبات حقيقة مفادها أنَّ العاطفة كانت عاملاً مهماً في ترسیخ قواعد هيمنة الرموز الدينية في المجتمع الجاهلي، فقد كان الخوف ثيمةً مهمةً في أغلب النصوص الجاهلية إذ شكل هاجساً إنسانياً كانت نتائجه البحث عن المنقذ والمخلص، فضلاً عن ذلك البحث عن الخلود، لأنَّ الشاعر الجاهلي كان دائمًا ما يتخوف من وحشية القدر، وبطش المنية فنراه دائم التحدث عنها وكثير الذكر لها حتى شكل هاجس البحث عن الخلود ظاهرة شعرية تظهرت في العديد من النصوص التي منها قول لبيد بن ربيعة<sup>(٤٦)</sup>:

فَلَا جَزَعَ إِنْ فَرَقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا وَكُلُّ فَتَىٰ يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعٌ

وكذلك قول حاتم الطائي<sup>(٤٧)</sup>:

يَسْعَى الفتَى وَحَمَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكُلُّ يَوْمٍ يُدْنِي لِلفَتَى الأَجَلَاءِ  
إِنِّي لِأَعْلَمَ أَنِّي سَوْفَ يُدْرِكُنِي يَوْمِي وَأُضْبَحُ عَنْ دُنْيَايِّي مُشْتَغِلًا

فالرمن الذي يمتلك قدرة الإقناء يمتلك في الوقت نفسه قوة الإيجاد والتخليد، والموت والحياة من صنعه<sup>(٤٨)</sup>، والإنسان بين ذلك يسير بين خطوط متوازية يبحث عن من يمنحه عشبة الخلود، لذا كان اللجوء للمنظومة الدينية يمثل الخطوة الأولى والرئيسية في طريق الاحتماء بالغيب والبحث عن السلام، وهذا اللجوء يحتاج كما هو معلوم إلى تنظيم لكيفية ارتباط الدنيوي بالمقدس وفق علاقات خاصة ومنظمة تعطى للمقدس مميزات معينة تؤسس لفرض هيمنته على كافة مستويات العلاقة، ولم «تكن علاقة الإنسان بالمقدس تمرّ عبر أواصر شخصية، إذ إنَّ الهيئة الدينية وأماكن تواجدها كان لها الدور الفاعل في إقرار وإذكاء العلاقة بين البشر والآلهة»<sup>(٤٩)</sup>، وهذا ما يجعل من الصنم رمزاً مقدساً يتمتع بهالة مقدسة تفرض «استحالة التعامل معه بحرية، لما يبعثه في النفس من مشاعر الرهبة. إنه يبرز (كمحظور) محفوف بالمخاطر، فكلّ من تجاسر على لمسه حلَّ به عقابٌ تلقائيٌّ فوريٌّ، تماماً كما يحرق اللهب اليد التي تمتد إليه»<sup>(٥٠)</sup>، وعليه كان لزاماً على الفرد الجاهلي أن يبقى حذراً في التعامل مع الرموز المهيمنة في المنظومة الدينية، نظراً لما تتمتع به من خاصية تشكّل «طاقة خطرة، خفية على الفهم، عصبية على الترويض، شديدة الفاعلية»<sup>(٥١)</sup> فقد كان المقدس يتمركز دائماً في القمة ويهيمن حتى يمتلك الصدارة في الأنظمة المؤسسة لانساق التفكير الإنساني وبقي مفهومه يسير باتجاه واحد هو اتجاه الهيمنة والمركزية «فالثابت إنَّ مفهوم المقدس احتفظ على مرّ مراحل التاريخ الديني بأصالة مميزة أضفت عليه وحدة لانزعاف فيها»<sup>(٥٢)</sup>.

وقد كان للعزّى مركزٌ دينيٌّ مكّنها من التوغل لبواطن البنى المجتمعية في العصر الجاهلي، والدخول في ابسط تفاصيل الحياة الإنسانية، حتى بلغت سلطتها الحضور على شكل طاقةٍ فاعلةٍ في الحروب والاحتفالات والأعياد، فضلاً عن ممارسات الزواج والإنجاب، وغيرها من دقائق الحياة الجاهلية، ولعبت العُزّى بعدها طاقةً

قدسيةً دوراً بارزاً وضَّح لنا مديات الفضاءات الرحبة التي صورت مدى اتساع سلطة الرمز الديني وهيمنته، فقد كان هو الذي «يهب الحياة ويسلبها،... إنَّه الينبوع الذي تتدفق منه، والمصب الذي فيه تصيب»<sup>(٥٣)</sup>.

وقد نجحت الخدع الأيديولوجية في تحويل تلك الصورة المشوهة الزائفة لعبادة الأصنام وأدَّت على أسلحة خطاب القوى الغيبية الحاملة لشرعنة تلك الخرافات والأساطير المؤسسة لقواعد التفكير الجاهلي التي لم تكن في أغلبها إلا «ناتج هرطقات سحرية أو خرافية منسوبة من ديدن مقدسٍ التعاوِيز والرؤى، والذاهقين والمتبلين في صومعة الخيال، والمتثنين في فراغ طاحن، فابتكرت واستفسرت للأرواح المرتعدة من أمراضها الصدية، للتظاهر من القلق والخوف»<sup>(٥٤)</sup>.

وقد كان هذا يجري بإشراف المؤسسة الدينية لغايات معينة كان السدنة وخدّام الأصنام يعملون على استمرارها لأنها تسهم في استمرارية هيمنة البنى الفوقية التي تعتمد على إخضاع البنى التحتية لمبنياتها الأيديولوجية المتشكّلة بوساطة تفعيل دور المقدس (الصنم) في الحياة، وهذا ما نجده في بعض الإشارات التي دلت عليها بعض الطقوس والمارسات، إذ بلغ التقديس درجة تسمية الأبناء باسم الصنم، وانتساب الأولاد إلى الرمز الديني محاولةً من محاولات الاقتران الذاتي بين المولود وبين العبود، سعياً وراء إسقاط البركات وإنزال الخيرات، والاحتماء بالقوى الغيبية والقدرات العلوية المحركة لذلك الصنم، فقد «كانت العرب وقريش تسمى بها عبد العزّى»<sup>(٥٥)</sup>، فضلاً عن ذلك «كانت قريش تطوف بالكعبة و تقول:

واللاتِ و العزّى ومناة الثالثةِ الآخرى! فإنْمَنَ الغرانيقُ العُلَى  
وإن شفـاعتهنـ لترتحـى!

ولا يخفى ما للطقوس من فاعلية عالية تسهم في تثبيت أسس التشريع، وبيان دور الآلهة في الواقع الاجتماعي، ويأتي ذلك عبر مسرحة معينة، فهي عندما تتجسد على شكل «أفعال رمزية متسلسلة و متناسقة، إنما تُفْعَلُ قوتها الكامنة في موقف يتفاعل فيه فاعلون حقيقيون يؤدون تلك الأفعال الرمزية»<sup>(٥٧)</sup>، فالشاعرة هنا تعمد إلى إعادة إنتاج الهيمنة الصنمية، إذ إن «الأسطورة تشكل انعكاساً أيديولوجياً للطقس، أو إنَّ الطقس يمثل ضرباً من ضروب تجسيد الأسطورة في شكل أفعال محددة»<sup>(٥٨)</sup> تعمل على تثبيت أُسُسِها عبر مناخ وجذاني تختلط فيه مشاعر الخوف والطمع والحب والرغبة، دون الشعور بأن هذه الممارسات تؤدي إلى ترسيخ مرجعية الصنم وتثبيتها، فإذا كان المعتقد حالة ذهنية، فإن الطقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة. وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه»<sup>(٥٩)</sup>.

ويذكر تبعاً لما سبق أن «أول وظيفة من وظائف الشاعر، والشعائر مبتكرات إنسانية هي أنها تود استرضاء المقدس»<sup>(٦٠)</sup>، فهي في الحقيقة تميز بهيأة شكل لغوي أو جسدي يهدف إلى ترويض قوى غيبية مهمة<sup>(٦١)</sup>، وقد كان للعزى «منحرٌ ينحرون فيه هداياهم يقال له الغبب. فله يقول الهنلي وهو يهجو رجالاً تزوج امرأة جميلة يقال لها أسماء:

لَقْدْ أَنْكَحْتْ أَسْمَاءُ لُحْيٍ بُقِيرَةٍ مِنْ أَلْأَدْمَ أَهْدَاهَا أُمْرُؤٌ مِنْ بَنِي غَنْمٍ  
رَأَى قَذْعَانِي عَيْنِهَا إِذْ يَسُوقُهَا إِلَى غَبَّبَ الْعَزِّي فَوَضَعَ فِي القَسْمِ

فكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها»<sup>(٦٢)</sup>، وقد كان مذبح العزى من أكبر المذابح عند الجاهليين وسمى (الغبب) لغزارة الدم المرافق فيه<sup>(٦٣)</sup>.

ويظهر أن موضوع القرابين قد أخذ مساحة واسعة في المشهد الشعائري في ذلك الوقت لما تملكه من أصالة دينية جعلت منه الأكثر شيوعاً في التاريخ العقائدي ل مختلف الحضارات الإنسانية، إذ كان العقل البشري في بادي الأمر يحتمي بالقربان من غضب الآلهة وقوى الطبيعة ومن الوحوش وغيرها من مصاديق الآخر المعادي، فقد «تصور أنّ بإمكانه التزلف لهذه الآلهة بالقربان طمعاً في خيرها، وبالأسلوب نفسه اتجه للآلهة الباطشة الغضوب تحالياً عليها، ودرءاً لعصفها أو زللتها، وإبعاداً لشر وحوشها وضواريها»<sup>(٦٤)</sup>.

وقد حفلت المدونات التاريخية والدينية على وجه الخصوص بالعديد من مظاهر التقرب إلى الآلهة والأصنام بالقربان على اختلاف أنواعها البشرية، والحيوانية وكذلك الإلهية ولعل القربان الحيواني كان أكثرها حضوراً في المشهد الديني وشَغلَ حيزاً كبيراً عند الجاهليين إذ كانوا يقصدون بيت العُزَى «وكانوا يزورونها ويهدون لها ويقتربون عندها بالذبح»<sup>(٦٥)</sup>.

وقد ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك إذ أصبحت العبادة الجاهلية ترتكز لديهم على التوسل بالدم، فصار محورها الأساس وجواهرها الأهم، إذ كانوا يعتقدون أن عملية النحر وتقديم القربان الحيواني تساعدهم في امتصاص غضب المعبد<sup>(٦٦)</sup>، وفي هذا دليل على هيمنة المعبد وفرادته واختلاف جنسه وتقديسه وتزييه عن مجانية المخلوقات الأخرى.

ويظهر أيضاً أن هناك طقوساً كان الجاهليون يمارسونها عند مكان العُزَى، فالغubb كان يمثل انموذج (المكان المقدس) الذي يحمل كينونة مغايرة، تنقله من حيز الرجاسة والانحلال إلى حيز القداسة والتمسك، فالمكان الطبيعي الحالي من حضور الرمز المقدس كان «يمثل العدم المطلق في نظر الإنسان الديني، فإذا اتفق

أن ظلّ في تضاعيفه، شعر بأنه قد أفرغ من جوهره الوجودي، وكما لو أنه ينحل في الاختلاط وينتهي بالتبدد»<sup>(٦٧)</sup>.

ولعل المؤدلج الجاهلي كان واعياً أنّ للمكان حضوراً ثقافياً يعمل على تنظيم طرائق العلاقة بين الصنم والقاعدة، ويسمهم في تسيير رحلة الارتباط الروحي بينهما؛ لأنّ «دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس الشعور لدى الإنسان أنه يعبر من مجال الدنس النسبي، الغاني إلى فضاء الطهارة والخلود»<sup>(٦٨)</sup>.

لذلك كانت الأمكانة الحاملة للطقوس والشعائر الدينية، تجسد فضاءات مقدسة تتخللها عملية تجذير لقيم المجتمعية، إذ إنّها تمثل المكان الذي تلتقي فيه كل طبقات المجتمع، لتمارس أفعالاً مشتركة تشكل صورةً موجزة عن هيمنة الفعل القيمي في ذلك الوقت، فعملية النحر عند (غبغ) العُزّى هي محاولة لتأثيث القيم السائدة والعمل على شرعتها وإدخالها في حيز (الفعل المقدس) لتصبح بعد ذلك قيمة عليا لا يمكن العدول عنها أو التجاوز عليها، وهي بذلك تنتج عموداً من التقاطعات المركزية بين هيمنة الرمز (الصنم) وبين شيوخ بعض الممارسات التي اكتسبت هيمنتها ومركزيتها منه، فهو المشرع الأول لقيمة الكرم في الأعياد والمناسبات، والشجاعة في الحروب والمعارك، والحكمة في مسائل الخلاف عند طلب الاستقسام، وغيرها من القيم السائدة والمهيمنة آنذاك.

ولعل هذا التجذير الفكري من طقوس وشعائر وتقديس للمكان الديني، كان يجري بعمليات سرية تهدف إلى خلق مرجعية وهمية لقيم السائدة والسعى وراء إيجاد قنوات اتصال بين القيم والعبود الجاهلي، ومحاولات خلق ترميز قيمي مرتبط بأقطاب المؤسسة الدينية المهيمنة، ليتسنى لها بعد ذلك السيطرة على كل أنساق التفكير، والعمل على وأد الحرية الفكرية، التي كانت تتجلّ في مضات ثقافية،

وصرخاتٍ تأصيلية، تدعو إلى الثورة على الحاضر الرائق، والعودة إلى النسق الحقيقى المتمثل بالديانات السماوية التي دان بها أكثر العرب قبل مرحلة شیوع النسق الصنمي و هيمنته على الواقع الدينى والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إذ يذكر المؤرخون أن صوتاً ثقافياً كان يحاول بث روح الحياة الثقافية، وانتشال العقل المجتمعى من بؤرة الضمور الفكرى، والعمل على رفع مستويات الذهنية العربية، تمثل بشجاعة الشاعر والفارس زيد بن عمرو بن نفيل الذى يقول<sup>(٦٩)</sup>:

أرباً واحِداً أمَّاْلَفَ رَبُّ  
أَدِينُ إِذَاْتَقَسَّمَتْ الْأُمُورُ  
تَرْكَتُ الْلَّاتِ وَالْعُزَّىْ جَمِيعاً  
كَذِلِكَ يَفْعَلُ الْجَلْدُ الصَّبُورُ  
فَلَاَ الْعُزَّىْ أَدِينُ وَلَاَ أَبْتَيْهَا  
وَلَاَ صَنَمِيْ بْنِيْ غَنْمٌ أَزُورُ  
وَلَاَ هُبْلًا أَزُورُ وَكَانَ رَبَّاً  
لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حَلَمِيْ صَغِيرُ

فالعينة هنا تصوّر شدة تمسك القواعد الاجتماعية بمعبوداتها، واستفحال هيمنة المقدس الذي لا يجرؤ أحد على الخروج بعيداً عن حدود منظومته الفكرية والسفر خارج مدييات سيطرته على المشهد الثقافي آنذاك إلا بوساطة بعض المضادات الثقافية الأصلية فالشاعر الثائر المتحرر لم يستطع الابتعاد عن مناطق الأسر العقدي إلا من طريق تسلحه بالجلادة الثقافية، وامتناعه الصبر الفكرى الذى كان يزعج به السلطات الحاكمة وهاتان الدعامتان لن تتوفرا لأى شخص آخر ما لم يكن يمتلك فعلاً ثقافياً يمكنه من لعب أدوار الخروج عن المألوف وكسر أساق المهيمنة وقلب أفق التوقع لدى قواعد الثقافة الراهنة وهذه هي مهمة المتفق الحقيقى، الذى يقوم بمواجهة الأساق الزائفة والمشوهة التي تحاول أن تفرض سيطرتها على القواعد الشعبية وتمرير أفكارها، وتسيير الناس عبر صخّ مقومات بقائها في السلطة في أنابيب التفكير المجتمعى ومحاولة تقنين عمليات الإنتاج الذهنى لدى ذلك المجتمع.

نستطيع هنا أنْ نصفَ هذه المحاولات التأصيلية لإبراز الهوية الدينية العربية بالتمرد الثقافي الذي كان يمارسه فريقٌ من المثقفين العرب المحمَلين بطاقةٍ من الأنساق المضادة للثقافة المسيطرة، فالتمرد كما هو معروف «عبارة عن انطباع عام عن عدم الرضا يساور الإنسان أيًّا كان، ويظهر في سلوكه وانفعالاته وتصوراته، كما يتجسد في إبداعاته واختباراته من نقطة عميقة في الوجود، إلى ذاته القلقة»<sup>(٧٠)</sup>، وقد كانت تمثالت هذا المفهوم ظاهرةً وجليةً في الثقافة الجاهيلية وهي بهذا تدخل ضمن إطار الصراع الديني / الديني، فقد أورد (أبو الفرج الأصفهاني) عينة ثقافية تمثل جانباً آخر من جوانب الثورة على النسق المهيمن، ومحاولةً للتغريد خارج السرب العقائدي الشائع وهي بهذا تدور مع المحور نفسه وتحرك في الدائرة عينها، فقد مثلها هذه المرة (ورقة بن نوفل) وهو رمزٌ من رموز التوحيد، وعمادٌ من أعمدة الثقافة الدينية في ذلك الوقت ويبدو أنه كان يشكّل هو وزيد بن عمرو وبقية المثقفين الموحدين<sup>(\*)</sup> نسقاً مضاداً ومعارضاً لسلطة الخط الصنمي إذ نُقل عنه في مقطوعةٍ أنسدها في رثاء زيد بن عمرو بن نفیل يقول فيها<sup>(٧١)</sup>:

رَشَدْتَ وَأَعْمَتَ ابْنَنَ عَمْرُو وَإِنَّمَا تَجَبَّبَتْ تَّغُورًا مِنَ النَّارِ حَامِيَا  
بِدِينِكَ رَبَّا لَيْسَ رَبُّ كَمْثَلِهِ وَ تَرَكَكَ أُوتَانَ الطُّوَاغِيَّ كَمَا هِيَا  
وَإِدْرَاكَكَ الدِّينَ الَّذِي قَدْ طَلَبَتْهُ وَلَمْ تَكُ عنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِيَا  
وَقَدْ تُدْرِكَ الإِنْسَانَ رَحْمَةً رَبِّهِ وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ وَادِيَا

وهكذا كان هؤلاء المثقفون يمثلون عنصراً مهماً في تحريك عجلة العودة إلى الذات من طريق نتاجاتهم الطاحنة إلى نسف الجدار الثقافي العازل بينهم وبين عملية التأصيل الديني، فكانت مواقفهم وأبياتهم وخطاباتهم الثقافية تسعى إلى تحريك ذلك الرماد الفكري «رغبة في تفجير الموقف الشعبي وتفعيل عناصر

التمرد وتثوير السكون في الراسب الجماهيري الساكن بإزاء رسوخ السلطة»<sup>(٧٣)</sup>. فعلى الرغم من أنَّ السلطة كانت وحدها تحكر الخطاب «وملك حق تفسيره وتُعيد إنتاجه وتنظيمه وتحكم مراقبته، وتحمِّد من سلطاته ومخاطره، وتفرض في الوقت ذاته سياجاً حوله»<sup>(٧٤)</sup>، وقد تجلَّ ذلك فيما ذكرناه من هيمنة الرمز الصنمي واستفحال خطاب النسق الحجري، إلا أن الواقع الديني آنذاك لم يخلُ من بعض الومضات الثائرة والصيحات الوعائية التي كانت تدعو للخروج عن النسق، ومحاولة التغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، و بهذا قد هيأت الأرضية الخصبة للانعطافه التاريخية التي حصلت في منظومة الفكر العربي كما أسلفنا، وقد تمثلت بظهور الفكر الإسلامي المحمدي، إذ عملَ الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) على تغيير معظم القواعد الفكرية واستحداث آليات وأطر جديدة للتعامل مع الحياة على اختلاف صورها وتعدد معانيها، كانت لها فاعليتها في الحضور ونجاحها في الواقع المجتمعي أطروحة إلهيَّة مكتملة.

## الخاتمة ...

يمكن بيان أهم النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

١. شكل النص الجاهلي حاضنة مهمة وبؤرة واسعة لاستقطاب الأفكار الدينية وبيان مدى علاقة الإنسان الجاهلي بالقدس.
٢. استبداد المؤسسة الدينية الصنمية في محاولتها سلب الذات والإرادة الإنسانية عبر عمليات إنتاج القدس وتصديره للناس بصورته الهائلة والمخيفة في مناخات وجданية مضطربة ومشهد ثقافي مضبّب.
٣. بيان حالات الصراع الأيديولوجي القائم بين القبائل للسيطرة على مقدرات الإنسان الجاهلي في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.
٤. لا تخلو أي عملية سيطرة وهيمنة فكرية وثقافية من مواجهات مضادة تبرز أصالة الفكر المجتمعي بعمليات تمرّد وتصدٍ يقوم بها بعض المثقفين الحقيقيين الحاملين للثقافة الأصلية في مختلف المجتمعات الإنسانية.

١. يُنظر: النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب الروائي: سليم بركان (رسالة ماجستير): ١٢ .

٢. يُنظر: م. ن: ١٢ .

٣. الأيديولوجيا دفاتر فلسفية، المعاني المتعددة للايديولوجيا في الماركسية: جورج غورفيتش وأخرون، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالى: ٤٠ .

٤. الموسوعة الفلسفية: روزنثال. م. و يودين. ي: تر: سمير كرم: ٦٨ .

## — أ.د. ضياء غنيمة العبودي • الباحث عبد الوهاب عبد الجليل المحمداوي —

٥. الماركسية والنقد الأدبي: تيري الجلتون: تر: جابر عصفور: ١٣.
٦. أية أيدلوجيا؟، مجدي وهبة، (بحث): ٣٥.
٧. م. ن: ٣٤.
٨. م. ن: ٣٥.
٩. النص السردي \_ نحو سيميائيات الأيدلوجيا: ٨.
١٠. الأدب والأيدلوجيا، كمال أبو ديب، (بحث): ٥١.
١١. م. ن: ٥١.
١٢. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: سعيد علوش: ٤١.
١٣. يُنظر: م. ن: ٤١.
١٤. محاضرات في الأيدلوجيا والبيوتوبيا: بول ريكور: تر: فلاح رحيم: ٢١٦.
١٥. الأدب والأيدلوجيا، (بحث): ٥٧.
١٦. المجتمع العراقي حفريات سوسيلولوجية: حنا بطاطو وأخرون: ٤٠.
١٧. يُنظر: الأصنام: ١٦.
١٨. الإنسان والمقدس: روجيه كايوا: تر: سميرة ريشا: ١٢٨.
١٩. القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: عبدالله الغذامي: ١٥٨.
٢٠. المفصل: ٦ / ٢٢٨، وينظر: معجم البلدان: ٧ / ٣١٠.
٢١. المفصل: ٦ / ٢٣٥.
٢٢. يُنظر: م. ن: ٦ / ٦٢.
٢٣. الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني ١٩ / ٨٠. الخبر: العالم بالخبر. السلهمية: الطويل من الفرس والإنسان. الضامر: المزيل. المضمرات: الخيل. الأرعن: الجيش الكثير. العائر: الرمح الذي لا يُعرف من أين أتى.
٢٤. الأيدلوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، نجيب محفوظ، (بحث): ٣٠.
٢٥. يُنظر: معجم آلهة العرب قبل الإسلام: ٢١١.
٢٦. الإنسان والمقدس: ٣٧.
٢٧. يُنظر: مروج الذهب: المسعودي: ٢ / ٢٩، المفصل: ٦ / ٨٠.
٢٨. دين الإنسان: ٤٣.
٢٩. يُنظر: المفصل: ٢٣٥، يُنظر: دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: ٢١٥.
٣٠. ديوان أوس بن حجر: ٣٦.

٣١. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: د. حفناوي بعل: ٢٣٢، وينظر: ملاحظات نحو تعريف الثقافة: اليوت: تر: شكري محمد عياد: (٧٥ ٧٤).
٣٢. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٩٣.
٣٣. الأصنام: ١٧.
٣٤. مذكريات دولة السياسة والتاريخ والهوية في العراق: أريك دافيس: تر: حاتم عبد الهادي: ١٣.
٣٥. المفصل: ٦ / ٢٣٥، وينظر: الأسطورة والتراث: سيد القمني: ١٠٣.
٣٦. السيرة النبوية: ابن هشام: ١ / ٦٣، المفصل: ٦ / ٢٣٢، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام: ١ / ١٢٧.
٣٧. الأصنام: ٢٧.
٣٨. لسان العرب: ٥ / ٣٧٤، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس: ٤ / ١٤٢.
٣٩. ينظر: أخبار مكة: ١ / (٧٨ ٧٤)، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: ٢٥٢، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية: (٢١٧ ٢١٦).
٤٠. الأصنام: ١٧.
٤١. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ١٢٦.
٤٢. ينظر: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: ٢٠٩.
٤٣. دور الدين في حياة الإنسان: محمد مهدي الآصفي: (٧٤ - ٧٥)، وينظر: رسول والمسألة الدينية: محمد فاضل (رسالة ماجستير): ١٨٣.
٤٤. ينظر: دين الإنسان: (٣١٧ - ٣١٨).
٤٥. ينظر: الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: د. رائد جبار كاظم: ٢٧٢، إنساني مفرط بإنسانيته: نيشه: تر: محمد ناجي: ٧٥.
٤٦. ديوان ليبد: ١٨٨، وينظر: ديوان امرئ القيس: ٩٧.
٤٧. ديوان حاتم الطائي: ١٠٧، وينظر: ديوان عدي بن زيد: ٩٩.
٤٨. ينظر: هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي: د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي: ٤٧ وما بعدها.
٤٩. الإله والإنسان: د. ماجد عبد الله الشمس: ٣٠.
٥٠. الإنسان والمقدس: ٣٧.
٥١. م. ن: ٤٠.
٥٢. م. ن: ٨٨.

- .٥٣. م. ن: ١٩٦.
- .٥٤. الشعر والأسطورة: (٧ - ٨).
- .٥٥. الأصنام: ١٨.
- .٥٦. م. ن: ١٩٠. الغرانيق: مفرداتها: غرنوق وهو ذكر طير الماء.
- .٥٧. الشعائر بين الدين والسياسة: روبيز بندكتي: ١٧.
- .٥٨. النص والخطاب والحياة: فالح شبيب العجمي: ٣٩.
- .٥٩. دين الإنسان: ٥٤.
- .٦٠. المقدس والعادي: مرسيا الياد: تر: عادل العوا: ٢١.
- .٦١. يُنظر: الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٨٥.
- .٦٢. الأصنام: ٢٠.
- .٦٣. يُنظر: إساف ونائلة: فاضل الريبيعي: ١٠٨.
- .٦٤. الأسطورة والتراث: ١٠١.
- .٦٥. الأصنام: ١٨. يُنظر: الكامل في التاريخ: ابن الأثير: ٢ / ٥٢ وما بعدها.
- .٦٦. يُنظر: في طريق الميثيولوجيا عند العرب: محمود سليم الحوت: ١٥٢.
- .٦٧. المقدس والعادي: ١٠١.
- .٦٨. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٨٨.
- .٦٩. الأصنام: ٢٢، وينظر: الأغاني: ٣ / ١٢٤، بلوغ الأربع في معرفة أحوال العرب: محمود شكري الألوسي: ٢ / ٢٠٤. موسوعة شعراء العصر الجاهلي: عبد عون الروضان: ١٣٨.
- .٧٠. التأمل والتمرد: عبد الغفار العطوي: ١٧٤.
- (\*) يذكر لنا أحد الباحثين مجموعة كبيرة من المثقفين المعارضين للفكر الصنمي والمحافظين على ثقافة التوحيد أهمهم (أبو الهيثم بن التيهان، أسعد بن زرار، الأعشى بن ميمون، أمية بن أبي الصلت، أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة، زهير بن أبي سلمى، عبد المطلب بن هاشم، عبيد بن البرص، قس بن ساعدة الإيادي، كعب بن لؤي، المتلمس بن عمير، النابغة الجعدي، وغيرهم) يُنظر: التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام: صلاح غلام العوادي (رسالة ماجستير): ٥٣.
- .٧١. الأغاني: ٣ / ١٢١.
- .٧٢. الحواضن الثقافية وأنساق إنتاج نصوص النخبة واستهلاكها، فائز الشرع (بحث): ٥٦.
- .٧٣. الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي: عبد الرحمن حجازي: ٦٢.

## المصادر والمراجع

٨. الإله والإنسان، د. ماجد عبد الله الشمس، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط٣، ٢٠١٢م.
٩. الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. رائد جبار كاظم، بيت الحكم، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م.
١٠. الإنسان والمقدس، روبيه كايوا، تر، سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
١١. إنساني مفروط بانسانيته، تر، محمد ناجي، دار أفريقيا الشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
١٢. الأيديولوجيا دفاتر فلسفة، جورج غورفيتش وآخرون، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م.
١٣. بلوغ الأربع في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
١٤. تاريخ العرب والبعثة النبوية، د. صالح أحمد العلي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠١٣م.
١٥. التأمل والتمرد قراءة في خطاب المزيمة في الإسلام، عبد الغفار العطوي، رند للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٠م.
١٦. الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي دراسة أسلوبية، عبد الرحمن حجازي،
١. أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة، د. نصیر الکعبي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بغداد، ط١، ٢٠١١م.
٢. أخبار مكة، أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرقي، دار الأندلس، بيروت، (د. ط)، ١٩٧٣م.
٣. الأساطير المؤسسة للعقل الشفافي العراقي دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية، د. ناجي عباس مطر الركابي، دار توز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠١٢م.
٤. إساف ونائلة، فاضل الريعي، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
٥. الأسطورة والتراث، سيد القمني، دار العالم العربي للطباعة، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩م.
٦. الأصنام، أبو المنذر بن محمد بن السائب الكلبي، تحرير: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٢٤م.
٧. الأغاني: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، تحرير: علي مهنا وسمير جابر ويوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨م.

- المركز الثقافي العربي، بيروت، (د. ط)، ٢٠٠١ م.
١٧. دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، د. حسين قاسم العزيز، دراسة ومراجعة، د. نصیر الكعبي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
١٨. دور الدين في حياة الإنسان، محمد مهدي الأصفي، دار التعارف، بيروت، (د. ط)، ١٣٩٥ هـ.
١٩. دين الإنسان بحث في ماهية الدين ونشأ الدافع الديني، فراس السواح، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط ٤، ٢٠٠٢ م.
٢٠. ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
٢١. ديوان أوس بن حجر، تحرير د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩ م.
٢٢. ديوان حاتم الطائي، تحرير كرم البستاني، دار المسيرة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
٢٣. ديوان عدي بن زيد، تحرير محمد جبار المعبيد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، ط ١، ١٩٦٥ م.
٢٤. ديوان لييد، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
٢٥. السيرة النبوية، ابن هشام، تحرير مصطفى السقا وإبراهيم الإياري وعبد الحفيظ
- شلبي، دار الفكر، بغداد، (د. ط)، ١٩٨٦ م.
٢٦. الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، روبير بندكتي، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠ م.
٢٧. الشعر والأسطورة، موسى زناد سهيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٢٨. في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت، دار النهار، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م.
٢٩. القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
٣٠. الكامل في التاريخ، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، دار صادر، بيروت، (د. ط)، ١٩٦٥ م.
٣١. لسان العرب، ابن منظور، إعتنى بتصحيحه، أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، (د. ت).
٣٢. الماركسية والنقد الأدبي، تيري إيجيلتون، ترجمة جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩١ م.
٣٣. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية، حنا بطاطو وأخرون، دار الفرات للنشر والتوزيع، بغداد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.

٤٣. المقدس والعادي، مرسيا إلياد، تر، عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٤٤. ملاحظات نحو تعريف الثقافة، اليوت، تر، شكري محمد عياد، الهيئة المصرية للكتاب، ط ٢، ٢٠٠١ م.
٤٥. الموسوعة الفلسفية، روزنال، م ويودين، ي، تر، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٤ م.
٤٦. موسوعة شعراء العصر الجاهلي، عبد عون الروضان، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط ٣، ٢٠٠٩ م.
٤٧. النص السردي نحو سيميائيات الأيديولوجيا، سعيد بنكراد، دار الأمان، الرباط، ط ١٩٩٦ م.
٤٨. النص والخطاب والحياة، فالح شبيب العجمي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤٩. هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠٠١ م.
٥٠. التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام دراسة تأريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الرحمن، صلاح غلام غضيب العوادي، رسالة ماجستير، جامعة بابل، كلية التربية، ٢٠٠٤ م
٣٤. حاضرات في الأيديولوجيا واليونوبية، بول ريكور، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٣٥. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، د. حفناوي بعل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٣٦. مذكرة دولية السياسة والهوية في العراق، اريك دافيس، تر، حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٣٧. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن بن علي المسعودي، تحر، محمد محبي الدين، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٣ م.
٣٨. معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، (د. ط)، ١٩٧٧ م.
٣٩. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م.
٤٠. معجم آلهة العرب قبل الإسلام، جورج كدر، دار الساقية، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤١. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، تحر، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د. ط) ١٩٧٩ م.
٤٢. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ساعدت على نشره جامعة بغداد، ط ٢، ١٩٩٣ م.

٥١. رسول والمسألة الدينية، محمد فاضل،  
رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية  
الآداب، ٢٠٠١ م.

٥٢. النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب  
الروائي دراسة في سوسيوبنائية لرواية  
ذاكرة الجسد، سليم بركان، رسالة  
ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الآداب،  
٢٠٠٤ م.

٥٣. الأدب والأيديولوجيا، كمال أبو ديب،  
مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٤ م.

٥٤. أيةً أيدلوجيا؟ مجدي وهبة، مجلة  
قصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٥ م.

٥٥. الأيديولوجيا ومكانتها من الحياة الثقافية،  
نجيب محفوظ، مجلة فصول، المجلد ٥،  
العدد ٤، ١٩٨٥ م.

٥٦. الحواضن الثقافية وأنساق إنتاج نصوص  
النخبة واستهلاكها، فائز الشع، مجلة  
الأقلام، ع ١، السنة الرابعة والأربعون  
كانون الثاني / شباط / آذار، ٢٠٠٩ م.

# شَائِيْهُ الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ فِي أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ

قِرَاءَةُ فِي كِتَابِ (الْكَنَّاْشُ فِي فَنِ النَّحْوِ وَالصَّرْفِ)

لِأَبِيهِ الْفَدَاءِ الْأَيُّوبِيِّ

**Root and Branch Duality in the  
Arabic Phonetics**

**Reading the Alkanash for the art  
of Grammar and Syntax**

أ.م.د. محمد حسين على زعين

جامعة كربلاء

كلية التربية للعلوم الإنسانية . قسم اللغة العربية

م.م. كاظم سالم على

مديرية تربية محافظة كربلاء

**Asst. Prof. Dr. Mohammed H. z`aeen**

Department of Arabic . College of Education for  
Human Sciences . University of Karbala

Mohmad\_742000@ymail.com

**Asst. Lectu. Kadhim Salim Ali**

Directorate of Education . Karbala

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ... ملخص البحث ...

أحيطت الدراسة الصوتية بأهمية كبيرة في دراسة اللغة العربية، إذ إنَّ دراسة الصوت هي أولى خطوات أي دراسة لها؛ لأنَّها تتناول أصغر وحدة في بنية الكلمة وهي المادة الخام للكلام الإنساني، ولم تكن دراستها بمعزل عن دراسة بقية مستويات اللغة (الصرفية، النحوية، الدلالية) وهو ما ورد في مؤلفات القدماء، إذ إنَّ موضوعات اللغة متراقبة هدفها الأسمى خدمة القرآن الكريم، وقد اقتصر هذا البحث على دراسة: (ثنائية الأصل والفرع في أصوات العربية، قراءة في كتاب الكُناش في فنِّ النحو والصرف لأبي الفداء الأيوبي).

وقد ضمَّت الدراسة آراء أبي الفداء وموازنتها بآراء غيره من القدماء، وعرضها على الدرس الصوتي الحديث -في جوانب كثيرة منها- بغية الموازنة بين الدرس الصوتي القديم والحديث، ثم تتبع تلك الآراء بما يمكن التعليق به عليهما من تأييد أو مخالفة أو زيادة أفرزتها مناقشة تلك الآراء، وإن تحصلت عندنا كفاية بها عرض اقتصرنا على الشرح والتَّحليل وبث الآراء التي استنبطتها مصنفات القدماء والمُحدَثين.

وقد تابع أبو الفداء القدماء في عدَّه أصوات العربية الأصول، وكذا الفرعية، لكنَّه مع ذلك ظلَّ محتفظاً بشخصيته في كتابه، وبمنهجيته التي اتَّسمت بالوضوح والاعتدال في مناقشة قضيَّاه الصوتية، ولم يخوض صوته مع كل ما مضى، ممَّا دلَّ على حضور واضح له في هذا الكتاب.

وعند التأمل فيما ورد في البحث من مادة صوتية نلحظ أنَّ الهجاء العربي قد استقرَّ على تلك الأصوات المسماة بـ(الأصول)؛ بسبب أنَّ الأصوات المستحسنة، والأصوات المستقبحة تكاد تكون أصواتاً مضطربة بين مخارج النُّطق، فليس لها مخرجٌ واضحٌ كالآيات الأصلية، وبذلك اشتمل على (تسعة وعشرين أو ثمانين وعشرين) صوتاً حسناً في النُّطق، وروعة في الأداء.

## ABSTRACT

The phonetic study is very important in the field of Arabic language and the study of the sound is the first step for each study because it deals with the smallest unit in the structure of the word. It is the raw material in the human speech. The study of the sound is not far away from the rest of the other language levels (grammatical ,morphological and lexical) as what we find in the old books .The subjects of the language are interconnected and the supreme goal is to be under the service of the Glorious Quran.

This research delimits itself to the study of Arabic sounds (assets and branches) in Abu Al-Fedaa Al-Ayoubi who was famous by (Sahib Humat ) who was born in 732 After Hijra.

I chose Al-Knash in grammatical art, morphological to be the base of my study. It contains Abu Al-Fedaa opinions and compared it with the opinions of the ancient writers. Then I set it in comparison with the modern sound lesson in many sides so as to balance between it and the ancient sound lesson. Sometimes my target is limited to explanation and analysis and show my opinions that I got from the books of modern and ancient writers. Abu Al- Fedaa comes in agreement with the past in many aspects (Arabic sounds, assets and it's branches), but he still keeps his personality in writing and his way; he was famous for his clarity and the moderation in discussing his phonetic cases and he added a lot to these research studies .So his presentation in the book is very clear.

When we focus on the phonetic material in his research we notice that Arabic Alphabetic is based on the sounds as (assets) because the good sounds and the bad sounds can be as confused sounds, it has no clear articulation like the original sounds. So it consists of (29) or (28) perfect sound in pronunciation and much more in performance.



### ... توطئة ...

لا يخفى على أحدٍ أنَّ علماءَ اللُّغةِ العربيَّةِ قد بذلوا جهوداً كبيرةً في خدمة لغتهم فدرسوها كلَّ ما يتعلَّق بها من ظواهرٍ ومظاهر دراسةً عميقَةً وشاملَةً وجادَةً في مفرداتِ اللُّغةِ ومعاني هذه المفرداتِ وصيغتها وتراتيبها، وقدموها لنا تراثاً لغوياً ضخماً، ومن هذا التُّراثِ اللُّغويِّ الضَّخم قدَّموا علَيْنا صوتيَّاً عربيَّاً خالصاً تكاد تكتمل فيه النَّظرية الصَّوتية عندهم. وقد استعمل العرب -بوصفهم يتحدثون إحدى اللُّغاتِ الإنسانية- طريقةً صوتيةً خاصَّةً بهم لها اتجاه معين في التَّعبير، بفضل حسَّهم المرهف وبراعتهم في استعمال أعضاء النُّطق، فاستطاعوا أن يصدروا ألواناً من الأصوات لم يستطع غيرهم أن ينطق بها<sup>(١)</sup>.

والَّذِي يهمنَا في هذا الجانب هو أصواتِ العربيةِ المتعارف عليها في وقتنا الحاضر، الَّتِي يبلغُ عددها (تسعةً وعشرين) صوتاً، أوَّلها صوتُ الهمزة وآخرها صوت الياء على المشهور في ترتيب المعجمات، أو ثانيةً وعشرين إذا عدنا الألف والهمزة صوتاً واحداً<sup>(٢)</sup>، ولها أشكال صورية ثابتة، زيادة على بعض الأصوات المتفرِّعة عنها، ما استحسن منها وما استتبَّح.

وستتحدَّث في هذا البحث عن ثنائيةِ الأصلِ والفرع في أصواتِ العربيةِ متَّخذين من كتاب (الكتناش في فنِّ النحوِ والصرف) لأبي الفداءِ الأيوبيِّ ميداناً للدراسة، ولا بدَّ لنا أن نعطي نبذةً موجزةً عن مؤلِّف الكتاب وعن كتابه، فالمؤلِّف هو الملك المؤيد عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين أبي الحسن علي بن السلطان الملك المظفر تقى الدين أبي الفتح محمود بن السلطان الملك المظفر تقى

الّدين أبي الخطاب عمر بن شاهنشاه بن أيوب شادي<sup>(٣)</sup>، المتوفى سنة (٧٣٢هـ)<sup>(٤)</sup>، وواضح من هذا النّسب أنّ أبي الفداء ينتمي إلى الأسرة الأيوبية التي حكمت الشام ومصر وتاريخها أشهر من أن يُعرَف. وبعده أبو الفداء موسوعة علمية ثقافية متنوعة، فقد نهل من علوم كثيرة، وأجاد في فنون متعددة، فكان كما وصفته كتب التّراجم «رجالاً عالماً جامعاً لأشتات العلوم، ماهراً في الفقه، والتّفسير، والأصولين، والنّحو، وعلم الميقات، والفلسفة، والمنطق، والطبّ، والعروض، والتّاريخ وغير ذلك من العلوم، شاعراً ماهراً كريباً...»<sup>(٥)</sup>.

وأسلوب أبي الفداء واضح غير معقد، سهل ميسر، ليس بالمسهب أو بالموجز، فأبو الفداء لم يكن يميل إلى الإطالة، أو الإغراب لا في شرحه ولا حتى في الكلمات التي يستعملها، وكان يميل إلى تعليل بعض الأمور كقوله في تعليل عدّه المهمزة من الأصوات الأصول: «والصّواب: أنَّ المهمزة من حروف المعجم وصورتها الألف على الحقيقة، وإنَّا كُتبَت بغير الألف إذا خُففت، ألا ترى إذا وقعت أولاً لم تكتب إلَّا ألفاً نحو: (أعلم أَحْمَدَ أَتْرَجَة) وذلك لما وقعت أولاً ولم يمكن تخفيفها»<sup>(٦)</sup>، ومنهج أبي الفداء على نحو عام اتسم باعتداله في مناقشة قضيّاته الصّوتية فلم يكن مغالياً في مناقشاته، وهذا دليل على موضوعيته، واعتداه من دون استئثار بالرأي. وقد اعتمدنا في البحث على كتاب الكُتّاش في فني النّحو والصّرف، تحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوَّام، من دون النّسخة المحققة من لدن الدكتور: جودة مبروك جودة؛ لما حوتة الأخيرة من كثرة في الأخطاء، ولاسيما المادة المعدّة للبحث.

## أصوات العربية (أصولها وفروعها)

قسم علماء العربية، وعلماء التجويد، ووافقهم أبو الفداء في دراستهم أصوات العربية على قسمين رئيسيين هما: الأصوات الأصول، والأصوات الفروع<sup>(٧)</sup>، وفيها يأتي بيان ذلك:

### أولاً: الأصوات الأصول

الأصوات الأصول، وتسمى في العربية حروف الهجاء، والتهجيجي، وسمّاها سيبويه حروف العربية<sup>(٨)</sup>، وتسمى - أيضاً - حروف المعاجم<sup>(٩)</sup>. ويُعلل الجاربردي سبب تسميتها بالأصول (ت ٦٤٦هـ) قائلاً: «إِنَّا جَعَلْنَاهَا أَصْوَالًا لِإِخْلَاصِهَا عَلَى مَا يَوْجِبُهُ مُخَارِجُهَا، وَلِيَلْحِقُهَا حُرُوفٌ أُخْرَى مُتَفَرِّعَةٌ»<sup>(١٠)</sup>، وجمع بعضهم الأصوات التسعة والعشرين في بيتٍ شعريٍّ هو: غيث خصب طوق عز ظله تاج ذكر خد مفش أحسن<sup>(١١)</sup>.

وكان أبو الفداء قد ذكر رأي الزمخشري في عدد أصوات العربية الأصول مبتدأ بالحديث عنها، إذ قال: «قال الزمخشري: وهو يرتفع إلى ثلاثة وأربعين حرفاً، فالأصول تسعه وعشرون على ما هو المشهور أولاًها الهمزة، وصورت بصورة ألف، وصورتها بصورة ألف اللينة واحدة، كالباء، والناء، فاللفظ مختلف والصورة واحدة»<sup>(١٢)</sup>، وإن إنعام النّظر فيها سبق يجعلنا أمام الآتي:

١. عد أبو الفداء أصوات العربية تسعة وعشرين صوتاً، وقد تابع الجمهور في ذلك، وهي عندهم<sup>(١٣)</sup>: الهمزة، والألف، والهاء، والعين، والخاء، والغين، والخاء، والقاف، والكاف، والضاد، والجيم، والشين، والياء، واللام، والراء،

واللُّون، والطَّاء، والدَّال، والتَّاء، والصَّاد، والرَّاي، والسَّين، والظَّاء، والذَّال، والثَّاء، والفَاء، والباء، والميم، والواو، ونلحظ منهم ترتيباً مخرجيًّا في عددها.

٢. أطلق أبو الفداء على هذه الأصوات مصطلح الأصول، وقد سبقه إليه سيبويه (ت ١٨٠ هـ) الذي يُعدُّ أوَّل من أشار إلى هذا المصطلح عند تقسيمه أصوات العربية على: أصول، وفروع، إذ قال: «فأصل حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً...»<sup>(١٤)</sup>، وتابعه معظم علماء العربية وعلماء التجويد<sup>(١٥)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) هو أوَّل من عدَّ أصوات العربية الأصول تسعة وعشرين صوتاً وقسمها إلى صحاح وجوف بقوله: «في العربية تسعة وعشرون حرفاً منها خمسة وعشرون صحاحاً أحياناً<sup>(\*)</sup>، ومدارج وأربعة أحرف جوف وهي: الواو، والياء، والألف اللينة، والهمزة»<sup>(١٦)</sup>، وفيهم من كلامه أنَّه لم يأتِ بمصطلح الأصول الذي ورد عند تلميذه سيبويه.

وكان أبو الفداء قد نسب إلى المبرد (ت ٢٨٥ هـ) عدَّه أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً، بقوله: «وكان المبرد يُعدُّ الحروف ثمانية وعشرين حرفاً أوَّلها الباء وآخرها الياء، ويدع الهمزة، ويقول: لاصورة لها؛ لأنَّها تكتب تارة واواً وتارة ياءً وتارة ألفاً، فلا تعدُّ مع التي أشكالها محفوظة معروفة».<sup>(١٧)</sup>

وهذا الرأي المنسوب إلى المبرد قال به غير واحد من العلماء<sup>(١٩)</sup>، ومن ذلك قول ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ): «الهمزة لا صورة لها وإنَّها تكتب تارة واواً، وتارة ياءً، وتارة ألفاً فلا أعدُّها مع التي أشكالها محفوظة معروفة فهي جارية في الألسن موجودة في اللَّفْظ»<sup>(٢٠)</sup>، وكان المبرد قد قال: «اعلم أنَّ الحروف العربية خمسة وثلاثون حرفاً منها ثمانية وعشرون لها صور»<sup>(٢١)</sup>، وفهم عنده أنَّه قد أسقط الهمزة. والحق أنَّ ما نسب إلى المبرد بناءً على هذا الفهم فيه نظر لأمور نوجزها بالآتي:

١. إنَّ كلامَ المبرد لا يتضح منه شكل قاطعٍ أَنَّه لا يُعُدُّ الهمزة من أصواتِ العربية الأصلية ولا سيَّما أَنَّه قد عَدَّها عندَ بيانِ مخارجِ الأصواتِ الأصول بقوله: «فمنها للحلق ثلاثة مخارجٍ فمن أقصى الحلقة: خرجُ الهمزة. وهي أبعدُ الحروف»<sup>(٢٢)</sup>.
  ٢. إنَّ مجرد قراءة سريعة في نصِّ المبرد حين عدَّه للأصواتِ الفرعية المستحسنة، إذ قال: «وأَمَّا الحروفُ الَّتِي كملت هذه خمسة وثلاثين حرفاً بعد ذكرنا: الهمزة بَيْنَ بَيْنَ، فالألفُ الْمُهَلَّة، وألفُ التَّفَخِيمِ، والحرفُ المعرضُ بَيْنَ الشَّيْنِ وَالجَيْمِ، والحرفُ المعرضُ بَيْنَ الزَّايِ وَالصَّادِ، وَالثُّونُ الْخَفِيفَةُ هِيَ خمسة وثلاثون»<sup>(٢٣)</sup>، وهو ما يظهرُ لنا أَنَّ الأصواتِ المترفة مخصوصة (عنه) بالعدد (ستة) وهو ما يعني أَنَّ عددَ الأصواتِ الأصول عنده تسعه وعشرون صوتاً.
  ٣. قوله في موضع آخر من كتاب المقتضب: «والألف إذا حركت صارت همزة»<sup>(٢٤)</sup>، وهو رأيُ البصريين وسيبوبيه خاصَّة، إذ قال: «فَإِمَّا الْأَلْفُ فَلَا تَغْيِيرُ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لَأَنَّهَا إِنْ حُرِّكَتْ صَارَتْ غَيْرَ الْأَلْفِ»<sup>(٢٥)</sup>.
  ٤. غاية ما يمكن قوله هنا إنَّ «المبرد» لاحظَ أَنَّ صورةَ الحروفِ العربية ثمانية وعشرون، وهو يريدُ الرُّموز المكتوبة والهمزة من بين أصواتِ العربية لم يكن لها رمزٌ محدد لأسبابٍ لغوويةٍ تأريخية<sup>(٢٦)</sup>، ويعضُّدُ هذا الرأي قولُ مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) إنَّها: «لَا صُورَةَ لَهَا فِي الْحُكْمِ تَثْبِتُ عَلَيْهَا»<sup>(٢٧)</sup>، وقولُ الدَّانِي (ت ٤٤٤هـ): «لَا صُورَةَ لَهَا، وَإِنَّمَا تَعْلَمُ بِالشَّكْلِ وَالْمَشَافِهِ»<sup>(٢٨)</sup>.
- نخلصُ ممَّا سبقُ أَنَّ المبرد لم يُخرجِ الهمزة من أصواتِ العربية، وما قيل عنه قد جانبه الصَّواب، إلَّا إذا كانوا قد اعتمدوا على نصٍ آخر للمبرد لم نقف عليه، ونحسبُ أَنَّ المبرد قد أشار إلى قضيةٍ مهمةٍ متمثلةٍ بالتأخُّل بين الهمزة والألف الذي نسميه تجوِّزاً (التأخُّل الفونيقي)، فتتعدد صور النُّطق بالهمزة مع تنوع الوظيفة

اللغوية لها في بنية الكلمة. ولا جرم أن الفراء (ت ٢٠٧ هـ) كان أول من عَدَّ أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً، إذ قال: «تقول: ا ب ت ث ثانية وعشرون حرفا فكتفي بأربعة أحرف من ثمانية وعشرين»<sup>(٣٩)</sup>، فعدَ الفراء الهمزة حرفاً أصلياً ولكنَّه لم يفرق بينها وبين الألف، كما يظهر من الرأي الذي نسبه السيوطي له، إذ قال: «الهمزة هي الأصل والألف الساكنة هي الهمزة ترك همزها»<sup>(٤٠)</sup>.

وقد تابع بعض العلماء الفراء في رأيه الذي لم يعد الألف صوتاً من أصوات المعجم؛ لأنَّه جرس بلا حرف، يريده أنَّه ساكن لا يتصرف في الإعراب، وعدَّه الصَّوت الرَّائد على الثمانية والعشرين<sup>(٤١)</sup>.

ويبدو أنَّ ظاهر الخلاف بين القدماء هو أنَّهم لم يفرقوا بين الهمزة والألف المدية وهو ما يمكن لنا أن نلحظه في ضوء كلام الصَّميري (من نحاة القرن الرابع المجري) إذ قال: «فأول ذلك الهمزة، وهي التي تسمى في أول الحروف ألفاً وإنما سموها ألفاً؛ لأنَّها كتبت بصورة الألف وهي همزة في الحقيقة؛ لأنَّ الألف لا تقع أولاً؛ لأنَّها لا تكون إلا ساكنة ولا يجوز الابتداء بساكن»<sup>(٤٢)</sup>، وكان أبو الفداء قد أشار إلى هذا الرَّأي بقوله: «والصَّواب: أنَّ الهمزة من حروف المعجم وصورتها الألف على الحقيقة، وإنما كتبت بغير الألف إذا خُففت، إلا ترى إذا وقعت أولاً لم تكتب إلا ألفاً نحو: (أعلم أَمْدَ أَتَرَجَّه) وذلك لما وقعت أولاً، ولم يمكن تحفيتها فاما الألف اللينة التي في نحو: (قال)، و(باع) فلا يمكن النُّطق بها منفردة، فإنَّها مدة، ولا تكون إلا ساكنة»<sup>(٤٣)</sup>.

وكان بعض المُحدِّثين قد أخذ على سبيوه ومنْ تبعه من القدماء أنَّه جعل الأصوات العربية تسعة وعشرين ذكر الألف جانب الهمزة وهو يريده بها المدة التي في نحو (كان) ولكنَّه لم يذكر الواو، والياء إلا مرة واحدة وهو يريده بها الواو في

(ثُوب) والباء في (بَيْت) فلم يذكر واو المد في تقول ولا ياء المد في نحو (تَبِيع) وكان ينبغي - حسب رأيهم - أن يكون عدد الأصوات الأصلية واحداً وثلاثين صوتاً، وهذا يعني أنهم سايروا علماء التجويد فيما ذهبوا إليه في عددهم الأصوات الأصول واحداً وثلاثين صوتاً<sup>(٣٦)</sup>.

وإذا كان القدماء لم يفرقوا بين الهمزة والألف المدية، فإنَّ المحدثين قد فرقوا بين ذلك؛ لأنَّ الهمزة عندهم صوت شديد انفجاري لا هو بالمهوس ولا بالمجهور مخرجه من الحنجرة، على أنَّ الألف عندهم صوت انطلاقي مجهور، أي حركة أو صوت ومخرجه على وفق الدراسات الحديثة من وسط اللسان<sup>(٣٧)</sup>، وهذا فقد اتفق أغلب المحدثين على أنَّ عدد أصوات المعجم العربي هي ثمانية وعشرون صوتاً، وهو موافق لما ذهب إليه الفراء ومن حذا حذوه<sup>(٣٨)</sup>، وهي على الترتيب الآتي: (الهمزة، الباء، الثاء، الثاء، الجيم، الحاء، الخاء، الدال، الذال، الراء، الزاي، السين، الشين، الصاد، الضاد، الطاء، الظاء، العين، الغين، القاف، اللام، الميم، النون، الهاء، الواو، الباء).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أغلب علماء اللغة المحدثين قد مالوا إلى القول بفكرة الفونيم<sup>(٣٩)</sup>، إذ إنهم لاحظوا أنَّ أصوات أي لغة لا حد لها في واقع الأمر وإنَّ ما نسميه صوتاً واحداً قد يتعدد أكثر من مرة ولكنه لا ينطق بالصورة نفسها في كل مرة إذ يجب أن ندرك أنَّ إمكانيات الجهاز النطقي للإنسان غير محدودة في إنتاج الأصوات حيث «يمكن أن يخرج من كل جزء من أجزاء الجهاز النطقي عدد لا حصر له من الأصوات بمساعدة أجزاءه المتحركة»<sup>(٤٠)</sup>. وهكذا يرى الدكتور أحمد مختار عمر أنَّ اللُّغة العربية الفصحى تحتوي على خمسة وثلاثين فونيمًا تركيبياً على النحو الآتي:

١. ثلاثة فونيمات للعلل القصيرة (الكسرة القصيرة، الفضة القصيرة، الفتحة القصيرة).
٢. ثلاثة فونيمات للعلل الطويلة (ياء المد، واو المد، والفتحة الطويلة (الألف)).
٣. فونيمات لأنصاف العلل (الواو، والياء)
٤. سبعة وعشرون فونيمًا للسواكن (ء، ب، ...) <sup>(٤١)</sup>.

نخلص مما سبق أنَّ سيبويه قد جعل أصوات العربية تسعة وعشرين حرفًا لا خلاف في ذلك بين أحد من العلماء، وتبعه أبو الفداء في ذلك إلا أنَّ كثيراً من القدماء ذهبوا إلى أنَّ المبرَّد جعلها ثمانية وعشرين صوتاً، وأنَّه أخرج الهمزة من أصوات المعجم، بحجَّة أنَّها لا تثبت على صورة واحدة وقد أثبتنا بطلان هذا الرأي الذي نسبوه إليه، وإذا كان المُحدَثون قد فرقوا بين الهمزة والألف المدية وذهب معظمهم إلى أنَّها ثانية وعشرون صوتاً؛ فلأنَّهم درسوا هذه الأصوات على وفق التَّطوير الحديث ووقفوا على مشكلة الخلاف وهي التَّفريق بين الهمزة والألف المدية؛ لأنَّ الألف المدية ليس صورة الصَّوت بل هي صوت فقط.

### ثانيًا: الأصوات الفروع

يُقصدُ بها أصوات: «متولدة من امتزاج الحرفين الأصليين» <sup>(٤٢)</sup>، أو يمكن القول: إنَّ الصوت الفرعى هو «الصَّوت الأصلي الذى تغير صفة من صفاتِه الصَّوتية، أو يتقلَّل مخرجه إلى خرج صوت مجاور له» <sup>(٤٣)</sup>، وذلك التَّغيير ناتج عن واحدٍ من ثلاثة أسباب:

١. المجاورة مثل: الصَّادُ الَّتِي كَالْزَّايِ في نحو: (مَصْدَر) وَالشَّينُ الَّتِي كَالْجَيمِ في نحو: (أَشْدَق) فقد لَحِقَ الْجَهْرُ كُلًاً مِن الصَّادِ وَالشَّينِ المَهْمُوسَيْنِ لِمجاورة الدَّالِ الْمَجْهُورَةِ.

٢. لغات القبائل مثل همزة بين بين، وألف الإملاء، وألف التَّفَخِيمِ.

٣. اللُّكْنَةُ الأَعْجمِيَّةُ مثل: الطَّاءُ الَّتِي كَالْتَّاءِ، وَالبَاءُ الَّتِي كَالْفَاءِ<sup>(٤٤)</sup>.

وعلة تسميتها كما يرى رضي الدين الأسترابادي (ت ٦٨٨هـ) «بإشرابها صوتاً من غيرها»<sup>(٤٥)</sup>، أو أنها كما قال علاء الدين القوشجي (ت ٨٧٩هـ): «متزجَةً أي مائلة إلى مخرجين»<sup>(٤٦)</sup>. وهي في الحقيقة أشكال صوتية للأصوات الأصلية تختلف عنها اختلافاً صوتياً محدداً سببه وقوع هذه الأصوات في بيئه صوتية تجعلها تلفظ على نحو مغاير جزئياً للشكل الأصلي لها، وعلم اللغة الحديث يسمى هذا الأصوات ألفوناً (Allophone)<sup>(٤٧)(٤٨)</sup>.

وهذه الأصوات التي أحصاها أبو الفداء (ثانية) تختلف عن الأصوات الأصول بالُّطْق؛ لأنَّها أشربت بصوت مجاور جراء التَّأثِير والتَّأثُّر في السِّيَاق وقد وضَّحَ هذا المفهوم بقوله: «وتتفَرَّعُ من هذه التسعة والعشرين ستة أحرف (\*) مأخوذة بها في القرآن وفي كل كلمة فصيحة وثمانية أحرف مستهجنَة غير مأخوذة بها في اللُّغة الفصيحة»<sup>(٤٩)</sup>. وكانت هذه الأصوات المتفرعة تنقسم - أيضاً - عند القدماء على قسمين: أصوات مستحسنة، وأصوات غير مستحسنة<sup>(٥٠)</sup>، ووافقهم أبو الفداء في قسمتهم هذه، وهي على التَّحْوِيَّةِ الآتِيَّةِ:

## أ: الأصوات المستحسنة

الأصوات المستحسنة<sup>(٥١)</sup> من مصطلحات سيبويه التي ورد ذكرها عنده بعد عدّه الأصوات الأصول، إذ قال: «وتكون خمسة وثلاثين حرفاً بحروف هنّ فروع وأصلها من التسعة والعشرين، وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار وهي: النون الخفيفة، والهمزة التي يَبْيَنْ، والألف التي تمال إمالة شديدة، والشين التي كالجيم، والصاد التي تكون كالزاي، وألف التفخيم يعني بلغة أهل الحجاز في قولهم: الصلاة، والزكاة، والحياة»<sup>(٥١)</sup>، وعلة ذلك استحسان هذه الأصوات «لما يستفاد بالامتزاج من تسهيل اللفظ المطبوع وتحفيض النطق في المسموع وقد وُجدت في القرآن وغيره من فصيح الكلام»<sup>(٥٢)</sup>.

بعد أن فرغ أبو الفداء من عرضه لمخارج الأصوات الأصول التسعة والعشرين وبيان خلاف العلماء فيها انتقل للحديث عن نوع آخر يتفرع عن تلك الأصوات وهو ما أطلق عليه القدماء بالأصوات الفرعية المستحسنة الفصيحة، إذ قال: «أما السّتة المأخوذ بها في اللغة الفصيحة فالنون الخفيفة وتسمى الخفيف، وهمزة بين بين، وألف التفخيم، وألف الإمالة، والشين التي كالجيم، والصاد التي كالزاي»<sup>(٥٣)</sup>.

والأصوات المستحسنة (الفصيحة) خصّها أبو الفداء بالعدد (ثمانية)، وليس (ستة) كما ذكر، إذ عدّ الهمزة ثلاثة أصوات، والأصوات المستحسنة عند أبي الفداء على النحو الآتي: النون الخفيفة أو الخفيف، وهمزة بين بين (ثلاثة أصوات)، وألف التفخيم، وألف الإمالة، والشين التي كالجيم، والصاد التي كالزاي.

وقد اختلفَ العلماء بعد سيبويه في عدّها فمنهم من جعلها ستة<sup>(٥٤)</sup>، أو ثانية<sup>(٥٥)</sup> وزادها القرطبي ستة أصوات على ما ذكره سيبويه، وهي: اللام المفخمة التي هي فرع على المرقة، والراء المرقة التي هي فرع عن المعلقة، والواو التي ينحى بالضمة

الَّتِي قَبْلَهَا نَحْوُ الْكَسْرَةِ، وَالْيَاءُ الَّتِي يَنْحِي بِالْكَسْرَةِ الَّتِي قَبْلَهَا نَحْوُ الْفَسْمَةِ وَعَدَ الْمَمْزَةُ الْمَسَهَّلَةُ بَيْنَ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَصْوَاتٍ فَتَلَكُ سَتَةِ أَصْوَاتٍ<sup>(٥٦)</sup>، وَعَدَهَا ابْنُ الطَّحَانَ (ت ٥٦١ هـ) أَرْبَعَةِ أَصْوَاتٍ<sup>(٥٧)</sup>، وَمِنْهُمْ مَنْ عَدَهَا خَمْسَةِ أَصْوَاتٍ<sup>(٥٨)</sup>.

وَتَتَمَّمَ هَذِهِ الْأَصْوَاتُ مَعَ أَصْوَاهَا عِنْدَ أَبِي الْفَدَاءِ سَبْعَةَ وَثَلَاثُونَ صَوْتاً بِقَوْلِهِ: «إِذَا انْضَمَتِ الثَّانِيَةُ إِلَى التَّسْعَةِ وَالْعَشْرِينَ صَارَتْ سَبْعَةَ وَثَلَاثِينَ»، وَعِنْدَ غَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ عَلَى التَّوَالِي: خَمْسَةَ وَثَلَاثُونَ<sup>(٥٩)</sup>، وَثَلَاثَةَ وَثَلَاثُونَ<sup>(٦٠)</sup>، وَسَبْعَةَ وَثَلَاثُونَ<sup>(٦١)</sup>، وَأَرْبَعَةَ وَثَلَاثُونَ<sup>(٦٢)</sup>. وَبِيَانِ هَذِهِ الْأَصْوَاتِ الْمُتَفَرِّغَةِ عِنْدَ أَبِي الْفَدَاءِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِيِّ:

### ١. النُّونُ الْخَفِيفَةُ أَوِ الْخَفِيفَةُ

عَرَفَ أَبُو الْفَدَاءُ بِهَذَا الصَّوْتِ الْمُتَفَرِّغِ، إِذَا قَالَ: «أَمَّا النُّونُ الْخَفِيفَةُ: فَالْمَرَادُ بِهَا النُّونُ السَّاكِنَةُ فِي نَحْوِ: مَنْكُ وَعَنْكُ وَمُخْرِجُهَا مِنَ الْخِيَشُومِ إِذَا وَلَيْهَا حَرْفٌ مِنْ خَمْسَةِ عَشَرَ حَرْفًا<sup>(\*)</sup> وَهِيَ: الْقَافُ، وَالْكَافُ، وَالْجَيْمُ، وَالْشَّيْنُ، وَالصَّادُ، وَالضَّادُ، وَالسَّيْنُ، وَالْزَّايِ، وَالْطَّاءُ، وَالْدَّالُ، وَالْبَاءُ، وَالظَّاءُ، وَالْذَّالُ، وَالثَّاءُ، وَالْفَاءُ، فَإِنَّ النُّونَ مُتَى سَكَنَتْ وَكَانَ بَعْدَهَا حَرْفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ فَهِيَ النُّونُ الْخَفِيفَةُ وَمُخْرِجُهَا مِنَ الْخِيَشُومِ وَلَا عَلاجٌ لِلْفَمِ فِي إِخْرَاجِهَا لَاخْتِلَافًا بِإِمْسَاكِ الْأَنْفِ وَالْخِيَشُومِ الَّذِي هُوَ مُخْرِجُهَا هُوَ أَقْصَى دَاخِلِ الْأَنْفِ حِيثُ يَنْجُذِبُ إِلَى دَاخِلِ الْفَمِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَعْدَهَا حَرْفٌ أَوْ كَانَ وَلَكِنْ مِنْ غَيْرِ الْخَمْسَةِ عَشَرَ الْمُذَكُورَةِ فَهِيَ الَّتِي مِنْ الْفَمِ وَلَا يُسْتَ بِالْخَفِيفَةِ<sup>(٦٣)</sup>.

وَالْأَصْوَاتُ الَّتِي عَنْهَا أَبُو الْفَدَاءُ هِيَ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا الْقَرْطَبِيُّ (ت ٤٦٠ هـ) بِقَوْلِهِ: «وَإِنَّمَا تَكُونُ هَذِهِ مِنَ الْخِيَشُومِ مَعَ خَمْسَةِ عَشَرَ حَرْفًا مِنْ حُرُوفِ الْفَمِ: الْقَافُ، وَالْكَافُ، وَالْجَيْمُ، وَالْشَّيْنُ، وَالصَّادُ، وَالضَّادُ، وَالسَّيْنُ، وَالْزَّايِ، وَالْطَّاءُ، وَالْدَّالُ،

والثَّاء، والطَّاء، والذَّال، والثَّاء، والفاء فهي متى سُكِّنت وجاء بعدها حرف من هذه الحروف فمخرجها من الخشوم»<sup>(٦٤)</sup>.

ويرى علاء الدين القوشجي أنَّ مخرج هذه النُّون لا يحصل بالطَّريقة نفسها التي يتولَّد منها الصَّوت الفرعوني ويعلل السبب في إخراج مخرجها بمخارج الأصوات الأصلية عند معظم القدماء، إذ ذكر أنَّ «جميع المترعرعات ممتزجة... سوى النُّون الخفيفة فإنَّ مخرجها خارج عن خارج الكل وهذا يلحقون كثيراً مخرجها بمخارج الحروف الأصلية و يجعلونها ستة عشر»<sup>(٦٥)</sup>.

وهذه النُّون إنما تخفى؛ لأنَّها تفقد مخرجها في الفم لزوال معتمد اللسان معها، ليتصل بخرج الصَّوت الذي بعدها، ولا يبقى فيها إلَّا غنها<sup>(٦٦)</sup>، فالنُّون المخفاة ما هي إلَّا تنوع موعي للصوت الأصلي وهو النُّون المظهرة، ويبدو أنَّ الذي رفعها إلى مرتبة الأصوات الأصلية في عدد المخارج، هو ذلك النوع عند مجاورتها أصوات خارج اللسان. وقد اختلف العلماء في إطلاق تسمية هذه النُّون، فهي النُّون الخفيفة عند سيبويه<sup>(٦٧)</sup>، ووردت عند ابن يعيش بمصطلحي: الخفيفة والخفيفة، وقال عنها: «هي النُّون السَّاكنة الَّتِي هي غنة في الخشوم نحو: عُنك وتسمي الخفيفة والخفيفة»<sup>(٦٨)</sup>، وهذا الرأي وافقه أبو الفداء.

ويرى الدرس الصوتي الحديث أنَّ ثمة فرقاً بينهما ف: الأولى (الخفيفة) إحدى نوبي التَّوكيد أمَّا الثانية (الخفيفة) فهي نون الإخفاء قبل أحرف الفم...<sup>(٦٩)</sup>، ومن المحدثين من يرى أنَّ «هذا المخرج يمكن الاستغناء عنه، والاكتفاء بخرج النُّون المتحركة»<sup>(٧٠)</sup>.

## ٢. همزة بين بين

للهمزة ثلاثة أحكام هي: التَّحقيق، والتَّخفيف، والبدل، قال سيبويه: «اعلم أنَّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التَّحقيق، والتَّخفيف، والبدل، فالتحقيق قوله: قَرَأْتُ، ورَأْسٌ، وسَأَلَ، ولَؤْمٌ، وِبَئْسٌ وأشِيَاهُ ذَلِكُ، وأمَّا التَّخفيف، فتصير الهمزة فيه بَيْنَ بَيْنَ، وَتُبَدَّلُ، وَتُحَذَّفُ»<sup>(٧١)</sup>.

وهي في كل الأحوال حرف: «شديد... استقل النطق به إذ كان إخراجه كالتهوع»<sup>(٧٢)</sup>، وهذا يحتاج نطق الهمزة إلى جهد عضلي كبير، وبسببه لم يكن استعمال الهمزة عند العرب واحداً، إذ تنوّعت صور نطقها.

وهي من الأصوات المستحسنة التي ذكرها سيبويه<sup>(٧٣)</sup>، ومعنى قول سيبويه بين كما فسره ابن جني بقوله: «أي هي بين الهمزة وبين الحرف الذي معه الحركة إن كانت مفتوحة جعلت بين الهمزة والألف، وإن كانت مضمومة جعلت بين الهمزة والواو وإن كانت مكسورة جعلت بين الهمزة والياء»<sup>(٧٤)</sup>.

أمَّا أبو الفداء فقد أشار إلى معنى البينية قائلاً: «وَأَمَّا همزة بَيْنَ بَيْنَ فَهِيَ الَّتِي تجعل بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها، فالمكسورة تكون بين الهمزة والياء، والمضمومة بين الهمزة والواو، والمفتوحة بين الهمزة والألف فعل ذلك تكون همزة بين بين ثلاثة أحرف فتصير(\*) الحروف المتفرعة المأخوذ به في اللغة الفصيحة ثمانية لا ستة وإذا انضمت الثمانية إلى التسعة والعشرين صارت سبعة وثلاثين»<sup>(٧٥)</sup>.

وهكذا يكتمل عدد الأصوات المستحسنة عنده (ثمانية أصوات) إذ عدَ أبو الفداء الهمزة (بين بين) ثلاثة أصوات، وهو يتوافق وما ذهب إليه ابن الحاجب، إذ قال: (فهمزة بين بين ثلاثة ذكرناها في تحريف الهمزة ما بين الهمزة والألف، وما بينها وبين الواو، وما بينها وبين الياء)<sup>(٧٦)</sup>.

وقد وصف الدكتور ثامن حسان ورود هذه الحالة من التخفيف بقوله: «وهي همزة متحركة تكون بعد ألف أو بعد حركة فتصير في النطق مجرد خفقة صدرية لا يصاحبها إغفال للأوتار الصوتية»<sup>(٧٧)</sup>.

ومن الحقائق التي توصل إليها علماء اللغة والقراءات أنَّ الهمزة كانت خاصية من الخواص البدوية التي اشتهرت بها قبائل وسط الجزيرة وشرقيها وهي قبائل حضرية امتازت بها لهجة القبائل في شمال الجزيرة وغيرها<sup>(٧٨)</sup>، ولا جرم أنَّ ما طرأ على هذا الصوت من تخفيف وتسهيل هو من قبيل اللهجات من أجل الاقتصاد في الجهد العضلي والخففة في الكلام التي يجنب إليها الناطق العربي في بيئات مختلفة، ويتم إنتاجه بعدم إغفال الوترتين الصوتين وانطباقهما في أثناء النطق بها كما هو الحال في الهمزة المحققة<sup>(٧٩)</sup>، ومهما يكن من أمر فإنَّ هذه الهمزة التي وصفها أبو الفداء وغيره من القدماء بأنَّها بين تعدٌّ تنوعًا ألفونياً للوحدة الصوتية الفونيمية (الهمزة) التي وردت عند أولئك ضمن الأصوات التسعة والعشرين الأصلية، ونلحظ أنَّ هذه الهمزة لا تلغى كلياً، وإنَّما يكون لها أثر في النطق، ولذلك يمكن وصفها بأنَّها همزة مختلسة، وكذلك يصدق عليها وصفها بأنَّها (بين بين)<sup>(٨٠)</sup>.

