

جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ
دِيَارُ الْوَقْتِ الشَّيْخِيِّ

الْعَمِيدُ

مَجَلَّةُ فِصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصَدَّرُ عَنْ

الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مَرْكَزِ الْعَمِيدِ الدَّوْلِيِّ لِلْبَحْثِ وَالدَّرَاسَاتِ

مُجَازَةً مِنْ

وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعَامِيَّةِ

السَّنَةُ الْخَامِسَةُ الْمُجَلَّدُ الْخَامِسُ الْعَدَدُ الثَّاسِعُ عَشَرَ

ذِي الْحِجَّةِ ١٤٣٧ هـ. أَيْلُولُ ٢٠١٦ م



الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 2227-0345

ردمد الألكتروني: 9152 - 2311 Online ISSN:

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

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

[http: //alameed.alkafeel.net](http://alameed.alkafeel.net)

Email: alameed@alkafeel.net





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الانسانية = AI-
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 هجرياً--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 : AI-AMEED Quarterly Adjudicated journal for research and

Humanist studies

AS589.A1 A8365 2016 .V05 N19

مركز الفهرسة ونظم المعلومات

المشرف العام
السيد أحمد الصافي

رئيس التحرير
السيد ليث الموسوي
رئيس قسم الشؤون الفكرية والثقافية

الهيئة الإستشارية

- أ.د. طارق عبد عون الجنابي. كلية التربية. الجامعة المستنصرية
أ.د. رياض طارق العميدي. كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل
أ.د. كريم حسين ناصح. كلية التربية للبنات. جامعة بغداد
أ.د. تقي بن عبد الرضا العبدواني. 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. ابن رشد. جامعة بغداد
أ.م.د. علاء جبر الموسوي. كلية الآداب. الجامعة المستنصرية

مدير التحرير

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

سكرتير التحرير

رضوان عبدالهادي السلامي

السكرتير الفني

م. م. ياسين خضير عبيس الجنابي

(ماجستير لغة عربية من جامعة كربلاء)

هيئة التحرير

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

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

أ. د. فؤاد طارق العميدي (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

أ. م. د. عامر راجح نصر (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

أ. م. د. 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 المدني (كلية التربية / جامعة القادسية)

تدقيق اللغة الإنكليزية

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

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

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

الموقع الإلكتروني

سامر فلاح الصافي

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 :

Date:

العدد : ب-ع / ٢١٤٤

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٤



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

أشارة الى رسالتكم الالكترونية الواردة بتاريخ ٢٠١٢/٣/١١ و بكتابنا المرقم ب ت ١٢٢٣١/٤
في ٢٠١٢/٢/٢٠ ، ونظرا لحصول مجلتكم (مجلة العميد) على الترخيم الدولي (ISSN) الخاص بها
، نقرر اعتماد المجلة اعلاه لاغراض الترقية العلمية .

...مع التقدير

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

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

الموقع الالكتروني للدائرة) www.rddiraq.com

Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥٠ ٣٠٣ ٣

قواعد النشر في المجلة

مثلاً يرحب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطيايف الإنسانية، تُرحب مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.

٢. يقدم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥,٠٠٠-١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقم الصفحات ترقياً متسلسلاً.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كل 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، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٦. يزوّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:

(أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.

ب) يخطر أصحاب 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.

هـ) 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 تعديلها.

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 تسلم بحثه.

١٥. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات

الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٦. ترسل البحوث على الموقع الالكتروني لمجلة العميد المحكمة

alameed.alkafeel.net من خلال ملئ إستمارة إرسال البحوث،

أو تُسلم مباشرة الى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق، كربلاء

المقدسة، حي الحسين عليه السلام، مجمع الكفيل الثقافي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

... كلمة العدد ...

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على أفصح الخلق
أجمعين أبي القاسم محمد واله الطيبين الطاهرين الذين كانوا امتدادا
لمسيرته الطاهرة.

لقد تعهدت مجلة العميد في كل اعدادها الصادرة بنقل
الحمولات المعرفية الثقافية الإنسانية بجميع تخصصاتها من الكتاب
الى القراء، لأنها تنطلق من المسؤولية الاكاديمية 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 أكاديمية مسؤولة
مكونة من نخبة من الاكاديميين، لتكون منبراً علمياً يقصده الكتاب
والقراء في الآن نفسه، وهذا العدد الذي بين أيدينا يؤكد هذه الحقيقة
حيث تنوعت موضوعاته وأقلام الكتاب فيه بتنوع اختصاصاتهم
التي يكتبون فيها، بالإضافة الى الثيمة التي تنماز 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 رحمته الله مثلاً) وكان مكوناً من ثلاثة أبحاث حملت صبغة
لغوية في ظاهرها لكنها عاجلت نظرة السيد الخوئي رحمته الله من جوانب

متعددة فدار البحث الأول منها حول (المعنى الحرفي عند السيد أبي القاسم الخوئي في ضوء تقارير بحثه الخارج)، أما البحث الثاني فحمل عنوان (نظرية 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. اما موضوعات الأبحاث الأخرى فقد تنوعت 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 والاكاديمي على وجه التحديد وهي تدعوه الى 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 اليه العميد في مركزه ومجلته .

٢١	المعنى الحرقي عند السيد أبي القاسم الخوئي في ضوء تقارير بحثه الخارج	أ. د. صالح كاظم عجيل الجبوري جامعة بابل . كلية الاداب قسم اللغة العربية
٨٣	نظرية الوضع الاصطلاحي عند السيد الخوئي قراءة في كينونة الدلالة اللغوية. دراسة في ضوء اللسانيات المعاصرة	أ. م. د. حيدر سلمان جواد الجامعة المستنصرية . كلية التربية قسم علوم القرآن
١١٣	من مبحث الوضع اللغوي عند السيد الخوئي حقيقة علاقة اللفظ بالمعنى	م . د . محمد جاسم عبود العبودي كلية الإمام الكاظم <small>عليه السلام</small> للعلوم الإسلامية الجامعة . قسم الفكر الاسلامي
١٣٥	أيديولوجية الصنم في الشعر الجاهلي	أ. د. ضياء غني العبودي جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الانسانية قسم اللغة العربية الباحث عبد الوهاب الحمداني بكالوريوس لغة عربية من جامعة ذي قار
١٧١	ثَنَائِيَّةُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ فِي أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ قراءة في كتاب (الكُنَّاش في فَيِّ النَّحْوِ وَالصَّرْفِ) لأبي الفداء الأيوبي	أ. م. د. محمد حسين علي زعين جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم اللغة العربية م. د. كاظم سالم علي مديرية تربية محافظة كربلاء

٢١٩	الانساق الثقافية في خطاب الشعراء الفتاك في العصر الاموي	أ.م. د. أحمد صبيح محسن الكعبي جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الإنسانية . اللغة العربية
٢٧٣	الإنعكاسات المرضية الناتجة عن زواج الأقارب (دراسة حالة)	أ. د. مهدي محمد القصاص جامعة المنصورة . كلية الاداب قسم علوم الاجتماع
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 قبيل استقلال العراق عام ١٩٣٢م دراسة في المصادر الأجنبية	م. هادي حسين محسن جامعة النهرين كلية العلوم السياسية . وحدة البحوث والدراسات
٣٩٥	ظاهرة النفاق في مكة قبل الهجرة في القران الكريم	م.م. ابراهيم مزهر الموسوي جامعة كربلاء . كلية العلوم الاسلامية . قسم الدراسات القرآنية
17	THE MORAL CRISIS IN IAN MCEWAN'S ATONEMENT	Asst. Lecturer Hameed Mana Daikh University of Al-Qadisiya College of Education Department of English



الْمِنْ جَعِيَتْهُ الْخَالِدَةُ

السَّيِّدُ الْخَوِيَّ قَدَّسَ سُبُّهُ مِثَالًا

المعنى الحرفي عند السيد الخوئي
في ضوء تَقَرُّراتِ بحثه الخارج

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

أ.د. صالح كاظم عجیل الجبوري

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 ربّ العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على خير خلق الله أجمعين
أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أما بعد... فالأصوليون المحدثون من علماء الامامية هم فلاسفة النحو العربيّ المحدثون، إذ قدّموا للعربية ما لم يلتفت اليه اللغويون أنفسهم مع أنّ العربية تُدرس عندهم لغيرها وليست في نفسها ولنفسها، إذ يحتاجها الأصولي في تقنين القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ومن ثمّ تكون لهم معيّنًا على فهم دلالة النصوص واستيعابها، فجعلوا مقدمات بحوثهم الأصولية طائفة من الأبحاث اللغوية فيما تُعرف بمباحث الألفاظ، ولعل من أهم هذه البحوث التي فلسفوها بحثًا واستقصاءً هو حقيقة المعنى الحرفي الذي تشعبت مشارب الأصوليين في النظر اليه بما لم يسبقهم اليه أحد، فحقّ علينا أن نسجل لهم فضل السبق والريادة. فوق اختيارنا على هذا الموضوع عند أبرز الاصوليين المحدثين انجازاً وشهرةً، وهو السيد ابو القاسم الخوئي رحمته الله (ت ١٤١٣هـ) الذي تتلمذ على أقطاب المدارس الأصولية الحديثة في النجف الأشرف الذين كان لأفكارهم أثر في انجازه الاصولي، وهم كل من:

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

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

فاستوعب أفكارهم ووازن بين مدارسهم الفكرية التي يتمون إليها، فكون لنفسه مدرسة أصولية يشار إليها بمدرسة السيد الخوئي الأصولية، وسيكون مبحث المعنى الحرفي مصداقاً على استيعاب الفكر الأصولي الذي سبقه في حوزة النجف الأشرف، ومدى تأثره بفكره اساتذته، ومؤشرات التطور. فصارت فكرة البحث أن نسلط الضوء على حقيقة المعنى الحرفي ذلك المبحث النحوي الذي يبحث فلسفة المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية وبتلازم البحث فلسفة المفاهيم الاسمية، وقد وقع الاختيار على جهده فتد من طريق دوراته الاصولية المختلفة التي استغرقت أكثر من ثلاثة عقود من الفكر الأصولي احاطة منّا بالموضوع أولاً وكشف منهج السيد الخوئي أسلوباً وعرضاً بدورات أصولية مختلفة وبأقلام تلامذة عدة ثانياً، فقد حررها - في حدود ما اطلعت عليه - سبعة من ألمع تلامذته الذين حضروا بحثه الخارج - فضلاً عن تعليقاته على هامش تقارير بحث استاذته النائيني المعروف بأجود التقارير - وتقارير بحثه ومقرروها هي على النحو الآتي:

١. محاضرات في أصول الفقه، تحرير الشيخ محمد اسحاق الفياض .
 ٢. مصباح الأصول، تحرير السيد محمد سرور الواعظ البهسودي 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. غاية المأمول من علم الأصول، تحرير الشيخ محمد تقي الجواهري ت (١٤١٢هـ).
- وهناك تقريران آخران لم اعتمدهما: احدهما جواهر الاصول بتحرير فخر الدين الزنجاني ت (١٤١٣هـ) فلم يحرر فيه مبحث المعنى الحرفي، والآخر مباني 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-Kharij research in addition to some comments of his professor Al-Nai'ini 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 does 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 الحرفية قد استطال فيه الخلاف بين الأصوليين وعمق، فظهرت إلى الوجود مباحث دقيقة ومطولة إلا أنَّها مباحث شائعة، تروّض العقل، وتفتق الفكر، وتوسع أفق الذهن^(١)، ويرى أصولي آخر أنَّ مبحث المعنى الحرفي - نظراً لأهميته مع مبحثي الهيئات والمشتقات - احتل مساحةً واسعة من مباحث علم الأصول، فضلاً عن أثره الكبير في عدد من المسائل الأصولية الأخرى؛ لذلك رأى الاستدراك على مناهج الأصوليين التقليدية فوضعها منهجياً ضمن المسائل الأصولية ومباحث الألفاظ^(٢).

وهذه الأهمية الظاهرة لمبحث المعنى الحرفي في المباحث اللغوية الأصولية تستدعي أن نتعرّف على الجهة التي تُعنى بمبحث المعاني الحرفية 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 شكاً حقيقياً في أصل مدلول الحرف يُراد دفعه، ولا غموض فيه ليستجليه، وأقرب معيناً على ذلك كتب اللغة والمعجمات، أمّا البحث في المعنى الحرفي فيعالج حقيقة الفرق بين كيفية تصوّر الذهن للمعاني الحرفية وتصورها للمعاني الاسمية؛ ممّا يدفع إلى عدم استعمال أحدهما مكان الآخر على الرغم من كونه شرحاً له وتحديداً لمحتواه^(٣).

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

عن ماهية المداليل وحقيقتها فليس من اختصاص علماء اللغة، بل تقع في مرمى غيرهم من المتخصصين في علوم مختلفة، ولتقريب المطلب بالأمثلة لو طُرحت قضية (البياض في الجسم) مثلاً وأردنا أن نعرف ما هو لون البياض؟ فالجواب سيكون عند اللغويّ المتخصص لا غير، ولو سألنا عن المصداق الخارجي لمفهوم البياض في الجسم، أي مدلوله بالعرض كظاهرة طبيعيّة 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 الذهنيّ وكيفية تركيب عناصره على نحو صار صالحاً للحكاية، فنحن في هذا المقام لا نطلب الجواب من اللغة؛ لأننا لم نطلب مدلول الكلمة؛ لوضوح عبارة البياض في الجسم؛ لأنّ المتحدثين بهذه اللغة يعرفون هذه الصورة الذهنيّة، وأنّا نريد أن نعرف عناصر هذه الصورة وتركيبها لنفسرها بما هي متطابقة مع الكلام تطابق المدلول مع الدالّ ومع الخارج تطابق المدلول بالذات للمدلول بالعرض على النحو الذي يجعله صالحاً للحكاية، فلو نطقنا بجملتين: إحداهما تامّة، والأخرى ناقصة، وهما متطابقتان من العنصرين نفسيهما، إذ نقول: (بياض الجسم) و(أبيض الجسم) فما الذي جعل إحداهما تامّة والاخرى ناقصة؟ فالبحث بهذه الطريقة يقع ضمن فلسفة اللغة؛ لأنّه بحث تحليليّ في مدلول اللغة بما هو مدلول، في حين تبحث الفلسفة الاعتياديّة عن تحليل الشيء بما هو لا بما هو مدلول، فبحثنا في المعاني الحرفيّة يدخل في ضمن الفلسفة اللغويّة، بما تقدّم ذكره من أمثلة ومصاديقها^(٥).

وفي ضوء ما تقدّم من بيان تفصيليّ لعمل التخصصات العلميّة في بحث الأشياء قسم السيد محمد باقر الصدر بحث مداليل الألفاظ على قسمين^(٦): أحدهما: بحث لغويّ اصطلاح عليه بـ (الاكتشافيّ) أو (التحديديّ)، وهو بحث يعيّن مدلول اللفظ

ليكون الذهن قادراً على فهمه حين سماعه، وهذا فهم يغيّر من واقع ما يجري في الذهن؛ لأنّه معرفة جديدة لم تكن مفهومة قبل ذلك. والآخر: بحث فلسفي تحليليّ لدلول اللفظ بما هو مدلول، وهذا بحث لا أثر له على واقع ما يجري في الذهن؛ لأنّ الصورة الذهنيّة معروفة، والفهم اللغويّ لها مكتمل مسبقاً، وما سيتم بحثه في مثل هذا البحث إنّما هو بحث تحليليّ.

وقد وُجّه الانتقاد للغويّين والفلاسفة في أنّ لديهم قصوراً في هذين البحثين: اللغويّ الاكتشافيّ، والفلسفيّ التحليليّ على مستوى الممارسات العمليّة، أمّا الأول الذي يقع على عاتق اللغويّين فيرى الأصوليّون أنّ بحوثهم لم تف بتوضيحه لسببين محتملين: الأوّل، لغفلتهم عنه بسبب عدم صلته بالأغراض العمليّة المحدودة التي تقع على عاتق علوم اللغة العربيّة، والآخر: لأنّ المسألة ليست مرتبطة بمجرد نقل موارد الاستعمال عند العرب وإنّما هي بحاجة إلى عناية واجتهاد، أمّا انتقادهم الثاني للفلاسفة في إهمالهم للبحث التحليليّ فلم تكن لهم أيّ ممارسة جادة قديماً، إذ كانت الفلسفة متجهّة إلى تحليل حقائق الأشياء الذهنيّة والخارجيّة بما هي أشياء وليس بما هي مدلولات للكلام، وقد أحسّ الأصوليّون بهذا النقص فتنامت محاولاتهم تدريجيّاً لسدّ هذا النقص^(٧).

والذي يبدو لي أنّ البحثين المشار إليهما: اللغويّ الاكتشافيّ، والفلسفيّ التحليليّ يقعان على عاتق المتخصّصين بعلوم اللغة العربيّة؛ لأنّ البحث التحليليّ للمعاني الحرفيّة بتركيبيها المتنوّعة يقع ضمن دراسة الدلالة، والدلالة مستوى من مستويات دراسة اللغة على نحو عامّ والعربيّة على نحو خاصّ، فالانتقاد الذي وُجّه إلى الفلاسفة في قسمه الثاني لا بدّ من أن يوجّه إلى اللغويّين أيضاً؛ لأنّ فلسفتها من مسؤوليّتهم أيضاً. فمبحث المعنى الحرفيّ ومبحث الهيئات، ومباحث أسماء الاشارة

والموصولة، ومبحث مداليل الأفعال هي مباحث تحليلية تأتي بوصفها مصاديق على موضوع يسبقها في مباحث الألفاظ الأصولية، وهو مبحث الوضع وأقسام الوضع، فبعد أن ينتهي الأصوليون من تقسيمات الوضع التي حُصرت بأربعة أقسام، يدللون على إمكانية وقوع هذه المصاديق، فيأتي القسم الثالث الذي سنبينه -إن شاء الله- على أن المعنى الحرفي أحد مصاديقه.

يقسم الأصوليون الوضع باعتبار المعنى الملحوظ على أربعة أقسام^(٨):

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 للوضع خاصاً جزئياً وكان اللفظ موضوعاً بإزاء هذا الأمر الجزئي.

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

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

وقد اتفق المحققون على استحالة القسم الرابع عقلاً، وقد ذكر استكمالاً للإحصاء العقلي؛ لأن المعنى الموضوع له لا بد من أن يكون معروفاً للوضع بنفسه أو بما يدل عليه ليتسنى له وضع اللفظ؛ لاستحالة وضع الشي لمجهول، فإن الوضع من دون تصور لطرفيه -اللفظ والمعنى- غير قابل لتعلق القدرة عليه، فالوضعان المتصوران للقسمين الأولين لا إشكال في وقوعهما بالاتفاق، والقسم الثالث فيه

خلاف بين الأصوليين مع التسالم على إمكانه عقلاً، فالذين قالوا بإمكانية وقوعه جعلوا مصداقه المعنى الحرفي فانطلقت فكرة بحثه المتشعبة بين الأصوليين^(٩).

حقيقة المعنى الحرفي

اختلف الأصوليون في حقيقة المعنى الحرفي على أقوال يمكن أن نعرضها وفقاً لطروحات السيد الخوئي، وما بدا له في تحقيقه فيها حرره مقرر وبحثه الخارج، وعلى النحو الآتي:

القول الأول: الحروف لا معنى لها أصلاً أو (علاميّة الحروف)

يُنسب إلى الرضوي الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) بأن الحروف ممّا لا معنى لها أصلاً، بل هي مجرد علامات لتعرف معنى غيرها، أو أن تكون قرينة على كَيْفِيَّةِ إرادة مدخولها نظير حركات الإعراب كالرفع الذي هو علامة الفاعلية، والنصب وهو علامة المفعولية، ف (فزيد) في نحو: (جاءني زيد) لا معنى له في نفسه، بل مجرد علامة تُبين حال زيد وأنه فاعل في التركيب، ولفظ (في) مثلاً في نحو: (زيد في الدار) لا يكون له معنى أصلاً، بل هي علامة لتبين معنى الدار، وإنما المعنى كان في الدار من حيث كونها مكان زيد، وقد جرى بكلمة (في) لتبين حال الدار وخصوصية معناها، وهكذا لفظ (من) و (على) ونحوهما من الحروف^(١٠). هذا القول دونه السيد أبو القاسم الخوئي فيما حرره من بحث أستاذه النائيني على أنه القول الثاني من بين الأقوال أو الاتجاهات في حقيقة المعنى الحرفي^(١١). وقد اختلفت منهجية مقررٍ بحث السيد الخوئي في تدوينه له من جانب أسبقيته في ترتيب الآراء، والظاهر أنهم لم يكونوا في حلقة أصولية واحدة بل حلقات متعددة، فقد حرره السيد تقي الدين الجواهري والسيد علي الشاهرودي والسيد حسن الصافي على أنه القول الأول^(١٢)، وقد حرره

الشيخ محمد إسحاق الفيّاض والسيد علاء الدين بحر العلوم والسيد البهسودي على أنه القول الثاني في ترتيب الآراء التي طرحها السيد الخوئي في بحثه^(١٣).

وبنظرة موازنة لما حرّره 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 نتيجة بأنه قول فيه تفريط^(١٤).

وبنظرة منهجية من جانب آخر لما حرّره المقرّرون نجد بعضهم قد اختصر هذا الرأي بطريقة وصفية تفتقر إلى التحليل، والتحليل سمة بارزة في بحث الأصوليين^(١٥)، في حين نجد السيد علاء الدين بحر العلوم في تقريره لبحث السيد الخوئي قد فصل القول باسطاً التحليل والتفصيل، مستعيناً بالشواهد والأمثلة على توضيح المطلب^(١٦)، والظاهر أن المقرّرين لأبحاث السيد الخوئي وأي بحث خارج لا يدوّنون كلّ شيء لوضوح المطلب لديهم مثلاً، وربّما طرّح 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 دقيقة لمحاضرة اليوم ويُعاد فيها كلّ ما قيل تفصيلاً، فكيف والحال أن بين دورة أصولية وأخرى قرابة خمس سنوات، هذه الافتراضات قد تكون حلاً لتباين منهجية المقرّرين في تحرير محاضرة الأستاذ. وقد رُمي هذا الرأي بالضعف من المحقّقين الأصوليين، إذ ذهبوا إلى أن للحروف معاني في نفسها، ودليلهم على ذلك تعريفهم للحرف بأنه: «ما دلّ على معنى غير مستقلّ بالمفهومية» قبال الاسم الذي دلّ على معنى مستقلّ بالمفهومية، وهكذا تعريفهم الآخر له: «بأنّ الحرف هو ما دلّ على معنى في غيره» قبال الاسم

الذي دلّ على معنى في نفسه، فمحور هذه التعريفات بأساليبها وأفكارها الأصولية أو النحوية أنّ للحرف معنى خلاف هذا الرأي الذي نُسب إلى الرضي^(١٧). وقد صرح السيد الخوئي برفضه لهذا القول، ودليله أنّ الخصوصيات التي دلت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها، ومن الواضح أنّ 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 الأولية وأنّه أشبه بالجمع بين المتناقضين^(١٨). وقد انفرد السيد علاء الدين بحر العلوم في تقرير هذا المطلب أنّه ذكر تفصيلات أوجه الجمع بين المتناقضين، والظاهر أنّها زيادة تفصيل وتوضيح بالأمثلة لم نجدها عند مقرري بحثه الآخرين، فقد دوّن أحوال خصوصية مدخول الحرف في قولنا: (في الدار)، إذ رصد مدخول الحرف (في) وهو (الدار) الدلالات الآتية^(١٩):

١. لها وجود تكويني كسائر الموجودات فيصحّ الإخبار عنها، فيقال: (الدار واسعة).
٢. لها وجود أيّني، يراد منه المكان ومحلّ الاستقرار، فيقال: (زيد في الدار).
٣. وقوعها مبدأ للسير، فيقال: (سرت من الدار إلى المدرسة).
٤. وقوعها منتهى إليها، فيقال: (وصلت إلى الدار).

فهذا الرصد الدلالي المتعدّد لمدخول الحرف دفع السيد الخوئي إلى أن يصف الرأي بالجمع بين المتناقضين، أي لا معنى له أصلاً مع كلّ ما رُصد من معانٍ. إلا أنّ السيد علاء الدين بحر العلوم دوّن أمثلة وشواهد على هذا الرأي القائل بانعدام معنى الحروف، وأنّها تأتي للتزيين والتحسين في الكلام، بحيث يكون وجودها كالعدم حالها بعض الحروف الزائدة، كالباء الداخلة على خبر ليس وفاعل

كفى، فلا يكون لوجودها أهميّة في الكلام، وأنّها كالعدم مع وجود نقيضه الآخر وهو تخصيص مدخول الحرف بالمعاني المتقدّم ذكرها^(٢٠). وقبل مؤاخذتنا على هذه الأمثلة فنحن لا نعرف هل هذه الأمثلة دونها وحرّرها السيّد بحر العلوم عن لسان السيّد الخوئي بطريقة الإملاء أو زيادة توضيح منه لتقريبها للأذهان، ولا سيّما إذا ضمّمنا أنّه انفرد بهذا الاستطراد من دون باقي المقرّرين، إذ لم نجده عند غيره.

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

ويرى الشيخ ضياء الدين العراقي من قبل أن تشبيه الحروف التي لا معنى لها في هذا القول بعلامات الإعراب على أنّها مجرد علامات دالة على الرفع والنصب والجرّ ولا معنى لها في نفسها بأنّه رأي مردود؛ لأنّ علامات الإعراب هي دلالات لمقولات الهيئّة الكلاميّة، فبعد أن كان للهيئّة وضع للدلالة على النسب الكلاميّة فلا جرم أنّ للإعراب معنى أيضاً^(٢١)، أمّا السيّد الخوئي ومن قبله الشيخ النائيني فقد ردّا هذا التشبيه ببيان حال المقيس - أي حركات الإعراب - على رفض المشبه بعده باطلاً^(٢٢)، ويرى الدكتور مصطفى جمال الدين أنّ الأصوليين أنفسهم لم يرتضوا هذا الرأي؛ لأنّه ينتهي إلى تجريد الحرف عن أيّ تأثير في تكوين الجملة، وذلك باطل لما نحسّ به من أثر هذه الحروف في تراكيب الجمل^(٢٣).

ويمكن أن نتحقّق من رأي الرضيّ الذي نُسب إليه وكان منطلقاً لنقاشه والأخذ والردّ عليه إلى يومنا هذا، إذ قال: «كلمة دلّت على معنى ثابت في لفظ غيرها»^(٢٤)،

فبعد أن عرّف الحرف وبيّن مفهومه، قال: «فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أُفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى أصلاً، فظهر بهذا أنّ المعنى الفراديّ للاسم والفعل في أنفسهما وللحرف في غيره»^(٢٥)، والظاهر أنّهم فهموا قول الرضي مقتطعاً، وكان الأولى بمقرّري بحثه أن يستدركوا على منشأ هذا القول المنسوب إلى الرضي، وهو مُقتطع من نصّ لو نُظر إليه بدقّة لسقط أصل القول به، ولا سيّما أنّ هناك تسامحاً ومتسعاً لمقرّري بحوث الخارج في تدوين ما يروونه مناسباً في نهاية المطالب أو الإستدراك في مؤلّفاتهم الأصوليّة الأخرى.

فقد عرض السيّد محمد تقيّ الحكيم رأي الرضي كاملاً، ومن ثمّ رأى أنّ التوهّم في هذا النصّ تشبيه الحرف بالعلم المنسوب بلحاظ أنّ كلاّ منهما لا معنى له أصلاً، وأكّد أنّ التوهّم قائم فعلاً لو قُدّر لهذا النصّ أن يُقتطع عن سابقه، وخرج بنتيجة: أنّ قول (الحرف لا معنى له) لا نعرف له قائلاً^(٢٦). ولا نجد من نافلة البحث أن نذكر ما دوّنه السيّد محمود الشاهروديّ في تقريره لبحث السيّد محمد باقر الصدر فيما يتعلّق في نقاشه لعلاميّة الحروف بثلاث احتمالات، رفض الأوّل والثاني -إن كانوا يقصدونها فعلاً- في حقيقة الرأي، ووافق الاحتمال الثالث -إن كان مراداً فعلاً-.