### ٣. ألف التَّخْفِيم

عدَّ سيبويه هذه الألف من الأصوات الفرعية المستحسنة بقوله: «وألف التَّخْفِيم يُعنِي بلغة أهل الحجاز في قوفهم: الصَّلاة، والزَّكَاة، والحياة»<sup>(٨١)</sup>.

تابع أبو الفداء من سبقه في وصفه مخرج هذا الصوت المتفرع واسعانا بالعلة التي من أجلها كتبت هذه الألف واواً، إذ قال: «وأمَّا ألف التَّخْفِيم: فهي التي ينحى بها نحو الواو كقوفهم: الصَّلوة، والزَّكوة»<sup>(٨٢)</sup>، وكتبت بالواو تنبئها على ذلك»، وتقابل

هذه الألف: الألف المُهَمَّة، قال القرطبي: «أَلْفُ التَّفْخِيمِ فَهُوَ ضِدُّ أَلْفِ الْإِمَالَة؛ لِأَنَّ الْإِمَالَة يُؤْخَذُ بِالْأَلْفِ فِيهَا نَحْوُ الْيَاءِ، وَالتَّفْخِيمُ يُؤْخَذُ فِيهِ نَحْوُ الْوَاءِ وَذَلِكَ بِأَنَّ تَنْحِيَ الْفَتْحَةِ الَّتِي قَبْلَهَا نَحْوُ الضَّمَّةِ فَتَخْرُجُ هِيَ بَيْنَ الْوَاءِ وَبَيْنَ الْأَلْفِ، وَزَعَمُوا أَنَّ كَتْبَهُمْ فِي الْمَصْحَفِ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَنَحْوُ ذَلِكَ بِالْوَاءِ عَلَى هَذِهِ الْلُّغَةِ»<sup>(٨٣)</sup>.

وَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ ذَكَرَ مَصْطَلْحَ لَامَ التَّفْخِيمِ بَدْلَ هَذَا الصَّوْتِ الْمُتَفَرِّعِ كَابِنُ الْحَاجِبِ (ت ٦٤ هـ)<sup>(٨٤)</sup>، وَتَابِعُهُ أَبُو حَيَانُ الْأَنْدَلُسِيُّ (ت ٧٤٥ هـ)<sup>(٨٥)</sup>، وَابْنُ الْجَزَرِيِّ (ت ٨٣٣ هـ)<sup>(٨٦)</sup>، وَالْحَسَنُ النِّيَّاسِبُورِيُّ (مِنْ أَعْلَامِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ الْهُجْرِيِّ) الَّذِي قَالَ: «لَامُ التَّفْخِيمِ وَهِيَ الَّتِي تَلِي الصَّادَ، أَوِ الْضَّادَ، أَوِ الطَّاءِ إِذَا كَانَتْ هَذِهِ مَفْتُوحَةً، أَوِ سَاكِنَةً كَالصَّلَاةِ وَيَصْلُونَ فَإِنَّ بَعْضَهُمْ يَفْخِمُهَا وَكَذَا لَامُ اللَّهِ إِذَا كَانَتْ قَبْلَهَا ضَمَّةً، أَوْ فَتْحَةً»<sup>(٨٧)</sup>.

وَيَفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي قَدَّمَهَا الْقَدْمَاءُ هَذَا الصَّوْتُ مِثْلُ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالْحَيَاةِ، هَذِهِ الظَّاهِرَةُ الَّتِي كَانَتْ خَاصَّةً بِالنَّاطِقِينَ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ لَمْ تَكُنْ مَرْتَبَةً بِسِيَاقَاتِ نُطْقِيَّةٍ تَتَطَلَّبُ تَفْخِيمًا، وَهَذَا فَقْدُ حِرْصِ الْكُتُّابِ فِي الْمَاضِيِّ وَلَا سِيَّما كُتُّابُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى إِظْهَارِ خَاصَّيَّةِ التَّفْخِيمِ بِهِذَا الْأَلْفِ بِوَاسِطَةِ رَسْمِهَا وَأَوْا لِلإِيحَاءِ بِهِذِهِ الْخَصِيَّّيَّةِ، وَرِبَّمَا سَوَّغَ ذَلِكَ لِبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ القِولَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ التَّغَيِّيرِ الْأَلْفُونِيِّ لِلْوَحْدَةِ الصَّوْتِيَّةِ الْأَصْبَلَةِ الْفُوْنِيَّيَّةِ وَهِيَ الْأَلْفُ»<sup>(٨٨)</sup>.

#### ٤. أَلْفُ الْإِمَالَة

قَالَ أَبُو الْفَدَاءِ فِي بَيَانِ مَخْرُجِ هَذَا الصَّوْتِ الْمُتَفَرِّعِ: «وَأَمَّا أَلْفُ الْإِمَالَةِ وَتَسْمِيَ أَلْفُ التَّرْخِيمِ: لِأَنَّ التَّرْخِيمَ تَلِينَ الصَّوْتِ وَتَنْقِيصَ الْجَهْرَ فِيهِ وَهِيَ الَّتِي تَنْحِيَ بِهَا نَحْوَ الْيَاءِ كَقَوْلِكَ: عَالَمُ»<sup>(٨٩)</sup>.

وقد تابع أبو الفداء من سبقه من علماء العربية، وعلماء التجويد في تعريفهم هذا الصوت المترعرع إذ جاء عندهم: «أن تنحو بالألف نحو الياء...»<sup>(٩٠)</sup>، وتسمى أيضًا -ألف الترخيم؛ لأنَّ «الترخيم تلين الصوت، وحقيقة أنها ينحى بالفتحة التي قبل الألف نحو الكسرة فتخرج الألف بين الألف وبين الياء وكقولنا في جاءَ: جاءَ...»<sup>(٩١)</sup>. وهي عند المحدثين نطق الألف في حالات لغوية محددة نطقًا خاصًا قريباً من نطق الياء<sup>(٩٢)</sup>، وهذا النوع من الإملالة يندرج فيما يسمى بالإملالة الرَّجعية التي تعني: «تأثير ما يلحق الألف، أو الفتحة من ياء أو لكسرة فيجنح بالألف إلى ياء، والفتحة إلى الكسرة نحو: عَابِدٌ وعَالَمٌ»<sup>(٩٣)</sup>. وتنسب هذه الظاهرة إلى القبائل التي عاشت في وسط الجزيرة العربية وشرقاً وأشهرها: قَمِيم، وآسَد، وطَيْء، وبكر بن وائل، وعبد القيس، وتغلب<sup>(٩٤)</sup>.

## ٥. الشِّين الشبيهة بالجيم

أو جز أبو الفداء في وصفه لهذا الصوت مبيناً علة هذا الامتزاج قائلاً: «وأمَا الشِّين التي كالجيم ففي نحو: أشدق إذا أشربتها صوت الجيم؛ لأنَّ الشِّين حرف مهموس رخو والدَّال م الجمهور شديد فتبانيا فقرب بينهما بإشراب الجيم؛ لأنَّها قريبة من مخرج الشِّين وموافقة للدال في الشدة والجهر»<sup>(٩٥)</sup>.

ونلحظ أنَّ كلام أبي الفداء (أنفًا) إنما جاء تردیداً لما قاله القدماء، قال القرطبي: «وأمَا الشِّين التي كالجيم فقولك: في أشدق: أجدق؛ لأنَّ الدَّال حرف م الجمهور شديد، والجيم حرف م الجمهور شديد، والشِّين مهموس رخو فهو ضد الدَّال بالهمس والرَّخواة فقربوها من لفظ الجيم؛ لأنَّ الجيم القريبة من مخرج الشِّين وهي موافقة للدال في الجهر»<sup>(٩٦)</sup>.

وقد ذكر المحدثون أنَّ الشِّينَ الَّتِي كا الجيم «هي الشِّينَ المجهورة الَّتِي تشبه صوت الجيم في اللهجة السُّورِيَّةِ واللُّبْنَانِيَّةِ فكان النَّاطِقُونَ بِهَذِهِ الشِّينِ مِنَ الْعَرَبِ يجْعَلُونَ كَلْمَةً أَشْدَقَ كَانَهَا أَجْدَقَ وَمِثْلُ هَذَا مَا نَسْمَعُهُ فِي لُغَةِ الْقَاهِرِيِّينَ فِي كَلْمَاتِ مِثْلِ الْأَشْغَالِ وَالْأَشْجَارِ»<sup>(٩٧)</sup>.

ويبدو أنَّ حاصل ما يجري على هذا الصَّوتِ مِنْ تَغْيِيراتٍ هو: انقلابه إلى صوت مُقَابِلٍ لصوت الشِّينِ، وهو الجيم (المجهورة) والمتفق معه خرُجًا لإيجاد نوعٍ من المُجاَنِسَةِ الصَّوْتِيَّةِ بَيْنِ الشِّينِ الْمَهْمُوسَةِ الرَّخْوَةِ، وَالدَّالِّ الْمَجْهُورَةِ الشَّدِيدَةِ.

## ٦. الصَّادُ الَّتِي كَالْزَّايِ

قال أبو الفداء في صفة هذا الصَّوتِ المُتَفَرِّعِ: «وَأَمَّا الصَّادُ الَّتِي كَالْزَّايِ فَكَقُولُكَ فِي مُصْدَرٍ بِإِشَامِ الصَّادِ الزَّايِ لِلْمُنَاسِبَةِ عَلَى نَحْوِ مَا تَقْدِم»<sup>(٩٨)</sup>، ووصفه ابن جني بـلحوظ التَّغْيِيراتِ الصَّوْتِيَّةِ قائلًا: «الصَّادُ الَّتِي كَالْزَّايِ الَّتِي يَقُلُّ هَمْسَهَا قَلِيلًا وَيَحْدُثُ فِيهَا ضَرْبٌ مِنَ الْجَهْرِ لِمُضَارِعَتِهَا الزَّايِ...، وَمِنَ الْعَرَبِ مِنْ يَخْلُصُهَا زَايَاً فَيَقُولُ: يَزْدَر»<sup>(٩٩)</sup>، وَمِنْهُمْ مَنْ وَصَفَ حَصُولَ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ النَّطِيقَةِ بِالإِشْرَابِ قال النَّيْلِي (من علماء القرن السابع الهجري): «وَالصَّادُ الَّتِي قد أَشْرَبَتْ صوتَ الزَّايِ»<sup>(١٠٠)</sup>، ومُصْطَلِحُ الإِشْرَابِ عِنْدَ سِيبِويِّهِ مَعْنَاهُ «اِخْتِلاَطُ صَوْتِ الصَّادِ بِصَوْتِ آخَرِ مَزِيجٍ مِنْ صَوْتَيْنِ»<sup>(١٠١)</sup>.

أَمَّا الدَّرْسُ الصَّوْقِيُّ الْحَدِيثُ فَلَمْ يَزِدْ - شَيئًا - عَمَّا ذَكَرَهُ الْقَدِمَاءُ يَقُولُ الدَّكْتُورُ تَمَامُ حَسَانٍ: «الصَّادُ الَّتِي كَالْزَّايِ وَهِي صَادٌ مَجْهُورٌ مَفْخُومٌ تَشَبَّهُ نُطْقُ الْعَامَةِ فِي مَصْرِ لِلظَّاءِ فِي كَلْمَةِ (ظَالِمٌ) مثلاً، وَالْقَاهِرِيُّونَ يَنْطِقُونَ هَذِهِ الصَّادِ الْمَجْهُورَةِ فِي كَلْمَةِ مَصْدَرِ كَمَا كَانَ الْعَرَبُ يَنْطِقُونَهَا قَدِيمًا وَلَكِنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَنْطِقُونَهَا مِنْ أَجْلِ الصَّادِ

في مثل: الصّقر»<sup>(١٠٢)</sup>. ويمكن تفسير هذا الامتناع على نحو: أن الصّاد لماً كانت إطباقيّة مجهرة مفخمة، تشرب صوت الزّاي المجهور، إذا وقع بعدها (دال) وهو صوت مجهر وذلِك نحو: يصدق ويصدر، ويصدُّم، ويصدُّف، ومصدُّر فتنطق يزدق، ويزدر، ويزدم ويزدف، ومزدر، أمّا تلفظها فيكون على شكلين:

١. تقريب الصّاد السّاكنة من الدّال بإشراها صوت الزّاي المشتركة مع الصّاد في المخرج، ومع الدّال في صفة الجهر.
٢. قلبها زاياً خالصة، أي الانتقال إلى صوت الزّاي<sup>(١٠٣)</sup>.

نخلص من ذلك أنَّ هذه الأصوات (أعني المستحسنـة) يقصد بها الأصوات المزيـدة على الأصوات الأصولـ في العربية التي هي: التسـعة والعشـرون أو الثـمانـية والعشـرون –إذا عدـنا الألـف والـهمـزة صـوتـين– أمـا الأصـوات الفـرعـية فـهي ما يـتعلـق بلـهـجـاتـ الـعـربـ وهي ستـةـ، أو ثـمانـيةـ، أو سـتـةـ عـلـىـ مـاذـكـرـ سـيـبـويـهـ، أو أـرـبـعـةـ، أو خـمـسـةـ مـسـتـحـسـنـةـ في قـرـاءـةـ الـقـرـآنـ وـالـأـشـعـارـ.

## ب: الأصوات المستهجنـةـ

وهي أصوات مزيدة على الأصوات التسـعةـ والعشـرينـ –أيضاًـ وهي مستـحبـةـ، لا يؤـخذـ بهاـ في قـرـاءـةـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ، ولاـ فيـ الـكـلامـ الـفـصـيحـ، وكـذـلـكـ فيـ الشـعـرـ، وإنـماـ تـوـجـدـ فيـ لـهـجـاتـ رـدـيـةـ ضـعـيفـةـ<sup>(١٠٤)</sup>ـ. وـعـلـةـ حـصـولـ هـذـهـ الأـصـواتـ المستـهـجـنـةـ فيـ لـسـانـ الـعـربـ هوـ «بـمـخـالـطـةـ الـعـربـ غـيرـهـمـ وـذـلـكـ حـينـ جاءـ الإـسـلـامـ وـاقـتـنـواـ الـجـوارـيـ منـ غـيرـ جـيلـهـمـ، وجـاءـ مـنـهـمـ أـوـلـادـ أـخـذـواـ حـرـوفـاـ مـنـ لـغـاتـ أـمـهـاـتـهـمـ فـخـلـطـوـهـاـ بـلـغـةـ الـعـربـ»<sup>(١٠٥)</sup>ـ.

وصف أبو الفداء (القسم الثاني) من الأصوات الفرعية بـ(المستهجنة) وهي الصفة المقابلة للأصوات الفرعية (المستحسنة) المأخوذ بها في كل كلام فصيح، إذ قال: «وأمّا الشَّيْءُ الثَّانِي المستهجنة»<sup>(\*)</sup>، وهي التي لا يؤخذ بها في اللّغة الفصيحة<sup>(١٠٦)</sup> أمّا عدّه هذه الأصوات فقد ورد على النحو الآتي: الكاف التي كالجيم، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين، والضاد الضّعيفة، والصاد التي كالسّين، والطاء التي كالباء، والظاء التي كالثاء، والفاء التي كالفاء، والقاف التي كالكاف<sup>(١٠٧)</sup>.

والأصوات غير المستحسنة من مصطلحات سيبويه التي شاع ذكرها عند القدماء، إذ قال: «وتكون اثنين وأربعين»<sup>(\*)</sup> حرفًا بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة من تُرتضى عربته ولا تستحسن في قراءة القرآن ولا في الشعر<sup>(١٠٨)</sup> أمّا عددها عنده فهي على وفق ما يأتي: «الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشين وعكسها، والضاد الضّعيفة، والصاد التي كالسّين، والطاء التي كالباء، والظاء التي كالثاء، والباء التي كالفاء»<sup>(١٠٩)</sup>، كما ورد عند بعض القدماء وصفهم هذه الأصوات بالمستذلة<sup>(١١٠)</sup>، والقبيبة<sup>(١١١)</sup>.

### ١. الكاف التي كالجيم

أو جز أبو الفداء في وصفه لهذا الصّوت: «الكاف التي كالجيم قالوا: وهي في لغة بعض اليمن يقولون في جمل: كَمَل»<sup>(\*)</sup><sup>(١١٢)</sup>، وقد جمعه الرّاضي الأستر abi راضي مع صوت الجيم التي كالكاف بقوله: «والكاف كالجيم نحو: جافر في كافر، وكذا الجيم التي كالكاف، يقولون في جمل: كمل، وفي رجل: ركل، وهي فاشية في أهل البحرين، وهو جميعاً شيء واحد، إلا أنّ أصل أحد هما الجيم وأصل الآخر الكاف»<sup>(١١٣)</sup>. وهذا التّغيير في النّطق، جعله علماء العربية من اللّهجات المنبوذة وادخلوه في مجموعة الأصوات غير المستحسنة. ولا يستساغ النّطق في قرآن ولا شعر؛ لأنّه خارج عن

أصوات العربية الفصيحة، وفي لهجة العراق يقولون للمؤنث: (كتابچ) و (عندچ)  
ويريدون: كتابك وعندك، وهذه اللهجة والتبدل في الصوت غير واضح: فهو شين  
(١١٤)؟ أم جيم

## ٢. الجيم التي كالكاف

قال أبو الفداء مبيناً هذا الصوت المتفرع: «الجيم التي كالكاف: وهي مثل الكاف  
التي كالجيم وهي جميعاً شيء واحد إلا أنَّ أصل أحدهما الكاف وأصل الآخر الجيم  
وهما مَا يعسر تحقيقهما فإنَّ إشراب الكاف صوت الجيم وبالعكس متعدد»<sup>(١١٥)</sup>.

ويرى ابن الحاجب أنه لا يتحقق أي من هذين، أي إنَّها يصعب نطقها،  
وذلك؛ لأنَّ اشراب الكاف صوت الجيم والجيم صوت الكاف متعرِّك<sup>(١١٦)</sup> وقال  
رضي الدين الأستراباذِي معلقاً على قول ابن الحاجب: «وكانه ظنَّ أنَّ مرادهم  
بالجيم كالكاف غير مرادهم بالكاف كالجيم وهو وهم؛ لأنَّها شيء واحد، إلا أنَّ  
أحدهما الجيم والآخر الكاف»<sup>(١١٧)</sup>، ولأجل هذا نستطيع القول إنَّ ابن الجزري  
قد حذر من هذا النُّطق المستهجن، فقال: «والجيم يجب أن يحتفظ بإخراجها من  
مخرجها، فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين...  
وربما تباًّ لها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف كما يفعله بعض الناس، وهو موجود  
كثيراً في بَوَادِي اليمن»<sup>(١١٨)</sup>.

ويرى الدكتور غانم قدوري الحمد أنَّ القرطبي قد خالف سيبويه بأنَّ جعل  
الجيم التي كالكاف والكاف التي بين الجيم والكاف صوتين بقوله: «واعتبر عبد  
الوهاب القرطبي الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف حرفين فيما  
عدَّهما سيبويه حرفاً واحداً»<sup>(١١٩)</sup> وكان القرطبي قد قال: «وَمَّا الْكَافُ الَّتِي بَيْنَ

الجيم والكاف، فذكر ابن دريد أنها لغة في اليمن يقولون في جمل كَمَل...والجيم التي كالكاف مثل هذه وهي جميعاً شيء واحد إلا أنَّ أصل إحداهما الجيم وأصل الأخرى الكاف»<sup>(١٢٠)</sup>.

وبعد التأمل في هذا النص لا يظهر وجه الاطمئنان لما ذكره الدكتور الحمد فهو يعدهما صوتاً واحداً بناءً على هذا القول الذي أشرنا إلى مثله عند الرضي -مع تقدُّم القرطبي عليه- إلا أنه كان أكثر إيضاحاً منه وماورد منه يحتاج إلى مزيد من التعليل. أمّا علماء اللُّغة المحدثون فإنَّهم يعدون حدوث هذه الأصوات نتيجة للتطور الصوتي الذي رافق الأصوات الأصول، لذا فهو صوت هجي لا أثر له في فصيح العربية في يومنا هذا، بل يشيع في اللهجات الحديثة صوتان يكادان يكونان قريين من هذين الصوتين. ففي هجة اليمن، وعامة أهل بغداد ينطق صوت الجيم كالكاف، وتنطق الكاف جيماً في هجة شمال الأردن<sup>(١٢١)</sup>.

### ٣. الجيم التي كالشين

قال أبو الفداء: «الجيم التي كالشين، وعكسها، وتقع في الجيم الساكنة إذا كان بعدها تاء أو دالٌّ نحو: اجتمعوا، والأجدار، وإنما كانت الجيم التي كالشين مستقبحة وعكسها أعني الشين كالجيم مستحسن حسبما تقدم؛ لأنَّ كره اجتماع الشين والدال للتبابين كما تقدم في الحروف الستة المأخوذ بها في اللُّغة الفصيحة وكان إشمام الشين الجيم مستحسناً ولم يكره اجتماع الجيم مع الدال أو التاء لعدم التبابين فلم يحسن إشمام الجيم الشين؛ لأنَّه انتقال إلى المباين فلذلك حسن الشين التي كالجيم وقبحت الجيم التي كالشين»<sup>(١٢٢)</sup>. والشين كالجيم ذكرها سيبويه في الحروف المستحسنة<sup>(١٢٣)</sup>، وذكر الجيم التي كالشين في المستهجنة<sup>(١٢٤)</sup>، وكلتا هما شيء واحد، لكن «إنما استحسن الشين المشربة صوت الجيم؛ لأنَّ إنما يفعل ذلك بها إذا كانت الشين ساكنة قبل الدال،

والدَّال مجهرة شديدة والشِّين مهموسة رخوة تناهُ عن جوهر الدَّال، ولا سيما إذا كانت ساكنة؛ لأنَّ الحركة تخرج الحرف عن جوهره فتشرب الشِّين صوت الجيم التي هي مجهرة شديدة كالدَّال لتناسب الصَّوت، فلا جرمَ استحسن، وإنَّما استهجن الجيم التي كالشِّين لأنَّها إنما يفعل ذلك بها إذا سكتت وبعدها دال أو تاء، نحو اجتمعوا وأجدر، وليس بين الجيم والدَّال، ولا بين التاء وبين تاء تباهي، بل هما شديدان، لكنَ الطَّبع ربما يميل لاجتماع الشَّديدين إلى السَّلاسة واللَّين فيشرب الجيم ما يقاربه في المخرج، وهو الشِّين، فالفرار من المتنافرين مستحسن، والفرار من المثلين مستهجن، فصار الحرف الواحد مستحسنًا في موضع، ومستهجنًا في موضع آخر، بحسب موقعه<sup>(١٢٥)</sup>. ويمكن تعليل هذه الظاهرة الصوتية على النحو الآتي: الجيم: صوت مجهر شديد، والشِّين مهموس رخوة، والدَّال شديد مجهر، وربما أشربت صوت الجيم الشَّديد صوت الشِّين المهموس ليضفي عليه بعض السَّلاسة، واللَّين في النطق فصفات الجيم أقرب إلى الدَّال من صفات الشِّين المهموسة فهذه الظاهرة قد جمعت بين المتنافرين التي قال فيها الرَّاضي: «والفرار من المثلين مستهجن»<sup>(١٢٦)</sup>.

#### ٤. الضَّاد الضَّعيفة

وهو الصَّوت الوحيد الذي تفرد به اللغة العربية<sup>(١٢٧)</sup> وهو: «وحدة صوتية ذات قيمة ووظيفة في ترتيب الكلمة ودلاتها...»، وليس له وجود على الإطلاق في آية لغة معروفة لنا على وجه الأرض<sup>(١٢٨)</sup>. ولا جرم أنَّ أول من وصف هذا الصوت المترعرع سبيويه بقوله: «الضَّاد الضَّعيفة تتکلف من الجانب الأيمن، وإن شئت تکلفتها من الجانب الأيسر وهو أخف، لأنَّها من حافة اللسان مطبقٌ، لأنَّك جمعت في الضَّاد تکلف الإطباق مع إزالتها عن موضعه. وإنَّما جاز هذا فيها؛ لأنَّك تحولها من اليسار إلى الموضع الذي في اليمين، وهي أخف؛ لأنَّها من حافة اللسان، وأنَّها تحالف

خرج غيرها بعد خروجها، فتستطيل حين تختالط حروف اللسان، فسهل تحويلها إلى الأيسر؛ لأنَّها تصير في حافة اللسان في الأيسر إلى مثل ما كانت في الأيمين، ثم تنسل من الأيسر حتى تتصل بحروف اللسان، كما كانت كذلك في الأيمين»<sup>(١٢٩)</sup>. وقد وصف أبو الفداء هذا الصوت المتفرع متابعاً ابن الحاجب الذي استشهد بقوله أبو الفداء من أجل تدعيم ما ذهب إليه قائلاً: «الضادُ الضعيفةُ: وهي تخرج من طرف اللسان وأطراف الثنائي فتخرج بين الضاد والظاء، وقال ابن الحاجب: كما ينطق بها أكثر النَّاسِ اليوم من يقصد الفرق بين الضاد والظاء»<sup>(١٣٠)</sup>.

وشرع الدكتور كمال بشر في تفسيرها بقوله: «لعلها كانت تشبه ذلك الصوت الذي هو وسط الضاد والظاء في بعض اللهجات العربية كالعراق والكويت لعلَّ ما ينطشه هؤلاء النَّاس في هذه المناطق أثر من آثار الضاد القديمة أو هو تطور صوقي لها..، فالمفهوم من جملة التراث اللغوی للعرب أنَّ الضاد القديمة صوت احتكاكى جانبي وأنَّه ليس له ما يناظره من الأصوات في موضع النَّطق... حتى إذا زال عنه الإطباق (التَّفخيم) لم يبق منه في العربية شيء»<sup>(١٣١)</sup>. فالضاد من الأصوات الشَّجيرية<sup>(١٣٢)</sup>، وفي مخرجها اختلاف بين اللغوين فهي تختلف عن الظاء، فالضاد مخرجها «من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس»<sup>(١٣٣)</sup>، ووصفها المحدثون بأنَّها أسنانية لثوية كالظاء والدَّال أو أدنى حنكية<sup>(١٣٤)</sup>، أمَّا وصفها بالضعفية فربما كان ذلك راجعاً إلى اختلال في طريقة أداء هذا الصوت من مخرجها الصحيح ولعلنا لا نجد اليوم من يستطيع إخراجها كما كانت تنطق في لسان العرب الفصيح<sup>(١٣٥)</sup>.

### ٥. الضادُ الّتي كالسِّين

أوجز أبو الفداء في وصف هذا الصوت المتفرع قائلاً: «الضادُ الّتي كالسِّين نحو قولك في صَيْغَ: سَيَغَ»<sup>(١٣٦)</sup>، وعلى نحو أدق عند ابن يعيش بقوله: «ومثال

الصَّاد كالسِّين قولهم في صَبَغٍ: سَبَغَ وليس في حسن إيدال الصَّاد من السِّين؛ لأنَّ الصَّاد أصغر في السِّمع من السِّين وأصغر في الفم<sup>(١٣٧)</sup>. وقد تحدَّث الدكتور تام حسان عن هذه الظَّاهرة الصُّوتية، فقال: «الصَّاد والسِّين تشتراكاً في المخرج وفي الصفات كلها إِلَّا التَّفخيم والتَّرقيق فالصَّاد مفخمة والسِّين مرقة وهذا هو الفارق الوحيد... فإذا أشبَّهت الصَّاد السِّين فإنَّ معنى ذلك أن تترك الصَّاد تفخيمها إلى ترقيق السِّين»<sup>(١٣٨)</sup>.

نخلص من ذلك أنَّ هذا الاستهجان ناشئ من فقدان ملمح من هذه الملامح التي تسهم في تكوين الخاصَّة المميزة لهذا الفونيم فإنَّه يتحول إلى فونيم آخر<sup>(١٣٩)</sup>.

## ٦. الَّطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءُ

قال أبو الفداء في وصف هذا الصَّوت: «اللَّطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءُ نَحْوُ قَوْلِكَ فِي ظُلْمٍ ثُلْمٍ»<sup>(١٤٠)</sup>، ومثل ذلك ذكر ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ) قائلاً: «إِنَّ كَلْمَةَ (ظَالِمٌ) تَصِيرُ إِلَى (ثَالِمٌ)»<sup>(١٤١)</sup> ولكنَّه لم يفسِّر هذه الظَّاهرة ولم يُسَوِّغ سبب ضعفها. ويمكن تفسير هذه الظَّاهرة الصُّوتية بالموازنة بين الصفات المميزة للصوتين، فاللَّطَّاءُ تتصف بالجهر والتَّفخيم، أمَّا الثَّاءُ فتتصف بالهمس والتَّرقيق فعندما تضارع اللَّطَّاءُ الثَّاءُ فإنَّها تفقد الجهر والتَّفخيم وهو ما صفتا قوله لصوت اللَّطَّاءِ وهذا صُنِّفت تحت هذه الأصوات غير المستحسنة.

## ٧. الَّطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءُ

قال أبو الفداء موجزاً وصف هذا الصَّوت: «اللَّطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءُ: وَهِيَ الَّتِي تسمَعُ مِنْ بَعْضِ الْأَعْاجِمِ كَثِيرًا كَقُولِهِ فِي طَالِبٍ»<sup>(١٤٢)</sup>، وبين ابن عصفور علَّةَ حصوله في لغة الأعاجم قائلاً: «اللَّطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءُ نَحْوُ تَالٍ تَرِيدُ: طَالٌ وَهِيَ

تسمع من عجم أهل المشرق كثيراً؛ لأنَّ الطَّاءَ في أصل لغتهم معدومة فإذا احتاجوا إلى النُّطق بها ضعف نطقهم بها<sup>(١٤٣)</sup>. وللحظ أنَّ هناك شبهاً كبيراً بين الطَّاءَ والتَّاءَ في بعض السُّهُمات فالمخرج واحد فالطَّاءَ مفخمة والتَّاءَ مرفقة فتنطق الطَّاءَ تقربياً تاءً لفقدتها صفة التَّفخيم واكتسابها ترقيق التَّاء<sup>(١٤٤)</sup>.

#### ٨. الفاءُ التَّيِّيُّ كالباء

شاع استعمال هذا الصَّوت في لسان العامة، وعدَّ من مظاهر اللُّحن في كلامهم، في نحو: (فور وبور) وجود هذا الصَّوت الغريب في كلام النَّاس هو من تأثير اللُّغات غير العربية، كلغة الفرس، في لسان عامة النَّاس في المجتمع الإسلامي<sup>(١٤٥)</sup>، وهذا الصَّوت غير مستساغ في قراءة القرآن ولا الكلام الفصيح ولا الشعر العربي<sup>(١٤٦)</sup>. وما ورد من ذكر لهذا الصَّوت عند أبي الفداء قوله: «الباءُ التَّيِّيُّ كالفاءُ نحو قولك في بور: فور<sup>(\*)</sup><sup>(١٤٧)</sup>»، وقد جعله السيرافي (ت ٣٦٨هـ) على ضربين كما يظهر في ضوء مانسب له الرضي الأسترابادي قوله: «أحدهما: لفظ الباءُ أغلب عليه من الفاءُ، والأخر: لفظ الفاءُ أغلب عليه من الباءُ، وقد جعلا حرفين من حروفهم سوى الباءُ، والفاءُ المخلصين، قال: وأظنُّ أنَّ العرب إنما أخذوا ذلك من العجم لخالطتهم إياهم<sup>(١٤٨)</sup>». وأمَّا ابن يعيش فقد نسبه إلى الأقوام العربية التي خالطت العجم، إذ قال: «وهي كثيرة في لغة الفرس وكان الذين تكلموا بهذه الحروف المسترذلة قوم من العرب خالطوا العجم فتكلموا بلغاتهم<sup>(١٤٩)</sup>»، وعلل الدكتور إبراهيم أنيس هذه الظاهرة بما يتفق والدرس الصوتي الحديث قائلاً: «الفاء جهر بها أوَّلاً فأصبحت ذلك الصَّوت الشَّائع في اللُّغات الأوربية والَّذِي يرمز إلَيْهِ الرُّمز (٧) ومثل هذا الصَّوت إذا ذهبت رخاوته بانحباس الهواء معه ليصبح انفجاراً أشبه الباء كل الشَّبه»<sup>(١٥٠)</sup>.

## ٩. القاف الّ التي كالكاف

زاد أبو الفداء هذا الصّوت إلى أصواته (الثّانية المستهجنة) ليبلغ عددها بذلك عنده (تسعة أصوات)، كما أشار أبو الفداء آخذا بما ذكره ابن الحاجب بقوله: «قال ابن الحاجب في شرح المفصل: وبقي حرف لم يتعرض له وإن كان ظاهر أنَّ العرب تتكلّم به وهي القاف، والكاف كما ينطق العرب اليوم»<sup>(١٥١)</sup>. وقد نسب الرّاضي هذا الصّوت للقاف بعد أن تشرب تقربياً بصوت الكاف لتنطق الكاف بصوت جديد تقربياً، وقد استشهد برأي السّيرافي الّ الذي قال: «الكاف الّ التي كالجيم نحو جافر في كافر، والجيم الّ التي كالكاف»<sup>(١٥٢)</sup>. وقد عرض له الدكتور أحمد مختار عمر مبرزاً صفات كل منه ومخرجه، إذ صنف صوت الجيم عند القدماء من الشّديد الانفجاري وعند المحدثين بين الشّدة والرّخواة أي ما يساوي الانفجاري، والاحتكاك وهو المقابل المجهور للكاف إذ يلتقيان بالخرج الغاري ويتسماان بمعظم الصّفات سوى كون الجيم مجهرة والكاف مهموسة»<sup>(١٥٣)</sup>.

وقال أبو الفداء في تتمة هذه الأصوات (أصوّلها وفروعها): «وإذا ضممت هذه الثّانية والقاف الّ التي كالكاف إلى السّبع والثلاثين صارت الحروف ستة وأربعين»<sup>(١٥٤)</sup>، وعند غيره من العلماء ثلاثة وأربعون<sup>(١٥٥)</sup>، أو ستة وأربعون<sup>(١٥٦)</sup>، أو سبعة وأربعون<sup>(١٥٧)</sup>، وعند القرطبي اثنان وخمسون<sup>(١٥٨)</sup>.

الخاتمة ...

يطيب لنا في الخاتمة أن نقدم أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وهي على النحو الآتي:

١. ظَلَّ أبو الفداء محتفظاً بشخصيته العلمية في كتابه، وبمنهجيته التي اتسمت بالوضوح والاعتدال في مناقشة قضيَّاه الصَّوتية، ولم يخفض صوته مع كُلِّ ما مضى، مُمَادِلٌ على حضور واضح له في هذا الكتاب، على الرَّغم من متابعته القدماء في عدِّ أصوات العربية الأصول، وكذا الفرعية.
٢. استقرَّ الهجاء العربي تلك الأصوات المسماة بـ(الأصول)؛ بسبب أنَّ الأصوات المستحسنة، والأصوات المستقبعة تكاد تكون أصواتاً مضطربة بين مخارج النُّطق، فليس لها مخرج واضح كالآصوات الأصلية.
٣. يرى البحث أنَّ المبرُّد لم يُخرج المهمزة من أصوات العربية، وما قيل عنه (من أنَّه عدَّ أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً) قد جانبه الصَّواب، إلَّا إذا كانوا قد اعتمدوا على نصٍ آخر للمبرُّد لم نقف عليه، وأحسب أنَّ المبرُّد قد أشار إلى قضية مهمة متمثلة بالتأخُّل بين المهمزة والألف الَّذِي نسميه تجوِّزاً (التأخُّل الغونيمي)، فتتعدد صور النُّطق بالهمزة مع تنوع الوظيفة اللُّغوية لها في بنية الكلمة.
٤. يرى البحث أنَّ اتفاقَ المحدثين في عدِّهم هذه الأصوات ثمانية وعشرين متأثِّر من تفريقهم بين المهمزة والألف المديَّة على عكس القدماء، وقد ساعدتهم في ذلك التَّطور الحديث الَّذِي مكنهم من الوقوف على مشكلة الخلاف وهي

التَّفَرِيقُ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالْأَلْفِ الْمَدِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْأَلْفَ الْمَدِيَّةَ لَا يَسِّرُ صُورَةَ الصَّوْتِ بِلِهِ صَوْتٌ فَقْطٌ.

٥. خَصَّ أَبُو الْفَدَاءِ الْأَصْوَاتَ الْمُسْتَحْسَنَةَ (الْفَصِيحَةَ) بِالْعَدْدِ (ثَمَانِيَّةَ)، وَلِيُسَتَّ (سَتَّةَ) كَمَا ذُكِرَ، إِذْ عَدَ الْهَمْزَةَ ثَلَاثَةَ أَصْوَاتٍ خَلَافًا لِسَيِّوِيَّهِ الَّذِي عَدَهَا صَوْتًا وَاحِدًا.

٦. يَرِى الْبَحْثُ أَنَّ الْهَمْزَةَ الَّتِي وَصَفَهَا أَبُو الْفَدَاءِ وَغَيْرُهُ مِنَ الْقَدْمَاءِ بِأَنَّهَا (بَيْنَ بَيْنَ) تَعُدُّ تَنْوِيًّا أَلْفُونِيًّا لِلْوَحْدَةِ الصَّوْتِيَّةِ الْفُونِيَّيَّةِ (الْهَمْزَةَ) الَّتِي وَرَدَتْ عِنْدَ أُولَئِكَ فِي ضَمْنِ الْأَصْوَاتِ التِّسْعَةِ وَالْعَشْرِ الْأَصْلِيَّةِ.

٧. يَتَفَقَّدُ الْبَحْثُ مَعَ مَا ذَكَرَهُ الْلَّغُويُّونَ فِي أَنَّ مَا يَجْرِي عَلَى صَوْتِ (الشِّينِ كَالْجِيمِ) مِنْ تَغْيِيراتٍ هُوَ: اِنْقَلَابُهُ إِلَى صَوْتِ مُقَابِلٍ لِصَوْتِ الشِّينِ، وَهُوَ الْجِيمُ (الْمَجْهُورَةُ) وَالْمُتَفَقُ مَعَهُ مُخْرِجًا لِإِيجَادِ نُوعٍ مِنَ الْمُجاَنَسَةِ الصَّوْتِيَّةِ بَيْنَ الشِّينِ الْمَهْمُوسَةِ الرَّخْوَةِ، وَالدَّالِّ الْمَجْهُورَةِ الشَّدِيدَةِ، فِي نَحْوِ: أَشْدَقُ - أَجْدَقُ.

٨. خَالِفُ الْبَحْثِ مَا يَرِى أَهْرَارُ الدَّكْتُورِ غَانِمَ قَدْرُورِ الْحَمْدِ مِنْ أَنَّ الْقَرْطَبِيَّ قدَ خَالَفَ سَيِّوِيَّهُ فِي جَعْلِ الْجِيمِ الَّتِي كَالْكَافِ وَالْكَافِ الَّتِي بَيْنَ الْجِيمِ وَالْكَافِ صَوْتَيْنِ.

٩. يَخْلُصُ الْبَحْثُ إِلَى أَنَّ اسْتَهْجَانَ صَوْتِ (الصَّادِ كَالسِّينِ) نَاشِئًا مِنْ فَقْدَانِ مَلْمَعِ مِنَ الْمَلَامِحِ الَّتِي تَسْهِمُ فِي تَكَوِينِ الْخَاصَّةِ الْمُمِيزَةِ لِهَذَا الْفُونِيَّمِ فَإِنَّهُ يَتَحَوَّلُ إِلَى فُونِيَّمَ آخَرَ.

١٠. يَرِى الْبَحْثُ بَعْدَ التَّأَمِيلِ فِيمَا وَرَدَ عَنْ سَيِّوِيَّهِ أَنَّ عَدْدَ الْأَصْوَاتِ الْأَصْوَلِ وَالْفَرْعَوِيَّةِ (الْمُسْتَحْسَنَةِ وَغَيْرِ الْمُسْتَحْسَنَةِ) ثَلَاثَةَ وَأَرْبَعُونَ، وَلِيُسَتَّ كَمَا ذُكِرَ وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ فَعْلِ النُّسَاخِ.

١١. تتمة هذه الأصوات عند أبي الفداء (أصوتها وفروعها) ستة وأربعون صوتاً،  
بزيادة صوت القاف التي كالكاف.

١. ينظر: اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد ١٢، ومنهج الدرس الصوتي عند العرب، (أطروحة) علي خليف حسين ٦٥.
٢. يعني بعض علماء التجويد بترتيب الأصوات ترتيباً صوتياً على وفق تدرج المخارج، وقد ذكر المرعشي الاتجاهات المعروفة لترتيب الحروف، فقال: «وللحروف العربية ثلاثة ترتيبات: الأول: ترتيب أهل اللغة وهو: أ ب ت ث ج ح خ ذ ر ز إلى ي، وهو الذي يعلم به الصبيان، والثاني: ترتيب أهل الأداء، وهو الترتيب بحسب المخرج، والثالث: ترتيب أهل الحساب وهو الترتيب بحسب جعل الحروف إشارة إلى الأعداد وهو ترتيب أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ صنفع» بيان جهد المقل (مخطوط) ٦، نقاً عن الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ١٩١.
٣. ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللُّغَةِ الْحَدِيثِ، د. عبد الصبور شاهين ٢٥-٢٠.
٤. ينظر: المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء ١/٢، والبداية والنهاية، لابن كثير ١٤/١٥٨، والأعلام، للزركي ١/٣١٧، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة ١/٢٨٢.
٥. ينظر: الأعلام، للزركي ١/٣١٩، والبدر الطالع لمحاسن من جاء بعد القرن التاسع للشوکانی ١/١٥١.
٦. طبقات الشافعية، للأستوي ١/٤٥٥.
٧. الكُنَّاش في فني النحو والصرف، لأبي الفداء، تحقيق، د. رياض بن حسن الخطواني ٢/٣١٠.
٨. ينظر: الكتاب، لسيبوه ٤/٤٣٤، والمقتضب، للمبرد ١/٣٣٠، وسر صناعة الإعراب، لابن جني ١/٤١، والموضح في التجويد، للقرطبي ٧٨، وشرح المفصل، لابن يعيش ١٠/١٢٦-١٢٧، والتوطئة، للشلوبيني ٣٨٠، والممتع الكبير في التصريف، لابن عصفور ٤٢١، وارتشاف الضرب، لأبي حيان ١/٤، والقول المأثور في معرفة بيان مخارج الحروف، للقاضي المصري محمد بن نصر ١١٠، وتاريخ آداب اللغة، للرافعي ١/٩٤.
٩. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٤.
١٠. ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات، للقطاطلي ١/١٨٣.
١١. شرح الشافية، للجاري بري (ت ٧٤٦هـ)، دراسة وتحقيق: حسين عيدان مطر ٦٧٦.
١٢. ينظر: شرح الشافية، للجاري بري، دراسة وتحقيق (أطروحة): حسين عيدان مطر ٦٧٦.

١٣. لُكَاش في فني النحو والصرف ٢/٣١٠، وينظر: المفصل في صنعة الإعراب، للزخيري ٣٩٤، وشرح المفصل، لابن يعيش ١٠/١٢٥.
١٤. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٤، والأصول في النحو، لابن السراج ٣٩٩/٣، وسر صناعة الإعراب ١/٤١، والموضخ في التجويد ٧٨.
١٥. الكتاب ٤/٤٣١.
١٦. الغريب أن ينسب له الدكتور عبد الهادي الفضلي عدد أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً، بقوله: «ثمانية وعشرون حرفاً باعتداد الهمزة، والألف حرفاً واحداً وهو قول سيفويه»، الموجز في علم التجويد، د. عبد الهادي الفضلي ٣٥.
١٧. ينظر: الأصول في النحو ٣٩٩/٣، وسر صناعة الإعراب ١/٤١، والموضخ في التجويد، ٧، وشرح النَّظَام على شافية ابن الحاجب، للحسن بن محمد التَّسَابُوري (من أعلام القرن التاسع المجري) ٣٣٨.
- (\*) الصَّواب: أحياز ومفردها حيز.
١٨. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي ١/٥٧.
١٩. الْكُنَّاش في فني النحو والصرف ٢/٣١٠..
٢٠. ينظر: جهرة اللغة، لابن دريد ١/٤١، وسر صناعة الإعراب ١/٤١، وشرح المفصل لابن يعيش ١٢٧/١٠، والممنع الكبير في التصريف ٤٢١، ارتشاف الضرب ١/١٤، وشرح الشافية للجباري، وجهود الكوفيين في علم الأصوات، (بحث) د. خليل إبراهيم العطية، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، س٢٤، ع٢٢، ١٩٩١ م. ٤٠.
٢١. شرح المفصل، لابن يعيش ١/١٢٦.
٢٢. المقتصب ١/٣٢٨.
٢٣. المصدر نفسه ١/٣٢٨.
٢٤. المصدر نفسه ١/٣٣٠.
٢٥. المصدر نفسه ١/٢٣٧، وينظر: جهود الكوفيين في علم الأصوات ٤٠.
٢٦. الكتاب ٣/٥٤٨.
٢٧. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ١٤٨.
٢٨. الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومحارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتحليلها وبيان الحركات التي تلزمها، لمكي بن أبي طالب ١٤٥.
٢٩. التجويد في الاتقان والتجويد، للداني ١١٨.
٣٠. معاني القرآن، للفراء ١/٣٦٨..

٣١. هم الموامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي ٤٨٦ / ٢.
٣٢. ينظر: الصّاحبي في فقه اللغة، ابن فارس ١٠٠، وكتاب الكتاب، ابن درستويه ١١٣، والمصطلح الصّوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي العلي ٤٩.
٣٣. التّبصرة والتّذكرة ٢٩٦ / ٢.
٣٤. وعدم التّفريق بين المهمزة والألف خصّه ابن جبارة المهنلي بالковيين، إذ قال: «والخلاف في المهمزة والألف، فقال الكوفيون: المهمزة والألف واحد لاتفاقهما في الصورة، وقال غيرهم بل هما حرفان...». التجويد (من كتاب الكامل في القراءات الخمسين)، ابن جبارة (أبي القاسم يوسف بن علي) المهنلي ٦٣.
٣٥. الكُتَّاش في فني النَّحو والصرف ٢١٠ / ٢.
٣٦. فرق المؤلف بين المهمزة والألف جاعلاً المهمزة من حروف المعجم وذهب إلى أنَّ الألف إنما هي مدة ساكنة وهذا يتفق وما وصل إليه الدرس الصّوتي الحديث.
٣٧. ينظر: دراسات في علم اللُّغة، د. كمال بشر ٩٢، ومناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان ٩٧ والدراسات الصّوتية عند علماء التجويد ١٤٨.
٣٨. ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللُّغة الحديث، د. عبد الصبور شاهين ٢٥-٢٠.
٣٩. ينظر: العربية الفصحى (نحو بناء لغوي جديد)، هنري فليش ٣٥ ودروس في علم أصوات العربية، جان كانتينيو ٤٠ ومناهج البحث في اللُّغة، ١١٦، والتّصريف العربي من خلال علم اللُّغة الحديث، الطَّيب البكوش ٤١، والمحيط، لأنطاكى ١/٢٥.
٤٠. الفونيم: «أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التّفريق بين المعاني» دراسة الصّوت اللُّغوي، أحمد مختار عمر ١٧٩، وينظر: علم الأصوات العربية، د. عبد القادر شاكر ٣١.
٤١. المدخل إلى علم اللُّغة ومناهج البحث اللغوي، د. رمضان عبد التَّواب ٢٩.
٤٢. ينظر: دراسة الصّوت اللغوي ٣١٣-١١٤.
٤٣. جهد المقل، للمرعشي ١٢٠.
٤٤. الدراسات الصّوتية عند علماء التجويد ١٤٩.
٤٥. ينظر: المصدر نفسه ١٤٩.
٤٦. شرح الشَّافية، للأستاذ باذدي ٣ / ٢٥٥.
٤٧. عنقود الزَّواهر في الصرف ٢٣٤-٢٣٥.
٤٨. الأنفون (Allophone): مصطلح يطلق على ما يطرأ على نطق فونيم واحد من تغيير نتيجة وروده في بيئات مختلفة، ينظر: علم أصوات العربية ١٣٥، والدرس الصّوتي في شافية ابن

- ال حاجب (رسالة) ٤٧.
٤٩. ينظر: الدرس الصوتي عند رضي الدين الأستراباذي، رسالة حسن عبد الغني الأسدبي ٧٩.  
 (\*) عند التأمل فيها ذكره نجده قد عدّها ثانية أصوات، إذ عدّ همزة بين بين (ثلاثة أصوات)، وقوله: «إذا انضمت الشهانية إلى التسعة والعشرين صارت سبعة وثلاثين» الكُتّاش في فني النحو والصرف ٣١١ / ٢.
٥٠. الكُتّاش في فني النحو والصرف ٣١٠ / ٢.
٥١. ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٤، وسر صناعة الإعراب ١ / ٥٦، وشرح المفصل لابن يعيش ١٢٧ / ١٠، والتوطئة ٣٨٠، وشرح الشافية، للأستراباذي ٣ / ٢٥٠.
٥٢. أطلق السيوطى عليها الحسنة بقوله: «وأمّا الفروع الحسنة فهي التي توجد في كلام الفصحاء» هم المقام، ١ / ٤٥٤.
٥٣. الكتاب ٤ / ٤٣٢.
٥٤. شرح الشافية، للجاريendi ٦٧٦.
٥٥. الكُتّاش في فني النحو والصرف ٣١١ - ٣١٠ / ٢.
٥٦. ينظر: المقتضب ٣ / ٣٣٠، وسر صناعة الإعراب ١ / ٥٦، والبديع في علم العربية، لابن الأثير ٤ / ٦٠٦.
٥٧. ينظر: شرح الشافية، للأستراباذي ٣ / ٢٥٠، وشرح النّظام على (شافية ابن الحاجب) ٣٤٢.
٥٨. ينظر: الموضع في التجويد ٨٧، والدراسات الصوتية عند علماء التجويد ١٤٨.
٥٩. ينظر: مرشد القاريء إلى تحقيق معالم المقاريء، لابن الطحان ٢٩.
٦٠. ينظر: القول المأثور ١١٠.
٦١. ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٤، والمقتضب ١ / ٣٣٠، وسر صناعة الإعراب ١ / ٥٦، وشرح المفصل، ابن يعيش ١٠ / ١٢٦ - ١٢٧، والتوطئة ٣٨٠، والمتمع الكبير في التصريف ٤٢٤.
٦٢. ينظر: مرشد القاريء ٢٩٤.
٦٣. ينظر: شرح الشافية، للأستراباذي ٣ / ٢٥٠، وشرح النّظام على الشافية ٣٤٢.
٦٤. ينظر: القول المأثور ١١٠.
- (\*) وفي نسخة الدكتور جودة مبروك جودة «القاف، والكاف، والجيم، والشين، والصاد، والضاد، والشين، والزاي، والطاء، والدال، والناء، والذال، والباء، والفاء» الكُتّاش في النحو والتصريف ٢ / ٣٠٨، ويكتمل عدد هذه الأصوات أربعة عشر صوتاً، إذ إنه كرر صوت الشين، ولم يذكر صوتي: الظاء الناء.
٦٥. الكُتّاش في فني النحو والصرف ٣١١ / ٢.

## ثانيةُ الأصلُ والفرعُ في أصواتِ العربية

٦٦. الموضع في التجويد ٨٥.
٦٧. عنقود الزواهر في الصرف ٢٣٤-٢٣٥.
٦٨. ينظر: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ٢١٩.
٦٩. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٤.
٧٠. شرح المفصل، لابن عييش ١٢٥/١٠.
٧١. ينظر: اللغة العربية معناها وبناؤها، د. تمام حسان ٥٣، وفي البحث الصوتي عند العرب، د. خليل إبراهيم العطية ٣٢.
٧٢. علم اللغة العام (الأصوات)، د. كمال بشر ٩٢.
٧٣. الكتاب ٣/٥٤١.
٧٤. شرح المفصل، لابن عييش ٩/١٠٧.
٧٥. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٢.
٧٦. سر صناعة الإعراب ١/٤٨.
- (\*) وفي النسخة الثانية (فيصير)، ينظر: الكناش في فني النحو والتصريف ٢/٣٠٨.
٧٧. الكناش في فني النحو والصرف ٢/٣١١.
٧٨. شرح الشافية، للأسترابادي ٣/٢٥٥.
٧٩. اللغة العربية معناها وبناؤها، د. تمام حسان ٥٣.
٨٠. ينظر: في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس ٦٠.
٨١. ينظر: التفكير الصوتي عند سيبويه، د. محمد جواد النوري ٤٤، والدرس الصوتي في التراث البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري (رسالة)، عالية محمود حسن ٩٦.
٨٢. ينظر: معجم الصوتيات، د. رشيد عبد الرحمن العبيدي ١٦٠.
٨٣. الكتاب ٤/٤٣٢.
- (\*) وفي النسخة الثانية (الصلة، والزكاة)، ينظر: الكناش في النحو والتصريف ٢/٣٠٨.
٨٤. الكناش في فني النحو والصرف ٢/٣١١.
٨٥. الموضع في التجويد ٨٣.
٨٦. ينظر: شرح الشافية، للأسترابادي ٣/٢٥٥.
٨٧. ينظر: ارتشاف الضرب ١/١٣.
٨٨. ينظر: النشر ١/٢٠٢.
٨٩. شرح النَّظام على الشَّافِيَّةِ ٣٢٩.
٩٠. ينظر: دراسات في علم اللغة ٩٢، والدرس الصوتي في شافية ابن الحاجب (رسالة) ٤٧،

- والدرس الصّوقي في التّراث البلاغي (رسالة)، عالية محمود حسن .٩٨.
٩١. الكُتّاش في فني النّحو والصرف ٣١١ / ٢.
  ٩٢. المقتضب ٤٢ / ٣، وينظر: الموضخ في التّجويد .٨٢.
  ٩٣. الموضخ في التّجويد .٨٢.
  ٩٤. ينظر: لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، د. غالب المطليبي ١٢٧.
  ٩٥. التّعليل الصّوقي عند العرب في ضوء علم الصّوت الحديث (قراءة في كتاب سيبويه) د. عادل نذير بيري ٢١٦.
  ٩٦. ينظر: في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس ٢١٦، واللّهجات العربية في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري (أطروحة)، منذر إبراهيم حسين ١٠.
  ٩٧. الكُتّاش في فني النّحو والصرف ٣١٢-٣١١ / ٢ .٣١٢-٣١١ / ٢.
  ٩٨. الموضخ في التّجويد .٨٣.
  ٩٩. اللّغة العربية معناها ومبناها .٥٥.
  ١٠٠. الكُتّاش في فني النّحو والصرف ٣١٢ / ٢ .٣١٢ / ٢.
  ١٠١. سر صناعة الإعراب / ١ .٥٠.
  ١٠٢. لصفوة الصّفية في شرح الدرة الألفية، للنيل ٦٤٧ / ٢ .٦٤٧ / ٢.
  ١٠٣. التّعليل الصّوقي عند العرب، د. عادل نذير بيري ١٣٦.
  ١٠٤. اللّغة العربية معناها ومبناها .٥٤.
  ١٠٥. ينظر: معجم الصّوتيات ١٠٩.
  ١٠٦. ينظر: التّمهيد في علم التّجويد ٢٧٧-٢٧٦ .٢٧٧-٢٧٦.
  ١٠٧. شرح الشّافية، للجاريredi ٦٨٢ .٦٨٢.
  - (\*) لكتّه زاد إليها صوت القاف التي كالكاف
  ١٠٨. الكُتّاش في فني النّحو والصرف ٣١٢ / ٢ .٣١٢ / ٢.
  ١٠٩. ينظر: المصدر نفسه ٣١٣-٣١٢ / ٢ .٣١٣-٣١٢ / ٢.
- (\*) عند التّأمُل فيها ورد عن سيبويه يظهر أنَّ عددها ثانية وأربعون، وليس كما ذكر وقد يكون ذلك من فعل النّساخ، ويُعَضَّد ما ذهبنا إليه قول ابن جني القريب من عصر سيبويه: «وقد تلحق بعد ذلك ثمانية أحرف، وهي فروع غير مستحسنة... حتى كملتها ثلاثة وأربعين» سر صناعة الاعراب ٤٦ / ١، وكذلك ما نسبه القرطبي إلى سيبويه وهو قوله: «قال: ثم تصير ثلاثة وأربعين بحروف غير مسموعة في لغة من ترتضى عربته...» الموضخ في التّجويد .٨٤.
١١٠. الكتاب ٤ / ٤٣٤ .٤٣٤.

## ثانيةُ الأصلِ والفرع في أصواتِ العربية

١١١. المصدر نفسه /٤٣٤.
١١٢. ينظر: شرح المفصل، لابن عييش /١٢٧.
١١٣. ينظر: التوطنة /٣٨٠.
- (\*) وفي النسخة الثانية (جمل)، ينظر: الكناش في النحو والتصريف /٢٣٠٩.
١١٤. الكناش في فني النحو والصرف /٢٣١٢.
١١٥. شرح الشافية، للأستراباذى /٣٢٥٧.
١١٦. ينظر: معجم الصوتيات /١٤٦.
١١٧. الكناش في فني النحو والصرف /٢٣١٢.
١١٨. ينظر: شرح الشافية، للأستراباذى /٣٢٥٧، والمصطلح الصوتي عند علماء العربية، ٥٢.
١١٩. شرح الشافية، للأستراباذى /٣٢٥٧.
١٢٠. النشر في القراءات العشر، لابن الجزري: ١٢١٧-٢١٨.
١٢١. الدراسات الصوتية عند علماء التجريد /١٥٠.
١٢٢. الموضح في التجريد /٨٥.
١٢٣. ينظر: المصطلح الصوتي عند علماء العربية /٥٢٠، وينظر أصوات العربية بين التحول والتبآلات، د. حسام التعميمي /٤٦.
- (\*) وفي النسخة الثانية كالسين، ينظر: الكناش في النحو والتصريف /٢٣٠٩.
١٢٤. الكناش في فني النحو والصرف /٢٣١٢.
١٢٥. ينظر: الكتاب /٤٤٣٢.
١٢٦. ينظر: المصدر نفسه /٤٣٤.
١٢٧. شرح الشافية، للأستراباذى /٣٢٥٦.
١٢٨. المصدر نفسه /٣٢٥٦.
١٢٩. ينظر: هم المقام، للسيوطى /٣٤٥١.
١٣٠. دراسات في علم اللغة /١٩٨.
١٣١. الكتاب /٤-٤٣٢-٤٣٣.
١٣٢. الكناش في فني النحو والصرف /٢٣١٢-٣١٣، وينظر: الإيضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب /٢٤٨٤.
١٣٣. علم اللغة العام (الأصوات) /١٣٦-١٣٧.
١٣٤. ينظر: العين /١٥٨.
١٣٥. الكتاب /٤٤٣٣.

١٣٦. ينظر: المدخل إلى علم اللُّغة ٣١، و دروس في أصوات اللُّغة ٣٠ .
١٣٧. ينظر: معجم الصَّوتيات ١١٧ .
١٣٨. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٣ .
١٣٩. شرح المفصل، لابن عييش ١٠/١٢٨ .
١٤٠. اللغة العربية معناها ومبناها ٥٥ .
١٤١. ينظر: علم أصوات العربية، د. محمد جواد التُّوري ١٢٦ .
١٤٢. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٣ .
١٤٣. الممتع الكبير في التَّصريف، لابن عصفور ٤٢٣ .
١٤٤. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٣ .
١٤٥. الممتع الكبير في التَّصريف ٤٢٢ .
١٤٦. ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٥٦ .
١٤٧. ينظر: شرح الشَّافية ٣/٢٥٦ وفي البحث الصَّوتي عند العرب: ٣٧ .
١٤٨. ينظر: معجم الصَّوتيات ١٣٠ .
- (\*) في النسخة الثانية: «الثَّاء الَّتِي كالفاء نحو قوله في: ثور فور» الكُنَاش في النَّحو والتَّصريف ٢/٣٠٩ .
١٤٩. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٣ .
١٥٠. شرح الشَّافية، للأستراباذِي ٣/٢٥٧ .
١٥١. شرح المفصل لابن عييش ١٠/١٢٨ .
١٥٢. الأصوات اللُّغوية، د. إبراهيم أنيس ١٤٥ .
١٥٣. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٣ ، وينظر: الإيضاح في شرح المفصل ٢/٤٨٤ .
١٥٤. شرح الشَّافية ٣/٢٥٦ .
١٥٥. ينظر: دراسة الصَّوت اللُّغوي ٣٣٦ .
١٥٦. الكُنَاش في فني النَّحو والصرف ٢/٣١٠ .
١٥٧. ينظر: سر صناعة الإعراب ١/٥٦ ، وشرح المفصل، لابن عييش ١٠/١٢٧ ، والممتع الكبير في التَّصريف ٤٢٤ .
١٥٨. ينظر: هم الهوامع ١/٤٥٥ .
١٥٩. ينظر: ارتشاف الضَّرب ١/١٠ .
١٦٠. ينظر: الموضع في التجويد ٨٧ .

## المصادر والمراجع

٨. البدر الطالع لمحاسن مَنْ جاءَ بَعْدَ الْقَرْنِ السَّابِعِ، الشَّوَّكَانِي، ط١، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٨هـ.
٩. البديع في علم العربية، للمبروك بن محمد الشيباني الجزري أبي السعادات مجذ الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق ودراسة د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٠. بيان جهد المقل، للمرعشي (محمد بن أبي بكر المعروف ساجقلي زاده ت ١١٥٠هـ) (مخطوط) في مكتبة المتحف بيغداد(الرقم ٥/١١٠٦٨).
١١. تاريخ آداب العربية، مصطفى صادق الرافعي، راجعه وضبطه: عبد الله المنشاوي، مكتبة الإييان، ط١، ١٩٩٧م.
١٢. التَّبَصَّرَةُ وَالتَّذَكْرَةُ، لأبي محمد عبد الله بن علي بن إسحاق الصييري (من نحاة القرن الرابع الهجري)، تحقيق: د. فتحي أحمد مصطفى علي الدين، دار الفكر بدمشق، ط١٤٠٢، ١٩٨٢هـ.
١٣. التَّجْوِيدُ (من كتاب الكامل في القراءات الخمسين) لأبي القاسم يوسف بن علي بن جباره الهذلي (ت ٤٦٥هـ) تحقيق: فرغلي سيد عرباوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١م.
١. ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسى (ت ٧٤٥هـ) تحقيق وشرح دراسة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مطبعة المدى بالقاهرة، مصر، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٢. أصوات العربية بين التحول والثبات، د. حسام سعيد النعيمي، سلسلة بيت الحكمة، جامعة بغداد بغداد ١٩٨٩م.
٣. الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم حسنان، ط٤، ١٩٩٩م.
٤. الأصول في التَّحْوِيَةِ، لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي (ت ٣١٦هـ) تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٥. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملائين، بيروت، ط٥، ٢٠٠٢م.
٦. الإيضاح في شرح المفصل، لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي (ت ٦٤٦هـ) تحقيق: د. موسى بناني العليي، مطبعة العانى، بغداد، (د. ط)، (د. ت).
٧. البداية والنهاية، لابن كثير (إسماعيل بن عمر الدمشقي) مطبعة السعادة، القاهرة.

٢١. جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشيا لللقب بساجقلي زاده (ت ١١٥٠ هـ) دراسة وتحقيق: د. سالم قدوري الحمد، دار عمار، عَمَان، ط ٢، ٢٦، م ٢٠٠٨ / هـ ١٤٢٩.
٢٢. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عَمَان، ط ٢٠٠٧ / هـ ١٤٢٨.
٢٣. دراسات في علم اللُّغَة، د. كمال بشر، دار المعارف بمصر، ط ٩، ٢٦، م ١٩٨٦.
٢٤. دراسة الصوت اللُّغُوي، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، (د.ط)، م ١٩٩٧ / هـ ١٤١٨.
٢٥. دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، نقله إلى العربية: صالح القرماوي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية (د.ط)، م ١٩٦٦.
٢٦. الرّعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومحارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليقها وبيان الحركات التي تلزمها، صنعة الإمام العلامة أبي محمد مكي بن أبي طالب القسيسي المتوفى سنة (٤٣٧ هـ) تحقيق: أحمد حسن فر Hatch، دار عمار، الأردن، ط ٣، ٢٦، م ١٩٩٦.
٢٧. سر صناعة الإعراب، لابن جني (ت ٣٩٢ هـ) دراسة وتحقيق: د. حسن
١٤. التَّحْدِيدُ فِي الْإِتْقَانِ وَالتَّجوِيدِ، لأبي عمرو بن عثمان بن سعيد الدَّائِي (ت ٤٤٤ هـ) دراسة وتحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عَمَان، ط ١، ٢٦، م ٢٠٠٠ / هـ ١٤٢١.
١٥. التَّصْرِيفُ الْعَرَبِيُّ مِنْ خَلَالِ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ الْحَدِيثِ، د. الطَّبِيبُ الْبَكُوشُ، المطبعة العربية، تونس، ط ٢، ١٩٨٧ م.
١٦. التَّعْلِيلُ الصَّوْتِيُّ عَنْدَ الْعَرَبِ فِي ضَوْءِ عِلْمِ الصَّوْتِ الْحَدِيثِ (قِرَاءَةً فِي كِتَابِ سَيِّبوِيهِ)، د. عادل نذير بيري الحسَانِي، ديوان الوقف السُّنْنِي، بغداد، ط ١، ١٤٣٥ - هـ ٢٠٠٩ م.
١٧. التَّفْكِيرُ الصَّوْتِيُّ عَنْدَ سَيِّبوِيهِ، د. محمود جواد التُّورِي، القدس مركز الأبحاث الإسلامية، (د.ط)، م ١٩٩٣.
١٨. التَّمَهِيدُ فِي عِلْمِ التَّجَوِيدِ، شمس الدِّين أبو الحِيرِ الْجَزَرِيِّ (ت ٨٣٣ هـ) تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠١ / هـ ١٤٢١.
١٩. التَّوْطِةُ، لأبي علي الشَّلُوبِينِيِّ (ت ٦٤٥ هـ) تحقيق: يوسف أحمد المطوع، جامعة الكويت، (د.ط)، م ١٩٨١.
٢٠. جهرة اللُّغَةُ، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٥٣٢ هـ)، حققه وقدم له: د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧ م.

٢٨. شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذى (ت ٦٨٦هـ) تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م.
٢٩. شرح المفصل، موقف الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ) صححه وعلق عليه مشيخة الأزهر، عنيت بطبعه ونشره: إدارة الطباعة المئوية، مصر، شارع الكحكيين (نمرة ١)، (د. ت).
٣٠. شرح النّظام (على شافية ابن الحاجب)، نظام الملة والدين الحسن بن محمد النّيسابوري (من أعلام القرن التاسع الهجري)، إخراج وتعليق: علي الشّملاوى، مطبعة أمير - قم، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
٣١. الصّاحبي في فقه اللغة العربية وسنت العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرّازى (ت ٣٩٥هـ) حرقه وضبط نصوصه وقدّم له: محمد فاروق الطّباع، مكتبة المعارف - بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٣٢. الصّفوة الصّفية في شرح الدرة الالغية، لتقى الدين إبراهيم بن الحسين المعروف بالنّيلى من علماء القرن السابع الهجرى، تحقيق: د. محسن سالم العميري، مطابع
- جامعة أم القرى- السعودية، ط ١٤١٩هـ.
٣٣. طبقات الشّافية، جمال الدين عبد السنوى، تحقيق: عبد الله الجبورى، مطبعة الإرشاد، ط ١، بغداد، ١٣٩٠هـ.
٣٤. العربية الفصحى ( نحو بناء لغوى جديد) هنرى فليش، تعريب وتحقيق: د. عبد الصبور شاهين، دار المشرق، بيروت، ط ١٩٨٣م.
٣٥. علم أصوات العربية، د. محمد جواد النوري، جامعة القدس المفتوحة، عمان، ط ٢٠٠٣م.
٣٦. علم الأصوات العربية (علم الفونولوجيا) د. عبد القادر شاكر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١٣٣٤هـ.
٣٧. علم اللّغة العام (الأصوات)، د. كمال بشر، دار المعارف بمصر، ط ٤، ١٩٧٥م.
٣٨. عنقود الزواهر في الصّرف، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، دراسة وتحقيق: د. أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١، ١٤٢١-٢٠٠١م.
٣٩. العين، لأبي عبد الرحمن الخطيب بن أحمد الفراهيدى (ت ١٧٥هـ) تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السّامري، النّاشر: دار ومكتبة الملال، بيروت، (د. ت).

- حسن الخطّام، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (د.ط)، ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.
٤٧. الْكُنَّاשُ فِي النَّحْوِ وَالْتَّصْرِيفِ، لأبِي الفداء (عَمَادِ الدِّينِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْأَفْضَلِ عَلَى الْأَيُوبِ الشَّهِيرِ بِصَاحِبِ حَمَةِ (ت١٧٣٢ هـ) دراسة وتحقيق: د. جودة مبروك جودة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م.
٤٨. لطائف الإشارات لفنون القراءات، شهاب الدّين القسطلاني (ت٩٢٣ هـ) تحقيق وتعليق: الشّيخ عامر السّيّد عثمان، د. عبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، (د. ط)، ١٩٧٢ هـ ١٣٩٢ م.
٤٩. اللُّغَةُ الشَّاعِرَةُ، عباس محمود العقاد، مطبعة مخيم، القاهرة، ١٩٦٠ م.
٥٠. اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، د. تَامَ حَسَانُ، دار الْقَنْاقَافَةِ، شَارِعُ فَكْتُورِ هيِكُوكِ، ١٩٩٤ م.
٥١. لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، د. غالب فاضل المطلي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، (د. ط)، ١٩٧٨ م.
٥٢. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، د. محمد الأنطاكي، دار الشرق، بيروت، ط١، ١٩٧٢ م.
٥٣. المختصر في أخبار البشر، لأبِي الفداء (إِسْمَاعِيلِ بْنِ عَلِيِّ) وبذيله تاريخ ابن
٤٠. في الْبَحْثِ الصَّوْقِيِّ عَنْ الْعَرَبِ، د. خليل إبراهيم العطية، دار الجاحظ للنشر، بغداد (د. ط) ١٩٨٣ م.
٤١. فِي الْلَّهَجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، د. إِبراهِيمُ أَيْنِسُ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مطبعة أبناء وهبة حسان، (د. ط) ٢٠٠٣ م.
٤٢. القراءات القرآنية في ضوء علم اللُّغَةِ الْحَدِيثِ، د. عبد الصبور شاهين، التَّاشر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠٠٩ م.
٤٣. القول المأثور في معرفة بيان مخارج الحروف، للقاضي محمد بن نصر المصري الحنفي (من علماء القرن الثاني عشر الهجري) تحقيق: د. فرغلي سيد عرباوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١ م.
٤٤. الكتاب كتاب سيبويه، لأبِي بَشِّرِ عَمْرُو بْنِ عَثَمَانَ بْنِ قَبَرٍ (ت١٨٠٣ هـ) تحقيق وشرح: د. عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨ م.
٤٥. كتاب الكتاب، لابن درستويه (ت٣٤٧ هـ) نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢١ م.
٤٦. الْكُنَّاشُ فِي فَنِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ، للملك المؤيد عماد الدين أبي الفداء إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْأَفْضَلِ عَلَى الْأَيُوبِ الشَّهِيرِ بِصَاحِبِ حَمَةِ (ت١٧٣٢ هـ) دراسة وتحقيق: د. رياض بن

- الوردي، دار الْطباعة بالقدسية، ١٢٨٦هـ.
٥٤. مرشد القارئ إلى تحقيق معالم المقاريء، لابن الطحان (ت ٥٦١هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مكتبة الصحابة، الشارقة، ٢٠٠٧م.
٥٥. المصطلح الصّوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللُّغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي العلي، ط١، جامعة مؤتة، الأردن، ١٩٩٣م.
٥٦. معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٥٧. معجم الصّوتيات، د. رشيد عبد الرحمن العبيدي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٨. معجم المؤلّفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرّسالة، (د.ت.).
٥٩. المفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ قدمَ له ووضع هواشنه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٠. المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ) تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٦١. المتع الكبير في التَّصريف، لابن عصفور الأشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.
٦٢. مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٦٣. الموجز في علم التَّجويد، د. عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتَّوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.
٦٤. الموضح في التَّجويد، عبد الوهاب بن محمد القرطبي (ت ٤٦١هـ) تقديم وتحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار للنشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٥. التَّشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الحسن محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجوزي (ت ٨٣٣هـ) تصحيف ومراجعة: علي محمد الطَّباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت.).
٦٦. همع الهوامع في شرح جمع الجماع، بلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٦٧. الدرس الصّوتي في شافية ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) وشرحه للأسترابادي (رسالة)، هيات سليم عبد اللطيف، كلية الدراسات العليا، جامعة النَّجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠٣م.

٦٨. الدرس الصّوتي عند رضي الدين الأسترابادي (ت ٦٨٦هـ) (رسالة)، حسن عبد الغني محمد جواد الأسدی، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٦٩. الدرس الصّوتي في التراث البلاغي العربي حتى نهاية القرن الخامس الهجري (رسالة) عالية محمود حسن، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٧٠. شرح الشافية للجباري (ت ٧٤٦هـ) دراسة وتحقيق (أطروحة)، حسين عيدان مطر، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٧١. اللهجات العربية في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري (أطروحة) منذر إبراهيم حسين الحلبي، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية ٢٠٠٦م.
٧٢. منهج الدرس الصّوتي عند العرب (أطروحة)، علي خليف حسين، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٧٣. جهود الكوفيين في علم الأصوات، (بحث) د. خليل إبراهيم العطيه، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، السنة الرابعة والعشرون، العدد الثاني والعشرون ١٩٩١م.

الأُنَسَاقُ الْقَافِيَّةُ  
فِي خُطَابِ الشُّعُرَاءِ الْفَتَّاكِ  
فِي العَصْرِ الْأُمَوَّيِّ

Cultural Propensities  
in the Discourse of the Stealth  
Poets in the Omayyad Era

أ.م.د. أَخْمَدُ صَبِيْحُ مُحَمَّدُ الْكَعْبِيُّ

جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Ahmed S. AL-Kaebi

Department of Arabic

Coolege of Education for Human sceinces

karbala University

asmka1978@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

تقدم هذه الدراسة تصوراً للخطاب الشعري عند الشعراء الفتاك في العصر الأموي، إنطلاقاً من طروحات النقد الثقافي التي تولي الانساق الثقافية المتمرزة في بنية الخطاب الشعري في النصوص أهمية كبيرة للكشف عنها، وبيان وظائفها ودلائلها، وبما ان خطاب هؤلاء الشعراء يحوي في داخله انساقاً متعلقة بنظرية الشاعر للبيئة التي عاش فيها فان الكشف عن هذه الانساق ودراستها من حيث هي مكونات ثقافية للمجتمع الاموي تحتاج الى تأويل لبيان طبيعة الموضوعات التي يمكن ان تنتهي بها.

اقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم على تمهيد ومباحث ثلاثة؛ حديث التمهيد كان حول (النقد الثقافي والخطاب الأدبي، مقاربة ثقافية)، والمبحث الأول تناول نسق السلطة على وفق محاور ثلاثة، الأول: ثقافة المديح واختلاف المقصود، والثاني: تكفل بالحديث عن ثقافة الكرم والتعالي على السؤال، أما الثالث: فتضمن نسق الإستبعاد وما صوره الشعراء الفتاك من مظاهر التشرد والضياع. أما المبحث الثاني فتناول نسق المعارضة، وكان ذلك في محورين: الأول: عبر إثبات الذات / أنا الشاعر المتضخم، والثاني: السخرية والتهكم. وجاء المبحث الثالث ليتكفل بالحديث عن الانساق الجمالية وعلاقتها بالنقد الثقافي في شعر الفتاك وعبر انساق ثلاثة: هي المشابهة، والإستبدال، والمحاورة، وأعقب ذلك خاتمة أوجز فيها الباحث أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

## ABSTRACT

Such a study prospects the poetic discourse for the stealth poets in the Omayyad era and emanates from the approaches of the cultural criticism that gives importance to the cultural trends focusing upon the structures of the poetic discourse of them to expose its function and references. As the discourse of such poets purports certain propensities pertinent to the insight of the poet and the milieu around him, the acts of delineating and dissecting the meant propensities need interpretation to manifest the sense of the content employed they exploit.

The current study stipulates having a preface and three sections; the preface tackles the cultural criticism and the literary discourse as a cultural counterpoise, the first section takes hold of the authority propensity in three axes:

1. Appraisal culture and the target difference.
2. Beneficence culture and superiority to question culture.
3. Expatriate propensity and the stealth poets portrait of deterioration and loss.

Yet the second section manipulates the opposition propensity in two axes:

1. self-identification; "I" of the poet as emphatic.
2. sarcasm and obloquy.

For the third section takes lead in elucidating the aesthetic propensities and its nexus with the cultural criticism in the stealth poetry in three trends: verisimilitude, replacement, and proximity. Then the study concludes with the findings.

## المقدمة ...

بقيت مقوله (ت. أنس. اليوت) راكزةً في أذهان الدارسين حينما عرّف الثقافة أنها أسلوب مجموعة من البشر يعيشون في مكان واحد، وتوضح هذه الثقافة في فنونهم وانظمتهم الاجتماعية، وعاداتهم، وتقاليدهم، ودينهن، وهذه الأمور وإن كانت لا تؤلف ثقافة بعينها، لكن بعضها يؤثر بعض لتكون مدونة ثقافية تثبت دلالتها في داخل تلك النصوص محددة الأبعاد المعرفية في خطاب المتمرين هذه الفنون والمكون الاجتماعي، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لينصب جهدها على النسق الثقافي عند جماعة من الشعراء يربطهم مكون اجتماعي واحد، وبيئة واحدة، وفن واحد هو (الشعر)، وقد أحدث هذا الفن فعالية في داخل الخطاب الشعري لهم ليكون نسقاً ثقافياً خاصاً بهم.

### التمهيد: النقد الثقافي والخطاب الأدبي، مقاربة ثقافية

يعد النقد الثقافي من المنهاج النقدي التي رافقت مشروع ما بعد الحداثة في مجال الأدب والنقد، فقد كان لظروف تشكيله ونشأته أهمية في ترسيره وإقراره عند النقاد والباحثين، ومتذوقي الأدب، إذ ارتبط ظهوره بالثقافة التي تختلف مدلولاتها من حقل معرفي إلى آخر معتمدة المضموم والظاهر في آن واحد لكونها تمثل «الأنشطة الإجتماعية المميزة لشعب ما، ولم تكن مقتصرة على إقلية... تضم كلاً من العظيم والوضيع، الصفوـةـ والـعـامـةـ، والمـقـدـسـ والـدـنـيـوـيـ»<sup>(١)</sup>.

ولا نريد في مطلبنا هذا أن نتعرّض لمفهوم النقد الثقافي، ومقدار الفاعلية المهيمنة التي حققها في مجالات تطبيقه ضمن الميادين المعرفية المختلفة، إذ سبقت هذه الدراسة دراسات كثيرة، تعرّضت في مقدماتها لمفهوم النقد بصورة عامة، والثقافي منه بصورة خاصة.

وأشار أصحاب هذه الدراسات إلى عملية التخبّط والتّيه التي عاشها النقد الثقافي في المشهد النقدي الغربي بدءاً بالشكلاطين الروس، والمنهج البنوي، ثم التفكيري، حتى ظهور تيارات نقدية جديدة كان النقد الثقافي من أهمها، التي ترددت على المقولات النقدية السابقة لها مؤكدة ربط النص بسياقاته التاريخية والإجتماعية والثقافية التي ولد فيها<sup>(٢)</sup>، فقد اعتمد النقد الثقافي الخطابات الموروثة في إطار اصولها وتكوينها، وأثارها السياسية والاجتماعية الجمالية لبلوغ متأنف المناهج النقدية السابقة المساس به، أو الخوض فيه<sup>(٣)</sup>.

وبعد العودة بالنقد الثقافي إلى ذاكرة المصطلح الغربي، نجد أنه تمثل (عربياً) في طروحات الناقد عبد الله الغذامي، وإن سُبق بمحاولات أولية من لدن الدكتور محمد مفتاح، والدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور عبد الله ابراهيم، وغيرهم، إلا أنّ الغذامي أبدى وجهة نظره بمشروع النقد الثقافي عربياً في كتابه (النقد الثقافي، قراءة في الأساق الثقافية العربية)، حينما عرّف النقد الثقافي بأنه «فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة، وحقول الألسنية، معنى بقدر الانساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته، وانماطه، وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسسي... وهو لهذا معني بكشف لا الجمالي كما هو شأن النقد الأدبي وإنما همه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي / الجمالي»<sup>(٤)</sup>، ثم فصل الحديث عن ظروف نشأة هذا المفهوم وعلاقته بالحضارة والثقافة، وكيفية ارتكانه

على مفهوم آخر هو النسق المضمر. وما يعنينا هنا في هذا البحث أن نجترح سؤالين مهمّين، ثمّ نحاول جاهدين الإجابة عنهما، الأول: ما معنى الفتاك؟ ومن الشعراء الفتاك؟ والثاني: لماذا الدراسات الثقافية في شعر الفتاك؟

### أولاً: مفهوم الفتاك

الفتاك في اللغة: أنْ تهُمْ بأمر فتمضيه، ومنه رجلٌ فاتكُ، وقومٌ فتاكُ، فتكتَ به، افتكتُ، والفتاكُ، والفتُكُ، واحدٌ، وفتاكٌ فلانٌ في أمره وأفتاكَ / لجَ فيه، وعلا<sup>(٥)</sup>، وفي لسان العرب: الفتاكُ: ركوبٌ ما هم مِنَ الأمور، ودعت إلَيْهِ النفس، وفتاك يفتاك: فتكاً وفُتوكاً، والفاتاكُ: الجريء الصدر، والجمع فتاكُ، وفتاكٌ فلان بفلان: انتهز منه غرّة فقتله أو جرحه، وقيل هو الفتاك أو الجرح مجاهرةً، وكلّ من فتك برجلٍ غارّاً فهو فاتك<sup>(٦)</sup>.

فالفتاك أشرف أنواع القتل عند العرب، لأنّ صاحبه لم يغدر بالضحية ولم يأخذها غيلة، بل مجاهرة<sup>(٧)</sup>، وهذا ما حدث في حضرة النعمان ابن المنذر بين الشاعر الفتاك الحارث بن ظالم، وخالد بن جعفر عندما نوى الحارث أن يفتاك بخالد أمام النعمان، إذ قال الحارث مخاطباً خالداً<sup>(٨)</sup>:

تعلّم ابيت اللعنَ أني فاتكَ من اليومِ أو من بعدهِ بابن جعفرِ  
أخالد قد نبهتني غير نائمٍ فلا تأمنَ فتكِي يدُ الدهرِ واحدِ

إنّ مصطلح الفتاك بما تناقلته المعاجم اللغوية وإنّ كان شائعاً في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام، كان أكثر استقراراً في العصر الأموي، فهذه اللحظة في ظاهر معناها تقرن بالصلعة وتعبر عن معنى الشجاعة والإقدام على فعل شيء من دون تردد، إلاّ أنّ لفظة الصلعة عَنْتَ ما عَنْتَ من الفقر وحده الذي يدفع صاحبه

إلى الإغارة لكسب المال، أمّا الفتاك في العصر الأموي فقد تُمثل في الإغارة والقتل لا لاجل الفقر وحده، واستحصال الأموال؛ بل لإنقاذ ما هم من الأمور على سبيل الشّأر مثلاً. فعملية تداخل مصطلح الفتاك، وترادفه مع مصطلحات مثل السرقة والصلعة والإغارة أمرٌ لا بدّ منه، وهو واقع لامحالة، وعمد غير واحد من الدارسين إلى إطلاق هذه النعوت من دون التمييز والتفريق بين طبقات هؤلاء الشعراء، غير أنّنا جرياً على عادة عدد من الدارسين إذا ما رغبنا في معرفة أصل تلك المسمايات ومقدار انتطاقها على بعض الشعراء من دون بعضهم الآخر توجب علينا أن نبحث عن الدوافع التي دفعت هؤلاء الشعراء إلى الإغارة والفتاك بالآخرين، فهل هي لأجل السرقة فقط؟ أم لأجل الحصول على الأموال تلافياً للفقر المدقع؟ أم أنها تتمثل في الأمرين السابقين يزيد عليهما أمر ثالث وهو طلب الشّأر من الأفراد أو الماعتات أو السلطة؟ فإذا ما اجتمعت هذه الدوافع الثلاثة في شاعر ما يكون حينئذ فاتتكا.

وقد فصل الدكتور (حسين عطوان) الكلام في ذلك عندما تعرض لأولئك الشعراء متتحدثاً عن الدافع الاقتصادي الذي يعدّ أقوى الدوافع من وراء سلوك هؤلاء الشعراء سلوكاً لصوصياً قائماً على الفتاك والبطش بالآخر مسوّغاً فعلهم هذا بأنّ الأموال التي كانت ترد الخلفاء في العصر الأموي، وتدخل بيت المال غير قليلة، وخزينة الدولة غير عاجزة عن إنصاف القبائل والأفراد، إلا أنّ سياسة الحكام وولاتهم لم تكن منصفة، فقربت طائفة من الشعراء، وأبعدت أخرى، ونشأت من الفئة المستبعدة جماعة من الشعراء نددت بالسياسة الأموية وخلفائها، ودعت الناس للفتك بهم، وبمن بايعهم من القبائل والأفراد<sup>(٩)</sup>، فضلاً عن العامل السياسي الذي اتبّعه دولة الخلافة في تقريب بعض القبائل وإبعاد أخرى، مما دفع القبائل التي اقتربت من السلطة إلى التخلّي عن عاداتها وتقاليدها التي حكمت بها

أفرادها لسنين طوال مقابل الحصول على دعم الحاكم واسترضائه وإنْ تطلب الأمر إقصاء الشعراء من أفرادها<sup>(١٠)</sup>، وهو ما أفضى إلى دفع عدد من الشعراء للجوء إلى الصحراء بوصفها ملادًّاً أمّاً من سياسة البطش والإستبعاد هذه، فخطّطوا لتجاوز الواقع المريء بطريقة الفتاك بمن يختلف ومشروعيهم في الخروج على سلطة الخلافة (الدولة) عبر التمرد على القوانين مرّة، والاستبداد بالرأي مرّة أخرى، والاختفاء والتواري بالصحراء مرّة ثالثة. ولم يصف الباحثون والدارسون المعرضون لشعر هؤلاء الشعراء وسيرهم، ومناقبهم في الصحراء بالفتاك وبالسرّاق والصعاليك، فعندما تحدّث الدكتور (احسان عباس) عن القتال الكلبي وهو من أشهر الشعراء الفتاك في العصر الأموي قال فيه: «يمثّل صورة متطرفة لمقاومة كلّ ماسته الدولة من تنظيمات، كما يمثّل الثورة على الاستقرار، فضلاً عن إمعانه في حماية نقاء الدم بين أفراد قبيلته»<sup>(١١)</sup>.

أما عن الشقّ الثاني من السؤال الذي اجترحناه، فنقول: إنّ شعر الفتاك في العصر الأموي يحمل إمكانيات قرآئية، وتأويلية متعددة، يتعلّق بنظرية الشاعر للحاضرة الجديدة، ودولة الخلافة الوراثية التي لم يعتد عليها الفرد العربي من قبل، بعد أن كانت القبيلة تمثّل النسق السلطوي المهيمن على الأفراد، فشعر هؤلاء الشعراء يكشف عن أنساق وتصورات قارّة ومتحولة، تعطي تصوّراً كافياً للاشتغالات الأدبية والفكرية، والثقافية السائدة آنذاك، وقراءة هذه الأنساق في خطاب الشعراء تكشف عن تفاعلهم مع الحاضرة الجديدة، وثقافة العصر، وما أحدثته من فاعلية في داخل الخطاب الشعري وانعكاس لمضمرات متباعدة ومتضاربة، مفیدين من طروحات النقد الثقافي في إدراك حقيقة خطاب أولئك الشعراء وما يضمّره في طيّاته من أنساق ناجزة للمعاني، ومن ثم الكشف عن الأبعاد المعرفية، والجمالية لهذه الأنساق.

## المبحث الأول

### نـسـقـ السـلـاطـةـ

الثقافة تسهم بشكل فاعل في تشكيل بنية الخطاب الاجتماعي للمبدع، فعلاقة الثقافة بالأدب أكثر غنىً من الفنون الأخرى إذ الأدب «المؤسسة الثقافية العربية التي أثّرت في الخطاب العربي، وذلك لأنّ القيم الشعرية هي القيم الثقافية، وقيم السلوك الرسمي الإجتماعي»<sup>(١٢)</sup>، فالنسق الثقافي السلطوي السائد في العصر الجاهلي يتمثّل بنظام قبلي مبنيٍ على التمجيد والتعظيم لرئيس القبيلة، الذي يعدّ مثالاً في ذات الشاعر، ووجданه لصلة النسب أو الدم، لذا شاعت عندهم الحرية، ورفض التسلّط، والتمركز، فالسلطة سلطة أبوية تمكنت من أنْ تسوق القبائح وتحسّنها، وهذا هو أحد وجوه الصناعة الثقافية، وكيف أنَّ الفرد يصنع لنفسه انموذجاً رمزاً من منظومة المجد والسلطة<sup>(١٣)</sup>.

ثمّ بقي الحال على صورته حتى مجيء عصر صدر الإسلام الذي لم يلغ صلة النسب والدم بين أبناء القبيلة، لكنه جعل لها مقاييساً هو التقوى والإيمان بالله وحده، فألغى العصبيات القبلية التي تقوم على الفتاك بالآخرين وسلب حقوقهم، حتى قال عليهما عليهما قوله المشهور عندما سُئل عن أكرم العرب: «خياركم في الجahiliyah، خياركم في الإسلام إذا فقهوا»<sup>(١٤)</sup>، وبمجيء العصر الأموي وتحول الحكم إلى أول حاكم لبني أمية -معاوية بن أبي سفيان- رافق ذلك التحول في نظام الحكم، تحولاً في المظاهر السياسية والاجتماعية والثقافية، نتيجة تعدد الأحزاب السياسية والنظم

القبلية، وما يعنيها هنا الشاعر الذي مرّ بمراحل التحول هذه، فهل تغيرت مفاهيمه وقناعاته نتيجة التحول السياسي من نسق القبيلة المقدّس، إلى نسق الحاكم الذي ربّها كان في نظر بعضهم مقدّساً أم لا؟

إنّ كثيراً «من الشعراء لم يستطيعوا أنْ يتخلّصوا من الإنتماء القبلي القديم، وظلّوا يفخرون بأنسابهم، وأيام الجاهلية، وما ثار آبائهم وأجدادهم في الشجاعة، والنجدة، والباس، ولعلّ الأمويين كانوا من أكثر الشعراء ميلاً إلى هذا الإتجاه»<sup>(١٥)</sup>، وظهرت لدينا قائمة طويلة من الشعراء الذين يمكن أن نطلق عليهم (شعراء السلطة) يعيشون في كنفها، وتغدق عليهم الهبات والعطايا، إما تكسياً أو بصدق عاطفة ازاء الحاكم، فأصبحت القصيدة في هذا العصر شفرة حاملة لأيديولوجية إسلامية، وناقلة لها، بوصفها عالمة على السلطة السياسية العربية الإسلامية<sup>(١٦)</sup>، فكانت عنابة الحكام بهذه الفئة من الشعراء منقطعة النظير، إذ ينمّ ذلك عن معرفة، ووعي بخطورة أفلامهم، فكان مديحهم المحموم أثرٌ في تثبيت دعائم الدولة الأموية وترسيخها.

في قبالة ذلك ظهرت فئة أخرى من الشعراء غير الموالين للسلطة الجديدة رافضين ما فعلته من إقصاء وتهميش بحق بعضهم، وإعلائهم الفردية لشعراء آخرين، مثل هؤلاء الشعراء الجانب المعارض للسلطة وقد امتهنوا السرقة والإغارة والفتوك بالآخرين انتقاماً لأنفسهم وإخوانهم من الولاة الجدد، ومن معهم لتجاوزهم القيم العرفية بالسلط، إذ لم تكن ثقافتهم ترتكز على نظام الشورى واعتماد مبدأ الوراثة في استخلاف الحاكم لأنباءه.

إنّ قراءة التتاج الشعري لهؤلاء الشعراء الذي يقوم على الضيد من النسق الثقافي السائد في عصرهم يحتاج إلى جهد معرفي يستطيع استبطان نصوصهم الشعرية لمعرفة

المكامن والأنساق الثقافية التي بنوا عليها أشعارهم لا بالتحليل النصي وحده « وإنما كذلك بالبحث في الأسس الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والتاريخية للإنتاج والتوزيع والاستهلاك الثقافي»<sup>(١٧)</sup>، وكيفية تخليلهم عن النسق الثقافي العام إلى نسق ثقافي خاص بهم، وسبعين الدور الذي مارسه هؤلاء الشعراء في عصرهم بخرقهم النسق الذي يؤطر ذلك العصر.

### أولاً : ثقافة المديح، وإختلاف المقصود

عنى المديح في العصر الأموي بالجانب السياسي، ولم يعترف بالجانب الفردي أو الجماعي، لكونه خطاباً مزيفاً أصبح مقياساً للإنموذج الشعري المحتذى به، لذلك نجد الشعراء الفتاك لم ينساقوا وراء المديح إلا في حالات خاصة عندما أحسّوا بحاجة إلى التقرب من السلطة لتعاضيها عمّا ارتكبوه بحق الآخرين، فلم نجد them يطلقون مدائحهم للاستعطاف أو طلب النوال، مما جعل جلّ أشعارهم في السلطة بعيدة عن الصدق الموضوعي، وما يدلّ على عدم صدقهم في تلك المدائِن أنّهم متى ما وجدوا المخاطب لا يستجيب لهم توجّهوا له بالسخرية المستهجنـة، والنقد اللاذع، فطبيعة الفتاك تتحمّل عليهم الابتعاد عن الاستعطاف، إلا أنّ ثمة ظروفًا أجبرتهم على ذلك، فنجد عند بعضهم المناورة والإسراف في المدح ما يشترك في صناعة الطاغية، وتضخيم صورته عند المتلقين، للخروج من مأزق وقعوا فيه، أو سجن حكموا به، فلم تكن تلك المدائِن تتماشيًّا و النسق العام للمدح الذي سلكه شعراء السلطة الذي يقوم في أساسه على الغلوّ في رفع شأن نسب المدوح وصلاته بأسلافه من الشجعان والكرماء، وعلوّ مجده كـنجد ذلك عند كثيرٍ عزّة<sup>(١٨)</sup>، والفرزدق<sup>(١٩)</sup>، وعدى بن الرقاع<sup>(٢٠)</sup>، وغيرهم من فحول الشعراء، ومن الشواهد على ذلك قول طهمان بن عمرو الكلابي<sup>(٢١)</sup> وهو يشكو إلى الحاكم الأموي عبد الملك

بن مروان ما حلّ به ويطلب عوضاً عن يده التي قطعت بعد أن ألقى عليه القبض  
وهو يفتك بالناس (٢٢):

يَدِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَعِذُّهَا  
بِحَقْوِيَّكَ (٢٣) أَنْ تُلْقِي بِمُلْقِي يُهِبِّنُهَا  
عَلَى حَالَةٍ مِنْ رِبْنَا سَتَكُونُهَا  
إِلَيْ شَمَالٍ لَا يَمِينَ تُعِينُهَا  
شَمَالٌ كَرِيمٌ زَايِلَتْهَا يَمِينُهَا  
.....  
.....  
وَإِنَّ بَحَجْرِ الْخِضَارِمِ عُصْبَةً  
حَرَوْرِيَّةَ حَبْنَا (٢٤) عَلَيْكِ بُطْوَهَا  
لَمْرَوَانَ وَالْمَلْعُونُ مِنْهُمْ لَعِينُهَا

يبني الشاعر خطابه هذا عبر مرجعية ثقافية لمنزلة بنى أمية عند العرب مستجيراً بالحاكم الأموي لإنصافه مشيراً إلى الإستياء الذي من الممكن أن يدب في قومه إذا ما عرفوا ما حل به من قطع يده، ويتحكم النسق الشعري المدحي بالشاعر في أصبح صورة له عندما مرر نسقاً مضمراً يثير فيه الحاكم ويدفعه للانتقام من أعدائه من الخارج الذين يشيعون الأخبار الكاذبة ضد سلطة الخلافة، فقد يكون الشاعر قد اهتمّ بالمضمر من وراء المدح أكثر من اهتمامه بالظاهر وهو التنديد بالخارج ودفع الحاكم إلى القصاص منهم ليحظى مدحه بالقبولية عنده.

وهذا النسق المخالف للمأثور نراه عند أغلب شعراء العصر الأموي من الفتاك الذين إذا ما وقعوا في شراك من هو أقوى منهم وأكثر تسلطاً، لجأوا إلى الحاكم بصيغة مدحية مزيفة طلباً للخلاص. وهكذا بقي الخطاب المدحي جائماً لا تتغير تفاصيله يرتكز على الدين في علوٍ منزلة المدوح وتقديسه، فمسعود بن خرشة (٢٥)  
يفتك بسفيان بن عمر الفقعي (٢٦) فيسرق إبله، ولما أصرّ على بيعها اعترض عليه

أمير منبني أسد فمنعه من ذلك، وما أنْ عُزلَ الأَمِيرَ وَوَلِيَ غَيْرُه رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَقِيلٍ  
سَارَ مَسْعُودٌ إِلَى مَدِيْعِ الْأَمِيرِ الْجَدِيدِ يَذَكُّرُه بِعِرَاقَةِ النَّسْبِ وَقُوَّةِ الْبَأْسِ لِلتَّغَاضِي عَمَّا  
جَتَّه يَدَاهُ فِي قَوْلِهِ<sup>(٢٧)</sup>:

يَقُولُ الْمَرْجَفُونَ: أَجَاءَ عَهْدُ  
كَفِي عَهْدًا بِتَنْفِيذِ الْقَلَاصِ  
أَتَى عَهْدُ الْإِمَارَةِ مِنْ عُقِيلٍ  
أَغْرَى الْوَجْهَ رُكِّبَ فِي النَّوَاصِيِّ  
حَصُونُ بَنِي عُقِيلٍ كُلُّ عَضِّبٍ  
إِذَا فَزَعُوا وَسَابِغَةٌ دَلَاصِ  
وَلَوْ كَثُرَ الرَّوَازِحُ بِالْخَمَاصِ<sup>(٢٨)</sup>

يبدو نص الشاعر وكأنه وثيقة سياسية تعلن شرعية المدوح، وولايته على المسلمين بالاعتماد على أسرته التي تشربت المجد والباس والشجاعة، فما كان من هذا الفاتاك من الشعراء أن يتعرض لمدح الوالي ما لم يجد حاجة ل مدحه وخلاصاً لرقبته من الوالي الذي كان قبله، ففرق كبير بين وصف المدوح بأنه معز الدين وناصر المظلوم ووصفه ناصراً أو منقذاً للشاعر.

هكذا جاءت نصوص الشعاء الفتاك المدحية تنم على ثقافة صنعت الطاغية على الرغم من أن النسق الثقافي من ورائها لم يكن للضوابط والالتزامات نفسها التي اتسح بها شعراء السلطة، والمقربين من الحاكم؛ بل لتحقيق مضامين وأهداف والخلاص من مهالك وقعوا فيها، فمدائحهم لم تتصدر نتيجة إيمانهم بشرعية الحاكم؛ بل لأنهم وجدوا فيه المخلص والمنقذ لحياتهم في كثير من الأحيان، والدليل على ذلك أن هؤلاء الشعراء لم يُشتهر المدح في أشعارهم مقارنة بالأغراض الأخرى، فمن يطلع على دواوينهم وأشعارهم المنتشرة في الكتب، والمصنفات يجد أشعارهم في ذم الحاكم والاستهزاء بشرعنته، وتصوير حياة التشرد، والضياع، والشكوى،

وذكر الحببية، والحنين إلى الأوطان، وغيرها أكثر مما ينسب إليهم من مدائح، فكثيراً ما كانوا نذراً للمركز الحاكم لسرقة الكرم العربي من دون قائله، وسنشير إلى ذلك في حديثنا في البحث الثاني من هذا البحث عن موضوع السخرية والتهكم.

### ثانياً: ثقافة الكرم والتعالي عن السؤال

يمثل الكرم في العصور الأولى خطاباً ثقافياً انبثق منه صورٌ وانساق ثقافية ارتبطت بالمجده، والسلطة، ونبيل الأخلاق، وموافق الشجاعة، ولم تكن صفات الشعراء الفتاوٰ أقلّ من أقرانهم في تلك العصور، غير أنّ كرمهم لم يتلبس بشيء من الشبهة، لأنّهم يمتهنون مهنة ربها حظيت عند قبائلهم، وأبناء جلدتهم، والسلطة (بالتدنيس)، فلم يجدوا بدأً أو حرجاً منها فهم يرون أنّ هذه المهنة ليست أسوأ من مهنة الحاكم المرتشي، أو الذي يأكل أموال الناس والفقراء كما يأكل السوس صوف الایتام، فخرج هؤلاء الشعراء عن النسق الثقافي المتعارف عليه في عصرهم من التقرب للخلفاء والأمراء ومديحهم طلباً للسؤال، أو طمعاً في مكانة يحتلونها؛ بل نجد نسق الكرم، وثقافته عندهم يقوم على مناصرة الفقراء وإنصافهم من الأغنياء والتجار الذين ترفعوا عن مساعدتهم، فشعور هذه الفئة من الشعراء بالفقر المتقد الذي وقع عليهم وعلى الطبقة المسحوقة من أفراد قبائلهم كانت السبب وراء غزواتهم وغاراتهم المتكررة إكراماً منهم للفقراء ونهوضاً بحالتهم العليلة هذه، وإلاً فهم شعراء فحول وشعرهم يستشهد به أمام الخاصة والعامة فيما ضرّهم لو مدحوا كما فعل غيرهم؟! إلاّ أنّهم آثروا على أنفسهم ذلك، منذدين بالتفاوت الطبيعي، وداعين للمساواة بين الناس، الصفات التي خرج عنها الحكام، فكان خروجهم ضرورة لا عبثاً لإصلاح الحال ومناصرة المظلوم، فلا صفتهم صفة الكرم، وراحوا يتغذّون بها في اشعارهم، وأصدق مثالٍ على ذلك قول الخطيم<sup>(٢٩)</sup> العكلي<sup>(٣٠)</sup>:

أَصْمَنْ سِيفِي حَقَّ ضِيفِي وَمَرْجِلٍ  
 يَسْفَنْ مُقْذِي مَقْرِمٍ لَمْ يُجِزِلِ  
 تَخْيِرُهَا سُمْنِي أَيَانِقَ بَزْلٍ  
 لُعَابُ الْفَرْنِدِ الْخَالِصِ الْمُتَنَحَّلِ  
 وَلَسْتُ بِقَوَّالٍ إِذَا قَالَ صَاحِبِي  
 أَلَمْ تَعْلَمِي يَا عَمَرُوكَ اللَّهُ أَنْتِي  
 إِذَا الشَّوْلُ رَاحْتُ وَهِيَ حُدْبُ ظُهُورُهَا  
 فَأَجَلتُ وَقَدْ أَمْكَنْتُهُ مِنْ عَقِيرَةِ  
 أَفْرَزَ نَسَاءً مِنْ بَعْدِ سَاقِ أَتَرَّهَا  
 لَكَ الْخَيْرُ مَرْنِي أَنْتَ مَا شَئْتَ أَفْعَلِ

نلحظ في هذه الأبيات الشعرية المغلفة بالجمال الشعري أن الشاعر يذهب إلى تحقيق نسقه المدحي، مفصحا عن كرمه المبالغ فيه وهو ينفق كل ما يملك لضيوفه إذا ما حلّ نازلاً في قراه، فهو (الشاعر) لا يتوانى من أن (يضمّن) سيفه الذي يذود به عن نفسه دلالة القوة والباس بالنسبة له لتأمين ما يحتاجه الضيف، فالجملة الثقافية (تخيرها سمني أيانق بزل) توضح عن منتهى الكرم، ونبذ البخل حينما يتخير الكريم من نوقه أسمتها وأكبرها . وهذا طهان الكلابي يبدو كريها سخياً يجود بهاله حتى أودى به كرمه هذا إلى الفقر والإملاق، فلم يبق في جيده ما يكفيه من المال لشدة انفاقه، وجوده<sup>(٣١)</sup>:

تَقُولُ ابْنَةُ الطَّائِيِّ مَالِيَ لَا أَرِي  
 رَأْتُ صِرْمَةً حُدْبَأَ يَحْفُ عَدِيدُهَا  
 يُزِينُ مَا أَعْطَيْتُ مَنِي سَاهَةً  
 تَرُوكُ لِطِيرَاتِ<sup>(٣٢)</sup> السَّفِيهِ تَكَرِّمًا  
 وَإِنَّ بَنَا عَنْ جَارِنَا أَجْنَبِيَّةً  
 بِكَفِيكَ مِنْ مَالٍ يَكَادُ يَلِيقُ  
 غَواشِ تَغْشَى رَبِّهَا وَحُقُوقُ  
 وَوْجَهُ الَّذِي مِنْ يَعْتَرِيهِ طَلِيقُ  
 وَذُو نَزَلٍ عَنْدَ الْحِفَاظِ غَلُوقُ  
 حَيَاءً وَلِلْمُهَدِّيِّ إِلَيْهِ طَرِيقُ

فقد جاوز النسق المدحي في هذا العصر مدلوله السياسي عند هؤلاء الشعراء إلى المدلول الخلقي عنه في العصر الجاهلي عندما كان الكرم يمثل أصل المحسن

كلها، والسخاء بما تملك، ويعزز ذلك ما تنقله لنا المصادر التاريخية عن كرم حاتم الطائي ومن شاكله من الشعراء الأجواد. ولم ينعدم هذا النسق الثقافي في العصر الأموي إلاّ أنه يمثل مصداقاً حقيقياً عند الشعراء الفتاك الذين أحسوا بوطأة الفقر والعوز، فطهّمان يختار لأضيافه من نياقه أكثرها حُدباً لترهلهما، وكثرة لحمها لينفقها على قصده، ويصف لنا مرّة بن محبكان السعدي<sup>(٣٣)</sup> قدرًا نصبه لأضيافه على أرض يكسوها الصقيع، وما ذلك إلاّ ترميز منه بأنّ الجواد قد يتباطأ عن العطاء إذا ما شعر بقرص البرد أو هيجان الرياح، إلاّ أنه يأبى أن ينشغل بذلك عن أضيافه<sup>(٣٤)</sup>:

نصبت قدرني لهم والأرض قد لبستْ  
من الصقيع مُلأً جَدَّةً قَشَبَا  
لها أَزِيزٌ يزيل اللحم أَزْمُلُه<sup>(٣٥)</sup>  
عن العظامِ إذا ما استَحْمَستْ<sup>(٣٦)</sup> غَصَبَا  
وَفَقَا إِذَا آنَسْتُ من تختها هَبَا  
ترمي الصلاةَ بنبَلٍ غير طائشةٍ  
أَمْطَيْتُ جازَرَنا على سَنَاسِنِها  
فصارَ جازُرُنا من فوقها قَبَا  
كما تنشنُشْ كَفَّا قاتِلٍ سَلَبَا

فالشاعر يصف القدر الذي نصبه لأضيافه وهو يغلي بالغضب إذا لامسها العشب المحترق كناءة عن الطهي، وأركب جازره على ظهور الأبل لذبحها، لأنّه لا يدرك أعلىها إلاّ بالصعود على ظهرها، فقد أصدر الشاعر نصّه عن ثقافة مدحية، ونسق كان قد قرر في ذهنه ولا مسه حقيقة عند الكرام من قومه ومن جاوره من الذين يخضعون لضوابط قبلية باتجاه أضيافهم.

وامتثالاً لهذا النسق نرى السمهري العكلي<sup>(٣٧)</sup> يعطي صورة حية لما يدور في خيالة العاذل الذي يلومه هدر ماله، وإنفاق ذات يده وكرمه المتزايد، فيرد عليه بأجمل عبارات الكرم، والعطاء قائلًا<sup>(٣٨)</sup>:

أعاذل بَكْنِي لِأَضِيافِ لِيلٍ  
تَرُورُ الْقَرْى أَمْسَتْ بِلَيْلًا شَمَاهَا  
أَعَامُرْ مَهَلًا لَا تَلْمِنِي، وَلَا تَكُنْ  
خَفِيًّا إِذَا الْخَيْرُاتُ عُدَّتْ رِجَالُهَا  
أَرَى إِبْلِي تَجَزِي مَجَازِي هَجْمَةٍ  
كَثِيرٌ وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلًا إِفَالُهَا

فالشاعر هنا يتخذ من لوم العاذل، وسيلة للتعبير عما يتصف به من قيمة عليا يظهر فيها مدى كرمه، وسخائه حتى إن ما جاد به العاذل يخالف ما آمن به الشعراء الفتاك من صفات وأحوال دالة على الحرب، والإغارة، والكرم، والانفاق.

### ثالثاً: نسق الاستبعاد

إن التّشرد، والاستبعاد، والضياع تمثل نسقا ثقافياً تعرض له الشعراء الفتاك في مسيرة حياتهم الطويلة، إثباتاً لوجودهم، وترسيخاً لعقيدتهم التي أصبحت مهددة في حواضرهم، فعلاقتهم بالبيئة التي عاشهما، وترعرعوا فيها مثل أنماطاً من التعاطي المتبادل بينها، فهي في نظرهم الموجّه القيمي الذي يحكم سلوكهم إلا أنهم خرقوا هذا الإطار القيمي بعد أن أحسّوا بضرورة العصيان الثقافي في مجتمعهم، وبيئتهم الثقافية نتيجة استلال حقوقهم المعيشية على يد الخلفاء والأمراء الجدد، فطلبوا الحرّأة، والتمرد، واقتحام المناطق الملغومة في المجتمع حُكم عليه بالفقر، والمحروم، والاستضعفاف، مجتمع قاس غير ملتفت لواجباته نحو الضعيف والمحروم، فذهبوا ينصرون المظلومين مؤثرين على أنفسهم حالة الاغتراب والاستبعاد، وعدم الطمأنينة والتّشرد لا يعرفون للراحة من سبيل، إن هذا النسق تمثل في شعر الفتاك الذين يأبون الذل والهوان لئلا يكونوا أبوaca لمدح السلطان وتضخيم صورته والتقرير به<sup>(٣٩)</sup>، فقدموا صوراً شعرية صُبغت بألوان الصحراء والجدب والقطط وحياة التّشرد والسجون التي احتضنتهم، ومن ذلك قوله الأحimer<sup>(٤٠)</sup> السعدي<sup>(٤١)</sup>:

وقد كنتَ رَمليّاً فأصبحتُ ثاوياً بدورِي مُلقي بينهنَّ أدوارُ  
وقد كنتُ ذا قُربٍ فأصبحتُ نازحاً  
وَنبئُتُ أَنَّ الْحَيِّ سعداً تَخاذلوا  
أطاعوا لفتيانِ الصباحِ لئامِهِم  
خلا الجوفُ من قتالٍ سعِدٍ فما بها لمستُصريخِ يدعُو التبورَ نصيُّرُ

بني النصّ على نسق الإستبعاد والتشرد، فالشاعر يصف حاله وهو مشرد  
ومستبعد نتيجة خذلان قومه الذين أنكروه، وخلعوه وهو فارسهم فلم يجد منهم  
إلا الغدر، ومن ذلك قوله الشاعر عبيد بن أبي العنبرى<sup>(٤٢)</sup> الذي صرّح بأن حياة  
الفقر والاستبعاد هذه لم تغير طباعه وسلوكه وتمسكه بقيمته من شجاعة وإقدام

وفروسيّة: <sup>(٤٣)</sup>

رأَتْ خلقَ الأَدَارِسِ أَشَعَّتْ شَاحِباً  
تَعُودَ مِنْ آبَائِهِ فَتَكَاهِمْ  
إِذَا صَادَ صِيداً لَفَهُ بِضَرَامَةٍ  
وَنَهْسَاً كَنَهْسِ الصَّبَرِ ثُمَّ مَرَاسِهُ  
فَلَمْ يَسْحِبِ الْمَنْدِيلَ بَيْنَ جَمَاعَةِ  
عَلَى الْجَذِبِ بَسَاماً كَرِيمَ الشَّمَائِلِ  
وَإِطَاعَهُمْ فِي كُلِّ غَبَرَاءِ شَامِلِ  
وَشِيكَاً لَمْ يَنْظُرْ لَنَصِبِ الْمَرَاجِلِ  
بِكَفَّيهِ رَأْسَ الشِّيخَةِ الْمَتَمَالِ  
وَلَا فَارِداً مُذْ صَاحَ بَيْنَ الْقَوَابِلِ

يتمثلُ الاقصاء، والتهميش عند الشاعر في قوله (خلق الأدرس أشعث شاحبا)، (على الجدب بساما)، (الغباء)، (فاردا)، وغير ذلك، فكلها ألفاظ تدلّ على الاستبعاد والانزواء عن الآخرين، إذ أحسنَ الشاعر بحجم المعاناة التي ترتاده، وهو بعيد عن قومه، وبعد أن توارث الفتاك، والشجاعة عن آبائه حالت به الأمور إلى صعلوك، وفاتك، ومشرد يجوب الفيافي بحثاً عن مأوى يلوذ به.

وفي شعر (جحدر بن معاوية العكلي)<sup>(٤٤)</sup> تجلّى قدرة إبداعية على تصوير الإستبعاد والضياع التي عاشها بعيداً عن قومه، وأقر انه لأنّه اتّخذ لنفسه خطأً مغايراً لشعراء عصره الذين انساقوا وراء ملذاتهم وارتضوا لأنفسهم أن يكون لاحقين بركب السلطان وتبعيه، فنراه يقول:<sup>(٤٥)</sup>

تَأَوَّبِنِي فَبَتُّ لَهَا كَنِيعًا  
هِي الْعُوَادُ لَا عَوَادُ قومِي  
إِذَا مَا قَلْتُ قَد أَجَلَيْنَ عَنِّي  
وَكَانَ مَقْرَرٌ مِنْزَلَهُنَّ قَلْبِي  
أَلِيسِ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنْ قَلْبِي  
وَأَهْوَى أَنْ أَرْدَدَ إِلَيْكَ طَرْفِي  
وَمَا هاجنِي فَازَدَتْ شَوْفَا  
تَجَاوِبَتَا بِلَحْنٍ أَعْجمِيٌّ  
فَكَانَ الْبَانُ أَنْ بَأْتُ سُلَيْمِي  
.....  
هَمُومٌ مَا تُفَارِقْنِي حَوَانِي  
أَطْلَنَ عِيَادِتِي فِي ذَا الْمَكَانِ  
ثَنَى رَيْعَانَهُنَّ عَلَيْ ثَانِي  
فَقَدْ أَنْفَهَنَهُ وَالْهَمُّ أَنِي  
يُحِبُّكَ أَيْهَا الْبَرْقُ الْيَمَانِي  
عَلَى عَدْوَاءِ مِنْ شَغْلِي وَشَانِي  
بُكَاءُ حَامِتِينَ تَجَاوِبَانِ  
عَلَى غُصْنَيْنِ مِنْ غَرِيبٍ وَبَانِ  
وَفِي الْغَرْبِ اغْتَرَابٌ غَيْرِ دَانِي

فِيَا اخْوَيِي مِنْ كَعْبَ بْنِ عُمَرَوْ  
إِذَا جَاؤَتِنَا سَعْفَاتِ حَجَرِ  
وَقُولَا جَحدِرَ أَمْسَى رَهِينَا  
يَحَادِرُ صَوْلَةُ الْحَجَاجِ ظَلَمَا  
إِنْ أَهْلَكَ فَرَبَّ فَتَّيَ سَيِّكِي  
وَلَمْ أَكُّ قَدْ قَضِيَتْ حَقْوَ قَوْمِي  
.....

إنّ حالة الضياع هذه لم تكن طارئة على هؤلاء الشعراء إنّما هي متوقعة لأنّهم اختطواها بمحض إرادتهم معللين ذلك بعلو شأنهم وإباءهم وترفعهم عن المظالم التي تعرض الفرد في مجتمعاتهم، فرضوا لأنفسهم أن يعيشوا مشرّدين تائهين عن الأهل

والأحبة في الجبال يسرقون الرواحل معالجين بذلك الفقر والإهمال والتهميش، وفي هذا وذاك فإنّ مصدرهم في مثل هذه التجارب يقوم على قوة الإرادة والصبر على الهوان.

إنّ السمة الفنية التي يتسم بها شعر الفتاك لا تقوم على المتاج الجميل فقط، بل تتعداه إلى ترسيخ قيم تستنبط من النص نفسه وتعبر عن مخيال الجماهير الثقافي التي تكون من ثوابت المجتمع أو متغيراته، وتعبر عن مرحلة شعرية وعصر أقل ما فيه استلام حق الخلافة، وانتهاك حقوق الفرد بحجّة الوصاية الإلهية والتحكم في معيشة أفراد المجتمع، وإشاعة فكرة السلطوي والمقدس والمترّه، مما دفع كثيراً من الشعراء إلى التصرّف بفرضهم بالقول، والإغارة على حقوق الخلافة فكان مصيرهم السجن والقتل، فمن لم ينجُ من قبضة العدالة وقع في مهالك السجون وراح يصور حالته وهو بين جدران أربعة، ومن هؤلاء السمهري بن بشر العكلي يصف حاله في سجن عبد الملك بن مروان لإغارتة على رجل قتله وسرق إبله<sup>(٤٦)</sup>:

لقد جَمَعَ الحَدَادُ بَيْنَ عَصَايَةِ  
مَقْرِنَةِ الْأَقْدَامِ فِي السُّجُونِ تَشْتَكِي  
بِمَنْزِلَةِ أَمَّا اللَّئِيمُ فَآمَنْ  
إِذَا حُرِسِيَ قَعْقَ الْبَابَ أَرْعَدَتْ  
أَلَا لَيْتَنِي مِنْ غَيْرِ عُكْلٍ قَبِيلِيَ  
قَبِيلَةُ لَا يَقْرَعُ الْبَابَ وَفَدَهَا  
وَإِنْ تَكُ عُكْلٌ سَرَّهَا مَا أَصَابَنِي

سَائِلٌ فِي الْأَسْجَانِ مَاذَا ذُوِّبَهَا؟  
ظَنَابِيبَ<sup>(٤٧)</sup> قَدْ امْسَتْ مُبِينًا عُلُوِّهَا  
بَهَا وَكَرَامُ الْقَوْمِ بَادِ شُحُورُهَا  
فَرَائِصُ أَقْوَامٍ وَطَارَتْ قُلُوبُهَا  
وَلَمْ أَدِرِ مَا شَبَّانُ عُكْلٌ وَشَبَّيْهَا؟  
بَخِيرٌ وَلَا يَأْتِي السَّدَادُ خَطِيْبُهَا  
فَقَدْ كُنْتُ مَصْبُوبًا عَلَى مَا يَرِيْبُهَا

فالشاعر يعيّب على قبيلته (عكل) خذلانها إياه، وتسلّمه للمقادير لتفعل به ما تشاء بدلاً من أن تنصره على عدوه، فقد سرّها ما أصابه من قيده وسجنه، وهو

الذي طلما دافع عنها وذاه عنها المهالك والأخطار، حتى تمنى ان يكون في غير قبيلة  
(عقل) التي ثبّ فيها.

إنّ هذه الطائفة من الشعراء تمثّل الجزء المخفي من جسد الثقافة في ذلك العصر لما فيها من أزورار عن الحق وإقصاء جماعي بمقابل النعيم الفردي، مما ساعد هؤلاء الشعراء على كسر الحاجز النفسي وشجعهم على خرق الإطار القيمي الذي توارثوه عن آباءهم وقبائلهم من أجل انتزاع حق الوجود وإثبات المكانة، فسجلوا اسماءهم في سجل الثقافة العربية، ولكن بوجوه نصف مشرقة، فكثير من القراء والمتلقين، على الرغم من معرفتهم بالحيف الذي وقع على هؤلاء الشعراء لم يغفروا لهم ما ارتكبوه بحق الآخرين من قتل، وإغارة، وفتاك، واحتياط لإشباع رغباتهم النفسية وإثبات شجاعتهم، فاقتربت اسماؤهم باللصوصية والفتوك وتناسى القارئ ما كان لهم من أشعار جزلة قبل تشردهم وانحرافهم ثقافياً، ومارستهم الإستفزاز لقيم المجتمع وثوابته. فجحدر يحاول أن يصف السجن الذي أودع فيه بأنه مصدر الألم النفسي، والجسدي، وهو للأنذال مأوى الفتنة، وللكرام محل الذلّ والعار في قوله: (٤٨):

أقولُ لِلصَّاحِبِ فِي الْبَيْضَاءِ دُونَكُمْ      محلَة سوَدَّتْ بِيَضَاءِ أَقْطَارِي  
مأوى الفتنة للأنذالِ مُذْ خُلِقتْ      عندَ الْكَرَامِ مَحْلُ الذلّ والعارِ

جاءت الشواهد السابقة لتفصح عن مقدار التشرد، والضياع والإستبعاد الذي مورس بحق هذه الفتنة من الشعراء الذين انحرفو عن الخطاب القيمي في مجتمعهم، مما أدى بهم إلى النفي والحرمان قاصعين أنفاسهم من الحياة- الفارغة في نظرهم- كما قضعوا رؤوس من غاروا عليهم وفتوكوا بهم.

## المبحث الثاني

### نحو المعارضـة

لعل الخطابات السياسية التي اطلقها بعض الشعراء في العصر الأموي، تعدّ نتاجاً لحقبة زمنية رأت في الشعر خير وسيلة إعلانية لتدعم أركان السلطة، وإغراء العامة بشرعية الحكم، لكونه نظاماً بديلاً عن نظام الشورى الإسلامي، غير أنّ صوتاً ثقافياً هزّ أركان السلطة من خلال شعر الشعراء الفتاك الذين راحوا يتصدّون مساوى الحكام وانحرافهم، وتمثيلها بقصائد شعرية معارضة للنحو الثقافي الذي شاع في ذلك العصر، فعملية تغيير الخطاب وتبدلاته كان على لسان الشعراء الفتاك المشردين، فقد انبرأوا إلى سلوكيات الحكام، وتصرّفاتهم مهاجّمين سياستهم القائمة على البطش والقتل وسفك الدماء، ولعل ذلك النحو يتضح ضمن محوريين؛ الأول: باثبات أنوبي الشاعر المتضخمة بمقابل أنا الحاكم المتضخمة، والثاني: في السخرية والتهكم من فعال الخلفاء وولاتهم. فالشاعر الفتاك يبحث عن وسيلة لإقامة العدالة الإجتماعية، مستبدلاً العنف المتخيل / النص، بالعنف العقلي السلطوي، وإعادة إنتاج القمع والتسلط والإستبعاد بطرائق أخرى<sup>(٤٩)</sup>.

#### أولاً: إثبات الذات (أنا الشاعر المتضخمة)

الشعر العربي يكتنز في داخله جمالاً عظيماً في خطاباته المتعددة، إذ إنه لا يخلو من قبحيات، وعيوب نسقية، كان لها دور فاعل في تشكيل شخصية عدد من شعراء

العصر، كانت صياغة الشعر من خلاله صياغة سلبية أنانية، خلقت أنهاطاً سلوكيّة ارتبطت بالإهمال الإجتماعي والتهميش السياسي، فاحساس الشعرا بالهامش دفعهم إلى نوع من الخطاب المشمئز نوعاً ما، عبر الأنماط المتضخمة لإثبات ذواتهم بوصفهم فحولاً امتهنوا مهنة لا يقوى عليها إلا الفارس الشجاع، فتفغّنوا بانفسهم انتصاراً لأنفسهم من التهميش والإستبعاد، ومن الشواهد على ذلك قول سعد بن ناشب<sup>(٥١)</sup> المازني<sup>(٥٢)</sup>:

سأغسل عنّي العار بالسيفِ جالباً  
وأذهبُ عن داري وأجعلُ هدمها  
ويصغرُ في عيني تلادي إذا انشتُ  
فإنْ تهدموا بالغدرِ داري فإنّها  
أخي عزماتٍ لا يُريد على الذي  
إذا هم لم تردع عزيمة همه  
فيال رِزامِ رشحوا بي مقدماً  
إذا هم ألقى بين عينيه عزمته  
ولم يستشرْ في أمرِه غيرَ نفسهِ

وقوله أيضاً<sup>(٥٣)</sup>:

وفي الدين ضعفٌ والشراسة هيبةٌ  
وما بي على من لأنَّ لي من فظاظةٌ  
أقيم صفا ذي الميل حتى أرده  
إذا هم ألقى بين عينيه عزمته

برزت صورة الأنما المتصحمة عبر الألفاظ (أغسل - أذهل - أجعل - أخطمه...) التي تدل على مرجعية سياسية، إذ قال ما قال متوعداً بسبب هدم داره من لدن (بلال بن أبي برد)<sup>(٥٣)</sup> مولىبني مروان، مقرّاً بأن ذلك الفعل لم يشه عن عزمه وإقدامه، وإصراره عما يريده، فهو يتمتع بإرادة قوية، وعزم عنيد، معبراً عن شعوره بالإقصاء، وعدم تثمين مكانته بين شعراء عصره من الآخر، فتجد (أنا) الشاعر محورية في النص تنقل عبرها بين فضائله، وعزمه، وقوته التي أراد بها إلى متلقيه معرضاً ببطولاته عاداً ذلك من أساليب سحب البساط من تحت يد الوالي الذي أمر بهدم داره وإحرقها. ومن الشواهد الأخرى قول مرّة بن محبكان السعدي<sup>(٥٤)</sup>:

أنا بن محبكان، وأخواли بنو مطر     أنمـي اليـهم وكـانـوا مـعـشـراً نـجـباـ

فقد أراد الشاعر إثبات ذاته المغبونة إجتماعياً، وعلّو منزلته، فراح يتحدث بصير الأنما مضمّناً صفاتـه، مفتخرـاً بأخواـله (بنـو مـطـر) الـذـين يـتـمـيـ إـلـيـهـمـ، وـهـمـ نـجـباءـ مـعـرـوفـونـ بـالـكـرـمـ وـالـجـودـ، وـكـانـهـ يـتـوـجـهـ بـكـلامـهـ إـلـىـ مـنـ يـشـكـلـ عـلـيـهـ ذـلـكـ، وـيـنـكـرـ فـضـلـهـ وـنـسـبـهـ لـأـنـهـ مـهـمـشـ وـمـسـتـبـعـدـ لـاـ يـتـمـيـ إـلـىـ أـحـدـ، فـلـمـ يـسـتـسـلـمـ لـلـوـضـعـ النـفـسيـ المـخـيمـ عـلـيـهـ وـرـاحـ يـدـافـعـ عـنـ نـفـسـهـ مـنـ خـلـالـ إـثـبـاتـ نـفـسـهـ، وـلـعـلـ هـذـاـ هوـ النـسـقـ الثـقـافـيـ الـمـهـيـمـ عـلـىـ الثـقـافـةـ الـعـرـبـيـةـ مـنـذـ الـعـصـرـ الـجـاهـلـيـ، فـسـلاـحـ الشـاعـرـ الشـعـريـ يـكـونـ فـاتـكـاـ بـمـنـ يـتـعـرـضـ لـلـفـحـلـ مـنـهـمـ بـالـتـشـكـيـكـ بـالـنـسـبـ أوـ دـعـوىـ عـدـمـ اـنـتـهـاءـ إـلـىـ الـعـرـبـ. وـمـنـ ذـلـكـ قـوـلـ العـدـيـلـ<sup>(٥٥)</sup> بـنـ الفـرـخـ العـجـليـ<sup>(٥٦)</sup>:

ما أوقـدـ النـاسـ مـنـ نـارـ لـمـ كـرـمـةـ     إـلـاـ اـسـتـظـلـيـنـاـ وـكـنـاـ موـقـدـيـ النـارـ  
وـمـاـ يـغـدوـنـ مـنـ يـوـمـ سـمـعـتـ بـهـ     لـلـنـاسـ أـفـضـلـ مـنـ يـوـمـ بـذـيـ قـارـ

يـوـمـ أـسـلـبـنـاـ كـسـرـيـ كـلـ أـسـوـارـ     جـئـنـاـ بـأـسـلـاـهـمـ وـالـخـيـلـ عـابـسـةـ

فالشاعر وهو يُعلي ذاته وقومه مذكراً ببطولاتهم يوم ذي قار، وما أحدثوه حين أسلبوا أسوار كسرى، استعمل أوصافاً أعلى من خلاها ذاته والذات الجمعية (قومه) منها (ما أودى النار - كنّا موقدى - الخيل عابسة..)، فهذه الشواهد تحاول خلخلة النسق الشعري القائم على الذات المتضخمة / السلطة، لتصبح الأنماط الفحولية / الشاعر، في قبالتها تمجيداً لا بالكرم السلطوي؛ بل بالكرم الفردي والشعبي متمثلاً بالفرد والجماعة من قومه.

### ثانياً: السخرية، والتهكم من رجال السلطة

السخرية والتهكم سلاح اتخذه الشعراء للتعبير عن واقعهم المرير بكل مظاهره السياسية والإجتماعية، والفردية، فالضحك والبكاء، والاستهزاء، والتندرب مصطلحات رفقت الإنسان منذ نشأته للتعبير عن حالاته النفسية المتغيرة تجاه الظروف العصبية التي مر بها، وقد استعملت السخرية في عصور الأدب العربي كمفهوم معارض لمساوئ المجتمع، ونواقصه فهي لا تهدف للتسلية وإزاجة الفراغ فقط؛ بل تعمل في جانب كبير منها إلى المحافظة على قيم المجتمع وتكريس السلوك القويم، وعليه من يتبع هذه الظاهرة في شعر الفتاك واللصوص والصلاليك يجدوها تتمثل في أدق الصور، وللقطات التي عبروا من خلاها عن مكنوناتهم النفسية ومفاسد الواقع الذي يعيشون فيه<sup>(٥٧)</sup>، فقد تنبه الشعراء الفتاك على ضرورة كشف مفاسد الخلفاء والأمراء ومواليهم للناس، وفضح أساليبهم، فكانت أشعارهم الموجه لهم بمثابة السيف الذي يغيرون به على الرواحل، ويقتلون أصحابها ويفتكون بالآخرين طلباً للثأر انتقاماً من السلطة موجهي نقدتهم اللاذع للحكام، ومن ذلك قول الأحimer السعدي متعرضاً للولاة والحكام الذين كانوا في نظره نهادج سيئة جائرة تساطلت على رقاب الناس، فذهب في شعره إلى تبعهم والنيل منهم<sup>(٥٨)</sup>:

علىٰ بأكتافِ الستارِ أميرٌ  
له بينَ بابِ والستارِ خطيرٌ  
أُدِيرَةٌ يَسْدِي أَمْرَنَا وَيُشِيرُ  
كفى حَزَنًا أَنَّ الْحَمَارَ ابْنَ بَجْدَلٍ  
وَإِنَّ ابْنَ مُوسَى بَاعَ الْبَقْلَ بِالنَّوْيِ  
وَإِنِّي أَرَى وَجْهَ الْبَغَاءِ مُقَاتَلًا

فالشاعر يتعرض لاحدي ولاةبني أمية (حسان بن مالك بن بجدل الكلبي) الذي بايع خالد بن يزيد بن معاوية خارجاً على آل الزبير<sup>(٥٩)</sup>، والنص ينطوي على هجاءً مقدفع وسخرية عميقه لا تخلي من فakahah أو ما يدعوه للضحك، فصاغ من شعره نوادر تتجلى فيها طرافة، وحسرة ذات مقصدية عالية على من يتقلد الزعامة وهو يجهل أمور السياسة وإدارة الولاية، لأن الوالي اختاره على قدر من الوضاعة والإنهاط تلبية لرغباته ومطامعه، وهو إذ يذم المقصود من خطابه إنما يعبر عن إرادة قومه، ورغباتهم، واتجاهاتهم لا عن مشاعره وحده. فالنسق الشعري في هذا العصر أثبت النسق الثقافي وأكده «فكل كلمة أو عبارة في النسق الشعري تخضع لتجربة ثقافية وتخيل عليها، فتتوسع بمعناها، وتتقدم أو تتأخر بقيمتها»<sup>(٦٠)</sup> وكذلك نرى حضوراً للنسق الشعري الساخر في هذا العصر في شاهد للطهـان الكلبي يعارض فيه السلطة السياسية، يقول فيه<sup>(٦١)</sup>:

وَفِيمَ ابْنُ عَبْدِ الْحُجْرِ فِي جُنْدِ عَاصِمٍ  
أَغَارَ ابْنُ عَبْدِ الْحُجْرِ فِي جُنْدِ عَاصِمٍ  
مَعَ الْقَوْمِ إِلَّا عُلْبَةً وَحْفِيرَ<sup>(٦٢)</sup>  
وَمَا كَانَ بْنُ لَابْنِ أَمْ مُضْرِسٍ  
لِتَائِينِي إِلَّا عَلَيْ أَمِيرٌ  
وَمَا كُنْتُ يَا شَرَّ الْأَحَاوِصِ نَاسِيًّا  
عَلَى الْخَيْلِ قَيْنَاتٍ هَنَّ بُظُورٌ  
وَقَدْ بُلِيتْ غَارَاتُكُمْ فَوْجَدْتُمْ

ما يمكن أن يشار إليه في هذا النص امتراج السخرية بالهجاء، فالالفاظ (الأحاوص: ضيق العين / القينات: الأمة المغنية / البظور:...) تكشف دلالي يكشف عن بشاعة الوالي مما أفقد نص الكلبي مميزات النص الساخر، وأدخله في

دائرة الهجاء المقنع بالإعتماد على الألفاظ الساقطة انتقاداً لسلوكيات الوالي، فهو لا يملك من صفات القادة والولاة أدناها، وهذه المعارضة لشخصية الوالي تمثل رفضاً لسلطته «إذا ما كانت سلطة غير شرعية، أو هي رفض لكيفية ما لتنفيذ هذه الإدراة، أو هي سعي إلى تعديل أو تحويل هذه الكيفية أو الوسيلة التي يمكن أن تتحقق لهذه الكيفية إذا ما كانت سلطة غير شرعية»<sup>(٦٣)</sup> إن السلطة المعارضة للشعراء الفتاك لم تnel الحكم والولاة وحدهم؛ بل شملت رؤساء القبائل الذين دخلوا تحت سلطة الخلافة، واستبعدوا هؤلاء الشعراء فراحوا يتعرضون لهم بقصائد لا تخلي من تهكم وسخرية ونقد لاذع، ومن ذلك قوله عطارد بن قران في الحصين بن يزيد الحارثي<sup>(٦٤)</sup> رئيس قبيلةبني الحارث، والملقب بـ(الغصة) الذي كان يأخذ ثلث الرابع من الغنائم ويمني قومه بالزيادة<sup>(٦٥)</sup>:

فَأَمَّا بَنُو عَبْدِ الْمَدَانِ فَإِنَّمَا  
رَوَى نَمْرُ عن أَهْلِ نَجْرَانَ أَنَّكُمْ  
وَإِنَّمَا مِنْ خَيْرِ الْحَصَنِ لِيَائِسُ  
عَبِيدَ الْعَصَلَوَ صَبَّحْتُكُمْ فَوَارُسُ

فالشاعر يستعمل النبرة الخطابية الساخرة للقضية التي رغب التعبير عنها وهي تعرية الخصم ونقده وإنكار الواقع، والسعى إلى الشحنات الإنفعالية التي كشفت عن نفسية زعيم القبيلة المنغمسة في الباطل البعيدة عن الحق، لأن مفهوم العدالة يرتبط بمفهوم الحق، فمعنى الحياة عند هؤلاء التسلط على رقاب الرعية وإنتهاك حقوقهم، ثم لا يتوارى أن يتهم قومه وأقرانه بالعبودية المفرطة حتى صاروا كالعبيد الذين تسيرهم العصا من مالك رقامهم. إن جدلية الرفض هذه «هي الأكثر طبيعة وواقعية في الثقافة، وفي الحياة الاجتماعية والسياسية بعامة ففي كل مجتمع نظام يمثل قيمًا ومصالح معينة لجماعات معينة من جهة أخرى، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيمًا ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة من جهة أخرى، وليس تطور المجتمع إلا الشكل الأكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات»<sup>(٦٦)</sup>. ومن الشواهد

الأخرى كذلك قول الحزين الدلي (٦٧) عندما حُبس وحُبس معه حماره لأنّه كان يعاور الخمر، وألقى عليه القبض أمام المسجد، فأنشد في سجنه قائلاً (٦٨):

يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ خَبَرْ وَنِي  
بِأَيِّ جَرِيرَةِ حُبْسِ الْحَمَارِ  
فَمَا بِالْعِيرِ مِنْ ظُلْمٍ إِلَيْكُمْ وَمَا بِالْعِيرِ إِنْ ظُلْمَ انتصَارٍ

فالشاعر يسخر من السلطة وأصحابها الذين ارتصوا -انتصاراً لسلطانهم- بأنّ يحبس الحمار مع صاحبه، والنص يكشف عن سخرية مشحونة تفصح عن سلوكيات الحكام تجاه الرعية وبذلك يكون الشاعر قد منح قصidته «فاعالية سياسية فنية تسعى بمعرفة واضحة إلى غاية تقع خارج القصيدة، غاية، أو غaiات تمس الواقع والناس وتلبي مطالبهم في الحرية والعدالة» (٦٩).

## المبحث الثالث

### الأنساق الجمالية والنقد الثقافي

كلٌّ نصًّا مهما كان جنسه يصدر عن ثقافة ما، والنقد الثقافي بما جاء به من حمولات معرفية واشتراطات ثقافية لا يلغى الأدبية أو الجمالية الخاصة بالأدب، بل على العكس من ذلك تُعد الأدبية والجمالية من مساراته مثلها مثل التاريخ والفلسفة والإجتماع وغيرها من العلوم، من هنا عُد النص الأدبي شعراً كان أم ثراً ظاهرة ثقافية تستدعي فعلاً لغويًا يسهل فهمه، وتذوقه من لدن العامة، لذلك كان اهتمام النقد الثقافي بالنصوص الأدبية أكثر من أي علاقة أخرى إيماناً منه بأن وراء كل نصٍّ جمالي نسقاً غير معلن، وبما كائناً مضاداً للجمالي، فمشروع «هذا النقد يتوجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة، ووسائل خافية، وأهم هذه الحيل (الجمالية) التي من تحتها يجري تمرير آخر الأنساق وأشدتها تحكمًا فينا، وأمر كشف هذه الحيل يصبح مشروعًا في نقد الثقافة، وهذا لن يتتسنى إلا عبر ملاحقة الأنساق المضمرة ورفعه الأغطية عنها»<sup>(٧٠)</sup>.

لذلك اقترح الغذامي أن يكون «للشاعر القديم نصان أحد هما أشعاره المروية والآخر قصصه مبثوثة في الكتب، ونحن لم نعطي هذه القصص حقّها في الإهتمام ولو فعلنا لرأينا الإختلاف الرهيب بين لغة الهاامش والإنسان ولغة أخرى تعزز صورة الواحد المتفرد والأنا المتعالية»<sup>(٧١)</sup> فمن خلال هذه القصص والأشعار نستطيع أن نتعرّف على ثيمة النسق الثقافي الذي يحكم الشاعر في المؤسسة الإجتماعية والبنية

الثقافية التي عاش فيها، فالشعراء الفتاك عاشاً في بيته يصدق عليها أن تكون بيته متحضره نوعاً إلّا أن سلوكهم وما تناقلته عنهم كتب الأدب والتاريخ تكشف عن انسياقهم وراء أهوائهم ورغباتهم التي دفعتهم إلى الدخول في مدونة ثقافية وسياق ثقافي مغاير تماماً لشعراء عصرهم من الذين عاصروهم، ونجد ذلك واضحاً من خلال جماليات الصورة التي رسموها، وهم يخطون لأنفسهم أنساقاً ثقافية ظاهرة تضمّر فيها ورائها أبعاداً ضمنية عن حياتهم، وتشردهم، وضياعهم عبر التشبيه مرة، والإستعارة مرة أخرى والكناية مرة ثالثة، فتعرض النصوص التي جادت بها قرائتهم مجموعة من العلامات الفضائية الدالة على فتكهم وسرقتهم الآخرين، وكشفت عن وعيهم بالصراع الذي كان يدور في بيئتهم بكل أنواعه سلطويّاً كان أم اجتماعياً أم فردياً، وتفاعلاتهم مع مسوغات هذا الصراع فقد شكلت نصوصهم وظيفة جمالية نقدوا من خلالها الآخر، وحاولوا قراءة العالم بلغة مغايرة لمن لحق منهم برك الحضارة، وركب السلطة وبایع الحاكم الجديد، وعليه سيعمل هذا المبحث على تقديم تصور لنصوص هؤلاء الشعراء انطلاقاً من مقولات التحليل الثقافي عبر نقاط ثلاث هي: (١) نسق المشابهة. (٢) نسق الإستبدال. (٣) نسق المجاورة.

## ١) نسق المشابهة

المشابهة ضرب من المجاز يعمل على تشكيل النص الشعري، وينظر إليه على أنه «صورة شعرية تقوم على تقريب حقيقتين، فلا يُنظر إليه فقط من خلال طبيعة كل حقيقة إذا كانت مجردة، أو حسية وإنما من خلال عملية التقريب، والجمع بحد ذاتها، ومع موقع هذا الجمع داخل السياق العام، وما يمكن للعلاقة الجديدة المستحدثة بين طرف التشبيه أو تولد من إيحاءات ومدلولات»<sup>(٧٢)</sup>، ويقوم على ثنائية عرّفها البلاغيون بـ(طرف التشبيه) إذ من خلالهما يتم الكشف على آليات التشبيه وطبيعة

البعد الجمالي الذي ينطوي عليه النص وتصویر العواطف التي تكتنف صاحب النص (المبدع)، ولما كان المبدع شاعرًا قد تعود التنقل والإختباء في الصحراء خوفاً من المجهول والإغارة على أموال الآخرين وقتل وسلب من تعارض معه في الإيدلوجيا، نجد أنَّ أغلب التشبيهات التي انتوطت عليها قصائد الشعراء تمثل تمراً وصراعاً مع الواقع الرافض لهم بكل حياثاته، فكانت صورهم التي قامت عليها أشعارهم «في أسمى تجلياتها محاولة للمعالجة مع الواقع بكيفية أو بأخرى، أنه محاولة لتحقيق الإنسجام الحاصل في الواقع المعيش ولما كان هذا الواقع لا يتسمى إلى النص إلا من خلال شرطه اللغوي فإنَّ الشاعر يعيد صياغة هذا الواقع انطلاقاً من التمرد عليه»<sup>(٧٣)</sup>، فمصادر الفتاك في رسم صورهم الشعرية تنبع من مصادر ثقافية تمثل في ملامح البيئة، ومظاهرها التي لم يحسوا بالإنسجام معها، فصوروا من خلال ذلك حالة التشرد، والضياع، والسجن، والقتل، والتعذيب، والتوبه وغيرها التي تعرضوا بمحض إرادتهم لترفعهم عن العبودية مرة، ولشجاعتهم وإقدامهم التي تأبى لهم أن يكونوا خاضعين للسلطة، ومن الشواهد على ذلك قول سليمان بن عياش<sup>(٧٤)</sup> السعدي:

يُقْرُّ بِعِينِي أَنْ أَرِي بِينِ عَصَبَةِ  
عِرَاقِيَّةِ قَدْ جُزَّ عَنْهَا كِنَابِهَا<sup>(٧٥)</sup>  
وَإِنْ أَسْمَعَ الطَّرَاقَ يَلْقَوْنَ رُفْقَةَ  
خُمَيْمَةَ بِالسَّيِّيَّ، ضَاعَتْ رِكَابُهَا  
وَبِسِيَانَ أَطْلَاسُ جُرُودُ ثِيَابُهَا  
أُتْيَحَ لَهَا بِالصَّحْنِ بَيْنَ عُنْيَزةَ  
ذَئَابُ تَعاوَنَتْ مِنْ سُلَيْمٍ وَعَامِرٍ  
إِذَا فَتَّشَتْ بَعْدَ الطَّرَادِ عِيَابُهَا  
أَلَا بَأَبِي أَهْلِ الْعَرَاقِ وَرِيمُهُمْ

فالشاعر هنا يصف أبناء قومه أو ربما أصحابه الذين نجوا من جلاديهم، وهم لصوص من بنى عنيزة وسلام وعامر بالذئاب، ثيابهم بالية، تجمعوا من هذه القبائل العراقية موطن القوة باستعماله لفظ الأطلاس أي الذئاب، فهو في تشبيهه لهذا

أتكأ على حاضرته التي عاشهما، وبيتها التي كان كثيراً ما يرى فيها سطوة الذئاب في الصحراء وفتكتها بمن تقع عليه، فاختار أفضل الأوصاف وأكثرها التصاقاً بأصحابه فجعل ذلك معادلاً لقوتهم وسطوتهم على من يقعون عليه ليفتكتوا به. فهو يُسعد إذ يسمع الآخر يتحدث عن قومه وأصحابه بعلو شأنهم وقوتهم، وهم يرتدون عيبة الذئاب (أي ثيابها) ويحببون الصحراء انتصاراً للمظلوم وإرجاعاً حقوق المستضعفين مستنداً إلى رصيد ثقافي متجلّ في نفسه قامت فيه الأنما مقاماً أساسياً ليس لشخص الشاعر فقط؛ بل أنا نسقية / ثقافية لقومه، فهو في قوله هذا يوصل رسالة إلى من كان سبباً في تشرده ولجوئه إلى الإغارة. ومن ذلك قول أبي الطمحان القيني<sup>(٧٧)</sup> الذي يشبه انحناه وقصره بالصائد الذي ينحني ليفترس صيده<sup>(٧٨)</sup>:

حَتَّنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّىٰ      كَائِنٌ خَاتِلٌ يَدْنُو لصِيدٍ  
قصِيرٌ الْخَطُوبِ يُحْسَبُ مِنْ رَآني      -وَلَسْتُ مَقِيداً - أَنِّي بَقِيدٍ

فالشاعر يخرج الصورة من حيز الإدعاء الذي شاهدناه في النص السابق (إدعاء القوة والفروسيّة) إلى حيز التمثيل، والتجسيد فهو يشبّه نفسه نتيجة ما مرّ به من ظروف قاسية، وما عاناه من عذاب في الحياة أنْ أنحنى لتلك المأساة ظهره، وأصبح حانياً لخطوب الدهر كما ينحني الصياد الذي يتأنّب لصيده، وقصرت خطواته، فهو لا يقوى على السير نتيجة إنحنائه كما لو كان مقيداً، إلا أنه لا قيد في يديه، فأبياته هذه تتناغم مع من يسمعون لقوله، وهو يستدل على عببية الحياة، وقهقر الزمان محاولاً خلخلة النسق الجماعي / إلى نسق فردي عبر من خلاله عن موقفه تجاه الواقع، والسلطة عبر التشبيه بالأداة الكاف.