الأول: يرى أنّ هذا الاتجاه إنّ كان يقصد فراغ الحروف من أي دلالة وافتقارها إلى تكوين المدلول نهائياً فرأيهم باطل بضرورة الوجدان اللغويّ والعرفي؛ لأنّ لازمه أن لا يكون حذف الحرف المشارك في تكوين الجملة مضرّاً بمعناها الأصليّ وهو خطأ واضح^{(٢٦)(٢٧)}.

الثاني: إنّ أراد أصحاب هذا الاتجاه أنّ الحرف ليس له مدلول في عرض مدلول الاسم الذي يشاركه في تكوين الجملة وإنّما مدلوله طوليّ دائماً، بمعنى أنّه

يشخص المراد من الاسم، فيردّ عليه أنّه إن قصد بذلك أنّ الحرف يشخص أنّ المراد الاستعماليّ من كلمة (الصلاة) ذلك في قولنا: «الصلاة في المسجد» فهو غير صحيح؛ لأنّ استعمال لفظ الصلاة في الحصّة المعنيّة بخصوصها مع كونها موضوعاً للطبيعة الجامعة، وإن أرادوا أنّ الحرف يشخص المراد الجدّي من كلمة الصلاة فهذا يعني نظر الحرف إلى مرحلة المراد الجدّي وهو واضح البطلان؛ لأنّ الحرف يشارك في تكميل الجملة في مرحلة المدلول الاستعماليّ ولهذا لا تكون الجملة تامةً من دون الحرف سواء أكان لها مدلول جدّي أم لم يكن لها مدلول»^(٢٨).

الثالث: وقد وافقه فيه السيّد محمد باقر الصدر فإنّ الحرف إنّ كانوا يقصدون ليس دالاً مستقلاً كما هو الحال في الاسم، بل يستحيل أن يكون إلا دالاً ضمنيّاً، والدالّ المستقلّ هو المجموع المركّب من الحرف والاسم، فهذا معنى دقيق وعميق وهو الذي يقتضيه منهجنا العامّ في تحقيق المسألة إذ يتّضح أنّ من لوازم عدم استقلاليّة المعنى عدم استقلاليّة الدلالة^(٢٩).

الذي يتبيّن لنا من بحث الأصوليين لهذا القول بأنّهم قدّموا للبحث النحويّ بحثاً في فلسفة اللغة، فقد عمدوا إلى بحث تحليليّ في مداليل الألفاظ ومقاصدها، بما هي مقاصد ومداليل، والمفارقة في هذا القول «علاميّة الحروف وتشبيهها بحركات الإعراب» أنّ هذه النظرة اللغويّة الفاحصة وهي جزء من فلسفة النحو في عرضها ومناقشتها انطلقت من مقالة لا أصل لها أصلاً، كما تبين لنا في متابعة السيّد محمد تقّي الحكيم وبحثه، وأنها متوهّمة من نصّ مقتطع للرضيّ الاسترباديّ، ومن جانب آخر نجد السيّد محمد باقر الصدر قد بنى احتماله الثالث عليها -إن كان مُراداً ومقصوداً- على أنّه معنى عميق ودقيق يقتضيه منهجه العام في معالجة القضايا اللغويّة التي تشترك في عمليّة الاستنباط، وهناك مفارقة أخرى إذ تبنّى هذا الرأي

بعض الأصوليين المعاصرين على ما نقله مصطفى جمال الدين، وهم: محمد صادق التبريزي والبهباني وقد دافعوا عنه بأدلة وأمثلة^(٣٠)، ومثل هذا الموقف ليدلّ دلالة واضحة على النزعة العقلية في فلسفة الأشياء والتدليل عليها، وتعميق النظر العقلي، فما وصلت إليه هذه المدرسة - إذ تبنا رأياً تبيّن أنّه مقتطع من نصّ لم يقصد القول به أصلاً - يعدّ دليلاً واضحاً على ما ذكرنا.

وخلاصة ما دوّنه المقرّرون أنّه لا شبهة في أنّ الحروف في الكلام تدلّ على خصوصيات لم تكن تُستفاد منه لولا تلك الحروف، ولا ريب في أنّ هذه الدلالة لا موجب لها إلّا الوضع، فالحروف لها وضع لا محالة، والكلام فعلاً فيها به تمتاز معانيها من المعاني الاسمية، فلا يمكن القول بأنّ الحروف لا معنى لها بل هي علامات^(٣١)، ومنه ظهر حال المقيس عليه وهو: (حركات الإعراب التي شبّهت بها)^(٣٢).

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

وقد نسب هذا القول إلى رضي الدين أيضاً على أنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهومية، وأنّ الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في حدّ ذاته لا يتّصف بالاستقلال ولا بعدمه، وإنّما نشأ من اشتراط الوضع، وهذا القول عدّه الشيخ النائيني - فيما قرّره السيد الخوئي - إفراطاً^(٣٣)، وقد ذكر وجه الضعف فيه أن لازمه جواز استعمال الحروف في موضع الاسماء وبالعكس، وأكد رفضه لهذا القول ووصفه بأنّه من أفحش الأغلاط، وقد نسب اختياره إلى الشيخ محمد كاظم الخراساني^(٣٤)، وهي نسبة صحيحة، قال في تحقيق معنى الحرف: «والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء»^(٣٥). وقد تابع السيّد الخوئي الشيخ النائيني في رفضه، إذ قال: «إنّ المعنى الحرفي والاسمي ليسا بمتحدّين ذاتاً، ولا اشتراك لهما في طبيعية معنى

واحد، بل هما متباينان بالذات والحقيقة، فإنّ هذا هو الموافق للوجدان الصحيح، ولأجله لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر^(٣٦). فدوّن مقرّرو بحثه الخارج هذا القول وقد تبين منهجهم في تسلسله من ناحية طرحه للنقاش في درسه تَتَبُّر والظاهر أنّ اختلافهم جاء تبعاً للحلقات الأصوليّة المختلفة التي حضرها طلبته من مقرّري بحثه، فذكره السيّد علاء الدين بحر العلوم والشيخ محمد إسحاق الفيّاض والسيّد البهسودي على أنّه القول الأول في حقيقة المعنى الحرفي^(٣٧)، أمّا السيّد محمد تقي الجواهري والسيّد علي الشاهرودي والسيّد حسن الصافي الأصفهاني فدوّنوه على أنّه القول الثاني من أقوال المعنى الحرفي^(٣٨).

ومّا يمكن أن يُرصد في تحرير المقرّرين لبحثه تَتَبُّر في آليّة المعنى الحرفي أنّنا نجدهم قد اتّفقوا في تحرير كثير من مطالبه، ولا سيّما تحصيل السيّد الخوئي في ردّه على صاحب الكفاية الذي تابع المحقّق رضيّ الدين بعد أن نسبوا الرأي إليه، واتّفقوا على متابعة الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ له، وحرّر بعضهم أمثلة وشواهد على تحصيل المطلب وتوضيح المقصد^(٣٩)، ولم نجد لها عند غيرهم، السيّد حسن الصافي الأصفهانيّ أنّه ذكر أمثلة باللغة الفارسيّة للمصدر واسم المصدر^(٤٠). وقد ناقش السيّد الخوئي رأي الشيخ الخراسانيّ فيما حرّره الشيخ محمد إسحاق الفيّاض والسيّد علي الشاهروديّ وقد ذهب فيه إلى أنّ اتحادهما رأيّه ينحلّ إلى نقطتين^(٤١):

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

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

الواضع ليس لازم الاتباع حتّى على نفسه، إذ لم يكن في ضمن عقد لازم، وليس له ولاية على غيره ليجب اتّباعه، وتابع الشيخ النائيّ في وصفه بأنّه من أفحش الأغلاط.

واستطرد السيد الخوئي موضحاً مراد الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ، إذ قال: «وتوضيح ذلك: أنّ الواضع عندما تصوّر اللفظ والمعنى لم يلحظ في أحدهما قيداً من القيود، بل تصوّر كلاّ منهما مستقلاًّ منظوراً بنفسه، إلّا أنّه شرط على المستعملين حين استعمالهم للألفاظ في تلك المعاني أن يكون اللحاظ آلياً في الحروف، واستقلالياً في الأسماء، وشرط الواضع في العلقّة الوضعيّة في مقام اللحاظ لا يوجب صيرورته قيداً في أصل المعنى أو اللفظ، ليكون تخصيصاً لأحد المعنيين دون الآخر فيحصل الاختلاف بينهما، ولهذا أفاد تَتَبُّهُ في بحث المشتق أنّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر استعمال في ذات ما وضع له، إلّا أنّه استعمال بغير العلقّة الوضعيّة، وعلى كلّ حال، فالمستعمل كما كان حين الاستعمال محتاجاً إلى لحاظ كلّ من اللفظ والمعنى، كان الواضع مشروطاً عليه لحاظ المعنى آلياً إن أراد استعمال كلمة (في) في الظرفيّة، ولحاظه استقلالياً إن أراد استعمال كلمة (الظرفية) فيها، فالعلقّة الوضعيّة في أحدهما تغايرها في الآخر»^(٤٢)، وقد وصف الدكتور مصطفى جمال الدين التمييز بين المعنيين بالآليّة والاستقلاليّة بأنّه تفريق مصطنع^(٤٣). وقد كان له تَتَبُّهُ ردّ على ما تقدم ذكره، وعلى النحو الآتي^(٤٤):

الأوّل: أنّ شرط الواضع في المقام على المستعملين ليس كسائر الشروط التي يجب الوفاء بها، فإنّه لو كان معنى الاسم والحرف واحداً والاختلاف في العلقّة الوضعيّة للزم صحة استعمال أحدهما في الآخر، بل هو أولى من المجاز؛ لأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع العلاقة المصحّحة، 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 مغايرة بين المعنيين لا يصحّ 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 غيرها والملاحظ آلة لشيء آخر حرفية، 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 ردّ على اعتراض السيد الخوئي فيما قرّره السيد محمود الشاهرودي، إذ قال: «إنّ المراد بالآلية هنا فناء مفهوم في مفهوم آخر لا فناء العنوان في المصداق الخارجي الذي ليس من هذا الباب، بل من باب ملاحظة المفهوم الواحد بالحمل الاولي فيرى فيه المعنوي ولذلك يحكم عليه بأحكام في المعنوي وإن كان في واقعه وبالحمل الشائع مغايراً مع المعنوي»^(٤٥).

الثالث: ليس من المسلّم دائماً أن يكون الحرف ملحوظاً آلياً وطريقاً لغيره، فقد يلحظ الحرف استقلالاً، ويكون منظوراً إليه بنفسه وذلك كما لو علمنا أن زيداً حلّ في بلد ونعلم أنه سكن في مكان، ولكنّه لا نعلم المكان المخصوص الذي حلّ به، فنسأل خصوصية مدلول الحرف فنقول: سكن زيد في أي مكان؟ ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخصوصية، 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 ومبنى المشهور عند المتأخرين على أن المعنى الحرفي غير

مستقل بذاته في مرحلة الماهوي فلا يُعقل وجودها لا ذهنًا ولا خارجًا إلا بما هي عليه من الآلية والفناء، وقد فسّر مورد نقضه هذا بنحوين:

١. أن ينتزع المستعمل مفهوماً اسمياً مشيراً إلى واقع المعنى الحرفي الخاص، ويجعله مدخول الاستفهام، نظير قولنا: ما هي الكيفية التي سافر بها زيد؟

٢. أن يكون اللحاظ الاستقلالي متعلقاً بطرف المعنى الحرفي، أي بالمعنى الاسمي المتحصّص به بما هو متحصّص، فيكون لحاظ التخصّص تبعاً، كما لو سأل: أن زيدا هل جاء في البرّ أو البحر؟^(٤٦).

وإذا ما حاولنا أن نعود بتأصيل هذا القول عند أهلنا، فيرى الدكتور مصطفى جمال الدين أن أول من ذهب إلى وحدة المعنى الاسمي والحرفي هو ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) وتبعه الرضي^(٤٧)، 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...»^(٤٨). أمّا السيّد محمد تقي الحكيم فقد ذكر الرأي لرضي الدين بعد أن رفع التوهم المتقدم ذكره في اقتطاع رأيه وما نُسب إليه خلاف ذلك، والظاهر أن نسبة الرأي إلى رضي الدين تعود إلى شهرة شرحه للكافية التي نقل فيها رأيه. وقد عرض السيّد محمد تقي الحكيم الآراء التي ناقش فيها القول الثاني رفضاً، وقد كانت له ردود على من رفض هذا القول من النحويين والبلاغيين والأصوليين، وهي على النحو الآتي:

أولاً: ما عقّب به القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) على قول بعض النحويين في رفض قول الرضي: «هذا باطل قطعاً، إذ لو كان معناهما واحداً لصحّ الإخبار عن (من) كما يصحّ عن معنى الابتداء»^(٤٩)، وقد عقّب السيّد الحكيم بأنّ الرضي قد تنبّه

لهذا الإشكال ودفعه عن نفسه بأن كلمة (من) لا يصحّ الإخبار عنها؛ لأنّ الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر بخلاف لفظ الابتداء فإنّه حامل لمعناه بنفسه، فصحّ الإخبار عن أحدهما ولم يصحّ عن الآخر^(٥٠).

ويرى أيضاً أنّ هذا الفارق لا يصلح لدفع الإشكال الذي أورده القاضي الجرجانيّ لوضوح امتناع صحّة الإخبار عن كلمة (من) مع ذكر مدخولها معها حيث يوجد معناها فيه، فلا يصحّ أن يُقال مثلاً (من البصرة خيرٌ من إليها)، وقد أثار هذا الإشكال من قبل ابن الحاجب إذ يرى أنّ (ذا) و(أولو) و(أولات) و(أي) و(كلّ) و(بعض) و(فوق) وأمثالها من الاسماء الملازمة للإضافة أنّ الواضع لم يجوز استعمالها إلا بمتعلقاتها، فيجب أن تكون حروفاً أيضاً والحقيقة أنّها أسماء^(٥١).

وقد أجاب ابن الحاجب عن هذا الإشكال وفي جوابه دليل على أنّه يذهب إلى القول بأنّ (ذو) وأخواتها في الاستعمال لا تذكر إلا مع المضاف إليه، إلا أنّ 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 وذو فرس)، ومثل (ذو) كلمة (فوق) فهي موضوعة لمكان له علوٌّ ويُفهم منها ذلك عند إفرادها إلا أنّ الإضافة يتوصّل منها إلى علوٍّ خاصٍّ وهكذا باقي الاسماء المذكورة الملازمة للإضافة^(٥٢) إذ تحتفظ باسميّتها ولها معنى استقلاليّ.

ثانياً: ذكر السيد محمد تقي الحكيم مناقشة السكاكيّ (ت ٦٢٦هـ) للقول الثانيّ بأنّه «لو كان الابتداء والانتهاؤ والظرفيّة معاني (من وفي وإلى) مع أنّ الابتداء والانتهاؤ والظرفيّة أسماء لكانت هي أيضاً أسماء؛ لأنّ الكلمة إذا سمّيت اسماً سمّيت لمعنى الاسميّة فيها»^(٥٣)، وكأنّ دفع الاسميّة بحكم عدّها في مقابل الاسماء من أوضح الأمور^(٥٤).

ثالثاً: ذكر السيّد محمد تقّي الحكيم مناقشة جملة من الأصوليين من أنّ معانيها لو كانت متّحدة لصحّ استعمال الحروف مكان الاسماء وبالعكس شأن كلّ مترادفين، فيقال في مثل: سرت من بغداد إلى القاهرة، سرتُ ابتداء بغداد انتهاء تعريف القاهرة، وعدم الصّحة في هذا من ضروريّات كلّ من يتكلّم اللغة العربيّة^(٥٥)، وأورد أنّ رضيّ الدين قد دفع هذا الإشكال بأنّ الواضع اشترط في دلالة (من) على معناها ذكر متعلّقه ولم يشترط ذلك في الابتداء، وقد أبدى رفضه في نهاية القول بأنّ أحدهما عين الآخر في المعنى لا يتّضح له وجه^(٥٦).

فخلاصة ما انتهى إليه بحث السيّد الخوئي لهذا القول الذي كثر فيه حديث الأصوليين وتشعبت آراؤهم، وقد أجمع على تحريره مقررّو بحثه الخارج أنّه ليس ثمة اتحاد بين المعنيين أصلاً، وقد تابع السيّد محمد باقر الصدر السيّد الخوئي في رفضه اتحاد المعنيين على الرغم من اعتراضه على بعض موارد ردوده على الشيخ الخراسانيّ التي يرى فيها أنّ بعض ما أورده السيد الخوئي لم يتمّ برهاناً^(٥٧).

القول الثالث: تباين المعنيين: الحرفي والاسميّ ذاتاً وحقيقةً أو (نسبيّة المعنى الحرفي)

هذا القول نسبته السيّد الخوئي إلى جماعة من المحقّقين، وقد بيّن اختلافهم في كيفية هذا التباين وما به الامتياز، ونقل رأي أستاذه النائيّ إلى أنّ التباين بينهما بالإيجادية والإخطارية يعني أنّ المفاهيم الاسميّة بأجمعها مفاهيم إخطاريّة ومتقرّرة في عالم المفهوميّة، ومستقلّة بحدّ ذاتها وهويتها في ذلك العالم، والمعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدويّة بأجمعها معانٍ إيجادية في الكلام، ولا تقرّر لها في عالم المفهوميّة، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها^(٥٨)، وهو نقل صحيح عن الشيخ النائيّ، بل هو اختياره للمعنى الحرفي من بين الآراء المطروحة^(٥٩)، وقد وصفه السيّد الخوئي فيما حرّره

السيد البهسودي على أنه قول وسط بين القولين الأولين^(٦٠). إذ يرى بطريقة أخرى أكثر وضوحاً أن معاني الحروف تختلف عن المعاني الاسمية في هويتها وحقيقتها، والاختلاف بينهما كلي؛ لأن معاني الاسماء يمكن لنا أن نتصورها في الذهن مستقلة وإن لم تستعمل؛ لذلك أطلق عليها المعاني الإخطارية، ويُرَادُ بها أن ما يخطر منها في الذهن أمر مستقل بذاته، أمّا معاني الحروف فهي معانٍ إيجادية ويراد بها أنها توجد المعنى في اللفظ وتحققها مرتبط بالاستعمال من دون أن يكون لها سبقُ تحقق قبل استعمالها، فلا يكون (محمد) مثلاً منادى من دون قولك: (يا محمد)، إنما يكون مصداقاً لذلك المفهوم، وتحققه متوقف على التلفظ بهما أي: (يا + محمد)؛ لأن مصداق النداء لا يوجد في الخارج ولا يمكن لمحمد أن يكون منادى من دون أن نتلفظ بـ (يا) النداء^(٦١).

وقد استطرد السيد الخوئي موضحاً رأي أستاذه بطريقة فلسفية فيما قرره الشيخ محمد إسحاق الفيّاض قائلاً: «أن الموجودات في عالم الذهن كالموجودات في عالم العين، فكما أن الموجودات في عالم العين على نوعين: أحدهما، ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته في ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم، ولذا قالوا: إن وجودها في نفسه لنفسه يعني: لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. وثانيهما، ما يكون له وجود غير مستقل كذلك في هذا العالم، بل هو متقوم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضية فإن وجوداتها متقومة بموضوعاتها»^(٦٢).

وظف 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 المفهومية والذهن، كمفاهيم الاسماء

بجواهرها وأعراضها واعتبارياتها وانتزاعياتها، فإنَّ مثل مفهوم الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً، فإنَّها تحضر في الذهن بلا حاجة إلى آية مؤونة خارجية، سواء أكانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن... فظهر أنَّ حال المفاهيم الاسميَّة في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج. وثانيهما، ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير: كمعاني الحروف والأدوات، فإنَّها بحدِّ ذاتها وأنفسها متقومة بالغير ومتدلِّية بها، بحيث لا استقلال لها في أيِّ وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه لنقصان في ذاتها»^(٦٣).

وعوداً على بدء فقد لخص السيد الخوئي مفاد هذا القول ممَّا أفاده من تقرير الشيخ النائيني وعلى النحو الآتي^(٦٤):

١. أنَّ المعنى الحرفي والاسميَّ متباينان بالذات والحقيقة، ولا اشتراك لهما في طبيعتي معنى واحد.
٢. أنَّ المفاهيم الاسميَّة مفاهيم استقلالية بحدِّ ذاتها وأنفسها، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية، بل هي متقومة بغيرها ذاتاً وهوية.
٣. أنَّ معاني الاسماء جميعاً معانٍ إخطارية، ومعاني الحروف معانٍ إيجادية، ولا يُعقل أن تكون إخطارية كمعاني الاسماء، وإلا لكانت مثلها في الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها.
٤. أنَّ حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ في مرحلة الاستعمال، فكما أنَّ الألفاظ في حال الاستعمال ملحوظة آلة والمعاني ملحوظة استقلالاً وكذلك المعاني الحرفية فإنَّها في مقام الاستعمال ملحوظة آلة، والمعاني الاسميَّة ملحوظة استقلالاً.

٥. أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعاني الحرفية كالعناوين الكلية المأخوذة معرّفات وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

فهذه المحاور الخمسة التي أفادها السيّد الخوئي من الشيخ النائيني كانت له تجاهها وقفة علمية وموضوعية تمثل جانباً من التفكير الأصولي الحديث، صحّ لصاحبها أن يتفرّد بمدرسة أصولية يُشار إليها بمدرسة السيّد الخوئي الأصولية، فقد أثنى على المحورين: الأوّل والثاني، وعدّهما في غاية الصّحة والمتانة، بل ولا مناص من الالتزام بهما^(٦٥). أمّا المحاور الثلاثة الأخر فقد رفضها وكان له فيها نقاش وردود، يمكن أن نعرضها على النحو الآتي:

أولاً: ما ذكره الشيخ النائيني في محوره الثالث من أن الاسماء معانيها إخطارية، والحروف معانيها إيجادية قولٌ مردود، ووجه اعتراضه عليه أن المعاني الاسمية وإن كانت تخطر في الأذهان عند نطق ألفاظها - سواء أكانت في التركيب الكلامي أم لم تكن كذلك - إلا أن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية؛ وذلك لأنّ المعنى الحرفي وإن كان غير مستقلّ في نفسه، ومتعلّق بالمفهوم الاسميّ بحدّ ذاته وعالم مفهوميته بحيث لم يكن لها أيّ استقلال في أيّ وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج، إلا أن هذا كله لا يلزم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره الشيخ النائيني؛ لأنّ ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية إنّما 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 أن المعنى: إما إخطاريّ مستقلّ، وإما إيجاديّ غير مستقلّ، ولا ثالث لهما، فالأول معنى اسمي، والثاني معنى حرفي^(٦٦). وقد بيّن السيّد الخوئي موضع فساد وهو أن المعنى الحرفي وإن لم يكن اخطارياً في نفسه، لعدم استقلاله في نفسه إلاّ أنّه ليس إيجادياً أيضاً؛ لما قدّمناه من

أنّ له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسميّ، وقد ظهر ممّا ذكرناه أمران: أحدهما: القول بأنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدويّة إيجاديّة محضة قول باطل وليس له ثبوت في أيّ وعاء، إلّا الثبوت في ظرف الاستعمال، وأنّ المعاني الحرفيّة تساوي المعاني الاسميّة في أنّها متقرّرة في عالم المفهوميّة والتعلّق. والآخر: أنّ عدم استقلاليّة المعاني الحرفيّة في حدّ أنفسها وتقومها بالمفاهيم الاسميّة المستقلّة لا يستلزم كونها إيجاديّة، لا مكان أن يكون المعنى غير مستقلّ في نفسه، ومع ذلك لا يكون إيجاديّاً^(٦٧). فتبيّن 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 الاسميّ من جانب الاستقلاليّة الذاتيّة في مرحلة من مراحل الأولى وهي الأفراد، وهي وجهة نظر في النظر إلى المعنى الحرفي.

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

ثالثاً: ما ذكره الشيخ النائيني من أنّ جميع ما يكون النظر إليه آليّاً يشبه المعاني الحرفيّة فمردود أيضاً من جانبين^(٦٩):

١. بما أوردناه في الرأي السابق من أنّ النظر إلى المعنيين: الحرفي والاسميّ على أنّهما استقلاليّان ولا فرق بينهما.

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

وحاول السيد الخوئي أن يوضح رفضه بتعبير آخر: أنه على المبنى الصحيح الذي قدمه الشيخ النائيني من أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان ذاتاً وحقيقةً، فلا يدور المعنيان المتباينان بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلي والاستقلالي بداهة أن المعنى حرفي وإن لوحظ استقلاً، واسمي وإن لوحظ آله؛ لأنهما غير متقومين بهما ليختلف باختلافهما^(٧٠)، وأكد غيره من الأصوليين بأن القول في وجود فرق بين المعنيين: الحرفي والاسمي أصل مسلم به لم يخالفه أحد حتى الذي ينسب إليه القول الأول بأن الحروف لم توضع لمعان أصلاً وليس لها معنى، وإنما تدل في الكلام على خصوصية من الخصوصيات كحركات الإعراب^(٧١).

ويمكن أن نختم هذا المطلب بما ذكره السيد محمد محمد صادق الصدر الذي يرى أن مبنى المحقق النائيني في الوضع فيما يتعلق بالمعنى الحرفي أنه عام والموضوع له عام مع أن وضع المعنى الحرفي فيه خلاف، فأكد السيد الصدر أن المحقق النائيني يرى هذا الوضع لمعاني الحروف على الرغم من أنه يراها إيجابياً، وأنه لا يوجد إلا عند الاستعمال، وأنه لا يمكن التعبير عنه إلا بتوسط المعاني الاسمية، وكل هذه الأمور مساوقة لجزئية المعنى الحرفي ومع ذلك يرى أنها لا تنافي كليته^(٧٢). ومع ذلك يرى السيد الصدر أن المحقق النائيني - على ما ظهر له - يرى غير ذلك، وهو أن المعنى الحرفي يقع مصداقاً للوضع العام والموضوع له خاص^(٧٣)، ودليله على ذلك رأي النائيني أن الحروف توضع للنسب بتوسط المفاهيم الاسمية^(٧٤).

القول الرابع: المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية نسب وروابط

نسب السيد الخوئي اختياره إلى بعض المشايخ المحققين، وبعد التحقق تبين أنه رأي الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني في شرحه على الكفاية^(٧٥)، ومضمونه أنّ الحروف موضوعة للنسب بين الجواهر والأعراض، فوظيفة المعنى الحرفي على أنه رابط قائم بينهما، وإذا ما حاولنا أن نتحقق من قدم هذا الرأي وأسبقيّة القول به، نجد السيد محمد تقّي الحكيم قد حققه وأرجعه إلى أبي البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) وهو تحقيق دقيق^(٧٦)، قال أبو البقاء: «وَالصَّوَابُ أَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهُ الْحَرْفُ سَوَاءَ كَانَ نِسْبَةً أَوْ مُسْتَلْزَمًا لَهَا هُوَ الْمَعْنَى الَّتِي لَا يَحْصُلُ فِي الذَّهْنِ إِلَّا بِذِكْرِ الْمُتَعَلِّقِ مِثْلًا: (لَيْتَ) مَوْضُوعٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مَعِينٍ مِنَ التَّمَنِيَّاتِ الَّتِي تَتَعَيَّنُ بِالْمُتَعَلِّقَاتِ، مِثْلُ: (زَيْدٌ قَائِمٌ) فَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِهِ، وَهَذَا مَعْنَى مَا قِيلَ: إِنَّ الْحَرْفَ وَضَعَ بِاعْتِبَارِ مَعْنَى عَامٍ، هُوَ نَوْعٌ مِنَ النَّسْبَةِ، وَالنَّسْبَةُ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالْمُنْسُوبِ إِلَيْهِ، فَمَا لَمْ يَذْكُرْ مُتَعَلِّقَ الْحَرْفِ لَا يَتَحَصَّلُ فَرْدٌ مِنْ ذَلِكَ النَّوعِ، وَهُوَ مَذْلُولُ الْحَرْفِ لَا فِي الْعَقْلِ وَلَا فِي الْخَارِجِ، وَإِنَّمَا يَتَحَصَّلُ بِتَعَلُّقِهِ فَيَتَعَلَّقُ بِتَعَلُّقِهِ، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ ذِكْرَ مُتَعَلِّقِ الْحَرْفِ إِنَّمَا هُوَ لِقُصُورٍ فِي مَعْنَاهُ لَا مِتْنَاعَ حُصُولِهِ فِي الذَّهْنِ بِدُونِ مُتَعَلِّقِهِ، وَاعْتَبَرْنَا مِثْلَ هَذَا فِي الْإِبْتِدَاءِ وَلَفْظَةِ (مِنْ)»^(٧٧).