ونجد الأَحِيمِر السعدي يُظْهِر توبته في آخر حياته، وترك اللصوصية والفتوك هاجراً أَقْرَانَه من اللصوص على الرغم من أنه ظلَّ يَحْنَ إلى أيام الفتوك، وقطع الطريق أمام المارّة، فنراه يقول<sup>(٧٩)</sup>:

قل للصوصِ بني اللخاءِ يحتسبوا  
بَزْ العَرَاقَ وَيَنْسُوا طُرْفَةَ الْيَمِينِ  
ويترکوا الحَزْ وَالْدِيبَاجَ تَلَبِّسُهُ  
أَشْكُوا إِلَى اللهِ صَبْرِيَّ عَنْ زَوَالِهِمْ  
بِيُضْ الْمَوَالِيَ ذُوَوَ الْأَعْنَاقِ وَالْعُكْنِ  
وَمَا الْأَلَقِيَ إِذَا مَرَّتْ مِنَ الْحَزَنِ

فتوبته هذه توبة العاجز، فهو في خرقه لنسق اللصوصية الذي كان يمتهنه وفعل ما فعل في وقته حتى أصبح كهلاً لا يقوى على ذلك نراه في شوقٍ لإقناع النسق الجمعي بنسقه الفردي التائب، مشيراً عليهم بأن يتناسوا الحرير والدبياج الذي كثيراً ما كانوا يُمْنُون أنفسهم بالحصول عليه، ويترکوه لأهله من الأغنياء؛ بل ذهب أبعد من ذلك عندما شبّه نفسه بচقر العراق (البز) لسيطرته وغلوته عليهم، فلطالما أرتكب الجنایات، أمّا الآن فيعلن توبته ليقضي حياته في الإستقرار والإبعاد عن الصحراء والفلوات، وربما كان ذلك علامـة من علامـات الموت التي بدأت تترـأـي للأـحـيمـر ما جعلـه شاهـداً حـيـاً عـلـى ما فعلـه هو لـبقـية لـصـوصـ بـنـيـ الـلـخـاءـ منـ قـوـمـهـ.

ومن التشـيـيـهـات الجـمالـيـةـ الأـخـرىـ فيـ شـعـرـ الفتـاكـ قولـ عـطـارـدـ بـنـ قـرـانـ، وـقـدـ حـبـسـ

بحـجـرـ<sup>(٨٠)</sup>:

يَقُودُنِي الْأَخْشُنُ الْحَدَادُ مُؤْتَرَّاً  
يَمْشِي الْعِرَضَنِيَّةَ مُحْتَلَّاً بِتَقِيَّدِي  
إِنِّي وَأَخْشُنُ فِي حِجَرٍ لِخَتْلَفَا  
حَالٍ وَمَا نَاعِمُ حَالًا كَمْجَهُودٌ  
وَنَحْنُ فِي عَصَبَةِ عَصَّ الْحَدِيدُ بِهِمْ  
مِنْ مُشْتَكٍ كَبْلُهُ مِنْهُمْ وَمَصْفُودٌ  
كَائِنَّا أَهْلُ حِجَرٍ يَنْظَرُونَ مَتِي  
يَرِئُ رَأْتُ بازِيًّا نَصْحُ الدَّمَاءِ بِهِ

فالمشبه هنا هو الصورة المركزية التي يدور في فلكها التشبيه، وهو شخصية عطار نفسه عبر الألفاظ (يقودني - إني - نحن - يرونني - بازيًا) مشبّهاً نفسه وهو في يدي السجّان (الأخشن)، ويحكي حال الناس في حجر الذين باتوا يتحمّلون به الفرص للقضاء عليه بسبب أفعاله وفتكه، فهذه الصورة التشبيهية رسمت مشاعر الشاعر النفسية المضطربة في لغة تصويرية ليست مبتكرة بقدر ما هي متداولة تقبلها الأسماء، وتتمتع بجمالي النفس المتلقية خبره، فهو الباز الذي طالما تحاشته الصغار والكبار يقع الآن مأسوراً بيد السجّان الذي يقتاده، وهو يمشي مشية الزّهو والتّكبر شامتاً به متلذّذاً بمعاناته. مما جعل الشاعر يزخر تحت سطوة النسق المكاني (السجن)، فهو هنا يفضح عن نسقين بُني عليهما النص السابق، الأول: نسق الإنسان المغلوب على أمره بيد السجّان بعد أن أخذ القيد والأصفاد منه، ومن معه من السجناء مأخذًا كبيراً، والثاني: النسق الجمعي المتمثل بأهل حجر الذين يقفون ليشتموا فيه، تتطلع أبصارهم إلى الوقت الذي يرون الدّماء تسيلُ منه وتنضح من جسده المكبّل. ومن الشواهد الأخرى قول طهمان الكلبي مصوّراً الصراع بين الحياة والموت التي تمثل انعكاساً للصراع الداخلي عند الشاعر بسبب الظروف التي تحيط به<sup>(١)</sup>:

سقياً لتربيع توارثه البَلَى  
بين الأَغْرِّ وبين سُود العاقِرِ  
لعيتْ به عَصْفُ الرِّياحِ فلم تَدعْ  
إلا رَوَاسِي مثل عُشِ الطَّائِرِ  
وَتَنْوِفَةٌ<sup>(٢)</sup> تَجْري النَّاعِجَ بعرضها  
جَاؤْرَتْهَا غَلْساً بِعَنْسٍ ضَامِرٍ  
صَاحِ كَأنْ رَوَاقَهُ وَكَفَاءَهُ  
سَقْطَانٍ من كَنْفي ظَلِيمٍ نَافِرٍ  
ظَلَّتْ تُنَازِعُهُ الرِّياحُ وَصُحبِتِي  
يَأْرُونَ مِنْهُ تَحْتَ ظِلِّ حَاجِرٍ

فالشاعر هنا يصف المكان الذي عاش فيه، وما لحق به من دمار وخراب بأوصاف مادية شنف بها مسامع المتلقين، وقاده من خلالها إلى استفزاز ذاكرته وتعاطفه، فهو يحدد المكان الذي لحقه الخراب بالأَغْرِّ، وسوء العاقر (وهما موضعان

من الأرض) بإسلوب سردي وصفي مصوّراً قوة الرياح، وهي تُسفي على الديار فلم تبق منها شيئاً إلّا القليل كعش الطائر الذي هو عبارة عن أعواود متفرقة، فالمشاهدة قائمة على القلة والتفرق ليس إلّا، وإنّ دلالة العرش من الناحية النفسية تعمل على الطمأنينة والحنان الأُسروي<sup>(٨٣)</sup>، فالمكان هنا عند الطهوان مكان جمعي طالما ربطه بالأحبة والخلان، إلّا أنه من وجهاً نظره مكان للشقاء نتيجة ما حلّ به، فهو مكان رامز للتحول بين الحياة والموت، فوجّه أنساقه الثقافية للمكان متغلباً على سلبيته التي باتت تمثّل علامات الموت عنده، مما يجعله يرسخ تحت سطوة النسق المكاني، لكنّه «يرفض الإسلام لهذا الفنان»، فيبذل جهده في سبيل استبدال لك الصورة الساكنة الكئيبة بصورة مناقضة تعجّ بالحركة النشاط، اتخاذها رمزاً لماضيه الذي قضاه في السعي الدؤوب<sup>(٨٤)</sup>.

### ثانياً: نسق الإستبدال

يعدّ الإستبدال ممثلاً بالإستعارة القناة الثانية للشعراء التي اشتراك في إنشاء صورهم الشعرية، والإستعارة أكثر جمالاً وإثارة للخيال عبر خصيصة التأويل، والتفكير التي تمنحها للمتلقي متأملاً في صور الشاعر، حتى باتت الإستعارة تخرج من دائرة ارتباطها باللغة الشعرية، والبلاغية إلى نمط فكري مرتبط بنسق تصوري تعمل عملها في خلق صورة مشخصنة للأشياء، وجعلها مرئية، ومسموعة، وملموعة، ومتذوقة تحرّك النفس الإنسانية، وتحتها شعوراً قوياً بجهال النص<sup>(٨٥)</sup> عبر اتجاهين هما: النظرة الإبدالية للإستعارة، والنظرات الثابتة والقيمة<sup>(٨٦)</sup>.

وقد تمثل هذا الفن في شعر الشعراء القدماء أصدق تمثيل، إذ عبروا من خلاله عن مكونات نفوسهم وما تعرّضوا له في حياتهم من مطاردة واعتقال، فتوحدوا وجدانياً

مع ما يحيط بالبيئة التي عاشوا فيها من كائنات حية مترجنة بها، ومتعارضين بين الذات والموضوع<sup>(٨٧)</sup>، ولعل أصدق مثال على ذلك قول السمهري العكلي يخاطب صديقاً له تشرد معه في الفيافي واصفاً صفاء الأخوة بينهما<sup>(٨٨)</sup>:

وَمَا لَمْ تُهِنْ فِي أَمْرٍ حَزْمٍ وَنَجْدَةٍ  
وَلَا لَامْنَى فِي مَرْقَى وَاحْتِيَالِيَا  
وَقَلْتُ لَهُ -إِذْ حَلَّ يَسْقِي وَيَسْتَقِي-  
وَقَدْ كَانَ ضَوْءُ الصَّبَحِ لِلَّيلِ حَادِيَا  
لِعُمرِي لَقَدْ لَاقْتُ رَكَابُكَ مَشْرِبَا  
-لَئِنْ هِيَ لَمْ تَصْبِحْ عَلَيْهِنَّ عَالِيَا-

فالاستبدال الذي تقتضيه الاستعارة شارك في استبدال المعنى في قول الشاعر (ضوء الصبح لليل حادياً) فكانت هذه الإستعارة مستمدّة من الواقع الذي يعيشها الشاعر، فهو مشرد ومن يشعر بالخوف وعدم الإطمئنان يظلّ قلقاً لا يعرف ليله من نهاره يبقى يقطأ ليلاً، فاتراً مع شعشه ضوء الصبح لعدم وثوقه بظلام الليل، فصورة الصبح وهو يحدى بالليل ويجبر أذياله منحت المتلقى تصوراً عن نسقه الفردي المبني على التشرد والإستبعاد خوفاً من المصير المحظوم، فضلاً عن ذلك فإنّ السمهري اشتراك في قتل عون بن جعفر مع اثنين من أصحابه ولما بلغ الخبر عبد الملك بن مروان طلب السمهري ومن معه، وحبس واستطاع أن يهرب مرتين فبقي متوجساً أن يوقع فيه مرة ثالثة، وفي هذه المرة لا مفرّ لأنّ الموت سيحول بينه وبين السجن<sup>(٨٩)</sup>. فجاءت هذه الصورة مستوعبة لنصل الشاعر معبراً في الوقت نفسه عن رفض المجتمع له. ومن الشواهد الأخرى قول الأحيمير السعدي في رأيته المشهورة<sup>(٩٠)</sup>:

عُوِيَ الْذَّئْبُ فَاسْتَأْنَسْتُ بِالْذَّئْبِ إِذْ عَوَى  
وَصَوْتُ إِنْسَانٍ فَكَدِتُ أَطِيرُ  
فَلَلَّيلِ إِنْ وَارَانِ الْلَّيلُ حَكْمَهُ  
وَلِلشَّمْسِ إِنْ غَابَتْ عَلَيَّ نَذُورُ  
وَإِنِّي لَأَسْتَحِيَّ مِنَ اللهِ أَنْ أَرَى  
أَجَرْرُ حَبَلًا لَّيْسَ فِيهِ بَعِيرٌ  
وَأَنْ أَسْأَلَّ الْمَرْءَ الْلَّئِيمَ بَعِيرَهُ  
وَبِعَرَانُ رَبِّيِّ فِي الْبَلَادِ كَثِيرٌ

.....  
ويا نخلاتِ الكرخ لا زالَ ماطرٌ عليكَنَّ مستنَّ الرياح ذروُرُ  
وما زالتِ الأيَامُ حتَّى رأيتني بدورِقِ مُلقي بينهنَّ أدُورُ

تمكَّن الشاعر أنْ يغادر المألوف في القول والنغم فيبحث عن علاقات استبدالية بين الصور الإستعارية (وارآني الليل حكمه) و (للشمس نذور) و (مستنَّ الرياح) التي وظفها الشاعر في تعاقبها الإستعاري لتقريب المعنى إلى المتلقين، فالذئب وهو حيوان مفترس قد أله في الوقت الذي لم يجد من قومه واحتوه إلا الغدر والوشایة للقصاص به، فالنص عَبَّر عن صورة دقيقة مثلت التجربة الشعرية الممتلئة بالأساة، فتوحد الشاعر مع الذئب يخفي وراءه نسقاً ثقافياً وشعرياً مضمراً يقوم على التنديد والتشهير بقومه الذين ارتضوا حياة الخنوع، وقبولهم الواقع بمساوئه. ومن الشواهد الأخرى قول أبي النشناس يدفع مخاطبيه إلى السعي في طلب الرزق، وعدم الإنكار على الغير<sup>(٩١)</sup>:

فللموتِ خيرٌ للفتى من حياته  
فقيراً ومن موئِّل تدبُّ عقارُهُ  
ولم أرَ مثلَ الفقرِ ضاجعَهُ الفتى  
ولا كسود الليلِ أخفقَ طالبُهُ  
أرى الموتَ لا ينجو من الموتِ هاربُهُ  
فَعيشْ معدراً أو مُتْ كريماً فإنّي

تمكَّن الشاعر من أنْ يغادر المألوف في القول والنظم، فيبحث عن علاقات بين الصور الإستعارية (الفقر ضاجعه الفتى)، و (ومولي تدب عقاربه)، وظفها في تعاقبها الإستعاري لتقريب المعنى إلى المتلقين، وهو يذمّ من كسل عن طلب الرزق حتى ضاجعه الفقر والجوع، وما يعزّز أو أصر الإستبدال في النص أنَّ الإستعارات لا تنفرط في أجزاء متباude فيه، إنما جاءت متجاورة متأنزة تعبَّر عن موقف وشعور وفكرة . ومثل ذلك نجده كذلك في شعر يزيد بن الصقيل<sup>(٩٢)</sup> العقيلي، إذ يقول<sup>(٩٣)</sup>:

اذا المنايا اخطأتك وصادفت حَمِيمِيك فاعلم أَهْما ستعودُ

فقد تشكّل نسق الإستبدال من البنى اللغوية (المنايا أخطأت) و(المنايا صادفت) و (المنايا ستعود)، اذ استطاع الشاعر ان يخلق من خلالها علامات استبدالية عبر تجسيد(المنايا) وحركتها داخل النص، ومحاورة العلامات الطبيعية، فقد أُسند للمنايا متعلقان من غير جنسها، ربما كانت الى صفات الإنسان أقرب، مما أعطى الصورة تكثيفاً وايحاءً مستمدًا من احساس الشاعر، وهو يلقى بحكمته الى مخاطبيه داعياً إياهم الى ترك مظاهر الخداع والإحتيال، وتبدل القيم في المجتمع مقنعاً النسق الجمعي بأنّ عيشية الحياة لا تعني الاستمرار، فلكل شيء نهاية، لذلك كان محور النسق الأنوي هو النصح والإرشاد. فالصور الإستعارية السابقة استواعت الوظيفة الجمالية وأثرت في المتلقين مستجيبة لمظاهر التشتّر والرفض التي تعرض لها الشعراء.

### ثالثاً: نسق المجاورة

يقوم بناء الصور الشعرية على التقابل، والتجاور بين الأشياء، فالصورة عبارة عن تركيب متجاور، أو مقابل بين مكونين، أو عنصرين بينهما علاقة تتأسس على الإنزياح تسمى علاقة المجاورة من دون أن يكون التقابل، أو التجاور بين هذين العنصرين لغوا<sup>(٩٤)</sup>؛ بل يعبر عن مقصدية جمالية، ودلالية هدف اليها الشاعر من خلال قوله، وأهمّ صور هذه المجاورة الكناية والتعريض، إذ من خلالها نستطيع أن نتعرف على القيم الجمالية للعصر الذي نشأ فيه الشاعر، وللکناية صلة بالقيم الإجتماعية للعصر الذي قيلت فيه معبرة عن احساس الشاعر، وأفكاره مثيرة لذهنية المتلقي، فهي تعبير وجداً يختلف من بيئه الى أخرى، فمثلاً في مجال

التعبير عن الخبرة في الحياة نجد البيئة الصحراوية تقول: (فلان يعرف من أين تؤكل الكتف)، وفي البيئة الشاطئية والساحلية يقولون: (فلان يعرف كيف ترمي الشباك)، وفي التعبير عن الكرم نجد البيئة الصحراوية تكتن عن قائلة: (فلان جبان الكلب مهزول الفصيل)، لأنّ العربي كان ينحر ناقته لضيوفه ويترك فصيلها - ابنها الصغير - فيعتريه الهزل لانقطاعه عن لبن الأم، وفي البيئة المدنية يكنون عن الكرم بقولهم: (فلان حجرة استقباله لا تغلق بابه مفتوح) <sup>(٩٥)</sup>.

ولما كانت الكنية المعبرة عن احساس الشاعر، وأفكاره، والمثيرة لذهنية المتلقى محكومة بعناصر ثلاثة هي: اللوازم، أو العلامات بين الألفاظ، أو البيئة التي يتسمى بها الشاعر، والإنتهاء الثقافي الذي يبيّن قصد المتكلم، عبر استقراء شعر الفتاك الذين كان انتهاؤهم وبيتهم (الصحراء)، قرّ في أذهاننا أنّ ألفاظهم وعباراتهم التي كنّوا بها تستمد معانيها من البيئة الصحراوية التي تشرّدوا بها، فعبرت عن حياة التشرد والضياع مصورين من خلالها حالة القلق، والسلط على الأغنياء والخلفاء ومواليهم، فقد امتازت صورهم بالقيم الجمالية المستمدّة من الثقافة التي يمتلكونها مشاكلة للمعنى، ومصطبة بالحس الفردي، وما مرّ به من أحداث جسام وهو يترقب الموت من تعرض لهم، وثار منهم، ولعلّ أصدق مثال على ذلك قول معاوية <sup>(٩٦)</sup> بن عادية الفزارى <sup>(٩٧)</sup>:

الا حَيٌّ لِيلٍ، إِذْ أَلَمْ لِامْهَا  
وكان مع القوم الأعادي كلامُها

.....  
اللَّذِينَ، لَدِي لَلِيلِ التَّمَامِ، شِئْمُهَا  
اذا حانَ مِن خَلْفِ الْحِجَابِ ابتسامُهَا  
عَلَيْ وَدُونِي طَخْفَةً <sup>(٩٨)</sup> وَرَجَامُهَا  
وَبِيضاءَ، مَكْسَالٍ، لَعُوبٍ، خَرِيدَةٍ  
كَأَنَّ وَمِيسَ الْبَرِيقِ بَيْني وَبَيْنَهَا  
وَبُثِّتَ لَيلِ بالغَرَبَيْنِ سَلَّمَتْ

فإنّ التي أهدتْ على نَأِي دَارِها سَلامًا، لمردودٍ عليها سَلامُهَا  
عديد الحصى والائل من بطنِ بيشةٍ وطَرَفَائِها مادامَ فيها حَمَامُها

ففي قوله (بيضاء)، (مكسال)، (العوب)، (خريدة)، (الذيد لدى ليل الحمام)،  
(خلف الحجاب ابتسامها) كنایات عن حبیبته (لیلی) التي یحنّ اليها، وهو في موضع  
بعيد عنها، فاشرأبت الصور الکنائية من الفاظ البدية والصحراء مأوى الشاعر،  
ومثال ذلك قوله: (وادي بيشة) مسكن الشاعر برفقة الوحوش والذئاب وهو  
هارب من مصيره، فيخیل إلیه أنّ حبیبته سلمتْ عليه، فقام مسلماً على الرغم مما  
ینهیها من بعد المسافة والإغتراب مُکنیاً عن کثرة سلامه عليها بعد الحصى وأشجار  
الأیل التي یمتّی بها وادي بيشة، فكانت الفاظه مستمدۃ مما كان حوله من عناصر  
البيئة، ذلك «أنّ من يريد اقناع الآخرين بمعنى من المعانی يشرحه له بادئ الأمر،  
ويوضحه توضیحًا یغري بقبوله والتصدیق به، ولا یفترق ما یقصده بالشرح  
والتوضیح ما قصده القدماء بالإبانة التي رددوا اليها جانبًا من بلاغة الصورة»<sup>٩٩</sup>،  
فکانت هذه الکنایات منسجمة مع ثقافة العصر الذي نشأ فيه الشاعر، والنسلق  
الثقافی المعتمد عند شعراء هذا العصر قائم على التغزل بالمرأة ووصف مفاتنها والهیام  
بها، غير أنّ بعد والنوى الذي فصل الفتاك عن محبوباتهم وديارهم دفعهم إلى  
التغزل بطريقة مغايرة للشعراء الآخرين، فقد أخذوا يربطون غزفهم هذا بمسبيات  
البعد وكثرة العذال والشامتين، فصاغوا کنایاتهم صياغة فكرية ثبتت في وجدهما،  
وتستفرّ عاطفة المتلقين موجّهة الأنظار إلى حلّ بهم من مأساة دفعتهم إلى الإنزال  
والإفراق عن محبوباتهم اللاتي ربما كنّ أزواجاً لهم، ولسن مجرد معشوقات، وقيمة  
الكنایة الثقافية هنا ثنائية الدلالة، فـ«نحن نتّجه إلى التعريض والکنایة من خلال  
نص صريح أي أمام حاجز هو الواقع، وليس مطلوباً في عملية التلقى إهمال هذا

الجانب، فهو أساسي في التركيب الدلالي، وفي تشكيل الصورة، وإنَّه يعني الحالة الشعورية لدينا مثلما كانت عند الشاعر، أو الكاتب في احساس جعله يدور هذه الدورة، ويطلُّ من على، أو من أحد الأطراف ليصل إلى الزاوية المؤثرة في كيان التجربة<sup>(١٠٠)</sup>، ومن الشواهد الأخرى على شيوخ الكنية، ومجاورة الألفاظ في شعر الفتاك قول شظاظ<sup>(١٠١)</sup> الضبي<sup>(١٠٢)</sup>:

فلا تهلكوا فقراً على عرق ناهقِ  
طِوالُ الهوادي بائناتِ المرافقِ  
وعاءً وقد جاوزَنْ عرضَ الشقاقيِ  
من مبلغُ فتیانَ قومي رسالَةَ  
فإنَّ به صيداً غزيراً وهجمةَ  
نجائبِ ضبَاطٍ يكونُ بُغاوةُ

فالشاعر ينصح شباب قومه الا يموتوا جوعاً وفقرأً، وإن يتوجهوا صوب البصرة ففيها إبل للسلطان، مكتنِّا عن هذه الإبل بالكثرة والسمن في قوله: (طوال الهوادي)، و(بائنات المرافق)، و(نجائب ضباط)، وكلها كنایات عن جودة هذه الإبل مما جعل لها في ذهن المتلقِّي صورة مشهدية يمكن تصوّرها في الذهن متوسماً فيها دقة العبارة وانسجامها مع النص المستوعب لفكرة الفتاك بالسلطان، وهذه الكنایات بمثابة الوسيط الفعال بين ما ادلاه الشاعر من قول، وقومه الذين كانوا يبحثون عن الرغيف بسبب سياسة الحكومة، فجاءت أنساقه التصويرية، وعارضته الثقافية في تقديم المعلوم على المجهول محددة الواقع الإجتماعي الذي يعيشه الشاعر في حروبه الفردية، وشجاعته، وقومه التي تمكّنهم من إقتحام حرس السلطان، وسرقة ما يملك، فصفتها الشجاعة والفروسية التي يصدق تمثيلها في شعر الفتاك تمثل نسقاً ثقافياً يقرب من الإيديولوجيا التي آمن بها هؤلاء الشعراء وظهرت في كنایاتهم أو استعاراتهم وتشبيهاتهم. ومن الكنایات ذات الجماليات الواضحة قول الأحimer السعدي في صفاتِه الجسدية<sup>(١٠٣)</sup>:

وقالتْ أرى ربَّ القوامِ وشافَها طويُلُ القناةِ، بالضَّحاءِ نَؤومِ  
فإنْ أكُّ قصداً في الرجالِ فإنِّي إذا حلَّ أمر ساحتِي جسيمُ

ففي قوله: (طويل القناة) كنایة عن حذقه بالطعن لطول قامته، وفي قوله: (بالضحايا نؤوم) كنایة عن كونه مخدوماً مرفهاً غير محتاج إلى السعي بنفسه، وفي قوله هذا تضخيم لحالته وصفاته الجسدية، فهو وإنْ كان طويلاً القناة في الحرب، ونؤوم إلى وقت الضحى، رأيته يتتسابق بين الرجال، ويرمي بنفسه في المهالك إذا ما حلَّ أمرٌ جسيمٌ بقومه، فهذا النسق الفردي الذي عَبرَ عنه الشاعر يمتازج بالبطولة والترف، فكانت الكنایة عن الشجاعة والكرم أكثر المعاني ووضوحاً في شعر الفتاك طبيعة الحياة التي يعيشونها.

وإذا كانت الكنایة لها دلالات لفظية وصفية من جهة المجاز، فإنَّ التعريض يفهم المعنى من خلاله بالإيضاح والعرض، وليس التستر خلف المعاني، فهو «اللفظ الدال على الشيء عن طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى»<sup>(١٠٤)</sup>. وإذا فرقنا بين التعريض والكنایة، فإنَّ التعريض أقلَّ حضوراً في شعر الفتاك من الكنایة، ويتمثل ذلك في قول مسعود بن خرشة المازني، وقد بلغه خبر خطبة حبيبه (جُمل) من رجل من قومه، فراح متعرضاً لذلك الرجل ساخراً من مقامه<sup>(١٠٥)</sup>:

أيا جُمْلُ لا تشقي بأقْعَسَ حَنْكَلٍ قليل الندى يَسْعى بـكير ومحلُّ  
له أعنزُ حُوشَانٍ كائناً يَرَاهُنَّ غُرَّ الخيلِ أو هُنَّ أَنْجَبُ

يعرض الشاعر بالموصوف ناعتاً إياه بنعوت منها (أقْعَس: بارز الصدر)، و(حنكل: قصير لئيم)، و(قليل الندى: البخيل) ثم ينتقل من التعريض إلى التتصريح في البيت الثاني عندما يخفى الكنایة والتعريض ليعطي دليلاً على صحة دعواه في البيت الأول، فالموصوف له ثمانى عزراتٍ ليس غير ويراهنَّ عنده ثمانى خيول أصيلة؛



بل أكثر نجابة من الخيل لشدة بخله، فكشف النص عن سخرية مشحونة تفضح فعال الرجل بالألفاظ التي عرّض بها الشاعر في شعر لطيف مكثف الدلالة غني بالإيحاء، فالكثير من الفتاك - كما قلنا - لهم حبيبات وزوجات تركوها بعدهم فأخذوا يحنّون اليهنّ ويناجونهنّ مستمiliين عطفهنّ وهم في مخدعهم الصحاوي الجديد، فنسق الغزل الذي اتّسح به شعر الفتاك مبني على الفراق والبعد، وربما كانت نفوسهم أكثر من غيرهم تنبض بمشاعر الحبّ والشوق إلى من يخلصون.

نخلص إلى أنّ التصورات الكنائية انبنت على تجربة الشاعر في الحياة داخل الأنساق الثقافية الإجتماعية التي تراكمتها البشرية عبر تاريخها الطويل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
وَاللَّهُ أَكْبَرُ  
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الخاتمة ...

١. خطاب الشعراء الفتاك، خطاب خضع لتأثيرات البيئة التي عاشوا فيها، ووُجِدَت تلك التأثيرات طريقها إلى قصائدهم؛ وبذلك ظل شعرهم متمسّكاً بكثير من المعاني البدوية.
٢. لم يقترب الخطاب الشعري عند الفتاك من ثقافة التقديس والإعلان عنها؛ فخطابهم المدحى الموجّه لم يهدف إلى الترغيب بالسلطة الجديدة، أو الترهيب من سلطتها، وإنما تضمّن مدحّهم الحكام والولاة -على قولّ نماذجه- نسقاً مضمراً المدفّع منه تخليص رقبتهم من القطع، وأجسادهم من عذابات السجون.
٣. لعل الاستبعاد الذي تعرّض له الفتاك كان الباعث الرئيس من وراء ظهور الانا الفردية، والنافذة للأخر في اشعارهم، خارجين على قوانين الإنماء الإجتماعي والقبلي الذي اعتاد عليه شعراء قبائلهم.
٤. تمثّل ثقافة الكرم أبرز أشكال الدعم الفردي للفقراء والمحاجين، مما دفع الشعراء الفتاك إلى أن يسلّلوا سيفهم بوجه الأغنياء، وعلى طريقة الشعراء الصعاليك لمساعدة المحجاجين والمعوزين، متغّين بكرمهما والترحيب بأضيافهم.
٥. حافظ النقد اللاذع والساخرية والاستهزاء على نسقيته عند الفتاك بمقابل نسق المدح الذي اعتاد عليه باقي شعراء عصرهم في ظل السلطة الجديدة، فراحوا يسلطون أشعارهم اللاذعة على الولاة والحكام، ورؤساء القبائل الذين بايعوا الحاكم على حساب أفراد قبائلهم.

٦. تُمكّن الشعراء الفتاك عبر الأساق الجمالية وعلاقتها بالتكوينات الثقافية تمرير الأساق الثقافية المضمّرة، وترسيخها في نفوس المتلقين.

١. حقوق الشيء: سفحة، أو ما ارتفع منه، ينظر: لسان العرب: مادة (حقا).

٢. الحَبَنْ: متفتح البطن، ينظر: المصدر نفسه: مادة (حَبَنَ).

٣. الرواوح: شديدة التعب، ينظر: اساس البلاغة، ابو القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨ : مادة (رزح).

٤. طيرات: زلات او آفات، ينظر: لسان العرب: مادة (طير).

٥. الأزلمل: الصوت، لسان العرب: مادة (زمل).

٦. استحشم: أشتد غضبه، ينظر: المصدر نفسه: مادة (جمش).

٧. الظنبوب: العظم اليابس من الساق، ينظر: لسان العرب: مادة (ظنب).

٨. وهما اسمان، ينظر هامش الديوان: ١٤٣.

٩. الكَتَبُ: غلط يلعل الرِّجْلُ والحافار واليد، وخص بعضهم به اليد، إذا غلطت عن العمل، ينظر: لسان العرب: مادة (كتب).

١٠. التنوفة: القفر من الأرض وأصل بنائها التنف وهي المفازة، ينظر: لسان العرب: مادة (تنف).

١١. الطخفة: السحابة المرتفعة، ينظر: لسان العرب: مادة (طخف).

١٢. الثقافة، التفسير الانثربولوجي، ادم كوبرتر: تراجمي فتحي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٨:٥١.

١٣. ينظر: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، د. عبد العزيز حمودة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٣:٢٢١.

١٤. ينظر: النقد الأميركي من الثلثينيات الى الثمانينيات، فنسنت ليتش، تر: محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، ٤١٠:٢٠٠٠، وينظر: النقد الثقافي في الكتابة العربية، محمد جاسم الموسوي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥:١٢.

١٥. النقد الثقافي (قراءة في الانساق الثقافية العربية)، د. عبد الله الغذائي، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٨٣:٢٠٠٥-٨٤.

١٦. ينظر: المحيط في اللغة، الصاحب بن اسحاعيل بن عباد، ط١، تحقيق: محمد حسن ال ياسين، ١٩٩٤: مادة (فتلك).

١٧. ينظر: لسان العرب، ابن منظور الافريقي، دار المعارف، مصر، د.ت، مادة (ف ت لـ).

## الأنساق الثقافية في خطاب الشعراء الفتاك في العصر الأموي

١٨. ينظر: دراسات في الأدب الجاهلي، عادل جاسم البياتي، دار الفكر المغربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٨٦ / ٢: ٢٣٦.
١٩. ينظر: المرجع نفسه: ٢ / ٢٦٤.
٢٠. ينظر: مقالات في الشعر والنقد، د. حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧ / ٦١.
٢١. ينظر: المصدر نفسه.
٢٢. ديوان القتال بن عمرو الكلبي، تحقيق وشرح ودراسة: د. احسان عباس، ط١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٩، ١٠ وما بعدها.
٢٣. النقد الثقافي (قراءة في الأنماط الثقافية العربية): ٨٩.
٢٤. ينظر: القبيلة والقبائلية وهويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ط٢، المركز الثقافي القومي، بيروت، ٢٤: ٢٠٠٩.
٢٥. روضة العقلاة ونرفة الفضلاء، ابو حاتم بن حبان البستي، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ١: ١٧٢.
٢٦. القصيدة والنصل المضاد، عبد الله الغذامي، ط١ المركز الثقافي العربي، بيروت: ١٩٩٧ / ١٥١.
٢٧. ينظر: القصيدة والسلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، سوزان بينكيني ستيفن، تر: حسن البنا عز الدين، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ١١٤: ٢٠١٠.
٢٨. النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات: ٤٠٨.
٢٩. ديوان كثير عزة، تحقيق: د. رحاب عكاوي، ط١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦ / ٣٣.
٣٠. ينظر: ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحها وакملها ايليا الحاوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦ / ١: ١٢٨.
٣١. ينظر: ديوان عدي بن الرفاعي العاملمي، تحقيق: د. نوري حمودي القيسبي ود. حاتم صالح الضامن، المجمع العلمي العراقي، العراق، بغداد، ١٩٨٧: ٧٠.
٣٢. من الشعراء اللصوص في العصر الأموي، وله قصص مع آل مروان، مات في خلافة عبد الملك بن مروان، ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ٤ / ٤: ٣٠٤.
٣٣. ديوانه: ١٢٩-١٣٢.
٣٤. هو مسعود بن خرشة من بنى حرقوص بن مازن، شاعر أموي من الفتاك، ينظر: الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢ / ٧: ٢١٧.

٣٥. ينظر: المصدر نفسه.
٣٦. الاغاني، ابو الفرج الاصفهاني، دار الكتب المصرية، بيروت، لبنان، ١٩٦٣: ٢١ / ٢٥١.
٣٧. هو الخطيم بن نويرة الع بشمي المحرزي العكلي، شاعر أموي من سكان البا دية، اشتهر باللصوصية وسجن بنجران توفي سنة (١٠٠ هـ)، ينظر: الأعلام: ٣٠٨ / ٢.
٣٨. شعراء أمويون (دراسة وتحقيق)، د. نوري حمودي القيسى، طبع بمطابع مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل ١٩٧٦ / ١: ٣٠٠.
٣٩. ديوانه: ١٠٧-١٠٨.
٤٠. هو مرة بن محكان الريبيعي السعدي التميمي، شاعر مقل، يكتنأ بأبي الأضياف كان سيدبني رُبيع، بينه وبين الفرزدق مهاجة كثيرة، ينظر: معجم الشعراء، للمرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥: ٣٤٨.
٤١. اشعار اللصوص واخبارهم، جمع وتحقيق، عبد المعين الملوي، منشورات دار اسامه، د.ت: ١٢٦.
٤٢. وهو السمهري بن بشر بن أوييس العكلي، شاعر لص، كان يغير على القوافل، قبض عليه وسجن أكثر من مرّة، ينظر: الأغاني: ٢١ / ٧٥.
٤٣. شرح ديوان الحماسة: ١١٩٧ / ٢.
٤٤. ينظر: صناعة الجهل، كتاب في السياسة، نعمات احمد فؤاد، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥: ٤٢.
٤٥. الأحمير بن حارث بن بزيد السعدي من قيم شاعر من خضرمي الدولتين الأموية والعباسية كان لصاً فاتكاً مارداً من أهل بادية الشام. ينظر: الأعلام: ١ / ٢٧٧.
٤٦. اشعار اللصوص: ١١٠.
٤٧. وهو عبيد بن أيوب منبني العنبر يكتنأ بأبي المطراب من الشعراء اللصوص في العصر الأموي، ينظر: الأعلام: ٤ / ١٨٨.
٤٨. شعراء أمويون: ١ / ٢٢٠.
٤٩. وهو شاعر من أهل اليمامة، كان في أيام الحجاج بن يوسف الثقفي يقطع الطريق، وينهب الأموال، ماين حجر واليامدة، فامسكة عامل الحجاج في اليمامة وسجنه في سجن يقال له (دوار)، ينظر: الأعلام: ٢ / ١١٣.
٥٠. الأمالى، أبو علي القالى البغدادى (ت ٣٥٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت: ١ / ٢٨١-٢٨٢.
٥١. اشعار اللصوص: ٤٨-٤٩.

## الأشواق الثقافية في خطاب الشعراء الفتاك في العصر الأموي

٥٢. لم أجد الأبيات إلا في معجم البلدان، ينظر: معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧ / ٥٣٠.
٥٣. ينظر: المشفق بين السلطة وال العامة، نموذج القرن الرابع الهجري (أبو حيان التوحيدي)، ط١، د. هالة احمد فؤاد، دار المدى للثقافة، دمشق، ٢٠١٢: ٣٢.
٥٤. وهو سعد بن ناشب بن معاذ بن جعدة المازني التميمي، شاعر من الفتاك المردة، من أهل البصرة، اشتهر في العصر المرواني، قتل بعض أهله فلم يصبر حتى ثأر لهم ولنفسه، ينظر: الأعلام: ٨٨ / ٣.
٥٥. شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، المزوقي، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢: ٥٢ - ٥٧.
٥٦. شرح ديوان الحماسة: ٤٧١ - ٤٧٤.
٥٧. وهو بلال بن أبي بردة بن موسى الأشعري مولىبني مروان، هدم دار الشاعر بأمر من الوالي، ينظر: الأعلام: ٨٨ / ٣.
٥٨. أشعار اللصوص: ١٢٧.
٥٩. هو العديل بن الفرج العجلي يلقب بالعباب شاعر فحل من شعراء العصر الأموي، هجا الحجاج بن يوسف، وهرب منه إلى بلاد الروم، فبعث الحجاج إلى قيسر: لترسلن به أو لاجهزن إليك خيلا يكون أولها عندك وآخرها عندي، ينظر: الأعلام: ٤ / ٢٢٢.
٦٠. شعراء امويون: ١ / ٣٠٠.
٦١. ينظر: الشعر والتلقى دراسة نقدية، د. علي جعفر العلاق، ط١، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٢: ٧٠.
٦٢. أشعار اللصوص: ١١١.
٦٣. وهو حسان بن مالك بن بجدل الكلبي، والي يزيد بن معاوية على الأردن، ثم واليه على فلسطين، ينظر: جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، ٣ / ١٩٩٦: ٣٠٩.
٦٤. لسانيات الخطاب وأساق الثقافة، عبد الفتاح أحمد يوسف، ط١، منشورات الإختلاف، ٢٠١٠: ١٤١.
٦٥. ديوانه: ١٤٣.
٦٦. سايكلولوجية السلطة، سالم القموري، ط٢، دار الإنتشار العربي، ٢٠٠٠: ١٢٧.
٦٧. هو عطارد بن قران منبني صدي بن مالك شاعر مطبوع مقل، حبس بنجران وحجر له شعر في حبسه، وكان معاصرًا لحرير، وبينهما مهاجاة كثيرة، ينظر: الأعلام: ٤ / ٢٣٦.

٦٨. أشعار المصوص: ١١٧.
٦٩. الثابت والتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، أدونيس، ط٢، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٢: ٥١ / ٢٠٠٢.
٧٠. من شعاء العصر الأموي مرّ على شيخ من أهل المدينة فاستعار حماره، وذهب إلى العقيق فشرب الخمرة حتى سكر، وأقبل مع الحمار إلى باب المسجد، فقبض عليه وحبس مع حماره، الأغاني: ٧٩ / ١٤ - ٨٠.
٧١. المصدر نفسه.
٧٢. الشعر والتلقي دراسة نقدية: ٧٠.
٧٣. النقد الثقافي (قراءة في الانساق الثقافية العربية): ٨١.
٧٤. المرجع نفسه: ٩٢.
٧٥. الصورة الشعرية في الكتابة الفنية (الاصول والفروع)، د. صبحي البستاني، ط١، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦: ١١٥.
٧٦. اللغة الشعرية (دراسة في شعر حميد سعيد)، محمد كنوني، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٧: ٢٧.
٧٧. (كان إعرابياً لصاً، يرد الحاضرة حيناً فيسأله بعض العلماء عن الألفاظ) أشعار المصوص: هامش صفحة: ١٠.
٧٨. المصدر نفسه: ١٠.
٧٩. هو حنظلة بن شرقي أحد بنى القين من قضاة، شاعر وفارس معمر خارب، يسرق الإبل، ويروى أنه عاش مائتي سنة، ينظر: الأعلام: ٢٨٦ / ٢٠ وشرح ديوان الحماسة، المرزوقي: ١٢٦٦ ٣.
٨٠. أشعار المصوص، ٧٨.
٨١. المصدر نفسه: ١١٣.
٨٢. المصدر نفسه: ١١٦.
٨٣. ديوانه: ١١٧ - ١١٥.
٨٤. ينظر: مقدمة الديوان: ٧٩.
٨٥. المصدر نفسه: ٧٩.
٨٦. ينظر: البلاغة العربية، د، ناصر حلاوي ود. محمد طالب الزوبعي، دار الحكمة للطباعة، بغداد، ١٩٥٧: ٧٢.

## الأنساق الثقافية في خطاب الشعراء الفتاو في العصر الأموي

٨٧. ينظر: البلاغة والإسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة: محمد العماري، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩: ٨٥.
٨٨. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط٣، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢: ٣٢٤.
٨٩. أشعار اللصوص: ٥٦.
٩٠. الأغاني: ٢٤٣ / ١٠.
٩١. اشعار اللصوص: ١٠٨ - ١٠٩.
٩٢. المصدر نفسه: ٦٠.
٩٣. هو يزيد بن الصقيل العقيلي، لم ترد له ترجمة وافية في كتب التراجم غير ما ورد من استشهاد من أشعاره في المعجمات اللغوية، وقد ورد له ذكر في كتاب الكامل (كان لصا يسرق الإبل ثم تاب)، ينظر: الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٩٩٨ / ١: ١٥٨.
٩٤. أشعار اللصوص: ٢٠.
٩٥. ينظر: كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البحاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العلمية، ط١٩٥٢، ١: ٤١٣.
٩٦. نظريات تطبيقية في علم البيان، عبد الفتاح سلامة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣: ١٨٣.
٩٧. لم ترد له ترجمة الا مذكرة ياقوت الحموي في معجم البلدان «أنه كان لصا وحبس بالمدينة على إبل إطردها»، معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، د.ت: ٣ / ٣٠.
٩٨. اشعار اللصوص: ٣٤-٣٥.
٩٩. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ٣٦٩.
١٠٠. جماليات الأسلوب، فايز الديابي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٦٦: ١٤٢.
١٠١. شاعر من اللصوص منبني ضبة كان يقطع الطريق، وكان أخبيث اللصوص، طلبه مروان بن الحكم فهرب، وقد شاع خبره في أرجاء الدولة الأموية وتناقل الناس أخباره، وتجنبوا المرور في طرقاته وحدروا من مفاجأته، ينظر: الأغاني: ١٩ / ١٦٨.
١٠٢. أشعار اللصوص: ٢٧.
١٠٣. المصدر نفسه: ١١٢.
١٠٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: د. احمد الحوفي ود. بدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة: ٣ / ٥٧.
١٠٥. أشعار اللصوص: ٧٥.

## المصادر والمراجع

٩. الثقافة، التفسير الانثربولوجي، ادم كوبير تر: تراجمي فتحي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ٢٠٠٨.
١٠. جماليات الأسلوب، فايز الديابه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٦٦.
١١. جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦.
١٢. الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، د. عبد العزيز حمودة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٣.
١٣. دراسات في الأدب الجاهلي، عادل جاسم البياتي، دار الفكر المغربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٨٦.
١٤. ديوان عدي بن الرقاع العاملية، تحقيق: د. نوري حمودي القيسبي ود. حاتم صالح الضامن، المجمع العلمي العراقي، العراق، بغداد، ١٩٨٧.
١٥. ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحها واكمالها ايليا الحاوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦.
١٦. ديوان القتال بن عمرو الكلبي، تحقيق وشرح دراسة: د. احسان عباس، ط١، دار الشفافة، بيروت، ١٩٨٩.
١٧. ديوان كثير عزّة، شرح وتحقيق: د. رحاب عكاوي، ط١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦.
١. أساس البلاغة، ابو القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
٢. اشعار اللصوص واخبارهم، جمع وتحقيق، عبد المعين الملوي، منشورات دار اسامه، د.ت.
٣. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٤. الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشارين، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملائين، بيروت، لبنان ٢٠٠٢).
٥. الأموي، أبو علي القالي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
٦. البلاغة العربية، د. ناصر حلاوي ود. محمد طالب الزوبي، دار الحكمة للطباعة، بغداد، ١٩٥٧.
٧. البلاغة والإسلامية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
٨. الثابت والمت Hollow، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، أدونيس، ط٢، دار الساقفي، بيروت، ٢٠٠٢.

# الأنساق الثقافية في خطاب الشعراء الفناك في العصر الأموي

٢٧. القصيدة والسلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، سوزان بينكني ستيفن، تر: حسن البنا عز الدين، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
٢٨. القصيدة والنصل المضاد، عبد الله الغذامي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧.
٢٩. الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٩٩٨.
٣٠. كتاب الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: سمير جابر، ط٢، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٣١. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البيجاوي و محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العلمية، ط١، ١٩٥٢.
٣٢. لسان العرب، ابن منظور الافريقي، دار المعارف، مصر، د.ت.
٣٣. لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، عبد الفتاح أحمد يوسف، ط١، منشورات الإخلاف، ٢٠١٠.
٣٤. اللغة الشعرية (دراسة في شعر حميد سعيد)، محمد كنوني، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٧.
٣٥. المثقف بين السلطة وال العامة، نموذج القرن الرابع الهجري، ط١، ابو حيان
١٨. روضة العقلاء وزهرة الفضلاء، ابو حاتم بن حبان البستي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
١٩. سايكلولوجية السلطة، سالم القموري، ط٢، دار الإنتشار العربي، ٢٠٠٠.
٢٠. شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، المرزوقي، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢.
٢١. شعراء أمويون(دراسة وتحقيق)، د. نوري حمودي القيسي، طبع بمطابع مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٧٦.
٢٢. الشعر والتلقي دراسة نقدية، د. علي جعفر العلاق، ط١، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٢.
٢٣. الصورة الشعرية في الكتابة الفنية (الأصول والفروع) د. صبحي البستاني، ط١، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦.
٢٤. الصورة الفنية في التراث التقليدي والبلاغي عند العرب، ط٣، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
٢٥. صناعة الجهل، كتاب في السياسة، نعمات احمد فؤاد، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
٢٦. القبيلة والقبائلية وهويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ط٢، المركز الثقافي القومي، بيروت، ٢٠٠٩.



٤٥. الراوي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنوط، وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠.
- التوحيدى، د. هالة احمد فؤاد، دار المدى للثقافة، دمشق، ٢٠١٢.
٣٦. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: د. احمد الحوفي ود. بدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
٣٧. المحيط في اللغة، الصاحب بن اسمايل بن عباد، ط١، تحقيق: محمد حسن ال ياسين، ١٩٩٤.
٣٨. مقالات في الشعر والنقد، د. حسين عطوان، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٧.
٣٩. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧.
٤٠. معجم الشعراء، للمرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥.
٤١. نظريات تطبيقية في علم البيان، عبد الفتاح سلامة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣.
٤٢. النقد الأمريكي من الثلثينيات إلى الثمانينيات، فنسنت ليتش، تر: محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠.
٤٣. النقد الثقافي في الكتابة العربية، محمد جاسم الموسوي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥.
٤٤. النقد الثقافي (قراءة في الانساق الثقافية العربية)، د. عبد الله الغذامي، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.



# الإِنْعِكَاسُاتُ الْمَرْضِيَّةُ النَّاتِحَةُ عَنْ زَوْاجِ الْأَقْارِبِ

## دِرَاسَةٌ حَالَةٌ

Disease Reflections Resulting  
from Relatives Marriage  
(CaseStudy)

أ.د. مهدي محمد القصاص

جامعة المنصورة . كلية الآداب

قسم علوم الاجتماع

Prof. Dr. Mahdi M. AL-Qassas

Department of Sociology

College of Arts

Al-Mansura University

[mahdyelkassas@yahoo.com](mailto:mahdyelkassas@yahoo.com)

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

لاشك أن الزواج هو أسمى الروابط الإنسانية التي سنتها الأديان السماوية وصدقت عليها الأعراف ونظمتها لتفق مع الفطرة، وكغيره من أمور الحياة، يحتاج الزواج إلى التدقيق والتفكير ووضع الأسس السليمة التي تستقيم بها هذه الشركة حتى لا تشكل مصدر تعasse أو ضرراً لأطرافها. ويؤكد التقدم العلمي المنجز في هذا القرن أن لزواج الأقارب عللاً مرضية ونفسية تتسبب نتيجة هذا الزواج؛ ومن أبرزها الأمراض المتعلقة بهيموجلوبين الدم «خضاب الدم» والعيوب الخلقية الاستقلابية والأمراض أحادية الجينات الشائعة، والتي تسبب إعاقات الأطفال والتي نراها في كثير من الأسر العربية، وبين الدراسات حول زواج الأقارب أن الإصابة بتلك الأمراض والإعاقات لدى الأطفال من أبوين قربيين واضحة بسبب عدم إجراء الفحص الطبي لدى الزوجين قبل الزواج، إذ تكون الفرصة أكبر لدى الزوجين من الأقارب في وجود جينات متنحية والتي تسبب أمراض الإعاقات وغيرها، ونتيجة أيضاً لما تشكله في حالة اجتماعها من أمراض وتشوهات خلقية.

وتكون خطورة هذا الجانب في أن العادات والتقاليد العربية تحبذ زواج الأقارب، لما ثبت علمياً من وجود احتمالات لولادةأطفال مصابين بأمراض وراثية، مما يستدعي إجراء الفحوصات الطبية الالزمة التي ستحدد القرار، وبعد زواج الأقارب نمطاً مفضلاً يحظى بقيمة مهمة في الثقافة العربية، فالزواج المثالي في هذا السياق ذي النسب الخططي الأبوي هو القرآن الذي يجمع بين أبناء أخوين، ويمثل هذا الارتباط نمط الزواج الذي فضلته الثقافة منذ قرون؛ لأنه من الظواهر

الاجتماعية ذات الارتباط الجذري بالعادات والتقاليد التي يُنظر لها على أنها مصدر أمان اجتماعي واستقرار عائلي. إذ نجد أن هدف البحث الرئيس هو تعرف نوعية الأمراض المزمنة والإعاقات المرتبطة بالأمراض الوراثية نتيجة زواج الأقارب. فضلاً عن التساؤل الرئيس للبحث يتمثل فيما يأني: ما نوعية الأمراض المزمنة والإعاقات المرتبطة بالأمراض الوراثية المرتبطة على زواج الأقارب؟

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ  
الْحٰمِدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ  
رَبِّ الْجٰمِيعِ  
الْمَوْلٰى لِلْمُتَّقِينَ  
الْمَوْلٰى لِلْعٰلَمِينَ  
الْمَوْلٰى لِلْعٰلَمِينَ

## ABSTRACT

Without a shadow of a doubt , marriage is the most sublime human bond the divine religions legislate and then traditions and customs give consent and order to it.

Marriage needs time to think and erect a highly respected state of principles that facilitate such a great partnership as not be a fount of pains. Technology nowadays proves that the relatives marriage leads certain psychological and disease defects for instance; hemoglobin diseases "blood pigment", distortion; the common monogene diseases causing handicap to children as we find in many Arab families because there is a family bond in the marriage; it is necessary to have some medical tests to avert having the inheritance diseases.

The current paper investigates the angles: what are the types of the permanent diseases and the handicaps pertinent to the inheritance diseases resulting from the relatives marriage?



## النظرية والمنهج

تُعد القرابة نظاماً اجتماعياً محورياً في كثير من المجتمعات الإنسانية، وهي تلعب دوراً مهماً في تكوين الجماعات الإنسانية وتنظيمها، وتعد أحد مظاهر هذه النظم، فالقرابة تحدد عضوية الإنسان في الجماعة ومسؤوليته تجاه الأعضاء الآخرين إذ تسير الحقوق والواجبات من خلال قنوات نسق القرابة، لأن الحقوق والواجبات جزءان متكملاً في السلوك القرابي، وإن نسق القرابة له علاقات معقدة بالأنساق الاجتماعية الأخرى التي تكون جميماً البناء الاجتماعي<sup>(١)</sup>.

وترجع أهمية نظرية (النسق القرابي) بوصفها أحد الأنساق الرئيسية في البناء الاجتماعي إلى تأثيره الواضح في أشكال الزواج السائدة في المجتمع، سواء الزواج بين الأقارب، أو الزواج الاغترابي، وإن العلاقات القرابية تحدد اتجاه نمط الزواج بين الأقارب، وذلك بتفضيل الاختيار الزواجي من أقارب الأب أو الاتجاه للزواج من أقارب الأم، وقد يرتبط بكل المجالات والأنشطة الاجتماعية في المجتمع وخاصة المجتمعات التقليدية كالريفية والبدوية<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن دراسة الزواج والعائلة تعد المدخل الطبيعي لدراسة أنساق القرابة، إلا أن الاهتمام بموضوع علاقات القرابة اهتمام حديث نسبياً على عكس الحال بالنسبة إلى الزواج والعائلة، وعلى الرغم من أن ابن خلدون سبق له أن انتبه إلى نسق القرابة في حديثه عن العصبية، ووضع بذور نظرية متماسكة نقلها عنه كثير من المستشرين وبخاصة روبرت سميث R.smith، لكي تنتقل بعد ذلك إلى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، وخاصة إيفانز بريتشارد وتلاميذه الذين

اهتموا بدراسة أسواق القرابة في أفريقيا والعالم العربي، ولكن لم يتع لنظرية ابن خلدون وآرائه أن تجد من يهتم بها أو يعمل على تطويرها، نظراً لاكتفاء المشغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي بالكتابة عن نظم الزواج وأشكال العائلة وترديد التقييمات والتصنيفات التي تمتلئ بها كتب علم الاجتماع الأمريكي بوجه خاص، وقد يكون لعلماء الغرب عذرهم في إغفال الكلام على نظم القرابة والعلاقات القرابية والاكتفاء بدراسة العائلة والزواج على اعتبار أن القرابة بمعناها الواسع لا تلعب دوراً مهماً في الحياة اليومية في المجتمعات الغربية، وذلك على العكس من الحال في مجتمعاتنا<sup>(٣)</sup>. وقد أمكن لبعض العلماء الإسهام في نظريات القرابة مثل راد كلiffe Brown في نظريته عن مكانة الحال، وكذلك نظرية عن علاقات التحاشي. وليفي ستروس Levi Strauss الذي وضع نظرية عامة في القرابة ضمها كتابه الضخم عن «الأبنية الأولية للقرابة».

ويتبع البحث المنهج الوصفي مستعيناً بدليلاً دراسة الحالة مطبقة على عشر حالات، فقد ركز على أهم العوامل المؤدية إلى زواج الأقارب واختيار شريك الحياة من محيط العائلة، وتطرق إلى أهم الأمراض الوراثية التي نتجت عن زواج الأقارب، والأثار المترتبة على تلك الأمراض اجتماعياً بمدينة المنصورة.

### مجتمع البحث

حدد الباحث مدينة المنصورة، مجالاً جغرافياً للتطبيق الميداني للبحث الراهن؛ وذلك لما تمتاز به مدينة المنصورة (بوصفها عاصمة لمحافظة الدقهلية)، إذ تجمع بين أنهاط عديدة من السكان الريفيين والحضريين على السواء، بالإضافة إلى تباين المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لسكانها، والتي تستدعي دراستها

والوقوف على آثارها عند الاختيار الرواجي وزواج الأقارب، من هنا قام الباحث باختيار منطقتين متفاوتتين في المستوى الاجتماعي والثقافي والاقتصادي؛ منطقة «الجلاء» ومنطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر) وتقسيم حالات دراسة الحالات (عشر حالات) عليها مناصفة. وذلك لتحديد نوعية الأمراض المزمنة وعلاقتها بالأمراض الوراثية المترتبة على زواج الأقارب، وجاءت الحالات؛ خمسة منها من أبناء العمومة، وثلاثة من أبناء الخوالة، وأثنان من أقارب الدرجة الرابعة، وتتسنم أعمارهم بأنها تتراوح ما بين (٣٤ - ٤٧)، وقد اختبروا بطريقة عمدية من طريق بعض المعارف والأصدقاء والجيران المحيطين بهم، وأما المستوى التعليمي فاتضح ارتفاع المستوى التعليمي للخمس حالات المقيمين بمنطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر)، وحصولهم على شهادات عالية، وأما الحالات المقيمة بمنطقة «الجلاء» فقد تنوّع المستوى التعليمي فمنهم من حصل على شهادات متوسطة، ومنهم من لا يقرأ ولا يكتب. أما عن المستوى الاقتصادي فيتضخ ارتفاع المستوى الاقتصادي لساكني منطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر)، عن ساكني منطقة «الجلاء».

وفيما يلي محاور البحث: وفيها نعرض الدراسات السابقة، زواج الأقارب وطبيعته، الأمراض الوراثية المرتبطة بزواج الأقارب، تحليل نتائج الدراسة الميدانية، وأخيراً نعرض لاهم النتائج.

### أولاً: الدراسات السابقة

حاولت الدراسة إلقاء الضوء على تصنيف منهجي للدراسات السابقة العربية والأجنبية التي تتناول العلاقة بين زواج الأقارب والأمراض الوراثية، وفقاً لمحورين رئيسيين وذلك على النحو الآتي:

١. دراسات تتصل بزواج الأقارب
٢. دراسات تتعلق بتأثير زواج الأقارب في الأمراض الوراثية
٣. دراسات تتصل بزواج الأقارب

فيما يلي نعرض لعدد من الدراسات التي تناولت زواج الأقارب والعوامل التي تساعد على تفضيله، وتأثير التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في اتجاهات الشباب في اختيارهم الزواجي سواء الإضوائي أو الاغترابي.

### ١) قاعدة الزواج في الشرق الأوسط

قدمت الدراسة مناقشة مكانة زواج أبناء العمومة المتوازية بين أشكال الزواج في الشرق الأوسط وتحليل هذا الشكل بهدف التوصل لقاعدة للزواج، وقد اختار الباحث قرية تركية تقع في جبال طورس الجنوبية، عدد سكانها ٥٠٠ نسمة، جمعت المادة الحقلية من ١٧٥ حالة زواج لأربعة أجيال وأمكن تحديد المتماثلين ١٥١، واتضح في أثناء إجراء البحث أنه لا يوجد في القرية شخص لم يزوج من الأقارب سواء قرابة مباشرة أو غير مباشرة أي من أقارب الأب أو الأم.

أكدت الدراسة عوامل تفضيل زواج أبناء العمومة في الشرق الأوسط وهي: المحافظة على الميراث داخل الوحدة العاشرية، تقوية الوحدة الدافعية للجماعة إذ إن الزواج بين أبناء العمومة يقوي الجماعة ويساعد على زيادة ولاء أعضائها وانتسابهم، ويفضي الاستقرار على المسكن العائلي. وقد ركزت الدراسة على عدم التركيز على شكل من أشكال الزواج بين الأقارب بل تناولت الأشكال الأخرى وعلاقتها بأشكال الزواج الخرجي<sup>(٤)</sup>.

## ٢) زواج الأقارب في إقليم ناد Tamil Nadu

تناولت هذه الدراسة الزواج بين الأقارب في أحد الأقاليم في الهند لنمط الزواج بين الأقارب بين الطوائف المختلفة، واعتمد الباحث في دراسته على منهج المقارنة بين ثلاث جماعات عقائدية رئيسة وهي الهندوس والمسيحيون وال المسلمين، وقد شملت الدراسة ٤٨ قرية منتشرة في اثنى عشرة مقاطعة لإقليم Tamil Nadu ووجمعت العينة من الدراسة المونوغرافية لسجلات عامي ١٩٦١، ١٩٧١.

أكّدت نتائج الدراسة أن الزيجات بين الأقارب معدلاتها أكبر في الولايات الجنوبية عنها في الشمالية. وأثبتت الدراسة أن الزواج بين الحال وابنة الأخ نمط سائد بين الهندوس، ولا يوجد بين طوائف المسيحيين وال المسلمين لحرميته في الشريعة المسيحية والإسلامية. على حين نجد أن الزواج بين الأقارب يعد سنة أساسية للزواج بين المسلمين سواء الزواج بين أبناء العمومة والخُلُولَة المتوازية أو المتقطعة وأقل نسبة في زواج الأقارب بين المسيحيين. وقد أوضحت الدراسة أن النمطين السائدتين من أنماط الزواج بين الأقارب في الطوائف الثلاثة، هما الزواج بابنة الحال (MBD) والزواج بابنة العم (FSD). وقد ركز الباحث على العقيدة الدينية بوصفها عاملًا متغيرًا في دراسة المقارنة لأشكال الزواج بين الأقارب، وتعرض لنمط الزواج المفضل في كل طائفة<sup>(٥)</sup>.

## ٣) أشكال الزواج المفضلة في الأندلس

أوضحت تلك الدراسة أن اختلاف أشكال الزواج من مجتمع لآخر، يُعد انعكاساً للنظم القرائية السائدة فيه، وقد اعتمد في ذلك على السجلات والدراسات الأنثروبولوجية لأوروبا الجنوبية، والمجتمعات ذات النظم القرائية مثل إسبانيا،

ففي المجتمعات الأولى يرى الباحث أنه من المفترض أن الزواج بين أبناء العمومة غير مفضل بسبب الحظر على الزواج بين الأقارب.

وقد أثبتت تلك الدراسة التي طبّقت على أكبر عائلتين في المدينة واللتين تسيطران على الأنشطة المختلفة للمدينة، أن هناك إلتزامات قرابية في الزواج، وأن الشكل المفضل بين أعضاء هاتين العائلتين هو الزواج بين أبناء العمومة نظراً لأن نسق القرابة الانحدارية المتوازية سائد في المجتمع لاسيما بين أبناء العم<sup>(٦)</sup>.

#### ٤) القرية المصرية (دراسة اجتماعية في التنمية والتغيير)

أجريت تلك الدراسة في قرية شبراخيت بمركز الجيزة، وت تكون عينة الدراسة من مئة رجل متزوج تضم ثلاثة أجيال زوجية في المدة من ١٩١٥ - ١٩٦٦ من واقع دفتر الأحوال الشخصية الذي يضم عقود الزواج الخاصة بمركز الجيزة والتي تتبع لها شبراخيت إدارياً موضوع البحث. وهدف البحث إلى تعرف مظاهر التغير الاجتماعي الذي طرأ على القرية ومن أهم نتائج هذا البحث أن هناك تغيراً واضحاً في التوجهات الاختيار الزواجي إذ وجد أن نسبة الذين تزوجوا من فتيات من القرية موضوع البحث ٩٧٪ في الأجداد، و٩٤٪ في الآباء، ويؤكد الباحث في نهاية دراسته أنه بالرغم من أن هناك اتجاهًا ناميًا نحو الزواج الاغترابي سواء فيما يتعلق بخارج القرية أو العائلة، إلا أن النسبة التي تتزوج من داخل القرية أو العائلة تعكس مدى السيطرة المتبقية من العائلة المتمدة للوالدين وللنسل القرابي<sup>(٧)</sup>.

## ٥) العائد في مصر المعاصرة

تناولت هذه الدراسة الطبقات الدنيا في المجتمع المصري لا سيما حي بولاق، تكونت عينة الدراسة من ٢٥٠ حالة من المراكز الاجتماعية أنفسها تقريراً أي من الطبقة الدنيا سواء الحضريين أو الريفيين، وقد وجدت الدراسة أن تفضيل الزواج بين الأقارب يرتبط بالظروف العائلية سواء الاقتصادية أو الاجتماعية، وتبيّن من الدراسة الميدانية أن هناك عدة اعتبارات تراعي في اتفاقات الزواج من الأقارب أو لها أن يحمل الأقارب لأنهم مشاعر طيبة مبدئية، وثانيهما أنهم يهتمون بالمكاسب والخسائر التي تنتج عن هذا الشكل من الزواج، وثالثها تأثير تلك العلاقة الزوجية الجديدة على الأنشطة الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية للعائلة<sup>(٨)</sup>.

## ٦) التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي (دراسة انتروبولوجية في منطقة امتداد مريوط)

قدم الباحث في الفصل الرابع من تلك الدراسة أشكال الزواج التقليدي، ومراحله وإجراءاته بين الجماعات العرقية في مجتمع البحث الذين ينتمون إلى قبائل «أولاد على»، وجموعة قبائل المرابطين والوافدين من وادي النيل. وتشتمل منطقة البحث على مناطق برج العرب، الحمام، مريوط والدروع البحري ونجوعهم. اتبع الباحث المنهج الأنثروبولوجي في دراسته باستخدام مناهج وطرق البحث الميداني كالمشاركة واللاحظة المباشرة، المنهج المقارن، المنهج الجينولوجي، المنهج الإحصائي.

وقد وجدت الدراسة أن زواج (بنت العم) المثل الأعلى للزواج خاصة في منطقة النجوع. ولقد استخدم «حق مسلك بنت العم» في الحيلولة دون زواج الفتاة

من لا يرغب فيه أبناء عمومتها، ومتى أعلن «الشايق» رغبته في زواج ابنه من ابنة أخيه صار هذا حقاً مكتسباً ومعترفاً به من الجميع. وتبين أن الارتباط بابنة العم منذ البداية كان من أهم الدوافع إلى تعدد الزوجات إذ إن مثل هذه الزيجات تتم في سن مبكرة دون نضج عقلي يسمح بالتوافق بين الطرفين.

وتشير نتائج الدراسة إلى أن هناك نقاصاً ملحوظاً في الاتجاه للزواج من بنت العم إذ تبلغ نسبة الزواج من بنت العم في المناطق الساحلية ٧٣٠ في حين تصل هذه النسبة في منطقة النجوع إلى ٥٨٣ وتفسير ذلك احتكاك المنطقة الساحلية بالوافدين والمناطق الحضرية القريبة<sup>(٩)</sup>.

### دراسات تتعلق بتأثير زواج الأقارب في الأمراض الوراثية

وهناك بعض الدراسات التي تناولت تأثير زواج الأقارب على ظهور بعض الأمراض الوراثية التي يتعرض لها الأبناء.

#### ١) دور زواج الأقارب في الإجهاض وولادة الجنين ميتاً

استهدف البحث معرفة نسبة الزواج بين الأقارب في قرية شبراناتا والمقارنة بين مدى تأثير الزواج من الأقارب في إحداث الإجهاض وولادة الجنين ميتاً في هذه القرية. وقد أخذت عينة عشوائية حجمها ٢٢٠ أسرة من القرية وعينة عشوائية بسيطة حجمها ٢٢٠ أسرة ممثلة في السيدات اللاتي أدخلن للإجهاض في مستشفى الشاطبي الجامعي.

ومن نتائج تلك الدراسة أنه لا يوجد فروق معنوية بين نسبة الإجهاض في السيدات اللاتي كان آباءهن أقارب أو والدا أزواجهن أقارب وبين السيدات اللاتي

## الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب دراسة حالة

كان والدهن أو والد ازواجهن من غير الأقارب في القرية والمستشفى على السواء، أما بالنسبة لولادة الجنين ميتاً، فقد اتضح من الدراسة أن نسبة السيدات اللاتي ولدن جنيناً ميتاً في القرية كن متزوجات من أقارب لهن وبنسبة ٤٪ تقريباً ضعف نسبة السيدات المتزوجات من غير الأقارب ٢٪ تقريباً<sup>(١٠)</sup>.

### ٢) دراسة وراثية ستوولوجية في مجموعة من المرضى المتخلفين عقلياً وإعطاء أهمية خاصة لدراسة كروموزومات الجنس

هدف البحث إلى إيجاد نسبة حدوث التغيير في التكوين الخلقي لكرموسومات الجنس في مجموعة من الأطفال الذكور المتخلفين عقلياً، مع مقارنة هذه النسبة في مستويات الذكاء المختلفة، قامت الباحثة بعمل مسح شامل لتلاميذ ثلاث مدارس للمتخلفين عقلياً بالإسكندرية، بواسطة اختبار الكورماتين الجنسي، وقامت بعمل مزرعة للدم على الحالات التي ظهر بها وجود الكروماتين الجنسي بغية دراسة الكروموسومات، وقد درست المنغول وراثياً وخلوياً.

وقد أسفر البحث عن أن التغير العددي في كروموزومات الجنس في التلاميذ المتخلفين عقلياً يحدث بنسبة ٥٪، وهي نسبة عالية جداً بالنسبة لمصر بمقارنتها بالنسبة في الخارج، هذا وقد وجد أن نسبة ٣٪ من هؤلاء التلاميذ الذين عندهم كروماتين الجنس ايجابياً كان التكوين الكروموسومي فيهم ٤٧ كروموسوماً<sup>(١١)</sup>.

### ٣) دراسة وراثية على مرض التخلف العقلي

هدف البحث إلى دراسة أسباب التخلف العقلي المختلفة على أساس الأسباب الوراثية وغيرها وتحديد اكتشافها تأثيراً للمساعدة في التشخيص المبكر ومحاولة منع

تكرار مثل هذه الحالات، ودرست مئة حالة وأجريت فحوص إكلينيكية كاملة وقياسات مفصلة لأجزاء الجسم المختلفة، ودراسة البصمات وشجرة العائلة، إلى جانب بعض الفحوص المعملية المتخصصة مثل الأشعة السينية، وعمل مسح أبيقي (من خلال مواد كيمائية) ودراسة أنماط الكروموسومات.

وجاءت نتائج البحث لتأكد أن العامل الوراثي هو المتسبب في التخلف العقلي في ٩٠٪ من الحالات، ٦٨٪ من الحالات ناتجة عن أمراض وراثية متعددة، ٩٪ من الحالات مرتبطة بالجنس (كرومومسومات الجنس)، ٧٪ من الحالات ناتجة عن أمراض وراثية سائدة، ٣٪ من الحالات لم تتمكن من تقسيمها إلى أمراض محددة، ٢٪ من الحالات ترجع إلى أسباب غير معروفة. وتم تقسيم الأمراض إلى احتلال في التمثيل الغذائي بنسبة ٤٢٪، تخلف عقلي مصاحب له تشوهات خلقية بنسبة ٢٢٪ من الحالات وصغر حجم الرأس الوراثي بنسبة ٢١٪، وقد وجد أن ٥٠٪ من الحالات والوالدان أقارب من الدرجة الأولى<sup>(١٢)</sup>.

#### ٤) تأثير الزواج من الأقارب على الخلل في الكروموسومات

#### Chromosomes

هدفت تلك الدراسة إلى معرفة ما إذا كانت نسبة الزواج من الأقارب بين والذي المرضى الذين يعانون من خلل عددي في الصبغيات أعلى منها بين المجموعة المقارنة، فضلاً عن دراسة شاملة لهؤلاء المرضى الذين يعانون من خلل عددي في الصبغيات (الكروموسومات) من المترددين على مركز الأمراض الوراثية في دولة الكويت وهو المركز الوحيد. وتكونت عينة البحث من مئة حالة يعاني كل منها من خلل عددي إما في إحدى الكروموسومات الجسمية أو الجنسية.

وقد أكدت الدراسة أن ٤٦٪ من والدي المرضى كانوا أقرباء ٤٥٪ منهم كانوا غرباء، وان ٦٥٪ من بين والدي المرضى الأقرباء كانوا من الدرجة الرابعة، وأن ٣٢٪ من والدي المجموعة المقارنة كانوا أقرباء، ٦٨٪ كانوا من غير الأقارب، واتضح أن هناك علاقة بين زواج الأقارب الجنسية في كل المرضى ولكن لا يوجد فرق إحصائي في العلاقة بين زواج الأقارب وحدوث الإجهاض أو حدوث خلل عددي في الصبغيات<sup>(١٣)</sup>.

### ثانياً: زواج الأقارب وطبيعته

لقد أوضحت الدراسات التاريخية، أنه على الرغم من أن جذور الزواج من الأقارب ترجع إلى العصور البدائية فقد بدأت التحريمات بتحريم الرنا بالمحارم، ثم تحريم الزواج بين المرتبطين بأي درجة قرابة، إلا أنه أخذ يضيق شيئاً فشيئاً، حتى وصل إلى الحد الذي نراه في كثير من المجتمعات المتدينة، وأصبحت المحارم قاصرة على طبقات محددة من الأقارب. ولقد شجع قدماء المصريين الزواج من الأقارب لاسيما الزوج بين الإخوة والأخوات في العائلة الملكية، إذ يجب ألا يختلط الدم الملكي بدم غير ملكي، ولا تسمح العائلات الملكية بالزواج بمن هم أقل في المكانة من أعضائها<sup>(١٤)</sup>.

والواقع أن نظام الزواج من داخل العشيرة نظام شائع عند العرب منذ القدم. وقد أعملت القبائل العربية قواعد الشريعة في الكفاءة في النسب، وأخذت القبائل عزة الفاتحين بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فكان لا يخلو كتاب من كتب التاريخ العربي أيام الأمويين من الإشارة إلى إحساس العرب بتتفوق عنصرهم في هذه الحقبة من الزمان. ولذا تأكد نظام الزواج الداخلي بين القبائل العربية، وظهرت الحاجة إلى

ضرورة المحافظة على هذا النظام أيام العباسين بعد أن ظهرت العناصر غير العربية على مسرح الحكم والسياسة وذلك حماية لبقاء الدم العربي وامتيازه، وأصبح نظام الزواج من الأقارب عرفاً قدماً أصيلاً أمراً وظاهرة اجتماعية بين العشائر العربية حتى اليوم وأصبحنا نرى أن العشيرة العربية في كل مكان حتى اليوم تعترف بحق ابن العم في الزواج من ابنة عمه<sup>(١٥)</sup>.

لقد اختلف الفقهاء حول تفضيل الزواج من الأقارب فانقسموا على فريقين، يرى الفريق الأول أن الحديث الذي ذكر عن الرسول ﷺ «اغربوا لا تضروا» أي تزوجوا من الأقرباء دون الأقارب حتى لا يضعف نسلكم ويضيئ، هذا الحديث لم يثبت عن الرسول ﷺ، ولم يصح عنه أنه نهى عن زواج الأقارب، وكيف ينهى عن شيء دلت السنة العملية على خلافه، وكيف حرص على ابن أبي طالب الذي تربى في بيت النبوة على الزواج من الأقارب، ولم يثبت عن الصحابة والتابعين -فيما أعلم- كراهة زواج الأقارب أو استحباب زواج الأبعد ما لم يكن في الزواج جمع بين الأقارب فقد كرهوا أن يجمع الرجل بين زوجتين أقارب. فنجد أن الرسول ﷺ تزوج زينب بنت جحش مع كونها ابنة عمته، وزوج ابنته زينب لابن خالتها ابن العاص، وابنته فاطمة تزوجت علي بن أبي طالب وهو ابن عمها<sup>(١٦)</sup>.

والفريق الثاني يرتبط بالفقهاء المحدثين كأمام الحرمين الجويني والإمام الغزالى، فقد ذكر الغزالى أن من الخصال التي يجب مراعاتها عند اختيار الزوجة، ألا تكون من القرابة القرية لأن الولد يخلق ضاويًا، وقد علل الغزالى ذلك بقوله أن الشهوة تنبع بقوة الإحساس وبالنظر أو اللمس الذي يكون أقوى بالأمر الغريب الجديد، أما المعهود الذى دام النظر إليه فإنه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثير به ولا يبعث به الشهوة، كما أنه قال إن تعليله لا ينطبق على كل صوره<sup>(١٧)</sup>.

يقوم اختيار الزوج أو الزوجة على الميل والعقل. فقد يعجب الرجل بالمرأة، ويجبهها ثم يتخذ قراره بالزواج منها، وقد يسمع عن المرأة أو يشاهدها، ويعجب بها، ثم يتتخذ قراره بالزواج منها فيحبها، ولا توجد أدلة علمية على ضرورة الحب قبل الزواج. فقد تبين أن الحب نشأ في كثير من حالات الزواج الناجح بعده، وفي كثير من حالات الزواج الفاشل قبل الزواج. وفسر العلماء الفشل في الحالة الأخيرة بما يسببه الحب الجارف من عمى للشباب عن استخدام العقل والمنطق في عملية الاختيار<sup>(١٨)</sup>.

أشارت البيانات والملاحظات إلى أن اختيار الزوج من الأقارب ذو قيمة كبيرة عند معظم الريفيين، فهم يؤمدون بالمثل القائل «الضفر ما يطلاعش من اللحم والدم ما ييقاش ميه»، وكذلك بالمثل «نار القريب ولا جنة الغريب». ويتم الزواج في الغالب وفقاً لنظام تفضيلي تدربيجي معين بمعنى أنه يفضل في محل الأول، الزواج والترغيب فيه أقوال كثيرة. فمن أقوالهم «بنت عمك تحمل هنك وستر وغطا عليك». يعني ذلك أنه إذا لم يتيسر زواج الشاب بابنته خاله، فإنه يتوجه نحو ابنته عمته وإن لم يتيسر هذا يتوجه نحو ابنته خالته، وخلاصة القول إنه كلما كان الزواج داخل العائلة الواحدة أو داخل النسق القرابي بصفة عامة ارتفعت قيمته. ويحدث في أحيان كثيرة أن يمهد لزواج الأقارب -في الريف المصري- منذ سن مبكرة بين أولاد العم أو الخال. وأن يتم هذا التمهيد باتفاق الآباء معاً دون علم الصغار أو وعيهم. وهناك بعض الأسر الريفية التي تتبع عادة حجز الطفلة للعرис منذ ولادتها، باتفاق الأبوين معاً، إذ يعين لها العريس من الأطفال الذكور من أبناء عمومتها أو خمولتها، وعند إذن يقطعون حبل سرة المولودة في حضرة ذلك الطفل المعين، ويقولون في أثناء عملية القطع (فلانة لفلان) ويقرؤون الفاتحة، ويعد ذلك خطبة.

ولا يعني ذلك أن كل الزواج في الريف المصري زواج أقارب.. وإنما يمثل زواج الأقارب الاتجاه السائد للزواج في الريف المصري، والقيمة الغالبة، لكن هناك في كل قرية نسبة من الأفراد الذين يتزوجون زواجاً اغترابياً أو خارجياً<sup>(١٩)</sup>.

### ثالثاً: الأمراض الوراثية المرتبطة بزواج الأقارب

لقد أكدت أغلب دراسات علم الوراثة تأثير الزواج من الأقارب على ظهور بعض الأمراض الوراثية التي يتعرض لها الأبناء لوالدين من أبناء العمومة أو الخوالة، خاصة من الدرجة الأولى. وغالباً ما يكون الوالدان طبيعين وغير مصابين بأي مرض ظاهري، ذلك أن هذا الزواج يؤدي إلى تجانس كروموسومي للصفات المتنحية داخل العائلة، كما ذكرنا من قبل هذا أن كل فرد غير متजانس من الناحية الكروموسومية، وأنه يحمل جيناً ضاراً أو أكثر، في حالة ازدواجه أو تجانسه نتيجة الزواج من الأقارب، يؤدي إلى إصابة الأبناء بأحد الأمراض الوراثية أو إلى الوفاة<sup>(٢٠)</sup>.

وعلى الرغم من أن القاعدة الطبية الشرعية لا تمانع من زواج الأقارب، لكنها تحدث على توخي الحذر والحيطة، إذ تؤكد معظم الدراسات العلمية عن الأمراض الوراثية الشائعة، ومن أبرزها أمراض هيموغلوبين الدم «خضاب الدم» والعيوب الخلقية الاستقلالية والأمراض أحادية الجينات الشائعة، أنها السبب الرئيس للكثير من الأمراض والإعاقات لدى الأطفال. وكشفت العديد من الأبحاث العلمية التي أجريت حول زواج الأقارب أن الإصابة بتلك الأمراض والإعاقات لدى الأطفال من أبوين قربيين واضحة بسبب عدم إجراء الفحص الطبي لدى الزوجين قبل الزواج، حيث تكون الفرصة أكبر لدى الزوجين من الأقارب في حمل صفات

# الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب دراسة حالة

وراثية متنحية عندما يكون كل واحد من الآبوبين حاملاً للصفة المسببة للمرض (٢١).  
ويرى وستر مارك Wester Mark أنه في أثناء إقامته في «فولا» وهي مدينة منعزلة تماماً في شمال جزر شتلندي، وجد أن مجموع السكان لا يزيد عن ٢٥٠ نسمة، ترتبط بينهم صلة النسب بالدم، ويكثر بينهم الزواج من أبناء العمومة، وهم يعتقدون أن هذا الزواج غير ضار، وعدد أفراد كل أسرة قليل، ولا يزيد عدد الأطفال من ٧ - ١٤ سنة عن ١٤٪ من عدد السكان، بينما في جزيرة "بورا" وهي جزيرة أخرى إذ تندر الزيجات بين الذين هم من دم مشترك، ترتفع نسبة الأطفال في السن نفسه إلى ٢٢٪ من عدد السكان، ويبدو سكان جزيرة "فولا" أقصر قامة من سكان الجزيرة الأخرى. ويرى مسـتر موريـسون الذي قضـى عـشر سـنـوـات أـن تـكـوـينـهـمـ ضـعـيفـ،ـ وإن لم تـنـتـشـرـ بيـنـهـمـ الأمـرـاضـ،ـ وقدـ كـانـتـ هـنـاكـ بـعـضـ حـالـاتـ الإـصـابـةـ بـالـبـلـهـ،ـ وقدـ قـيلـ إـنـهـ كانـ فـيـ أـسـرـةـ الزـوـجـ وـالـزـوـجـةـ ثـلـاثـةـ أـبـنـاءـ عـمـ مـصـابـينـ بـالـصـمـمـ (٢٢).ـ

وما يؤكد الأضرار التي تسببها الأشكال المختلفة للزواج من الأقارب، وخاصة عبر أجيال متتالية، ولا يعد انتشارها في المجتمعات التقليدية دليلاً على أنها غير ضارة، بل يرجع تفضيلها إلى التقاليد والقيم السائدة فيها. وأفادت الإحصائيات العالمية وال محلية ووفقاً للنظريات العلمية أن وجود مرض وراثي في أحد الوالدين ينبلج في غالبية الأبناء، وإن بنسبة ٥٠٪ من الأبناء لا يظهر في الآخرين أما في حالة العوامل الوراثية المتنحية فلابد أن تكون موجودة في كل من الأب والأم معاً لظهور المرض في نسبة معينة من الأبناء يجتمع لديهم عاملان وراثيان متنحيان ولا يظهر في من ينتقل اليه عامل وراثي متنح واحد وهذه العوامل الوراثية السائدة أو المتنحية لا تحمل صفات غير مرغوب فيها وأمراضًا فقط بل قد تحمل صفات مرغوباً فيها أيضًاً، وعلى الرغم من خطورة الأمراض الوراثية وآثارها السلبية على الفرد والمجتمع فإن الواقعية منها وتفادي ظهورها وانتشارها يمكن

شرطة الوعي بضرورة ذلك وبناءً على أن الوقاية خير من العلاج دعا الأطباء إلى ضرورة تبني الاستشارات الوراثية قبل الزواج وقبل الحمل<sup>(٢٢)</sup>.

وفيما يلي بعض الأمراض الوراثية التي يُعد الزواج من الأقارب من وجهة النظر الوراثية من أهم العوامل التي تساعد على ظهورها. والتي تبين من الدراسة الميدانية وجود بعض تلك الأمراض في مجتمعي البحث مثل التخلف العقلي والربو الشعبي والهيوفيليا، السكر وضعف النظر والأخطاء الانكسارية، ووفاة الأطفال حديثي الولادة.

## ١) التخلف العقلي

إن أول ما يؤثر في المخ هو أن تكون إحدى الموروثات (الجينات) التي تحكم في تكوينه مصابة بخلل في الأصل، وهو أمر لا يتصادف حدوثه بسهولة إلا إذا كان الوالدان من الأقارب، وكلما زادت درجة القرابة زاد احتمال الخلل، وتأخر الذكاء، وتزداد الاحتمالات بدرجة كبيرة في حالة ما إذا كان في إحدى العائلتين طفل متخلّف من الأصل. ولقد أثبتت الإحصاءات أن نسبة حدوث أمراض التخلف العقلي ترداد في حالات زواج الأقارب، ولذا تمنع بعض بلاد أوروبا زواج الأقارب قانونياً إلا أن هذا القانون يصعب تطبيقه في بلادنا العربية نتيجة لعادتنا وتقاليتنا<sup>(٢٤)</sup>.

ولقد قامت دراسات عديدة، لبحث تأثير زواج الأقارب على السمات العقلية للأبناء، أهمها تلك الدراسة التي قام بها Haneef التي أثبتت أن الزواج بين أولاد العمومة أو الخوالة ينتج أطفالاً ذكاؤهم محدود أكثر من هؤلاء الذين يأتون من آباء غير أقارب ولقد اتفقت تلك الدراسات على أن الأنواع الشديدة للتخلّف العقلي تورث على هيئة سمات جينية متتحمة، ولذا فإن معدتها بين الأطفال الذين يأتون

## الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب دراسة حالة

من زواج الأقارب تُعد مرتفعة إذا ما قورنت بتلك التي بين أطفال يأتون من زواج غير أقارب. ولقد وجد Neal أن بين ٤٨٤٥ طفلاً ولدوا لآباء أقارب ما بين عامي (١٩٤٩ - ١٩٦٤) في اليابان حوالي ٤٢٪ لدיהם قصور شديد من الناحية العقلية<sup>(٢٥)</sup>.

وأثبتت احدى الدراسات أن العامل الوراثي هو المسبب في ٩٠٪ من حالات التخلف العقلي فقد قامت نجوى عبد المجيد بدراسة مئة حالة تم تقييم وفحص شامل لأجزاء الجسم المختلفة ودراسة البصمات وشجرة العائلة إلى جانب بعض الفحوص الوراثية المتخصصة مثل الأشعة السينية وعمل مسح أبيقي (من خلال مواد كيماوية) ودراسة أنهاط الكروموسومات، وجدت الدراسة أن العامل الوراثي هو المسبب في التخلف كان نتيجة لاختلال في التمثيل الغذائي ويرجع ذلك الاختلال لزواج الأقارب إذ وجد ٥٠٪ من تلك الحالات أقارب من الدرجة الأولى<sup>(٢٦)</sup>.

## ٢) الربو الشعبي Asthma

لقد تبين من الدراسات الوراثية وخاصة في ملبورن Melbourne أن هناك زيادة دلالية في حالات الربو الشعبي وحمى القش والأكزيما بين الآباء والإخوة والأجداد الذين يعانون من تلك الأمراض، إذا ما قورنت بالمجموعة الضابطة، وأظهرت تلك الدراسات التي أجريت على التوائم أن ١٩٪ تجانس جيني في حالات الربو الشعبي، بينما النسبة ٥٪ بين التوائم غير المشابهة (أخوية)<sup>(٢٧)</sup>.

ووجد الباحثون أنه كلما كانت حالات الربو الشعبي شديدة في أحد أفراد العائلة زادت نسبة الحالات التي ظهر فيها هذا المرض والأكزيما في العائلة عن

المجموعة الضابطة وبالرغم من أن تلك الدراسات قدمت دلالات واضحة على أن الربو الشعبي أحد الأمراض الوراثية التي يساعد الزواج من الأقارب على زيادة تراوحتها في العائلة التي بها مصابون إلا أن هناك اختلافات بين تلك الدراسات حول طريقة التوارث الجينية التي مازالت مشكوكاً فيها<sup>(٢٨)</sup>.

وقد أشارت الدراسات الحديثة إلى أن توارث الربو الشعبي يرتبط ببعض العوامل الوراثية، المختلفة، بالرغم من أن هناك اختلافاً واضحاً في حالات الربو الشعبي داخل العائلة الواحدة وحتى بين التوائم المتشابهين. ومع تأكيد أهمية العوامل الوراثية في الإصابة بالربو الشعبي Asthma إلا أنه لا يمكننا تجاهل العوامل غير الوراثية الأخرى التي تساعد على ظهوره<sup>(٢٩)</sup>.

### ٣) الهيموفيليا (سيولة الدم)

يعد من الأمراض الوراثية التي تنتقل من الكروموسوم السيني x-chromosome حيث يتميز المصاب بالنزف المستمر، في حالة أي إصابة نتيجة فقدان أحد عوامل تخثر الدم، وهذا المرض يصيب الأبناء الذكور ولا ينقلونه، ولهذا المرض قصة مشهورة تلك قصة الملكة المالكة البريطانية، بدأت القصة بالمملكة فيكتوريما حين ظهر الجن المشوه والمسبب لمرض نزيف الدم الوراثي تلقائياً، نتيجة طفرة وراثية في خلاياها، أو خلايا والديها الجنسية، فلم يذكر أن أحداً من أجدادها كان مصاباً بالمرض، ثم نقلت الملكة فيكتوريما هذا الجن إلى بناتها -الأميرة بيترس- التي ابتلي اثنان من أولادها بالمرض الأميرة آليس الابنة الثالثة للمملكة فيكتوريما، نقلت المرض إلى ابن قيصر روسيا نقولا الثاني من طريق زوجته ألكساندرا وبسبب نزيف الدم الذي ابتلي به ابنها الأكبر أليكس، خضع القيصر وزوجته لسيطرة راسبوتين المثير،

## الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب دراسة حالة

فقد استطاع هذا من فرض قوة علاجية غريبة على مريضه، جعلته يتمتع بسلطة واسعة، أما العائلة المالكة البريطانية الحالية، فقد نجت من هذا المرض لانتسابها للملك ادوارد السابع ابن السليم لفيكتوريا<sup>(٣٠)</sup>.

### ٤) السكر البولي

لقد قامت دراسة محلية لمعرفة تأثير الوراثة على مرضي السكر البولي وتقوم خطة البحث على عينة الدراسة من قسم الأطفال بمستشفى الشاطبي الجامعي، وعيادة السكر بمعهد البحوث على الأطفال المصابين بمرض السكر (١١) حالة، إخوة وأخوات الأطفال المصابين، أعمارهم تتراوح ما بين (٧ - ١٨ سنة) تسعة ذكور وعشرون إناث. آباء الأطفال المصابون تتراوح أعمارهم من (٣٠ - ٥٥ سنة) عددهم خمسة ذكور، وإحدى عشرة أنثى، البالغون المصابون بالمرض أعمارهم تتراوح ما بين (٤٦ - ٥٦ سنة) وعددتهم حوالي خمسة ذكور وإحدى عشرة أنثى، ثم أبناء البالغين المصابين وتتراوح أعمارهم ما بين (٤٠ - ١٥ سنة) عددهم أربعة ذكور وتسعة إناث، بالإضافة إلى عينة ضابطة من الأطفال عددهم عشرة، وبالغين عشرة.

وقد دلت نتائج البحث على ظهور حالات مبكرة لمرض السكر البولي، بين إخوة الأطفال المرضى وآبائهم وأيضاً بين أبناء المرضى البالغين وترى الباحثة أن السكر من أهم الأمراض التي تلعب الوراثة فيه دوراً مهماً فأفراد الأسرة التي يوجد بها مريض السكر أكثر تعرضاً للإصابة بالمرض كالآباء والأبناء والإخوة والأخوات. وقد أوصت الدراسة بالحد من زواج الأقارب لأنه يزيد من احتمالات ظهور المرض بوصفه أحد الأمراض الوراثية<sup>(٣١)</sup>.

## ٥) ضعف النظر والأخطاء الانكسارية للعين (قصر النظر - طول النظر)

لقد تعرضت بعض الدراسات والأبحاث الطبية للأمراض والعيوب التي تصيب الأطفال وخاصة في سن الدراسة مما يعوق تقدمهم العلمي ويؤثر في حالتهم النفسية، ولذا يجب تجنبها أو على الأقل اكتشافها في البداية لمعالجتها، ومن تلك الدراسات بحث عن تأثير الزواج من الأقارب في إحدى الأخطاء الانكسارية في المجتمع المصري نظراً لأن هذا الشكل من الزواج أكثر تفضيلاً وخاصة في المناطق الريفية، ويعود زواج الأقارب إلىإصابة عدد أكبر من الأطفال بالأخطاء الانكسارية في العائلة الواحدة. وبين البحث أن نسبة عالية من الآباء والأمهات المتزوجين من أقاربهم أبناء لآباء وأمهات أقارب أيضاً، مما يؤكد أن زواج الأقارب يعد عادة اجتماعية في بعض العائلات<sup>(٣٢)</sup>.

## ٦) ضعف بنية الأبناء

لقد قام schork بدراسة تحليلية ل٢٣١٤ طفلاً يابانياً منهم ٢٣٠ طفلاً لزواج بين الأقارب، وذلك لبحث تأثير الزواج من الأقارب في نمو هؤلاء الأطفال، وكانت نتيجة هذه الدراسة أن زواج الأقارب يؤثر في الأطفال في الشهور التسع الأولى، وأوضحت أنه يؤدي إلى تقليل في نمو وزن الجسم ومحيط الصدر والرأس لدى أبناء زواج الأقارب بمعدلات أعلى من أبناء الزواج من غير الأقارب<sup>(٣٣)</sup>.

وقام الشربيني بدراسة أثر زواج الأقارب بين الوالدين في مقاييس الجسم للأطفال، فقد وجد أن معدل وزن أبناء الوالدين من غير الأقارب أكثر ووجد أنه

لا يوجد دليل إحصائي واضح لنتائج الزواج من الأقارب على طول الجسم للأبناء في هذا السن<sup>(٣٤)</sup>.

## ٧) وفاة الأطفال حديثي الولادة

من أقدم الدراسات التي قامت ببحث تأثير الزواج من الأقارب على حدوث الإجهاض ووفاة الجنين، دراسة bemiss سنة ١٨٥٨ في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد وجد من نتائج دراسته أن معدل وفاة الأطفال الصغار يرتفع بين أبناء الزواج من أبناء العمومة أو الخُوَّولة من الدرجة الأولى، وقامت دراسة تالية لها قام بها آرنر arner سنة ١٩٠٨ أكدت صحة تلك العلاقة فقد وجدت أن معدل الوفيات للأطفال في السن نفسه لوالدين من أبناء العمومة أو الخُوَّولة من الدرجة الأولى كانت ١٦٨ ،٠٪ .<sup>(٣٥)</sup>

ومن أهم الدراسات التي أكدت العلاقة بين زواج الأقارب ومعدلات الإجهاض، ولادة الأطفال متوفين دراسة Book وهيرمان Herman، ودراسة كوك وهنسليب Cook & Hanslip دراسة شول Shull، ووجد Book أن معدلات الوفيات نتيجة التشوهات الوراثية بين الأبناء الناجين عن الزواج بين أبناء العمومة أو الخُوَّولة من الدرجة الأولى تقدر بحوالي ١٦٪، بينما أبناء الوالدين من غير الأقارب تمثل ٤٪ وانتهت دراسة كوك إلى أنه في التسعة أشهر الأولى يكون معدل إصابة الأطفال بأمراض وراثية ٧٦٥ في الألف بين أبناء الزواج من أبناء العمومة والخُوَّولة من الدرجة الأولى بينما تبلغ ٤٦٦ في الألف للأطفال من غير الأقارب<sup>(٣٦)</sup>.

وفي دراسة قام بها Stevenson وفريق من الباحثين، على الأطفال المتوفين وبهم تشوهات خلقية في مستشفى الشاطبي بالإسكندرية في المدة من سنة ١٩٦٣ - ١٩٦٤، وجدوا أن حوالي ٤٣٪ من هؤلاء الأطفال لوالدين أقارب وهي نسبة عالية نسبياً، وجدوا أن أكبر نسبة من التشوهات الخلقية لهؤلاء الأطفال تلك التي أدت إلى الوفاة في المخ<sup>(٣٧)</sup>.

#### ٨) العصاب المستيري

في المرض المستيري يصاب المريض بمرض جسماني غالباً لأغراض شخصية (بالنسبة للمريض)، مثل ذلك أن يصاب بإيغاء مفاجئ أو فقد للذاكرة، وتلعب الوراثة دوراً بسيطاً في حالات المستيريا بالمقارنة مع العصاب النفسي حيث تلعب دوراً أكبر. أما العصاب المستيري التحولي فيشكو فيه المريض من أعراض جسمانية فيزيقية مثل العمى المفاجئ أو شلل عضو أو أكثر أو فقد الإحساس في منطقة من مناطق الجسم.

ومن المظاهر القوية التي تحدث في مرض العصاب المستيري التحولي أن المريض قد يكون معاقاً بدرجة كبيرة إلا أنه لا يلقي لذلك بالاً، ذلك لأن الإصابة المستيرية أعطت المريض راحة من التوتر العصبي الذي كان يتتابه فيشعر براحة برغم أنه لا يعلم سبباً لهذه الراحة<sup>(٣٨)</sup>.

وأخيراً لا بد من محاولة مساعدة الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة سواء كانوا مصابين نتيجة الأمراض الوراثية أو غير وراثية، حيث يعد دمج هؤلاء الأطفال من الموضوعات المهمة التي تتوج عنه تغير النظرة التقليدية لعملية التعليم والتي كانت تتم في مدارس خاصة بالمعاقين بها لا يسمح للمعاق بالتعامل أو التفاعل مع مجتمع

العاديين، مما دفع المهتمين بشؤون تأهيل المعاق وتعليميه إلى إعادة النظر في الأسلوب المتبع في رعايته وتربيته، ومن هنا انبعثت فكرة توحيد المجرى التعليمي أو تكامل التعلم بالنسبة للمعاق مع الأطفال العاديين وبدأت فكرة عزل المعاقين بعيداً عن العاديين تلقى رفضاً من بعض العلماء المتخصصين، فقد أكدت الإحصائيات المنشورة بمنظمة الصحة العالمية (W.H.O) أن حوالي ١٠٪ من جميع الأطفال يولدون بإعاقة بدنية أو عقلية أو يكتسبونها بالدرجة التي تجعلهم في حاجة ماسة إلى مساعدة خاصة من أجل ممارسة الحياة اليومية العادلة<sup>(٣٩)</sup>.

### رابعاً: تحليل نتائج الدراسة الميدانية

من الدراسة الراهنة نستخلص الآتي:

١. أن المستوى الاجتماعي والاقتصادي يؤثر في اختيار شريكة الحياة فقد أوضحت النتائج أن عوامل الاختيار الأساسية في المنطقة ذات المستوى الاقتصادي الأعلى منطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر) لا ترتبط بنسبة عالية أن شريك الحياة قريب من الدرجة الأولى وإنما تعتمد بشكل كبير على التوافق أو مراعاة المستوى الاجتماعي وقد تمتد إلى الثالثة أو الرابعة، أما في منطقة «الجلاء» فتعتمد أسس الاختيار بشكل أساسى على القرابة من الدرجة الأولى توفيرًا لمصاريف الزواج ومساهمةً من الأهل في احتواء الأبناء والأحفاد ماديًّا واجتماعياً.
٢. وجد أن نسبة زواج الأقارب في الجيل الحالي ٤٠٪ وفي جيل الآباء كانت نسبته ٤٥٪. ووجد أن زواج أبناء العمومة من الدرجة الأولى نسبته في الجيل الحالي ٢١٪، ونسبة في جيل الآباء ٥٪.٢٤٪ في منطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر)، أما في منطقة الجلاء فهو يمثل نسبة ٧٩٪ في الجيل الحالي، وفي جيل الآباء

٥٪، أما أبناء العمومة من الدرجة الثانية فكانت نسبته متقاربة ٨٪ تقريباً، والأقارب الأبعد بنسبة ٣٥٪.

٣. وقد أجاب السيدات عن رأيهن في هذا الزواج وأبدت ٥٣٪ منها الموافقة عليه في المنطقتين وإن كانت تزيد تلك النسبة في المناطق ذات المستوى الاجتماعي والاقتصادي المتدني، وذكر ٤٥٪ منها أنهن سوف ينصحن أبناءهن وبناتهن بالزواج من الأقارب، لحسن معاملة الزوج القريب عن الغريب حيث قالت مبحوثة «جوزي ابن خالي هيراعي ربنا فيا ومش هييهون عليه دمه عن الغريب اللي هييجي ومش هأكون فارقة معاه».

٤. وأوضح ٦٢٪ منها أن هذا الزواج قد يتسبب في إنجاب أطفال مرضى، و٤٧٪ منها ذكرن أنه قد يتسبب في بعض الأحيان في حدوث مشاكل عائلية واجتماعية، و٤٢٪ من عائلات السيدات كان فيها أمراض وراثية مختلفة لكل من المنطقتين تقريباً، منها ١٩٪ مرض فقر الدم المنجل ٨٪ ثلاسيميا ١٧٪ تخلف عقلي، ١٠٪ أمراض أخرى مثل السكري وارتفاع الضغط، ٨٪ ضعف النظر والأخطاء الانكسارية للعين.

٥. في هذه الدراسة نلاحظ ارتفاع نسبة الزواج بين الأقارب سواء في الجيل الحالي ٤٪ أو الجيل السابق ٤٥٪ ولكن هناك اختلاف واضح بين الجيلين وهو مؤشر على أنه قد بدأ ينخفض، وإن كان مستمراً في المناطق ذات المستوى الاجتماعي والاقتصادي المتدني، أما أولاد العمومة في الدرجة الأولى وهم أكثر الفئات المعرضة لإنجاب أطفال مرضى بسبب القرابة الشديدة بينهم فأوضحت الدراسة أن نسبته في الجيل الحالي ٢١٪ والجيل السابق ٢٤٪ فهناك انخفاض

## الإِنْعِكَاسُاتُ الْمَرْضِيَّةُ النَّاتِجَةُ عَنْ زَوْاجِ الْأَقْاربِ دراسة حالة

تدرجياً أيضاً. أما في درجات القرابة الأبعد فيعد التأثير الوراثي قليلاً ويقارب النسبة للمتزوجين من غير الأقارب.

٦. وجد أن أكثر من ٦٥٪ من هؤلاء الأطفال الذين يعانون من الأمراض الوراثية كانوا آباء وأمهات أقارب من الدرجة الأولى أو الثانية بمجتمعي البحث، وأثبتت الدراسة أيضاً تكرار ظهور أكثر من مرض متاح في العائلة نفسها كحتاج لزواج الأقارب فضلاً عن اكتشاف بعض الحالات الوراثية النادرة والتي لم تكتشف وتنشر من قبل في الدوريات العالمية.

٧. وأفادت الدراسة أن أعلى نسبة للحالات المرضية المرتبطة بالحمل مثل فقر الدم وتسمم الحمل والتزيف والإجهاض وزيادة العمليات القصوية، والتشوه الجنيني كانت بين الأمهات المتزوجات من أقاربهن في مجتمعي البحث بنسبة ٨٠٪ تقريباً.

### خامساً: أهم النتائج

١. أثبتت الدراسة أن زواج الأقارب يُعد السبب الرئيس لأغلب الأمراض الوراثية التي تنتشر بين الأطفال والتي انتقلت للأبناء من الآباء والأمهات، وتحدث نتيجة خلل في الكروموسومات لدى الآباء والأمهات وأيضاً نتيجة تلاقي الجينات المعطوبة في حال زواج الأقارب، وأوضحت الدراسة أن خطورة تلك الأمراض تمثل في أن الذي يحمل المرض الوراثي هو في الغالب شخص سليم ولا يعاني من أي أعراض ظاهرة، لكنه عندما يتزوج بامرأة تحمل الجينات المعطوبة نفسها فإنه بعد الزواج تتلاقي تلك الجينات وتنتقل

لالأجنة وتظهر أعراضها على الأبناء. وأكدت أن تلك الأمراض الوراثية تظل طوال العمر وأغلبها ليس له علاج حتى اليوم.

٢. بينت الدراسة أن أشهر الأمراض الوراثية التي تصيب الأطفال توجد في عدد من أجهزة الجسم، فهنالك أمراض وراثية بالجهاز التنفسى والجهاز العصبي والجهاز المناعي، وقد أكدت أنها تصيب الأجنة نتيجة وجود تلك الأمراض في جينات الأب أو الأم على الرغم من عدم وجود أي أعراض اصابة لدى الآباء. وهنا تكمن الخطورة الشديدة لتلك الأمراض التي تنتقل في بعض العائلات جيلاً بعد جيل وتؤدي لمتاعب صحية شديدة على الأطفال ويظل تأثيرها فيهم مدى الحياة بل تنتقل للأجيال التالية في تلك العائلات، ومن أشهر الأمراض التي يتم توارثها من الآباء والأمهات للأبناء؛ أمراض فقر الدم وأنيميا البحر المتوسط وأمراض الدم الوراثية والجلاكتوسيميا، هذا فضلاً عن لأمراض التخلف العقلي والسكري وغيرها من أمراض خلل التمثيل الغذائي وضمور الدماغ وكذلك أمراض الدم الوراثية والصرع والربو والحساسية.

٣. أكدت الدراسة أن انتشار حالات الاجهاض ووفاة للجنين داخل الرحم أو ولادته مشوهاً سواء في الشكل الخارجي أو معاقاً ذهنياً له صلة بزواج الأقارب، المعروف أنه من الممكن علمياً أن تكتشف اصابة الجنين أو عدم اصابته بتلك الأمراض بإجراء بعض التحاليل الوراثية في الأسبوع الأول من الحمل، لكن هذا لا يعني أن عدم الزواج من الأقارب يضمن أن تكون الذرية سليمة من أي مرض وراثي ولذلك من المهم القيام بتحاليل قبل الزواج لكشف ما إذا كان أحد الزوجين حاملاً للأمراض الوراثية.

٤. وعن سمات الأطفال المصابين بها، أفادت الدراسة أن منهم من يعاني درجات متفاوتة من التأخر في الفهم وكذلك بطء النمو الطولي، إلا أن الكثير منهم قد يتعرض إلى زيادة في الوزن بعد السنة الثانية من العمر؛ ما يؤدي إلى الخمول الذي يتسبب في تقليل القدرة على اكتساب المهارات الحركية الضرورية للتفاعل وللعملية التعليمية، مشددة على أهمية متابعة النمو والوزن ومقارنته بالأقران المصابين بصفة مستمرة، نظراً لإمكانية اكتشاف أي تفاوت في مرحلة مبكرة، حيث يجدي التدخل. وأكدت أن الأطفال المصابين بمتلازمة داون قد يتعرضون لعدة مشاكل صحية مثل ضعف المناعة، وكسل الغدة الدرقية وضعف السمع وغيرها مما يمكن الوقاية منه أو على أقل تقدير تخفيف أثره بالمتابعة في العيادة المتخصصة.

٥. وقد بيّنت الدراسة أن المتابعة الدورية للأطفال المصابين تساعد في تقليل نسبة المضاعفات، وتمكن الطفل من الوصول إلى أفضل حالات اكتساب المهارات، وأوضحت أن الاهتمام التربوي النفسي والاجتماعي يساعد في زيادة قدرة الأطفال على التعلم، والتجاوب مع المجتمع ولعب دور فعال والتتمتع بأغلب النشاطات التي يقوم بها الأطفال الآخرين إذا ما تلقوا الرعاية الكاملة في المراحل المختلفة من الحياة.

١. محمد عبده محجوب وآخرون، المقدمة في دراسة علم الإنسان، مركز الشهابي للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ص ١٦٩ - ١٧٠ .

٢. Conte, Edouard, Ficinship and Marriage in old Arabia, in L'Homme, France, 1987, (Abstract of journal Artical) pp.119 - 120

٣. أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي (الأساق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ١٩٦٧، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

٤. Keyser, James, The Middle Eastern Case, is there a Marriage Rule? In Ethnology, 13,3 July, United States, 1974, pp. 293 – 300
٥. Roychoudhury, Arun; Consanguineous Marriage in Tamil Nadu, in Journal of India, 1980, pp.167 – 170 ,3-India Anthropological Society, 15, 2
٦. Driessen, Henk, Anomalous Marriage in Andalusis, in Sociological Guide, .33,4, Jul – Aug., Spian, 1986, pp. 285 – 296
٧. جلال مدبولي، القرية المصرية (دراسة اجتماعية في التنمية والتغيير)، مطبعة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ص ٢٩٠ – ٢٩٤ .
٨. Rugh, andrea, family in contemporary egypt, the american university in cairo .press, 1985
٩. فاروق مصطفى اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي (دراسة أثروبولوجية في منطقة امتداد مريوط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ ، ص ص ٣٠ – ١٥ ، ص ص ٨٩ – ١٢٧ .
١٠. Naguib, K., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, M. P. H., Thesis, High .Institute of Health, Alex, 1975
١١. ميرفت مصطفى حسين، دراسة وراثية وسيتولوجية لمجموعة من المرضى المتخلفين عقلياً، رسالة ماجستير تخصص علم الوراثة (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، الإسكندرية ١٩٧٦.
١٢. نجوي عبد المجيد محمد، دراسات وراثية على مرضي التخلف العقلي، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣ ، الملخص العربي.
١٣. محمد كمال بخيت، تأثير زواج الأقارب على الخلل في الكروموزومات، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣ ، (الملخص العربي).
١٤. Morton, N.E. Morbidity of Children from Consanguineous Marriage, A.G.pub., .Grume and Stratton, N.Y., 1961, p. 261
١٥. مصطفى محمد حسين، علم الاجتماع البدوي، شركة عكا ز للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٤ ، ص ١٢٩ .
١٦. علي أحمد السالوس، زواج الأقارب بين العلم والدين، دار السلام للطباعة النشر، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ٣٦ .
١٧. السيد سابق، فقه السنة، الجزء الثاني (نظام الأسرة – الحدود والجنایات)، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٧ ، ص ٢١ .

## الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب دراسة حالة

١٨. كمال إبراهيم مرسى، العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، دار د. ن. م للطباعة والنشر، الكويت ١٩٩٩، ص ٤٤.
١٩. سامية الساعدي، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١، ص ٩٢ - ٩٤.
- Naguib, K.M., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, M.P.H. Thesis, High . ٢٠ Institute of Health, Alex., 1975, p. 13
- ٢١ ٨٨%D8%A7%D8%AC\_%D8%A7%http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B2%D9 .2010/4/82%D8%A7%D8%B1%D8%A8 ٦%84%D8%A3%D9%%D9
٢٢. وستر مارك، قصة الزواج، ص ١١٦ .
٢٣. عادل عشور ١٧ / ٥ / ٢٠٠٩ .
- <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=671546&eid=148>
٢٤. خليل مصطفى الديواني، طفولة بلا متابعة، كتاب اليوم الطبي، مؤسسة أخبار اليوم، العدد ٢٩٣، ديسمبر ١٩٨٩، ص ٥٨ - ٥٩ .
- Haneef, s.m., a survey of mentally related children, 3rd ed., afro-asian pead, . ٢٥ .karatchi pakestan, 1968, p56
٢٦. نجوي عبد المجيد سعد الله، نظام القرابة عند بعض الجماعات السكانية، رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية البنات، جامعة عين شمس ١٩٨١، (الملخص العربي).
- ٢٧ Edfors, Lubs, M., Allergy in 700 Twin Paris, in Africa Allergologios, Vol, 26, . ٢٧ .1971, p.249
- Sibbald, B., et al, Genetic Factors in Childhood Asthme, in Thorax, Vol.35, . ٢٨ .1980, p.671
- ٢٩ Phelan, D. peter & landau, I, & olinsky, a., respiratory illness in children, .blackwell scientific publication; oxford, london, 1978, p156
- ٣٠ محمد الريعي، الوراثة والإنسان (أساسيات الوراثة البشرية والطبية)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ١٩٨٦ ، ص ٥٥ - ٥٦ .
- ٣١ سامية مرسى قطب، تأثير الوراثة على مرضي السكر البولي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣ ، الملخص العربي.
- ٣٢ نبيلة صلاح الدين قاسم، علاقة زواج الأقارب بالخطاء الانكساري للعين، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٨ ، الملخص العربي.
- Schork, m.a., the effect of inbreeding on growth, in journal of human genetic, . ٣٣ .vol. 16, 1964, p. 292

٣٤. فاتن محمد عبد الغفار شريف، أثر الزواج بين الأقارب على بنية الأسرة دراسة أنثروبولوجية مقارنة بين مجتمعين (بدوي - ريفي)، رسالة دكتوراة (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ١٩٩١، ص ٢٤٣.

.Naguib, K., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, Op.Cit., pp.23 – 24 .٣٥

Cook, R. C. & Hanslip, A., Mortality Among Offsprings of Consanguineous Marriage in Rural Area, in Journal of Tropical Paed., 1966, Vol. 11, pp. 95 – .99

Stevenson , A. C. et al, Congenital Malformations, in Bulletin of Who, 1966, .٣٧  
.p. 34

٣٨. طارق كمال، الأسرة ومشاكل الحياة العائلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٥  
ص ص ٩٦ - ٩٧ .

٣٩. مهدي محمد القصاص، التمكين الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة (دراسة ميدانية)، منتدى التجمع المعني بحقوق المعاق، المؤتمر العربي الثاني بعنوان: الإعاقة الذهنية بين التحجب والرعاية، جمهورية مصر العربية، أسيوط، في الفترة من ١٤ - ١٥ ديسمبر ٢٠٠٤  
ص ١٦ .

## المصادر والمراجع

٩. فاتن محمد عبد العفار شريف، أثر الزواج بين الأقارب على بنية الأسرة دراسة أثربولوجية مقارنة بين مجتمعين (بدوي - ريفي) رسالة دكتوراه (غير منشورة) كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ١٩٩١.
١٠. فاروق مصطفى اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي (دراسة أثربولوجية في منطقة امتداد مريوط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
١١. كمال إبراهيم مرسي، العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، دار د. ن. م للطباعة والنشر، الكويت ١٩٩٩.
١٢. محمد الريعي، الوراثة والإنسان (أسسيات الوراثة البشرية والطبية)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت ١٩٨٦.
١٣. محمد عبده محجوب وآخرون، المقدمة في دراسة علم الإنسان، مركز الشهابي للطباعة والنشر، الإسكندرية ١٩٩٠.
١٤. محمد كمال بخيت، تأثير زواج الأقارب على الخلل في الكروموسومات، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣، الملخص العربي.
١. أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي (الأنساق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ١٩٦٧.
٢. السيد سابق، فقه السنة، الجزء الثاني (نظام الأسرة - الحدود والجنایات)، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٧.
٣. جلال مدبوبي، القرية المصرية (دراسة اجتماعية في التنمية والتغيير)، مطبعة هضبة الشرق، القاهرة ١٩٨٢.
٤. خليل مصطفى الديواني، طفولة بلا متابع، كتاب اليوم الطبي، مؤسسة أخبار اليوم، العدد ٢٩٣، ديسمبر ١٩٨٩.
٥. سامية الساعاتي، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١.
٦. سامية مرسي قطب، تأثير الوراثة على مرضي السكر البولي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣، الملخص العربي.
٧. طارق كمال، الأسرة ومشاكل الحياة العائلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ٢٠٠٥.
٨. علي أحمد السالوس، زواج الأقارب بين العلم والدين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٧.

- دكتوراه (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣، الملخص العربي.
٢١. وستر مارك، قصة الزواج، ص ١١٦.
22. 22- Conte, Edouard, Ficinship and Marriage in old Arabia, in L'Homme, France, 1987, (Abstract of journal Artical).
23. 23- Cook, R. C. & Hanslip, A., Mortality Among Offsprings of Consanguineous Marriage in Rural Area, in Journal of Tropical Paed., 1966.
24. 24- Driessens, Henk, Anomalous Marriage in Andalusia, in Sociological Guide, 33,4, Jul – Aug., Spain.
25. 25- Edfors, Lubs, M., Allergy in 700 Twin Paris, in Africa Allergologios, Vol, 26, 1971.
26. 26- Haneef, s.m., a survey of mentally related children, 3rd ed., afro-asian pead, karatchi pakestan, 1968.
27. 27- Keyser, James, The Middle Eastern Case, is there a Marriage Rule? In Ethnology, 13,3 July, United States, 1974.
28. 28- Morton, N.E. Morbidity of Children from Consanguineous Marriage, A.G.pub., Grume and Stratton, N.Y., 1961.
29. 29- Naguib, K., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, M. P. H., Thesis, High Institute of Health, Alex, 1975.
30. 30- Naguib, K.M., The Role of Consanguinity in Faetal Loss,
١٥. مصطفى محمد حسين، علم الاجتماع البدوي، شركة عكاز للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤.
١٦. مهدي محمد القصاص، التمكين الاجتماعي لنوى الاحتياجات الخاصة (دراسة ميدانية)، منتدى التجمع المعنى بحقوق المعاق، المؤتمر العربي الثاني بعنوان: الإعاقة الذهنية بين التتجنب والرعاية، جمهورية مصر العربية، أسيوط، في الفترة من ١٤ - ١٥ ديسمبر ٢٠٠٤.
١٧. ميرفت مصطفى حسين، دراسة وراثية وسيتولوجية لمجموعة من المرضى المتخلفين عقلياً، رسالة ماجستير تخصص علم الوراثة (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، الإسكندرية ١٩٧٦.
١٨. نبيلة صلاح الدين قاسم، علاقة زواج الأقارب بالخطاء الانكساري للعين، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٧٨، الملخص العربي.
١٩. نجوي عبد المجيد سعد الله، نظام القرابة عند بعض الجماعات السكانية، رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية البنات، جامعة عين شمس ١٩٨١، (الملخص العربي).
٢٠. نجوي عبد المجيد محمد، دراسات وراثية على مرضي التخلف العقلي، رسالة

## الإِنْعِكَاسُ الْمَرْضِيَّةُ النَّاتِجَةُ عَنْ زِوَاجِ الْأَقْارِبِ دراسة حالة

M.P.H. Thesis, High Institute of Health, Alex., 1975.

31. 31- Phelan, D. peter & landau, I, & olinsky, a., respiratory illness in children, blackwell scientific publication; oxford, london, 1978.
32. 32- Roychoudhury, Arun; Consanguineous Marriage in Tamil Nadu, in Journal of India Anthropological Society, 15, 23-, India.
33. 33- Rugh, andrea, family in contemporary egypt, the american university in cairo press, 1985.
34. 34- Schork, m.a., the effect of inbreeding on growth, in journal of human genetic, vol. 16, 1964.
35. 35- Sibbald, B., et al, Genetic Factors in Childhood Asthme, in Thorax, Vol.35, 1980.
36. 36- Stevenson , A. C. et al, Congenital Malformations, in Bulletin of Who, 1966.
37. 37- [http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B2%D988%D8%A7%D8%AC\\_%D8%A7%D984%D8%A3%D982%D8%A7%D8%B1%D8%A862010/4/](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B2%D988%D8%A7%D8%AC_%D8%A7%D984%D8%A3%D982%D8%A7%D8%B1%D8%A862010/4/).
38. 38- 2009/5/17 . عادل عاشور. <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=671546&eid=148>

أ.د. مَهْدِيُّ مُحَمَّد القَصَاص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السنة الخامسة المجلد الخامس العدد التاسع عشر ٣١٢

العدالة في الخطاب الحسيني

(يُوتُبِّعَا مجَتمِعَ مُتَخَيلٍ)

تحليل سوسيو ثقافي

Justice in Al-Hussein Discourse:  
Utopia of a Contemplative Society  
(Sociocultural Explication)

م. د. طالب عبد الرضا كيطان

جامعة القادسية . كلية الآداب

قسم الاجتماع

Lecturer. Dr. Talib A. Gitan

Department of Sociology

College of Arts

Al-Qadisiya University

A.K\_talib@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ... ملخص البحث ...

الخطاب الحسيني كان يحمل وما يزال أبعاداً اجتماعية، وإنسانية، ودينية، واقتصادية، وفكرية ويحمل دلالة وعمقاً كبيرين، فهو يخاطب أمة متدهلة على الاستسلام والخنوع للحاكم الظالم.

هذا الخطاب كانت كلماته حاضراً مادياً ومستقبلاً منظوراً، وبعداً تاريخياً أولد الحادثة وقد مضى، وحاضرًا يستعيدها بشخصوصها وموافقها. وكان الباحث في موضوع بحثه يسعى إلى أن يرسم صورة العدالة الإنسانية في مجتمعه وفق الخطاب الحسيني وتوظيفه حل الصراعات الفكرية المنحرفة في عراق اليوم من أجل أن يرسم صورة ليوتوبيا العدالة لتكون عنوان هوية الانتهاء للوطن مع الحفاظ على الانتهاءات المذهبية الأخرى، وجعل الانتهاء للوطن واقعاً يعلو على كل الانتهاءات من طريق ثقافة السلم الاجتماعي التي تبلورت أفكارها وأهدافها في الخطاب الحسيني.

## ABSTRACT

Such a discourse takes hold of words with moment to moment visions, future scopes, a historical extent begetting the past and the present reviving it with its figures and incidents. The research, here, endeavours to portray his society in line with the Husseinist discourse and employs it to unknot the derailing intellectual conflicts in Iraq today. As such he exploits the justice utopia to the identity of the land in regard to other denominations and elevates the loyalty to the land into the peerage via the culture of the social peace that finds existence in the Husseinist discourse.

جامعة بغداد  
كلية التربية  
قسم التربية البدنية

## المقدمة ...

إن النظام الإسلامي مر بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعية وأنجحها، ثم عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئين، وبقيت التجربة تحت رحمة أناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم ظروفه وجوهره، فتقوض الكيان الإسلامي وبقي نظامه فكرة في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملاً يسعى إلى تحقيقه دعاة الحق والمجاهدون.

في الوقت الذي ظهر حكمبني أمية الإسلام بمظاهر الحكم الطاغوتي وحاول أن يشوه منهج محمد ﷺ، وقد فعلوا الأفاعيل ضد الإسلام وارتكبوا ما لم يرتكبه جنكيز خان في العراق وايران، وحاولوا اطمس معالم الدين وتشويه صورته الناصعة، فقادتهم كانوا يشربون الخمر ويؤمنون المصليين في الصلاة، وكانت مجالسهم من مجالس اللهو والطرب وتمارس فيها كل الانحرافات الخلقية، ثم تقام بعده صلاة الجماعة، فيتقدمون لإمامه تلك الجماعة، ويرتقون منبر الخطابة، فقد كان التلون والازدواجية من سمات شخصياتهم.

وقد وصلت حالة الأمة في حكم معاوية وابنه يزيد إلى حالة من الفوضى والانحطاط الأخلاقي والظلم وكانت خرقاً واضحاً وتمرداً على شروط الحاكم ومواصفاته التي وضعها الإمام علي علیه السلام وهي مواصفات ومحددات علمية لمن يمسك زمام السلطة خشية من عواقب انحرافها ولا سيما الحرية السياسية وسبل التعبير عن الرأي انطلاقاً من الشريعة الإسلامية، فقد قال في أهمية الوطن «ليس بلد بأحق بك من بلدك، خير البلاد ما حملك»<sup>(١)</sup>. فكل بلد هو وطن لكل فرد، ينبغي

أن يعمل لإنعاشه، وتحقيق العدالة فيه، وليس خير البلاد وأفضلها بلداً ولدت فيه، وضم أجدادك وآباءك بل أفضلها ما يقدم لك أسباب الحياة من العيش والأمن والحرية والكرامة.

كل هذه الأسباب والد الواقع التي كتب الباحثون والمفكرون عنها مئات الكتب والأبحاث دعت إلى أن ينهض رجل عظيم تغذى من عصارة الوحي الإلهي وتربى في أحضان سيد الرسل محمد المصطفى ﷺ، وسيد الأولياء علي المرتضى علیه السلام، وترعرع في أحضان الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء ؑ فانتفاض ثائراً ليصنع بتضحيته الفذة ونهضته الإلهية أكبر ملحمة جهادية في التاريخ منطلقاً من عدالة صحيحة يجب أن يكون عليها وضع الأمة.

ولا يخفى على أحد ما كان للخطاب الحسيني من صداره في سجل الحركات الإصلاحية، وللنهاية الحسينية من مكانة عند التأرين، فهي من أعظم الحركات التي عرفها التاريخ الإنساني على الإطلاق وذلك لأنها اشتملت على كل المبادئ والقيم الإنسانية وتجسدت فيها أجمل صور الشجاعة والصبر وأروعها.

لقد افهمنا سيد الشهداء علیه السلام وأهل بيته وأصحابه، أن على الأحرار أن لا يخافوا في مواجهة حكومة الجور والظلم، وكان يأمل من الناس وهو يخاطبهم ليذكرهم بقيمة الحرية والعدالة، وهكذا هو الأمر اليوم في بلدنا فإن الخطاب الحسيني قد حدد تكليفنا وواجبنا الشرعي والأخلاقي والوطني فكلما عظم هدف الإنسان وسمت غايته كان عليه أن يتحمل المشاق أكثر بنفس النسبة، فنحن ربما لم ندرك بعد جيداً حجم الانتصار الذي حققناه، وسيدرك العالم فيما بعد عظمة النصر الذي حققه الشعب العراقي.

ولابد أن نقف عند نقطة جوهيرية أن التنوع في الفهم الخاص بالخطاب الحسيني وحركته وثورته المباركة وبعدهااليوتوي، وما أنتج عن ذلك من تراث فكري تحول إلى عقيدة ومنهج للشائرين أفرز واقعاً إسلامياً أصيلاً وهم الثالثة القليلة، وآخر واقعاً إسلامياً متلوناً ودخilaً امتدت جذوره إلى يومنا هذا.

إن هذا البحث هو من البحوث التحليلية الذي احتوى على سبعة مباحث وعدد من المطالب وكان يناقش موضوعات ذات دلالة اجتماعية ثقافية - إنسانية تهدف في أبعادها مدلولات امتدت من عام (٦١هـ) أو قبل ذلك بعشرين سنة إلى يومنا هذا تحمل ما تحمل من تراث فكري عظيم أصبح عقيدة ومنهجاً للشائرين.



## المبحث الأول

### التراث النظري للدراسة

## المطلب الأول

### موضوع الدراسة

لو أخذنا بعد الأخلاقي والاجتماعي للخطاب الحسيني والذي كانت لغته متتجدد عبر هذه المدة الطويلة من الزمن، وثقافته ومفرداته التي توأك وتحاور ثقافة اليوم بكل أبعادها، لا بل هي أبهى صور يوتوبيا التعايش والتسامح مع الآخر بغض النظر عن جنسه ولونه ودينه.

ولكن المشكلة في الموضوع أن الإمام الحسين عليه السلام كان يحاور الآخر ويدعوه بمخيلته وثقافته التي تعلمها من مدرسة جده الرسول محمد عليهما السلام وهي ثقافة قليل من يتعامل بها في عصر تماطل فيه الأنساب والألقاب على الثوابت والقيم الأخلاقية، وأصبح التعدي على حقوق الآخر وانتهاكات حرماته مظهراً من مظاهر التفاخر والشهرة، وللأسف كانت توجد لهذه المظاهر قاعدة اجتماعية واسعة ربها يسيطر عليها دافع الخوف من السلطان، وأحياناً أخرى تسيطر ثقافة التلون، او الثنائية الثقافية كما يسميها علي الوردي على العامة من الناس أو أفراد الحاشية والمقربين خوفاً على مزبلتهم الوظيفية والاجتماعية، ومن ثم فإن المجتمع المتخلل في آنذاك يعترف بأهداف الإمام الحسين عليه السلام وبشخصه المقدس وهو ابن من؟ وجده من؟ كل تلك الاعترافات كانت ظاهيرية شكلية يحددها المكان والزمان (أي الموقف)،



ومن ثم كان المجتمع يتفق على أن الإمام الحسين عليه السلام كانت أهدافه التي اتصف بها نهضته المباركة أهدافاً إصلاحية تهدف أول الأمر إلى حفظ الدين ورسالته السامية والى بناء الإنسان وحفظ حقوقه الإنسانية، وقد عرفها الإمام عليه السلام بأنها الإصلاح وذلك ببيانه الذي أذاعه على أصحابه قائلاً: ((وإني لم أخرج أشرأ ولا بطرأ ولا مفسداً ولا ظلماً ولكن خرجمت في طلب الإصلاح في امة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهي عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي)).

ولننعد النظر بعمق كيف كان الإمام الحسين عليه السلام يخاطب مجتمع زمانه في خطبته الأولى ونقف عند حشيشيات تلك الأفكار الاصلاحية التي تهدف إلى بناء الإنسان لأنَّه صيرورة عظمى خلقت في أحسن تقويم وأفضل صورة، فكان الإمام الحسين عليه السلام يقول في خطبته الأولى ((الناس عبيد الدنيا والدين لعنة على استئصالهم، يحوطونه ما درت معاشهم فإذا مُحصوا بالبلاء قلَ الديانون))، ثمَّ حمد الله وأثنى عليه وصلَى على محمد وآلِه وقال: ((أما بعد ... فقد نزل بنا من الأمر ما قد ترون، وإن الدنيا قد تغيرت، وأدبر معروفها، ولم يبق منها إلا صباة كصباة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبييل، ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا يتناهى عنه، ليُرَغب المؤمن في لقاء الله، فإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا بـ(ما)).<sup>(٢)</sup>

وبتحليل متواضع نجد أن الخطاب الحسيني له دلالة وعمقاً كبيراً وهو كان يخاطب أمة عاكفة على الاستسلام والخنوع للحاكم الظالم، وهذه الكلمات كأنها حاضر مادي ومستقبل منظور يستمتع الزمن عذراً أن يجعل أحد أبعاده تتراوح بين زمن أولد الحادثة وقد مضى وزمن يستعيدها بشخصها وموافقها.

## المطلب الثاني

### ... أهمية البحث ...

١. تكمن أهمية البحث في أن الثورة الحسينية وأهدافها كانت تحمل بعاءً اجتماعية وانسانية ودينية وسياسية واقتصادية وفكرية، وهي تدعو المجتمع التضحيوي، المجتمع الانساني الى التحرر والبناء وفق النظرية الاسلامية.
٢. دخلت الثورة الحسينية في غوامض النفس الانسانية وحققت طموحاتها التي لم تتحققها الحركات الإصلاحية الأخرى وانتصر الدم على السيف الذي لا يعرف إلا لغة العنف والوحشية ويتجزء عن أي مفهوم للإنسانية والتحاور مع الآخر.
٣. للمعنى السامي والموضوعية أهمية في الخطاب الحسيني تضمنتها رسالته التي وجهها الىبني هاشم حينما خرج من مكة متوجهاً نحو العراق، وبكل شفافية وصراحة قال عليه السلام ((من الحسين بن علي بن أبي طالب الى بنى هاشم، أما بعد ... فإنه من حق بي منكم استشهاد معي، ومن تحالف لم يبلغ الفتح))<sup>(٣)</sup>.
٤. تكوين ثقافة اجتماعية دينية مؤثرة في نمو الإدراك الصحيح والسلوك السليم في ظل ما نواجهه من حرب مدمرة تحاول استهداف مكامن القوة الفكرية والمادية في مجتمعنا. لأن فهم الظروف الموضوعية التي عاصرها الإمام الحسين عليه السلام إبان حركته وما جرى بعده من إحداث تاريخية تجعلنا نفهم بوضوح السيرة المترعرعة بين الارتفاع والانخفاض في مستوى الشعائر وتأثيرها في الأحداث، وكيف أثر الصراع السياسي للحكومات التي تلت شهادة الإمام الحسين عليه السلام ومحاولة إخضاع أتباع آل البيت للبيت ومعاملتهم بأقصى العقوبات من أجل تركهم المنهج او الخطاب.

## المطلب الثالث

### أهداف البحث ...

١. ترجمة الخطاب الحسيني إلى واقع عمل من طريق استحقاق العدالة الإنسانية في مجالات الحياة اليومية.
٢. محاولة التعرف بالخطاب الحسيني في تعاملنا مع أفراد أسرتنا ومع الآخر في مجالات اعمالنا المختلفة.
٣. منح الأسس الفكرية الصحيحة للشباب من خلال الخطاب الحسيني لرسم صورة أجمل ليوتوبها العدالة.
٤. بناء الإنسان ومحاوره الآخر بغض النظر عن قوميته، وجنسه ولونه وموقعه وفق نظرية الخطاب الحسيني.
٥. أن يكون الخطاب بين العمامنة والأفندى خطاباً حسيناً بناءً توحده العدالة، وينبذ ثقافة تسقيط الآخر.
٦. توحيد هوية الانتهاء مع الحفاظ على الاتياء المذهبية الأخرى، وجعل الانتهاء للعراق واقعاً يعلو على كل الانتهاءات بإشاعة ثقافة السلم الاجتماعي التي تبلورت أفكارها وأهدافها في الخطاب الحسيني.

## المطلب الرابع

- من خلال مجموعة من الأهداف يضع الباحث تساؤلات البحث على النحو الآتي:
١. ما مستوى منهج العدالة الإنسانية في مجتمعنا وفق مبادئ نظرية الخطاب الحسيني؟
  ٢. ما صورة التعامل مع أفراد أسرتنا والآخرين وفق نظرية الخطاب الحسيني؟
  ٣. كيفية وضع الأسس الفكرية الصحيحة للشباب من خلال الخطاب الحسيني لرسم أجمل صورة ليوتوبيا العدالة؟
  ٤. ما مستوى الخطاب بين العمامة والأفندى وفق نظرية الخطاب الحسيني؟
  ٥. ما مدى تأثير الخطاب الحسيني على بناء الإنسان بغض النظر عن قوميته، و الجنسه ولونه، و موقعه؟
  ٦. كيف نوحد هوية الانتهاء مع الحفاظ على الانتهاءات المذهبية الأخرى، وجعل الانتهاء للعراق واقعاً يعلو على كل الانتهاءات باتباع ثقافة السلم الاجتماعي التي تبلورت أفكارها وأهدافها في الخطاب الحسيني.

## المبحث الثاني

... مفهومات البحث ...

## المطلب الأول

... الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَام ...

في حقيقة الأمر لا يريد الباحث أن يحدد شخصية الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَام في هذه السطور وهو عَلَيْهِ السَّلَام لا يحتاج إلى تعريف ولكن المنطق العلمي يتطلب منا تقديم بعض المفهومات للتعریف، فالحسین عَلَيْهِ السَّلَام نشأ في أحضان طاهرة وحجور طيبة ومباركة أمّاً وأباً وجداً، فتغذى من صافي معين جده المصطفى عَلَيْهِ السَّلَام وعظيم خلقه ووابل عطفه، وحظي بوافر حنانه ورعايته حتى إنه ورثه أدبه وهديه وسؤدده وشجاعته، مما أهلها لإمامـة الكـبرـى التي كانت تتـنـظـرـه بعد إمامـة أبيه المرتضـى وأخـيه المـجـتبـى عَلَيْهِ السَّلَام وقد صـرـحـ بـإـمامـتـهـ لـلـمـسـلـمـينـ فـيـ أـكـثـرـ مـوـقـعـهـ بـقـوـلـهـ عَلَيْهِ السَّلَامـ : ((الحسن والحسين إمامان قاما أو قعوا))<sup>(٤)</sup>. فهو الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَام الهاشمي القرشي، ثالث الأئمة الاثني عشر، وخامس أصحاب الكساء، وخامس المعصومين الأربعـةـ عشرـ.

ألقابه: سيد الشهداء، ثار الله، الوتر الموتور، أبو الأحرار سيد شباب أهل الجنة.

كنيته: أبو عبد الله، سبط رسول الله.

ولادته: كانت ولادته عليه السلام بعد عشية يوم الخميس ليلة الجمعة من شهر شعبان من السنة الرابعة الموافق ٩/١/٦٢٦ م، بحسب ما توصل إليه المحقق العلامة الشيخ محمد صادق الکرباسی، لكن المشهور هو أن ولادته في الثالث من شهر شعبان من تلك السنة في المدينة المنورة، وكان مدة عمره (٥٦) عاماً وخمسة أشهر وخمسة أيام، ومدة إمامته كانت عشرة أعوام وعشرة أشهر وأياماً، وذلك من شهر صفر (٥٠) هجرية وحتى اليوم العاشر من شهر محرم (٦١) هجرية<sup>(٥)</sup>.

نقش خاتمه: إن الله بالغ أمره.

زوجاته: شاه زنان بنت يزدجرد ملك ایران، وهي أم السجاد عليهم السلام، وهي أميرة فارسية، وليلي بنت عروة ابن مسعود الثقفي، وهي أم علي الأكبر، والرباب بنت أمريء القيس بن عدي، وهي أم سكينة، وعلى الأصغر المشهور بعد الله الرضيع، وأم إسحاق بنت طلحة بن عبد الله، وهي أم فاطمة، ولها ستة أولاد: أربعة من الذكور وبنتان، فأما الإناث فهن سكينة وفاطمة، وأما الذكور فهم علي الأكبر، وعلى الأصغر، وجعفر الذي مات في حياة أبيه، وجميع الذكور قتلوا في واقعة الطف باستثناء زين العابدين وهو العقب من الذكور، فجميع الحسينين على وجه الأرض من ابن واحد وهو علي بن الحسين<sup>(٦)</sup>.

صفاته في واقعة كربلاء: برزت مجموعة من الصفات من أبي عبد الله الحسين عليه السلام هي: الشجاعة البدنية، قوة القلب والشجاعة الروحية (المعنوية) الإيمان الكامل بالله وبالنبي والإسلام، الصبر والتحمل العجيبان والرضا والتسليم، والمحافظة على التعادل وموازنة الحركة والموافقة، وعدم بروز أي موقف متسرع منه أو من أصحابه، والكرم والنبل والسماحة والتضحية والفداء والإيثار.

## المطلب الثاني

### ... الخطاب الحسيني ...

عندما توجه الإمام الحسين عليه السلام من مكة إلى الكوفة في اليوم الثامن من ذي الحجة و معه أهل بيته، وقد سبقه ابن عمه مسلم بن عقيل الذي أخبره بإجماع الناس في الكوفة على بيعته والدفاع عنه، ويبدو أن الأمور بدأت تتغير في الكوفة واتجاهات الناس أخذت تضعف نحو تأييد الإمام عليه السلام وليس هي كما نقلها مسلم بن عقيل للإمام الحسين عليه السلام <sup>(٧)</sup>.

فالذين رحبوا بمقدم الحسين عليه السلام والدفاع عنه هم الذين كتبوا إلى يزيد يخبرونه بأن النعمان بن بشير الأنصاري وإلى الكوفة ضعيف ولا قدرة لديه في مواجهة الموقف ويطالبون بعزله، كما أخبره بأن الناس يجتمعون حول مسلم بن عقيل رسول الإمام الحسين بن علي عليه السلام وفي نيتهم تولي الإمام الحسين عليه السلام وإلياً عليهم، لذلك طلبوا عزل النعمان وسرعان ما استجاب يزيد لهذا الطلب ووقع اختياره على عبيد الله بن زياد ليكون وإلياً على الكوفة الذي دخلها متذمراً وألقى خطبه المشهورة بـ (البراء) <sup>(٨)</sup> في مسجد الكوفة والتي توعد وهدد فيها كل من يخالف أمره إذ قال في مقدمتها: ((يا أهل الكوفة، اني والله لأحمل الشر بحمله، وأحدوه بنعله، وأجزيه بمثله، واني لأرى أبصاراً طامعة وأعنقاً متطاولة، ورؤوساً قد أينعت وحان قطفها وإنني لصاحبها وكأني أنظر إلى الدماء يسن العبائم واللحى تترقرق...)) إلى آخر الخطبة، حيث استعمل أساليب مختلفة لتغيير أفكار أهل الكوفة وصرفهم عن بيعة الإمام الحسين بالتهديد حيناً وبالترغيب والخداع حيناً آخر، حتى وصل بهم الحال إذ أصبحوا يقولون مالنا والدخول بين السلاطين <sup>(٩)</sup>.

وقد دخل الإمام عَلِيُّهِ الْحَسَنِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ مَا جَرَى فِي الْكُوفَةِ حَتَّى لَقِيَ هَلَالَ بْنَ نَافِعَ، وَعُمَرُ بْنَ خَالِدٍ فَأَخْبَرَاهُ بِمَقْتَلِ مُسْلِمٍ، وَهَانِي وَانْقَلَابِ النَّاسِ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ، وَقَدْ أَجَابَاهَا حِينَ سَأَلَهَا عَنْ حَالِ النَّاسِ بِقَوْلِهِمَا: «أَمَا الْأَغْنِيَاءُ فَقُلُوبُهُمْ مَعَ بْنِ زَيْدٍ، وَأَمَا بَاقِي النَّاسِ فَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكُ»<sup>(١٠)</sup>.

وَحْقِيقَةُ الْأَمْرِ وَقَفَ الْحَسِينُ عَلِيُّهِ الْحَسَنِ مُتَفَكِّرًا فِي هَذِهِ التَّحْوِلَاتِ السَّرِيعَةِ وَفِي انقلاب نوايا الناس وما الخطاب الذي يخاطبهم به، وكيف يواجه هذه التحديات الخطيرة التي تواجه مسيرته عَلِيُّهِ الْحَسَنِ ثُمَّ يتخذ قراره الحاسم بأن ما حدث هو تحول خطير في الكوفة وكل ما حصل فيها لا يمكن أن يثنيه عن إكمال مسيرته وما بدأ به لأنَّهُ يسير إلى مسير وعده الله به ورسوله ﷺ، ويواصل رسالته التي خرج من أجلها وإكمال فصوتها إلى أن يصل إلى المكان الموعود إلى موضع يقال له (ذو الحسم)، وفي هذا الموقع يلتقي الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ بالحر بن يزيد الرياحي ومعهُ ألف فارس أرسلهم عبيد الله بن زياد للاققاء الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ وتحدث معه الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ وبعدها أمر الحر بأن يسكن أصحاب الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ الماء وعند الظهيرة أذن مؤذن الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ ثُمَّ صلَّى الإِيمَامُ بِالظَّرْفَيْنِ وَلَمْ فَرَغْ إِلَمَامُ مِنَ الصَّلَاةِ اتَّكَأَ عَلَى سِيفِهِ وَأَلْقَى خُطَابَهُ الْأَوَّلَ فِي مَرْحَلَةِ السِّيرِ، وَبَعْدَ أَنْ حَمَدَ اللَّهَ تَبارَكَ وَتَعَالَى أَلْقَى خُطَابَهُ بِأَسْلُوبٍ بَسيِطٍ وَسَهْلٍ لِتَعبِيرِ وَوَاضِعِ الدَّلَالَةِ حِيثُ قَالَ عَلِيُّهِ الْحَسَنِ ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا مَعْذِرَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْكُمْ إِنِّي لَمْ آتَكُمْ حَتَّى أَتَنْتَنِي كِتَبُكُمْ وَقَدْمَتُ عَلَيْ رَسْلَكُمْ، أَنْ أَقْدَمَ عَلَيْنَا فَإِنَّهُ لَيْسَ لَدِينَا أَمَامٌ لَعَلَّ اللَّهَ يَجْمِعُنَا بِكَ عَلَى الْهُدَىِ، فَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى ذَلِكَ جَئِنَّكُمْ وَإِنْ لَمْ تَعْطُونِي مَا أَطْمَئِنُ إِلَيْهِ مِنْ عَهُودِكُمْ وَمَوَاثِيقِكُمْ أَقْدَمَ مَصْرَكُمْ، وَإِنْ لَمْ تَفْعُلُوا وَكَتُمْ لِمَقْدِمِي كَارِهِينَ انْصَرَفْتُ عَنْكُمْ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي أَقْبَلْتُ مِنْهُ إِلَيْكُمْ))<sup>(١١)</sup>. وقد أوضح الإمام الحسين عَلِيُّهِ الْحَسَنِ في هذا الخطاب أسلوب الشرط وترك لهم اختيار أحد الامرين وهو «إن كنتم على ما ورد في كتبكم وعلى لسان

رسلكم وأعطيتني ما يثق به قلبي دخلت معكم، وإن كرهتم قدومي وتغيرت أفكاركم أنصرف إلى المكان الذي أقبلت منه» وكان الإمام عليه السلام في كل مكان يوم الناس ويخاطبهم مبيناً في ذلك أهداف هضته إلى أن يصل إلى مكان يقال له «عذيب المجنات» وفيه يلتقي الطرماح بن عدي ومعه رجال حيث يخبرونه بمقتل رسوله إلى الكوفة قيس بن مسهر الصيداوي الذي قبض عليه الحسين بن نمير وسلمه إلى عبيد الله بن زياد ليضرب عنقه، ويقف الإمام عليه السلام ويسترجع كثيراً ويترحم على شهداء المسيرة الحسينية، ثم يواصل مسيره فيجتاز الركب منطقة تسمى «أقسام مالك» ثم «الرهيمة» ويصل إلى قصربني مقاتل ويلتقي هناك بعبيد الله بن الحارجعي وهو من فرسان العرب ويدعوه الإمام عليه السلام إلى نصرته فلم يستجب إلى دعوته وعرض عليه أن يعطيه فرسه وهي من الجياد الفريدة، فيرد عليه الإمام الحسين عليه السلام ((إذا بخلت علينا بنفسك فلا حاجة لنا بفرسك))<sup>(١٢)</sup>.

وهنا لا بد من وقفة مع المفكر الدانماركي Kierkegaard (1805 - 1855) حيث يقول لا يستطيع المجتمع المؤلف من فئات مختلفة أن يقرر بالإجماع معاني الخلق والحياة والإنسان فإنه غير قادر كذلك على أن يقرر بالإجماع وباتفاق الآراء ما يجب أن نعرفه عن الذنب، واليأس، والخلاص، والوحدة الموحشة المريمة، فلا يقدم اللجوء إلى الذات عن هذه الخطوط عوناً حقيقياً، ما عدا ذلك الشخص الذي يغمر في نفسه، في ذاته بأسلوب لا يحطم ولا يقضي على عناصر المعنى الشخصي والقيمة يكون في مركز يخوله أن يجد أجوبة عن أسئلة تتضمن المعنى<sup>(١٣)</sup>.

### المطلب الثالث

#### ... الي ... و توبيا

يسود الفهم والاعتقاد بأن أصل كلمة يوتوبيا يعود إلى الفيلسوف الإغريقي أفلاطون، ولكن ما هو مؤكّد وثبت أن الكاتب توماس مور هو أول من استخدم مصطلح يوتوبيا الذي ورد عام ١٥١٥ م، في تسمية روايته المتعلقة بالجزيرة الخيالية، وتشير دلالة مصطلح يوتوبيا utopia إلى العديد من المفاهيم والمعاني المتعلقة بأحكام القيمة المطلقة والنسبية، ويشير المعنى العام إلى اليوتوبيا باعتبارها الحالة الصحيحة التي ينبغي أن يكون عليها الوضع السائد حالياً<sup>(١٤)</sup>.

ارتبطت اليوتوبيا بحركة الفكر الإنساني، وتعد اليوتوبيا النموذج الأمثل الذي تسعى الإنسانية إلى تحقيقه، فقد حاول الكثير من الفلاسفة والمفكرين على مر التاريخ أن يبنوا يوتوبيات فلسفية وفكّرية ودينية واقتصادية، ويمكن تقسيم هذه اليوتوبيات إلى:

١. يوتوبيا الفلسفية: تقوم على الافتراض الفلسفى الذى يستند إلى حركة الذهن التجريبية فى بناء النماذج الافتراضية، ومن أبرزها: جمهورية أفلاطون، دولة المدينة لأرسطو، والمدينة الفاضلة للفارابي.
٢. يوتوبيا الدين: تقوم على الربط بين الوسيلة والغاية، بحيث تكون طاعة الدين هي الوسيلة الالهية الخالية، وتمثل فكرة (الجنة) اليوتوبيا الدينية التي يسعى الوصول إليها كل المتدينين في هذا العالم.
٣. اليوتوبيا الأيديولوجية: تقوم على الربط بين الوسيلة والغاية ولكن بشكل مادي ومن أبرزها (المجتمع الشيوعي) الذي بشرت به الأيديولوجية الليبرالية.