في البدء نودّ أن نسلط الضوء على تقارير السيد الخوئي بدوراته الأصولية المختلفة من وجهة نظر منهجية، وتحديدًا فيما يتعلق بترتيب أقوال الأصوليين بعد مناقشة القول الثالث: تباين المعنيين: الحرفي والاسمي، فوجدناه نُدُّ في تقارير بحته الخارج فيما دونه الشيخ الفياض والسيد البهسودي والسيد علاء الدين بحر العلوم قد جعل القول الثالث: تباين المعنيين: الحرفي والاسمي ذاتاً وحقيقةً لمناقشة رأي أستاذه الشيخ النائيني القائل بـ (إيجادية الحروف وإخطارية الاسماء)،

وخصّص القول الرابع من بين الأقوال في حقيقة المعنى الحرفي لمناقشة رأي الشيخ محمد حسين الأصفهاني القائل بـ (النسب والروابط) وقد حدّد القول الخامس لمناقشة رأي أستاذه الشيخ ضياء الدين العراقي القائل بـ (الأعراض النسبية)^(٧٨). في حين نجده نكتّ في تقارير بحثه التي دوّنها السيّد علي الشاهرودي والسيّد حسن الصافي والسيّد محمد تقي الجواهريّ قد جعل القول الثالث: تباين المعنيين ذاتاً وحقيقةً لعرض ومناقشة رأيي الشيخ الاصفهانيّ (النسب والروابط) والشيخ النائي (إيجادية الحروف) فجمعهما في القول الثالث ولم يذكر الرأي الخامس المذكور على أنّه خامساً (الأعراض النسبية) للشيخ ضياء الدين العراقي في تقارير بحثه المتقدّم ذكرها، بل عمد إلى خلاصة الأقوال وأدلى برأيه، ومّا يمكن أن نرصده منهجياً أنّه قدّم الرأي القائل بالنسب والروابط على القول بإيجادية الحروف في بحثه الذي قرّره السيّد حسن الصافي والسيّد محمد تقي الجواهريّ، وعكس الأمر فقدّم القول بإيجادية الحروف على القول بالنسب والروابط في بحثه الذي قرّره السيّد الشاهرودي^(٧٩).

ويبدو لي أنّ الصواب في ترتيب هذه الأقوال: إنّ القول الثالث هو التباين بين المعنيين ومن ثمّ اختلفت وجهة نظر الأصوليين في طبيعة هذا التباين ومن اي جهة، فتأتي الآراء ضمن هذا القول لا أن نجعل هذه الأقوال قبالة الرأي الأوّل الذي أنكر أنّ للحروف معاني، والقول الثاني: اتّحاد المعنيين: الحرفي والاسميّ، وهذا ما وجدناه فعلاً عند السيّد محمد باقر الصدر فيما قرّر بحثه الخارج السيد محمود الشاهرودي فقد عتّون القول الثالث: تباين المعنيين: الحرفي والاسميّ بـ (نسبية المعنى الحرفي) ومن ثم جاءت آراء الأصوليين تحت هذه النسبية وعلى النحو الآتي:

١. إيجادية المعنى الحرفي.

٢. وضع الحروف للوجود الرابط.

٣. وضع الحروف للتحصيل.

٤. وضع الحروف للأعراض النسبية.

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

وعوداً على بدء فإن القول بالتباين بين المعنيين ذاتاً وحقيقةً هو في وظيفة المعنى الحرفي 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 مقدّمات لبيان حقيقة هذا الرأي عن طريق عرض تقسيمات الفلاسفة للوجود؛ ليتسنى له بيان مقصده، والمراد من حقيقة النسب والروابط، وإلى أي قسم من الموجودات تنتمي هذه الروابط^(٨٠)، والذي يلاحظ على هذه المقدمة الفلسفية التي عرضها السيد الخوئي في بحوثه الخارج أن بعض مقرري بحثه حرروها نصّاً، وبعضهم الآخر لم يدونها، فلم نجد هذه المقدمة في التقارير التي دونها السيد علي الشاهرودي والسيد حسن الصافي، فلا نعرف هل طرحها السيد الخوئي ولم تحرر أو لم يطرحها أصلاً؟ ولا شك في أن هذه التقارير كتبت في دورات أصولية مختلفة، وبين طرحها وعدمه نجد من الضروري جداً أن نعرضها لبيان المطلب وعلى النحو الآتي^(٨١):

القسم الأول: ما يكون مستقلاً في حدّ نفسه بحسب الخارج، غير مفتقر في تحقّقه ووجوده إلى شيء آخر يقوم به، أو يُعرض عليه، كما أنه لا يتوقّف حصوله في الخارج على علّة موجدة له، فيقال: هو موجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، بمعنى أنه

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

القسم الثاني: ما يكون وجوده مستقلاً في نفسه، ويحمل عليه الوجود، ووجوده غير محتاج إلى محل يقوم به أو يُعرض عليه، وإنّما كان من ناحية إيجادهِ مفتقراً إلى علة تقتضيه، وهذا القسم هو الجوهر، كزيد وعمر، فيقال: زيد موجود في نفسه ولنفسه إلا أنّ وجوده كان بغيره وبسبب آخر، فيقال: موجود في نفسه ولنفسه وبغيره.

القسم الثالث: ما يكون موجوداً في نفسه، ويستحق إطلاق الوجود عليه إلا أنّ وجوده في الخارج محتاج إلى محلّ يقوم به وموضوع يُعرض عليه، كما يتوقف وجوده على علة تكونه وتقتضيه، وهذا كوجود الأعراض، حيث إنّها وجودات في نفسها ولكن بغيرها ولغيرها؛ لأنّها أوصاف لموضوعات متحققة في الخارج ووجودات بغيرها من جهة وجود علة اقتضت ذلك كالسواد والبياض، فهذه وجودات في نفسها وبغيرها ولغيرها.

القسم الرابع: ما يكون موجوداً لا في نفسه، بمعنى أنّه ليس موجوداً في حدّ نفسه، فضلاً عن كونه لنفسه، حيث هو في ضمن شيء آخر، ولا أنّه بنفسه؛ لأنّه بعلة اقتضت ذلك، فهو موجود لا في نفسه، غير قابل لحمل الوجود عليه، وإنّما هو في غيره ومحتاج في ذاته إلى تعقل شيء آخر.

فيمكن اختصار حقيقة الموجودات الأربعة على النحو الآتي^(٨٢):

١. موجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، وهو واجب الوجود فمصادقه (تعالى 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؛ لأنَّه مصداق للنسب والروابط التي تكون رابطة بين العرض ومعرضه؛ لأنَّ حقيقة الربط لا توجد في الخارج إلا بتتبع وجود المتسبين من دون نفسيّة أو استقلال فهي بذاتها متقوِّمة بالطرفين، ومن ثمَّ 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 حتّى يقع في الجواب، فهذا القسم يسمّى بالوجود الرابط، كما أنَّ القسم الثالث يسمّى بالوجود الرابطي^(٨٣).

وقد حرَّر المقرِّرون أدلّة بالأمثلة ذكرها السيد الخوئي عن الشيخ الاصفهانيّ على مصاديق القسمين الثالث والرابع لتثبت من حقيقة المعنى الحرفي وأداء وظيفته، ربطاً بوصفه، مصداقاً للقسم الرابع في الموجودات، وهي أنّنا نتيقّن من وجود جوهر وهو (زيد) مثلاً، ونتيقّن من وجود عرض كالقيام أو البياض، ولكننا نشكّ في ثبوت ذلك العرض وهو القيام والبياض لذلك الجوهر وهو (زيد)، واستطرد موضحاً بأننا نشكّ في نسبة ذلك العرض إلى المعارض، وتحقّق الربط بين زيد والبياض، أو زيد والقيام، والحقيقة أنّ متعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين، فاليقين متعلّق بوجود الجوهر والعرض، والشكّ متعلّق بوجود شيء آخر هو النسبة والربط بينهما، فتعدّد المتعلّق يكشف عن تعدّد الوجود ومن ثمَّ فالوجودات ثلاثة: وجود للجوهر، ووجود للعرض، ووجود للنسبة والربط^(٨٤).

واسترسل السيد الخوئيّ ذاكراً أدلّة الشيخ الاصفهانيّ -بما حرّره مقرّرو بحثه- على أنّ القسم الرابع وجود غير مستقلّ خارجاً، ووجود لا في نفسه بما أفاده من أنّ ثبوت شيء لشيء ليس أمراً مستقلاً، بل هو في ضمن شيئين: جوهر وعرض، إذ لو كان للنسب وجود مستقلّ قائم بغيره لا محالة، فتوجّب وجود رابط بينه وبين

معروضه، ومن ثمَّ فإنَّ الرابط لو كان موجوداً في نفسه لاحتاج إلى معروض ولكن محتاجاً إلى رابط يربطه بطرفيه من الجوهر والعرض، فتكون الموجودات خمسة، ثمَّ ننقل الكلام إلى الرابطين فيلزم التسلسل وهو باطل، وبما أنَّه غير مستقلٍّ في الوجود عبَّر عنه بالوجود الرابط؛ لأنَّ وظيفته ربط العرض بالجوهر^(٨٥).

وقد لخصَّ السيّد الخوئي رأي الشيخ الاصفهانيِّ بما فهمه من أدلّته قبل أن يناقشه فيها بأنَّ واقع الربط وحقيقته الخارجيّة هو المعنى الحرفي لا مفهوم الربط، فإنَّه من المفاهيم المستقلّة الاسميّة، فحكمة الوضع كما تقتضي وضع الألفاظ للمعاني الاسميّة من الجواهر والأعراض، كذلك تقتضي أن تكون النسب موضوعاً لها شيء، وليس الموضوع لها إلّا الحروف، فالحروف وضعت للنسب الواقعيّة الخارجيّة التي هي غير مستقلّة في الوجود أصلاً، وليست موضوعة لمفاهيم النسب الخاصّة كالنسبة الظرفيّة والابتدائيّة وغيرها^(٨٦).

في حين نجد السيّد محمد باقر الصدر - فيما قرّره السيّد محمود الشاهرودي - يقرأ فكرة الشيخ الاصفهانيِّ بطريقة أخرى، إذ يرى أنَّ الحرف وُضع ماهيّة النسبة التي هي عين الاستهلاك والاندكاك، والتي يكون تقرّرها الماهوي في طول صقع الوجود ذهنياً أو خارجاً لا الوجود الرابط الخارجي، فكون النسبة موجودة خارجاً أو موجودة ذهنياً غير مأخوذ في مدلول الحرف، وإنّما المدلول ماهيّة النسبة نفسها، وبذلك تبين له أنَّ النسبة المتقوِّمة بالطرفين في عالم الذهن وافية بالمعنى الحرفي عند الشيخ الاصفهاني^(٨٧). فبعد أن عرض ثبوت أدلّة الشيخ محمد حسين الاصفهانيِّ في الحروف الدالّة على النسب والروابط من وجهة نظره، أخذ السيّد الخوئي يردّ على حججه، ورأى أنَّ البحث في مناقشته يقع في مرحلتين^(٨٨):

الاولى: في أصل تحقّق 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 بالموجود الرابط فهل يصحّ الالتزام بكون الحرف موضوعاً له أو لا؟

فبدأ السيد الخوئي بالإجابة عن التساؤل الأوّل الذي طرحه، والتحقيق عنده أنّه ليس هناك قسم رابع من الموجودات الممكنة غير وجود الجواهر والأعراض، والوجه فيه: أنّ هذه الموجودات غير المستقلّة لو كانت لم تكن لها ماهيّة أصلاً، ولا يتعلّق وجود خارجيٍّ إمكانيٍّ بلا ماهيّة، إذ لا معنى للموجود بلا ماهيّة، فإنّها حدّ للموجود، نعم وجود الواجب لا ماهيّة له لأنّه لا حدّ له^(٨٩).

وأما ما استدلّ به الشيخ الاصفهانيّ من برهان على إثبات رأيه فيرى السيد الخوئي أنّه غير تامّ؛ لأنّ غاية ما جاء به أنّ تعدّد المتعلّق يكشف عن تعدّد الوجود، وهذا ليس بصحيح، إذ ربّما يكون هناك وجود واحد في الخارج، ويكون من جهة متيقّناً ومن أخرى مشكوكاً، فالكلّي ربّما يتيقّن بوجوده في الدار، ولكن بالإضافة إلى مصاديقه كزيد وعمر ومشكوك، وبناءً على أنّ الكلّي عين فردة فوجود ذلك الكلّي وجود للفرد، فهو وجود واحد صار متعلّقاً لليقين والشكّ من جهتين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين تعلّق بوجود الجوهر وهو (زيد)، ويقين تعلّق بوجود العرض وهو كلّي (البياض) إلّا أنّنا نشكّ في نسبة ذلك الكلّي إلى (زيد)، وهكذا الحال في غير المقام^(٩٠).

وأما الكلام عن المرحلة الثانية التي طرحها السيد الخوئي في مناقشة رأي الشيخ الاصفهانيّ فيرى أنّنا لو تنزّلنا 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 موضوعاً لما هو الموجود خارجاً؛ لعدم تحققه في الذهن وقد مرّ أن ما يوضع له اللفظ لا بدّ وأن يكون أمراً قابلاً للوجود الذهني لينتقل إليه السامع، ومن ثمّ فما هو المفهوم الذي وضع له الحرف؟ هل هو مفهوم النسبة والربط؟ فإنّ ذلك مفهوم اسمي مستقلّ في عالم الإدراك، أو هناك مفهوم آخر وضعت له الحروف غير مفهوم النسبة، فما هو ذلك المفهوم؟ خلاصة القول: إنّ الحروف ليست موضوعاً للنسب الخارجية^(٩١).

ولا أراه زيادةً في البحث من أن ندوّن رأي السيّد محمد باقر الصدر؛ لأنّ المقام قد اقتضاه، إذ يرى أنّ هذا الإشكال الذي أورده السيّد الخوئيّ منقطع؛ لأنّ الوجود الخارجي لم يؤخذ في مدلول الكلمة يُقال: إنّّه لا يقبل الانتقال الذهني إليه، إذ إنّ الحرف لم يوضع للوجود الرابط الخارجي، بل وُضع لذات ماهيّة النسبة بقطع النظر عن نحويّ وجودها، غير أنّ النسبة متقوِّمة دائماً بشخص وجود طرفيها، ومن ثمّ فالنسبة القائمة في ذهن المتكلم والنسبة القائمة في ذهن المتلقّي ماهيتان متغايرتان، وكلّ منهما قابلة للانتقال الذهني^(٩٢).

وقد استدلل السيّد الخوئيّ -فيما حرّره المقرّرون- على ردّ حجة الشيخ الاصفهانيّ في إثبات رأيه بدليلين هما على النحو الآتي^(٩٣): أحدهما: أنّ الحروف تستعمل في موارد غير صالحة لأن يكون وجودها رابطاً، وذلك في مثل واجب الوجود، فيقال: (الله عالم بكذا)، أو (قادر على كذا)، أو (مريد لكذا) وغيرها من الأمثلة، وبناءً على القول: إنّ الحروف تفيد الربط بين العرض والجوهر، فقد استعملت الباء وغيرها من الحروف على هذا المعنى مع أنّ صفاته تعالى عين ذاته، وذاته غير قابلة لطروء هذه الأمور عليها، فإنّها ليست محلاً للعوارض والحوادث مع أنّنا بالوجدان نشاهد

استعمال الحرف في مثل هذه الموارد كاستعماله عندما يُقال: (زيد عالم بكذا)، من دون فارق بينهما. وقد دفع السيّد محمد باقر الصدر هذا الإشكال الذي بناه السيّد الخوئي بأنّه مبنيّ على تخيّل كون المدّعى وضع الحرف للوجود الرابط الخارجي، وقد تبين أنّه موضوع لماهيّة النسبة^(٩٤). والآخر: استعمال الحروف وتوظيفها في الأمور العدميّة والاعتباريّة، فيقال: (اجتماع الضدّين في نفسه ممتنع)، و(الإمكان في نفسه مغاير للامتناع)، ولا ريب أنّه لا نسبة بين اجتماع الضدّين ونفسه، وكذلك بين الإمكان ونفسه؛ ليعبر عنها بالوجود الرابط.

وبعد هذه الاستعمالات في توظيف الحروف بما لا يتفق مع فكرة النسب والروابط التي تؤدّيها من وجهة نظر الشيخ محمد حسين الاصفهانيّ تساءل السيّد الخوئي رافضاً أصل القول، فما هي النسبة التي يحكي عنها الحرف؟^(٩٥).

ويرى السيّد الخوئي أنّ قول الشيخ محمد حسين الاصفهانيّ كان جميلاً لولا ما تقدّم ذكره من اعتراض خدشت صحّته، أي صحّة استعمال الحروف في غير الجواهر والأعراض ممّا هو فوقها ودونها، ويستعمل بين الشيء ونفسه أو المستحيلات^(٩٦)، 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 أدلّة السيّد الخوئي في رفضه للقول^(٩٧).

القول الخامس: المعاني الحرفيّة أعراض النسيبة

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ المعنى الحرفيّ من قبيل الوجود العارض، وقد نسبته السيّد الخوئي -على ما قرّره السيّد علاء الدين بحر العلوم والشيخ محمد إسحاق الفيّاض والسيد البهسوديّ- إلى المحقّق ضياء الدين العراقيّ على أنّ

الحروف لم تكن موضوعاً لإفادة النسب الخاصة، ولا للربط بين العرض والمعروض، فإنَّ الهيئة هي التي تفيد هذا المعنى، بل الحروف موضوعة للأعراض النسبية التي تحتاج في تقوّمها إلى الطرفين، فاذا قيل: (زيدٌ في الدار) فلفظة (زيد) تدلّ على ذاته المعيّنة، ولفظة (الدار) تدلّ على ذاتها، ولفظة (في) تدلّ على عرض الأين منتسباً إلى موضوع ما، أي الكون في الدار من الأعراض النسبية التي تحتاج إلى طرفين، والهيئة التركيبية تدلّ على تحقّق هذا العرض، وهو الكون في الدار لزيد^(٩٨). في حين نجد السيّد محمد باقر الصدر قد شكّك في نسبة القول إلى المحقّق العراقيّ، إذ يرى أنَّ مقالاته غير متطابقة مع ما نُسب إليه، بعد أن رأى أنَّ قول المحقّق العراقيّ مذهب يتأرجح بين الاتجاهات^(٩٩)، وللتحقّق من هذا الأمر نورد ما قاله المحقّق العراقيّ بما نصّه - وهو يذكر الآراء التي قيلت في تباين المعنى الحرفيّ مع المعنى الاسميّ: «الثاني من المشارب: ما يظهر من بعض آخر من أنَّ معاني الحروف معان قائمة بغيرها، وأنّها من سنخ الأعراض القائمة بمعروضاتها كالسواد والبياض، وهذا المشرب هو ظاهر كلّ من عبّر عنها بأنّها حالة لمعنى آخر»^(١٠٠).

والذي يبدو من عرض المحقّق العراقيّ لرأيه أنّه مقتضب جداً، وفيه ما يدلّ على أنّه لغيره، وقد عرضه على أنّه معروف من قبلُ بدليل قوله - وهو يعرض عدداً من الآراء: (ما يظهر من بعض آخر)، وقوله الآخر: (هو ظاهر كلّ من عبّر عنها بأنّها حالة لمعنى آخر)، وهذا الاحتمال يرجّح ما ذكره السيّد محمد تقي الحكيم أنَّ للشريف الجرجانيّ رأياً فيما نقله عنه عبد الرحمن الجامي في الفوائد الضيائية يتفق مع ما نُسب إلى الشيخ العراقيّ، قال الجامي فيما نقله محمد تقي الحكيم: «كما أنَّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته، وموجوداً قائماً بغيره كذلك في الذهن معقول هو مدرك قصداً ملحوظ في ذاته، يصلح أن يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرك تبعاً وآلة ملاحظة غيره فلا يصلح لشيء منهما»^(١٠١)، وفي الفوائد الضيائية نصّ قريب

منه وليس نصّاً فيما ذكر^(١٠٢). إلا أنّ تلميذه السيد حسن البجنوردي (ت ١٣٧٩هـ) نقل عنه رأياً يدلّ دلالة واضحة على القول بالأعراض النسبيّة بعد أن قسّم المفاهيم الذهنيّة على قسمين: «قسم من قبيل الجواهر الخارجيّة...، وقسم آخر حالها حال الأعراض الخارجيّة، كما أنّ الأعراض لا يمكن أن توجد في الخارج مستقلّة وفي غير موضوع، وإنّما هي نعوت وصفات لغيرها، ووجوداتها في نفسها عين موجوداتها لموضوعاتها، كذلك هناك مفاهيم لا يمكن أن توجد إلا حالة لمدخولاتها، فمفهوم (من) مثلاً ليس هو في الذهن طبيعته الابتداء التي يمكن أن يخبر عنها بملاحظ مستقلّة، بل الابتداء الذي هو حالة للتبصرة أو غيرها من مدخولات هذه الكلمة، ولذلك لا يمكن أن يخبر عنه ولا به عن شيء»^(١٠٣).

فعرض السيد الخوئي فيما حرّره مقررّو بحثه مقدّمةً فلسفيّةً للشيخ العراقيّ بيّن فيها مقصده، وهذه المرّة اقتضت المقدّمة على تفصيل ممكن الوجود فيما يتعلّق بالأعراض؛ لأنّ مدار القول حولها، وقد ذكر أنّ الأعراض على قسمين^(١٠٤): أحدهما: قسم يكون في مقام وجوده الخارجيّ محتاجاً إلى موضوع واحد يقوم به خاصّة، ومصادقه الكيف والكمّ ونحوهما. والآخر: قسم يكون في مقام وجوده الخارجيّ محتاجاً إلى موضوعين يتقوّم وجوده بهما، كالعرض الأيني والإضافي وما شاكلها، ويسمّى بالعرض النسبيّ.

ومن ثمّ فالحاجة دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ التي تدور عليها الإفادة والاستفادة، فوضعوا الاسماء للجواهر وبعض الأعراض، ووضعوا الهيئات من المركّبات والمشتّقات للنسب والروابط، ووضعوا الحروف للأعراض النسبيّة الإضافيّة^(١٠٥). فمدار بحثنا (المعنى الحرفي) متعلّق بالعرض النسبيّ وهو القسم الثاني الذي يحتاج إلى موضوعين، مثال ذلك لتقريبه للاذهان، أنّنا لو قلنا: (زيد في

الدار)، فإنّ زيدا جوهر له مفهوم اسميّ مستقلّ في عالم الإدراك، لا يُستفاد منه إلّا واقعه، كما أنّ (الدار) مفهوم اسميّ لا يُستفاد منها إلّا واقعها، وأمّا (في) فتدلّ على خصوصيّة قد نُسبت إلى الذات، وهي تحقّق كون ما منه، وتلك الخصوصية هي التي صحّحت النسبة، ولولاها لما كان في الكلام مناسبة، أمّا الهيئة فتشير إلى ذلك العرض المتحقّق من زيد وتحمله عليه، وهذه الخصوصية التي يكشفها الحرف تختلف فتارة تكون وجوداً أيّنيّاً مكانيّاً، وأخرى ابتدائيّاً، وثالثة انتهائيّاً^(١٠٦). ففرض السيّد الخوئي قول أستاذه ضياء الدين العراقيّ، وقد وصف رأيه بالفساد، بل وأوضح فساداً من القول الرابع القائل بالنسب والروابط^(١٠٧).

١. أمّا فساد فلاّنّ الحروف ربّما تستعمل في موارد غير قابلة لنسبة العرض إلى معروضه، كما في صفات الواجب تعالى والاعتبارات والانتزاعات، فيقال: «إنّ الله عالم بكذا»، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه ٥] وأمثالهما، وإذا كان معنى الحروف الأعراض النسيّة كان لازمه استحالة استعمال الحروف في هذه الموارد؛ لأنّه تعالى أجلّ من أن يتّصف بالأعراض النسيّة وغير النسيّة، فصحة استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها، تكشف كشفاً قطعياً عن أنّ الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد، لا خصوص الأعراض النسيّة الإضافيّة.

٢. وأمّا ما كان أوضح فساداً - وقد استغرب السيّد الخوئي صدوره عن الشيخ العراقيّ - فلاّنّ معنى هذا القول بأنّ (في) موضوعة للطرفيّة؛ لأنّها العرض النسيّ، أعني كون شيء في شيء، وهذا المفهوم معنى اسميّ، ولازمه اتّحاد المعاني الاسميّة والحرفيّة بحسب الذات، ويكون التخيير بينهما باللحاظ مع أنّ

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

ومما يمكن أن يُضاف من غير تقارير بحثه الخارج أن السيد محمد تقي الحكيم ذكر مفارقة في رأي الشيخ العراقي وهي أن اعتبار المعنى الحرفي من قبيل الوجود الرابطي لا يمنع من صحة الإخبار به وعنه كما هو الشأن في الأعراض الخارجية، ومن إدراكنا لعدم الصحة يتبين أنهما مختلفان في الأصل^(١٠٨).

وقد اعترض على رأيه أيضاً تلميذه السيد حسن البجنوردي، إذ يرى أن المعنى الحرفي كان من أصل الأعراض لما احتاج إلا إلى طرف واحد وليس إلى طرفين، والواقع أن المعاني الحرفية بها حاجة إلى طرفين^(١٠٩).

رأي السيد الخوئي فيما قيل من آراء

وقوله بـ (التحصيل أو توضيقات المفاهيم الاسمية)

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

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

هذه الآراء»^(١١١)، في حين لم نجد مثل هذا التصريح بهذه النتيجة في بداية رأيه فيما حرّره السيّد علاء الدين بحر العلوم، والسيّد علي الشاهرودي، والسيّد محمد تقي الجواهري والسيّد حسن الصافي، بل صرّح برأيه مباشرة بعبارة (والصحيح أن يُقال)، أو (بيان ذلك أن يُقال)، أو (التحقيق أن يُقال)، و(توضيح المقام)^(١١٢).

أمّا اختياره لحقيقة المعنى الحرفي فيرى أنّ كلّ حرفٍ من الحروف يبيّن خصوصيّة معنى اسميٍّ إفراديٍّ أو خصوصيّة معنى اسميٍّ تركيبّيٍّ فكُلّ الحروف تؤدي وظيفة تقييدية لمعاني الاسماء، فأغلبها يوجب خصوصيّة التضيق في المفاهيم الاسميّة، فالحروف في توضيقاتها على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعاني الإفراديّة، ك (الباء) و (ال) و (في) و (على) وغيره. والثاني: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والنفي والشرط والتشبيه والتمني والترجي وغير ذلك^(١١٣).

وبطريقة أخرى أنّ الحروف وضعت لمعانٍ ومفاهيم غير مستقلّة في عالم المفهوميّة، وإنّما هي متعلّقة بغيرها، تلك المعاني والمفاهيم هي توضيقات للمعاني الاسميّة، ف «غرض المتكلّم كما يتعلّق بإفادّة المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفادّة حصّة خاصّة منه، كما في قولك: «الصلاة في المسجد» حكمها كذا حيث إنّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصّص المعنى وتقيّده وليس ذلك الا الحروف والهيات الدالّة على النسب الناقصة كهيات المشتقات وهيئة الإضافة أو التوصيف، فكلمة «في» في قولنا: «الصلاة في المسجد» لا تدلّ إلا على أنّ المراد من الصلوة ليس هي الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منها سواء كانت تلك الحصّة موجودة في الخارج أم معدومة ممكنة كانت أو ممتنعة، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن

والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عناية في شيء منها، فنقول ثبوت القيام لزيد ممكن، وثبوت العلم لله تعالى ضروري، وثبوت الجهل له تعالى مستحيل، فكلمة اللام في جميع ذلك يوجب تخصّص مدخوله فيحكم عليه بالإمكان مرة وبالضرورة أخرى وبلا استحالة ثالثة، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا تضيق المعنى الاسمي من دون لحاظ نسبة خارجية^(١١٤). وقد اصطلح السيد الخوئي على هذا القسم من الحروف بالحروف الاصطلاحية^(١١٥)، ومما يلاحظ على هذا المصطلح أنّ السيد علي الشاهرودي والسيد محمد تقي الجواهري انفردا بتحريره للسيد الخوئي في تقريراته، ولم أجده عند غيرهما من المقرّرين. وبعد أنّ بينّ السيد الخوئي رأيه وكيف نظر إلى حقيقة المعنى الحرفي وتباينه مع المفهوم الاسمي، خلص إلى نتيجة من أمور عدّة فيما يتعلّق بالقسم الأوّل من تضيقات المفهوم الاسمي وهي الحروف الإفرادية^(١١٦):

الأوّل: أنّ المعاني الحرفيّة تختلف مع المعاني الاسميّة ذاتاً، ولا اشتراك لهما في طبعي معنى واحد، فإنّها متدلّيات بها بحدّ ذاتها، وهي مستقلّات في أنفسها ولا جامع بين الأمرين أصلاً.

الثاني: أنّ معانيها ليست بإيجادية، ولا بنسبة خارجيّة، ولا بأعراض نسبيّة إضافية، بل هي عبارة عن تضيقات نفس المعاني الاسميّة في عالم المفهوميّة وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، بلا نظر إلى أنّها موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو ممتنعة، ومن هنا قلنا: إنّ استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

الثالث: أنّ معانيها جميعاً حكائيّة ومع ذلك لا تكون إخطاريّة، لأنّ ملاك إخطاريّة المعنى الاستقلاليّة الذاتية في عالم المفهوم والمعنى، وهي غير واجدة لذلك الملاك، وملاك حكائيّة المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى، هي واجدة له، فلا ملازمة بين عدم كونها إخطاريّة وكونها إيجاديّة كما في رأي المحقّق النائيني.

الرابع: وقد خصّصه السيّد الخوئي لنقاط الامتياز بين رأيه الذي اختاره وبين سائر الآراء، وأخذ يفصل الامتياز بين رأيه وآراء الأصوليين الذين سبقوه، وعلى النحو الآتي^(١١٧):

١. ما امتاز به رأيه عن رأي المحقق النائيني القائل بإيجادية الحروف نقطة واحدة، وهي أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي ليس له واقع في أيّ وعاء ما عدا التراكيب الكلاميّة، وأمّا على رأي السيّد الخوئي فله واقع في عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الاسميّ، غاية الأمر بثبوت تعلقي 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 الحرفي على ذلك الرأي سنخ وجود خارجيّ، وهو وجود لا في نفسه؛ ولذا يختصّ بالجواهر والأعراض ولا يعمّ الواجب والممتنع، وأمّا على رأي السيّد الخوئي فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهوميّة، ويعمّ الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

٣. ما امتاز به رأيه عن رأي المحقق ضياء الدين العراقيّ القائل بأنّ الموضوع لها الحروف هي الأعراض النسبيّة في نقطتين: إحداهما: أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي مستقلّ بالذات، وأمّا على رأي السيّد الخوئي فهو غير مستقلّ بالذات. الأخرى: أنّ المعنى الحرفي على ذلك الرأي سنخ معنى يخصّ الجواهر والأعراض ولا يعمّ غيرهما، وأمّا على رأي السيّد الخوئي فهو سنخ معنى يعمّ الجميع، هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الحروف.

وأما القسم الثاني من الحروف: وهو ما يدخل على المركّبات التامة أو ما في حكمها، وما خلص إليه من نتائج بعد أن بين أنّ الحروف الداخلة على المركّبات

وإن كانت مفردة إلا أنها تفيد فائدة تامة من حيث أنها كالجمل الإنشائية، وزيادة في توضيح المطلب ولغرض الإدلاء برأيه ذكر تقسيمات الجمل ولأي شيء وُضعت على المشهور، فهي على قسمين^(١١٨): أحدهما: إنشائية، وهي موضوعة لإيجاد المعنى في الخارج، ومن هنا فسروا الانشاء بإيجاد ما لم يوجد. والثاني: خبرية، وهي موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، ومن ثم رأى السيد الخوئي أنَّ الصحيح في المراد من الجملتين على النحو الآتي^(١١٩):

١. الجملة الانشائية وضعت للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية عند إرادة تفهيمه.

٢. الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن الواقع ثبوتاً أو نفياً.

ولم يكتفِ السيد الخوئي بما عرضه، بل استطرد موضحاً مقصده من القسم الثاني من الحروف التي تقوم بتضييق المفهوم الاسمي، وهو أنَّ هذا القسم من الحروف كالجملة الانشائية، بمعنى أنَّه وضعت للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية عند قصد تفهيمه، فحروف النداء ك (يا) مثلاً، وضعت لإبراز قصد النداء وتوجيه المخاطب إليه، وحروف الاستفهام موضوعة لإبراز طلب الفهم، وحروف التمني موضوعة لإبراز التمني، ونحوها^(١٢٠).

وفي خلاصة عرض القسم الثاني من قسمي الحروف المضيق للمفاهيم الاسمية ربط السيد الخوئي هذه النتيجة التي انتهى إليها على أنها من ثمار المبحث السابق وهو مبحث الوضع الذي غالباً ما يبحثه الأصوليون في مباحث الألفاظ قبل تحقيق المعنى الحرفي؛ لأنَّ لازم القول بالتعهد والالتزام هو تعهد كلِّ متكلم بأنَّه متى ما قصد تفهيم معنى خاصّ تكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهّم له، ودالٌّ على

أنّه أراد تفهيمه به، فلو قصد تفهيم التمني يتكلّم بلفظ خاصّ وهو كلمة (ليت)، ولو قصد تفهيم الترجي يتكلّم بكلمة «لعل» وهكذا، فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادة إبراز أمر من الأمور النفسانيّة من التمني والترجي ونحوهما^(١٢١). ومن ثمار نتائجه أيضاً في هذا الرأي ما تبين له من بطلان ما ذهب إليه المحقّق النائي القائل بإيجاديّة الحروف، ووجهه ما تبين لك من أنّ معانيها ثابتة في عالم المفهوميّة كمعاني الجمل الإنشائيّة، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، كما أنّ القسم الأوّل منها حاله حال الهيئات الناقصة^(١٢٢).

وإحاطة من السيّد الخوئي لرأيه القائل بأنّ الحروف تضييقات للمعاني الاسميّة بين أسباب اختياره لهذا الرأي ورفض الآراء الأصوليّة المتعددة ضمن حقيقة أنّ هناك تبايناً بين المعاني الحرفيّة والاسميّة، وعلى النحو الآتي^(١٢٣):

١. بطلان سائر الأقوال الأصوليّة في تحقيقه.
٢. أنّ المعنى القائل بتضييقات المعاني الاسميّة مصداق لجميع موارد استعمال الحروف واجباً وممكنأ وممتنعاً على نسق واحد، وهذه الشموليّة لمصاديق الموجودات تفتقر إليها الأقوال الأخر.
٣. أنّ ما ذهب اليه السيّد الخوئي في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي: التعهّد والتباني، ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلم إذا قصد تفهيم حصّة خاصّة فبأيّ شيء يبيّنه، لا يمكن أن يؤدي ذلك إلّا بالحرف أو ما يقوم مقامه.
٤. موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها، وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها،

ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره. ولا أرى حشواً من أنّ أذكر موقف الأصوليين من رأي السيد الخوئي القائل بالتضييق أو التخصيص ولا سيما أنّه يصبّ في صميم الموضوع وعلى النحو الآتي:

أولاً: موقف السيد محمد سرور الواعظ البهسودي مقرر بحثه الخارج

فقد أثنى السيد البهسودي على جانب من فكرة التخصيص، إذ يرى أنّ المعنى الحرفي معلوم لنا بالارتكاز، والغرض من البحث تحصيل الالتفات التفصيلي إلى هذا المعنى الارتكازي فقد عدّ البهسودي هذا الرأي متيناً جداً؛ لأنّ الحروف تُستعمل في معانيها في الليل والنهار مرّات عدّة من المتكلّمين الذين لا يلتفتون إلى هذه التدقيقات والتحقيقات^(١٢٤).

أمّا اعتراضه على بحث أستاذه الخوئي فيرى أنّ رأي الحروف موضوعة لتقييد المفاهيم الاسميّة وتضييقها رأي لا يمكن أن نلتزم به، ووجه الضعف من وجهة نظره أنّ الحرف بما له من المعنى يقيّد المفهوم الاسميّ ويضيّقه وليس الحرف موضوعاً للتقييد بمفهومه أو بمصداقه، فالقول بأنّ الحرف يقيّد المفهوم الاسميّ لا يكفي في تعيين المعنى الحرفي، ولا يُغني عن ذكر معناه، فالحروف بما لها من المعاني تقيّد المفاهيم الاسميّة فلا مناص من تعيينها^(١٢٥).

واستطرد موضّحاً رأيه في الاعتراض على القول بالتخصيص مستعيناً بالأمثلة التوضيحية المشفوعة بأمثلة مقارنة من اللغة الفارسيّة، إذ يرى أيضاً أنّ للاسماء معاني مستقلة، كما أنّ لها أنواعاً كثيرة، ولهذه الأنواع خصوصيّات لا بدّ من أن تراعى حين تُستعمل بما يناسبها، وكذلك الحروف لها معانٍ غير مستقلة ولها أنواع،

ولها أيضاً خصوصيات لا بدّ من أن تُراعى حين الاستعمال، ووضع كلّ حرف في موضعه المناسب، فكلمة (من) مثلاً ليست موضوعاً للتقييد مفهوماً ولا مصداقاً، بل هي موضوعة لمفهوم مرتكز في أذهان من يعلم اللغة العربيّة، يُعبر عنه باللغة الفارسيّة (از) والمناسب بهذا المفهوم هو الوقوع بين المبتدأ به والمبتدأ منه، كما في قولنا: (سرتُ من البصرة) ولذلك ذكروا أنّ (من) للابتداء، ولا يصحّ أن نقول: إنّه موضوع لمفهوم الابتداء، كما قال به الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ فإنّه مفهوم اسميّ مستقلّ، ولا لمصداقه كما قال به السيّد الخوئيّ، بل هو موضوع للمفهوم المرتكز المعلوم، ومناسبة الوقوع بين المبتدأ به والمبتدأ منه، وهذ القول يعمّ كلّ الحروف المفردة والحروف الداخلة على الجمل ك (ليت) و (لعل) وأمثالها فإنّها مفاهيم وإن كانت للإنشاء إلا أنّ مفاهيمها معيّنة مرتكزة، ولها خصوصيات لا مناص من مراعاتها^(١٢٦).

ثانياً: موقف السيّد محمد باقر الصدر

إذ يرى أنّ تخصيص مفهوم اسمي بمفهوم اسمي آخر لا يمكن أن يكون إلا إذا افترضنا وجود نسبة بين المفهومين، فيقع أحد المفهومين المراد تضيق معناه طرفاً لنسبة مع المفهوم الآخر، مثال ذلك نسبة الظرفيّة بين النار والموقد في قولنا: (النار في الموقد) فتكون بذلك حصة خاصّة من النار، وينشأ ضيق في دائرة انطباقه يوجب امتناع الانطباق على الفاقد للنسبة، وما لم نتصوّر أو نفترض نسبة سابقة معلومة لدى المنشئ بين مفهومين لا يعقل أن يتضيق أحدهما بلحاظ الآخر أو يتحصّص^(١٢٧).

وقد وضع السيّد محمد باقر الصدر احتمالين لمراد السيّد الخوئيّ ومقصده من التخصيص الذي يراه وظيفة للمعنى الحرفيّ بطريقة أمّا هذا أو ذاك، ولكلّ احتمال منهما له ردٌّ عليه، ويمكن أن نعرضهما على النحو الآتي^(١٢٨):

١. يرى السيّد محمد باقر الصدر أنّ السيّد الخوئي إنّ أراد بالوضع للتحصيل كون الحرف موضوعاً لما هو ملاك التحصيل، أي النسب التي بها تتضيق المفاهيم الاسميّة بعضها ببعضها الآخر، فهذا هو الرأي نفسه القائل بالتمايز الذاتي بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي - الذي اصطلح عليه بنسيّة المعنى الحرفي، وهو رأي أكثر المحقّقين من الأصوليين المتأخرين - وليس شيئاً آخر في قبale.

٢. وإنّ أراد السيّد الخوئي كون الحرف موضوعاً للتحصيل نفسه فيردّ عليه بجائنين: أحدهما: أنّ التضيق لا محالة قائم في طول أخذ نسبة بين المفهومين، فلا بدّ من دالّ على تلك النسبة، فإنّ لم يكن هناك دالّ عليها بقي المدلول ناقصاً، وحيث لا يتصوّر دالّ غير الحرف فيتعيّن كون الحرف دالّاً عليها ومعه يكتمل مدلول الكلام، ولا معنى لأخذ الضيق والتحصيل في مدلول الحرف حينئذ. والآخر: أنّ التحصيل والضيق في طول النسبة وبما يستتبعه المعنى الحرفي وليس التحصيل بنفسه المعنى الحرفي وفي طول المعنى الحرفي؛ لذلك نجد مصداقاً للتحصيل في جميع المعاني الحرفيّة، بل بعض هذه المعاني لا تحصيل فيها، وهذا دليل واضح على عدم إمكان دعوى كون الحروف موضوعة للتحصيل ابتداءً، ومن ثمّ عدم اطراد التضيق في جميع الموارد الحرفيّة، ومصادق ذلك حروف العطف والاستثناء والتفسير والإضراب، فمثلاً في حرف العطف نقول: «الحرارة والبرودة لا تجتمعان» فإنّه من الواضح أنّنا لا نريد من المعنى: أنّ الحصة الخاصّة منهما لا تجتمعان، فأين التخصيص؟

وقد تتبّع السيّد محمد باقر الصدر أدلّة السيّد الخوئي في تقوية القول الذي ذهب إليه حينها ربط بين فكرة التضيق التي تؤدّيها الحروف وبين رأيه القائل

بفكرة التعهد في تفسير الوضع، إذ يرى السيّد الصدر أن لا ارتباط بين البحثين بوجه؛ لأنّ المبحث عنه في المقام هو الفارق بين ما هو المدلول التصوريّ للحروف والاسماء وأنّهما من أصل واحد أو أصلين سواء كانت حقيقة الوضع تخصيص اللفظ بإزاء هذا المدلول التصوري نفسه أم الالتزام بقصد تفهيم ذلك المعنى لغيره، وكما أنّ التعهدات العقلانيّة لا بدّ وأن تكون مستوعبة ووافية بإشباع كلّ الحاجات اللغويّة كذلك حكمة الوضع تقتضي اشباعها على حدّ واحد^(١٢٩). إلى أنّ خلص إلى رأي مفاده أنّ فكرة نسبيّة الحروف القاضية بالتمايز الذاتي بين المعنيين الحرفي والاسمي هي أوضح ما قيل في حقيقة المعنى الحرفي مدّعى وبرهاناً، وقد تبين له أنّ طائفة من الأقوال التي فسّرت المعنى الحرفي هي مجرد تعبيرات مختلفة عن فكرة التمايز الذاتي بين المعنيين بغضّ النظر عن الخصوصيّات العرضيّة الناشئة من طروء اللحاظ الآلي أو الاستقلاليّ عليها في مرحلة الاستعمال^(١٣٠).

ثالثاً: موقف السيّد محمد تقي الحكيم

إذ يرى أنّ هذا المعنى - المعنى الحرفي تضيق للمعنى الاسمي - غير واضح عنده، ودليله على عدم وضحه من وجهة نظره أنّ الحروف لو كانت موضوعاً لتضييق مدخولاتها لأمكن أن يحلّ المعنى المضيق محل الحرف ومدخوله، وكأن نقول في قولنا: (الصلاة في المسجد) حكمها كذا: صلاة معرّفة، مسجد معرّف، مظروف حكمها كذا، وهذا القول بهذه الطريقة التي فسّرت المثال واضح البطلان^(١٣١).

رابعاً: موقف السيّد محمد محمد صادق الصدر

إذ يرى أنّ المعنى الحرفي بناءً على كونه تضيقاً وتخصيصاً للمعنى الاسمي غير قابل للتصور استقلالاً، أي ليس له مفهوم مستقلّ قابل للتصور بنفسه؛ لأنّه عبارة

عن تقييد معنى آخر هو المعنى الاسمي، والتقييد إنما يتصور في ذهن المقيّد، والتقييد في نفسه غير قابل للتصور إلا مفهوم التقييد وهو معنى اسمي أجنبي عن الحروف، فلو لم نتصور القيام في الدار، فإننا لا يمكننا تصور هذه الخصوصية المدلول عليها بـ «في» وإننا نتصورها في ضمن هذا المفهوم^(١٣٢).

خامساً: موقف السيد الدكتور مصطفى جمال الدين

إذ أمسك عن مناقشة اعتراض السيد الخوئي على القول بـ (دوال النسبة) لقناعته بالرأي الذي نسب إلى الشيخ محمد حسين الاصفهاني، واستغرب كيف جعل السيد الخوئي المعاني الحرفية تضييقات للمعاني الاسمية، إذ يرى أنه لا يفهم كيف تكون الباء في جملة (كتب بالقلم) مضيقّة ومقيّدة لمعنى الكتابة المطلق الذي قد يكون بغير القلم من فرشاة وتباشير وغيرها دون أن تكون هناك نسبة بين القلم وبين هذه الآلات التي يكتب بها تقتضي أن يكون القلم أو الفرشاة أو غيرها من الآلات قيّداً للكتابة، وإذا كان لا بدّ من وجود نسبة بين المجرور ومتعلّقة فلا بدّ من دوالّ عليها، وليس هو غير الباء، أمّا التضييق والتقييد أو التخصيص فهو ثمرة مترتبة على وجود النسبة^(١٣٣).

... النتائج ...

بعد رحلة ليست سهلةً مع الأصوليين جذبتني اليهم فكرة تتعلق بتخصصي لم اجد فلسفتها عند اسلافي من النحويين فالتمستها عندهم استقصاءً وتحليلاً فوليت وجهي شطرهم فصاروا قبلة بحثي، فارجو أن تثمر هذه الخاتمة وتخدم زملاء التخصص في اللغة والنحو قبل غيرهم:

١. الأصوليون المحدثون من علماء الامامية هم فلاسفة النحو العربي المحدثون، إذ قدموا للعربية ما لم يلتفت اليه اللغويون أنفسهم، فحق علينا أن نسجل لهم فضل السبق والريادة في طائفة من قضايانا اللغوية.

٢. البحث في المعنى الحرفي بحث تحليلي فلسفي، موضوعه التمييز بين كيفية تصوّر الذهن للمعاني الحرفية وكيفية تصوّرها للمعاني الاسمية، أي البحث عن كنه المدلول بالذات للكلام بما هو مدلول والتحليل الذهني لبنائه وتكوين عناصره.

٣. انطلقت فكرة بحث المعنى الحرفي في مقدمات المباحث الاصولية مع بعض المباحث اللغوية الأخر من أنّها مصداق 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 انجاز السيد الخوئي الاصولي،

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

٥. القول الأول في المعنى الحرفي الذي نُسب الى رضي الدين القائل: بأن الحروف لا معنى لها أصلاً، تبيّن أنّه قول مقتطع من نصّ فهم كذلك بعد اقتطاعه، ولو قُدِّرَ للنص أن يُعرض بتمامه لانتفى القول به ومن ثمّ تبنيه، ومع ذلك فقد تبناه بعض الاصوليين المعاصرين ودافعوا عنه.

٦. رفض السيد الخوئي آراء اساتذته في حقيقة المعنى الحرفي: آلية المعنى الحرفي للأخوند الخراساني، ونسبية المعنى الحرفي للشيخ النائيني، والمعاني الحرفية نسب وروابط للشيخ محمد حسين الاصفاني، والمعاني الحرفية اعراض النسبية للشيخ ضياء الدين العراقي، إذ يرى أنّ هذه الأقوال التي فسّرت المعنى الحرفي جميعها باطلة وعدم امكان المساعدة على أي واحد منها.

٧. اجتهد السيد الخوئي في تفسير المعنى الحرفي بعد أن رفض الأقوال التي فسّرتة فقد رأى أنّه يوجب خصوصية التضييق أو التخصيص في المفاهيم الاسمية، وقد كان رأيه هذا مدار نقاش أخذاً وردّاً الى أن تمخض عن رفضه من طائفة من معاصريه من الأصوليين.

٨. اختلفت منهجية المقررين في تحرير محاضرات السيد الخوئي وهو امر اعتيادي لاسباب عدة:

أ. تلقى مقررو بحثه محاضراته في حلقات اصولية مختلفة ومتفاوتة.

ب. المقررون لهم الحرية في طريقة تدوين المحاضرة بما لا يخرج عن مضمونها.

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

كانت النزعة العقلية والطابع الفلسفي وسعة المشارب الفكرية المتصفة بعمق الطرح سمات ظاهرة في تفسير المعاني الحرفية وطريقة معالجتها 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 الهاشمي الشاهرودي لكتاب بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تقرير السيد محمد باقر الصدر: ١٦.
٣. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الشاهرودي: ١/٢٣١-٢٣٢.
٤. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/٢١٩-٢٢١.
٥. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٢٢١.
٦. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٢٢١.
٧. يُنظر: أجود التقارير، تقرير بحث للشيخ محمد حسين النائيني 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 والهداية في علم أصول الفقه تقرير بحث السيد الخوئي للسيد حسن الصافي الاصفهاني: ١/٣١-٣٣ وإشرافات فكرية: ٢/٤٣٠-٤٣١.
٨. يُنظر: الهداية 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 والهداية في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد حسن الصافي الاصفهاني: ١/٣٥ ومصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، للسيد محمد سرور الواعظ البهسودي: ١/٦٢ وغاية المأمول من علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي، السيد محمد تقي الجواهري: ١/١١٩ ونهاية الأفكار، آقا ضياء الدين العراقي: ١/٥٣

- وفوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني: ١ / ٣٣ والبحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ٢١٢-٢١٦.
١٠. يُنظر: أجود التقارير، تقرير بحث الشيخ النائيني للسيد الخوئي: ١ / ١٤.
١١. ينظر: غاية المأمول في علم الأصول: ١ / ١١٩ ودراسات في علم الأصول: ١ / ١٣٦ والهداية في أصول الفقه: ١ / ٣٥.
١٢. محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٦٧ ومصباح الأصول: ١ / ٦٢ ومصابيح الأصول: ١ / ٥٢.
١٣. ينظر: مصابيح الأصول: ١ / ٥٢.
١٤. ينظر: هداية الأصول: ١ / ٣٥ ومحاضرات في أصول الفقه: ١ / ٦٧ ودراسات في علم الأصول: ١ / ٣٦ ومصابيح الأصول: ١ / ٥٢.
١٥. ينظر مصابيح الأصول: ١ / ٥٢-٥٣.
١٦. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٥٣.
١٧. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٦٧.
١٨. ينظر: مصابيح الأصول: ١ / ٥٢.
١٩. ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٥٢.
٢٠. المصدر نفسه: ١ / ٥٤-٥٥.
٢١. ينظر: أجود التقارير: ١ / ١٦ ومحاضرات في أصول الفقه: ١ / ٦٨.
٢٢. ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢٣٦.
٢٣. شرح الرضي على الكافية: ١ / ٢٧.
٢٤. شرح الرضي على الكافية: ١ / ٢٧ وينظر: أجود التقارير: ١ / ١٤.
٢٥. ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٦٣.
٢٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٢٣٢.
٢٧. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٣٣.
٢٨. يُنظر: المصدر نفسه: ١ / ٢٣٣.
٢٩. يُنظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢١٢-٢١٣.
٣٠. ينظر: مصابيح الأصول: ١ / ٥٣.
٣١. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٦٨.
٣٢. ينظر: أجود التقارير: 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 ومنتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيد محمد جعفر الجزائري: ١/٥٥-٦٠ وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الايرواني: ١/٦٤-٦٧.
٣٥. محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٥.
٣٦. ينظر: مصابيح الأصول: ١/٥٢.
٣٧. يُنظر: دراسات في علم الأصول: ١/٣٦ والهداية في أصول الفقه: ١/٣٥-٣٧ وغاية المأمول من علم الأصول: ١/١١٩.
٣٨. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٦ ودراسات في علم الأصول: ١/٤٠.
٣٩. ينظر: الهداية في الأصول: ١/٤٠.
٤٠. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٤١ ودراسات في علم الأصول: ١/٣٧.
٤١. مصابيح الأصول: ١/٥٠.
٤٢. يُنظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢٣٦.
٤٣. ينظر: مصابيح الأصول: ١/٥٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ٥٩-٦٠.
٤٤. بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/٢٣٥.
٤٥. المصدر نفسه: ١/٢٣٦.
٤٦. ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢١٦.
٤٧. شرح الرضي على الكافية: ١/٢٧-٢٨.
٤٨. حاشية الشريف على المطول: ٣٧٣.
٤٩. ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٦٨.
٥٠. ينظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب: ١/١٨٦ والبحث النحوي عند الأصوليين: ٢١٧.
٥١. ينظر: مختصر المنتهى: ١/١٨٦-١٨٧ والبحث النحوي عند الأصوليين: ٢١٧.
٥٢. من تجارب الأصوليين، في المجالات اللغوية: ٦٨.
٥٣. المصدر نفسه: ٦٨.
٥٤. المصدر نفسه: ٦٨.
٥٥. المصدر نفسه: ٦٨-٦٩.
٥٦. ينظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/٢٣٧.
٥٧. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٨ والبحث النحوي عند الأصوليين: ٢٢٣-٢٢٧.
٥٨. يُنظر: أجود التقارير: ١/١٤-١٥.
٥٩. ينظر: مصباح الأصول: ٦٢.

٦٠. ينظر: مصباح الأصول: ٦٣ وإشراقات فكرية: ٤٣٧-٤٣٨.
٦١. محاضرات في أصول الفقه: ٦٨-٦٩.
٦٢. المصدر نفسه: ٦٩/١.
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: إشراقات فكرية: ١/٤٣٤.
٧١. ينظر: المصدر نفسه: ٤٣٨-٣٣٩.
٧٢. ينظر: المصدر نفسه: ١/٣٣٩.
٧٣. ينظر: أجود التقريرات: ١/٢٣.
٧٤. ينظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١/٢٦-٣١.
٧٥. ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٤.
٧٦. الكلّيات: ١/٣٩٤.
٧٧. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/٦٥-٨٠ ومصباح الأصول: ١/٦٢-٦٩ ومصابيح 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 الدراية في شرح الكفاية: ١/٢٧-٢٨.
٨٠. ينظر: مصابيح الأصول: ٥٧-٥٨ ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٧-٧٨ ومصباح الأصول: ١/٦٧-٦٨.
٨١. يُنظر: مصباح الأصول: ١/٦٧-٦٨.
٨٢. ينظر: مصابيح الأصول: ٥٧، ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٧.
٨٣. مصابيح الأصول: ٥٨ ومحاضرات في أصول الفقه: ٧٨ ومصباح الأصول: ١/٦٨-٦٩.
٨٤. ينظر: مصابيح الأصول: ٥٩-٦٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/٧٩ ومصباح الأصول: ١/٦٨.