وعموماً فإن اليوتوبيات ليس حكراً على اليهودية، أو المسيحية، أو الإسلام، فهناك أكثر من (١٠٠) كتاب مقدس في العالم، وكل كتاب من هذه الكتب يبشر أتباعه (بجنة خاصة) وينهیهم بين حياة الشقاء وحياة النعيم، ومن هذه الكتب، كتاب الفيدا الهندوسي، والأفيست الزرادشتية، وغيرها الكثير<sup>(١٥)</sup>.

## المطلب الرابع المجتمع المتخيل

حلم الإنسان بعالم يسوده العدل والمساواة وتركتز فيه قيم الخير والحرية وتعطى فيه الحقوق لأصحابها، وتنقشع فيه سحابة الظلم وتزول منه بعض من أشكال الحيف، هو حلم مشروع وتجربة يتوق إليها كل كائن بشري، مثال تطمح إليه كل طبقة ناشئة، ولكن قد يتحول إلى نوع من الخيال العلمي ويصطدم بواقع مرير وبوضع تاريخي صعب.

التخيل: هو الابتكار، وذلك بالانفصال عن الواقعي سواء بالزعم أو بالكذب، أو بالقص والحكاية الروائية عنه<sup>(١٦)</sup>. وأما العلاقة بين التخيل والرمزي هي علاقة غامضة وملتبسة وتتراوح بين السيطرة والتقاطع<sup>(١٧)</sup>.

إذن ينبغي للتخيل أن يستخدم الرمزي من أجل التعبير عن وجوده، كما إن الرمزية تفترض القدرة التخيلية<sup>(١٨)</sup>. ويتجلى مفهوم التخيل لدى نجيب محفوظ أنهُ شكل قاعدة ثورية واستعارية رمزية وتخيلية، حيث ضمت بين صفوفها معاني عده تؤمن بالتأويل، والتحويل، منحت للتخيل تمسكه الداخلي الذي أهلُه للسيطرة والتوظيف والتوليد<sup>(١٩)</sup>.

## المبحث الثالث

### مفهوم التسامح في نظرية الخطاب الحسيني

قال أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ ((من نصب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، ول يكن تأدبه بسيرته قبل تأدبه ب Lansanِ، ومعلم نفسه ومؤدبه، أحق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبه)).<sup>(٢٠)</sup>.

وهكذا حين تتعارض الأمزجة والأذواق، وتشتبك الأحساس بين الإقبال والإدبار، والانسراح والنفرة يكون العفو والتسامح لا بد منه، لأن طريق الحياة فيه مضائق لا يفسح فيها إلا الأخلاق الطيبة ومنها التسامح والصبر والعفو وكظم الغيط، وفي آفاق الحياة رياح غراء لا يقشعها إلا الأخلاق الفاضلة ومنها السماحة والتسامح، والعفو، والصفح الجميل.

إننا نعيش في عصر تندمج فيه جميع البلدان في محيط متعدد الثقافات نتيجة للتداخل المتسارع للاقتصاديات، وظهور وسائل الاتصال الحديثة وثورة المعلومات، وفي الوقت الذي يخيل اليانا أن العالم يتجه نحو التقارب، تبرز بوضوح العديد من التناقضات والاختلافات القومية والأثنية والدينية والعنصرية، ولا تقتصر أهمية التسامح على المستوى العالمي فحسب، بل تمت كذلك لتشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية المختلفة داخل الدولة الواحدة<sup>(٢١)</sup>.

وعلى هذا المستوى القومي لن يستطيع المجتمع تحقيق تعايش ومارسة ديمقراطية سليمة وتفاعل خصب مع العالم إلا إذا سادته قيم التسامح، لذلك يضع

المجتمع العالمي في أجندته الاجتماعية قيوداً على تجاهل قيم التسامح على المستوى الوطني، لأن التسامح على المستوى المحلي والقومي هو الذي يتبع إمكانيات التعايش الفعال على المستوى العالمي<sup>(٢٢)</sup>.

لذلك كانت نظرية الخطاب الحسيني تحمل أهدافاً قيمة في طياتها كل أنواع ثقافة التسامح وفهم الآخر، وهي المدرسة التربوية الكبرى، والجامعة الأخلاقية العظمى للخلق الكريم، وكريم الأخلاق، وكل من أراد الاتصاف بالصفات الحسنة والسمجايا الطيبة التي يحبها الله تعالى ويندب إليها الإسلام، ويحكم بحسنها العقل، مما تؤدي إلى طيب الحياة والفوز بالنجاة، وتشمر شرف النفس، والضمير النفيس، وتتوفر خير الدنيا وسعادة الآخرة.

الخطاب الحسيني كان دعوة لضم أهل الفرق، أي جمع المنفصلين سواء بالأبدان، أو القلوب، والمستظهر هنا هم المترافقون بقولهم، فمن حiley الصالحين وزينة المتقين التأليف بين أرباب القلوب المتناظرة وإيقاع المحبة بين الانفس المتابغضة وجعل القوم مجتمعين متحابين<sup>(٢٣)</sup>.

ويفترض للتسامح الاجتماعي والثقافي أن هناك تنوعاً وتعددًا في المجتمع أيًاً كانت طبيعته<sup>(٤)</sup>. إن هذا التنوع يتم ترجمته في صور وآراء وأفكار ومارسات مختلفة، ويكمّن أساس هذه الفكرة في ارتباط النشأة التاريخية للتسامح بتنوع الفرق والطوائف الدينية والصراع فيما بينهم، ومحاولة إيجاد طريقة بمقتضها تتمكن هذه الطوائف والشيع المختلفة والمتناحرة من التعايش معاً.

ويستند مبدأ التسامح إلى أصلين أساسين: الأول: معرفي، ويرتبط بالتسليم بنسبة المعرفة، والتسليم بأنه ما من أحد يحتكرها أو يمتلكها كاملة، وانطلاقاً من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولاً كونه لازمة تحددها طبيعة

العيش وتنوع المعرف وتدخلها وتعددتها، واختلاف وسائلها وادواتها التي تتباين بتباين الحقيقة التي لا يحترمها، ولا يعرفها طرف إلا بحدود النسبية القابلة للتغير والتطور، وهذه النسبية تقرن المعرفة باحترام العقل الذي لا يعرف لنفسه حداً، أو حقيقة نهائية في اكتشاف العالم، واحترام العلم الذي لا يكفي عن التقدم، وتأكيد نسبيته المعرفة العقلية في الوقت نفسه<sup>(٢٥)</sup>. وهناك بعض المفاهيم ذات الصلة بمفهوم التسامح الذي يتداخل معها، والاختلاف حول معنى التسامح يمكن أن يفهم باعتباره صراغاً بين هذه المفاهيم، ومن هذا المنطلق يمكن تحديد عدة مفاهيم للتسامح يمكن أن توجد في أي مجتمع منها:

### التساهل pirmission

يدرك الريحياني، وإسحاق أديب أن التسامح هو التساهل، أي الاعتقاد بوجود ما يخالف، وأما التسامح الديني، فيعني إجازة العقائد والطقوس الدينية التي تختلف العقائد والطقوس المألوفة، وهو الاعتبار والاحترام الواجب اظهارهما نحو المذاهب التي تمسك بها الآخرون، حتى ولو كانت هذه المذاهب مناقضة لمذاهبنا، والتساهل ينجم عن التعصب وهاتان الكلمتان ضدان، وهما يمثلان ثنائية متكاملة كآخر والشر، والعدل والظلم، فلو لا أحدهما ما كان الآخر، فالتعصب يولد التساهل، والتساهل يولد السلام، والسلام يولد النجاح، والنجاح يولد السعادة<sup>(٢٦)</sup>. علاوة عن مفاهيم أخرى كثيرة منها التعايش toexistence، والسلام الاجتماعي، وقبول الآخر the other reness، والاحترام والتقبل وغيرها الكثير.

لذا نستطيع القول إن التنوع يحتاج إلى وجود قدر وافر من التسامح بين الفئات المختلفة، أي من القدرة على قبول الآخر ب رغم الاختلاف، وليس هنا التسامح الذي ينطوي على ضعف واستصغار الآخر، الذي يعد غير كافٍ لقيام علاقات تقوم على

التكافؤ والمساواة بين الشعوب والجماعات، فالآخر العرقي أو الثقافي، أو الاجتماعي ليس طرفاً ناقصاً الاهليه أو النضج لكي تتسامح معه، ومثل هذا النوع يقوم على ادعاء ضمني بالتفوق على الآخر.

من هذا يمكن القول بأن الخطاب الحسيني لبني أمية كان خطاباً يحمل الأهداف التي جاء بها جده المصطفى عليه وعلى آله الصلاة والسلام، فالحسين عليه السلام لم يخرج على سلطان زمانه أثراً ولا بطاً ولا مفسداً ولا ظالماً إنما خرج لطلب الإصلاح في دين جده محمد عليه السلام، لذا ليس من المنطق أن يقابل الإمام الحسين عليه السلام بشلة من المؤمنين غير متكافئة في عدتها وعدها وغير مهيأة مطلقاً للحرب، لذلك فالخطاب صريح وواضح يدعوا إلى وعي الأمة من غفلتها في أعمالها وأقوالها ويدرك بالقرآن من يخاف ويعيده. بمعنى إن الخطاب الحسيني كان رحمة وسراجاً يضيء الطريق ورحمة للعالمين، وهو رحمة عامة لا تختص بفرقة او جماعة وإنما هي شاملة لكل العالمين، وما لاشك فيه أنه حينما كانت الرحمة فلا كراهية ولا إكراه، على حين الرفق والعدل والاعطف والرأفة والإحسان من لوازم الرحمة، فلماذا يتغافل عنها أولئك الذين يختصرون الإسلام بالقتل والموت وينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله في الأرض من دون أن يتذمروا آيات الله ويفقهوا كتابه ككتاب المحبة والرحمة<sup>(٢٧)</sup>.

## المبحث الرابع

### هوية الانتفاء وقبل الآخر

اليوم ونحن نكابد جراح الوطنية إثر موجات الكوارث الداخلية من تقاتل وارهاب تشهده الأرض العراقية على مدى سنين، وموجات خارجية شهدت تأمر المنطقة وتصدير قوافل من الإرهابيين عبر الحدود لحماية طائفة على حساب اخرى، هذه الموجات التي جعلت إنساناً ووطناً عراقياً بأمس الحاجة لتحديد هذا الانتفاء وترسيم مساحات هذا التجذر للهوية الوطنية على أرضية عقولنا ونفوسنا و فعلنا الحضاري، فالهوية العنوان الوجودي للأنا الوطنية لأنّ وعي الإنسان والانتفاء والتتجذر لا يتم إلا بالهوية ووضوحها وتماسكها وفاعليتها تستنتاج صراغاً وفعلاً إنسانياً يصعب على التشكيّل أو المصادر،

إن من أخطر الأضرار التي أصابت كينونتنا العراقية طوال العقود الثمانية الماضية إنما تمثلت بالأضرار التي أصابت هويتنا سواءً في الوعي أو الاستحقاق أو الفاعالية، فنحر الإنسان وتدمير المجتمع واستلال الوطن ما هي إلا ظاهر الخلل البنائي والتطبيقي لوعي الهوية الوطنية واستحقاقها وفعاليتها<sup>(٢٨)</sup>. فالهوية هي وجه الذات ومكون الأنا المشكل لوجودك وجودي ووجودنا وإن وعيها وتمكنها وفعلها هو الشخصية الخارجية المعاكسة لهذا الوجود الذاتي<sup>(٢٩)</sup>.

إن الفعل التاريخي المترافق والمتوافق انتفع الانتفاء والتتجذر التاريخي المتميز بصورة الصيرورة العراقية، فكيف لبعض العابثين والفاشلين أن يمحوا هوية

الانتهاء الذي هو عصارة وجودنا التاريخي وفيه كل فعل يربطنا بالأرض ونتاجنا لبواكيير الحضارة من خلال سلسلة من التضحيات والنشاطات الإنسانية المتواصلة من الحقب السومرية والأكادية مروراً بالآشوريين والكلدانين والعرب والاسلام الى يومنا هذا.

لذلك فعصر الانتهاء وتجذر الهوية طويل، ولا يقترن بولادة العراق الحديث عام ١٩٢١ م على يد الإنكليز على أساس اتنا كيان مصطنع لا جذور وانتهاء وتميز له... وهل إسقاط بابل ونيروى وبغداد والكوفة والبصرة قدّيماً... وإسقاط نينوى والأنبار وصلاح الدين ملدة من الزمن... هو إسقاط محور التاريخ... أم هو إسقاط هوية ومحو كينونة، وما يزالون مستمرين محاولين وأد تجذر الهوية بقطع انتهاء الوجود العراقي وانقطاعه التاريخي الضارب في أعماق التاريخ، والادعاء بحداثته وتلفيقه وشكله المفترض بإدارة أصوات خارجية وداخلية وهو مسخ هويتنا وإنساننا<sup>(٣)</sup>. ولكي نحافظ على صدق الانتهاء وعمق تجذر الهوية علينا أن نؤمن بأن الآخر حاجة كما تقضي حكمة الخلق في الإنسان كي يسير باختياره نحو الخلود الأبدي في رحمة الهمية غير متناهية تتناسب مع كرم الله تبارك وتعالى.

إن الاختلاف في الرؤية لا يمنع من تقبل الآخر وفتح الحوار معه واحترام حقوقه الإنسانية، ومهما بلغت درجة الاختلاف في الرأي، وحتى لو صدرت اتهامات وأصوات من هنا وهناك من المستضعفين، بل لا يصلح قطع الحوار حتى لو دقت اجراس الحرب وقرعت طبولها، كما حصل في مدرسة الشهادة في كربلاء، حيث بقي الخطاب الحسيني فاعلاً متحاوراً الى آخر لحظات المعركة بل حتى في أوقاتها، فإن الإمام الحسين عليه السلام كان يرى الموعظة واجبة عليه هؤلاء الذين قدموا على قتلهم وسببي عياله، حين قال عليه السلام في خطبته الأولى ((يأيها الناس اسمعوا قولي

ولا تعجلوني حتى أعظكم بما يحق لكم عليًّا، وحتى أعتذر إليكم من مقدمي عليكم، فإن قبلكم عذري وصدقتم قولى وأعطيتمنى النصف كتم بذلك أسعد)).<sup>(٣١)</sup>

إن هذا الكلام ليس عن ضعف، بل عن حكمة وفيه من مظاهر الإنسانية ما يعجز الكلام عن وصفه، والقلم عن بيانه، فيه بلاعة وحكم تصدر من القائد الملهم على قاتله الجاهل المغور العابد لأميره، كيف لا وهو ابن علي المرتضى القائد والمفكر والعالم في أغلب العلوم وهو مؤهل إلهياً فهو يمتلك قوة استثنائية فهو لا يكذب ولا مُكذب لأن علمه موروث من علم النبي ﷺ، وعلم النبي ﷺ الذي هو من علم الله، وهذا الموقف فيه مشهد إنساني لا يتحمله إلا نبي مرسى، وفيه مشهد آخر ينبع الإنسانية ويدين بشرعية الغاب، أما المشهد الأول، سيد من أسيدان الإنسانية يعترف لقاتلاته بأن له عليه حقاً إنسانياً وهو اشادته وهدايته ووعظه، والمشهد الثاني قوم يأسرون قائدهم وابن نبيهم ويستبيحون كل حرمة له لأنهم أراد إنقاذهم من براثن جلادهم، وأسر حرفيتهم، فأراد افتراض قلبه لهم ولم شملهم، ولكن أجابوه بفري أو داجه ورض أصلاعه بحوافر خيولهم وشتووا شمله... إنه العجب.<sup>(٣٢)</sup>

من هذه الثقافة الحسينية في طبيعة التعامل مع الآخر من دون التنازل عن كينونتي وإنسانيني من الممكن أن أتعايش معه، قال الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ ((الناس أعداء ما جهلو)) حيث المراد من فهم الآخر هو الأخذ بعين الاعتبار مشاعره ومزاياه الغالية في شخصيته، فللطفل وضعه الخاص به الذي يختلف عما عليه الكبير، وطبع المرأة وأحاسيسها تختلف عن طبائع الرجل.

وتنطبق حاجة التعايش لفهم الآخر على الجماعة، لأن الجماعة تختلف في عاداتها وتقاليدها، والمعارف فيها بينها عن جماعة أخرى، فإن ثقافة المدينة تختلف عن ثقافة القرية، لذلك فإن الفرد في عيشه المشترك يتنازل في كثير من خصوصيته

وبالتدرج تصبح عادات المجتمع هي عاداته، إما للاضطرار إلى ذلك وإما لإعجابه وارتياده. ومن صور التعايش وتقبل الآخر والدفاع عنه في وقت المحن هو البعد الفكري والوطني الذي يترجم الدور البطولي لمقاتلي الحشد الشعبي الذين لبوا نداء المرجعية ودافعوا عن العراق، واخترقوا بل مزقوا الحدود الواهمة التي رسمها بعض المتاخذين والتابعين لمخططات إقليمية ودول جوار لتزييف اللحمة العراقية وقتل الروح الوطنية بالفتنة الطائفية.

لقد تكونت منظومة الحشد الشعبي بناءً على أمر من المرجعية الدينية العليا في العراق بفتوى الجهاد الكفائي، وهذه المنظومة الجماهيرية تضم عناصر أغلبها مدربة على القتال ونزيهة يقتلون بروح العقيدة ويؤمنون بالروح الجهادية طالبين الشهادة أو النصر على جماعات قدرة تعيش لغير زمانها لا تتعايش مع الآخر، تحكمهم لغة الكهوف ويعيشون على دماء البشر، ويهازرهم، ويساندهم، ويأويهم بعض المتآمرين من العراقيين مؤيدین طوعاً أو كرهًا، وبهذا التصور استطاع المقاتلون أن يحافظوا على هوية الانتماء وأن يتقبلوا الآخر ويحاوروه رغم كونهم كانوا ضيوفاً ثقلاً على بعض أصحاب النفوس المريضة رغم التضحيات التي قدموها، ويفندوا كل الأكاذيب والاقتراءات وغيروا كل الصور التي صورها وغرسها العدو في أذهان الآخرين من هنا وهناك. لذلك فإن تعدد الآراء والاختلافات فيها بيننا هي من علامات السلامة في المجتمع، ومن علامات النجاح مadam الأمر محكمًا بالضوابط العقلية والشرعية وهذا مما يولد لنا اكتشاف الرأي الخفي الذي لم يكن بالحسبان، ومعرفة وجه القبح في بعض الاحتمالات بسبب كشف بعض الآراء له.

## المبحث الخامس

### الخطاب الحسيني واستقلال الشخصية الإسلامية وتبليورها

إن شهادة الامام الحسين عَلَيْهِ السَّلَام لم تكون قصة أو واقعة كارثية انتهت بهدر دم شخصية من الشخصيات الاجتماعية ارتکبها عدد من الظالمين والجناة، ولو كانت هي كذلك، ربما ستكون واقعة يسجلها التاريخ فحسب وتنتهي.

إن الخطاب الحسيني والنهاية التي جاء بها واستشهاد من أجلها أعطت للإسلام روحًا جديداً، إنها تعبير عن حركة الدماء وغليانها في الأبدان وخروج الأجسام من حالة الكسل إلى عالم آخر مناهض تماماً عالم النشاط والفعالية وعدم السكوت على الظلم والقصاص على الظالمين، والحقيقة هناك عمليات كثيرة تستنزف فيها الدماء ولكن لا تحمل في أبعادها إلا بعداً واحداً هو بُعد التزييف الدموي ويخلف أثره الرعب والخوف في نفوس الناس وإضفاء المزيد من الوحشية عليهم، وختنق الأنفاس في الصدور وسلب للقوه، في حين إن هناك عمليات استشهاد في الدنيا تختلف معها وتولد رونقاً من الضياء والصفاء للمجتمع.

وهذا ما حصل بعد استشهاد الامام الحسين عَلَيْهِ السَّلَام، حيث انبعث الإسلام برونق جديد وأعيدت صياغة الشخصية للمجتمع الإسلامي، لأن السمات الدينية في ظل انعدام الأمان تكون متهجمة لأهلها، عابسة في وجه طالبها، ثمرها الفتنة وطعمها الجيفة، وشعارها الخوف ودثارها السيف<sup>(٣٣)</sup>.



لذلك بتقديرنا المتواضع إن الخطاب الحسيني كان خطاباً يوتبياً في عدالته يسمو بقيمة الحرب في الحياة والمجتمع و يجعله هدفاً وغاية للرسالة الإسلامية ويريد به أن ينقد الناس من النار إلى دار القرار ويتشسلهم من العبودية ويلحقهم بختار الأحرار، وكان الإمام الحسين عليه السلام في خطبه للمجتمع الكوفي يحذرهم من ذوبان شخصياتهم في شخصية الحاكم، أو الآخر، ويحثهم على امتلاك الشخصية المستقلة.

وفي هذا المجال يذكر العلامة الدكتور مرتضى مطهرى «إن الألمان قد اعترفوا بخسارة كل شيء في الحرب العالمية الثانية ما عدا شيء واحد تمسكوا به هو شخصيتهم المستقلة، ولما كنا والقول للألمان لم نفقد هذه الشخصية فإننا استطعنا الحصول على كل شيء واحدة، وقد صدقوا بالفعل، ولكن لو حصل أن أمة ما ظلت تمتلك على كل شيء وخسرت شخصيتها فإنها لن تستطيع الحفاظ على كل شيء مما تمتلك وسيكون مصيرها الذوبان في الأمم الأخرى شاءت ذلك أم أبت»<sup>(٣٤)</sup>.

كذلك الحال بالنسبة للهندو واليابانيين لم يستسلموا للعادات واللغات والحركات الأجنبية بقدر ما نحن نستسلم لها، وهذا (نhero) الشخصية السياسية الكبيرة كان يجول العالم بلباسه الهندي إيماناً منه بأنه هندي ولا يمكن لطول اللباس أو قصره أو لون البشرة أن يؤثر في شخصية الإنسان وهو تعلم الكثير من مدرسة الإمام الحسين عليه السلام.



## المبحث السادس

### الخطاب الحسيني وأولوية عوامل النهضة وفاعليتها

يدرك الدكتور مرتضى مطهرى بخصوص قول رسول الله ﷺ ((لتؤمن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو يسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم)) رأياً للغزالى وهو رجل درويش (صوفى) لا يبرز اسمه في بحوث المسائل الاجتماعية وهو يرى غير ما يراه المفسرون الآخرون، إذ يقول في تفسيره اللطيف لهذه الرواية إن معنى الحديث «فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم ليس أنهم كلما يدعون الله لا يستجيب لهم، بل يفيد مع الرواية الشريفة هنا أنه عندما ترك الناس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فأنهم سيصبحون منحطين ومرعوبين وأذلاء وختنوعين إلى درجة أنهم عندما يذهبون ليستجدوا الرحمة من الظالمين بالوقوف على أعتابهم، فإن هؤلاء الظلمة سوف لن يعيروهم أي اهتمام، وهذا يعني أن غياب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سوف يفقدكم عزتكم واحترام الآخرين لكم»<sup>(٣٥)</sup>.

وهذا ينسجم ويتناسب مع المبادئ المؤكدة التي على ضوئها تحرك الإمام الحسين عليه السلام من المدينة المنورة إلى كربلاء حتى يبين للأمة مبادئ تحركه والتي استندت إلى ثلاثة عوامل كما يراها الشهيد مرتضى مطهرى<sup>(٣٦)</sup>.

العامل الأول: نظر الدعوة أهل الكوفة وارضية الانتصار والتأييد الذي وصل إلى (٥٠٪) أو أقل بقليل ومن الرسائل التي تصل إلى المدينة والتي يطلبون فيها

من الحسين بن علي عليهما السلام بتوليه أميراً عليهم، وكل تلك العوامل دفعت الإمام علي عليهما السلام بالتوجه إلى كربلاء.

العامل الثاني: نظراً لأن السلطة طالبت الإمام الحسين عليهما السلام بالبيعة فواجهها عليهما السلام بالرفض والتحرك أي أنه لو كان سبب التحرك هذا وحده فإنه يمكن القول بأنه عدم مطالبة حكومة ذلك العصر بالبيعة من الحسين عليهما السلام فإن ذلك يعني أنه عليهما السلام لم يكن وراء الاصطدام بتلك الحكومة، ومن ثم فإن النظر إلى حركة الإمام عليهما السلام من هذا العامل وحده كافٍ لعدم مطالبة الإمام عليهما السلام بالبيعة حتى يتلفي التحرك الحسيني ويهدأ بالحسين عليهما السلام ولا يحصل كل ما حصل في التاريخ.

العامل الثالث: إن الإمام الحسين عليهما السلام كان يستند إلى حديث جده المصطفى عليهما السلام بقوله ((من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفًا لسنة رسول الله، يعمل لعباد الله بالإثم والعذوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله ...)), وكان الحسين في تحركه المناهض لزيد مستندًا لقول المصطفى عليهما السلام الذي لا لبس فيه، وهو في ذلك رجل ثائر، ورجل ثورة ايجابي فاعل في الأحداث.

ومن اللافت للانتباه أن هذه العوامل الثلاثة لكل منها وظائف ومسؤوليات تعلو على العامل الآخر، فلو أخذنا بنظر الاعتبار دعوة أهل الكوفة لقدوم الحسين عليهما السلام فقد رأينا أن قيمة تأثيره محدودة بحدود معينة، بينما لو نظرنا إلى العامل الثاني وهو امتناع الإمام الحسين عليهما السلام عن بيعة زيد لرأينا أن قيمة الأثر عند الإمام عليهما السلام أكبر وأعظم من تأثير العامل الأول، وإذا ما أخذنا عامل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعين الاعتبار لوجدنا أن تأثيره أكبر وأهم ب什رات المرات عن العاملين السابقين.

## الخاتمة ...

### النتائج

كانت النهضة الحسينية والخطاب الذي خاطب به الإمام الحسين عليه السلام المجتمع الكوفي أحاط بهالة عظيمة وشعور بالتقديس وأصبحت النهضة معياراً لسائر الحركات الأخرى كونها حركة ما فوق المادة والطبيعة، لذلك كان الناس ينظرون إليها نظرة احترام وتقدير عالية، ومن الدراسة التحليلية للخطاب الحسيني للمجتمع المتخيل وهو المجتمع الكوفي نخرج بعدد من النتائج:

١. بني الخطاب الحسيني على أساس وجود أصل في الإسلام يتطلب منه عدم السكوت مقابل الظلم وانتشار الفساد وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونشهد اليوم المجتمعات الإسلامية والعربية ومنها العراق على وجه الخصوص يعيش ظواهر خطيرة من التفرقة الطائفية والتصفية الجسدية وأصبح مسرحاً للإرهاب ولا يؤمن فيه الفرد على يومه، مما يجعلنا نقول إن الباحث لم يحقق أهدافه وتساؤلاتاته بخصوص الفقرات (٦، ١).
٢. أكثر من ثمانية عشر ألف كتاباً أو رسالة أرسلت من أهل الكوفة للإمام الحسين عليه السلام ومبaitهم لسفيره مسلم بن عقيل وتشوّقهم لقدوم الإمام عليه السلام وهذا يعني أن مدينة الكوفة كانت ذات التقليل السياسي والفكري والتجاري مهيبة لمناصرة وموازنة الإمام الحسين عليه السلام ومبaitته.

٣. إن مبادئ الحسين عليه السلام ليزيد تعني إطفاء الشرعية على حكم يزيد الذي كان يساوي المصادقة على القضاء على الإسلام ومن ثم فإن الخطر موجه إلى الإسلام وليس لشخص الحسين عليه السلام.
٤. أفرز الخطاب الحسيني الذي خاطب به المستضعفين والمحرومين في مجتمع الكوفة وغيرهم أفرز مجموعة التساؤلات فيما إذا كان الدين المحمدي قوة أم ضعفاً، فبدأ أم حرية، أفيوناً للشعوب أم قوة دافعة لها، ونعتقد أن مفهوم الحوار والتسامح تأخذ به أغلب الشعوب المحبة للسلام ومنهم شيعة محمد وأآل محمد عليهما السلام. وقد يحقق الباحث تساؤلات في الفقرات (٢، ٣، ٤) وخصوصاً هذا الطيف المذهبي في كل أرجاء العمورة.
٥. أشارت الدراسات والبحوث حول الانتفاضة الحسينية أن الإمام الحسين عليه السلام كان يعرف بنتائج عمله، وكان من دوافع انتفاضته عامل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان يمارس منطق الثورة ومنطق الشهيد، وصاحب مشروع رسالة أراد أن يكتبه بحبر لا يحيط به أبداً وهو الدم. وتأكدأً لذلك ما ذكره ابن الأثير في كتابه الكامل الجزء الثالث الذي نقله الرياشي حيث يقول الإمام الحسين عليه السلام (((إن هؤلاء خانواني وهذه كتب أهل الكوفة وهم قاتلي، وإذا فعلوا ذلك ولم يدعوا الله محراً إلا انتهكوه بعث الله إليهم من يقتلهم حتى يكونوا أذل من فرار المرأة)).<sup>(٣٧)</sup> كما قال لعمر بن سعد مخاطباً ((والله إن ملك الري لن يدوم لك، وإنني لأرى فيك الكوفة يرجم الحجارة على رأسك كما يرجم ثمار الشجرة بها)).
٦. إن دعوة أهل الكوفة تأتي حجة تاريخية على الإمام الحسين عليه السلام كون الكوفة كانت بمثابة معسكر للعلم الإسلامي والكتب التي وجهها اشراف الكوفة وزعماؤها كانت كتبًا موثوقة لا غبار عليها، وكانت تنتهي هذه الرسائل

والكتب بعد شرح حال أهلها وشكواهم من الظلم والفساد وعلى لسان اشراف أهل الكوفة وزعمائهم كانت تختتم هذه الرسائل والكتب بعبارة «إنه ليس علينا أمام فأقبل لعل الله يجمعنا بك على الحق»، ولذلك يكون الإمام الحسين عليه السلام في هذا السياق يكون وضعه كوضع أبيه علي عليهما السلام بعد مقتل عثمان إذ اعتبر اجتماع الأمة على مبaitته إثماً للحججة عليه بالرغم من عدم رغبته الباطنية في تسلم أمور الخلافة.

٧. إن الجوانب الأيديولوجية والسيكولوجية للخطاب الحسيني قد تغيرت بعد يأس الإمام علي عليه السلام من مناصرة الكوفيين له، وبعد أن أطلع على أوضاع الكوفة عن قرب وعلم باستشهاد سفيره مسلم بن عقيل عليهما السلام، وقيس بن مسهر، وعبد الله بن يقطر وغيرهم الكثير أخذ يردد الآية الكريمة ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَظَرُّ وَمَا بَدَّلُوا تَبَدِيلًا﴾ [الأحزاب ٢٣]، حيث تحول الخطاب الحسيني إلى خطاب الحماسة وشد العزم وخاصةً بعد أن واجه جيش الحر بن يزيد الرياحي وقادته.

٨. إن حسن الظن والثقة وتقدير الموقف لدى الإمام الحسين عليه السلام بأهل الكوفة كان يشوبه الحذر مقابل ذلك كانت المواقف لدى الكوفيين سليمة في بادئ الأمر، لكن تغير الأوضاع الفجائية هناك والتي لم يكن بالإمكان التنبؤ بها بالقنوات العادية والسبل الطبيعية كان هو السبب في وقوع الهزيمة، حيث سبب خطأ رماة الجبل تلك الهزيمة المعروفة، وحتى الإمام علي عليه السلام في ردّه على الغرزدق كان يقول ((إننا نشكر الله أن جاءت النتائج وفق مرادنا، ولكن وإن حال القضاء دون الرجاء فلم يتعد [يعتد] من كان الحق نيته والتقوى سريرته)) وايضاً مقولته عليه السلام ((إن لك درجة عند الله لن تناها إلا بالشهادة)) علاوة على

ذلك فإن الإمام عيسى عليه السلام ومن خلال وبعد الآخر في شخصيته وهو بعد المعنى للإمامية، أن يكون عارفاً بأنه سيحمل بكرباء في النهاية وسيشهد هناك.

٩. إن مقتل الحسين عليه السلام كان صرخة مدوية تقضي مضاجع بنى أمية وربما قضت عليهم في النهاية، حيث يعتقد المستشرق الألماني مارين أن الأئمّة الحسين عليه السلام أراد بخروجه النصر الآجل الذي يأتي بعد الموت، فالحسين عليه السلام قد أدرك صعوبة النصر العاجل في حياته فأثر أن يستشهد لكي ينال النصر بعد وفاته<sup>(٣٨)</sup>. وبذلك فقد كان مقتل الإمام الحسين عليه السلام من أقوى العوامل التي قوّضت دعائِم الدولة الأموية في الشرق.

## التوصيات

انطلاقاً من كون البحث قدعني بمفردات مواضعه بأهمية الخطاب والتحاور مع الآخر وافتراض أن المتحاور يمتلك ثقافة الحوار بغض النظر عن جنسيته ولو أنه وقوميته وطائفته كون العصر يشهد اندماج جميع البلدان في محيط متعدد الثقافات نتيجة للتداخل المتتسارع للاقتصاديات وظهور وسائل الاتصال الحديثة وثورة المعلومات وفي الوقت الذي يخيل اليانا فيه أن العالم يتوجه نحو التقارب تبرز اليانا حزمة من التناقضات والاختلافات القومية والأثنية والطائفية والدينية، وهذه التناقضات تمتد لتشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية المختلفة داخل الدولة الواحدة، ولكي يستطيع تحقيق تعايش ومارسة ديمقراطية سليمة وتفاعل خصب عليه أن يشيع قيم التسامح على المستوى المحلي والوطني.

لذلك يتقدم الباحث بعض التوصيات التي تتحرر فيها ثقافة التسامح وفهم الآخر، وهي واردة ومسومة ومقروءة وليس انتاجاً فكريّاً ما بعده انتاج ولكن

طبيعة المرحلة التي يمر بها بلدنا الحبيب تتطلب منا دائئراً أن نواكب الحدث ونتصدى بالدراسة والبحث لتحليل المواقف كل حسب تخصصه لعل ذلك يخدم في البناء الفكري السليم وروح المواطنة للفرد العراقي الكريم.

١. يؤدي مفهوم التسامح دوراً أساسياً في المناقشات المعاصرة حول مشكلات المجتمع متعدد الثقافات، وتتعدد معانى هذا المصطلح، فهو عند بعضهم حالة مرغوبة من الاحترام أو الإدراك المتبادل، في حين هو عند بعض آخر يمثل علاقة براجماتية على أفضل تقدير، وعلاقة قمع وكبت على أسوأ تقدير، إلا أن الأطروحة الرئيسية التي يتضمنها هذا المفهوم أنه يعد فضيلة اخلاقية وقيمة للعدالة ومطلباً للرشد والعقل.
٢. تقوم قيمة التسامح على مبادئ اخلاقية معينة، هذه المبادئ تعتمد على عدم انتهاك البعد الانساني للآخرين، وتتطلب من الفرد احتراماً مطلقاً لاعتقاد الآخر حتى إذا لم يكن هناك مبادئ مشتركة بين هذا الفرد والآخر، وهذا هو الأساس الحقيقي للحقوق الإنسانية، وهو أساس التسامح الحق الذي لا يرفض السعي إلى الحقيقة والبحث عنها.
٣. إن من أهم ركائز بناء المجتمع السليم هو أن نبدأ ببناء الإنسان وبناء الإنسان يبدأ بفهم الآخر والتحاور معه بغض النظر عن لونه وجنسيته وقوميته وطائفته.
٤. أصبحت النهضة الحسينية انموذجاً احتذت به ثورات التحرر في العالم ومثلاً أعلى في القيم السامية التي ثارت من أجلها.

١. نهج البلاغة، الحكمة (٤٣٥).

٢. السيد محمد علي الحلو، الظاهرة الحسينية، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، كربلاء المقدسة، ٢٠١١، ص ٣١-٣٢.

٣. الشيخ أكرم بركات، برقية الامام الحسين ع، كلمات تختصر ان الثورة، ط ٢، بيروت، ٢٠١١، ص ٥.
٤. المجمع العالمي لأهل البيت ع، الإمام الحسين ع سيد الشهداء، المعاونة الثقافية، الطبعة السادسة، ٢٠٠٩، ص ١٩.
٥. من هو الحسين، مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية. ISLAM4U.COM
٦. ويكيبيديا الموسوعة الحرة، الحسين بن علي، UP.WIKIPEDIA.ORG.WIKI
٧. السيد حسين آل بحر العلوم، الثورة الحسينية، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ج ٢، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٢٥٠.
٨. سميت بالخطبة البتراء لأن عبد الله بن زياد لم يتدبر بالحمد وذكر الله.
٩. د. عبد الكاظم محسن الياري، الخطاب الحسيني في معركة الطف، دراسة لغوية وتحليلية، (بحث منشور) قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ط ١، كربلاء، العراق، ٢٠٠٩، ص ١٣.
١٠. د. عبد الكاظم محسن الياري، نفس المصدر، ص ٧٣.
١١. د. عبد الكاظم محسن الياري، المصدر السابق، ص ٧٦.
١٢. د. عبد الحسين كاظم الياري، تأملات مهمة حول لقاء الامام الحسين ع مع الحر بن يزيد الرياحي، العتبة الحسينية المقدسة، ٤ / ١١ / ٢٠١٤. موقع على الانترنت.
١٣. ١٨٥٥ - ١٨١٣ GEARED KIERKE مفكر ديني دانماركي، يؤيد المتشائمين الاجتماعيين، كان فردياً وعاطفياً وشخصية مريضة متألمة تشكو من كبت شديد.
١٤. أنطوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة الدكتور فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠٠٥، ص ٢٥١.
١٥. كارل منهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٨، ص ٣٦٢ وما بعدها.
١٦. كارل منهايم، المصدر نفسه، ص ١٨٩.
١٧. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، أهل البيت ع. WIKIPEDIA AHLALBET.ORG.COM
١٨. كارل منهايم، المصدر السابق، ص ١٩٣.
١٩. زهير الخويلدي، دلالات التخييل الاجتماعي عند كاستورياديس، موقع على الانترنت، رواق الفلسفة، الأربعاء ١٠ فبراير ٢٠١٠.

٢٠. جعفر البياتي، العفو، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، ایران ١٤٢٧ هـ ١٣٨٥ ش، ص ١٥ ، كذلك ينظر نهج البلاغة، الحکمة ٧٣.
٢١. أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط١، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٠٠٥، ص ٩٣ .
- .Giddens A. sociology (fourth edition. Cambridge. polity press. 2002.p.47 ٢٢
٢٣. السيد علي الحسيني الصدر، أخلاق أهل البيت، ط١، منشورات دليل، قم، ایران، ١٤٣٢ هـ ق - ١٣٨٩ ش، ص ١٣٧ .
- .Giddiens A. p. 240 ٤ . ٢٤
- Voget.w. paul. tolerance and Education ; learning with diversity and difference. . ٢٥  
.sage publication, london, 1997.p.1
٢٦. اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص ٨ .
٢٧. د. عبد الجبار الرفاعي وآخرون، التسامح ليس منه او هبة، دار المادي، ط١، بيروت ٢٠٠٦ ص ١٢ .
٢٨. حسين درويش العادلي، المواطن، دار المرتضى، ط٢، بغداد - العراق ٢٠٠٦، ص ١٠٢ .
٢٩. حسين درويش العادلي، ص ١٠٣ .
٣٠. حسين درويش العادلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧ .
٣١. الشيخ ياسين حسين عيسى العاملي، أصول التعايش مع الآخر، دار المادي للطباعة، ط٢، ٢٠٠٨ ص ٩٠ .
٣٢. نهج البلاغة، ص ٧٠٢ .
٣٣. د. غسان السعد، حقوق الانسان عند الامام علي علیه السلام، رؤية علمية، العتبة الحسينية المقدسة، ط٢، النجف الأشرف، ٢٠١٠، ص ٦٥ .
٣٤. د. مرتضى مطهرى، الملحة الحسينية، محاضرات ومحالس ودورس....، دار المرتضى، لبنان،- بيروت ٢٠٠٩، ص ١١٦ .
٣٥. د. مرتضى مطهرى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨ .
٣٦. د. مرتضى مطهرى، نفس المصدر، ص ٢٩٢ .
٣٧. د. مرتضى مطهرى، مصدر سابق، ص ٦١٩ .
٣٨. د. علي الوردي، وعاظ المسلمين، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٥، ص ٢٢٥ .

## المصادر والمراجع

١٠. كارل منهاين، الأيدلوجية واليوروبية ترجمة عبد الجليل الطاهر مطبعة الأرشاد، بغداد ١٩٦٨.
١١. محمد علي الحلو، الظاهرة الحسينية، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، كربلاء المقدسة، ٢٠١٠.
١٢. مرتضى مطهري، اللحمة الحسينية، محاضرات ومحالس ودروس، دار المرتضى، لبنان، بيروت، ٢٠٠٩.
١٣. ياسين حسين عيسى العاملي أصول التعايش مع الآخر، دار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨.
١٤. المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام. أعلام الهدایة، الإمام الحسين ع، ج٥، ط٦، لبنان ٢٠٠٩.
١٥. أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، ط١، مركز البحث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٠٠٥.
١٦. عبد الكاظم محسن اليسري، الخطاب الحسيني في معركة الطف، دراسة لغوية وتحليل (رسالة منشورة) قسم الشؤون الفكرية والثقافية، العتبة الحسينية المقدسة، ط١، كربلاء، العراق ٢٠٠٩.
١٧. مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات الباحثة الإسلامية Islamdu. Com
١. أكرم بركات، برقة الأمام الحسين ع، كلمتان تختصران الثورة، ط٢، بيروت ٢٠١١.
٢. انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة الدكتور فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٥.
٣. جعفر البياتي، العفو، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، إيران، ١٤٢٧ هـ ق - ١٣٨٥ ش.
٤. حسين بحر العلوم، الثورة الحسينية، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ج٢، بيروت (ب،ت).
٥. حسين درويش العادلي، المواطن، دار المرتضى، ط٢، بغداد، العراق ٢٠٠٦.
٦. عبد الجبار الرفاعي وأخرون، التسامح ليس منه أو هبة، دار الهادي، ط١، بيروت ٢٠٠٦.
٧. علي الحسيني الصدر، أخلاق أهل البيت، ط١، منشورات دليل، قم، إيران ١٤٣٢ هـ - ١٣٨٩ ش.
٨. علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٥٥.
٩. غسان السعد، حقوق الإنسان عند الإمام علي عليه السلام، العتبة العلوية المقدسة، ط٢، النجف الأشرف ٢٠١٠.

١٨. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الحسين بن علي ap. Wikipedia. Ary.wiki
١٩. عبد المحسن كاظم الياسري، تأملات حول لقاء الامام الحسين عَلَيْهِ الْكَلَمُ مع الحر بن يزيد الرياحي، العتبة الحسينية المقدسة ٢٠١٤/١١/٤ موقع على الأنترنيت.
20. Giddens A. sociology (fourth edition, Cambridge, polity press, p.47,2002
21. Education ; tolerance and learning with diversity and difference. sage publication, london,1997.p.1



القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك  
قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٢ م  
دراسة في المصادر الأجنبية

Arabic Tribes in Kirkuk governance  
before The Independence  
of Iraq since 1932 A.D.  
Study of the Foreign Resources

م.هادي حسين محسن المفرجي

جامعة النهرین . كلية العلوم السياسية  
وحدة البحوث والدراسات

Lacturar. Hady. Al-Mafragy

Research and Studies Division  
College of Political Science  
Al-Nahrain University

Mr.hadi70@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

يعاني العرب في لواء كركوك من تشكيك وطعن متواصل في اصل وجودهم التاريخي داخل اللواء، وانهم نتاج تسلم العرب لمقاييس السلطة بعد استقلال العراق عام ١٩٣٢ ، ويأخذ التشكيك منحى عدم وجود المكون بصورة منظمة وافتقاره لملكية الارض قبل هذا التاريخ، لذا ستحاول البحث عن القبائل والعشائر العربية في اللواء، وهم تنظيم اجتماعي متماسك توفر لديه ثنائية الأرض الواضحة المعالم وشاغلو الأرض وهم محوراً للصراع القائم، قبيل إعلان استقلال العراق وضمن اول تعين للحدود الإدارية للمحافظة، معتمدين على جملة مصادر غير عراقية كتبت بعد مشاهدات ميدانية وقبل قيام دولة العراق الحديثة عام ١٩٢١م.

وقد اثبت البحث بما لا يُنكر ان القبائل والعشائر العربية موجودة في اغلب المناطق الداخلية في ضمن الحدود الإدارية لمحافظة كركوك، فمن الاقضية الأربع المكونة للمحافظة توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاثة منها (كركوك المركز وكيري وطاووق)، وكانت في ضمن النسيج الاجتماعي لتلك المناطق وبنسب متفاوتة تختلف من مكان لآخر.

كذلك اثبت البحث أن وجود القبائل والعشائر العربية وفروعها في هذه المناطق قديم، كان من ضمن الحركة الطبيعية للقبائل والعشائر التي كانت تسعى وراء تلبية احتياجاتها الضرورية ومن دون إرادة سياسة او إدارية للدولة العثمانية او ولاتها .

## ABSTRACT

The Arabs in Kirkuk governance suffer from the continuous doubt according to their historical roots inside the province ,they are the product of the Arabs who have the receipt of sovereignty post the independence of Iraq in 1932 ,this doubt represents in the fact that it doesn't present in an organized form and it hasn't the ownership of land ,so we seek for the Arabic tribes in the provinces ,and they are collectively a coherent organization having the bilateral land that is clear and the owners who are the corner of permanent conflict before the independence of Iraq and within the determining the administrating borders of province depending in a set of non Iraqi resources that are written post the civil scenes and before the contemporary Iraq state in 1921.

This research proves undoubtedly that the Arabic tribes are present in the most of internal areas within the administrating borders of Kirkuk province ,and within the four districts forming the province where the Arabic tribes are present in three places ones(Kirkuk :center ,Kafry and Tawooq)and which are within the social context of these ones in different degrees. Also this research proves that the Arabic tribes are present in these old district and their branches ;which are within their natural movement of tribes that seek for meeting their necessary needs without the political or administrative will of the Ottoman sates and its followers.

## المقدمة ...

شكل لواء كركوك أحد أبرز النقاط الخلافية مابين الحركة القومية الكردية، والحكومات المتعاقبة في بغداد وكانت عائقاً كبيراً أمام إحلال السلم والاستقرار، لما تتمتع به من مكانة خاصة ومميزة لدى المكونات العراقية الكبرى (الكرد، العرب، التركمان).

ووسط هذا الصراع عانى المكون العربي في محافظة كركوك من ضغوطات كبيرة تحاول إظهاره بصورة المكون الطارئ على المجتمع الكركوكى عبر التشكيك المستمر في أصل وجوده التاريخي بوصفه أحد المكونات الرئيسة للمحافظة قبل استقلال العراق عام ١٩٣٢م، وهم نتاج استلام العرب لمقاليد الحكم في العراق ومحاولاتهم الحثيثة لإدخال أبناء هذا المكون في نسيج مجتمع اللواء، ومن ثم الإيغال في هذا المخطط وطرد باقي المكونات غير العربية منها وصولاً إلى تعريب اللواء.

ويأخذ التشكيك منحى عدم وجود المكون بصورة منظمة وافتقاره لملكية الأرض قبل ١٩٣٢ ، وعليه ستبث وجود القبائل والعشائر العربية بوصفهم تنظيمياً اجتماعياً متماساًكاً تتوفر لديه ثنائية الأرض الواضحة المعالم وشاغلو الأرض (أفراد القبيلة أو العشيرة) وهم محوراً للصراع القائم.

فما الحدود الإدارية للواء كركوك عند استقلال العراق ١٩٣٢م؟ وعلى ماذا قسمت الأقضية والتواحي فيها؟ وهل غطت المصادر الأجنبية هذا الموضوع؟ وهل كان للعرب وجود واضح ضمن تلك الأقضية والتواحي؟ وما ابرز القبائل

والعشائر العربية في اللواء، وكيف كانت علاقتها العشائرية مع العشائر الكردية والتركمانية؟. وعليه فقد جرى تقسيم الدراسة على مبحثين اختص المبحث الأول بتحديد الحدود الإدارية للمحافظة عند إعلان استقلال العراق عام ١٩٣٢ م، وتعين الأقضية والنواحي التابعة لها، وابرز المصادر الأجنبية التي تناولت الموضوع، وتناول المبحث الثاني وجود القبائل والعشائر العربية في أقضية اللواء ونواحيه، وعلاقتها العشائرية مع قريتيها الكردية والتركمانية، مع مقدمة وخاتمة تضمنت بعض النتائج.

## المبحث الأول

### ظهور لواء كركوك الأول في الدولة العراقية الحديثة ١٩٢١ م

#### الحدود الإدارية للمحافظة

بعد قيام دولة الاحتلال البريطاني بإلغاء نظام الولايات المتبع في العراق إبان السيطرة العثمانية (١٩١٧-١٩٣٤م) أعاد البريطانيون تقسيم البلاد العراقية على أربع عشرة محافظة (السنجرق العثماني أو اللواء الملكي) كانت كركوك هي إحدى تلك المحافظات الخاضعة مباشرة لوزارة الداخلية العراقية، ويدبر اللواء حاكم سياسي بريطاني مسؤول تجاه المندوب السامي البريطاني في بغداد، ويُساعدُه في إدارة اللواء مجموعة من الضباط البريطانيين يحملون عنوان (مساعد الحاكم السياسي) في الأقضية التي تحمل اسم الوحدة التابعة لها، ويتمتعون فيها بصلاحيات واسعة، مهمتهم الرئيسية تتركز في حفظ الأمن وتعرف العشائر وجباية الضرائب<sup>(١)</sup>، وبعد انتهاء الحكم البريطاني المباشر استبدل برجال الإدارة البريطانيين آخرون من العراقيين وتغير عنواناتهم الإدارية إلى مستشارين أو مفتشي ادارة، لكنهم بقوا محتفظين بغالبية سلطاتهم وصلاحياتهم حتى نهاية الانتداب البريطاني واستقلال العراق<sup>(٢)</sup>، وأعلى موظف اداري في اللواء هو المتصرف (المحافظ) يعينه وزير الداخلية بعد مصادقة الملك، وكل لواء يقسم على عدد من الأقضية يرأس ادارة كل منها قائم مقام، ويقسم القضاء الى نواحي ويرأس كل ناحية مدير، ووظائف

القائم مقام والمدير تشابه وظائف المتصرف بصلاحيات اقل بموجب قانون الالوية رقم ٥٨ لسنة ١٩٢٧<sup>(٣)</sup>. وتمتد الحدود الادارية لكركوك ليكون نهر الزاب الاسفل ولواء اربيل في الشمال ويحد اللواء من الشرق لواء السليمانية ومن الجنوب نهر ديالى ولواء دهوك ومن الغرب يحدها لواء بغداد<sup>(٤)</sup>.

ُرُفع علم المملكة العراقية لأول مرة فوق مدينة كركوك مركز اللواء يوم ٢٠ كانون الاول ١٩٢٤ م بمناسبة وصول الملك فیصل الاول الى المدينة الذي حظى باستقبال جماهيري واسع يتقدمهم السراة والوجهاء، وبقي العلم مرفوعاً من دون اعتراض بعد رحيل الملك تعبيراً عن قبول سكان اللواء الانضمام للدولة العراقية دون انتظار توصيات لجنة التحكيم المنبثقة عن عصبة الامم والذي جاء قرارها الصادر في ١٦ كانون الاول ١٩٢٥ م في النهاية باعتبار ولاية الموصل جزءاً من العراق<sup>(٥)</sup>.

اما عن مقدار تعداد سكان اللواء فمن الصعب جداً بيان عددهم على وجه الدقة نظراً لعدم وجود احصاءات دقيقة لعدد السكان يمكن الاستناد اليها، الا ان هناك تقديرات تقريرية قامت بها السلطات الادارية في المحافظات العراقية بعد العام ١٩٢١ ، ومنها التقرير الذي وضعة السر ارنست دو سن عن مشكلة الاراضي في العراق الذي بين ان أفراد القبائل الساكنين في الأرياف بلغ (٧٨٠٠٠) نسمة و(١٩٠٠٠) الف نسمة أفراد القبائل غير المستقرة (الرحل) و(٦٣٠٠٠) الف من (الحضر) سكان المدن ليكون المجموع العام لسكان محافظة كركوك هو (١٦٠٠٠) الف نسمة<sup>(٦)</sup>.

وبذلك يشكل ابناء القبائل والعشائر نسبة ٦٠٪ من سكان اللواء و ٤٠٪ من القاطنين المدن والبلدات ولا تظهر عليهم بوضوح معالم الانحدار القبلي<sup>(٧)</sup>.

## ال التقسيم الإداري

يقوم النظام الإداري في العراق على تقسيم الألوية إلى أقضية، وكل قضاء تتبعه عدة نواح وكل ناحية تضم عدداً من القرى، ولواء كركوك قسم عند استقلال العراق عام ١٩٣٢ م على أربعة اقضية هي<sup>(٨)</sup>:

١. قضاء كركوك وتتبعه اربع نواح هي: ناحية كركوك المركز، ناحية مala، ناحية شوان، ناحية التون كوبري.
٢. قضاء طاووق (داقوق) وتتبعه ثلاثة نواح هي: ناحية طاووق (مركز القضاء)، ناحية قادر كرم، طوز خورماتو.
٣. قضاء جيجال وتتبعه ثلاثة نواح هي: ناحية جيجال (مركز القضاء)، ناحية أغجلر، ناحية سنكاو.
٤. قضاء كفري، وتتبعه اربع نواحي هي: ناحية كفري (مركز القضاء)، ناحية قره تبه، ناحية قه لاشيروانة، ناحية ببواز.

وقد اعتمدنا هذا التقسيم الإداري في بيان الحدود الإدارية للمحافظة والاقضية والنواحي التابعة لها، ومن ثم عرض التوزيع العشائري والقبلي عليها، كون هذا التقسيم قامت به الادارة البريطانية المحتلة للعراق الذي نال استقلاله الشكلي عام ١٩٣٢ م ومن ثم إبعاد العامل الوطني في ترسيم حدود اللواء التي أصابها بعد هذا التاريخ العديد من التعديلات والتغيرات التي تركت حولها الكثير من الاختلافات والانقسامات.

## ابرز المصادر الاجنبية

اعتمد البحث على جملة من المصادر الأجنبية التي ساح مؤلفوها على الأرضي العراقية ودونوا لنا مشاهدات لواقع موجود فيه الكثير من المعلومات القيمة والدقيقة عن الأرض العراقية وابنائها ولاسيما أفراد القبائل والعشائر العربية، يمكن الركون اليها لرسم مقاربة عن التكوين الديمغرافي لتلك المناطق في المدة التي سبقت استقلال العراق عام ١٩٣٢ م.

ومن اهم تلك المصادر كتاب المؤذن السلطاني خورشيد باشا الذي كلف بإحصاء المنطقة الحدودية الفاصلة بين الدولة العثمانية والفارسية من الخليج العربي ولغاية مثلث الحدود العراقية الفارسية - العثمانية الحالية بناء على طلب السلطان العثماني عبدالمجيد في رحلة عمل استغرقت اربع سنوات سجل فيها كافة المعلومات عن العشائر والطوائف الموجودة وتفاصيل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية فيها، وهناك كتاب الرحالة الهولندي اينهولت (Aanholt) ١٨٦٦ و ١٨٦٧ دون فيها معلومات وتفاصيل عن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عدت من أفضل ما دونه الرحالة والمؤرخون الأجانب نتيجة لقوة ملاحظته واستعانته باهل الاختصاص والخبرة في إجراء إحصاءات احتاج إليها وقد افرد فصلين من كتابه للعشائر العراقية ركز فيه ولاول مرة على مهنة كل عشيرة.

وهناك كتاب رحلة المقيم البريطاني في بغداد جمس ريج (James Reg) الذي طاف مناطق الدراسة عام ١٨٢٠ م وسجل ملاحظات بحس رجل إدارة خبير، رافقه فيها احد موظفي المقيمية عرف نفسه بالمشير البغدادي ولكل منها كتابه الخاص، وتقارير الاستخبارات البريطانية عن العشائر العراقية والتي كتبت عامي ١٩١٧ و ١٩١٨ التي قدمت تصوراً شاملأً لحقيقة الواقع العشائري اعتمد عليها

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

فيما بعد ضباط الإدارة البريطانية ورجالها، وأمدنا كتاب الرحالة الانكليزي جيمس بكنغهام (James Buckingham) الذي زار العراق عام ١٨١٦ م بمعلومات مهمة وقيمة عن تواجد العشائر العربية مطلع القرن التاسع عشر ولاسيما في أثناء سفره من الموصل الى بغداد مروراً بكركوك، ولا نغفل الكتب التي ألفها الضباط السياسيون البريطانيون سواء التي كتبت قبل الاحتلال البريطاني للعراق (رحلة الميجر سون Major Sun) او بعد الاحتلال أمثال كتاب كرد وترك وعرب وكذلك لادموندز Ladmonds)، مع مصادر اخرى لا يسع المجال لذكرها رغم اهميتها التاريخية<sup>(٩)</sup>.

## المبحث الثاني

### تواجد القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك

#### مركز القضاء (مدينة كركوك)

من اكبر أقضية اللواء مساحة واكثرها أهمية نظراً لوقوع مركز اللواء (مدينة كركوك) في ضمن حدوده الإدارية، وتتبعه نواحٍ ومناطق مهمة، مع توسطه للطريق الاستراتيجي الرابط ببغداد بعاصمة الدولة العثمانية اسطنبول بعد مروره بمدن اربيل والموصل، وتتواجد القبائل والعشائر العربية في نواحي قضاء كركوك على النحو الآتي:

#### ١. ناحية كركوك المركز

مركز اللواء والقضاء والناحية مدينة كركوك الواقعة على الطريق البري الرابط بين مدینتي الموصل وبغداد، زارها الكثير من الرحالة وقدموا وصفاً مفصلاً عنها فيه الكثير من المعلومات القيمة والمتعددة، فعن عدد نفوس سكان هذه المدينة فقدرة الرحالة الانكليزي جمس بكنغهام بحولى خمس عشرة الف نسمة، وذلك عندما زار المدينة في تموز سنة (١٨١٦)<sup>(١٠)</sup>، وهو مقارب للرقم الذي يوردده الصاباطي البريطاني الميجر سون الذي زار كركوك عام ١٩٠٨ في ضمن رحلته للعراق متذمراً بزري رجل مسلم<sup>(١١)</sup>.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

ووصفت المدينة بضمها من ثلاثة أقسام متميزة كل قسم منها له مساحة كبيرة، القسم الرئيس يقوم على تل مرتفع اشبه بتل ارييل، ولا يسمح لغير المسلمين السكن فيها، وعدد سكانه يتراوح ما بين ٥-٦آلاف نسمة، والقسم الثاني اكبر واوسع واكثر اهمية في النواحي الدفاعية، ومجموع سكانه عشرة آلاف نسمة، واهله ليسوا كلهم من المسلمين اذ يوجد بينهم الارمن والنسطوريين والسريان، القسم الثالث يبعد نصف ميل عن القسمين السابقين وهو الأصغر وبيوته متباشرة وسكانه الف فقط<sup>(١٢)</sup>. وسكان مدينة كركوك هم خليط متعدد من الاجناس (اليهود والعرب والسريان والارمن والكلدان والترك والتركمان والاكراد) وتتمتع المدينة بحرية عظيمة خالية من التعصب، بفضل جهود الحاكم العثماني في حفظ النظام، ويتحدث أهالي مدينة كركوك اللغة التركية (لغة الدولة العثمانية وقسم كبير من سكان المدينة الاتراك والتركمان)، ويجيد أهل المدينة التحدث باللغة العربية واللغة الكردية نتيجة لقربهم من العرب والاكراد<sup>(١٣)</sup>. وخارج أسوار المدينة وفي محيطها القريب الذي لا يبعد عنها الا بمقدار ميلين او ثلاثة توجد القبائل والعشائر العربية والكردية، فتجد العشائر العربية الراحلة ساكنة في المناطق الجنوبية والغربية من المدينة، في حين يوجد الأكراد شرق المدينة<sup>(١٤)</sup>. وأسماء العشائر العربية المحيطة والمجاورة لمدينة كركوك هي<sup>(١٥)</sup>:

١. الجريسيات ولها ٢٠ منزلاً ويعملون في الزراعة.
٢. فرع من عشيرة قاحلية يتكون من ١٥ منزلاً ويعملون في الصناعة.
٣. عشيرة الحديديين ولها في هذه المنطقة ثلاثة فروع هي فرع المعاصيد و لهم ٢٠ منزلاً و مجال عملهم الزراعة و فرع البو سليمان و قوام الفرع ٨٠ منزلاً و عملهم ينحصر في تجارة الماشية والأغنام و فرع الدبوسين و عدد منازلهم ٤٠ منزلاً.
٤. فرع دلم العين و لهم ١٠ منازل.



٥. فرع من عشيرة الصوالح و لهم ١٠ منازل.
٦. فرع من عشيرة البو دراج و لهم ٥ منازل.

وتوجد القبائل والعشائر العربية في باقي أنحاء قضاء كركوك على النحو الآتي: ففي شمال مدينة كركوك وباتجاه مدينة التون كوبري توجد الكثير من القرى الزراعية، وباستخدام خط وهي بين المديتين يمكن لنا الجزم بأن القرى البعض عشر الواقعة إلى الشمال الشرقي من الخط كلها كردية، أما القرى التي تفوقها عدداً في الجنوب الغربي من الخط فهي خليط عظيم وفي معظمها تعيش القوميات الثلاث<sup>(١٦)</sup>، بمعنى وجود العشائر العربية فيها معايشة ومتآخية مع أقرانها من القوميتين الكردية والتركمانية ولم تحدد مصادر البحث أسماء تلك العشائر.

وفي منطقة ليلان التابعة لقره حسن ضمن ناحية كركوك الواقعة إلى الجنوب الشرقي من مدينة كركوك توجد العشائر العربية الآتية:

١. عشيرة الرواشد في قره ليلان التي تبعد عن ليلان بعشرين ميلاً، يصفها المنشي البغدادي بأنها أول مقاطعات السليمانية وتقع حداً بين كركوك وديار الكرد، وتتكون من حوالي ٦٠ قرية سكانها من الكرد مع وجود للعشائر العربية، ويعمل أبناء هذه العشيرة في الزراعة ويمتلكون بساتين كثيرة<sup>(١٧)</sup>.
٢. عشيرة المجمع وتسكن أيضاً قره ليلان في ناحية قره حسن، وتعمل هذه العشيرة في زراعة الأراضي بمختلف أشجار الفاكهة<sup>(١٨)</sup>.

## ٢. الحويجة

كانت منطقة الحويجة جزءاً من قضاء كركوك وتقع غرب مدينة كركوك، وهي منطقة واسعة حدتها المصادر التاريخية بأنها تمت منمقاطعة امام دور الواقعة على

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

شاطئي نهر دجلة وحتى ملتقي نهر دجلة مع نهر الزاب الاسفل في الغرب، الى التون كوبري على نهر الزاب الاسفل في الشرق، ضامة الشواخص الطبيعية مثل سفوح الجبال الواقعة عند الجهة الشرقية والصحاري المستوية الواقعة عند وجهتي السلسلة الجبلية الواقعة عند جبل يطلق عليه جبل حمرين، وقدر خورشيد باشا مساحة الحويجة ذات الشكل القريب من المربع بحوالي أربعين كيلومترات تقريباً، كون طول كل ضلع من إضلاعها الأربع يبلغ مسافة عشرين كيلومترات تقريباً<sup>(١٩)</sup>، وتستوطن منطقة الحويجة قبيلة العبيد العربية وفروعها، التي تعيش على النظام البدوي، ومعظم تجارتها في تربية الحيوانات حيث يملكون ابلأً واغناماً وخيلولاً كثيرة ولا يعملون في الزراعة<sup>(٢٠)</sup>. ويرى ادموندز ان الحويجة هي موطن قبيلة العبيد العربية المشهورة بتربية الجمال، مع وجود لبعض مستعمرات عربية خالصة على حافة سهول الحويجة<sup>(٢١)</sup>.

وقدم لنا الرحالة اينهولت وصفاً ثانياً لهذه القبيلة فيقول «العبيد يعدون ٢٩ فرعاً (عشيرة) مجموع منازلهم ٣٩٤٠ خيمة، يمكن للقبيلة تجهيز قوة عسكرية قوامها ٦٠٥٠ راجلاً ٢٧١٥ فارساً، وهم شجعان يتمسون بالجرأة العظيمة، ويملكون أعداداً ضخمة من الماشي والإبل، ومناطق انتشارهم في شهر زور وكركوك والأنهاء المجاورة، ومنذ سنة ١٨٦٠ بدأ هذه القبيلة بدفع الضرائب للدولة العثمانية بواسطة ولی بغداد بعد ان كانت ترفض دفع الضرائب»<sup>(٢٢)</sup>.

كذلك وصفها جرجيس حمي بالقبيلة التي تتكون من عدة عشائر بدوية صغيرة منفصلة والتي تزرع الأرض، وهم أناس محترمون والأكثر شرفًا والأكثر نبلاً ونزاهة من كل القبائل، ونجد من بينهم أشخاصاً جديرين بالاحترام<sup>(٢٣)</sup>.

ورأى الضابط السياسي البريطاني والمورخ المعروف لونكريك (Longrigg) ان اجزاء من قبيلة العبيد العربية انتقلت من منطقة الجزيرة واستقرت في الحويجة في

أثناء تولي سليمان باشا ولاية بغداد (١٧٨٠-١٨٠٢) تحت ضغط قبيلة شمر عليها والتي عبرت الى شرق نهر الفرات هرباً من قبيلة عنزة، وماتركه هذا التصادم بين تلك القبائل من آثار على سكن وديارات المئات من العشائر<sup>(٢٤)</sup>.

وقبيلة العبيد وصفها التقرير الاستخباراتي البريطاني السري، بأنها من القبائل القحطانية نزحت الى العراق، واستوطنت الضفة اليمنى من نهر دجلة ما بين الموصل وبغداد، وقد عبوا نهر دجلة واستقروا في ديارهم الحالية (حويجات العبيد)، يعمل بعض من أفراد القبيلة بالزراعة قرب نهر دجلة، والباقي رعاة أبل، ويعيشون في خيام، ولهم مشاكل مع القبائل العربية شمر والعزة ومع الداوده من القبائل الكردية، وقد أرسلت القبيلة ١٥٠ محارباً لمحاربة مجاهدة القوات البريطانية عام ١٩١٥م، وهذه القبيلة ١٠٠٠ محارب و ١٠٠٠ فارس، وبيت الرئاسة في فرع الهيازع<sup>(٢٥)</sup>. ويفصل صاحب رحلة الحدود مقدرات وقدرات قبيلة العبيد عبر فروعها الآتية<sup>(٢٦)</sup>:

١. عشيرة العبيد ١٧٠٠ منزل عدد الذكور ١٧٠٠٠ الخيالة ٨٠٠ والمشاة ٦٢٠٠.
٢. البو علقة، أحد فروع العبيد، تتكون من ٣٥٠ منزلاً عدد الذكور ٨٠٠ الخيالة ٢٠٠ المشاة.
٣. البو حمد، ومجموع منازلهم ٢٥٠ منزلاً، وعدد الذكور فيها ٥٥٠ والخيالة منهم ٢٥٠ المشاة ٣٠٠ نفر.
٤. البو حميد وهي فرع من عشيرة العبيد، هم رحالة ولا يوجد لهم مقر معلوم، فأحياناً يتشارون في الموصل وأحياناً في شهر زور وأحياناً في بغداد وأحياناً يتفرقون في الصحراء المجاورة لتلك الولايات، ويقضون أوقاتهم في الرعي<sup>(٢٧)</sup>.  
فضلاً عن قبيلة العبيد العربية تضم الحويجة عدداً من العشائر العربية منها:

١. عشيرة اسلم وهي إحدى فروع صائح من شمر أو أحد أاحلاف صائح والشيخ الرئيس لعشيرة اسلم في حويجات العبيد، ويتردون في ديار العبيد كل اربع او خمس سنوات على الأكثر<sup>(٢٨)</sup>.
٢. عشيرة الحديدين وتتكون من ٨٠ منزلًا وعدد الذكور ١٥٠ وعملهم ينحصر في تجارة الأغنام<sup>(٢٩)</sup>.
٣. البومنفرج وتتكون من ٢٠٠ منزل عدد الذكور ٥٠٠، ويعمل البو مفرج في رعي الأغنام ويربون الأبقار ويعيشون على متوجاتها وهم عشيرة غنية، وقد دخلوا في حماية عشيرة العبيد عندما تعرضوا للظلم ولاة بغداد وتعذيبهم<sup>(٣٠)</sup>.

## ٢. ناحية التون كوبري

تقع هذه الناحية الى الشمال من مدينة كركوك وعلى الطريق العام الواصل بين كركوك واربيل، ومركز الناحية يقع في مدينة التون كوبري التي تبعد عن كركوك (٥٥ كم)، وعن اربيل (٨٠ كم)<sup>(٣١)</sup>، وهي المدينة المعروفة بكونها مركزاً رئيساً للتجارة والنقل بالاكلاك الى مدينة بغداد، يقع القسم الاصلي من المدينة في جزيرة وسط نهر الزاب الاسفل ثم امتد البناء والعمرمان ليصل إلى ضفتي النهر، وترتبط الناحية بضفتي النهر بحسرين يحملان اسمًا واحداً (التون كوبري) ومعناه (جسر الذهب) في اللغة التركية، وتسمى العرب التون كوبري بالقنطرة ويسميها الاكراد بردى<sup>(٣٢)</sup>. زارها الرحالة بكتغهام وتجول في أنحائها، ورفض تقديرات الأهالي لعدد نفوس مدينتهم المقدر بـ (٢٠) ألف نسمة، وقدرهم بستة آلاف فقط، نتيجة لسعة المدينة وبنياتها المحدودة لاتتحمل أكثر من هذا العدد، وسجل ان سكان المدينة معظمهم من المسلمين، وبنسبة متعادلة من العرب والأتراء ولذلك فان اللغتين

العربية والتركية هما الشائعتان، كذلك يرى ان سحنة السكان وبشرتهم التي تطغى عليها صفة أهل الجنوب تشبه بشرة العرب من سكان اليمن أكثر مما تشبه سكان الأجزاء العليا من سوريا وملابسهم أشبه بملابس أهل الموصل، وقد لاحظ في التون كوبيري لأول مرة لحي قصيرة متقدمة الترتيب مما اعتاده العرب والفرس الذين يسكنون الأجزاء الواطئة من الفرات والأرياف الواطئة على الضفة الشرقية من نهر دجلة<sup>(٣٣)</sup>. وقدمت مصادر البحث إشارات عديدة حول وجود العشائر العربية في ناحية التون كوبيري، فالرحلة بكنفهم وفي أثناء وجوده في مدينة التون كوبيري فرع من رؤية حشد من الفرسان العرب كان معظمهم ملثمين ومسلحين بالرماح والسيوف، لم يعرف أول الأمر اسم القبيلة التي يتمون إليها ولا مقرهم ولا الجهة التي كان يقصدونها، إلى أن استطاع لقاء أحد أبناء شيخ تلك العشيرة في منزل أحد أغوات المدينة، ومنه علم أن الفرسان هم من قبيلة صديقة كانوا في طريقهم إلى الشمال في حمله ضد قبيلة أخرى كانت قد اعتقدت على حقوقهم. وهي تخيم الآن على الحدود الشرقية لأراضيهم<sup>(٣٤)</sup>.

وفي أثناء وجود بكنفهم في مدينة التون كوبيري التقى بعدد من سعاة البريد القادمين من بغداد واعلموه بأنهم يحملون البريد بحماية عدد من الفرسان العرب ومن ذات القبيلة التي يتمي إليها الفرسان العرب الذين التقى بهم سابقاً<sup>(٣٥)</sup>.

قوة هذه القبيلة العربية وسيطرتها على الطريق الرابط بين التون كوبيري وكركوك دفعت بكنفهم إلى طلب الحماية له وللقافلة المسافر معها من ابن شيخ تلك القبيلة التي أكملت التهيئ والاستعداد لمغادرة التون كوبيري إلى مدينة كركوك الذي استجاب للطلب وأرسل قوة مؤلفة من عشرة فرسان رافقت القافلة لغاية وصولها إلى مدينة كركوك بسلام<sup>(٣٦)</sup>. وفي المدة التي أمضها الرحلة الانكليزي المتذكر

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

سون Sun في مدينة التون كوبري أثار انتباهه كثرة العرب فيقول «ها هنا الكثير من الأعراب أصحاب أكلات»<sup>(٣٧)</sup>.