٨٥. ينظر: مصباح الأصول: ١/ ٦٩ ومصابيح الأصول: ١/ ٥٩-٦٠.
٨٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٢٤٧.
٨٧. ينظر: مصباح الأصول: ١/ ٦٩-٧٠ ومصابيح الأصول: ١/ ٦٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٧٩-٨٠.
٨٨. مصباح الأصول: ١/ ٧٠ ومصابيح الأصول: ١/ ٦٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٠.
٨٩. مصباح الأصول: ١/ ٧٠ ومصابيح الأصول: ١/ ٦٠ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٠.
٩٠. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨١.
٩١. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٢٤٨.
٩٢. ينظر: مصباح الأصول: ١/ ٦١ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٧٩.
٩٣. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٢٤٨.
٩٤. ينظر: مصابيح الأصول: ١/ ٦١.
٩٥. ينظر: دراسات في علم الأصول: ١/ ٤٠.
٩٦. يُنظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢٣٧ و٢٣٩.
٩٧. يُنظر: مصباح الأصول: ١/ ٧٢-٧٣ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٢ ومصابيح الأصول: ١/ ٦٢.
٩٨. يُنظر: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٢٥١.
٩٩. نهاية الافكار، الشيخ ضياء الدين العراقي: ١/ ٤٢.
١٠٠. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٠.
١٠١. ينظر: الفوائد الضيائية، شرح كافيّة ابن الحاجب، الجامي: ٢٥١.
١٠٢. منتهى الأصول، السيد حسن البجنوردي: ٢١-٢٢ ومن تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧١.
١٠٣. ينظر: مصابيح الأصول: ١/ ٦٢ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٠.
١٠٤. يُنظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٠-٨١.
١٠٥. ينظر: مصابيح الاصول: ١/ ٦٣ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨١-٨٢.
١٠٦. ينظر: مصابيح الأصول: ١/ ٦٦٢-٦٣ ومحاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨١-٨٢.
١٠٧. يُنظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٢.
١٠٨. ينظر: منتهى الأصول، السيد حسن البجنوردي: ٢٢ ومن تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٢.
١٠٩. ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٨٣ ودراسات في علم الأصول: ١/ ٤٤.

١١٠. محاضرات في أصول الفقه: ٨٣/١.
١١١. ينظر: مصباح الأصول: ٧٤/١ ودراسات في علم أصول الفقه: ٤٢/١ وغاية المأمول في علم الأصول: ١٢٦/١ والهداية في علم أصول الفقه: ٤٣/١.
١١٢. ينظر: الهداية في علم أصول الفقه: ٤٣-٤٤، ومحاضرات في علم أصول الفقه: ٨٣/١.
١١٣. رأي السيد الخوئي في هامش أجود التقريرات: ١٩-٢٠، ومصباح الأصول: ٧٥/١.
١١٤. ينظر: دراسات في علم أصول الفقه: ٤٣/١. وغاية المأمول: ١٢٧/١.
١١٥. يُنظر: محاضرات في علم أصول الفقه: ٨٧-٩١.
١١٦. يُنظر: المصدر نفسه: ٩٠-٩١.
١١٧. يُنظر: المصدر نفسه: ٩١/١.
١١٨. ينظر: المصدر نفسه: ٩١/١.
١١٩. يُنظر: المصدر نفسه: ٩١/١.
١٢٠. يُنظر: المصدر نفسه: ٩١-٩٢.
١٢١. يُنظر: المصدر نفسه: ٩١-٩٢.
١٢٢. ينظر: المصدر نفسه: ٨٩/١.
١٢٣. ينظر: تعليقه في هامش مصباح الأصول: ٧٧/١.
١٢٤. ينظر: المصدر نفسه: ٧٧/١.
١٢٥. ينظر: المصدر نفسه: ٧٧/١.
١٢٦. يُنظر: بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي: ٢٤٩.
١٢٧. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٣٧ و٢٤٩.
١٢٨. ينظر: المصدر نفسه: ٢٥٠/١.
١٢٩. ينظر: المصدر نفسه: ٢٥١/١.
١٣٠. يُنظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٧٠.
١٣١. يُنظر: إشراقات فكرية: ٤٤٣/٢.
١٣٢. يُنظر: البحث النحوي عند الأصوليين: ٢٣٩.

- القرآن الكريم.
١. أجود التقارير، تقرير بحث الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف السيد أبي القاسم الخوئي، ط ٢، قم المقدسة، ١٣٦٨ ش.
٢. إشرافات فكرية، السيد محمد محمد صادق الصدر (ت ١٤١٨هـ)، تحقيق مؤسسة المنتظر إحياء تراث آل الصدر، ط ١، مدين للنشر، ١٤٣٥هـ.
٣. البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين (ت ١٤١٧هـ)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.
٤. بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، تأليف السيد محمود الهاشمي الشاهرودي (ت ١٣٩٢هـ)، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
٥. دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، تأليف السيد علي الهاشمي الشاهرودي (ت ١٣٧٦هـ)، ط ١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م.
٦. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاستربادي (ت ٦٨٦هـ)، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
٧. عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، السيد مرتضى الحسيني اليزدي، ط ٧، منشورات الفيروزآبادي، مطبعة النجف الأشرف، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ.
٨. فوائد الأصول، تقرير بحث الشيخ محمد علي الكاظمي (ت ١٣٦٥هـ)، ط ٩، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة ١٤٢٩هـ.
٩. الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، نور الدين عبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨هـ)، تحقيق: د. أسامة طه الرافعي، مطبعة وزارة الأوقاف، العراق ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٠. كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٦، قم المقدسة ١٤٣٠هـ.
١١. كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيرواني، ط ١، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف ١٤٢٩هـ.
١٢. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق عدنان درويش

- ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت (د.ت).
١٣. محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ١٥، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٩هـ.
١٤. مصابيح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد علاء الدين بحر العلوم (ت ١٤٠١هـ)، تحقيق محمد علي بحر العلوم، ط ٣، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ.
١٥. مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد محمد سرور الواعظ البهسودي (ت ١٤١٠هـ) تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، ط ١، مكتبة الداوري، قم، إيران ١٤٢٢هـ.
١٦. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، السيد محمد تقي الحكيم (ت ١٤٢٢هـ) المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ٢٠٠٢م.
١٧. منتهى الأصول، السيد حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي (ت ١٣٧٩هـ) (د.ت) (د.ط).
١٨. منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيد محمد جعفر الجزائري (ت ١٤١٩هـ)، اعداد وتحقيق محمد علي الموسوي المروّج، ط ١، نشر ذوي القربى، ١٤٢٨هـ.
١٩. نهاية الأفكار، الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران ١٤٠٥هـ- ١٣٦٤هـ. ش.
٢٠. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي، ط ١، منشورات سيد الشهداء (عليه السلام)، قم- إيران، ١٣٧٤ش.
٢١. الهداية في علم الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف الشيخ حسن الصافي الأصفهاني (ت ١٤١٦هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، قم المقدسة (د.ت).

نَظَرِيَّةُ الْوَضْعِ الْإِصْطِلَاحِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوِّي
قِرَاءَةٌ فِي كَيُنُونَةِ الدَّلَالَةِ الْلُغَوِيَّةِ
دِرَاسَةٌ فِي ضَوْءِ اللَّسَانِيَّاتِ الْمَعَاصِرَةِ

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

أ.م.د. حيدر سلمان 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

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

عُني الأصوليون كغيرهم من الدارسين على اختلاف مشاربهم وتعاقب دهورهم بقضية الوضع اللغوي ولم تكن لتحظى هذه المسألة 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 لأصوليي الامامية في هذه المسألة مبرزاً أهم نظرياتهم في هذا السياق، مسلطاً الضوء في الوقت نفسه على موقف السيّد الخوئي رحمته على نحو خاص منطلقاً بعد ذلك لبيان طبيعة الدلالة اللغوية لا على صعيد الوضع فقط وإنما على صعيد الاستعمال كذلك.

وأود البيان أني في أثناء عرضي لآراء السيّد الخوئي سأشفع ذلك بالمواقف اللسانية المعاصرة محاولاً في ذلك كله أن ابرز الدرس الأصولي بثوب لساني تكون إحدى غاياته نقل النظرية المعرفية الحوزوية الى رحاب الدرس الأكاديمي، فالنظرية المعرفية الحوزوية تحمل عمقاً معرفياً هائلاً ينبغي للدارس الأكاديمي ان يطلع عليه ويستفح 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.

... المقدمة ...

بسم الله الرحمن الرحيم

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

أما بعد ...

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

١. إن اللغة نشأت نشأة توقيفية، وكان ابرز من تبني هذا الرأي الأشاعرة^(١) وكانت
العقيدة أهم سبب وراء ذلك الاعتقاد، فمنهم معنيون بالقول ان كلام الله
قديم، وانه والكلام البشري ليس سوى معان قائمة في النفس ومن ثمة يصعب
التواضع على اللغة بين البشر ابتداءً.

٢. إن اللغة نشأت نشأة اصطلاحية وتبني هذا القول أكثر الامامية والمعتزلة^(٢)،
وحجتهم في هذا السياق عقلية مفادها ان أصل الوضع اللغوي ينبغي ان يكون
معتمدا على الإشارة باليد، ولما كان الباري من غير جارحة تعذر وضع اللغة
منه^(٣).

٣. إن الاشاعرة لم يكونوا مجمعين على القول بالتوقيف^(٤) 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 الفرق الواحدة^(٥).

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 لا بد فيها من مواضعة ومواطاة 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»^(٦).

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 أسس التواضع التي ينبغي فيها وجود لغة مشتركة تجيز الانتقال باللفظ من معناه المعجمي الى معناه الاصطلاحي الشرعي وثمة من ذهب كذلك إلى ان اللغة بدأت بالاصطلاح والباقي توقيف وهو اختيار أبي بكر والغزالي^(٧).

موقف السيد الخوئي من الوضع اللغوي

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

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

٢. «ولما لم تكن ثمة صلة حقيقية بين الدال ومدلوله، فقد أصبح من العسير على الإنسان أن يفهم معاني الألفاظ اعتماداً على قدراته إن ربط الدوالّ بمدلولاتها أمر، وإن كان عسيراً على بني الإنسان؛ لانعدام المناسبة بينهما، فإنّه ليس عسيراً على الله. فالله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم، جَعَلَ لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما، مجهولة عندنا، وجَعَلَهُ تبارك وتعالى هذا واسطةً بين جَعْلِ الأحكام الشرعيّة المحتاج إيصالها إلى إرسال رُسل وإنزال كُتب، وجَعْلِ الأمور التكوينيّة التي جُبِلَ الإنسان على إدراكها، كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء، ونحو ذلك. فالوَضْعُ: جَعْلُ متوسّط بينهما، لا تكوينيّ محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، ولا تشريعيّ صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبيّ أو وصيّ، بل يُلهِمُ الله تبارك وتعالى عباده -على اختلافهم- كلّ طائفة بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاصّ»^(٩).

يتضح من النص المتقدم أن الشيخ النائيني يذهب إلى أن الوضع اللغوي أمر يتوسط بين التكوين والتشريع فلا هو جعل تكويني 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 أن شيئاً من هذا لم تدونه تلك الكتب^(١٠).

ولم يرض جملة من أصوليي الإمامية لاسيما المعاصرين منهم هذا القول ومنهم السيد الخوئي الذي رد على أستاذه النائيني قائلاً: إن الاعتقاد بأن طبيعة العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول لا يعلم خصوصيتها وكيونتها وطبيعتها الحقّة إلاّ الباري، أمر «وإن كان ممكناً محتملاً إلا أنه لا يمكن إثباته بالبرهان»^(١١).

وقد تكفل السيد الخوئي بالرد على الطرح الآخر المسوخ للقول بالنشأة التوقيفية للغة والمتمثل بأن إنساناً واحداً بعينه غير قادر على إحاطة بجميع الفاظ اللغة وجميع

معانيها، لاننا لو افترضنا ان انسانا واحدا اخذ على عاتقه وحده انشاء لغة بكاملها وبجميع فروعها واقسامها من نحو وصرف وبلاغة لكان امرا متعذرا^(١٢). قائلا: «ان اللغة وان كان شخص واحد غير قادر على ابتكارها والوقوف على دقائقها فان اللغة قد نشأت وتطورت متسلسلة على مراحل مختلفة من النمو والتطور معتمدة في ذلك كله على حاجات الناس ومعارفهم ومتطلباتهم، وهكذا لا باس ان يقال: ان الإنسان هو الذي صنع اللغة ووضعها»^(١٣).

ورد السيد الخوئي كذلك على طرح أستاذه الذاهب إلى أن اللغة وجود وسطي بين الوجودين التشريعي والتكويني، وكانت طبيعة الرد ذات شقين: الأول قوله: «إننا لا يمكن ان نتعلل واسطة بين الأمور التكوينية والتشريعية الاعتبارية فان الشيء ان كان له مطابق في الخارج ونفس الأمر، فهو من التكوينية، وان لم يكن كذلك، فلا يكون منها، بل يكون من الأمور الاعتبارية التابعة لاعتبار معتبر من شارع وغيره»^(١٤). الثاني: فان «مجرد كون الوضع بالهام منه تعالى لا يوجب كونه واسطة بينهما فان صنائع البشر باجمعها بالهام منه تعالى وجميع ما تفعله المخلوقات، لرفع حوائجها حتى في الحيوانات بالهام منه تعالى»^(١٥).

واستعان القائلون بالتوقيف بفرضية أخرى جعلوا منها دليلا على متبناهم وهي قولهم ان 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 حصولاً استند 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 التوقيفية للغة علما أن اللغة نشأت بالهام من الله تعالى «إن الله تعالى ألهمهم جميعاً»^(١٦).

وبعد فإننا، وان افترضنا أن لكل إنسان قدرة على التفكير والربط بين اللفظ 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 الواضع الحقيقي للغة، فمن الذي جعل لفظا ما مقترنا 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 اللفظ 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 اللفظ بالمعنى^(١٧). ويبدو ان هذا الإشكال كان أشكالا معقدا، ولذا كان رد القائلين بالاصطلاح عليه مرتبكا وملتبسا.

يقول السيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ): «ان هذا الإشكال في محله، وجواب العلماء عليه في غاية الإشكال، لكن على مبنا: هذا الاستبعاد لا ياتي، لاننا نقول حينئذ بان: هؤلاء الناس كلهم صدفة هكذا صاروا، باعتبار ان اللغة تنشأ. بحسب الحقيقة عن طريق اقترانات حادثة نوعية في حياتهم، لا من تحكيمات شخصية وفردية، بل هناك نوع من الملابسات والظروف اقترنت فيما بينهم بمعان»^(١٨).

ويزيد السيّد الخوئي هذه المسألة توضيحا فيرى ان عملية التنظيم الدلالي التي تقرن لفظا معينا بمدلول معين يمكن ان يقوم بها الانسان في بادئة النشأة من دون ان تلج الفوضى الى اللغة، معللا ذلك بان اللغة في بادئ النشأة كانت بين افراد معدودين، وهكذا عندما يصطلح احدهم على قرن لفظ ما بمدلوله يلتزم الاخر الموجود بهذا القرن ولا يحصل لبس او اشكال «أمّا 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 يتلى بها في ذلك العصر إلى التعبير عنها ليست بالمقدار الذي يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر، أو يعجز عنه واحد منهم، فإنها محدودة بحدّ خاصّ». (١٩)

ويبين السيد الخوئي موقف أستاذه النائيبي الذهاب إلى النشأة التوقيفية للغة فيقول ان موقفه تَنَزُّ يتلخص في: «أن الواضع هو الله تبارك وتعالى، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية إلى العباد، ولا بطريق جعل الأمور التكوينية التي جُبلَ الإنسان على إدراكها، بل بطريق الإلهام إلى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعدادة». (٢٠)

ان في هذا النص عرضاً للطريقة التي أوقف الله بها عبادته على اللغة، لكن هذا العرض يتسم بالعموم، فهو لم يعرفنا الكيفية التي يقترن فيها الدال بمدلوله، فان هذا الاقتران يبقى هو المقدار 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 انها كان على طبق هذه المناسبة». (٢١)

وبناء على ما تقدم يمكننا القول: ان الشيخ النائيني يرفض المقولة التي تذهب الى ان سماع اللفظ (علة تامة لانتقال الذهن الى معناه) (٢٢). وهذا يعني ان الشيخ النائيني يرفض ان تكون الدلالة المكتسبة من علاقة اللفظ بالمعنى ناشئة من مجرد سماع اللفظ، ويعلل رفضه لهذه النظرية قائلاً: «فبطلانه من الوضوح بمكان لا يقبل النزاع فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة بتمام اللغات، فضلاً عن لغة

واحدة»^(٢٣). ويجب الشيخ النائيني عن هذا السؤال قائلاً: «إنّ بين اللفظ والمعنى مناسبات ذاتيّة يعلمها الواضع، ويلاحظها في مقام الوضع، وإلاّ يلزم الترجيح بلا مرجح، فهو وإن كان محتملاً ممكناً، سيّما إذا كان الواضع هو الله تعالى، إلاّ أنّ الجزم به ممنوع»^(٢٤).

وقد رد السيّد الخوئي الرأي المتقدم قائلاً: «إنّ ما أفاده من وجود المناسبات بين المعاني والألفاظ معلومة له تعالى مجهولة عندنا، قد مرّ أنه وإن كان ممكناً محتملاً، إلاّ أنه لا يمكن إثباته بالبرهان»^(٢٥). ويتابع السيّد الخوئي رده على الموقف المتقدم قائلاً أنه لا دليل على وجود تلك المناسبة بين الألفاظ والمعاني بل الدليل القائم على عدمها^(٢٦).

يواصل السيّد الخوئي رده على أستاذه النائيني فيبين أنه لو سلم بوجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، فلا يمكن التسليم «أنّ الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبة، وذلك لأن الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك ومعه، فأی شيء يستدعي رعاية تلك المناسبة في الوضع؟ اللهم إلا أن يتمسك بذيل قاعدة استحالة الترجيح من دون مرجح، ولكن قد عرفت بطلانها»^(٢٧).

إن المتأمل لهذا الرد يجد أنه يقول بعدم وجود مناسبة بين اللفظ والمعنى، ويرى أن العلاقة تنعقد بينهما بوجود هذه المناسبة وعدمها، والواقع أن السيّد الخوئي يفترض مسلمة قد لا يأخذها الشيخ النائيني وهكذا يكون الرد غير خاضع لأساس منهجي مشترك.

بالعودة إلى فكرة الإلهام التي اعتمدها الشيخ النائيني وعدها دلالة على أن اللغة نشأت نشأة توقيفية نجد أن صاحب الهداية قد رد هذه الفكرة أيضاً قائلاً: «إنّ صنائع البشر بأجمعها بالهام منه تعالى، وجميع ما تفعله المخلوقات لرفع حوائجها،

حتى في الحيوانات منه تعالى»^(٢٨) وتبدو فكرة الإلهام التي تعد اللغة ممارسة فطرية لا واعية فكرة مقبولة من بعض الدارسين المعاصرين الذين يرون ان اللغة ملكة يرسخ بناؤها في ذهن الانسان، فكأنها إحدى السجايا الفطرية.^(٢٩)

مسلك التعهد

إن المناسبة بين اللفظ والمعنى هي المسألة الأهم في قضية الوضع اللغوي، وكنا قد بينا أن القائلين بالتوقيف يذهبون الى 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 تنعقد به العلاقة بين اللفظ والمعنى، وقد وضع أصوليو الإمامية لاسيما المعاصرين منهم اربعة 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 التفهيم في مقام الحاجة، لعدم إمكانه من دونه.^(٣٠)

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

٣. القرن الأكيد: وتبناه السيد محمد باقر الصدر ومفاده أن كلَّ شيئين إذا اقترن تصوُّر أحدهما مع تصوُّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة -ولو على سبيل الصدفة- قامت بينهما علاقة، وأصبح أحد التصوُّرين سبباً لانتقال الذهن

إلى تصوُّرِ الْآخَرِ. ومثَالُ ذَلِكَ فِي حَيَاتِنَا الْاِعْتِيَادِيَّةِ أَنْ تَعِيشَ مَعَ صَدِيقَيْنِ لَا يَفْتَرِقَانِ فِي مَخْتَلَفِ شُؤْنِ حَيَاتِهِمَا، نَجِدُهُمَا دَائِمًا مَعًا، فَإِذَا رَأَيْنَا بَعْدَ ذَلِكَ أَحَدَ هَذَيْنِ الصَّدِيقَيْنِ مَنفَرَدًا أَوْ سَمِعْنَا بِاسْمِهِ أَسْرَعَ ذَهْنُنَا إِلَى تَصَوُّرِ الصَّدِيقِ الْآخَرِ، لِأَنَّ رُؤْيَيْهِمَا مَعًا مَرَارًا كَثِيرَةً أَوْ جَدْتَ عِلَاقَةً فِي تَصَوُّرِنَا، وَهَذِهِ الْعِلَاقَةُ تَجْعَلُ تَصَوُّرَنَا لِأَحَدِهِمَا سَبَبًا لِتَصَوُّرِ الْآخَرِ. (٣١)

٤. الْهُوُويَّةُ: وَتَبْنَاهُ السَّيِّدُ السَّيِّسْتَانِي وَخِلَاصَتُهُ اِنْدِمَاجُ صُورَةِ الْفَلِظِ فِي صُورَةِ الْمَعْنَى فَلَا اِثْنِيَّةَ بَيْنَهُمَا. (٣٢)

وَبِالْعُودَةِ إِلَى مَسَلِكِ التَّعْهَدِ نَقُولُ اِنْ مَفَادَهُ «التَّعْهَدُ بِإِبْرَازِ الْمَعْنَى الَّتِي تَعَلَّقَ قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ بِتَفْهِيمِهِ، بِلَفْظٍ مَخْصُوصٍ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ أَيْ لُغَةٍ مُتَّعِهَدٍ فِي نَفْسِهِ مَتَى مَا أَرَادَ تَفْهِيمَ مَعْنَى خَاصَّةٍ أَنْ يَجْعَلَ مَبْرَزَهُ لَفْظًا مَخْصُوصًا. مِثْلًا: التَّزَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَنَّهُ مَتَى مَا قَصَدَ تَفْهِيمَ جِسْمِ سَيَّالٍ بَارِدٍ بِالطَّبْعِ، أَنْ يَجْعَلَ مَبْرَزَهُ لَفْظَ (المَاءِ)، وَمَتَى مَا قَصَدَ تَفْهِيمَ مَعْنَى آخَرَ أَنْ يَجْعَلَ مَبْرَزَهُ لَفْظًا آخَرَ، وَهَكَذَا... فَهَذَا التَّعْهَدُ وَالتَّبَانِي الْنَفْسَانِيَّ بِإِبْرَازِ مَعْنَى خَاصَّةٍ بِلَفْظٍ مَخْصُوصٍ، عِنْدَ تَعَلُّقِ الْقَصْدِ بِتَفْهِيمِهِ، ثَابِتٌ فِي أَذْهَانِ كُلِّ لُغَةٍ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أَلْفَافِهَا وَمَعَانِيهَا نَحْوِ الْقُوَّةِ، وَمَتَّعَلِّقٌ هَذَا التَّعْهَدُ أَمْرٌ اخْتِيَارِيٌّ، وَهُوَ التَّكَلُّمُ بِلَفْظٍ مَخْصُوصٍ بِقَصْدِ تَفْهِيمِ مَعْنَى خَاصَّةٍ» (٣٣)، إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْاِلْتِزَامِ بِمَسَلِكِ التَّعْهَدِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ أَيْ لَفْظٍ لِلدَّلَالَةِ بِهِ عَلَى مَدْلُولِ ذَلِكَ الْفَلِظِ وَصَفٍ لِلطَّرِيقَةِ الَّتِي تَوَاضَعُ بِهَا النَّاسُ عَلَى وَضْعِ اللُّغَةِ. وَيُرَكِّزُ أَصْحَابُ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ عَلَى قَضِيَّةِ التَّعْهَدِ وَيَجْعَلُونَهُ الشَّرْطَ الْحَقِيقِيَّ لِلْوَضْعِ، بَلْ إِنَّ الْفَلِظَ لَا يَكْتَسِبُ دَلَالَتَهُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَتَّعْهَدَ الشَّخْصُ أَنَّهُ مَتَى أَطْلَقَ لَفْظَةَ (المَاءِ) -مِثْلًا- فَإِنَّهُ مُتَّعْهَدٌ بِأَنَّهُ يَرِيدُ ذَلِكَ الْمَعْنَى، وَإِلَّا فَإِنَّ مَجْرَدَ إِطْلَاقِ لَفْظِ (المَاءِ) -مِثْلًا- لَا يَكْسِبُ تِلْكَ اللَّفْظَةَ ذَلِكَ الْمَدْلُولَ.

ان هذا الفهم لطبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى المرهونة بتجدد عهد المتكلم في كل عملية استعمال للغة يقترب كثيرا من فهم القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي ذكر انه لا بد من وجود شرطين حتى تقدح شرارة العقد اللغوي بين اللفظ والمعنى وهما المواضعة والقصد^(٣٤).

إن فكرة التعهد هذه تصطبغ باللغة منذ نشأتها فحتى الواضع الأول لا يعدّ مجرد تصوّره للفظ والمعنى لغة إذ من «الواضح أنّ ذلك التصرّو ليس هو الوضع، بل هو من مقدّماته؛ ولذا لا بدّ منه في مقام الوضع، بأيّ معنى من المعاني فسر. وعليه، فنقول: إنّ المتصدّي الأوّل له بعد تصوّر معنى خاصّ ولفظ مخصوص، يتعهد في نفسه بأنّه متى قصّد تفهيمه أن يجعل مبرزه ذلك اللفظ، ثم يبرز ذلك التعهد بقوله: (وضعت)، أو نحوه في الخارج»^(٣٥).

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

أما السيد الخوئي فيرى ان الدلالة التصورية الناشئة عن تصور دلالة اللفظ على معنى معين لاتعد وضعا بل هي من مقدمات الوضع إنّ التركيز على مسألة التعهد والالتزام به في الوضع الأوّل، وعند السائرين على ذلك الوضع فيما بعد، أمر من الصعب قبوله على عمومّه، فلأن كان الواضع الأوّل يجب أن يكون متعهداً بأنّه متى استعمل لفظاً ما، فإنّه يريد به مدلولاً معيّناً؛ لكي تكتسب الألفاظ دلالاتها الحقيقيّة، فلا شيء يربط بين الدالّ والمدلول سوى ذلك التعهد وقصد المتكلم بأنّه مريد عقد تلك العلاقة بين الدالّ والمدلول. إنّ هذا الأمر وان كان مفهوماً ومستوعباً عند الواضع الأوّل، كما قلنا، فإنّ التمسك به والإصرار عليه عند الجارين على سنن

ذلك التعهّد أمر من الصعب قبوله؛ إذ من المعلوم أن قرَنَ الألفاظ بمدلولاتها يصبح عملية عفوية تلقائية لا تحتاج إلى تجديد عهد من الواضع. وللتخلص من هذا الأمر فقد تحدث السيد الخوئي عن نوعين من الوضع:

١. تعهّد شخصي فعليّ ثابت في مرحلة الاستعمال.
٢. تعهّد كليّ نفسيّ متعلّق «بذكر طبيعيّ اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعيّ المعنى بنحو القضية الحقيقيّة».^(٣٦)

والواقع أنّنا نعتقد أنّ «التعهّد الشخصيّ الفعليّ في مرحلة الاستعمال» أمر لا ضرورة له، فالمتكلم في مرحلة الاستعمال يبدو مضطراً إلى السير على نوااميس التواضع نفسها التي سنّها له الواضع الأول، وتحوّلت بمرور الوقت إلى خزين ذهنيّ يجعل عملية قرَن الألفاظ بالمعاني عملية عفوية اضطرارية.

ولا تبدو عملية القبول بضرورة تجديد العهد من الواضع الثاني عملية ذات أهميّة، إلا إذا تحدّثنا عن دلالات التراكيب والجمل، فلا شك أنّ هذا النوع من الدلالة يحتاج إلى تجديد عهدٍ وقصدٍ من المتكلم.