وفي طريقه من التون كوبري الى مدينة كركوك وبعد عبور الرحالة سون لسلسلة من التلال التي لا يزيد ارتفاعها على ٥٠٠ قدم وخروجه الى مكان متكسر من أقدام التلال الموجودة على طريق التون كوبري - كركوك، رأى سون بعض الأعراب تحصد الشعير، ثم استمر بالمسير ليرى خانا خرباً يحدد موقعه بأنه يبعد بأربع ساعات عن كركوك<sup>(٣٨)</sup>. ويرى ادموندز أن معظم سكان بلدة التون كوبري هم من التركمان وأربعون أسرة من الأكراد وهناك قليل من العرب، وكل قرى الناحية كردية خلا عدد قليل من القرى العربية<sup>(٣٩)</sup>. وشهد متتصف العقد الثالث من القرن العشرين تغيراً للحدود الإدارية داخل قضاء كركوك المركز المحددة والمعروفة منذ العام ١٩٢٢ بإضافة منطقة بطول سبعة أميال جرى استقطاعها من ناحية مala تضم حوالي ٢٥ قرية نصفها كردي ونصفها عربي الى ادارة التون كوبري<sup>(٤٠)</sup>.

### ٤. ناحية مala (الملحمة)

يقع مركز هذه الناحية في مدينة (مالا) وجرى نقل المركز متتصف العقد الثالث من القرن العشرين الى تل علي، وقدر الضابط السياسي البريطاني آدموندز عدد سكان هذه الناحية عام ١٩٢٥ بـ ١٥٠٠٠ نسمة، وتشغل الناحية اغلب شمال محافظة كركوك لامتدادها على طول الضفة اليسرى لنهر الزاب الأسفل من نقطة تبعد عن التون كوبري بحوالي (١٩ كم) الى الجنوب الغربي حتى مصبه في دجلة، وبذلك يكون طول الناحية (٧٢ كم)، وعرض الناحية غير ثابت وان كان لا يبعد كثيراً عن النهر، وتفصل ناحية مala عن منطقة الحويجة بعض المستعمرات البدوية ومضارب عدد من العشائر العربية الصغيرة ومستعمرتان من الججن (الشيشان)،

وسكان الناحية كلهم من أفراد القبائل والعشائر العربية، ومعظمهم من قبيلة الجبور العربية، وهي قبيلة برمائية تقريباً اعتادت السكن على الضفاف الدنيا لنهر الراي الاعلى والراي الأسفل، فضلاً عن ضفاف نهر دجلة المجاور<sup>(٤١)</sup>.

وبعد للرحلة سون أن زار الناحية في اثناء سفره من التون كوبري الى بغداد، وتفضيله الابتعاد عن الطريق البري وسلك الطريق النهري، مستخدماً واسطة النقل النهرية المعروفة بالكلك التي تتحدر وتسير مع اتجاه النهر فقط، وبعد مسيرة الكلك البطيء بثلاثة أيام وهو يخترق ارضاً مهجورة تقريباً يوجز سون تلك الأيام من الرحلة قائلاً: «لقد تحجى الان اتنا على كل حال جعلنا الكرد والتركمان ورعايا ذلك اتنا لم نر الا العرب وقليل ماهم حصرا»<sup>(٤٢)</sup>. والقبائل والعشائر العربية القاطنة في ناحية مala هي:

١. قبيلة الجبور العربية ويحدد الرحالة اينهولت مناطق انتشارها وسكنها الرئيسية في العراق بالمنطقة الجغرافية الممتدة من نهر الراي شمالاً الى الكرادة قرب بغداد جنوباً، ويرى هذه القبيلة هي الاكثر نفوساً من سائر القبائل والعشائر الاخرى، حيث تقسم على ٣٢ فرعاً او عشيرة ويقدر عدد منازلها بـ(٥٣٧٠) خيمة او منزلأً، والقوة العسكرية لهذه القبيلة تبلغ ١٠٨١٠ رجل مشاة و١٥٥٢ فارساً، وتدفع القبيلة سنوياً بصورة منتظمة الضريبة المقدرة عليها الى الحكومة في بغداد، وهم يعنون بتربية الاغنام والماعز والجبور قبيلة نصف رحالة<sup>(٤٣)</sup>. جاء في التقرير السري للاستخبارات البريطانية أن أبناء قبيلة الجبور العربية في كركوك فلاحون يعملون في زراعة الأرض بمناطق سيد احمد خنوقه في معمه وطلقق وابو غويه وعلى غاير الواقعه على ضفتني نهر الراي الأسفل<sup>(٤٤)</sup>.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

٢. البو دولة، تسكن هذه العشيرة على ضفاف نهر الزاب الاسفل، وتتكون من ٥٠٠ عائلة ويعملون ب مختلف الأعمال لاسيما زراعة الأرض<sup>(٤٥)</sup>.

٣. البو حمدان، عشيرة تتكون من ٢٥٠ متزلاً، عدد رجال العشيرة ٦٥٠ رجالاً، الخيالة منهم ٢٥٠ والباقي مشاة، تعيش هذه العشيرة على ضفاف نهر الزاب الصغير وتعمل بزراعة الأرض<sup>(٤٦)</sup>.

ما تقدم يظهر جلياً الوجود الواضح والمهم للعشائر والقبائل العربية في قضاء كركوك شاغلة بوجودها كل نواحي القضاء عدا ناحية شوان، ففي قضاء كركوك المركز توجد القبائل والعشائر العربية بصورة واضحة لاسيما ان الناحية كان تتبعها منطقة الحويجة الواسعة وذات الوجود الكثيف للعشائر والقبائل العربية، وتضم الناحية ايضاً منطقة قرة حسن الواقعة أقصى شرق اللواء وعلى الحدود الادارية لمحافظة السليمانية ذات الغالية الكردية وفيها توجد عشيرتا (الرواشد / والمجمع) وهما من العشائر المستوطنة التي تتمتع بخبرات واسعة في إنشاء البساتين وإنتاج الفواكه، وداخل مدينة كركوك يوجد العرب وهم في غالبيهم افراد قبليون، من دون معرفة عشائرهم او نسبتهم بدقة، لكن إجاده أهل كركوك في استعمال اللغة العربية يعطي مؤشراً على وجودهم الواضح والمهم.

وتلتقي حول مدينة كركوك التفاف السوار بالمعصم العشائر المختلفة، ومنها العشائر العربية وهي (الجريسات / الحديدين / الصوالح / البدراج / المعين)، وهو وجود مهم وحيوي كونه ذا اتصال مباشر بمدينة كركوك واحتياجاتها، لاسيما وانها مركز اداري وعسكري مهم وكبير. وفي ناحية التون كوبري قدمت مصادر البحث معلومات مهمة تفيد بتواجد العرب في المدينة قدرت في إحداها الى نصف سكان المدينة، ان القرى الواقعة شمال مدينة كركوك وجنوب التون كوبري غرب

الخط الوهمي الواصل بينهما تميز بكون بعضها عربية صرفة مع وجود لفري مشتركة يكون العرب أحد مكوناتها. وعرفت ناحية مala بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨م بكون عدد نفوسها مقارباً لعدد نفوس مدينة كركوك، لكنها تفرد بكون سكانها جميعاً ينحدرون من القبائل والعشائر العربية.

## قضاء طاووق

يقع قضاء طاووق (داقوق) جنوب مدينة كركوك، ومركز القضاء مدينة داقوق تبعد عن مركز اللواء بمسافة قدرها بكتنفهم بما يتراوح (٤٥-٤٨كم)<sup>(٤٧)</sup>، ظهر هذا التشكيل الإداري لأول مرة وبهذا المستوي عام ١٩٢٢م<sup>(٤٨)</sup> وتوجد القبائل والعشائر العربية في نواحي القضاء الآتية:

### ١. ناحية طاووق المركز

ورد ذكر العشائر العربية في هذه الناحية في اثناء توجه الرحالة بكتنفهم الى بغداد فعند وصوله الى داقوقجرى استبدال حرس اخرين من فرسان العشائر العربية بالحرس المكلفين بحماية القافلة المسافر معها بكتنفهم<sup>(٤٩)</sup>. ويوثق صاحب كتاب رحلة الحدود لوجود العشيرة العربية (البو محمد) وهم من عشائر العزة ومنطقة سكناها طاووق، وهذه العشيرة تعمل في الزراعة، وعدد دورهم ٣٠ منزلأ<sup>(٥٠)</sup>. وفي التقرير السري البريطاني ترد معلومات مهمة عن عشيري النعيم والشيخ العربيتين، فيذكر التقرير ان لعشيرة النعيم ٢٠٠ منزل ولعشيرة المشايخ ١٠٠ منزل، وكلتا العشيرتين عملها الرئيس في مجال النقل في تسخير القوافل التجارية، وديارهم متدة من شبيكة الواقعة في الجنوب الغربي من طاووق الى قيزل رباط، ويورد التقرير نفسه ذكر ٢٠ داراً تابعة لعشيرة العوينات تسكن جنوب البيات<sup>(٥١)</sup>. وقد زار ادموندز

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

طاووق كثيراً بصفته الضابط السياسي البريطاني لكركوك عاداً سكان طاووق من التركمان، وسكان معظم القرى المحيطة بها خليط من الكرد والعرب مع قلة من البيوت التركمانية وتوجد ٤-٣ قرى عربية خالصة تقع غرب طاووق من دون أن يذكر أسماء العشائر العربية القاطنة فيها<sup>(٥٢)</sup>.

### ٢. ناحية طوز خورماتو (كولاتي)

تقع ناحية طوز خورماتو الى الجنوب الشرقي من طاووق بمسافة ٣٢ كم<sup>(٥٣)</sup>، والعشائر العربية في هذه الناحية لها اكثراً من شكل، يتميز الشكل الاول بوجود فروع لعشائر عربية مترابطة ومترابطة مع قبيلة البيات صاحبة التفозд الاوسع وذات الاغلبيه السكانية في ناحية طوز خورماتو، هذه القبيلة ذات التفرعات العديدة تحوي ضمن تركيبتها مختلف القوميات، ومن ضمنهم العرب، فيشير الرحالة ريج الذي زار هذه القبيلة عام ١٨٢٠م الى قدم الوجود العربي في فروع قبيلة البيات<sup>(٥٤)</sup>. وعندما زار الرحالة انهولت قبيلة البيات قدم لنا احصاءات وبيانات مهمة عنها، فيذكر «انها تحوي على ١٤ فرعاً وجموع خيامها ١٠٦٠ خيمة وقوتها القتالية مكونة من ١٨٥٠ من المشاة و ١٠٣٥ فارساً» ومناطق سكن القبيلة هي قرية طاي الى الروز، والبيات طبقتان البكزاده (الاشرف) والعامنة، وفروع القبيلة كلها على وجه التقريب من الزراع واصحاب المواشي و لهم الاغنام والبغال وزراع البيات يتذدون على الروز وكيري وبغداد<sup>(٥٥)</sup>، دون ان يرددنا بمعلومات اكثراً عن تلك الفروع ولا سيما لسانها وانحدارها القومي.

جاء في تقرير الاستخبارات البريطانية السري ان البيات قبيلة مكونة من عشرة عشائر مختلطة من الأكراد والعرب، يعملون في الزراعة وتربيه الخيول والماشية، ويتكلمون العربية والتركية، ويقدر عدد بيوتهم او اكواخهم بـ (١٠٠٠٠) تسكن

بالقرب من كفري الى قرة تبه وطوزخورماتو ومنهم من يسكن العظيم، ويعلل التقرير سبب وجود العرب في ضمن قبيلة البيات باهتماء الكثير من أفراد القبائل العربية بقبيلة البيات هرباً من مطاردة السلطات التركية لهم<sup>(٥٦)</sup>. ويدرك ادموندز قبيلة البيات في طوزخورماتو تتوزع على ٢٠ قرية تقع في الربع الجنوبي من الناحية الى جوار جبل حمرين وناحية قره تبة وهم مقسمون الى سبعة بطون منها البو حسين العربية اللسان وثارات قبيلة البيات وصدقائهم مع القبائل العربية أكثر منها مع الكردية<sup>(٥٧)</sup>.

الشكل الثاني هو وجود عشائر عربية واضحة المعالم داخل الحدود الإدارية للناحية، وقد سبق للرحلة بيكنفهم ان رصد وجود العشائر العربية في طوزخورماتو، فيذكر انه بعد أن غادر مدينة طوزخورماتو بمسافة بسيطة وصل الى أراضي صحراوية مكشوفة صادف فيها قطاعانا كبيرة من الإبل والأغنام يسوقها بعض الأعراب<sup>(٥٨)</sup>. ويورد صاحب كتاب رحلة الحدود اسماء العشائر العربية الموجودة في طوزخورماتو وهي:

١. فرع البو صباح من قبيلة الغرير العربية والمتكون من ٢٠ منزلاً.
٢. فرع من عشيرة الصائح الشمرية والمتكون من ٤٠ منزلاً.
٣. فرع من عشيرة البو مفرج الطائية البالغ حوالي ٢٠ منزلاً<sup>(٥٩)</sup>.

شكلت القبائل والعشائر العربية جزءاً منهاً وحيوياً من ديموغرافية قضاء داقوق في ضمن ناحيتي طوزخورماتو وطاووق، سواء كانت مندحة ومتدخلة مع العشائر والقبائل من المكونات الأخرى (قبيلة البيات) او كانوا واضحى المعالم (صائح الشمرية / البو مفرج / الغرير /بني عز). وعرفت ناحية داقوق بالتوارد الكثيف لعشائر العزة العربية، وهي المعروفة بانتشارها الواسع على طول الطريق الواسع

بين بغداد وكركوك، وسكان القرى المحيطة بمركز الناحية هم خليط من الكرد والعرب مع وجود ٤٣% من القرى هي سكانها من العرب الخالص.

## قضاء كفري

كان اسم (صلاحية) يشير الى مدينة وقضاء كفري في عهد الدولة العثمانية، وقدر عدد سكان القضاء متصف العقد الثالث من القرن العشرين بحوالي ٢٠ الف نسمة متوزعين على نواحي القضاء (كفري وقره تبه وناحية قه لاشيروانة، ناحية بيواز)، وتوجد القبائل والعشائر العربية في نواحي القضاء الآتية:

### ١. ناحية كفري

هي البلدة الثانية في اللواء من حيث الاهمية، ويبلغ عدد سكان الناحية (البلدة وما يجاورها من القرى) حوالي ٥٠٠٠ نسمة، ومركز القضاء مدينة كفري تقع في موقع انطلاق القوافل الى السليمانية على فتحة بين سلاسل الجبال، وكانت سوق للعشائر الساكنة بالقرب منها، زار كفري العديد من الرحالة والمدونين الاجانب ودونوا وجوداً للقبائل والعشائر العربية القاطنة في حدود ناحية كفري، ومنهم القنصل والرحالة البريطاني ريج الذي طاف بالمنطقة بعد ان اكمل زيارة لمناطق بلاد فارس المجاورة وقريبة من الحدود العراقية، وعند عودته الى داخل الاراضي العراقية يذكر العشائر العربية في منطقة تقع على بعد حوالي تسع ساعات عن زهاو الفارسية وثلاث ساعات عن خانقين العراقية وعلى مقربة نصف ساعة عن نهر ديالى باتجاه قره تبه سماها (بين كودره)، التقى بهم وساعدوه في عبور النهر فيقول «وحالما بلغنا نهر ديالى عبرته جيادنا سباحة بمساعدة بعض العربان واعدوا كلک لعبورنا نحن وامتعتنا»<sup>(٦١)</sup>، وقد شخص تلك العشائر العربية الموجودة في المنطقة بامها «عشيرتا

بني عجيل والعزة العربية» ومساكنهم تقع على ضفة نهر ديالى، والكلك الذي عبر عليه ريج من صنع عشيرة العزة<sup>(٦٢)</sup>.

ومدينة كفري كما يصفها لنا الرحالة فريزير التي زارها عام ١٨٨٨ م ذات ملامح عربية بينة، فيقول «وصلنا كفري وكانت اشجار النخيل المرتفعة الى ما فوق السور لكفري وهو اول تخيل يقع عليه نظرنا تشعر الجميع بدخولنا الى عربستان، كما كان التبدل في الازياء ومظهر الناس يؤيد باننا أصبحنا الان داخل الممتلكات التركية»<sup>(٦٣)</sup>. وفي الثلث الاخير من القرن التاسع عشر الميلادي كان لعشيرةبني زيد العربية الساكنة حول مدينة اسكي كفري (كفري القديمة) مكانة مهمة ومؤثرة، إذ يبلغ عدد الدور التابعة لهذه العشيرة حوالي ٥١٠ بيت، ولها قوة عسكرية تستطيع تقديم ١٣٢٠ راجلاً و ٢١٠ فارس، وتملك العشيرة قطعاناً كبيرة من الغنم والماعز<sup>(٦٤)</sup>.

وعندما قطع فريزير المنطقة المحصورة بين مدینتي كفري وقره تبة البالغ امتدادها (٢٩كم) وجدها من المناطق الخطرة وغالباً ما يتعرض المسافر فيها للسلب والنهب، ويرجع ذلك لكونها منطقة فاصلة بين القبائل والعشائر العربية من جهة والعشائر الكردية من جهة اخرى وبالتالي يصعب تحديد السارق بدقة<sup>(٦٥)</sup>. وقد ذكر خورشيد باشا صاحب كتاب رحلة الحدود اسماء العشائر العربية الموجودة في كفري وأحصى عدد منازلها وهي<sup>(٦٦)</sup>:

١. فرع من عشيرةبني زيد و لهم ٦٠ منزلأ.
٢. فرع من عشيرة البو عامر متكون من ١٥ منزلأ.
٣. البو قضيب من عشيرة المجمع و لهم ٣٠ منزلأ.
٤. فرع من الدهلكية و لهم ٢٥ منزلأ.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

٥. فرع من الخضرية و لهم ١٥ منزلًا.
٦. فرع من السناجره و لهم ٢٠ منزلًا.
٧. فرعاً البو علقة والهيازع من قبيلة العبيد العربية من ١٠ منازل.
٨. فرع من عشيرة البو مفرج الطائية مكون من ٢٥ منزلًا.

وبذلك يكون نصف عدد المنازل الكلي في كفري البالغ عددها ٤١٠ منزل هي للعشائر العربية التي وصل عدد منازلها إلى ٢٠٠ منزل، وجميع افرد هذه العشائر العربية يعملون في زراعة الارض ما عدى البو عامر العاملين في تربية الماشية.

### ٢. ناحية قره تبه

تقع الناحية في أقصى الجنوب الشرقي للمحافظة، وتبعد مدينة قره تبه بمسافة (٢٩كم) الى جنوبمن مدينة كفري<sup>(٦٧)</sup>، قدر عدد نفوس هذه الناحية في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين بـ (٢١٠٠٠) نسمة، وقد اخذت العشائر العربية منطقة قره تبة موطنًا لها ذكرها الكثير من الرحالة، فعندما زار الرحالة المنشي البغدادي قره تبه عام ١٨٢٠م قدر عدد بيوتها بحوالي سبعين بيت يتقاسم السكن فيها الكرد والعرب<sup>(٦٨)</sup>.

ويذكر القنصل бритاني في العراق ربع الذي زار المنطقة في الرحلة والستة أنفسهما «صادفنا في سهل قرة تبه مضرجاً لعشيرة الكروية العربية وقد خرج زعيمها بقصد مراقبتنا كحرس شرف ومعه ستة من رجاله كلهم فرسان مسلحون لكنني صرفتهم بلطف»<sup>(٦٩)</sup>. وعندما زار الرحالة الهولندي اينهولت المنطقة وجد عشيرة الكروية ومنازلهم تتدلى الى قره تبة والى نارين، وهي من العشائر الكبيرة ذات الفروع الكثيرة، حيث تتكون هذه العشيرة من ١٤ فرعاً ولها ٩٣٠ خيمة وقواب

قوتها القتالية تقترب من ١٥٥٠ راجلاً و٥٤٠ فارساً، وفروع البو قريج والبو غازي والمصاليخ والطولات من هذه العشيرة تحمل لقب (البکزاده) ومتماز بكونها الأكثر ثراءً من باقي الفروع ولا تؤدي الضريبة إلى الدولة العثمانية، خلاف سائر الفروع الأخرى التي تؤدي الضريبة للدولة العثمانية<sup>(٧٠)</sup>. ويؤكد الرحالة جاكسون الذي جاب المنطقة على وجود العشائر العربية بين قره تبة وبين نهر نارين وباتجاه طوز خورماتو ولكن من دون ذكر اسماء تلك العشائر<sup>(٧١)</sup>.

وجاء ذكر عشيرة الكرووية في التقرير السري البريطاني بأنها تسكن جبل حمرين بين قره تبه وقزل رباط (السعدية) وهم جزء من قبيلة قيس العربية، وهم مزارعون متوطنون مجموع دورهم ٥٠٠ دار و لهم ٢٠٠ محارب، لهم عداوة تقليدية مع قبيلة الجبور العربية ومع عشيري زنكتة ودالو الكرديتين<sup>(٧٢)</sup>، وفي التقرير نفسه يرد ذكر عشيرة الدهلكلية المكونة من ١٣٠ داراً يعملون في الزراعة وتربية الأغنام، وهم قوم غير محاربين، تقع ديارهم بالقرب من آبار شامانة الواقعة بين قرة تبه وكيري<sup>(٧٣)</sup>. وينذكر ادموندز ان سكان مدينة قره تبه خليط من التركمان والعرب والكرد، إلا أن أغلبية سكان القرى المحيطة بالمدينة هم من العشائر العربية، وقبيلة كاراوي التي تسكن ناحية قرة تبه في رأس الزاوية المحدثة بين نهر سيروان وجبل حمرين تضم داخلها أبناء القوميات (العربية والكردية والتركمانية) العاملة في زراعة الأرض بالاعتماد على مياه نهر سيروان ونارين في سقي مزرعاتها<sup>(٧٤)</sup>.

والقبائل والعشائر العربية موجودة في قضاء كفري في ناحيتي كفري المركز وقره تبه، وكانت إحدى المكونات الرئيسية للنسيج الاجتماعي للقضاء، وتميزت ناحية كفري في الرابع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي بكون نصف قراها تستوطنها العشائر العربية (البو عامر/ الدهلكلية / الهيازع والبوعلقة من العبيد/

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

البومفرج / السناجرة / البو قضيب)، وتسكن عشيرتا العزة و البو عجيل ضفاف نهر دiali في المنطقة الواقعة اقصى شرق كفري والمجاورة لقضاء خانقين، وافراد قبيلة العزة لهم خبرة واسعة في صناعة الاكلال و لهم اسهامهم في عملية عبور الاشخاص والبضائع لنهر دiali. كذلك استوطنت عشيرةبني زيد مدينة اسكي كفري (كفري القديمة).

وتقاسمت قره تبه مركز الناحية في الربع الأول من القرن التاسع عشر السكن بين العرب والأكراد، وبعد مرور قرن من الزمان أصبحت مدينة ثلاثة التكوانين من العرب والأكراد والتركمان، وتميزت قبيلة الكروية العربية بكونها من ابرز قبائل وعشائر كفري وذلك لوجودها الراسخ و حجم فروعها الكثيرة وعلاقتها المستقرة مع الدولة العثمانية، مع وجود لعشيرة الدهلكية التي يعمل إفرادها في الزراعة وتربيه الأغنام، وتميزت الناحية بوجود قبيلة كاراوي في ضمن حدودها الإدارية وهي قبيلة تضم داخلها أبناء القوميات (العربية والكردية والتركمانية) العاملة في زراعة الأرض.

## الخاتمة ...

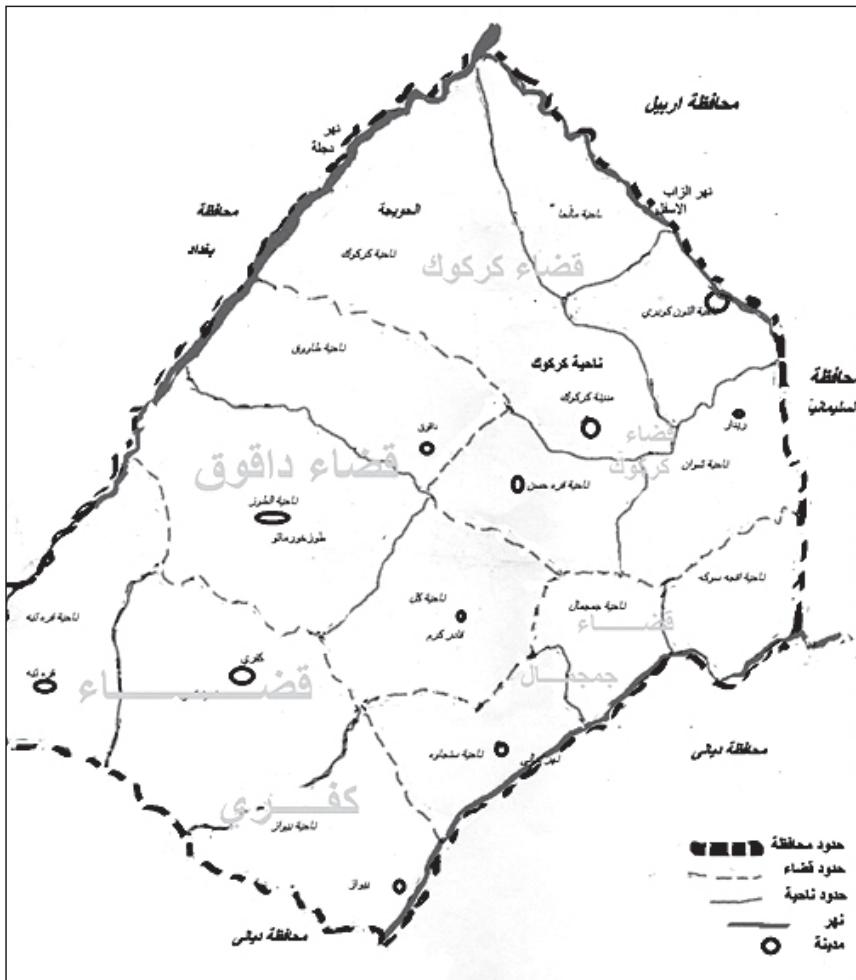
اجمالاً اظهر البحث بما لا لبس فيه أن القبائل والعشائر العربية موجودة في اغلب المناطق الداخلية في الحدود الادارية للواء كركوك، وكانت من ضمن النسيج الاجتماعي لتلك المناطق وبنسب متفاوتة تختلف من مكان لأخر. فمن ضمن الأقضية الاربعة المكونة للواء توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاثة منها (كركوك المركز وكيري وطاووق) ففي قضاء كركوك المركز توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاث من اربع نواح يتكون منها، ويختلف وجود القبائل والعشائر العربية في هذه الأقضية الثلاث، فتتميز ناحية مala بكونها ذات تكوين أحادي تشغله العشائر والقبائل العربية فقط، وتشكل العشائر والقبائل العربية في ناحية كركوك المركز (الأوسع مساحة والاكثر سكاناً في اللواء) الأغلبية العددية لوجودها في مدينة كركوك واغلب المناطق التابعة للناحية ولاسيما منطقة الحويجة ذات التواجد العربي الطاغي، وشكلت القبائل والعشائر العربية جزءاً منها وأساسياً من مكونات ناحية التون كويري. وفي الجنوب الغربي من اللواء اذ يقع قضاء طاووق توجد عدد من العشائر العربية في ناحيتين (طاووق وطوز خورماتو) من نواحي القضاء الثلاثة، ففي ناحية داقوق المركز توجد العشائر والقبائل العربية في محيط مركز الناحية والقضاء في قرى مختلطة وقرى خاصة بهم، وفي مناطق اخرى من الناحية ولاسيما الطريق الرابط بين بغداد وكركوك.

وشكلت القبائل والعشائر العربية جزءاً منها وحيوياً من ديموغرافية ناحية طوز خورماتو، سواء كانت مندجحة ومتداخلة مع العشائر والقبائل من المكونات

الآخرى (قبيلة البيات) او بالشكل القبلي المألوف. واستوطنت القبائل والعشائر العربية ناحيتي كفري وقره تبه التابعين لقضاء كفري المكون من أربع نواح وكانت عنصراً حيوياً من ضمن نسيجها الاجتماعي، ففي ناحية كفري استوطنت القبائل والعشائر العربية منذ مدة زمنية قديمة سواء داخل مدينة كفري القديمة او في المناطق التابعة للناحية، وعملت تلك العشائر العربية في الزراعة وتربية الماشي ونقل البضائع والسلع. وفي ناحية قرة تبه كانت القبائل والعشائر العربية من أبرز مكونات مركز الناحية قاطبة، وغالبية قرى قرة تبه تستوطنها العشائر العربية المعروفة، وعدت عشيرة الكروية من أبرز عشائر قضاء كفري لوجودها الراسخ وحجم فروعها الكثيرة.

وقد أثبتت البحث أن وجود القبائل والعشائر العربية وفروعها في هذه المناطق قديم، وكان من ضمن الحركة الطبيعية للقبائل والعشائر التي كانت تسعى وراء تلبية احتياجاتها الضروريةتمثلة بالعيش الآمن وتتوفر الماء والكلأ. من دون إرادة سياسة او إدارية من الدولة العثمانية او ولاتها. وضمت ارض لواء كركوك قبيلتين (البيات وكاراوي) أصل فروعها يعود الى القوميات (العربية والكردية والتركمانية) تجاوزت بعد القومي ضمن مكوناتها وقدمت صورة سامية للتعايش المشترك بين أبناء الشعب الواحد.

- 
١. هي، دبليو أر، ستان في كردستان ١٩٢٠-١٩١٨، ج ١، ترجمة فؤاد جميل، مطبعة الجاحظ، بغداد، ١٩٧٣، ص ١٣ وص ١٤؛ لونكريك، ستيفن هيمسلي، العراق الحديث من سنة ١٩٥٠-١٩٠٠ تاريخ سياسي واجتماعي واقتصادي، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٨٣ وص ٨٤.
  ٢. ادموندز، سي جي، كرد وترك وعرب، سياسة ورحلات وبحوث عن الشمال الشرقي من العراق ١٩١٩-١٩٢٥، ترجمة جرجيس فتح الله، دارعروبة، بغداد ١٩٧١، ص ٢٥٤.



## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

٣. عقراوي، متى، العراق الحديث ١٩٣٦ ، ترجمة متى عقراوي ومجيد خدورى، مكتبة حنش، بغداد، ٢٠٠٨ ، ص ٨٣.
٤. ينظر الخارطة الملحة.
٥. ادموندز، المصدر السابق، ص ٣٥٣ وص ٣٨٤.
٦. عقراوي، المصدر السابق، ص ٩٠-٩٢.
٧. وننوه بان البحث لا يسعى من عرض تعداد نفوس اللواء تحديد الاقلية والاكثرية بل غايته اعطاء الارقام التي ترد عن القبائل والعشائر بعد تقريبيا.
٨. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٣٩؛ الحسيني، عبد الرزاق، العراق قديماً وحديثاً، الطبعة الاولى، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٣ ، ص ٢١٧.
٩. خورشيد باشا، رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران، ترجمة مصطفى زهران، ط ١ ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩ ، ص ٥٥-٥٧؛ أينهولت، رحلة اينهولت المولندي الى العراق سنة ١٨٦٦-١٨٦٧ ، ترجمة مير بصري، تحقيق طارق نافع الحمداني، الطبعة الاولى، الوراق للنشر، بغداد، ٢٠١٢ ، ص ١٨-٢٥؛ ريج، كلوديوس جيس، رحلة ريج في العراق عام ١٨٢٠ ، ترجمة بهاء الدين نوري، مطبعة السكك الحديدية، بغداد، ١٩٥١ ، ص ٢-١١؛ المنشي البغدادي، محمد بن احمد الحسيني، رحلة المنشي البغدادي الى العراق، ترجمة عباس العزاوي، الطبعة الاولى، شركة الوراق للنشر المحدودة، ٢٠٠٨ ، ص ٧-٢٠؛ الظاهر، عبد الحليل (المترجم) العشائر والسياسة، تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية، مؤسسة مصر مرتضى، بغداد، ٢٠٠٨ ، ص ٥-٢؛ بكنغهام، جمس، رحلتي الى العراق، ج ١ ، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٦٩ ، ص ٤-٥؛ سون، رحلة متنكر الى بلاد النهرین وكردستان، ترجمة فؤاد جميل، جمس، مطبع الجمهورية، بغداد، ١٩٧٠ ، ص ١١-١٤؛ ادموندز، المصدر السابق، ص ١-٤.
١٠. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١ ، ص ١٤٢.
١١. سون، المصدر السابق، ص ١٥٨.
١٢. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١ ، ص ١٤٢.
١٣. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٣؛ سون، المصدر السابق، ص ١٥٨.
١٤. المصدر نفسه، ص ١٥٨ وص ١٦٣.
١٥. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٤، الجرييات هم من عشيرة المحامدة من الدليم ينظر العزاوي، عباس، عشائر العراق، ط ٢ ، مكتبة الحضارات، بيروت، ٢٠١٠ ، ج ٣ ، ص ٨١ ،

- دل المعين من عشائر طي سنبس، المصدر نفسه، ج ٣ ص ١٦١، البو دراج فرع من عشيرة الكروية، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٠، الحديديون هم سادة وقسم منهم من زبيد وغيرها قد التحق بهم والمعروف انهم سادة حسينية والسادة منهم يرجعون الى السيد نور الدين الملقب بـ (عجبان الحديد) لهم وجود مهم في محافظات نينوى وبغداد وكركوك واربيل، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٦، الصائح من العشائر الشمرية، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩.
١٦. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٨.
١٧. المنشي البغدادي، المصدر السابق، ص ٨١، الرواشد من بنى زيد الحميرية المتواجدة في مواطن عديدة مما يدل على قدمها في العراق، وهناك من الرواشد في مهروت بدیالی، ولسنا مع تعريف شيخ المؤرخين عباس العزاوي الذي عدهم من عشيرة المجمع وان كان للمجمع فرع باسم الرواشد، ولو كانوا من المجمع لما تميزوا من عشيرتهم الام (المجمع) واستقلوا عنها وهم يسكنون الموقع نفسه، ولا يعرف كيف لم يتتبه على ذلك شيخنا الجليل، ينظر العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤١ وص ٤٢.
١٨. المنشي البغدادي، المصدر السابق، ص ٨١، المجمع من العشائر العدنانية لهم تواجد في محافظات كركوك وديالى وبغداد وصلاح الدين، المصدر نفسه، ج ٤ ص ٣١٥.
١٩. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨١.
٢٠. المصدر نفسه، ص ٢٨١ وص ٢٨٢، العبيد من القبائل العربية الكبرى في العراق تنحدر من زيد الاصغر القحطانية وعشائرها كثيرة منها (خلفة مشهد وخلفة علي وخلفة حازم وخلفة دويمع) وهو لاء يتفرعون الى فروع كثيرة لاجمال لذكرها، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣ ص ٩٨ - ١٠٤ ..
٢١. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٨.
٢٢. ايجهولت، المصدر السابق، ص ١٣١.
٢٣. جرجيس، حمدي، القبائل والعشائر العربية في بلاد ما بين النهرين (الجزيره)، ترجمة د. هييجاء الحمداني، تحقيق قحطان احمد الحمداني، دار السياج، بغداد، ٢٠١٢، ص ٦٩.
٢٤. لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخطاط، الطبعة السادسة، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٣٩ - ٢٤٢.
٢٥. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٨٨ وص ١٨٩.
٢٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٠ وص ٢٨١، البو عكلة هم من خلفة دويمع من قبيلة العبيد والبو حمد الظاهر من خلفة مشهد من قبيلة العبيد العربية، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٩٩ وص ١٠٢.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

٢٧. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٣.
٢٨. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٥٥، الاسلام من قبائل الصائح من شمر الطائية، العزاوي، المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١١٢.
٢٩. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٢.
٣٠. المصدر نفسه، ص ٢٨٢، البو مفرج اصلهم من طي من المولى، يسكنون الحويجة مع العبيد وبين الحويجة والعظيم، وليس بصيح عدهم من العبيد، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٤.
٣١. جاكسون، مشاهدات بريطاني عن العراق سنة ١٧٩٧، ترجمة سليم طه التكريتي، مكتبة المثنى، بغداد، المصدر السابق، ص ١٠٢؛ بكنغهام، المصدر السابق، ص ١٣٢.
٣٢. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٩ وص ٣٦٨.
٣٣. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٣ وص ١٣٤.
٣٤. المصدر نفسه، ص ١٣٩.
٣٥. المصدر نفسه، ص ١٣٣.
٣٦. بكنغهام، المصدر نفسه، ص ١٤١.
٣٧. سون، المصدر السابق، ص ١١٩.
٣٨. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦.
٣٩. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٥٠.
٤٠. المصدر نفسه، ص ٢٤٩ وص ٢٥٠.
٤١. المصدر نفسه، ص ٢٤٨ وص ٢٤٩.
٤٢. سون، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٣ وص ١٢٤.
٤٣. ايجهولت، المصدر السابق، ص ١١٢٩ الجبور هم قبائل كبيرة مشهورة من حمير القحطانية من العرب العاربة وهم بنو عم العبيد، الالوسي، محمود شكري، اخبار بغداد وما جاورها من البلاد، تحقيق عماد عبد السلام رؤوف، الطبعة الاولى، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٧٣ و ٣٧٤ و جميع عشائر الجبور تعود الى خمسة تفرعات هي البوسالم و البو عامر وابوعميرة والبو محمد والبو عمر (البو خطاب)، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣ ص ٥٢ - ٦٤.
٤٤. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٠٧.
٤٥. جرجيس، المصدر السابق، ص ٦٧، البو دولة هم من الغرير من قبائل شمر القحطانية، العزاوي، المصدر السابق، ج ١ ص ١٣٧.

٤٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٣، البو حمدان هؤلاء يعدون من الغرير والشهوان ومنهم من يعدهم من طبع راسا تفرقوا في اتجاه مختلفة ويترعون إلى تسعه فروع، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٣.
٤٧. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٥.
٤٨. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٣٩.
٤٩. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٥ وص ١٥٦.
٥٠. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٢.
٥١. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٢٤ وص ١٨٣ وص ١٩٣.
٥٢. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٠١.
٥٣. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٦.
٥٤. ربيع، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.
٥٥. أيهولت، المصدر السابق، ص ١٣٢.
٥٦. الطاهر، المصدر السابق، ص ٤٠.
٥٧. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٥٢.
٥٨. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٧.
٥٩. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٣.
٦٠. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٥٢ و ٢٥٣.
٦١. ربيع، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٦.
٦٢. المصدر نفسه، ص ٢٩٦، البو عجیل هم من العشائر الزیدية من زید الاکبر، العزاوى، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٣، والعزة هم عشائر كثيرة من زید الاصغر ابرز عشائرهم البو أجدود والبو عواد والبو بكر والبو طراز والبو فراج والشمسة، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٥ - ١١٩.
٦٣. فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ترجمة جعفر الخياط، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٤، ص ٦٠.
٦٤. أيهولت، المصدر السابق، ص ١٣٢ و ١٣٣،بني زید عشيرة مستقلة من العشائر الحميرية متوزعة في مواطن عديدة مما يدل على قدمها في العراق، العزاوى، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤١ وص ٤٢.
٦٥. فريزر، المصدر السابق، ص ٦٠ وص ٦٢.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

٦٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٣، البو عامر أحد فروع قبيلة الجبور العربية، العزاوي، عشائر العراق، ج ٣، ص ٤٢-٦٤، او البو عامر من الحديدين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٧، والدهلكية هم من عبادة من العشائر القيسية، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٣. السناجرة والحضرية لم نجد لهم تعريفاً في مصادر البحث.
٦٧. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٥.
٦٨. المنشي البغدادي، المصدر السابق، ص ٧٤-٧٥.
٦٩. ربيع، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٠٥، الكروية من العشائر القيسية الكبيرة، تنقسم الكروية الى فرتين (كروية جديدة وكروية عتيقة)، العزاوي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٠٩.
٧٠. أينهولت، المصدر السابق، ص ١٣٣.
٧١. جاكسون، المصدر السابق، ص ٩٣ وص ٩٤.
٧٢. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٢٢.
٧٣. المصدر نفسه، ص ٤٩.
٧٤. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

## المصادر والمراجع

٨. خورشيد باشا، رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران، ترجمة وتقديم مصطفى زهران، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٩.
٩. ريج، كلوديوس جيس، رحلة ريج في العراق عام ١٨٢٠، ترجمة بهاء الدين نوري، مطبعة السكك الحديدية، بغداد ١٩٥١.
١٠. سون، رحلة متنكر إلى بلاد النهرين وكردستان، ترجمة فؤاد جليل، ط١، مطابع الجمهورية، بغداد ١٩٧٠.
١١. الطاهر، عبد الجليل (المترجم) العشائر والسياسة، تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية، مؤسسة مصر مرتضى، بغداد ٢٠٠٨.
١٢. عقراوي، متى، العراق الحديث ١٩٣٦، ترجمة: متى عقراوي ومجيد خدورى، مكتبة حنش، بغداد، ٢٠٠٨.
١٣. لونكريك، ستيفن هيمسلى، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، ط٦، بغداد ١٩٨٥.
١٤. العراق الحديث من سنة ١٩٠٠ - ١٩٥٠ تاریخ سیاسی واجتیاعی واقتصادی، ترجمة سليم طه التکریتی، دار الفجر للنشر والتوزیع، ط١، بغداد ١٩٨٨.
١. ادمونذر، سی جی، کرد و ترک و عرب، سیاست و رحلات و بحوث عن الشمال الشرقي من العراق ١٩١٩-١٩٢٥، ترجمة جرجیس فتح الله، دار العروبة للنشر والتوزیع، بغداد ١٩٧١.
٢. الالوسي، محمود شکری، اخبار بغداد وماجاورها من البلاد، تحقيق عمار عبد السلام رؤوف، ط١، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٨.
٣. آینهولت، رحلة آینهولت الهولندي الى العراق سنة ١٨٦٦-١٨٦٧، ترجمة میر بصری، تحقيق طارق نافع الحمدانی، ط١، الوراق للنشر، بغداد ٢٠١٢.
٤. بکنگهام، جیمس، رحلتی الى العراق، ج١، ترجمة سلیم طه التکریتی، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٦٨.
٥. جاکسون، مشاهدات بريطانی عن العراق سنة ١٧٩٧، ترجمة سلیم طه التکریتی، مکتبة المشتى، بغداد، ١٩٩٣.
٦. جرجیس حمیدی، القبائل والعشائر العربية في بلاد ما بين النهرين (الجزيرة) ترجمة د. هیجاء الحمدانی، تحقيق قحطان احمد الحمدانی، دار السیاب، بغداد ٢٠١٢.
٧. الحسني، عبد الرزاق، العراق قدیماً وحدیشاً، ط١، الرافدین للطباعة والنشر والتوزیع، بيروت ٢٠١٣.

## القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٦م

١٥. فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر الى بغداد في ١٨٣٤، ترجمة جعفر الخياط، ط١، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٤.

١٦. المنسي البغدادي، محمد بن احمد الحسيني، رحلة المنسي البغدادي الى العراق، ترجمة عباس العزاوي، ط١، شركة الوراق للنشر المحدودة ٢٠٠٨.

١٧. هي، دبليو أر، سistan في كردستان ١٩١٨-١٩٢٠، ج١، ترجمة فؤاد جليل، مطبعة الجاحظ، بغداد ١٩٧٣.



# ظاهره النفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

Hypocrisy Phenomenon  
in Macca in the Glorious Quran  
before Hegira

م.م.ابراهيم منير الموسوي

جامعة كربلاء . كلية العلوم الإسلامية  
قسم الدراسات القرانية

Asst. Lectu. Abraham M. Al-Moosawi

Department of Quranic Studies  
College of Islamic Sciences  
Karbala University

Musawi52@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research



## ملخص البحث

ظاهرة النفاق كوجود حركي مضاد يعمل في داخل المجتمع الإسلامي، فان المجتمع مهدد بالانهيار اذا ما تغلب على ذلك الخطر. فقد كانوا يمثلون الجماعة التي تكيد للإسلام في العمق، لأنها لا تؤمن به في صميم العقيدة، ولكنها تعلن إسلامها في الظاهر ليكون ذلك غطاءً لها في تحركاتها التي تريد من خلالها أن تنفذ إلى موقع العصبية العائلية التي تحميها، وإلى مكامن العلاقات المتنوعة التي تحضنها، لأن هنا فرقاً بين الكيد الذي يتحوك في عناوين الكفر والكيد الذي يتحرك تحت عنوان الإسلام، فقد لا يسمح الإسلام للكافرين أن يتصرفوا ضد الإسلام بحرية، لأن الحاجز الديني الداخلي يدفع إلى الرفض السريع بطريقة لاشعورية، لأن الجو العام هو جو الصراع مع الكفر.

أما الذين يعلنون الإسلام في الظاهر، فانهم يملكون حق المسلم في حماية المجتمع له، مما يجعل من تصرفاته التي يقوم بها، أو الخلافات التي يثيرها، تصرفاتٍ فرديةٍ تدخل في نطاق المشاكل الداخلية الصغيرة بين المسلمين التي لا تترك أية خطورة على الواقع الإسلامي العام. وتحت هذا الغطاء يفتck هذا السرطان في المجتمع. فهم أصدقاء في الظاهر ولكنهم أعداء في الباطن، فخطرهم يفوق خطر باقي الأعداء، لخفائهم وعدم القدرة على تشخيصهم بسهولة هذا من جهة، ولكنهم أعداء يعيشون في داخل الجسم الإسلامي وربما ينفذون إلى قلبه نفوذاً يصعب معه فرزهم وتحديدهم من جهة أخرى. اعطى الله صفاتهم في عدة سور من القرآن الكريم

وَحَذَرَ مِنْهُمْ، وَبَّهَ عَلَى أَنَّهُمْ الْأَعْدَاءُ الْوَاقِعُونَ، قَائِلًا ﴿هُمُ الْعُدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ قَاتَلُهُمْ  
اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة المنافقين ٤].

هذا مانواجهه في الكثير من تجاربنا الاجتماعية أو السياسية في داخل الحركة الاسلامية العامة، في مواقفها الصلبة ضد الاستكبار العالمي المتصل بقواعد الكفر، فقد نجد الكثير من يحملون العنوان الاسلامي بطريقه وبآخرى، يقفون وقفه النفاق التي تفتح أكثر من نافذة على الاستكبار، لتنطلق من خلال خططه نحو الإضرار بالاسلام وال المسلمين في موقع الصراع الذي يخوضه ضد الكفر والاستكبار، في الوقت الذي ينطلقون في داخل المجتمع بعنوان اسلامية تمنحهم حرية الحركة، من خلال ما يملكونه من صفات رسمية أو اجتماعية أو اقتصادية، مما يجعلهم فريسة سهلة لأجهزة المخابرات الدولية التي تحركهم كأدوات تخريبية ضد سلامه الاتجاه الاسلامي الاصيل والمجتمع السليم. وخطورة الموضوع بحثنا فيه درجات ومستويات النفاق في ثلاثة مطالب: الاول: معنى النفاق لغة وأصطلاحاً، والثاني: متى بدأ النفاق؟ ومتى ظهر؟ وانه عكس ما هو مشهور بين المسلمين، والثالث: درجات ومستويات النفاق.

## ABSTRACT

The hypocrisy phenomenon strikes the a community hard to perish if it never resists such people, it conspires against the community as they are detriment to Islam: they never believe in Islam, they are sanctimonious, yet people who believe in Islam should be protected by the community itself. It is hard to fathom the double faced people as they never manifest who they are; Allah in His Glorious Quran describe them in Sura Al.Manafaqeen, the Hippocratic ((they art the enemies .Be cognizant of them. The curse of Allah be on them how are they deluded!)) The current research study tackles such a locus through three sections: the first deals with the meaning of hypocrisy in linguistics and etymology, the second manipulates a question; when does hypocrisy start? it is not as much known among Muslims and the third surveys the ranks and levels of hypocrisy.



## المطلب الأول

معنى النفاق لغة ...

النفق الطريق النافذ، والسرب في الأرض النافذ فيه قال: ﴿فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ [الانعام ٣٥] ومنه: نافق اليربوع، وقد نافق اليربوع، ونفق، ومنه: النفاق، وهو الدخول في الشع من باب والخروج عنه من باب، وعلى ذلك تبّه بقوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة التوبه ٦٧] أي الخارجون من الشع، وجعل الله المنافقين شرًّا من الكافرين فقال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء ١٤٥].<sup>(١)</sup>

نفق اليربوع تنفيقاً ونافق أي دخل في نافقائه، ومنه اشتقاد المنافق في الدين، والنفاق، بالكسر، فعل المنافق، والنفاق: الدخول في الاسلام من وجهه والخروج عنه من آخر، مشتق من نافقاء اليربوع إسلامية، وقد نافق منافية ونفاقاً، وقد تكرر في الحديث ذكر النفاق وما تصرف منه اسمياً أو فعلاً، وهو اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه وإن كان أصله في اللغة معروفاً، يقال: نافق، ينافق، منافية، ونفاقاً، وهو مأخوذ من النفاقاء لامن النفقة وهو السرب الذي يستتر فيه لستره كفره<sup>(٢)</sup>.

(المنافق) في الاصل من مادة (نفق) على وزن (نفح) بمعنى النفوذ والتسلب (ونفق) على وزن (شفق) أي القنوات والتجاويف التي تحدث في الأرض وتستعمل للتخفى والتهرب والاستئثار والفرار.

ان بعض الحيوانات كالذئب والمرباء والفار الصحراوي، تتخذ لها غارين: الاول واضح تدخل وتخرج منه بصورة مستمرة، والاخر غير واضح ومحفي تبرع إليه في ساعات الخطر ويسمى (النفاق)<sup>(٣)</sup>. والمنافق هو الذي إختار طريقاً مشبهاً ومحفياً لينفذ من خلاله إلى المجتمع ويهرب عند الخطر من طريق اخر.

### معنى النفاق اصطلاحاً

قال ابن رجب: وهو في الشرع ينقسم الى قسمين: احدهما النفاق الاكبر، وهو، ان يظهر الانسان الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويطبق ما يناقض ذلك كله او بعضه، وهذا هو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ ونزل القرآن بذم اهله وتکفيرهم، وخبر ان اهله في الدرك الاسفل من النار. الثاني: النفاق الصغر، وهو نفاق العمل، وهو ان يظهر الانسان علانية صالحة، ويبطن خلافها<sup>(٤)</sup>.

تعني لفظة النفاق اخفاء الكفر واظهار الايمان. جاء استعمال النفاق بهذا المعنى لأول مرة في القرآن، حيث ان العرب قبل الاسلام لم يستخدموا بهذا المعنى. وهو اسم لم يعرفه العرب بالمعنى المخصوص، وهو الذي يستر كفره ويظهر ايمانه<sup>(٥)</sup>.

فالنفاق الذي ذكره القرآن الكريم هو التظاهر بالاسلام، وفي الباطن يحمل الكفر. ويعبر عن هذا النفاق بالنفاق العقائدي، تبين الآية الاولى من سورة المنافقين هذا المعنى قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشَهُدُ إِنَّكُمْ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكُمْ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهُدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(٦)</sup> والآية (٨٩) من سورة النساء تبين الحالة الباطنية للمنافقين بقوله تعالى: ﴿وَدُولَوْ تَكُفُّرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتُكَوِّنُوا سُوَاء﴾<sup>(٧)</sup> قال الواحدي: يقال: نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الإيمان وأضمر خلافها، والنفاق اسم إسلامي أختلف في اشتقاقه على وجوه:

الاول: قال أبو عبيدة: هو من نافقاء اليربوع، وذلك لأن جحر اليربوع له بابان: القاصعاء والنافقاء، فإذا طلب من ايهما كان خرج من الآخر فقيل للمنافق أنه منافق، لأنّه وضع لنفسه طريقين، إظهار الاسلام وأضمار الكفر، فمن ايهما طلبه خرج من الآخر.

الثاني: قال ابن الانباري: المنافق: من النفق وهو السرب، ومعنى أنه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب.

الثالث: أنه مأخوذ من النافقاء، لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيدة، وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الارض، ثم إنّه يرتفق بها فوق الجحر، حتى إذا رأبه ريب دفع التراب برأسه وخرج، فقيل للمنافق منافق لأنّه يضمّر الكفر في باطنه، فإذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسّك بالاسلام.

## المطلب الثاني

### بداية مرحلة الصراع

لابد من الحديث عن المراحلية والتدرج التي مرت بها الدعوة الى الاسلام والتبليغ له، والتي سار عليها الرسول الاعظم ﷺ، وشدة الصراع بعد اعلان الدعوة المباركة ومواجهتها بالرفض والعناد من قبل طواغيت قريش، وهي المراحل التي سبقت ظاهرة النفاق.

ان رسول الله ﷺ أقام بمكة ثلاثة سنين يكتسم أمره وهو يدعوا الى توحيد الله عزوجل وعبادته والاقرار بنبوته، فكان إذا مُرّ بملأ من قريش قالوا: إِنَّ فَتِيَّا بْنَ عَبْدِ الْمَطْلَبِ لَيَكَلِّمُ مِنَ السَّمَاءِ، حتّى عَابَ عَلَيْهِمْ آهَاتِهِمْ، وذَكَرَ هَلَاكَ آبَائِهِمْ الَّذِينَ مَاتُوا كَفَّارًا، ثُمَّ أَمْرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَصْدُعَ بِهَا أَرْسَلَهُ، فَأَظْهَرَ أَمْرَهُ وَأَقَامَ بِالْأَبْطَحِ فَقَالُوا: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ أَدْعُوكُمْ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ، وَتَرْكِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ الَّتِي لَا تَنْفَعُ وَلَا تَضُرُّ، وَلَا تَخْلُقُ وَلَا تَرْزُقُ وَلَا تُحْبِي وَلَا تُنْتَهِي»، فَأَسْتَهَزَأُتْ مِنْهُ قَرِيشٌ وَآذْتَهُ<sup>(٨)</sup>. فكانت المفاجأة التاريخية الكبرى، والعمل الاعلامي المذهل، الذي ملا نوادي قريش وأحاديث العرب واجتماعاتها، فلفت الانظار إلى تلك الدعوة، واستقطب الاهتمام والرأي العام باتجاه هذه الانطلاقة التوحيدية الرائدة.

لقد شعرت قريش بتحدي محمد ﷺ وانطلاق دعوته، انها العاصفة والتنذير وببداية الانقلاب والتغيير، فما عسى قريش أن تفعل وتشعر بالخطر على مصالحها وطغيانها؟ إذن فليبدأ الصراع.

وهكذا بدأت مرحلة الصراع، وتحركت قريش لتقف بوجه الاسلام ودعاته، وتتصدى لمحمد ﷺ بكل اسلوب وقوة تملكها، فاحتلت المواجهة مساحات واسعة واستخدمت قريش كل وسائل الاسقاط والصراع، ومنها:

## ١. الحرب النفسية ضد الرسول ﷺ

كانت بداية الهجوم على النبي ﷺ هي الحرب النفسية التي تمثلت بالسخرية والاستهزاء والاستخفاف وتوجيه الكلمات المثيرة، وكان القرآن قد تحدث عن هذا الاسلوب المشين، وحصّن نبيه ﷺ والذين امنوا معه، ووفر لهم المناعة النفسية، حين تعهد له بان يكفيه المستهزيئين، يوم أمره بإعلان الدعوة الى الاسلام<sup>(٩)</sup>، وتحدى الطواغيت فقال له: **﴿فَاصْدِعْ بِمَا تُؤْمِنُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ \* إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾**<sup>(١٠)</sup>.

ان طبيعة ذلك الصراع، لا يمكن أن تخسمه كلمة مستهزيء أو ضغط نفسي أو إشاعة مزيفة، أو تطويق دعائي، إنّه القضية الكبرى في تاريخ الإنسان، إنّها المدى ورسالة التغيير وأمل المستضعفين في الأرض. فبدأت مرحلة جديدة من المواجهة.

## ٢. صور من محنـة الرسالـيين

وقد تصاعدت المحنـة واشد أذى قريش، فاستخدمـت أساليـب الارهـاب والتعـذيب، ومع كل ذلك فـ(محمد ﷺ) والذين معه أشداء أقوىـاء لـازـعـهم وسائل الـارهـاب، ولاـتنـيـهم وـوحـشـيـةـ التـعـذـيبـ، وهذا ابن الاـثيرـ يـحدـثـناـ عنـ تعـذـيبـ السـتـضـعـفـينـ بـقولـهـ: «ـوـهـمـ الـذـينـ سـبـقـواـ إـلـىـ إـلـاسـلـامـ وـلـاعـشـائـرـ لـهـمـ تـمـعـنـهـمـ وـلـاقـوـةـ لـهـمـ يـمـنـعـونـ بـهـاـ، فـاـمـاـ مـنـ كـانـ لـهـ عـشـيرـةـ تـمـعـنـهـ فـلـمـ يـصـلـ الـكـفـارـ إـلـيـهـ، فـلـمـ رـأـواـ اـمـتـنـاعـ مـنـ

لهعشيرة وثبتت كل قبيلة على مَنْ فيها من مستضعف المسلمين فجعلوا يحبسونهم ويعدبونهم بالضرب والجوع والعطش ورمضاء مكة والتارليفون لهم عن دينهم، فمنهم مَنْ يفتتن من شدة البلاء وقلبه مطمئن باللِّيان، ومنهم مَنْ يتصلب في دينه ويعصمه الله منهم»<sup>(١١)</sup>.

ان قراءة تحليلية فاحصة في أسماء الذين عذبوا من الرجال والنساء تكشف لنا ان الذين سارعوا الى الدخول في الاسلام هم المستضعفون والعبيد لما وجدوا فيه من حرية وكراهة ودعوة للهدي والرشاد، كما سارعت المرأة الى التصديق بالرسالة والمشاركة في الجهاد والثبات.

لقد أطلع أميّه بن خلف على اسلام (بلال بن رباح الحبشي)، فراح يعذبه باشد الوان التعذيب «فكانـت اذا حـيت الشـمس وقت الظـهـيرـة يـلقـيهـ في الرـمضـاء عـلـى وـجـهـهـ وـظـهـرـهـ، ثـمـ يـأـمـرـ بالـصـخـرـةـ العـظـيمـةـ فـتـلـقـىـ عـلـى صـدـرـهـ» ويستمر أميّه في تعذيب بلال، ويستمر بلال على صموده وتحديه للطغاة بعقيدة ثابتة وارادة قوية، فينادي «احد احد»<sup>(١٢)</sup>.

وقد انكشف اسلام حليفبني مخزوم (ياسر وابنه عمّار وزوجته سمية) «فكانوا يخرجون عمّاراً واباه وأمه الى الابطح اذا حـيت الرـمضـاء يـعـذـبـونـهـ بـحـرـ الرـمضـاءـ، فـمـرـ بهـمـ النـبـيـ ﷺـ فـقـالـ: «صـبـراـ آـلـ يـاسـرـ إـنـ موـعـدـكـمـ الـجـنـةـ»ـ فـهـاتـ يـاسـرـ فيـ العـذـابـ، وـشـدـدـ العـذـابـ عـلـىـ عـمـارـ بـالـحـرـّـتـارـةـ، وـبـوـضـعـ الصـخـرـ عـلـىـ صـدـرـهـ أـخـرىـ وـبـالـتـغـرـيـقـ أـخـرىـ»<sup>(١٣)</sup>. ويُعذب (خَبَّابُ بْنُ الْأَرْثُ التَّمِيمِيُّ)، وكان أبوه من السبايا الذين بيعوا في مكة، وهو من المسلمين الاوائل الذين بادروا الى التصديق بمحمد ﷺ: «فأخذه الكفار وعذبوه عذاباً شديداً، فكانوا يُعرّونه ويُلصقون ظهره بالرمضاء ثم بالرّضف - وهي الحجارة المحاجة بالنار - ولووا رأسه، فلم يُجهّم إلّي شيء مما ارادوا

## ظاهرهُ التفاصي في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

منه<sup>(١٤)</sup>. ومن الذين عذبوا وأوذوا في الله هو صهيب بن سنان الرومي وعامر بن فهيرة وابو فكية<sup>(١٥)</sup> وغيرهم والقائمة تطول بذكر اسمائهم وانواع تعذيبهم.

### دور المرأة الرسالية

وقد شاركت المرأة الرسالية اخيها الرجل في الصمود والثبات على العقيدة امام تعذيب وظلم الطغاة الكافرين، فهذه (سمية زوجة ياسر وام عمار) «اغلظت بالقول لابي جهل، فطعنها في قبّلها بحربة في يده فقتلتها، فهي أول شهيدة في الاسلام»<sup>(١٦)</sup>. وتلك (النهدية) مولاية لبني نهد التي امتلكتها فيما بعد امرأة من بني عبد الدار وكانت تُنزل بها أشد العذاب، وتقول لها «لاترك عذابك حتى يشتريك بعض اصحاب محمد» فيشتريها أحدهم ويُعتئها من العبودية<sup>(١٧)</sup>. وهذه (لبيبة) جارية بني مؤمل بن حبيب بن عدي بن كعب، ينزل بها العذاب عمر بن الخطاب (قبل اسلامه)<sup>(١٨)</sup> أشدowan العذاب ثم يتركها، ويقول لها: «إني لم أدعك إلا سامة، فتقول له: كذلك يفعل الله بك»<sup>(١٩)</sup>. (وزنيرة): المرأة التي فقدت عينيها بالتعذيب، كانت مملوكة لبني عدي او لبني مخزوم، فكان عمر بن الخطاب يُعذبها، او كان ابو جهل هو الذي يمارس التعذيب الوحشي معها، لقد رد الله عليها بصرها، فقال المشركون هذا من سحر محمد<sup>(٢٠)</sup>. نكتفي بهذه الصور من تلك الملحمات الخالدة التي انتصرت فيها الارادة الحرة، وكلمة التوحيد، وقيم الهدى، على الارهاب والتعذيب والخرافة.

### ٣. اول هجرة في الاسلام

ولما رأى رسول الله ﷺ ما يصيّب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله عزوجل، وعمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإنّ بها ملكاً لا يظلم عنده أحدٌ، وهي

ارض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمين من اصحاب رسول الله ﷺ إلى ارض الحبشة مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم، فكانت اوّل هجرة في الاسلام<sup>(٢١)</sup>.

وهنالك ملاحظة على قول القائلين: بان المذيبين من الذين سارعوا في الدخول في الاسلام الحنيف هم من المستضعفين والذين ليس لهم عشيرات تمنع او قوة تحوطهم فامرهم الرسول ﷺ بالهجرة حتى يجعل الله لهم فرجاً، ولكن نرى بعض المهاجرين من لهم قوة وعشيرة تمنعهم من المشركين مثل جعفر بن ابي طالب عليهما السلام فهو ابن شيخ الابطح وزعيمبني هاشم وهم اشرف قريش وهو مقداماً مجاهداً شجاعاً، قائداً فذاً، فلماذا هاجر مع المستضعفين؟ الجواب: اراد الرسول ﷺ من الهجرة ان تؤدي ادوراً:

الاول: هو حماية المستضعفين وهذا هو الظاهر.

الثاني: وهو المهم ان النبي ﷺ يريد ان تكون دعوته انسانية عالمية، لا تختص بعرب مكة والنجاشي. فأراد لها التوسيع والانتشار، وتعتبر: ان هجرة هولاء إلى الحبشة لم تكن متمحضة في الهروب من التعذيب، لأن الكثيرين من أولئك المهاجرين لم يكن من يعذب وكانوا فيهم من مختلف القبائل المكية ايضاً.

الثالث: ان خروج الرساليين من تحت سلطة قريش وغيرها من المشركين، سوف يجعلها امام مواجهة شاملة، وأن مصالحها في معرض التهديد والبوار.

ولهذا اهتمت قريش بشأن المهاجرين وارسلت الوفد وهو محمل بالهدية النفيسة إلى النجاشي وإلى من يحيط به من الأحباش وهم أحوج إليها من النجاشي والأحباش<sup>(٢٢)</sup>.

#### ٤. الحصار والمقاطعة

بعد سنين من الكفاح والمواجهة رأت قريش ان النبي ﷺ مصر على دعوته وأن وسائل الارهاب والتعذيب وال الحرب النفسية والدعائية قد فشلت كلها، وأنّ أبا طالب ومعه بنو هاشم مازالوا يقفون بكل قوّة وصلابة الى جانب محمد ﷺ والاساليب كلها فشلت في مواجهة الدعوة وتحجيم مساحتها، ولم يجد الطواغيت غير أسلوب الحصار الاقتصادي والمقاطعة الاجتماعية، فاجتمع زعماء قريش وقرروا ان يقاطعوا أبا طالب وبني هاشم ومحمدًا ﷺ، مقاطعة اقتصادية واجتماعية، ويكتبون عهداً بذلك، فكتبوا صحيفة العهد الظالم هذا «وعلقوا الصحيفة في جوف الكعبة خلال حرم سنة سبع من النبوة، فانحاز بنو هاشم وبنو المطلب إلى أبي طالب فدخلوا معه في شعبه إلا أبا هلب فكان مع قريش»<sup>(٢٣)</sup>.

واستمر ذلك الحصار الظالم وطال حتى انفق ابو طالب عليهما ماله، كما أنفقت خديجة <ص>المرأة الثرية أموالها الطائلة في هذا الحصار والمقاطعة الاقتصادية، وأشتد خلاله الخطب على المسلمين وراحوا يعانون الجوع والاذى ويأكلون نباتات الأرض، ولم يصل اليهم شيء من الطعام لمدة تقارب من ثلاثة سنوات. وحين اشتد العسر والاذى، وصبر المسلمين، جاء الفرج واليسر، وتدخل النصر الإلهي، فارسل حشرة الأرضية فاكبت كل ما كتبت فيها عدا ما كان اسم الله سبحانه، فهبط جبريل عليه السلام و اخبر النبي ﷺ بذلك.

تلقي النبي ﷺ هذا النصر الإلهي العظيم، والمعجزة الدامغة على صدق نبوته وأطلاعه على بعض الغيب، وتأيد الله له، فأخبر عمه ابا طالب واطلعه على ماحدث للصحيفة الظالمة، فتوجه ابوطالب الى البيت الحرام ليحدث طواغيت قريش بها اخبر به رب العزة، وعندما رأوا الصحيفة بدت الطغاة، واستولى عليهم الصلف،

وأخذتهم العزة بالآثم، وكبر عليهم التسلیم لهذه المعجزة التي أسقطت الحصار، وأعطت دليلاً معجزاً على صدق النبوة والدعوة، فقالوا: «ما هذا إلّا سحر، وما كنّا قط أجدّ في تكذيبه منّا ساعتنا هذه»<sup>(٢٤)</sup>. واسلم أناس كثيرون وصدقوا هذه المعجزة الخالدة، وفكَ الحصار وسقطت المؤامرة وخرج النبي ﷺ ومن معه من الشّعب أعزّ مُنتصرين<sup>(٢٥)</sup>.

### متى بدأت ظاهرة النفاق؟

بعد هذا الاستعراض المختصر لما مر به الرسول والرسالة والرساليين من محاولات لأجهاضها والقضاء عليها، وبعد فشل كل هذه محاولات والدسائس من الطغاة الكفرا، فاوحت اليهم شياطينهم ان يقوموا بدورين مهمين:

#### الاول: التصعيد في المواجهة

بحيث اصبح المقام صعباً في مكة، والصراع ضارياً بين الرسول ﷺ واصحابه من جهة، وبين مشركي مكة وقادة الشرك والجاهلية من جهة اخرى، والرسول مُصرٌ على حمل الرسالة والاستمرار بالدعوة الى الله سبحانه، وهدم حصون الشرك ورموز الجاهلية، وأصتصال جذورها العقائدية والأخلاقية والاجتماعية، لبناء الانسان الجديد والمجتمع الاسلامي السعيد.

#### الثاني: وهو اختراق الدعوة المباركة بواسطة المنافقين

ومن هنا بدأ النفاق حيث: قامت قريش بدس من ثق بولائهم واخلاصهم لطواiquityها وغلظتهم وقساوة قلوبهم واعراضهم عن الدين الحنيف وبغضهم للرسول الاكرم خاصةً وبني هاشم عامةً، وامرؤهم بان يظهروا الاسلام ويدخلوا

## ظاهره النفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

في صفوف المسلمين، هدم وتحطيم الدعوة من الداخل ولو بعد حين، وهذا كان في مكة قبل الهجرة، وأشار القرآن الكريم لذلك في سوري المدثر والعنكبوت وكلاهما مكيتين، وهذا ردٌ صريح على من يدعى أن النفاق بدأ بعد الهجرة في المدينة المنورة واليُك الإدلة الواضحة من القرآن الكريم:

١. سورة المدثر المكية: قال تعالى: ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(٢٦)</sup>. وقد فسر أهل العلم والتفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ بالشك والجحود والنفاق وفسروا الكافرين بالمتظاهرين بالكفر من المشركين وغيرهم<sup>(٢٧)</sup>.

واما حديث حدوث النفاق بالمدينة فقد اصر عليه بعضهم محتاجاً بان النبي ﷺ وال المسلمين لم يكونوا قبل الهجرة من القوة ونفوذ الامر وسعة الطول بحيث يها بهم الناس او يرجى منهم خير حتى يتقوهم ويظهروا لهم الایمان ويلحقوا بجمعهم مع إبطان الكفر وهذا بخلاف حاهم بالمدينة بعد الهجرة. والحججة غير تامة، فان علل النفاق ليست تنحصر في المخافة والاتقاء او الاستدرار من خير معجل فمن علله الطمع ولو نفع مؤجل ومنها العصبية والحمية ومنها استقرار العادة ومنها غير ذلك، ولا دليل على انتفاء جميع هذه العلل عن جميع من آمن بالنبي ﷺ بمكة قبل الهجرة وقد نقل عن بعضهم أنه آمن ثم رجع أو آمن عن ريب ثم صلح<sup>(٢٨)</sup>.

﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ اللام: هنا لام العاقبة أي عاقبة أمر هو لاء أن يقولوا هذا يعني المنافقين والكافرين<sup>(٢٩)</sup>. ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ من المنافقين الذين يعتمدون سياسة الارجاف وأثاره الشكوك في المجتمع المسلم ليزيدوه حيرة وإرباكاً، ﴿وَالْكَافِرُونَ﴾ الذين ركزوا موقفهم على الانكار من دون حجة، لأنهم



انطلقو من موقع العناد التي تعمل على اسقاط الموقف بمختلف الوسائل الموجودة عندهم، ولذلك فإن رد الفعل لديهم هو أنهم بدأوا يقولون: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ﴾ همهم إثارة الكلمات لا الاستفهام، والتحقير لا المعرفة، إنهم يتساءلون بخث كيف يمكن لهؤلاء الخزنة ان يكونوا بهذا العدد القليل الذي لا يمكن له ان يقوم بتعذيب الجن والإنس كما يقول النبي ﷺ.

وهكذا كان هؤلاء الذين عاشوا الغفلة عن الحق، وتحركوا في مشاعر الخبث، وانطلقو في اجواء العبث الفكري الذي يواجه الحقائق بمنطق السخرية واللامبالاة، الامر الذي ادى الى ضلالهم، في الوقت الذي يواجه فيه المؤمنون الحقائق الدينية بالتفكير والتأمل، فيهتدون بذلك، لأنهم أخذوا بأسباب الهدى.

﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾ له الضلاله من خلال اختياره للأخذ بأسبابه، ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ له الهدى عندما يختار لنفسه من أسباب الهدى الى الله بالمعنى الذي لا يمنع من الاختيار، لأن النسبة لانتلاق من طبيعة القوانين التي جعلها الله للأشياء من خلال الرابط بين الاسباب ومسبباتها، بما جعل فيه السبب بيد الانسان واختياره<sup>(٣٠)</sup>.

جمهور المفسرين قالوا في تفسير قوله: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ إنهم الكافرون وذكر الحسين بن الفضل البجلي أن هذه السورة مكية ولم يكن بمكة نفاق، فالمرض في هذه الآية ليس بمعنى النفاق. والجواب: قول المفسرين حق وذلك لأنه كان في معلوم الله تعالى أن النفاق سيحدث فأخبر عما سيكون، وعلى هذا تصير هذه الآية معجزة، لأنه إخبار عن غيب سيقع، وقد وقع على وفق الخبر فيكون معجزاً، ويحوز أيضاً أن يراد بالمرض الشك لأن أهل مكة كان أكثرهم شاكين وبعضهم كانوا قاطعين بالكذب.- وهذا الكلام غير تمام كما ذكرنا، لأنه لا يمنع من دخول البعض



من هولاء الشاكين او القاطعين بالكذب في هذه الدين الجديد ليشكل الطابور الخامس لتحقيق مأربه وطموحات اسياده ولو بعد حين.

٢. سورة العنكبوت المكية: قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ إِنَّ اللَّهَ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ \* وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾<sup>(٣١)</sup>. ذكر المنافقين فقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ بلسانه ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ﴾ أي: في دين الله، أو في ذات الله ﴿جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ والمعنى فإذا أُوذى بسبب دين الله، رجع عن الدين مخافة عذاب الناس، كما ينبغي للكافر أن يترك دينه مخافة عذاب الله، فيسوى بين عذاب فان منقطع، وبين عذاب دائم غير منقطع ابداً، لقلة تميزه. وسمى أذية الناس فتنـة لما في احتـالـها من المشـقة، ﴿وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ﴾ يا محمد، أي: ولئن جاء نصر من الله للمؤمنين، ودولـة لأوليـاء الله على الكـافـرـين ﴿لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ أي: ليقولـنـ هـولـاءـ المـنـافـقـينـ للمـؤـمـنـينـ: إـناـ كـانـاـ مـعـكـمـ عـلـىـ عـدـوكـمـ طـعـماـ فيـ الغـنـيـمةـ. ثـمـ كـذـبـهـمـ اللـهـ فـقـالـ: ﴿أَوْلَىٰ إِنَّ اللَّهَ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ﴾ منـ الـايـهـانـ وـالـنـفـاقـ، فـلاـ يـخـفـيـ عـلـيـهـ كـذـبـهـمـ فـيـهاـ قـالـواـ. ثـمـ أـقـسـمـ سـبـحـانـهـ فـقـالـ: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالـلـهـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ ظـاهـراـ وـبـاطـناـ ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ فيـ جـازـيـهـمـ بـحـسـبـ اـعـهـامـهـ. قـالـ الجـبـائـيـ: معـناـهـ وـلـيـمـيزـنـ اللـهـ المؤـمـنـ منـ الـمنـافـقـ، فـوـضـعـ الـعـلـمـ مـوـضـعـ التـمـيـزـ توـسـعاـ، وـقـدـ مـرـ بـيـانـهـ. وـفـيـ هـذـهـ الـآـيـةـ تـهـديـدـ لـلـمـنـافـقـينـ بـهـاـ هوـ مـعـلـومـ مـنـ حـالـهـمـ الـتـيـ أـسـتـهـزـءـاـ بـهـاـ، وـتـوـهـمـواـ أـنـهـمـ قدـ نـجـواـ مـنـ ضـرـرـهـاـ بـإـخـفـائـهـاـ، فـبـيـنـ أـنـهـاـ ظـاهـرـةـ عـنـدـ مـنـ يـمـلـكـ الـجـزـاءـ عـلـيـهـاـ، وـأـنـهـ يـحـلـ الـفـضـيـحةـ الـعـظـمـىـ بـهـاـ<sup>(٣٢)</sup>. قـولـهـ تـعـالـىـ: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ منـ تـتـمـةـ الـكـلامـ فـيـ الـآـيـةـ السـابـقـةـ وـالـمـحـصـلـ أـنـ اللـهـ مـعـ ذـلـكـ يـمـيزـ بـيـنـ

المؤمن والمنافق بالفتنة والامتحان. وفي الآية اشارة الى كون هولاء منافقين وذلك لكون إيمانهم مقيداً بـعدم الفتنة وهم يظهرونـه مطلقاً غير مقيد والفتنة سنة الـهـية جـارـية لا مـعـدـلـ عنـها.