ولإبراز الجانب الشخصيّ في العملية اللغوية والمتمثّل بضرورة أن يكون المتكلم في مرحلة الاستعمال متعهّداً وقاصداً إلى أن يجعل ألفاظاً معيّنة مقترنة بمدلولات معيّنة يذهب السيّد الخوئيّ تَتَّحُّ إلى أنّ استعمال اللغة في هذه المرحلة شبيه باستعمالنا لنظم تواصلية أخرى كالإشارة وغيرها، فحال «الألفاظ حال الإشارات الخارجيّة، فكما قد يقصد بها إبراز المعنى الذي تعلّق القصد بتفهمه، 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، فإنّه يبرز بها أيضاً المعاني التي يقصد تفهمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية».^(٣٧)

يبدو في النصّ المتقدم ميل واضح إلى التوحيد بين اللغة والإشارة في قوّة دلالة كلّ منهما على مدلوله، وهذه النظرة -إذا أُخِذَتْ على عمومها الظاهر من النصّ المتقدّم- قد لا تنسجم مع آراء كثير من اللسانيّين المعاصرين، فهوّلا قد أعطوا اللغة أسبقية على كلّ النظم التواصلية الأخرى، ومنها الإشارة على اعتبار أنّها أوسع إيفاء في التعبير عن معاني الأشياء.^(٣٨)

ولم تكن فكرة توحيد قوّة الدلالة بين الإشارة واللغة فكرة غير مقبولة من اللسانيّين 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 إلّا إذا كانت الرسالة المؤدّة بسيطة، لا تحتاج من المتلقّي إلى نظر وتأمّل^(٣٩). أمّا إذا كانت الرسالة الدلالية المنقولة إلى الآخرين أكثر تعقيداً، كتلك المتعلقة بالإخبار عن الأمور المجردة، فإن الإخبار هنا لا يكون إلّا باللغة، فالإشارة تعجز عن الإخبار عن المجردات، ولا تخبر إلّا عن المحسوسات.^(٤٠) ان هذا الحديث عن اللغة والإشارة وطبيعة كلّ منهما يمثل ارهاصات حقيقية لنظرية علامية واضحة لطالما نسبت الريادة فيها الى اللسانين المعاصرين. والحقّ أنّ السيّد الخوئي لم يوحّد بين الإشارة واللغة في كلّ شيء، بل إنّّه قد احتاط، فذكر أنّ ثمة فرقاً بينهما يتمثّل في «أنّ الإشارة على نسق واحد في جميع اللغات والألسنة دون الألفاظ».^(٤١)

وقد جرّ الإصرار على أنّ كلّ مستعمل للغة يجب أن يكون متعهّداً، وأنّ ذلك التعهّد فعل اختياريّ، إلى القول بأنّ كلّ مستعمل للغة هو واضع لها؛ ذلك لأنّ كلّ استعمال للغة من شخص معيّن هو تعهد شخصي له، «فيستحيل أن يتعهّد شخص آخر تعهّده في ذمّته؛ لعدم كونه تحت اختياره وقدرته»^(٤٢).

إنّ الخلاصة التي يمكن الخروج بها من مسألة تعدّد الواضعين هي «إن كلّ إنسان لغويّ فهو واضح؛ لأنّ الوضع إذا كان عبارة عن التعهّد، والتعهّد لا يتعلّق إلّا بما يقع تحت اختيار المتعهّد، وما يقع تحت اختيار المتعهّد إنّما هو استعماله هو، لا استعمال الأشخاص الآخرين إلى يوم القيامة. إذن فهو يتعهّد في حدود كلامه، والآخر يتعهّد في حدود كلامه، وهكذا دواليك، فكلّ إنسان لغويّ هو متعهّد، يعني هو واضح، غاية الأمر، إنّ هذا واضح بالأصالة، وهذا واضح بالمتابعة، فالكُلّ واضعون، لكنّ واحد أصليّ، وآخر بالمتابعة، والمتابع ليس أصليّاً»^(٤٣).

إنّ فكرة التعهّد التي مضى الحديث عنها والتي تبرز الدور الشخصي لكلّ متكلّم تقدّم لنا منظوراً مفاده أنّ الدلالة اللغويّة لا تنشأ من علاقة الدالّ بمدلوله، بل هي علاقة ناشئة من اقتران الدالّ بقصد المتكلّم، فالتكلّم متى ما قصد تفهيم معنى ما أتى باللفظ الدالّ عليه، وهكذا يكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى^(٤٤). وهذا النوع من الدلالة يسمّى بالدلالة التصديقيّة أو التفهيميّة، وفيه إضافة على معنى الدلالة التصوريّة التي لا تدلّ على إرادة المتكلّم تفهيم المعنى، وهكذا يمكن التفريق بين الدالّتين التصوريّة والتصديقيّة، فالأولى تنشأ «حتّى مع العلم بعدم إرادة المتكلّم لتفهم المعنى الحقيقي، وإنّها تحصل حتى في حالة تعذّر الإرادة من المتكلّم كما لو كان نائماً أو كان من غير^(٤٥) العقل»^(٤٦). أمّا الثانية ففضلاً عن دلالتها على العلم بالوضع، فإنّها لا بدّ أن تدلّ على حال المتكلّم وإرادته وكونه من العقلاء «إذ لا يتعقّل إرادته لتفهم لو لم يكن يدري ما يقول»^(٤٧) إن درايته بما يقول تعني أنّه يريد لتلك الدراية، وهذه الإرادة تعني أنّه قاصد لها، وهذا يعني أنّ اللغة فعل قصديّ.^(٤٨)

إن هذا التفريق بين الدالتين التصورية والتصديقية انما يتكئ على تفريق سابق بين دلالة مجموعة من المصطلحات وهي المتكلم والمخاطب والمتكلم وقد أشار إلى هذا التفريق 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 المتكلم أو المرسل أو المخاطب متحققة فيه. فالخطاب لا يسمى خطاباً حتى إذا توفرت فيه كل صفات الخطاب من وجود وحدوث وصيغة وترتيب.

والذي يظهر أن الشيخ الطوسي يجعل المرسل والمتلقي أهم عنصرين في العملية التواصلية. فهو يبين أن من غير الصحيح أن نسمي كل كلام خطاباً، لأن في الخطاب صفة زائدة على الكلام، هي توفر إرادة المتكلم ووعيه أنه يريد بذلك الخطاب ذلك المعنى، وأنه يريد به مخاطباً معيناً، وإلا لما وُصف ذلك الكلام الذي أنشأه المتكلم خطاباً، ولا صطلح عليه عند ذلك بأنه كلام، «فأما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه، وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له، ومتوجه إليه؛ لأنه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود، فلا بد من أمر زائد، وهو ما قلناه»^(٤٩). ويبدو أن الشيخ الطوسي كان متأثراً تأثراً كبيراً بالشريف المرتضى في مسألة التفريق بين الكلام والخطاب، ويوضح ذلك قول الشريف المرتضى: «وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلام»^(٥٠).

ولم يكن تأثر الشيخ الطوسي بالشريف المرتضى على مستوى تحديد الظاهرة حسب، بل إن التأثر امتد ليشمل تعليلها بقول الشريف المرتضى معللاً هذا التفريق بين الخطاب والكلام: «والخطاب يفتقر إلى كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه

خطاباً لمن هو خطابٌ له ومتوجّهٌ إليه. والذي يدلُّ على ذلك أنّ الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغه وترتيب ما ليس بخطاب، فلا بدّ من أمر زائد به كان خطاباً، وهو قصد المخاطب؛ ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون الخطاب لبعضهم من بعض»^(٥١).

وبناءً على التفريق بين الكلام والخطاب يفرّق الشريف المرتضى بين المخاطب والمتكلّم، فالأوّل يجب أن يكون متلقياً لكلامه، وأمّا الثاني فلا يشترط فيه ذلك؛ ولهذا جاز أن يتكلّم النائم، ولم يحز أن يأمر وينهى^(٥٢).

إنّ هذا التفريق بين المتكلّم والمخاطب يوضّح لنا أنّ الشريف المرتضى هو من وضع أماننا مصطلحين يقابلان مصطلح المرسل. ويبدو أنّه لم يكن بدعاً في ذلك، فقد سبقه المعتزلة إلى فهم هذين المصطلحين^(٥٣).

ولو أردنا أن نعرض مصطلحي المتكلّم والمخاطب على الدرس اللسانيّ المعاصر لوجدنا أنّ أصحابه لا يتفقون إلا مع مصطلح المخاطب، فهم يذهبون إليّ أنّ وجود مرسل لرسالة لغويّة معيّنة يستلزم وجود متلقٍ لها^(٥٤).

ويبدو من الضروريّ التذكير -هنا- بأنّ السيّد الخوئيّ لم يعترف بالدلالة التصوريّة ولم يعدّها جزءاً من الوضع، بل إنّ قد ذكر أنّ مجرد تصوّر اللفظ ودلالته على المعنى لا يعدّ وضعاً، بل هو من مقدّماته^(٥٥).

ولم يترك السيّد الخوئيّ باب الوضع مغلقاً على الرغم من إصراره على ضرورة أن يكون الواضعون متمسّكين بالتعهدات التي سبقوا إليها، فذكر أنّ ذلك الباب لا بدّ أن يبقى مفتوحاً مراعاةً للتطوّر البشريّ وحاجات الناس إلى خلق ألفاظ جديدة تنسجم مع ذلك التطوّر «وقد تتعهد الطبقات اللاحقة تعهدات أخرى ابتدائية

بالنسبة إلى المعاني التي يحتاجون إلى تفهيمها في أعصارهم، وقد سبق أن الوضع تدريجيّ الحصول، فيزيد تبعاً لزيادة الحاجة في كل قرن وزمن»^(٥٦).

إن هذا الحديث عن التناقض الحاصل في طبيعة الدليل اللغويّ الذي أشار إليه السيّد الخوئيّ، والمتمثل في كون ذلك الدليل لا بدّ أن يكون مسيراً للنظام الدلاليّ اللغويّ الذي اختاره مجتمع ما من جهة، والذي يكون قادراً على خلق علاقات دلاليّة جديدة يتبناها أفراد ذلك المجتمع نفسه، مسألة لاحظها اللسانيّون المعاصرون وعلى رأسهم دي سوسير الذي كان يتحدّث عن وجود ثبوت وتغيّر في الدليل اللغويّ. ويوضّح دي سوسير طبيعة هذه العلاقة المتناقضة قائلاً: «إنّ هاتين الحقيقتين تعتمدان - في جوهرهما - الواحدة على الأخرى مع أنّهما مستقلّتان. فالإشارة تتعرّض للتغيير؛ لأنّها تملك القدرة على الاستمراريّة، وإبقاء كيائها، والذي يسود جميع أنواع التغيير هو بقاء المادّة الأصليّة، فإهمال الماضي إنّما هو شيء نسبيّ، وهذا ما يجعل مبدأ التغيير يعتمد على مبدأ الاستمراريّة»^(٥٧).

هذا وقد أرجع دي سوسير هذا التناقض الموجود في الدليل اللغويّ إلى الطبيعة الاعباطيّة القائمة بين الدالّ والمدلول، فلا «يوجد شيء على ما يبدو يمنع قيام ارتباط بين فكرة ما وتسلسل صوتيّ»^(٥٨). إنّ إصرار السيّد الخوئيّ على أنّ الرابط الحقيقيّ بين الدالّ ومدلوله إنّما هو قصد المتكلم يعد إشارة واضحة منه إلى أنّه يؤمن بأنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة اعباطيّة.

وقد حاول السيّد أن يدفع إشكالا قد يرد على نظريّتهم مفاده أنّ العلاقة التي تخلق الدلالة اللغويّة إنّما تنشأ بين اللفظ والمعنى بقطع النظر عن قصد المتكلم أنّه قاصد تفهيم المعنى. وحقّته أنّ الكثير من الألفاظ تكتسب دلالتها وهي صادرة من شخص دون أن يكون قاصداً التفهيم أو تكون صادرة من شخص من دون قصده

واختياره، لا بل إنّ الدلالة قد تصدر من اصطكاك جسم بجسم آخر. وكان الردّ على هذا الإشكال هو أن تبادر المعنى في كل الأحوال السابقة «وانسياقه إلى الذهن غير مستند إلى العلاقة الوضعيّة، بل إنّها هو من جهة الأنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها». (٥٩)

إنّ هذا الرد على الإشكال المتقدّم لم يكن كافياً، بل الحقّ إنه كان يمثّل في حقيقته نقطة ضعف جديدة، فحديث السيّد الخوئي عن الأنس الحاصل عن كثرة الاستعمال، والحاصل عن كثرة قرّن الدلالات بمدلولاتها، إنّما هو في حقيقته حديث عن الدلالة التّصوّريّة التي حرص سماحته على إنكارها. وقد عرّفت الدلالة التّصوّريّة عند بعض أصوليّ الإماميّة بأنّها «انخراط معنى اللفظ في الذهن بمجرد إطلاق اللفظ، وعُبر عنها بالدلالة التّصوّريّة باعتبار أنّ اللفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصوّر معناه في الذهن عند إطلاقه». (٦٠)

إنّ تكرار إطلاق لفظ ما والمقرون بمعناه المتعلّق به لا شكّ سيخلق أنساً ناجماً عن كثرة الاستعمال، وهذا هو عين حقيقة الدلالة التّصوّريّة. وقد أشار رجال الأصول إلى أنّ هذا النوع من الدلالة «منوط بالعلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقدح في ذهنه معنى اللفظ عند إطلاقه، وأمّا العالم بالوضع فانقدح المعنى في ذهنه عند إطلاق اللفظ فهُرّي. ومن هنا كانت الدلالة التّصوّريّة غير منوطة بكون المتلفّظ ملتفتاً، فحتى لو صدر اللفظ من ذاهل أو نائم فإنّ صورة المعنى تنخطر في الذهن بمجرد سماع اللفظ، بل لو علّم السامع أنّ المتكلّم لم يكن مريداً للمعنى الحقيقي من اللفظ، فإنّه مع ذلك تتقل صورة المعنى الحقيقي لذهنه، رغم علمه بعدم إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي. وهكذا تحصل الدلالة التّصوّريّة عندما لا يكون المتلفّظ عاقلاً، كأن كان صدور اللفظ قد تمّ بواسطة بغاء أو اصطكاك حجّرين». (٦١)

يقدم النصّ المتقدّم دليلاً قاطعاً على ثبوت وجود الدلالة التصوريّة والذي يؤكّد هذا المعنى أنّ صاحب النصّ يوضّح أنّ العلاقة تنعقد بين الدالّ والمدلول بقطع النظر عن المتكلّم والمتلقّي، 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». ^(٦٢) والمتأمل في هذه القضية يجد أنّها راسخة في الفكر اللغويّ العربيّ، فهذا ابن الأنباريّ (ت ٣٢٨هـ) يرى «أنّ دلالة أيّ لفظ هي ما ينصرف إليه هذا اللفظ في الذهن من معنى مدرك أو محسوس». ^(٦٣)

وواضح من النصّ السابق والنصوص التي سبقتها أنّ الدلالة اللغويّة لا تتعلّق بالمتكلّم فقط، بل إنّها تعتني بالمتلقّي عناية كبيرة أيضاً. وقد عبّر الفخر الرازيّ عن هذه العناية بالمتلقّي قائلاً: «لأنّه لا يخلو السامع من أن يكون عالماً بمعاني الألفاظ، فحينئذ لا يمكن دخول التفاوت في فهمه لمعانيها، أو يكون جاهلاً بها». ^(٦٤)

ولم يتعد الفكر اللسانيّ المعاصر عن هذه الفكرة إذ إن بعض منظريهم كان يرى «أنّ الألفاظ إشارات إلى معانٍ يعرفها المخاطب كما يعرفها المتكلّم». ^(٦٥) وقد جعل السيد الخوئي من رفضهم لوجود الدلالة التصوريّة دليلاً على نشوء نوعين من الوضع: تعينيّ وتعينيّ، أمّا الأوّل فمتعلّق بالوضع الابتدائيّ، وأمّا الثاني فهو ناشئ من كثرة الاستعمال. ^(٦٦)

وقد استعمل السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) المصطلحين السابقين أعني بهما الوضع التعينيّ والوضع التعينيّ، إلّا أنّه جعل دلالة كلّ منهما تختلف عن الدلالة التي عناها السيّد الخوئيّ. فقد عني السيّد الصدر بالوضع التعينيّ: الوضع الذي ينشأ عن قصد وإرادة من المتكلّم، أمّا الوضع التعينيّ فقد عني به السيّد الصدر: «الوضع الذي ينشأ بصورة عفويّة غير مقصودة، وهذا النوع

من الوضع لم يرتضه السيّد الخوئي، ولم يصطلح عليه بمصطلح الوضع، بل إنّه قد عدّه من مقدّمات الوضع. وبلغ التفريق في فهم المصطلحين السابقين بين كلّ من السيّد الخوئي والسيّد الصدر حدًّا جعل السيّد الصدر يذكر أنّ الوضع التعيّنّي متعلّق بالدلالة الحقيقيّة، أمّا الوضع التعيّنّي فمتعلّق بالدلالة المجازيّة «وقد لاحظ الأصوليون - بحق - أنّ الاستعمال المجازيّ - وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر - ولكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ بقرينة، وتكرّر ذلك بكثرة، قامت بين اللفظ والمعنى المجازيّ علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة، وتسمّى هذه الحالة بالوضع التعيّنّي، بينما تسمّى عمليّة الوضع المتصوّر من الواضع بالوضع التعيّنّي».^(٦٧) ويقدم السيّد الشهيد مزيداً من الشرح لمسألة قرّنه بين الوضع التعيّنّي والدلالة المجازيّة قائلاً: «وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغويّة؛ لأنّنا عرفنا أنّ العلاقة اللغويّة تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف، فإذا استعمل اللفظ في معنى مجازيّ مراراً كثيرة اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنى المجازيّ في ذهن السامع اقتراناً متكرّراً، وأدّى هذا الاقتران المتكرّر إلى قيام العلاقة اللغويّة بينهما».^(٦٨)

وختاماً لابد لنا ان ننبه هنا على ان السيّد مرتضى الحسيني قد شاطر السيّد الشهيد فهمه للوضعين التعيّنّي والتعيّنّي فقال: «فقد يوضع اللفظ بإزاء المعنى بالتصريح بإنشائه، فيقول الواضع: قد وَضَعْتُ اللفظ الفلانيّ للمعنى الفلانيّ، ويحصل به الاختصاص والارتباط الخاصّ، ويسمى بالوضع التعيّنّي، وقد يكثر استعمال اللفظ في المعنى من شخص واحد، أو من أشخاص متعدّدة إلى أن يحصل به الاختصاص والارتباط الخاصّ، ويسمى بالوضع التعيّنّي».^(٦٩)

... الخاتمة ...

تباينت آراء الدارسين في أصل نشأة اللغة فمنهم من ذهب إلى أنها نشأة توقيفية ومنهم من ذهب إلى الاصطلاح وانقسم أصوليو الامامية في هذا السياق على المذهبين السابقين فذهب الشيخ النائيني رحمته إلى التوقيف في حين ذهب أغلب أصوليي الامامية إلى الاصطلاح وكانت لهم أربعة مذاهب رئيسة هي:

١. مسلك الاعتبار لأغاضياء العراقي رحمته.
٢. مسلك القرن الاكيد للسيد محمد باقر الصدر رحمته.
٣. مسلك التعهد للسيد الخوئي رحمته.
٤. الهووية للسيد السيستاني (دام ضله).

والذي انماز به الأصوليون من غيرهم انهم كانوا لا يكتفون بغيرهم باتخاذ موقف معين من مسألة اصل 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 مذهبه في الوضع والمتمثل بمسلك التعهد وأشفعت ذلك بعرض لآراء اللسانين المعاصرين التي كان يتفق بعضها مع السيد الخوئي ويختلف بعضها الآخر.

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

٣. ينظر: الخصائص: وينظر المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٦٤/٥ 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: المغني: ١٦٦/٥.
٧. نهاية الاصول الى علم الاصول 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: ٢/٣٩-٤٠ وينظر: الهداية في الاصول: ٢٤.
١٠. ينظر: بدائع الافكار الاملي: ١/٢٨ نقلا عن كتاب تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ١/٦٢ وينظر محاضرات في اصول الفقه: ١/٤٠-٤١.
١١. الهداية 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. الهداية 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. الهداية في الاصول: ١/٢٤.
٢٥. م. ن. ١/٢٩.
٢٦. ينظر: محاضرات في اصول الفقه: ١/٤١.
٢٧. محاضرات في اصول الفقه: ٤١.
٢٨. الهداية في الاصول: ١/٢٩ وينظر: محاضرات في اصول الفقه: ١/٤٢.
٢٩. ينظر: الألسنة العربية، ريمون طحان: ١٨.

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

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

المصادر والمراجع

١. اتجاهات البحث اللساني، ميلكا افتيش، 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. ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
٦. التبيان في تفسير القرآن، ابو جعفر الطوسي، تحقيق احمد شوقي، النجف الاشرف، مكتبة الامين، ١٩٦٥م.
٧. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجرائي المعتزلي (ت٤٦٩هـ)، تحقيق د. سامي نصر لطيف ود. فيصل بدير علوان، تصدير ابراهيم مذكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
٨. التعريفات، ابو الحسن علي بن محمد الجرجاني، تحقيق د. احمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة.
٩. التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس ١٩٨١.
١٠. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، العلامة حسن عبد الستار، مطبعة ستارة، قم، ١٤٣٢.
١١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٩٥٤م.
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 (ت٤١٣هـ) تحقيق د. ابو القاسم كرجي، مطبعة عقد (كرمنشاه) طهران، د. ط، ١٣٤٨هـ.
١٥. الصاحب في فقه اللغة، ابن فارس ابو الحسين بن احمد، تحقيق مصطفى الشويل، بدران للطباعة، ١٩٦٣م.
١٦. علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة بوثيل يوسف، ط١، ١٩٨٨م.
١٧. العدة في اصول الفقه، ابو جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق محمد رضا

٢٨. الجزء السابع عشر: الشرعيات تحقيق امين الخولي ١٩٦٢ م.
٢٩. الفرق غير الاسلامية الجزء الخامس، تحقيق محمود محمد الخضير، ١٩٦٥ 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. الهداية في الاصول، تقرير ابحاث السيّد الخوئي، تليف حسن الاصفهاني، ط ١، قم، ١٤١٧ هـ.
- الانصاري القمي، ط ١، مطبعة ستارة، قم.
١٨. عناية الاصول في شرح كفاية الاصول، مرتضى الحسيني الفيروز آبادي، ط ٧، د. د.
١٩. اللغة بين البلاغة والاسلوبية، مصطفى ناصف، النادي الادبي، ١٩٨٩ م.
٢٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، العلامة الطبرسي، مؤسسة الاعلمي، ط ١، ١٩٩٥ م.
٢١. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث آية الله السيّد ابي القاسم الخوئي، العلامة الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة النشر، ط ١، ١٤٩١ هـ.
٢٢. المزهري في علوم اللغة وانواعها، جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة، د. د.
٢٣. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، المعتزلي، تحقيق معن زيادة، ط ١، بيروت، ١٩٧٨ م.
٢٤. المعجم الاصولي، محمد صنفور علي، ايران، مطبعة العترة، ط ٢، ٢٠٠٢ م.
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 الخضير، ١٩٦٥ م.
٢٧. الجزء السابع: خلق القرآن تحقيق ابراهيم الايباري، ١٩٦١ م.

من مَبْحَثِ
الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ عِنْدَ السَّيِّدِ الْخُوَيْيِّ
حَقِيقَةُ عِلَاقَةِ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى

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

م.د. مُحَمَّد جَاسِمُ عَبَّودِ الْعَبَّودِي
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 الاستئلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

تناول البحث نظرية التعهد عند السيد الخوئي رحمته الله. ومهد لها بفكرة سريعة عن المباحث اللغوية عند الأصوليين، ثم عرض لحقيقة الوضع عندهم، وخلص منها الى النظرية المذكورة محاولاً تجلية ما هو أقرب الى روح البحث اللغوي فيها. وقد تجلّى ذلك في انطلاقتها من كون اللغة ظاهرة اجتماعية، وتناغمها مع نظرية النظم لعبدالقاهر الجرجاني، وانسجامها مع متطلبات الأداء اللغوي ومصطلح المواضعة الذي ذكره جماعة من اللغويين. ثم ذكر البحث جملةً من الاشكالات على النظرية. وخلص بعدها الى 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 جملةً من القضايا اللغوية عني بها الدرس الأصولي منذ نشأته، ويعبرُ الاصوليون عنها عادة بمباحث الألفاظ. وهم يعدّونها غالباً من المقدمات الخارجة عن مقاصد علم الاصول ومسائله. لكنّ ذلك ليس مذهباً لجميعهم وإنما عامتهم على ذلك ولم نعدم من عدّ هذه المباحث من جملة مقاصد هذا العلم ومسائله^(١). والذين يجعلونها خارجة عنه بحثوا فيها لمسيس الحاجة إليها في هذا العلم الذي هو آلة يتوصل بها الى استنباط المسائل الشرعية من أدلتها. وبما أن أهم هذه الأدلة الكتاب والسنة وهما ألفاظ فقد اصبحت الحاجة قائمةً لبحث هذه القضايا اللغوية الدخيلة في فهمهما واستخراج المسائل الشرعية منها.

وقد دفعهم الى دراستها في مقدمة علم الاصول أنها لم تنل في المصادر اللغوية العناية الكافية التي تغنيهم عن استئناف بحثها^(٢). وإن كان هناك من الاصوليين من عدّ بحثها لازماً؛ لأن الاصولي لا يصح أن يقلد اللغوي فيما توصل إليه من ثمرات بحثه بل لابد أن يجتهد هو في ذلك. ولذا فقد أخذ على الاصوليين ضعف الاستقراء في بحوثهم واعتمادهم استقراء علماء اللغة^(٣). ومهما يكن من شيء فإنّ هذه التجارب اللغوية «ولدت كأبي مولود سويّ صغيرةً على أيدي القدامى من الاصوليين ثم نمت وتطورت بنمو هذا العلم وتطوره حتى كادت تكمل على أيدي المحديثين من الأعلام في مدرسة النجف الأشرف الحديثة في علم الاصول»^(٤).

ومن المسائل اللغوية التي عُنِي بها الاصوليون مسألة الوضع ونشأة اللغة فأدلو فيها بدلوهم وأسفرت جهودهم عن جملة من النظريات في اقترب بعضها مما توصل إليه اللغويون قديماً وحديثاً مما هو أقرب الى طبيعة البحث اللغوي، وأغرق بعضها في الجانب العقلي والفلسفي^(٥). وذكر جمع من الاصوليين أن البحث في نشأة اللغة لا طائل تحته وهو الموافق لما ذهب إليه عدد من الباحثين في اللغة قديماً وحديثاً^(٦).

ومن قال بذلك من الاصوليين المعاصرين السيد السيستاني وعلمه بعدم الوصول الى أدلة قاطعة وقناعات كافية وأن الرأي فيه ما زال تقريباً وتخميناً، وكذلك أنه لا مدخلية له في البحث الاصولي لعدم توقفه عليه علمياً وعملياً^(٧). وعلق السيد عمار أبو رغيف على ذلك بأن «الآراء في جل مسائل العلوم وإشكالياتها لم تصل الى رأي قاطع وليس لها من اليقين إلا بعض درجاته، على أن عدم الوصول الى رأي قاطع في قضية من قضايا المعرفة لا يشكل مسوغاً لهجرها والاعراض عنها، بل لعل عدم الوقوف على رأي حاسم... يشكل دافعاً اضافياً لولوجها ومحاولة الحصول على قناعة تصديقية أقرب الى الحقيقة»^(٨). ويبدو لي أن الباحث خلط بين القضايا التي ترقى الى مستوى النظرية المستوفية لأدلتها التي تصلح لعدّها نظرية وبين المسائل التي لا تعدو أدلتها التخمين والاحتمال في أدنى درجاته مما لا يعتمد في بناء النظريات العلمية، ومسألة نشأة اللغة من قبيل الثاني كما هو واضح لمن سبر بحوث الدارسين في هذه المسألة. ولا يتوقع بحسب المعطيات المتوفرة الوصول الى نظرية علمية في هذا المجال.

على كل حال فالمهم الذي كان ميداناً لبناء النظريات العلمية فيه هو حقيقة الوضع وماهية العلاقة بين اللفظ والمعنى، وذكرنا أن للاصوليين فيه نظريات عدة،

وكذلك أقسام الوضع وما يتعلق بذلك من مباحث الحقيقة والمجاز. غير أنَّ ما يتعلق ببحثنا هذا هو حقيقة الوضع فقط وماهية الارتباط بين اللفظ والمعنى كما يراها السيد الخوئي رحمته وسوف نعرض لها فيما يأتي في هذا البحث ونحاول تجلية ماهو أقرب الى طبيعة بحوث اللغويين فيما ذكره.

الوضع اللغوي

الوضع في اللغة يدل على معانٍ كثيرة منها ما يقابل الرفع^(٩). ومنها المواضعة المناظرة في الأمر^(١٠)، وذكر الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ): أن الوضع في اللغة «جعل اللفظ بإزاء المعنى»^(١١)، ومن الواضح أن هذا المعنى مقارب للمعنى الاصطلاحي، بل يمكن أن يقال: إنه مأخوذ منه؛ لأننا 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»^(١٢). أو هو «جعل الشيء في موضع»^(١٣).

أما الوضع اصطلاحاً: فيختلف باختلاف الآراء في حقيقته؛ لان تعريفه تابع للرأي في حقيقته، وننقل هنا تعريف الشريف الجرجاني وهو من التعريفات المشهورة للوضع قال: «تخصيص شيء بشيء متى أُطلقَ أو أحسَّ الشيء الأول فهم الشيء الثاني، والمراد بالاطلاق استعمال اللفظ وإرادة المعنى، والاحساس: استعمال اللفظ أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أو لا»^(١٤). والملاحظ على هذا التعريف أنه أعم من الوضع اللغوي؛ لأنه ذكر الشيء الأول والثاني ولم يذكر اللفظ والمعنى، والشيء قابل للانطباق على اللفظ والاشارة والاشياء التي تُجعل علاماتٍ على معنى معين وغير ذلك. وما الوضع اللغوي على هذا إلا قسم من أقسام الوضع والأمر كذلك

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

ولعل في هذه التفرقة اشعاراً بالفرق بين الدلالة التصديقية والدلالة التصورية وأن الأولى تفهيمية وهو ما جعله السيد الخوئي رحمته غاية الوضع؛ لأن افادة السامع المعنى هي الداعي الى الوضع^(١٥). والفوائد الاخرى 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 رحمته من أنّ الدلالة التصورية ليست دلالة وضعية بل هي أنسية تنتج عن الأُنس باللفظ عبر استعماله في المعنى المخصوص، وإن كان الجرجاني جعلها أحد قسمي الدلالة الوضعية.

ويمجدر بنا هنا أن نشير الى 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 أرفده باصطلاح الحكماء (الفلاسفة) ولكنّ الباحث المذكور قال: «إنّ معالجات الاصوليين في عمومها، تحاول أن تتمسك بصورية 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 الانسانية.

إنَّ هذه التساؤلات خطرت ببال الجرجاني نفسه، لذلك علّق على تعريفه السابق للوضع بشقيه... وذلك بإيراده تعريف الحكماء بقوله: هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبة أجزائه الى الامور الخارجية عنه كالقيام والقعود فإنَّ كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجية عنه^(١٦).

ومن المقطوع به أنَّ التساؤلات المذكورة لم تخطر ببال الجرجاني وأنه لم يأت بتعريف الحكماء تعليقاً على تعريف الاصوليين بل لا معنى لذلك وإن حاول الباحث توظيف ذلك بالصورة التي ذكرها وهي صورة غريبة عن مقصود الجرجاني؛ لأنه لا يمكن أن يخلط بين أمر اعتباري يرجع في معناه الى ما أراده معتبره وبين أمر له وجود عرضي في الخارج؛ لأنه مقولة 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 الى الحديث في حقيقة الوضع لنذكر أنَّ اللغويين والاصوليين لهم أقوال عدة في حقيقته لا يهمننا التعرض لها تفصيلاً وإنما إذا استبعدنا نظرية ذاتية المعنى للفظ التي نسبت لعباد الصيمري^(١٧) فإن كل من تعرض لمبحث الوضع يرى ان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع والاصطلاح لكنهم اختلفوا في تفسير هذه العلة الوثيقة على اقوال عدة ذكر السيد الخوئي اهمها ولم يرتضها ثم اختار هو القول المعروف بنظرية التعهد التي سبق الى القول بها عدد من الاصوليين أقدمهم المحقق النهاوندي (ت ١٣٢٢هـ)^(١٨) لكن السيد الخوئي شيدها ودفع الاشكالات عنها لذلك نسبت اليه.

نظرية التعهد

بعد ما ناقش السيد الخوئي الأقوال وظهر له عدم صحتها قال: إن «حقيقة الوضع ليست إلا عبارة عن التعهد والالتزام النفساني، و... يرشد الى ذلك الغرض الباعث على الوضع بل الرجوع الى الوجدان والتأمل فيه أقوى شاهد عليه، وبيان ذلك: أنَّ الانسان بما أنه مدني بالطبع يحتاج في تنظيم حياته المادية والمعنوية الى 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 بهما... ومن هنا -أي من أنَّ الغرض منه قصد التفهيم وإبراز المقاصد بها- ظهر أن حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني، فإن قصد التفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهد. وإن شئت قلت: إنَّ العلاقة الوضعية حينئذٍ تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية»^(١٨).

ثم يتعرض الى أشكال الدور، بأن التعهد أمر متأخر عن الوضع فكيف يكون منشأه؟ وأجاب: بأن التعهد من الواضع الاول ليس متأخراً، وأما من غيره من المستعملين فهو كذلك إلا انه لا يمنع من كونهم واضعين حقيقة غاية الأمر أنَّ الوضع الأول تعهده ابتدائي وغيره من المستعملين تعهده ثانوي تبقي. ثم أيد هذا المعنى للوضع بأن السيرة العقلائية جارية على مثل هذه الالتزامات والتعهدات ولولاها لاختل نظام المجتمع الإنساني.

ثم أشار الى إشكال أنَّ العلاقة الوضعية لو لم تكن على نحو الاطلاق بين اللفظ والمعنى لم يتبادر شيء من المعاني عند صدور اللفظ بلا قصد التفهيم أو بلا شعور

واختيار، ودفع هذا الاشكال بأن انسياق المعنى في هذه الحالات غير مستند الى علقه 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 لغواً وعبثاً. 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 الواضعة بتنفيذها في الناس. ثم ذكر أن الوضع بهذا المعنى ينقسم الى تعييني إذا كان تعهداً من الواضع الأول، وتعييني إذا كان ناشئاً من كثرة الاستعمال^(٢٠).

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

١. وجدنا في هذه النظرية نظرةً مختلفة الى اللغة فهي -على وفقها- ظاهرة اجتماعية جاءت تلبي حاجة البشر الى التواصل الذي يستدعي إلزام كل ابناء اللغة بدلالة الألفاظ على معانيها في مقام الاتصال والتفاهم فيما بينهم. وهذه النظرية موافقة للنظرية اللغوية الحديثة عند (دي سوسير) واتباع مدرسته. فاللغة عند هؤلاء نظام من العلامات يكتسب قوة العرف الاجتماعية حينما يتفق عليه المستعملون لغرض التفاهم والتفهم^(٢١). والظواهر الاجتماعية تمتاز بأنها ملزمة لأفراد المجتمع وكل فرد يجد نفسه ملزماً باتباعها والسير على ضوئها^(٢٢). فالتزام الفرد باللغة لا يتطلب أن يبرز تعهده والتزامه هذا بمبرز خاص وإنما يكفي فيه استعماله لألفاظها^(٢٣). 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 الظواهر الاجتماعية، لذلك لم نجد ضرورة للتعرض لها ولما قيل في الجوانب عنها.

٢. تشير رؤية السيد الخوئي رحمته للوضع قضية الأداء اللغوي حيث ينقلب كل مستعمل الى واضح. «إن هذه الرؤية، تغير من صفة المتكلم كونه يزرع خواص تفسير الجملة في بنيتها التركيبية الدلالية. إن أحداث موازنة بين التفهيم والتركيب قد تكون غاية بحد ذاتها في اللغة. وهي من المعقول جداً أن تنظر الى التركيب سابقاً في وجوده على الأفراد وذلك ملمح واضح في رؤية السيد الخوئي، وهو حلقة وصل مهمة تصلنا بمصطلح الأداء عند (جومسكي) في مقدماته الهامة. إن الأداء اللغوي، وإرادة التفهيم محكومة قصرًا بهذه النتيجة» (٢٤).

٣. تتناغم رؤية السيد الخوئي للوضع وتناوله الدلالة التصديقية على وجه الخصوص مع ما ذهب إليه عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) من نظرية النظم. وذلك أن تأكيد الدلالة التصديقية وأنها الباعث الأساس للواضع على الوضع يعطي الدلالة التركيبية موضعها المناسب لها بما هي الغاية في التفهيم والفهم، ويعيد لها موقعها المتقدم في الدراسات النحوية التي نحا كثيرٌ منها الى تقطيع أوصال التركيب ودراسته أفراداً من دون عنايةٍ بالعلاقات القائمة بين وحدات الكلام بما هو سياق واحد يُساق لمعنى محوري يتجه إليه الخطاب من هذه الحيثية.

٤. لعلّ هذه الرؤية للوضع تنسجم مع ما ورد عن علماء العربية في التعبير عن الوضع بالمواضعة والاصطلاح والتواضع (٢٥). فإنّ هذه التعابير لا تنطبق إلا على كون اللغة بالتعهد والالتزام؛ لأنّ 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 المواضعة في أصل اللغات: «فلنقل في الاعتلال لمن قال بأن اللغة لا تكون حياً وذلك أنهم ذهبوا الى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة. قالوا: وذلك بأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً فيحتاجوا الى الإبانة عن الاشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمةً ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما سمّاه... فكأنهم جاءوا الى واحد من بني آدم، وقالوا: انسان، انسان، انسان، فأبى وقت سُمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق... وهلمَّ جرّاً فيما سوى ذلك من الأسماء والافعال والحروف... قالوا: والقديم -سبحانه- لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً على شيء...»^(٢٦). فمن هذا النص واشباهه يتضح أن الانسب أن يوصف مبحث الوضع بالمواضعة لا بالوضع؛ لأن الأخير لا يفيد أن اللغة حاجة اجتماعية وليدة الاجتماع البشري. بل لعله يوحى بأن هناك واضعاً معيناً مفروغاً من وجوده قد تصدى لوضع اللغات.

النقد الموجّه لنظرية التعهد

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

١. ذكر الشيخ النائيني (ت ١٣٥٥هـ) أنه لم يكن هناك من تعهد من شخص خاص ولم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ^(٢٧). وهذا الاعتراض مردود بما ذكرناه من أن التعهد إنما هو ظاهرة اجتماعية تنكشف بالتزام أهل اللغة بدلالات الألفاظ، وأما ما قد يُفهم 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 تنبني على مبنى النائيني من أن الواضع هو الله كما فهمه بعض الباحثين^(٢٨). وذلك؛ لأن الاعتراض منصب على تصور مجلس للمواضعة، أو أن هناك واضعاً معيناً قد قام بالوضع، وهذا الاعتراض ممكن أن يصدر حتى ممن قال بأن الواضع هو البشر.

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

٣. ذكر السيد السيستاني أن الدلالة التصورية أي تلك الحاصلة وإن لم يكن اللفظ قاصداً للمعنى، تتحصل من اللفظ وإن لم يكن تعهد، والسيد الخوئي قد اعترف بذلك وحينئذٍ لا تكون منتزعة من التعهد ولا تتوقف عليه^(٢٩).

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

السببية، ولا حاجة الى تعهد نفسياني. وهذا الاعتراض مبني على ما ذكره من أن في الوضع مرحلة الاشارة وهي استعمال اللفظ مع قرينة خارجية تدل على أنه يراد منه هذا المعنى. فمع حصول العلة بذلك اذا استعمله ثانياً ملتفتاً وهو في مقام البيان يحصل المدلول التفهيمي بحكم العقل بلا حاجة الى التعهد^(٣٠). وهذا منه غريب؛ لأن السيد الخوئي يلتزم بأن الوضع من الأول هو التعهد، وأنه لا تحصل العلة الوثيقة إلا به، فقانون السببية على هذا متأخر في الاستفادة منه على التعهد نفسه. فهذا الكلام مصادرة على المطلوب أو هو أشبه بالمصادرة.

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

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

أولاً: أن المرتكز عند العقلاء والعرف ان التعهد فرع الوضع لا أنه الوضع؛ لأن التعهد الشخصي لا يناسب الوضع كقانون عام^(٣٣). ويمكن الجواب عنه: بأن هذا الارتكاز متأب من أن المستعمل واضع بالتبع؛ لأنه نشأ في مجتمع وجد فيه لغة فالتزمها. فإن 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 متكامل، مع أن الوضع موجود حتى في المجتمع البدائي^(٣٤). وجوابه بما قدمناه من أن اللغة ظاهرة اجتماعية ونظامها نظام اشاري كأى 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^(٣٥). وواضح أن هذا الاشكال راجع الى 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 أن من أسباب الاشتراك تعدد اللهجات العربية^(٣٦). يصلح جواباً على هذا الاشكال.

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

٥. أشكل 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^(٣٨). وجوابه يظهر من التذكير بأن حقيقة التعهد التزام المجتمع بدلالة اللفظ على المعنى وهذا الالتزام هو الذي ينقل الذهن الى المعنى عند سماع اللفظ وهو واضح في الأعلام الشخصية تمام الوضوح. وقد افترض السيد الخوئي أن الاعتبار ليس سوى دعوى أن اللفظ هذا المعنى. فإذا نحن فهمنا الاعتبار متضمناً للالتزام والتعهد فلا مشكلة حيثن في أن نسميه اعتباراً أو تعهداً.

وذكر الباحث المذكور أيضاً أنَّ كثرة الاستعمال إذا انتجت الدلالة الأنسية وأفضت الى التعهد فيماذا يتعهد الواضع؟ هل يتعهد فقط بأن الدلالة تصديقية^(٣٩).
والجواب: أنَّ ههنا خلطاً بين قولنا أنها تحصل قبل حصوله، والمقصود هو الأول والباحث أشكل على الثاني. وذكر أيضاً أنَّ أبناء اللغة يحتكمون الى المعاجم اللغوية عند اختلافهم في معنى معين لكلمة ما مع أنَّ ما في المعاجم لا تنعقد له دلالة تصديقية بل تصورية فحسب^(٤٠). وجوابه واضح: فإنَّ المعاجم تنقل لنا تعهد الواضعين الذين سبقونا. ومن قال: إنَّ تعهد الواضع لا بد أن نعلمه مشافهةً وأنه غير قابل للنقل في كتاب او نحوه؟

... الخاتمة ...

نخلص من هذا البحث الموجز الى أنَّ نظرية التعهد من نظريات الوضع التي ما زالت تحتفظ بمكانتها وامتانة الأدلة عليها، وانسجامها مع طبيعة اللغة بما هي نظام اشاري توافقي يتبأنى 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 أمجد رياض و نزار يوسف، دط، ١٤٣٤هـ: ج ١/ ص ٢٦١ - ٢٦٤.
٢. ينظر: المحكم في أصول الفقيه، السيد محمد سعيد الحكيم، ط ١٩٩٧، ٢، دمط: ج ١/ ص ٢٣ - ٢٤.
٣. ينظر: البحث النحوي عند الاصوليين، د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م: ص ٣٠٣، وينظر: المزهري 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 تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م: ص ١٦.
٥. ينظر: البحث النحوي عند الاصوليين، د مصطفى 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، ١٩٩٠ م: ص ١٦٢، وينظر: المزهري للسيوطي: ج ١/ ص ٢٦، وينظر: دلالة الالفاظ، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٣ م: ص ١٣.
٧. ينظر: الرافد في علم الاصول: ص ١٦٢.
٨. مجلة البرهان، معهد الدراسات العقلية، النجف الاشرف، العدد ٣، شتاء ٢٠١١ م: ص ١٧٢.

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. ١٣. علم الوضع دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة، د. عبد الرزاق أحمد الحربي، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، بغداد، ٢٠٠٦م: ص ١٦.
١٤. التعريفات: ص ١٣٢.
١٥. ينظر: محاضرات في اصول الفقه، تقرير في أبحاث السيد الخوئي، تأليف الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة الامام الخوئي، ايران، ٣، ط ٢٠٠٧م: ج ٤٣ / ص ٤٨.
١٦. مجلة العميد، مجلة فصلية محكمة، العتبة العباسية المقدسة، المجلد الثاني، العددان الثالث، والرابع، تشرين الثاني ٢٠١٢م، مقال: القواعد التمثيلية في نظرية الوضع عند الاصوليين، م. ميثم رشيد حميد: ص ٥٧٨ - ٥٧٩.
١٧. ينظر: المزهري في علوم اللغة وانواعها: ج ١ / ص ١٦.
١٨. ينظر: تشریح الاصول، الشيخ علي فتح الله النهاوندي (ت ١٣٢٢م)، طبعة حجرية، دار الخلافة، ايران، ١٣٢٠هـ، ص: ٢٩.
١٩. محاضرات في اصول الفقه: ص ٤٨.
٢٠. المصدر نفسه: ص ٥١ - ٥٣.
٢١. ينظر: علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، بيت الموصل، ١٩٨٨م: ص ٣٤، وينظر: اللغة والمجتمع، د علي عبدالواحد وافي، دار احياء الكتب العربية، ١٦٤٥م: ص ٤.
٢٢. ينظر: اللغة والمجتمع: ص ٤.
٢٣. ينظر: تحريرات في الاصول، السيد مصطفى الخميني (ت ١٣٥٦هـ ش) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط ١، ١٤١٨هـ: ج ١ / ص ٥٩.
٢٤. مجلة العميد: ص ٥٩٠ - ٥٩١.
٢٥. ينظر: المزهري: ج ١ / ص ١٠.
٢٦. المصدر 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 الهدى، ط ٢، ١٤٣٠ هـ: ج ١ / ص ١٣٩ - ١٤٠.
٣٤. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٤٠.
٣٥. ينظر: المصدر نفسه: ص ١٤٠.
٣٦. ينظر: المزهري: 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

١. البحث النحوي عند الاصوليين، د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر ١٩٨٠م.
٢. تحريريات في الاصول، السيد مصطفى الخميني (ت ١٣٥٦هـ ش) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ط ١، ١٤١٨هـ.
٣. تشریح الاصول، الشيخ علي فتح الله النهاوندي (ت ١٣٢٢م) طبعة حجرية، دار الخلافة، ايران ١٣٢٠هـ.
٤. التعريفات، الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) الدار التونسية للنشر ١٩٧١م.
٥. دلالة الالفاظ، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٣م.
٦. الرافد في علم الاصول، محاضرات السيد علي السيستاني، بقلم السيد منير عدنان القطيفي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.
٧. علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، بيت 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 (٣٩٥هـ) بيروت ١٩٧٣م.
١٠. فوائد الاصول، تقرير بحث الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (ت ١٣٥٥هـ) تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط ٨، ١٤٢٤هـ.
١١. لسان العرب، محمد بن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت ١٩٥٥م.
١٢. اللغة والمجتمع، د. علي عبدالواحد وافي، دار احياء الكتب العربية ١٦٤٥م.
١٣. المباحث الاصولية، الشيخ محمد اسحاق الفياض، دار الهدى، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
١٤. مباني الاصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر السيستاني، تأليف أجد رياض و نزار يوسف، د ط، ١٤٣٤هـ.
١٥. محاضرات في اصول الفقه، تقرير في أبحاث السيد الخوئي، تأليف الشيخ محمد اسحاق الفياض، مؤسسة الامام الخوئي، ايران، ط ٣، ٢٠٠٧م.
١٦. المحكم في أصول الفقيه، السيد محمد سعيد الحكيم، ط ٢، ١٩٩٧م، دم ط.
١٧. المزهري 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، ط ١، ٢٠٠٢م.

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.

أَيْدِ يُولُوجِيَا الصَّنَمِ فِي الشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ

Idol Ideology in the Preislamic Poetry

أ.د. ضِيَاءُ غَنِي لَفَنَةِ الْعَبُودِي

جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الانسانية
قسم اللغة العربية

الباحث عَبْدُ الْوَهَّابِ عَبْدُ الْجَلِيلِ الْحَمْدَانِي

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 الاستئلال 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 أضواء المعالجة النقدية على النصوص التي تحدثت عن بعض (الأصنام) ذات الهيمنة الثقافية، وقد جرت القراءة النقدية في ضمن آلية حاولت استبطان النسق الثقافي المضمّر، وبيان طبيعة العلاقة المقدسة بين الهامش 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.

... المقدمة ...

شكّل موضوع الاعتقاد بالمقدس 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 تسلّلت 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 وحصّة عظمى لدخوله في مختلف دقائق الحياة وتفصيلها، فقد كان للعرب الجاهليين أديان وعقائد مختلفة، تنوّعت وتعدّدت تبعاً للاختلاف المناطقي والتفاوت المعرفي الذي يرجع لطبيعة النفس العربية ومستوى تطور الذهنية الجاهلية.

وما يهمننا هنا في هذا البحث محاولة استجلاء النسق الأيديولوجي للمقدس الجاهلي (الصنم) وبيان تظاهراته في النصوص الجاهليّة، واستبطان مدى فاعلية حضور الرمز الديني المقدس في عناصر الثقافة آنذاك، وقد جاءت فقرات البحث متسلسلة لبيان مفهوم الأيديولوجيا عامة، ومن ثمّ بيّنا تجلياتها في المنظومة الصنمية عبر عملية انتقائية لرمزين من أهم الرموز المقدّسة هما صنما (اللات والعزى) لاتساع دائرة تقديسهما وعبادتهما في ذلك الوقت، إذ بيّنا في تحليل النصوص الشعرية مدى فاعلية حضورهما في المشهد الثقافي، وحاولنا إمطة اللثام عن النسق الاستبدادي

المضمر خلف العلامات النصية المذكورة، وتطرقنا بعد ذلك للحديث عن الأنساق المضادة للفكر الصنمي، إذ تجلّى ذلك في بعض محاولات التمرد والخروج على حاكمية الصنم المقدّس 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 تأريخ العرب قبل الإسلام) للدكتور جواد علي وكتاب (معجم آلهة العرب) لجورج كدر، وغيرها من كتب تأريخ الأديان والعلوم الإنسانية، فضلاً عن كتب النقد الأدبي والدراسات الثقافية التي توسلنا بها في بعض التحليلات والمقاربات النقدية.

هذا والحمد والشكر أولاً وآخراً لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين أبي القاسم محمد وعلى آله الأطيبين الأطهرين.

مفهوم النسق الأيديولوجي

يصور الأدب التمثلات الفكرية في الحياة الإنسانية عامة لكل 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 ينتمي إليه ويعبر عنه، ولعل هذا ما جعل أطر التحليل النقدي تتجه 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 بالمقدس آنذاك، يمكن القول

إنَّ الحواضن النصيَّة حملت لنا تلك التمثَّلات الأيديولوجيَّة للعقل الجاهلي، تجاه منظومته العقائديَّة، على اختلاف أشكالها وتعدّد مصاديقها، وصورت لنا مديّات التفكير الجمعي وتحديد أفق الرؤية لتلك المجتمعات القاطنة في جزيرة العرب، وكما هو معروف أنَّ العلاقة الوطيدة بين النصِّ وبين قواعده الاجتماعية تجعله يمثل ذلك السطح الذي تطفو عليه القيم الفكرية العاكسة لجذور التفكير المجتمعي كما أسلفنا، وإيماناً منا بعلاقة النصِّ بالأيديولوجيا فلا بد من بيان مفهوم (الأيديولوجيا) في المنظومة الفكرية الإنسانيَّة، ومن ثم تحديد تجلياتها في العيّنات المشار إليها في موضوعة الدراسة.

ويُعَدُّ مصطلح (أيديولوجيا) من أكثر المصطلحات استعمالاً وتشعباً من حيث المفهوم، وذلك لكثافة الدلالات التي يجمعها، وهي ناتجة من اختلاف زوايا النظر وتعددتها، عند الذين كتبوا عن المصطلح على اختلاف دوائر البحث والعلوم لديهم، لذا فقد ظلَّ غامضاً لا يستقر على حال، فنجدّه يحملُ في الحقول الفلسفية والاجتماعية والفكرية تعقيدات في استعمالاته المفهومية، فإذا أُحيل إلى الحقول الأدبية المتفرعة صار أكثر تعقيداً^(١).

وإذا تتبعنا المصطلح تاريخياً نجدّه قد استُعمل أول مرّة من المفكر (ديستوتدوتراسي) في كتابه (مشروع عناصر الأيديولوجيا) عام ١٨٠١م، ويرجع جذر الكلمة إلى اللاتينية، إذ ينقسم على قسمين: (Ideo) وتعني الفكر، و (Logie) وتعني علم أي (علم الأفكار)^(٢)، ويرى (جورج غورفيتش) أنَّ «الأيديولوجيا والبناء الفكري الأيديولوجي، قد وُصفاً أولاً بأنهما خيالات أو تعبير أبسط، الصورة الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم»^(٣)، وهذا يمكن أن يكون اتجاهاً موازياً لما آمن به الجاهليون عن المعبودات؛ لأن أفكارهم في الواقع هي تصورات سيكولوجية

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

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

ويسلك المصطلح مساراً مختلفاً في الفكر الماركسي فقد ذكر ماركس أن «الأيديولوجيا انعكاس مقلوب ومشوّه، وجزئي ومبتور للواقع، وهي بذلك تعارض الوعي الإنساني الحقيقي»^(٥) ولعله أراد بذلك التعميم ضرب كل الأيديولوجيات المختلفة بغض النظر عن محتواها الفكري ومدى فاعليتها ونجاحها على مستوى التباين المعرفي وانعكاس ذلك على الواقع الاجتماعي؛ لأن هذا يسهم في تثبيت عملية ضرب المقدس التي تنبأها الاتجاه الماركسي، إذ إن بعض الأيديولوجيات هي في الحقيقة مذاهب فكرية مقدسة قائمة على الثابت المقدس الذي يعد عند أغلب الأنظمة المعرفية مصدراً لإنتاج أسس التفكير التي لا مجال لإنكارها وعدّها أنساقاً زائفة ومشوّهة على حد تعبير ماركس.

وقد عرّفها (كارل مانهايم) بأنّها «نظام فكري يمكن أن يتعايش مع الحالة الراهنة في المجتمع»^(٦)، أمّا ما يخص دائرة المعارف البريطانية فقد جاء تعريفها بحسب المفهوم الآتي «الأيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية، فهي إذن منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيا وإلى تغييرها في آن واحد»^(٧) فهي دائماً ما تسعى إلى توظيف الجوانب الفكرية في محاولة السيطرة على الواقع الاجتماعي ببتّ

صورٍ من المعتقدات و المفاهيم المقدسة لأنها تملك حظاً هائلاً «من القدرة على تجنيد جهود الجماهير وعلى تسيير إرادتها و التحكم فيها، وهذا ما يدعو إلى القول بأن الايديولوجيات ما هي إلا نظم منهجية مجنّدة للمعتقدات»^(٨).

ويراها (سعيد بن كراد) في المفهوم السيميولوجي «هي تحيين للقيم وفق وقائع منظّمة وخاصة»^(٩)، أما كمال ابو ديب فيحدّدها بقوله: «الأيديولوجيا وهي تعبير ملازم لعلاقات القوة ولاقتران القوة بالمعرفة، وإنتاج السلطة، وممارسة السيطرة والهيمنة والتحكم تتغلغل في خفايا الوجود الإنساني»^(١٠)، ولعله يبالغ ويبحر بعيداً في بيان فاعلية الأيديولوجيا عندما يتحدث عن أهمية (فوكو) في الفكر العالمي الحديث إذ يقول: «حتى الهواء الذي نتنّشه في نشاطنا البيولوجي الصرف مشبع بالأيديولوجيا»^(١١) ويذكر د. سعيد علوش عدداً من المفاهيم للمصطلح (أيديولوجيا) منها أنّها تمثّل «جل الأفكار (الأحكام/ الاعتقادات) الخاصة بمجتمع، في لحظة ما»^(١٢) كذلك هي نظام يمتلك منطقاً وصرامته الخاصة، في التمثيلية على مستوى الصورة / الميث / الأفكار وذلك بحسب وجودها ودورها التآريخي في ظل مجتمع ما، وهي بذلك تخص جماعة اجتماعية ونظاماً قيمياً يرتبط بطبقات منتجة عبر هيمنتها الاجتماعية^(١٣)، إذ إنّ «الوظيفة الاساسية للايديولوجيا هي إعادة إنتاج النظام، تدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام»^(١٤).