وقد أـسـتـدـلـ بـالـآـيـتـيـنـ عـلـىـ أـنـ السـوـرـةـ أـوـ خـصـوصـ الـآـيـاتـ مـدـنـيـةـ وـذـكـرـ أـنـ الـآـيـةـ تـتـحـدـثـ عـنـ النـفـاقـ وـالـنـفـاقـ إـنـماـ ظـهـرـ بـالـمـدـيـنـةـ بـعـدـ الـهـجـرـةـ وـأـمـاـ مـكـةـ قـبـلـ الـهـجـرـةـ فـلـمـ يـكـنـ لـالـاسـلـامـ فـيـهـ شـوـكـةـ وـلـالـمـسـلـمـيـنـ فـيـهـ إـلـاـ الـذـلـلـةـ وـالـاهـانـةـ وـالـشـدـةـ وـالـفـتـنـةـ وـلـالـلـنـبـيـ ﷺـ فـيـ الـجـمـعـ الـعـرـبـ يـوـمـئـذـ وـخـاصـةـ عـنـ قـرـيـشـ عـزـةـ وـلـامـنـزـلـةـ فـلـمـ يـكـنـ لأـحـدـ مـنـهـمـ دـاعـ يـدـعـهـ إـلـىـ أـنـ يـتـظـاهـرـ بـالـآـيـاتـ وـهـوـ يـنـوـيـ الـكـفـرـ.ـ عـلـىـ اـنـ قـوـلـهـ فـيـ الـآـيـةـ: ﴿وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ـ يـخـبرـ عـنـ النـصـرـ وـهـوـ الـفـتـحـ وـالـغـنـيـمـةـ وـقـدـ كـانـ ذـلـكـ بـالـمـدـيـنـةـ دـوـنـ مـكـةـ.ـ نـظـيرـ الـآـيـتـيـنـ فـيـ قـوـلـهـ السـابـقـ: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ـ ضـرـورـةـ أـنـ الـجـهـادـ وـالـقـتـالـ إـنـماـ كـانـ بـالـمـدـيـنـةـ بـعـدـ الـهـجـرـةـ.ـ وـهـذـاـ خـلـافـ الـوـاقـعـ:ـ أـمـاـ حـدـيـثـ النـفـاقـ فـالـذـيـ جـعـلـ فـيـ الـآـيـةـ مـلـاكـاـ لـلـنـفـاقـ وـهـوـ قـوـلـهـ:ـ آـمـنـاـ بـالـلـهـ حـتـىـ إـذـاـ أـذـواـ فـيـ اللـهـ رـجـعـوـاـ عـنـ قـوـلـهـ كـانـ جـائـزـ التـحـقـقـ فـيـ مـكـةـ كـمـاـ فـيـ غـيـرـهـ وـهـوـ ظـاهـرـ بـلـ الـذـيـ ذـكـرـ مـنـ الـإـيـذـاءـ وـالـفـتـنـةـ إـنـماـ كـانـ بـمـكـةـ فـلـمـ تـكـنـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ بـعـدـ الـهـجـرـةـ فـتـنـةـ.ـ وـأـمـاـ حـدـيـثـ النـصـرـ فـالـنـصـرـ غـيـرـ مـنـحـصـرـ فـيـ الـفـتـحـ وـالـغـنـيـمـةـ فـلـهـ مـصـادـيقـ أـخـرـىـ يـفـرـجـ اللـهـ بـهـاـ عـنـ عـبـادـهـ.

عـلـىـ أـنـ الـآـيـةـ لـاـ تـخـبـرـ عـنـهـ بـهـاـ يـدـلـ عـلـىـ التـحـقـقـ فـقـوـلـهـ: ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ـ يـدـلـ عـلـىـ تـحـقـقـ الـإـيـذـاءـ وـالـفـتـنـةـ حـيـثـ عـبـرـ عـنـهـ بـإـنـ الشـرـطـيـةـ الدـالـةـ عـلـىـ إـمـكـانـ الـوـقـوعـ دـوـنـ تـحـقـقـهـ.ـ وـأـمـاـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ـ فـقـدـ اـتـضـحـ مـعـاـقـدـمـ أـنـ الـمـرـادـ بـهـ جـهـادـ الـنـفـسـ دـوـنـ مـقـاتـلـةـ

الكافر فالحق أن لا دلالة في شيءٍ من الآيات على كون السورة أو بعضها مدنية<sup>(٣٣)</sup>. وقال الزمخشري المعتزلي: «سورة العنكبوت مكية وهي تسع وتسعون آية» وقال في تفسير الآيات الخاص بالمنافقين: «هم ناسٌ كانوا يؤمّنون بآمنتهم فإذا مسّهم أذى من الكفار، وهو المراد بفتنة الناس كان ذلك صارفاً لهم عن الایمان، كما أن عذاب الله صارفٌ للمؤمنين عن الكفر، أو كما يجب أن يكون عذابُ الله صارفاً»<sup>(٣٤)</sup>. وقال الفخر الرازي ومن ماثله: «سورة العنكبوت مكية وقيل نزلت من أولها إلى عشر بمكة وباقيتها بالمدينة أو نزل إلى آخر العشر بالمدينة وباقيتها بمكة بالعكس، وهي سبعون أو تسع وستون آية»<sup>(٣٥)</sup> وهذه المدرسة تبينا عدم وجود للتفاق بمكة ولا اعلم لماذا هذا الاصرار على خالفه النص القراني.

المشهور بين جمع من المحققين أنَّ جميع آيات هذه السورة نازلة بمكَّة، فيكون محتواها منسجمًا مع محتوى السور المكية<sup>(٣٦)</sup>. اذ ورد فيها الكلام على المبدأ والمعاد، وقيام الانبياء السابقين العظام، ووقوفهم بوجه المشركين وعبدة الاصنام والجبارية والظالمين، وانتصارهم وإنهزام هذه الجماعة الظالمة، وكذلك تتحدث هذه السورة عن الدعوة إلى الحق والامتحان الاهلي للبشر، وذرائع الكفار في مجالات مختلفة. غير أن جماعةً من الفرسين يرون بأن إحدى عشرة آية منها نازلة بالمدينة، وهي الآيات الأولى من السورة<sup>(٣٧)</sup>، ولعل ذلك -كما سنرى- ناتج عن سبب نزول بعض الآيات التي تتحدث عن الجهاد، والإشارة إلى موضوع المنافقين، وهذا ما يناسب السور المدنية! ولكن سنرى بعدئذ أنَّ هذه الأمور لاتنافي كون السورة مكية<sup>(٣٨)</sup>. والتعبير بـ **أُوذِيَ فِي اللَّهِ** معناه أُوذِي في سبيل الله، أي انهم قد يتعرض لهم العدو -احياناً- وهم في سبيل الله والايمان فيؤذهم. الطريف هنا أنَّ القرآن يعبر عن بحارات الله بـ (العذاب) وعن أذاء الناس بـ (الفتنة) وهذا التعبير أشاره إلى أنَّ أذاء الناس ليس عذاباً -في حقيقة الامر- بل هو امتحان وطريق إلى التكامل. وبهذا فإن القرآن

يعلمهم أن لا يقابسوا بين هذين النوعين (العذاب) و (الإيذاء) ولا ينبغي أن يتصلوا من (الإيام) بحجة أن المشركين والمخالفين يؤذيهما فان هذا الإيذاء جزء من منهج الامتحان الكلي في هذه الدنيا.

وهنا ينقدح سؤال وهو: أي نصر جعله الله حليف المسلمين ونصيبهم، ليدعى المنافقون أنهم شركاء في هذا النصر مع المسلمين؟ ونقول في الجواب: في إن الجملة الآفنة الذكر جاءت بصيغة (الشرط) ونعلم أن الجملة الشرطية لادليل فيها على وجود الشرط، بل مفهومها هو أنه لو اتفق أن كان النصر حليفكم في المستقبل، فإن هولاء المنافقين - ضعاف الإيمان - يرون أنفسهم شركاء في هذا النصر! إضافة إلى كل ذلك فإن المسلمين في مكة كانت لهم انتصارات في التبليغ و (الاعلام) ونفوذ في الأفكار العامة وتوجّل الإسلام في طبقات المجتمع.

ثم بعد هذا كله فإن التعبير بالإيذاء مناسب لمحيط مكة... وإلا فقل أن أتفق مثل هذا الإيذاء في محيط المدينة. وقد تنور واتضح - ضمناً - هذا الموضوع الدقيق، وهو أن التعبير بالمنافق لا يختص بمن ليس في قلبه إيمان إطلاقاً ويدعى الإيمان، بل الأفراد من ضعاف الإيمان الذين تراجعوا عن عقيدتهم نتيجة الضغوط والتأثيرات بفلان وفلان فهو لاء أيضاً يعودون من المنافقين... والآية محل البحث - كما يظهر - تتحدث عن هذا النوع من المنافقين، وتصرح بأن الله مطلع على نياتهم وعليهم بسرائرهم. وفي الآية التالية - لمزيد التأكيد - يضيف القرآن قائلاً ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾. فلو تصوروا أنهم إذا أخفوا الحقائق فإنهم سيكونون في منأى عن علم الله فهم في خطأ كبير جداً.

ونكرر هنا مرة أخرى أن التعبير بالمنافقين ليس دليلاً على أن هذه الآيات نزلت في المدينة، صحيح أن مسألة النفاق تقع عادة بعد انتصار جماعة والاستيلاء على

الحكومة... حيث يغير المخالفون أقنعتهم ويعملون في الخفاء حينئذٍ، إلاً ان للنفاق- كما قلنا- معنى واسع، يشمل حتى الأفراد ضعاف الإيمان الذين يدللون عقيدتهم لأدنى مكررٍ يصيّبهم.<sup>(٣٨)</sup>

## حركة النفاق بدأت في مكة

ومن هنا ذكر بعضهم أن حركة النفاق بدأت بدخول الإسلام المدينة واستمرت إلى قرب وفاة النبي ﷺ. هذا ما ذكره جمع منهم ولكن التدبر في حوادث زمان النبي ﷺ والإمعان في الفتن الواقعه بعد الهجرة والاعتناء بطبيعة المجتمع الفاعلة يقضي عليه بالنظر:

أولاً: فلا دليل مقنعاً على عدم تسرب النفاق في متبقي النبي ﷺ المؤمنين بمكة قبل الهجرة، وقول القائل: إن النبي ﷺ وال المسلمين بمكة قبل الهجرة لم يكونوا من القوة ونفوذ الأمر وسعة الطول بحيث يهابهم الناس ويتقوهُم أو يرجوهم من خيراً حتى يظهروا لهم الإيمان ظاهراً ويقتربوا منهم بالإسلام، وهم مضطهدون مفتونون معدبون بأيدي صناديق قريش ومشركي مكة المعادين لهم المعاندين للحق بخلاف حال النبي ﷺ بالمدينة بعد الهجرة فإنه ﷺ هاجر إليها وقد كسب أنصاراً من الأوس والخزرج واستوثق من أقوياء رجاتهم أن يدفعوا عنه كما يدفعون عن أنفسهم وأهليهم، وقد دخل الإسلام في بيوت عامتهم فكان مستظهراً بهم على العدة القليلة الذين لم يؤمنوا به وبقوا على شركهم ولم يكن يسعهم أن يعلنوا مخالفتهم ويظهروا شركهم فتوقا الشر بإظهار الإسلام فامنوا به ظاهراً وهم على كفرهم باطنًا فدسوا الدسائس ومكرروا ما مكرروا.

غير تام: فما القدرة والقوة المخالفة المهيأة ورجاء الخير بالفعل والاستدرار المعجل علة منحصر للنفاق حتى يحكم بانتفاء النفاق لاتفاقها فكثيراً ما نجد في المجتمعات رجالاً يتبعون كل داع ويتجمعون إلى كل ناعق ولا يعيّبون بمخالفه القوى المخالفة القاهرة الطاحنة، ويعيشون على خطير مصرّين على ذلك رجاء ان يوفقا يوماً لإجراء مرامهم ويتحكّموا على الناس باستقلالهم بإدارة رحى المجتمع والعلو في الأرض وقد كان النبي ﷺ يذكر في دعوته لقومه أن لو آمنوا به واتبعوه كانوا ملوك الأرض.

فمن الجائز عقلاً أن يكون بعض من آمن به يتبعه في ظاهر دينه طمعاً في البلوغ بذلك إلى أمنيته وهي التقدم والرئاسة والاستعلاء، والاثر المترتب على هذا النوع من النفاق ليس هو تقليل الامور وتربيص الدوائر على الاسلام والمسلمين وإفساد المجتمع الديني بل تقويته بما أمكن وتفديته بمال واجاه ليتظم بذلك الامور ويتهيأ لاستفادته منه واستدراره لنفع شخصه. نعم يمكر مثل هذا المنافق بالمخالفه والمضاادة فيما إذا لاح من الدين مثلاً ما يخالف أمنية تقدمه وتسلطه إرجاعاً للامر إلى سبيل ينتهي إلى غرضه الفاسد<sup>(٣٩)</sup>.

وأيضاً من الممكن أن يكون بعض المسلمين يرتاب في دينه فيرتد ويكتتم ارتداده كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ الاية، وكما يظهر من لحن مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسُوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ﴾<sup>(٤٠)</sup>. وايضاً الذين آمنوا من مشركي مكة يوم الفتح لا يؤمّن أكثرهم أن لا يؤمّنوا إيماناً صدق وإنّ خلاص ومن البديهي عند من تدبّر في حوادث سني الدعوة أن كفار مكة وما والاها وخاصة صناديد قريش ما كانوا ليؤمّنوا بالنبي ﷺ لولا سواد جنود غشيتهم وبريق سيف مسلطة فوق رؤسهم يوم الفتح وكيف يمكن مع ذلك القضاء بأنه

حدث في قلوبهم والظرف هذا الظرف نور الإيمان وفي نفوسهم الأخلاص واليقين فامنوا بالله طوعاً عن آخرهم ولم يدب فيهم دبيب النفاق أصلاً.

ثانياً: فلأن استمرار النفاق إلى قرب رحلة النبي ﷺ وأنقطاعه عند ذلك منوع، نعم انقطع الخبر عن المنافقين بالرحلة وانعقد الخلافة وانمحى أثرهم فلم يظهر منهم مكان يظهر من الآثار المضادة والمكائد والدسائس المشوّمة. فهل كان ذلك لأن المنافقين وفقو للإسلام وأخلصوا الإيمان عن آخرهم برحمة النبي ﷺ؟ وتأثرت قلوبهم من موته ما لم يتأثر بحياته؟ أو أنهم صالحوا أولياء الحكومة الإسلامية على ترك المزاحمة بأن يسمح لهم ما فيه أمنيتهم مصالحة سرية بعد الرحلة أو قبلها؟ أو أنه وقع هناك تصالح اتفاقي بينهم وبين المسلمين فوردوا جميعاً في مشرعة سواء فارتفع التصالح والتتصادم؟ ولعل التدبر الكافي في حوادث آخر عهد النبي ﷺ والفتنة الواقعية بعد رحلته يهدى إلى الحصول على جواب شافٍ لهذه الأسئلة<sup>(٤٠)</sup>. وبهذا ثبت أن النفاق بدأ مع البدايات الرسالية وواكبها منذ نشوئها في مكة وكان لأسباب متعددة من ذكر بعضها، والآن نتحدث عن موضوع ظهور النفاق.

### متى ظهر دور المنافقين؟

حينما تندلع الثورة في منطقة معينة، فإن مصالح الفئة الظالمة الناهبة المستبدة تتعرض للخطر حتى، خاصة إذا كانت الثورة مثل ثورة الإسلام تقوم على أساس الحق والعدالة. هذه الفئة تسعى للأطاحة بالثورة عن طريق السخرية والاستهزاء أولاً، ثم بالاستفادة من القوة المسلحة والضغوط الاقتصادية، والتضليل الاجتماعي. وحين تبدو في الأفق علامات الانتصار أنتصار الثورة، تعمد فئة من المعارضين إلى تغيير موقفها، فتستسلم ظاهرياً، وتتحول في الواقع إلى مجموعة معارضة سرية.

هولاء يسمون بـ(المنافقين) لأنطوا ظهرهم على شخصيتين مختلفتين «المنافق مشتقة من النفاق: وهو الطريق النافذ في الأرض المحفور فيها للإسْتِنْار أو الفرار» وهم أخطر أعداء الثورة، لأن مواقفهم غير واضحة، والأمة الثائرة لا تستطيع أن تعرفهم وتطردهم من صفوفها، لذلك يتغلغلون في صفوف الناس المخلصين الطيبين، ويتسلمون أحياناً المناصب الحساسة في المجتمع.

ثورة الاسلام في عصرها الاول واجهت مثل هذه المجموعة. وبعد الهجرة المباركة وضعت أول لبنة للدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وازداد الكيان الإسلامي الوليد قوة بعد إنتصار المسلمين في غزوة بدر. وهذه الانتصارات عرضت للخطر مصالح زعماء المدينة، وخاصة اليهود منهم، لأن اليهود كانوا يتمتعون في المدينة بمكانة ثقافية واقتصادية مرموقة. وهولاء أنفسهم كانوا يشررون قبلبعثة النبي المباركة بظهور النبي. كما كان في المدينة أفراد مرسخون للزعامة والملكية، لكن الهجرة النبوية بددت آمال هولاء المتضررون من الدعوة رأوا أن الجماهير تندفع نحو الاسلام، وتنقاد إلى النبي الخاتم ﷺ حتى عمّت الدعوة ذويهم وأقاربهم.

وبعد مدة من الدين الجديد، لم يروا بدأً من الاستسلام والتظاهر بالاسلام، تجنبًاً لمزيد من الأخطر الاقتصادية والاجتماعية وحدراً من الإبادة، خاصة وأن قوة العربي تمثل في قبيلته، والكثير من القبائل أسلمت للدين الجديد لكن هولاء راحوا يخاطرون خفية للإطاحة بالإسلام. بعبارة موجزة، إن ظاهرة (النفاق) في المجتمع، تعود إلى عاملين: أحدهما، إنتصار الثورة وسيطرة الرسالة الثورية على المجتمع، والآخر: أنهزام المعارضين نفسيًا، فقد انهم للشجاعة الكافية لمواجهة المدّ الجديد، وضطرارهم إلى الاستسلام الظاهري أمام الدعوة<sup>(٤١)</sup>.

يهم القرآن بأمر المنافقين اهتماماً ويذكر عليهم كرة عنيفة بذكر مساوي أخلاقهم وأكاذيبهم وخدائفهم ودسائسهم والفتن التي أقاموها على النبي ﷺ وعلى المسلمين وقد تكرر ذكرهم في السور القرانية كsurah Al-Baqarah وآل عمران والنسياء والمائدة والأنفال والتوبة والعنكبوت والأحزاب والفتح وال الحديد والحضر والمنافقون والتحرير. وقد أوعدهم الله في كلامه أشد الوعيد ففي الدنيا بالطبع على قلوبهم وجعل الغشاوة على سمعهم وعلى ابصارهم وإذهاب نورهم وتركهم في ظلمات لا يصرون وفي الآخرة يجعلهم في الدرك الأسفلي من النار.

وليس ذلك إلا لشدة المصائب التي أصابت الإسلام والمسلمين من كيدهم ومكرهم وانواع دسائسهم، فلم ينل المشركون واليهود والنصارى من دين الله ما نالوه، وناهيك فيهم قوله تعالى لنبيه ﷺ يشير إليهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُ فَاحْذَرُهُم﴾<sup>(٤٢)</sup>.

وقد ظهرت آثار دسائسهم ومكائدتهم أوائل ما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة فورد ذكرهم في سورة البقرة وقد نزلت - على ما قيل - على رأس ستة أشهر من الهجرة ثم في السور الآخر النازلة بعد بالإشارة إلى امور من دسائسهم وفنون من مكائدتهم كأنسلاهم من الجندي الإسلامي يوم أحد وهم ثلثهم تقريباً، وعقدهم الحلف مع اليهود وأستنهاضهم على المسلمين وبنائهم مسجد ضرار وإشعاعهم حديث الإفك، وإثارتهم الفتنة في قصة السقاية وقصة العقبة إلى غير ذلك مما تشير إليه الآيات حتى بلغ امرهم في الافساد وتقليل الامور على النبي ﷺ إلى حيث هددتهم الله بمثل قوله<sup>(٤٣)</sup> ﴿لَئِنْ لَمْ يَتَّهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجُفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَكُفَّارٍ إِنَّهُمْ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا \* مَلْعُونُونَ أَيَّهَا تُقْفِعُوا أَخْدُوا وَقُتْلُوا تَقْبِيلًا﴾<sup>(٤٤)</sup>، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادُهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾<sup>(٤٥)</sup>. ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ يعني المنافقين ﴿فَزَادُهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾

رجسمهم والمراد من الرجس إما العقائد الباطلة أو الأخلاق المذمومة، فإن كان الأول كان المعنى انهم مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك، والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة، فقد أنضم كفر الى كفر، وإن كان الثاني، كان المراد أنهم كانوا في الحسد والعدوة وأستبطاط وجوه المكر والكيد، والآن ازدادت تلك الأخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة الجديدة.

والامر الثاني: انهم يموتون على كفرهم، فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل في المؤمنين، وهذه الحالة أسوأ وأقبح من الحالة الاولى، وذلك لأن الحالة الاولى عبارة عن ازيد ايات الرجاسة، وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه<sup>(٤٦)</sup>.

قال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوَا قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ أَدْفَعُوا قَاتُلُوْلُو نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفُرِ يَوْمَنِدُ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَالِيْسِ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ معناه: وليميز المؤمن من المنافق، لأن الله عالم بالأشياء قبل كونها، فلا يجوز أن يعلم عند ذلك مالم يكن عالماً به، إلا أن الله أحرى على المعلوم لفظ العلم مجازاً أي: ليظهر المعلوم من المؤمن والمنافق (قيل لهم) أي: المنافقين ﴿تَعَالَوَا قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ قالوا: إن عبدالله بن أبي، والمنافقين معه من أصحابه، أنخذلوا يوم أحد نحواً من ثلائة رجال، وقالوا: علام نقتل أنفسنا؟ وقال لهم عبد الله بن عمرو بن حزام الانصاري: تعالوا قاتلوا في سبيل، واتقوا الله، ولا تخذلوا نبيكم. (أو ادفعوا) عن حريمكم وأنفسكم، إن لم تقاتلوا في سبيل الله. وقيل: معناه أقيموا معنا وكثروا سوادنا. وهذا يدل على أن تكثير سواد المجاهدين معدود في الجهاد، وبمتزلت القتال. ﴿قَاتُلُوْلُو نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَنَاكُمْ﴾ يعني قال المنافقون:

لوعلمنا قتالاً لقاتلناهم، قالوا ذلك إباءً لعدتهم في ترك القتال، والرجوع إلى المدينة. فقال لهم: أبعدكم الله، الله يعني عنكم! وقيل: إنما القائل لذلك رسول الله، يدعوهم إلى القتال، عن الأصم، **﴿هُمْ لِكُفُرٍ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِإِيمَانٍ﴾** يعني: بأظهار هذا القول، صاروا أقرب إلى الكفر، إذ كانوا قبل ذلك في ظاهر أحواهم أقرب إلى الإيمان حتى هتكوا الستر، فعلم المؤمنين منهم ما لم يعلموه. واللام بمعنى إلى، يعني: هم إلى الكفر أقرب منهم إلى الإيمان، كقوله تعالى: **﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا هُذَا﴾** أي: إلى هذا. **﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾** ذكر الأفواه تأكيداً لأن القول قد يضاف إليها. وقيل: إنما ذكر الأفواه فرقاً بين قول اللسان، وقول الكتاب. والمراد به قوله: لونعلم قتالاً لا تبعناكم. وإضمارهم أنه لو كان قتال لم يقاتلوا معهم، ولم ينصروا النبي ﷺ. وقيل: معناه: يقولون بأفواههم من التقرب إلى الرسول والإيمان، ما ليس في قلوبهم، فإن في قلوبهم الكفر. **﴿وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾** أي: بما يضمرونه من النفاق والشرك<sup>(٤٨)</sup>.

بعد هذا البيان نشير إلى موضوع مهم وهو: أن من الذين كانوا مع النبي ﷺ فيهم صفات النفاق بل فيهم من امن بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه وكان يتربص بالرسول والرسالة، وان النفاق لا يجتمع مع العدالة وهنا يأتي نفي نظرية عدالة الصحابة القائلة: «اتفق أهل السنة على أن جميع الصحابة عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدةعة، على حد تعبير ابن حجر العسقلاني، ويجب الاعتقاد بنزاهتهم، إذ ثبت أن الجميع من أهل الجنة وأنه لا يدخل أحد منهم النار». وقال: «وأصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإيمان». ثم قال: «فيدخل فيه من طالت محالسته له او قصرت، ومن روي عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رأه رؤية ولم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى، وينخرج بقيد الإيمان من لقيه كافراً ولو اسلم بعد ذلك... وألحق ابن حجر

مَنْ ارْتَدَ وَتَابَ بَعْدَ رَدْتِهِ وَلَوْ بِسَبِبِ الْقَتْالِ، وَاسْتَشْنَى مَنْ اسْلَمَ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ ارْتَدَ وَمَاتَ عَلَى رَدْتِهِ»<sup>(٤٩)</sup>. وَجُزَءٌ مِنْ لَا يُعْتَقِدُ بِعِدَالَةِ الصَّحَابَةِ بِأَقْلَى اقوالِ أَهْلِ السَّنَةِ «إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَنْقُصُ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ زَنْدِيقٌ، وَالَّذِينَ يَنْقُصُونَ أَحَدًا عَلَى الإِطْلَاقِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ هُمْ زَنَادِقَةٌ وَالْجَرْحُ أَوْلَى بِهِمْ»<sup>(٥٠)</sup> وَمِنْ عَابِهِمْ أَوْ أَنْتَقُصُهُمْ فَلَا تَوَكِّلُوهُ وَلَا تَشَارِبُوهُ وَلَا تَصْلُوْا عَلَيْهِ»<sup>(٥١)</sup>.

### دليل أهل السنة على نظرية عدالة الصحابة

استدلوا بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَأِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتَحَّا قَرِيبًا﴾<sup>(٥٢)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾<sup>(٥٣)</sup>. ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ أَتَبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٥٤)</sup>. وهناك آيات كثيرة يطول ذكرها، وأحاديث يكثر تعدادها.

وتعني عدالة الصحابة أن كل من عاصر الرسول أو ولد في عصره، او شاهده، لا يجوز عليه الكذب والتزوير، ولا يجوز تجريحه. وهنا يأتي تساؤل: هل يعقل ان يكون العالم كالجاهل؟ والقاعد كالمجاهد؟ ومن اسلم عن قناعة كمن اسلم خوفاً؟ هل من المقبول أن يتساوى القاتل والمقتول؟ وهل يتساوى السابق باللاحق؟ والمنافق بالمقتر؟ والعاصي بالمطيع؟ وصادق الاتهام بالمتظاهر؟ وأن يتساوى المؤمن والمنافق؟ ... إلخ؟ وكل الذين فعلوا الجرائم وارتكبوا الكبائر بحق الإسلام والمسلمين الرساليين من قتل الصحابة الربانيين وسم الإمام الحسن بن علي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وقتل الحسين بن علي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وأصحابه كل هولاء محقين عدول مهتدين بحججة ان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد قال بزعمهم «أصحابي كالنجوم بايهم أقتديتم أهتديتם»<sup>(٥٥)</sup>.

وهذا الحديث ضعفه أئمة أهل الحديث فلا حجة فيه وطعن فيه ابن تيمية<sup>(٥٦)</sup>.  
لأنه لاشرع يقبل هذه المساوات ولا العقل ولا المنطق، وهي ظلم صارخ وخلط  
فظيع ينفر منه العقل وتأbah الفطرة الإنسانية السليمة<sup>(٥٧)</sup>.

### نظريه عدالة كل الصحابة تتعارض مع نصوص القرآن القطعية

١. ظاهرة النفاق: شاعت ظاهرة النفاق في زمن النبي ﷺ، وبرز المنافقون كقوة حقيقة. ولا تقتصر ظاهرة النفاق على القول بل تتعداها إلى العمل، فقد كانوا يصلّون وينفقون ويقدمون الأعذار إذا تخلفوا عن الخروج مع النبي ﷺ ويكرون مزاعمهم بالإيمان. إن سلوك الإنسان يعكس حقيقة اعتقاده، لكن النوايا لله، والنبي ﷺ يعني بالظاهر والسلوك ويكل البواطن لله، وهو بطبيعته رؤوف رحيم خلوق ونموذج الإنسان الكامل ولكنهم تجاوزوا الحدود الآيات القرآنية تنزل وتكشف حقائق هذه الفئة. منها قوله تعالى: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُقُولُ أَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ \* يَخْادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ \* فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْنِيُونَ﴾**<sup>(٥٨)</sup> وقوله تعالى: **﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا أَمَنَّا وَإِذَا خَلُوا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعْكُمْ إِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ \* اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ \* أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحُتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾**<sup>(٥٩)</sup>، وقوله تعالى **﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتِهِمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾**<sup>(٦٠)</sup>، وقوله تعالى: **﴿لَوْ خَرَجُوا فِي كُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ يَعْوِنُكُمُ الْفِتْنَةُ وَفِيهِمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلَيْهِ بِالظَّالِمِينَ﴾**<sup>(٦١)</sup>، وهناك آيات كثيرة لا يتناسب ذكرها مع هذا المختصر.



٢. نظرية عدالة كل الصحابة تعارض مع السنة النبوية: كما أنها تعارض القرآن الكريم كذلك تعارض السنة النبوية، والدليل على ذلك هو:

أ: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقالوا: إنهم بنوا مسجداً تقرّباً إلى الله تعالى، وكانوا اثني عشر رجلاً من الصحابة المنافقين<sup>(٦٢)</sup>.

ب: لعن الرسول لبعض الصحابة. قال الحلبـي صارع<sup>ع</sup> يقول «اللهم العن فلاناً وفلاناً»<sup>(٦٣)</sup>، وقال السيوطي وأخرج أحمد وابخاري والترمذـي والسائلـي وابن جرير والبيهـقي في الدلائل عن ابن عمر قال: قال رسول الله<sup>ص</sup> يوم أحد «اللهم العن أبي سفيان، اللهم العن الحـرثـ بن هـشـامـ، اللهم العن سـهـيلـ بنـ عـمـروـ وـالـلـهـمـ العنـ صـفـوانـ بنـ أـمـيـةـ».

وقال السيوطي أخرج الترمذـي وابن جـرـيرـ وـابـنـ اـبـيـ حـاتـمـ عنـ اـبـنـ عـمـرـ قالـ:ـ كـانـ النـبـيـ يـدـعـوـ عـلـىـ اـرـبـعـةـ نـفـرـ وـكـانـ يـقـولـ فـيـ صـلـاـةـ الـفـجـرـ:ـ (ـالـلـهـمـ العنـ فـلـانـاـ)ـ وـ(ـفـلـانـاـ)ـ<sup>(٦٤)</sup>.

وأخرج نـصـرـبـنـ مـزـاحـمـ المـنـقـريـ عنـ عـبـدـ الـغـفارـ بـنـ الـقـاسـمـ عنـ عـدـيـ بـنـ ثـابـتـ عنـ الـبـراءـ بـنـ عـازـبـ قـالـ:ـ أـقـبـلـ أـبـوـ سـفـيـانـ وـمـعـهـ مـعـاوـيـةـ،ـ فـقـالـ رـسـوـلـ اللهـ (ـالـلـهـمـ العنـ التـابـعـ وـالـمـتـبـوـعـ،ـ اللـهـمـ عـلـيـكـ بـالـأـقـيـصـ)ـ فـقـالـ اـبـنـ بـرـاءـ لـأـبـيـهـ:ـ مـنـ الـأـقـيـصـ قـالـ:ـ (ـمـعـاوـيـةـ)ـ وـأـخـرـجـ نـصـرـعـنـ عـلـيـ بـنـ الـأـقـمـرـ فـيـ آخـرـ حـدـيـثـهـ قـالـ:ـ فـنـظـرـ رـسـوـلـ اللهـ إـلـىـ أـبـيـ سـفـيـانـ وـهـوـ رـاكـبـ وـمـعـاوـيـةـ وـأـخـوـهـ أـحـدـهـمـ قـائـدـ وـالـآخـرـ سـائـقـ،ـ فـلـمـ نـظـرـ إـلـيـهـمـ رـسـوـلـ اللهـ قـالـ:ـ (ـالـلـهـمـ العنـ القـائـدـ وـالـسـائـقـ وـالـرـاكـبـ)ـ قـلـنـاـ أـنـتـ سـمعـتـ رـسـوـلـ اللهـ؟ـ قـالـ:ـ نـعـمـ وـإـلـاـ فـصـمـتـ أـذـنـايـ<sup>(٦٥)</sup>.

٣. قـزـمانـ بـنـ الـحـرـثـ قـاتـلـ مـعـ رـسـوـلـ اللهـ<sup>ص</sup>ـ فـيـ أـحـدـ قـتـالـ الـابـطـالـ،ـ فـقـالـ أـصـحـابـ الـنـبـيـ مـاـ أـجـزـأـ عـنـ أـحـدـ كـمـاـ أـجـزـأـ عـنـ فـلـانـ،ـ فـقـالـ النـبـيـ<sup>ص</sup>ـ (ـاـمـ إـنـ مـنـ اـهـلـ النـارـ)ـ

## ظاهرهُ الفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

لما أصابته الجراح وسقط، قيل له هنيئاً لك الجنة يا أبا الفيداق، قال جنة حرمل؟  
والله ما قاتلنا إلا على الآحساب<sup>(٦٧)</sup>.

٤. الحكم بن العاص بن أمية بن عبد شمس عم عثمان بن عفان ووالد مروان بن الحكم، لعنه رسول الله<sup>(٦٨)</sup>. ولعن ما في صلبه وقال «ويل لأمتى مما في صلب هذا»<sup>(٦٩)</sup>. ومن حديث عائشة أنها قالت لمروان: «أشهد أن رسول الله لعن أباك وانت في صلبه»<sup>(٧٠)</sup>. فنفاه النبي إلى مرج قرب الطائف وحرّم عليه أن يدخل المدينة، ولما التحق الرسول بالرفيق الأعلى راجع عثمان أبا بكر ليدخله فرفض أبو بكر، ولما مات أبو بكر راجع عثمان عمر ليدخله فأبى عمر، ولما تولى عثمان الخلافة أدخله معززاً مكرماً واعطاه مئة الف درهم<sup>(٧١)</sup>. نكتفي بهذه الاشارة المختصرة لهذا الموضوع.



## المطلب الثالث

### درجات النفاق

قد يتسائل البعض هل للنفاق درجات ومستويات؟ الجواب: نعم هناك مستويات ودرجات اوضحتها الله لنا في الكتاب العزيز لأنه هو الذي يعلم الغيب وما تخفي الصدور، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالَمٌ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾<sup>(٧٢)</sup>. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾<sup>(٧٣)</sup>.

#### الدرجة الأولى: الكفر

فاول درجات النفاق هو على مستوى الكفر، حيث جعل الله المنافقين والكافرين في درجة واحدة وجمعهم في مكان واحد، حسب قوله تعالى:

أولاً: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكَفِّرُ بِهَا وَيُسْتَهْزِءُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾<sup>(٧٤)</sup>، هذا يدل على أن من رضي بالكفر فهو كافر، ومن رضي بمنكر يراه وخالف اهله وإن لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل هنا، هذا اذا الحالس راضياً بذلك الجلوس، فاما اذا كان ساخطاً لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك، وهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود، وكانوا يطعنون في



## ظاهرهُ التفاصي في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

القرآن والرسول كانوا كافرين مثل أولئك اليهود، وال المسلمين الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين يطعنون في القرآن فأنهم كانوا باقين على الإيمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار، وال المسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة. ثم إنه تعالى حرق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾<sup>(٧٣)</sup>. وذلك ان المشركين كانوا يخوضون في ذكر القرآن في مجالسهم، فيستهزئون به، فنهي المسلمين عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه، وكان أحباؤ اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين، فنهوا أن يقعدوا معهم، كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة، وكان الذين يقعادون الخائضين بالقرآن من الأحبار هم المنافقين، فقيل لهم: إنكم إذاً مثل الأحبار في الكفر ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ يعني: القاعدين والمقعد معهم. (إن قلت): الضمير في قوله: فلا تقعدوا معهم إلى من يرجع؟ (قلت): إلى من دل عليه يكفر ويستهزأ بها، كأنه قيل: فلا تقعدوا مع الكافرين بها والمستهزئين بها. (إن قلت): لم يكونون مثلهم بالمجالسة اليهم في وقت الخوض؟ (قلت): لأنهم اذا لم ينكروا عليهم كانوا راضين والراضي بالكفر كافر. (إن قلت): فهلا كان المسلمين بمكة حين كانوا يجالسون الخائضين من المشركين منافقين؟ (قلت): لأنهم كانوا لا ينكرون لعجزهم، وهو لا ينكروا مع قدرتهم، فكان ترك الانكار لرضاهem<sup>(٧٤)</sup>. ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ أي: في القرآن ﴿إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكَفِّرُ بِهَا وَيُسْتَهْزِءُ بِهَا﴾ أي: يكفر بها المشركون، والمنافقون، ويستهزئون بها ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ﴾ أي: مع هؤلاء المستهزئين الكافرين. ﴿حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ أي: حتى يأخذوا في حديث الاستهزاء بالدين. وقيل: حتى يرجعوا إلى الإيمان، ويترکوا الكفر والاستهزاء. والمنزل في الكتاب هو قوله سبحانه في سورة الانعام ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾<sup>(٧٥)</sup>.



وفي هذا دلالة على تحريم مجالسة الكفار عند كفرهم بآيات الله، واستهزائهم بها، وعلى اباحت مجالستهم عند خوضهم في حديث غيره.

وروي عن الحسن أنَّ إباحة القعود مع الكفار، عند خوضهم في حديث آخر غير كفرهم، واستهزائهم بالقرآن، منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(٧٦)</sup>. ﴿إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ يعني إنكم إذا جالستمهم على الخوض في كتاب الله، واهزء به، فأنتم مثلهم وإنما حكم بأئمهم مثلهم، لأنهم لم ينكروا عليهم مع قدرتهم على الإنكار، ولم يظهروا الكراهة لذلك، ومتنى كانوا راضين بالكفر، كانوا كفاراً لأن الرضا بالكفر كافر<sup>(٧٧)</sup>.

ثانياً: قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَأَقْوَى يَقُولُونَ لِأَخْوَاهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرَجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطْبِعُ فِيْكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوْتُلُتُمْ لَتَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهُدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(٧٨)</sup>. فإن هؤلاء المنافقين وعدوا طائفة اليهود بأمور ثلاثة، وجميعها كانت كاذبة:

١. إذا أخرجتم من هذه الأرض فإننا سوف لن نبقى بعدكم نطلع إلى خواءِ أماكنكم ودياركم.
٢. إذا صدر أمر ضدكم من أي شخص، وفي أيِّ مقام، وفي أيِّ وقت، فإنَّ موقفنا الرفض له وعدم الإستجابة.
٣. إنه إذا وصل الأمر للقتال فإننا سوف نقف إلى جانبكم ولانتردد في نصرتكم أبداً.

نعم، هذه الوعود التي أعطاها المنافقون لليهود قبل هذا الحادث، إلا أنَّ الحوادث اللاحقة أوضحت كذب إدعاءاتهم ووعودهم. وهذا السبب يقول القرآن الكريم بصراحة ﴿وَاللَّهُ يَشْهُدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. كم هو تعبير رائع ومثير ومقترن بتأكيدات

عديدة، من شهادة الله عزّوجلّ، وكون الجملة إسمية، وكذلك الإستفادة من (إنّ) واللام للتأكيد، وكلّها تفيد أنّ الكذب والنفاق متزجان بهم حدّ لا يمكن فصلهما، لقد كان المنافقون كاذبين دائمًا، والكافرون منافقين غالباً. والتعبير بـ(إخوانهم) يوضح لنا طبيعة العلاقة الحميمة جداً بين (المنافقين) وـ(الكافار) كما ركّزت الآيات السابقة على علاقة الأخوة بين المؤمنين، مع ملاحظة الإختلاف بين الفضيلتين، وهو أنّ المؤمنين صادقون في أخوتهم لذلك فهم لا يتبرّرون بكلّ ما يؤثرون به على أنفسهم، على عكس المنافقين حيث ليس لهم وفاء أو مواساة بعضهم لبعض، وتتباين حقيقتهم بصورة أوضحت في اللحظات الحرجة حيث يتخلّون عن أقرب الناس لهم، بل حتّى عن إخوانهم، وهذا هو محور الإختلاف بين نوعين من الأخوة، أخوة المؤمنين وأخوة المنافقين، وجملة: ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيمْ كُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ تشير إلى موقف المنافقين الذي أعلنوه لليهود بأنّهم سوف لن يراعوا التوصيات والإذارات التي أطلقها رسول الله ﷺ فيهم.

ثمّ.. للإيضاح والتأكيد الأكثر حول كذب المنافقين يضيف سبحانه: ﴿أَتَنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ قُوْتُلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ نَصْرُوْهُمْ كَيْوَلَنَّ الْأَدْبَارَ﴾، ﴿ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾<sup>(٧٩)</sup>.

إنّ اللحن القاطع والقوى لهذه الآيات قد ادخل الرعب والهلع في قلوب المنافقين واقلق بالهم. وبالرغم من أنّ الآية نزلت في مورد معين، إلا أنها - من المسلم - لا تختص به، بل أصل عام في علاقة المنافقين مع سائر أعداء الإسلام، بالإضافة إلى الوعود الكاذبة التي يمنحكها كلّ منهم لآخر، وتقرير بطلان وخواص كلّ هذه الروابط والوعود. ولا يختص هذا الأمر بما حدث تأريخياً في صدر الإسلام، بل إننا نلاحظ اليوم بأعيننا نماذج وصوراً حيّة لاتخفي على أحد، في طبيعة تعامل

المنافقين مع مختلف الفصائل المعادية للإسلام، ومن المسلم أن المؤمنين الصادقين إذا التزموا بواجباتهم فإنهم سيتصررون عليهم، ويحيطون خططهم.

## الدرجة الثانية: الشرك

بل المنافق أسوء وأخطر من المشرك، بعد أن عرفنا أن الكفر هو الانكار والجحود المطلق، فقال ابن منظور في الشرك بالله: وأشرك بالله: جعل له شريكًا في ملكه، تعالى الله عن ذلك، والاسم الشرك. قال الله تعالى حكاية عن عبده لقمان أنه قال لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ . والشرك: أن يجعل الله شريكًا في ربوبيته، تعالى الله عن الشركاء والانداد<sup>(٨٠)</sup>.

قال تعالى: ﴿وَيُعَذَّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِينَ بِاللَّهِ ظَنَ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾<sup>(٨١)</sup>.

تقديم المنافقين والمنافقات على المشركين والمشركات في الآية لكونهم أضر على المسلمين من أهل الشرك ولأن عذاب أهل النفاق أشد قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ . قوله: ﴿الظَّانِينَ بِاللَّهِ ظَنَ السَّوْءِ﴾ السوء بالفتح فالسكون، مصدر بمعنى القبح، والسوء بالضم اسم مصدر، وظن السوء هو ظنهم أن الله لا ينصر رسوله، قيل: المراد بظن السوء ما يعم ذلك وسائر ظنونهم السيئة من الشرك والكفر. قوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ دعاء عليهم أو قضاء عليهم أي ليستضرروا بدائرة السوء التي تدور لتصيب من تصيب من الهالك والعداب. قوله: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ﴾ معطوف على قوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ ، قوله: ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ بيان مسأة مصيرهم، كما أن قوله: ﴿وَكَانَ

**ذلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْرًا عَظِيمًا** بيان لحسن مصير أهل الإيمان<sup>(٨٢)</sup>. وقد نَبَّهَ القرآن الكريم بخطورة هذه الفئة بقوله تعالى: **«هُمُ الْعَدُوُ فَاحْذَرُهُمْ قاتلُهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ»**<sup>(٨٣)</sup>. أي هم الأعداء الواقعيون. المنحرفون عن الحق الذين لعنهم الله وذمهم بشدة.

### الدرجة الثالثة: طبع الله على قلوبهم وختم عليها

أولاً: قال تعالى **«ذلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَقْعُدُونَ»**<sup>(٨٤)</sup> المنافقون لم يكونوا إلا على الكفر الثابت الدائم، فما معنى قوله تعالى: **«آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا»** نقول: قال في (الكشاف) ثلاث أوجه أحدها: **«آمَنُوا»** نطقوا بكلمة الشهادة، وفعلوا كما يفعل من يدخل في الإسلام **«ثُمَّ كَفَرُوا»**، ثم ظهر كفرهم بعد ذلك، وثانيها: **«آمَنُوا»** نطقوا بالإيمان عند المؤمنين **«ثُمَّ كَفَرُوا»** نطقوا بالكفر عند شياطينهم استهزاء بالاسلام كقوله تعالى **«وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا»**، وثالثها: أن يراد أهل الذمة منهم.

الطبع على القلوب لا يكون إلا من الله تعالى، ولما طبع على قلوبهم لا يمكنهم أن يتذربوا ويستدلوا بالدلائل، ولو كان كذلك لكان هذا حجة لهم على الله تعالى، فيقولون: إعراضنا عن الحق لغفلتنا، وغفلتنا بسبب أنه تعالى طبع على قلوبنا، فنقول: هذا الطبع من الله تعالى لسوء أفعالهم، وقصدهم الاعراض عن الحق، فكأنه تعالى تركهم في أنفسهم الجاهلية وأهوائهم الباطلة<sup>(٨٥)</sup>.

والطبع على القلب جعله بحيث لا يقبل الحق ولا يتبعه فلا حاله يتبع الهوى كما قال تعالى: **«طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ»**<sup>(٨٦)</sup> فلا يفقه ولا يسمع ولا يعلم كما قال تعالى: **«وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَقْعُدُونَ»**<sup>(٨٧)</sup>. وقال: **«وَنَطَقَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»**<sup>(٨٨)</sup>. وقال: **«وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»**<sup>(٨٩)</sup>.

والطبع على أي حال لا يكون منه تعالى إلا مجازة لأنَّه إضلال والذِّي ينسب إليه تعالى من الإضلال إنما هو الإضلal على سبيل المجازة دون الإضلal الابتدائي وقد مر مراراً<sup>(٩٠)</sup>.

ثانياً: قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٩١)</sup>.

أجهزة أستقبال الحقائق معطوبة عند هؤلاء... العين التي يرى المتقون فيها آيات الله، والأذن التي يسمعون بها نداء الحق، والقلب الذي يدركون به الحقائق، كلها قد تعطلت وتوقفت عن العمل عند هؤلاء، لهم عيون وأذان وعقل، ولكنهم يفتقدون قدرة (الرؤى) و (الادراك) و (السمع). لأن انغماسهم في الانحراف وعنادهم ولجاجهم، كلها عناصر تشكل حجاباً أمام أجهزة المعرفة.

الإنسان قابل للهداية طبعاً - إن لم يصل إلى هذه المرحلة - مهما بلغ به الضلال أمّا حينما يبلغ في درجة يفقد معها حسّ التشخيص (فلا ت حين نجاة) لأنَّه فقد أدوات الوعي والفهم، ومن الطبيعي أن يكون في انتظاره عذاب عظيم<sup>(٩٢)</sup>.

في اللغة (خَتَمَ) الإناء بمعنى سدّه بالطين أو غيره، وأصلها من وضع الختم على الكتب والآبوب كي لا تفتح، والختم اليوم مستعمل في الإستيثاق من الشيء والمنع منه كختم سندات الأموال والرسائل السرية الهامة. وهناك شواهد من التاريخ تدلّ على أن الملوك وأرباب السلطة كانوا سابقاً يختمون صرر الذهب أو الرسائل بخاتمه الخاص ويبيّثون بها إلى المنظوريين للاطمئنان على سلامته الضرر وعدم التلاعب في محتوياتها. والشائع في هذا الزمان الختم على الطرود البريدية أيضاً، وقد استعمل القرآن كلمة (الختم) هنا للتعبير عن حال الأشخاص المعاندين الذين تراكمت الذنوب والآثام على قلوبهم حتى منعت كلمة الحق من النفاذ إليها كالختم

## ظاهره الفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

لا سبيل إلى فتحه<sup>(٩٣)</sup>. قال الراغب: «الختم والطبع يقال على وجهين: مصدر ختم وطبع، وهو تأثير الشيء كنفيس الخاتم والطابع. والثاني: الأثر الحاصل عن النقوش، ويتجوز بذلك تارةً في الاستيثاق من الشيء، والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المع بالختم على الكتب والأبواب»<sup>(٩٤)</sup> نحو: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»<sup>(٩٥)</sup>، «وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ»<sup>(٩٦)</sup>.

والطبع: أن تصور الشيء بصورة ما، كطبع السكّة وطبع الدرّاهم، وهو أعم منَ الختم وأخص من النقوش، والطابع والخاتم: ما يطبع ويختتم. والطابع: فاعل ذلك، وقيل للطابع طابع، وذلك كتسمية الفعل إلى الآلة، نحو: سيف قاطع، قال تعالى: «فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ»<sup>(٩٧)</sup>، «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(٩٨)</sup>.

### الدرجة الرابعة: انغلاق القلوب وأيقافها

قال تعالى: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَاهَا»<sup>(١٠٠)</sup>، الاستفهام للتوبیخ وضمیر الجمع راجع إلى المذكورين في الآية السابقة، وتنکیر (القلوب) كما قيل للدلالة على ان المراد قلوب هولاء وأمثالهم<sup>(١٠١)</sup>.

(الأفقال) جمع قفل، وهي في الاصل من مادة القفول أي الرجوع، أو من القفیل، أي الأشياء اليابسة، ولما كان المتعارف أنهم إذا أغلقوا الباب وقفلوها بقفل، فكل من يأتي يقفل راجعاً، وكذلك لما كان القفل شيئاً صلباً لا ينفذ فيه شيء، ولذا فقد أطلقت هذه الكلمة على هذه الآلة الخاصة.

(التدبر) من مادة دبر وهو تحقيق وبحث نتائج الشيء وعواقبه، بعكس (التفكير) الذي يقال غالباً عن عمل الشيء وأسبابه، واستعمل كلا التعبيرين في القرآن.

إنّ عامل مسكنة هولاء وضياعهم أحد أثنين: إما أنّهم لا يتدبّرون في القرآن، برنامج الهدایة الالھیة، والوصفة الطبیة الشافیة تماماً، أو أنّهم يتدبّرون، إلّا أنّ قلوبهم مقفلة نتيجة اتباع الهوى والاعمال التي قاموا بها من قبل، وهي مقفلة بشكل لا تنفذ معه أي حقيقة إلى قلوبهم. لأن القلوب إذا كانت مقفلة بأقفال الهوى والشهوة، والكبر والغرور، واللجاجة والتعصب، فسوف لا يلتجها نور الحق. وهذه الاية ذكرت العلة الحقيقة لانحراف هؤلاء القوم التعبّسأء<sup>(١٠٢)</sup>.

### الدرجة الخامسة: قسوة قلوبهم

يمتاز المنافق بالقسوة والغلظة، قال تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾<sup>(١٠٣)</sup> من الكفر والنفاق، ﴿وَالْقَاسِيَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ الذين تحجّرت قلوبهم بالجهل والتخلّف حتى لم تعد تفتح على شيء وتجمدت مشاعرهم بالغلظة والقسوة، حتى لم تعد تنبض بالرحمة والخير، وذلك بسبب هذه الأجواء التي تثيرها الطبيعة الأحيائية لحركة النبي ﷺ في الساحة، فهي أجواء تجعل العزة بالإثم تأخذهم من جهة، باعتبار أقوال النبي تلك مظهر قوّة لهم لما توحّي به من تنازلات لحسابهم، أو تجعلهم يتحرّكون في طريق الفتنة لإضلال المؤمنين عن دينهم... ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ وذلك في ما يشيرونه من الفوضى والخصومة والجدل، ليربكوا به الساحة، وليعطّلوا حركة المستضعفين في اتجاه الحق والعدل والفلاح، وبذلك تتحول أوضاعهم إلى موضع للشحناه والبغضاء والتفرق والتمزق الذي يمتد إلى بعد الحدود التي تسمح بها وسائلهم وأوضاعهم وظروفهم الفكرية والعملية<sup>(١٠٤)</sup> (القاسيّة) مشقة من (القسوة) وتعني الخشونة والصلابة والتحجر، لذلك تطلق صفة (قاسيّة) على الأحجار الصلبة، يقال للقلوب التي لا تظهر أي استجابة لنور الحق والهدایة، ولا تلين ولا تستسلم لها،

ولا تسمح بنفوذ نور الحق والهدى إلية (قلوب قاسية)<sup>(١٠٥)</sup>. فان الذين صدورهم ضيقه وأفكارهم محدودة لا يمكنها أحياناً استيعاب أي حقيقة، وكأن عقولهم محاطة بجدران فولاذية لا يمكن اختراقها. قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَّةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(١٠٦)</sup>.

### الدرجة السادسة: صدأ القلوب

هذا الصدأ الذي يسيطر على عقولهم بما يشبه الحاجز عن الایمان.

أولاً: قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>(١٠٧)</sup> ما أشد تقرير العبارة! فقد احتوى صدأ عقولهم كل قلوبهم، فأزيل عنها ما جعل الله فيها من نور الفطرة الأولى وذهب صفاتها، ولذا، فلا يمكن لشمس الحقيقة أن تشرق بعد في أفق قلوبهم، ولا يمكن لتلك القلوب التعسة من أن تتقبل نفوذ أنوار الوحي الإلهي إلى دواخلها.

(ران): من (الرين) على وزن (عين)، وهو: الصدأ يعلو الشيء الجليل (كما يقول الراغب في مفرداته)، ويقول عنه بعض أهل اللغة: إنّه قشرة حمراء تتكون على سطح الحديد عند ملامسته لرطوبة الهواء، وهي عالمة لتلفه، وضياع بريقه وحسن ظاهره.

ثانياً: حجاب الروح وإنقلاب الموزين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنِ رَبِّهِمْ لَمْحُجُوبُونَ﴾<sup>(١٠٨)</sup> من الثابت في علم النفس، أن للأعمال الأثر الكبير على نفسية وروحية الإنسان، فنفسية الإنسان تتکيف تدريجياً على ضوء تلك الآثار، وبالتالي سينعكس ذلك على فكر وآراء الإنسان. وان روح الانسان تعامل طردياً مع الذنوب، فمع استمرار الذنوب تغوص الروح في اعماق الظلم لحظة بلحظة، حتى تصل إلى درجة يبدأ

الانسان يرى سيئاته حسنات، وربما يتغافر بها!! وعندها، ستتغلق أمامه أبواب العودة: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءُ اللَّهُ﴾، وهذه الحال أخطر ما يتعرض للإنسان في حياته الدنيوية من حالات. فهو لا مخلوقون عن ربهم، عن إحسانه، وكرامته، وثوابه، وعن كل الطافه التي ينعم بها الصالحون من عباده<sup>(١٠٩)</sup>.

قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>(١١٠)</sup> فما تقرفه الجوارح من ذنوب تصل إلى القلب وتحوله إلى مستنقع آسن، وعندها لا يقوى الإنسان على تشخيص طريق خلاصه، فيهوى في حفر الضلاله التي توصله لأدنى دركات الإنحطاط، وتكون النتيجة حينها إِلَّا الخيبة والخسران<sup>(١١١)</sup>.

## الدرجة السابعة: الشك والتردد

وذلك لأنهم لا يملكون وضوح الرؤية للخط الذي يربط مسألة الجهاد بالله وحركة الإيمان في الوجود، بحركة الإنسان في الحياة، ولهذا كانوا يعيشون القلق مع كل دعوة للخير، والحقيقة مع كل انطلاقه للجهاد. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَذَدِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَرَاتَبَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبٍ يَرَدَّدُونَ﴾<sup>(١١٢)</sup>، وقوله (وارتابت قلوبهم) يدل على أن محل الريب هو القلب، ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة، والإيمان هو القلب، لأن محل أحد الضدين يجب أن يكون هو محلاً للضد الآخر، ولهذا السبب قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾<sup>(١١٣)</sup> وإذا كان محل المعرفة والكفر القلب، كان المثار والمعاقب في الحقيقة هو القلب والباقي تكون تبعاً له. وقوله: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبٍ يَرَدَّدُونَ﴾ معناه أن الشاك المرتاب يبقى متراجعاً بين النفي والإثبات، غير حاكم بأحد القسمين ولا جازم بأحد النقيضين، وتقريره: أن الاعتقاد إما أن يكون جازماً أو لا يكون، فالجازم

## ظاهره الفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقاً، فإن كان غير يقين فهو العلم، وإن فهو اعتقاد المقلد وإن كان غير جازم، فإن كان أحد الطرفين راجحاً فالراجح هو الظن والرجوح هو الوهم وإن اعتمد الطرفان فهو الريب والشك، وحينئذ يبقى الإنسان متربداً بين الطرفين<sup>(١٤)</sup>.

## ... الخاتمة ...

في ختام البحث نصل إلى جذور النفاق ونشأته في مكة المكرمة وأهدافه وغاياته من اختراق الدعوة الإسلامية في بداياتها، وربما ترى موقف من المنافق يدافع عن الرسالة الإسلامية ويقدم بعض المؤنات أو يؤيدهي واجبات الإيمان الذي لم يخلص إلى قلبه، وذلك لغاية في نفسه يروم تحقيقها ولو بعد حين. وقد تحقق ذلك بانقلابهم على الشرعية من حين أغراض عين الرسول الأعظم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذي أَحَقَ بالامة الضرر من التمزق والتشرد والانحراف، وهذا غاب خبر النفاق وأصبح الكل صحابة عدول! وان ظاهرة النفاق ليست مخصوصة في زمن الرسالة، وإنما هي عامة تظهر بشكل وأخر في كل المجتمعات وفي مختلف العصور والأزمان. فهم يعيشون ازدواجية الموقف بين ما يضمروننه في داخل أنفسهم وما يظهروننه أمام الناس، مما يجعل من أكتشافهم ومعرفتهم عملية معقدة لأنها تحتاج إلى رصد دقيق لأقوالهم وأفعالهم لمواجهة العوامل القلبية التي تتحرك في سلوكهم الحيوي العام والخاص.

### خلاصة البحث

قدم الباحث ثلاثة مطالب تناول في المطلب الاول: معنى النفاق لغةً واصطلاحاً. وفي المطلب الثاني: بداية مرحلة الصراع بين الرسول والرساليين من جهةٍ والشركين من جهةٍ أخرى، وحينما عجزت قريش عن مواجهة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بكل اساليبها، توجهت إلى اسلوب اخر، هدم وتحطيم الدعوة من الداخل ولو بعد حين، فدخل المنافق في صفوف المسلمين وأظهروا الاسلام في مكة قبل الهجرة، وقد

اشار القرآن الكريم لذلك في سوري المدثر والعنكبوت وكلاهما مكيتين. وهذا رد صريح على من ينفي النفاق في مكة ويدعى انه بدأ بعد الهجرة في المدينة المنورة. نعم في المدينة شاعت ظاهرة النفاق وبرز المنافقون كقوة لا تقتصر على القول بل تتعداها إلى العمل. وقد هددوا الرسالة بدهائهم ومكرهم حتى حذر القرآن الكريم من مخاطرهم، وقد أثبتت البحث ان جذور هذه الحركة النفاقية بدأت في مكة وفي بداية الدعوة الإسلامية وقد ثبت ذلك بالدليل القرآني والبرهان العقلي. وفي المطلب الثالث: ذكر الباحث درجات النفاق وقسمها إلى سبع درجات ثم الخاتمة ومصادر البحث.

١. مفردات الراغب الأصفهاني، مادة نفق، منشورات طليعة النور، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦ هجري.
٢. لسان العرب، العالمة ابن منظور، ٣٥٩/١٠، نشر أدب الحوزة، ايران، قم ١٤٢٥ هجري.
٣. روح البيان، ابو الفداء اسماعيل بن حقي البروسوي ٥٢٩/٩ / دار القلم بدمشق، ط٢، ١٤٠٩ هجري - ١٩٨٩ م.
٤. عبد الرحمن بن علي بن حسن العرومي.
٥. علامة للمنافق، نشر دار الإياب، مصر (الاسكندرية) بدون تاريخ.
٦. النهاية، ابن الأثير، مادة نفق، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م.
٧. سورة المنافقين: ١.
٨. سورة النساء: ٨٩.
٩. التفسير الكبير، الفخر الرازي، ٤٢٢/٣، دار أحياء التراث العربي، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
١٠. تاريخ اليعقوبي، ٢٤/٢، دار الصادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
١١. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام المعافري، ١٣٦/١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت ٢٠١١ م. وتاريخ الطبرى، ابن جرير الطبرى ٧٠/٢، مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٢. سورة الحجرات: ٩٥-٩٤
١٣. الكامل في التاريخ، ابن الأثير /٢٦٦، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
١٤. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام /١٦٧، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ٢٠١١ م.
١٥. نفس المصدر ١٦٦.
١٦. الكامل في التاريخ /٢٦٩.
١٧. نفس المصدر ٤.
١٨. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير /٧ ١٥٣ دار الكتب العلمية، ط٣، بيروت ٢٠٠٨ م.
١٩. الطبقات الكبرى، ابن سعد /٢١٧، دار صادر، ط١، بيروت، لبنان ١٩٦٨ م.
٢٠. سيرة النبوية، ابن هشام /١٦٦، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
٢١. الكامل في التاريخ، ابن الأثير /٢٦٦ دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
٢٢. تاريخ الطبرى، محمد بن جرير الطبرى /٢٧، مؤسسة الاعلمي ط١، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
٢٣. انظر السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام /١٧٤، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ٢٠١١ هـ - ١٤٣٢ م.
٢٤. تاريخ اليعقوبي /٢٥٦، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
٢٥. الكامل في التاريخ، ابن الأثير /٢٨٧، والسير النبوية /١٨٧.
٢٦. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي /٢٣٢.
٢٧. سورة المدثر: ٣١.
٢٨. تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب /٦ ١٧٣، دار الشروق، ط١٧، بيروت، لبنان ٢٠٠٣ م.
٢٩. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي /٢٠٩٠، مؤسسة الاعلمي، ط٢، بيروت، لبنان ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
٣٠. مجتمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي /١٠ ١٨٢، مؤسسة الاعلمي، ط١، بيروت، لبنان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٣١. التفسير الكبير، الفخر الرازي /١٠ ٧١٢.
٣٢. سورة العنكبوت: ١٠-١١.

## ظاهره الفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

٣٣. مجمع البيان في تفسير القرآن ١١/٨-١٣٠.
٣٤. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسن الطباطبائي ١٦/٦، ١، ٧-١.
٣٥. الكشاق، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ٣/٤٧٧، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
٣٦. محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي والمحقق سامي بن محمد بن سلامة ومحمود بن عمر الزمخشري والفخر الرازي والفضل بن الحسن الطبرسي ومحمد حسين الطباطبائي وناصر مكارم الشيرازي وغيرهم.
٣٧. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٩/٢٣٠٠.
٣٨. جلال الدين السيوطي في تفسير الدر المنثور و محمد رشيد رضا في تفسير المثار و سيد قطب في ظلال القرآن وغيرهم.
٣٩. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١٢/٣٤٧، مدرسة الامام علي علیک السلام، ایران، قم ١٤٢١ هـ.
٤٠. المصدر نفسه.
٤١. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي ١٩/٢٨٨-٢٨٩.
٤٢. سورة المائدۃ: ٥٤.
٤٣. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ١٩/٢٨٩-٢٩٠٠.
٤٤. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١/٩٧.
٤٥. سورة المنافقین: ٤.
٤٦. الميزان في تفسير القرآن، العلامة محمد حسين الطبا طبائی ١٩/٢٨٧-٢٨٨.
٤٧. سورة الاحزاب: ٦٠-٦١.
٤٨. سورة التوبۃ: ١٢٥.
٤٩. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٦/١٧٤.
٥٠. سورة آل عمران، ١٦٧ هـ.
٥١. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ٢/٤٣٧-٤٣٨.
٥٢. الإصابة في تمیز الصحابة، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَمْدَنْ بْنِ حَجْرِ الْعَسْقَلَانِيِّ ١/١٦٢، دار الجيل، ط، بيروت، لبنان ١٤١٢ هـ.
٥٣. الإصابة في تمیز الصحابة، لابن حجر العسقلاني ١/١٨.
٥٤. كتاب الكبار، شمس الدين الذهبي ١/٢٥١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٢٠ هـ.
٥٥. سورة الفتح: ١٨.

٥٦. سورة التوبة: ١٠٠.
٥٧. سورة الانفال: ٦٤.
٥٨. الأحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الاندلسي ٢٥٢ / ٦، دار الافق الجديدة، ط ٢، بيروت، لبنان ١٩٨٣.
٥٩. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أهذين عبد الحليم بن تيمية الحراني ١٣٦، دار الوفاء، ط ٢، بيروت، لبنان ١٤١٣ هـ.
٦٠. نظرية عدالة الصحابة، المحامي الاستاذ أحمد حسين يعقوب ٢٠ - ٢٢.
٦١. سورة البقرة: ٨ - ١٠.
٦٢. سورة البقرة: ١٤ - ١٦.
٦٣. سورة التوبة: ٥٤.
٦٤. سورة التوبة: ٤٧.
٦٥. روج الذهب، علي بن الحسين المسعودي ٢٨٣ / ٢، دار الفكر، ط ١، بيروت، لبنان ٢٠٠٠ م.
٦٦. السيرة الخلبية، علي بن برهان الدين الخلبي ٤٥٦ / ٢ دار المعرفة، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٧٨ م.
٦٧. الدر المنشور، جلال الدين السيوطي ٧١ / ٦ دار الفكر، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
٦٨. وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري ٢١٧، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط ١، بيروت، لبنان ١٤١٠ هـ.
٦٩. الاصابة في تميز الصحابة، ابن حجر العسقلاني ٣ / ٢٣٥.
٧٠. نفس المصدر.
٧١. كنز العمال، علاء الدين بن حسام الدين المتنبي الهندي ٩٠ / ٦، مؤسسة الرسالة، ط ٥، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
٧٢. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الثير ٢ / ٣٤.
٧٣. الاستيعاب في معرفة الاصحاب، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي ٢ / ٧٨، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، لبنان ١٩٩٥.
٧٤. مروج الذهب، علي بن الحسن المسعودي ٢ / ٣٣٣.
٧٥. سورة فاطر: ٣٨.
٧٦. سورة ق: ١٦.
٧٧. سورة النساء: ١٤٠.
٧٨. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٤ / ٢٤٧.

## ظاهره الفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكبير

٧٩. الكشاف، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزخري الخوارزمي /١٥٠٢.
٨٠. سورة الانعام: ٦٨.
٨١. سورة الانعام: ٦٨.
٨٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي ٣/٢١٧.
٨٣. سورة الحشر: ١١.
٨٤. سورة الحشر: ١٢.
٨٥. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي ١٠/٤٤٩.
٨٦. سورة الفتح: ٦.
٨٧. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ١٨/٢٦٣.
٨٨. سورة المنافقين: ٤.
٨٩. سورة المنافقين: ٣.
٩٠. التفسير الكبير، الفخر الرازي ١٠/٥٤٦.
٩١. سورة محمد: ١٦.
٩٢. سورة التوبه: ٨٧.
٩٣. سورة الأعراف: ١٠٠.
٩٤. سورة التوبه: ٩٣.
٩٥. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ١٩/٢٨٠.
٩٦. سورة البقرة: ٧.
٩٧. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١/٨٦.
٩٨. نفس المصدر: ٨٩.
٩٩. مفردات ألفاظ القرآن، مادة ختم، العلّال الراغب الاصفهاني، ايران، قم، ط١٤٢٦، هـ.
١٠٠. سورة البقرة: ٧.
١٠١. سورة الحجائية: ٢٣.
١٠٢. سورة المنافقين: ٣.
١٠٣. سورة الروم: ٥٩.
١٠٤. مفردات الفاظ القرآن، مادة طبع، العلّال الراغب الاصفهاني.
١٠٥. سورة محمد: ٢٤.
١٠٦. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ١٨/٢٤١.



١٠٧. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١٦ / ٣٧٧-٣٧٨ (بتصرف).
١٠٨. سورة الحج: ٥٣.
١٠٩. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي ١٠ / ٣٧٤ (بتصرف).
١١٠. نفس المصدر ١٥ / ٥٧.
١١١. سورة الزمر: ٢٢.
١١٢. سورة المطففين: ١٤.
١١٣. سورة المطففين: ١٤-١٥.
١١٤. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، مكارم الشيرازي ٢٠ / ٢٧-٣٠.
١١٥. نفس المصدر: ٢٢.
١١٦. سورة الحج: ٤٦.
١١٧. سورة التوبة: ٤٥.
١١٨. سورة المجادلة: ٢٧.
١١٩. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٦ / ٦١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
الْأَكْفَارُ مُحَمَّدُ وَآلُهُ وَصَاحْبُهُ أَكْفَارُ  
الْأَكْفَارِ إِنَّمَا يُنَاهَا عَنِ الْحَقِّ  
إِنَّمَا يُنَاهَا عَنِ الْحَقِّ  
إِنَّمَا يُنَاهَا عَنِ الْحَقِّ



## المصادر والمراجع

- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥ هجري.
٩. ابن حزم المنقري نصر بن مزاحم، وقعة صفين، دار الجيل، ط١، بيروت، لبنان ١٤١٠ هـ.
١٠. ابن جرير، محمد بن جرير الطبرى، مؤسسة الاعلمى، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
١١. أبو لقاسى الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الاصفهانى، كتاب المفردات، (مادة نفق) الدار الشامية، ط١، بيروت، لبنان، ١٤٢٦ هجري.
١٢. أبو الفداء اسماعيل بن حقي البروسي، روح المعانى، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٨٩ م.
١٣. أبي منصورأحمد بن علي بن أبي طالب الطبرى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمى، ط١، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هجري.
١٤. أبي القاسم جار الله محمد بن عمر المخشري، الكشاف، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
١٥. أحمد حسين يعقوب، نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام.
١٦. أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- القرآن الكريم
١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ايران، ١٤٠٥ هـ.
  ٢. ابن الأثير، مجد الدين ابوالسعادات المبارك بن محمد بن محمد، النهاية (مادة نفق) دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ٢٠٠٦ م.
  ٣. ابن الأثير، عز الدين أبوالحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ٢٠٠٦ م.
  ٤. ابن الأثير، عزالدين أبوالحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣ م.
  ٥. ابن سعد محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، ط١، بيروت، لبنان ١٩٦٨ م.
  ٦. ابن تيمية الحراني أحمد بن عبد الحليم، رفع الملام عن الأئمة الاعلام، دار الوفاء، ط٢، بيروت، لبنان ١٤١٣ هـ.
  ٧. ابن هشام المعاذري، أبي محمد عبد الملك، السيرة النبوية، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ٢٠١١ م.
  ٨. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الاصادبة في تميز الصحابة،



٢٧. ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في كتاب الله المنزل، مدرسة الامام علي علیه السلام، ط١، قم، ایران ١٤٢١.
٢٨. يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، لبنان ١٩٩٥ م.
٢٩. جلال الدين السيوطي، تفسير الدر المنشور، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
٣٠. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط٧، بيروت، لبنان ٢٠٠٣ م.
٣١. شمس الدين الذهبي محمد بن احمد بن عثمان، كتاب الكبائر، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٢ هـ.
٣٢. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت، لبنان ١٩٩٥ م.
٣٣. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان ١٩٨٩ م.
٣٤. محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازى، التفسير الكبير، دار أحياء التراث العربى، ط٤، بيروت، لبنان ٢٠٠١ م.
٣٥. محمد بن أحمد بن بكر القرطبي، تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، بيروت، لبنان ١٩٦٤ م.
٣٦. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب، دار الفكر، ط١، بيروت، لبنان ٢٠٠٠ م.
٣٧. علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبيّة، دار المعرفة، ط١، بيروت، لبنان ١٩٧٨ م.
٣٨. علاء الدين بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، ط٥، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.