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 مجتمع ما، وإيماناً منا أنّ «الأدب هو تجسيد للصراعات الدائرة باستمرار بين أيديولوجيات متشكلة ضمن البنية الثقافية الاجتماعية»^(١٥)، فإنّ ما يهمنا في هذا السياق بعد بيان الجانب المفهومي للأيديولوجيا

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

اللات و دائرة الصراع

تتحرك 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 يتواءم ويتناسب مع تربعه على عرش الهرم الديني وقد تجلّى 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 و وظيفتها في المجتمع وتأثيرها في الحياة الجاهلية، لتجلت لدينا انساقٌ أيديولوجية كانت قابضة مضمرة خلف البنيات السطحية لتلك الطقوس المهيمنة، إذ «إنَّ هناك في التاريخ عمليات خفية وأحداثاً سطحية وأنَّ هذه مرتبطة بعضها ببعض، ولكون العمليات السرية عمليات بلا ضوضاء تكاد تكون عصيّة على تلمسها وعلى النقيض من ذلك تكون الأحداث التي تجري على السطح رتيبة تارة وعاصفة تارة أخرى لكنها دائمة واضحة بجلاء»^(١٦).

وقد كانت العصا المؤدّجة للقطيع المجتمعي تتمثل بمجموعة من النفعيين القابعين في بيوت الآلهة يستميلون الناس ويؤدّجون التقديس والخوف و مفاهيم الهيمنة اللاهوتية والقوى الغيبية التي كانوا يُلبسونها لتلك الأحجار، سعيًا منهم

وراء مصالح نفعية ويحركون 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 ال (نحن) القبلية التي شكّلت ظاهرة اجتماعية بارزة في مجتمعات العصر الجاهلي، أمّا الاتجاه الآخر فيتجسد في مواجهة الرمز الديني المتمثل بمنظومة الديانات الإلهية المنتشرة في المنطقة، وقد توسعت دائرة الصراع في هذا الاتجاه لأنها شملت المنظومة الصنمية بكل مكوناتها وعناصرها الفكرية الداخلة في خطوط متوازية مع الديانات الإلهية التي شكّلت أطرافاً رئيسة في لعبة جدلية الحضور والغياب، ولعلنا نجد ملامح هذين الاتجاهين تتجسّد بوضوح في صنم (اللات).

فاللات من الأصنام القديمة التي تمتعت بفاعلية عالية في الحضور الديني عند العرب ويذكر المؤرخون أنّ قبيلة ثقيف قد بنت عليها بناءً كان يضاهي ما بنته قريش في الكعبة^(١٧)، وتلمس هنا صراعا قبائلياً للبحث عن الذات القبليّة أو محاولة إثبات وجودها لمواجهة الآخر، والصمود أمام موجة التغيّرات الحاصلة في البنية الاجتماعية، وهذه المحاولة هي المحرّك الذي يجعل القبيلة تعيش هاجسا يدفعها لحماية ذاتها «فلا يعود يعينها أن تحافظ على سلامة فضيلتها الحيويّة من أجل وضعها حصرياً في تصرّف النصف الآخر من الجسم الاجتماعي، وإنما أن تشيد بهذه الفضيلة وتعظّمها في محاولة منها لتأمين سيطرتها على المبادئ الأخرى التي تصون حياة القبيلة وسلامتها بعملها المتناسق. بعبارة أخرى، لا تعود أي جماعة تفكّر بالحفاظ مع الجماعة المعادية على توازن تام يتبارى أفرادها في تثبيته، بل كلّ يوظف طموحه في سبيل توسيع نفوذه وفرض هيمنته»^(١٨)، 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»^(١٩)، ومن صور تجذر العقيدة الصنمية تمسك القبائل العربية بمعبوداتها تمسكاً يحيلنا إلى مدى فاعلية العلاقة العقدية بين المعبودات والفرد الجاهلي ومدى حضور الآلهة في الحياة اليومية «حتى أن ثقيفاً كانوا إذا ما قدموا من سفر توجهوا إلى بيت اللات أولاً للتقرب إليه، وشكره على السلامة، ثم يذهبون بعد ذلك إلى بيوتهم»^(٢٠).

ولعل دائرة الصراع القبلي أخذت أبعاداً أخرى، فشملت التصادم العسكري الذي كان يحصل بين القبائل العربية، وقد كان للأصنام دورٌ بارزٌ في تحديد اتجاهاته، إذ صوّرت لنا بعض الأبيات مدى فاعلية حضور الرمز الديني في المعركة الجاهلية ويذكر د. جواد علي «أنه كان للات بيت وقبة يحملها الناس معهم حين يخرجون إلى قتال فينصبان في ساحة الجيش، ليشجع المحاربون فيستمتيتوا في القتال وينادي المنادون بنداء تلك الأصنام: يا للات»^(٢١)، وأشار إلى أن الأصنام كانت تدافع عن قبائلها وتذب عنها وتحامي عنها في الحرب كما يدافع سيد القبيلة عن قبيلته، وأن أبناء القبيلة أبناءؤها وأولادها، لذلك كانوا يقولون عنها (أب) ويكتبون عن أنفسهم (أبناء الصنم)^(٢٢).

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

القبلي وشدته، ومدى فاعلية النسق الديني وهيمنته على الفكر الجاهلي في مختلف الأزمنة إذ يقول^(٢٣):

أَلَمْ تَسْأَلِ النَّاسَ عَنْ شَأْنِنَا وَلَمْ يُثْبِتِ الْأَمْرَ كَالْخَابِرِ
غَدَاةً عُكَازَ إِذَا اسْتَكْمَلْتَ هَوَازُنَ فِي كَفِّهَا الْحَاضِرِ
وَجَاءَتْ سَلِيمٌ تَهْزُ الْقَنَا عَلَى كُلِّ سَلْهَبَةٍ ضَامِرِ
وَجِئْنَا إِلَيْهِمْ عَلَى الْمُضْمَرَاتِ بَارِعًا عَنْ ذِي لُجْبٍ زَاخِرِ
فَلَمَّا التَّقَيْنَا أَذَقْنَا هَاهُمْ طَعْنًا بِسُمْرِ الْقَنَا الْعَائِرِ
فَفَرَّتْ سَلِيمٌ وَلَمْ يَضْبُرُوا وَطَارَتْ شَعَاعًا بَنُو عَامِرِ
وَفَرَّتْ ثَقِيفٌ إِلَى لَا تَهَا بِمُنْقَلَبِ الْخَائِبِ الْخَاسِرِ

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 فكرياً 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 صلة وثيقة بالانتماء القبلي للشاعر، كما كان ذا صلة قوية بصلاته الاجتماعية»^(٢٤)، ويؤكد (جورج كدر) أن عبادة اللات كانت ديانة رئيسة في جزيرة العرب وانتشرت عبادتها انتشاراً واسعاً حتى أصبحت من مواضع العبادة الشهيرة^(٢٥)، وهذا ما يؤكد لنا فاعلية الهيمنة الدينية التي كانت تتمتع بها هذه الأصنام، ومدى القداسة التي كان يحملها لها الفكر الجاهلي، فليس «المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل هو عطية سرية، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة»^(٢٦).

ومن هنا نؤكد كما أسلفنا أن هناك محرراً مضمراً كان يحاول صناعة علامات جديدة تشكل نسقاً مغايراً للنسق المركزي (الإلهي)، وهذا ما نجده في الروايات التي تحدثت عن (عمرو بن لحَيّ) الصانع الأول والواضع الأهم للفكر الصنمي، الذي أحدث انكساراً في النسق الفكري لدى الفرد العربي، فقد كان هو البادر الأسبق للتحويل 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 أحدثها (عمرو بن لحَيّ)، والتي كانت بمثابة الشرارة الأولى لمرحلة انعطاف الفكر الديني، وبهذا يُذكر أنه لما غلب على العرب عبادة الأصنام، وعدلوا عن الحنيفية، إلا القليل منهم، قال في ذلك (شحنة بن خلف الجرهمي) (٢٧):

يَا عَمْرُو إِنَّكَ قَدْ أَحْدَثْتَ إِلَهَةً شَتَّى بِمَكَّةَ حَوْلَ الْبَيْتِ أَنْصَابًا
وَكَانَ لِلْبَيْتِ رَبٌّ وَاحِدٌ أَبَدًا فَقَدْ جَعَلْتَ لَهُ فِي النَّاسِ أَرْبَابًا
لَتَعْرِفَنَّ بِأَنَّ اللَّهَ فِي مَهَلٍ سَيَصْطَفِي دُونَكُمْ لِلْبَيْتِ حُجَّابًا

ويظهر أن هناك عملية صناعة دينية تقوم بها مؤسسة كانت تهدف إلى إحداث تغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، وتبين 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 والنذور والهدايا.

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

كانت العرب تؤديها عند بيت اللات وعند الكعبة^(٢٩) مما يحيلنا إلى تلمس ذلك الصراع بين الايديولوجيات الدينية المختلفة والذي يحمل أبعاداً شتى تتجلى ملاحظتها في قول أوس ابن حجر^(٣٠):

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُمْ أَكْبَرُ

فقد أشار هنا إلى جزأين مهمين من أجزاء الثالوث الصنمي المتمثل باللات والعزى ومناة، إذ ذكر اللات والعزى بعدهما مرتكز المنظومة الصنمية الجاهلية ومن ثم انتقل لبيان لنا طرفاً آخر من أطراف الصراع الفكري، وهو الطرف الذي ما زال يدين بعقيدة التوحيد، ولعلّه أشار بقسمه هذا إلى نمط آخر من التفكير الذي كان يعتقد أن عبادة هذه الأصنام تقربه زلفى إلى الله (سبحانه وتعالى)، ويمكن القول إنّ القواعد المؤسسة للفكر الصنمي كانت مهتأة لانعطاف 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 ثمّ تؤدي إلى كشف الأنساق المضمرة التي تحوّلت في النهاية إلى نظام فكري ظاهر، إذ إنّ «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»^(٣١).

وتبعاً لهذا 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 متجددة مضادة لها قد تُحدث فارقاً في النظام الاجتماعي القائم؛ لأنّ الثقافات المستوردة دائماً ما تواجهها مضادات أصيلة 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 مؤثرات خارجية بقصد الإذابة أو الإلغاء الذي يطل البنو المركزية، تعتمد الثقافة الأصيلة على بناء مصداق دفاع معرفية، قد تغمسها في إطار مقدس، لأجل أن تظل الذات الجمعية في منأى عن المسخ الذي تحاول المتغيرات تعميمه»^(٣٢).

ولعل إزالة الرسول ﷺ للأصنام كانت تمثل العلامة الفارقة في عمود التحولات النسقية للتطورات الذهنية التي نقلت الإنسان من عبادة الأصنام ومن التشتت 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 بعضاً من تجذرات القيم الدينية للأصنام عند بعضهم وصورت لنا شدة الصراع الثقافي الفكري، فقد استمرت موجة الفكر الصنمي حتى بلغت أوقات زمنية أعقبت ظهور الإسلام بقليل، وإلى هذا تشير أبيات تنسب إلى (شداد بن عارض الجشعبي) يقول فيها^(٣٣):

لَا تَنْصُرُوا اللَّاتَ إِنَّ اللَّهَ مَهْلِكُهَا وَكَيْفَ نَصْرُكُمْ مَنْ لَيْسَ يَنْتَصِرُ
إِنَّ الَّتِي حُرِّقَتْ بِالنَّارِ فَاشْتَعَلَتْ وَلَمْ تُقَاتِلْ لَدَى أَحْجَارِهَا هَدْرُ
إِنَّ الرَّسُولَ مَتَى يَنْزِلْ بِسَاحَتِكُمْ يَطْعَنُ وَلَيْسَ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا بَشْرُ

فهو يصور مدى فاعلية قوة الإخلاص تجاه اللات وباقي المعبودات الذي كان متجذراً في نفوس الجاهليين من ثقيف وغيرهم، وهو يعكس جانباً مهماً من المتبنيات الفكرية التي كانت تمثل مساراً في الدفاع عن الممثل الرئيس، والمهيمن الأول في النظام الفكري، لاسيما أن عبادة الأصنام كانت تشكل الرافد الأهم لدعم البقاء في السلطة لدى بعض النفعيين المسيطرين على الأنظمة الاجتماعية آنذاك «لأن غاية الهيمنة لا تقتصر فقط على التلاعب بالجمهير للتفكير وفقاً للسبل المقررة فقط،

ولكنّها أيضاً تتناول لكي تصنع محددات على عملياتها الفكرية من أجل إضعاف الأيديولوجيات المناوئة لها»^(٣٤).

وقد كان من أهم أسباب الدفاع عن فكرة عبادة الأصنام وعملية التأسيس 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 الجماهيري الهامشي في حين كان سدنة الأصنام وخدامها يؤسسون لتأثير الفكر القرباني من أجل غايات أهمها مادية اقتصادية، فقد قيل «إنّ الناس كانوا يعلّقون القلائد و السيوف على تلك الأصنام... إنّ الجاهليين كانوا يقدمون الحلي والثياب والنفائس وما حسن و طاب في أعين الناس هديةً ونذوراً إلى الأصنام، فكانوا يعلّقون ما يمكن تعليقه عليها، ويسلّمون الأشياء الأخرى إلى سدنة الأصنام»^(٣٥) وهذا ما أشار إليه كعب بن مالك الأنصاري عندما تحدّث عن الطقوس الجاهلية التي كان العرب يزاولونها إذ قال^(٣٦):

وَنَسَى اللّاتَ وَالْعُزَّى وَوَدًّا وَنَسَلِبُهَا الْقَلَانِدَ وَالسُّيُوفَا

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

العُزَّى وهيمنة الرمز

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

جديداً يبحث عن أنماط العلاقات الوظيفية و تقاطعات أنساق التفكير بين المتن الصنمي وبين الهامش البشري، فقد كانت العرب تعظم (العزى) 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 العزى، ثم اللات، ثم مناة، فأما العزى، فكانت قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية، وكانت ثقيف تخص اللات كخاصة قريش العزى وكانت الأوس والخزرج تخص مناة كخاصة هؤلاء الآخرين، وكلهم كان مُعظِّماً لها أي العزى»^(٣٧).

ولو تفحصنا مضامين النص وانعمنا النظر في ذيل الرواية لتجلت لنا فاعلية حضور العزى وهيمنتها على جميع القبائل وحتى الأقاليم العربية البعيدة فهي أعظم أصنام قريش، وهي معبودة قريش المفضلة، وتدل تسميتها على الرفعة والعز، وهي تأنيث الأعز والعزير^(٣٨)، وقد عبدها الأنباط والتدمريون والمناذرة والصفويون، وعبدت في اليمن وفي مناطق عدّة من شبه الجزيرة، وقد حظيت لدى الجميع بمكانة رفيعة، وكانت العرب ولاسيما قريش كما أسلفنا تعظم العزى فتُقدّم لها الهدايا والقرايين والندور والأضاحي، وتحمل رمزها في الحروب وبلغ الاعتزاز بالعزى خارج شبه الجزيرة العربية درجة تقديم القرايين من البشر من أبنائهم أو من أعدائهم على حد سواء^(٣٩).

ونستشف من ذلك مدى توسع الهيمنة الجغرافية التي كانت العزى تتمتع بها إذ توزعت عبادتها فبلغت أغلب أقاليم العرب ومناطق سكناهم، ويذكر ابن الكلبي أنها «أحدث من اللات و مناة»^(٤٠)، ولعلّ حداثة الحضور هذه هيأت لها أسباب هذه الهيمنة؛ لأن الحديث كما هو معلوم بنسف كل الأيديولوجيات السابقة سعيًا منه وراء إثبات الوجود والتمتع بفاعلية الحضور في المشهد الثقافي وهذا ما

كان وتحقق بعد ذلك لصنم العُزَّى كما يذكر المؤرخون، إذا أصبح الخطاب يعمل على فرض مركزية العُزَّى صنم قريش التي كانت تترع على عرش شرعة الخطاب الديني، فقد كانت الأحكام الصادرة من السدنة وخدّام الصنم بمثابة النص المقدس الذي كان بغض النظر عن مصدره ومرجعيته التشريعية «يعمد إلى احتكار الحقيقة وربط الأحداث إلى قدريّة يقررها مغيب مجهول، لكي يجعل الانتفاء يتكئ على قدرة وقوة غائبة يمكن استدانتها في أية لحظة بتقديره، فهو خطاب يسعى إلى تجاوز حسية الإثبات ويستهدف بالأساس صناعة مناخ نفسي يجعل المتلقي مسلوب الإرادة»^(٤١).

ولعلّ الدوافع الذاتية لهذا التقديس و التعظيم متعددة أهمها الخوف من الآخر على اختلاف مصاديقه، فلقد لجأ الفرد الجاهلي إلى وحدات تضامنية يستند إليها في مواجهة الحوادث واللجوء إلى قدرتها بعدّها قوةً كونيةً فاعلةً، فالخوف طعام بشري راسخ يمثل دافعاً كبيراً لأغلب سلوكيات العنصر الإنساني^(٤٢)، وبهذا يقول الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل): «في عقيدتي أن الإقبال على الدين والتدين في تأريخ 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 تبتلعه 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 و التخفيف منه»^(٤٣)، ويرى (فراس السواح) أنّ تلخيص النظرية العاطفية في تفسير نشوء الدين وهي التي ترى في الدين انعكاساً عاطفياً يرجع إلى عاطفتين أساسيتين هما الخوف والطمع^(٤٤).

ويذهب إلى القول بهذه النظرية كثير من الفلاسفة و المفكرين أمثال (توماس هوبز) إذ يرى أن الخوف و الرهبة أساس نشأة الدين، وكذلك (نيتشه) الذي يرى أن الدين حاجة نفسية تُطمئن الإنسان من الخوف الذي يصيبه من الطبيعة وقواها^(٤٥)، ودائماً ما يقف الإنسان عاجزاً عن فهم بعض الظواهر، وربما نجد مجتمعاً بأكمله متورطاً في أزمات اقتصادية أو أمراض أو كوارث طبيعية لا يهتدي إلى تفسيرها إلا ببعض التسويات 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 بصدد بيان نظريات نشوء الدين، و تتبع مفاهيمها وتصوراتها، بقدر سعينا لإثبات حقيقة مفادها أن العاطفة كانت عاملاً مهماً في ترسيخ قواعد هيمنة الرموز الدينية في المجتمع الجاهلي، فقد كان الخوف ثيمة مهمة في أغلب النصوص الجاهلية إذ شكّل هاجساً إنسانياً كانت نتائجه البحث عن المنقذ والمخلص، فضلاً عن ذلك البحث عن الخلود، لأن الشاعر الجاهلي كان دائماً ما يتخوف من وحشية القدر، وبطش المنية فنراه دائم التحدث عنها وكثير الذكر لها حتى شكل هاجس البحث عن الخلود ظاهرة شعرية تظهت في العديد من النصوص التي منها قول لبدي بن ربيعة^(٤٦):

فَلَا جَزَعُ إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا وَكُلُّ فَتَى يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعٌ

وكذلك قول حاتم الطائي^(٤٧):

يَسْعَى الْفَتَى وَحِمَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكُلُّ يَوْمٍ يَدْنِي لِلْفَتَى الْأَجَلَا
إِنِّي لِأَعْلَمَ أَنِّي سَوْفَ يُدْرِكُنِي يَوْمِي وَأَصْبَحُ عَنْ دُنْيَايَ مُشْتَغَلَا

فالزمن الذي يمتلك قدرة الإفناء يمتلك في الوقت نفسه قوة الإيجاد والتخليد، والموت والحياة من صنعه^(٤٨)، والإنسان بين ذلك يسير بين خطوط متوازية يبحث عمن يمنحه عشبة الخلود، لذا كان اللجوء للمنظومة الدينية يمثل الخطوة الأولى والرئيسة في طريق الاحتفاء بالغيب والبحث عن السلام، وهذا اللجوء يحتاج كما هو معلوم إلى تنظيم لكيفية ارتباط الديني بالمقدس وفق علاقات خاصة ومنظمة تعطي للمقدس مميزات معينة تؤسس لفرض هيمنته على كافة مستويات العلاقة، ولم تكن علاقة الإنسان بالمقدس تمرّ عبر أواصر شخصية، إذ إنّ الهيئة الدينية وأماكن تواجدها كان لها الدور الفاعل في إقرار وإذكاء العلاقة بين البشر والآلهة^(٤٩)، وهذا ما يجعل من الصنم رمزاً مقدساً يتمتع بهالة مقدسة تفرض «استحالة التعامل معه بحريّة، لما يبعثه في النفس من مشاعر الرهبة. إنّّه يبرز (كمحظور) مخوف. بالمخاطر، فكلّ من تجاسر على لمسه حلّ به عقابٌ تلقائي وفوري، تماماً كما يحرق اللهب اليد التي تمتد إليه»^(٥٠)، 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»^(٥١) فقد كان المقدس يتركز دائماً في القمة ويهيمن حتى يمتلك الصدارة في الأنظمة المؤسّسة لانساق التفكير الإنساني وبقي مفهومه يسير باتجاه واحد هو اتجاه الهيمنة والمركزية «فالثابت إنّ مفهوم المقدس احتفظ على مرّ مراحل التأريخ الديني بأصالة مميزة أضفت عليه وحدة لا نزاع فيها»^(٥٢).

وقد كان للعزى مركزٌ دينيٌّ مكّنها من التوغل لبواطن البنى المجتمعية في العصر الجاهلي، والدخول في ابسط تفاصيل الحياة الإنسانية، حتى بلغت سطوتها الحضور على شكل طاقة فاعلة في الحروب والاحتفالات والأعياد، فضلاً عن ممارسات الزواج والإنجاب، وغيرها من دقائق الحياة الجاهلية، ولعبت العزى بعدها طاقة

مقدسةً دوراً بارزاً وضح لنا مديات الفضاءات الرحبة التي صورت مدى اتساع سلطة الرمز الديني وهيمته، فقد كان هو الذي «يهب الحياة ويسلبها... إنَّه ينبوع الذي تتدفق منه، والمصب الذي فيه تضيع»^(٥٣).

وقد نجحت الخدع الأيديولوجية في تجميل تلك الصورة المشوهة الزائفة لعبادة الأصنام ودأبت على أسطرة خطاب القوى الغيبية الحاملة لشرعة تلك الخرافات والأساطير المؤسسة لقواعد التفكير الجاهلي التي لم تكن في أغلبها إلا «نتاج هرطقات سحرية أو خرافية منسربة من ديدن مقدسي التعاويذ والرؤى، والذائقين والمتبتلين في صومعة الخيال، والمتثائبين في فراغ طاحن، فابتكروا الاستشفاء للأرواح المرتعدة من أمراضها الصديدة، للتطهر من القلق والخوف»^(٥٤).

وقد كان هذا يجري بإشراف المؤسسة الدينية لغايات معينة كان السدنة وخدام الأصنام يعملون على استمرارها لأنها تسهم في استمرارية هيمنة البنى الفوقية التي تعتاش على إخضاع البنى التحتية لمبنياتها الأيديولوجية المتشكلة بوساطة تفعيل دور المقدس (الصنم) في الحياة، وهذا ما نجده في بعض الإشارات التي دلت عليها بعض الطقوس والممارسات، إذ بلغ التقديس درجة تسمية الأبناء باسم الصنم، وانتساب الأولاد إلى الرمز الديني محاولةً من محاولات الاقتران الذاتي بين المولود وبين المعبود، سعياً وراء إسقاط البركات وإنزال الخيرات، والاحتفاء بالقوى الغيبية والقدرات العلوية المحركة لذلك الصنم، فقد «كانت العرب وقريش تسمي بها عبد العزى»^(٥٥)، فضلاً عن ذلك «كانت قريش تطوف بالكعبة وتقول»^(٥٦):

واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى! فإنهنَّ الغرائقُ العلى

وإن شفعاعتهنَّ لترتجى!

ولا يخفى ما للطقوس من فاعلية عالية تسهم في تثبيت أُسس التشريع، وبيان دور الآلهة في الواقع الاجتماعي، ويأتي ذلك عبر مسرحة معينة، فهي عندما تتجسد على شكل «أفعال رمزية متسلسلة و متناسقة، إنما تُفَعِّلُ قوتها الكامنة في موقف يتفاعل فيه فاعلون حقيقيون يؤدون تلك الأفعال الرمزية»^(٥٧)، فالشعيرة هنا تعتمد إلى إعادة إنتاج الهيمنة الصنمية، إذ إنّ «الأسطورة تشكل انعكاساً أيديولوجياً للطقس، أو إنّ الطقس يمثل ضرباً من ضروب تجسيد الأسطورة في شكل أفعال محددة»^(٥٨) تعمل على تثبيت أُسسها عبر مناخ وجداني 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»^(٥٩).

ويذكر تبعاً لما سبق أنّ «أول وظيفة من وظائف الشعائر، والشعائر مبتكرات إنسانية هي أنها تود استرضاء المقدس»^(٦٠)، فهي في الحقيقة ترميز بهيأة شكل لغوي أو جسدي يهدف إلى ترويض قوى غيبية مهمة^(٦١)، وقد كان للعُزَّى «منحرفٌ ينحرون فيه هداياهم يقال له الغبغب. فله يقول الهذلي وهو يهجو رجلاً تزوج امرأة جميلة يقال لها أسماء:

لَقَدْ أَنْكَحَتْ أَسْمَاءُ لَحْيَ بُقَيْرَةٍ مِنْ أَلَدِمِ أَهْدَاهَا أَمْرُؤٌ مِنْ بَنِي غَنَمٍ
رَأَى قَدْ عَا فِي عَيْنِهَا إِذْ يَسُوقُهَا إِلَى غَنْبَبِ الْعُزَّى فَوَضَعَ فِي الْقَسَمِ

فكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها»^(٦٢)، وقد كان مذبج العُزَّى من أكبر المذابح عند الجاهليين وسُمِّي (الغبغب) لغزارة الدم المراق فيه^(٦٣).

ويظهر أن موضوع القرابين قد أخذ مساحة واسعة في المشهد الشعائري في ذلك الوقت لما تملكه من أصالة دينية جعلت منه الأكثر شيوعاً في التأريخ العقائدي لمختلف الحضارات الإنسانية، إذ كان العقل البشري في بادئ الأمر يحمي بالقربان من غضب الآلهة وقوى الطبيعة ومن الوحوش وغيرها من مصاديق الآخر المعادي، فقد «تصور أن بإمكانه التزلف لهذه الآلهة بالقرابين طمعاً في خيرها، وبالأسلوب نفسه اتجه للآلهة الباطشة الغضوب تحايلاً عليها، ودرءاً لعصفها أو زلزلتها، وإبعاداً لشر وحوشها وضواربها»^(٦٤).

وقد حفلت المدونات التاريخية والدينية على وجه الخصوص بالعديد من مظاهر التقرب إلى الآلهة و الأصنام بالقرابين على اختلاف أنواعها البشرية، والحيوانية وكذلك الإلهية ولعل القرбан الحيواني كان أكثرها حضوراً في المشهد الديني وشغل حيزاً كبيراً عند الجاهليين إذ كانوا يقصدون بيت العزى «وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح»^(٦٥).

وقد ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك إذ أصبحت العبادة الجاهلية تركز لديهم على التوسل بالدم، فصار محوراً الأساس وجوهرها الأهم، إذ كانوا يعتقدون أن عملية النحر وتقديم القرбан الحيواني تساعدهم في امتصاص غضب المعبود^(٦٦)، وفي هذا دليل على هيمنة المعبود وفرادته واختلاف جنسه وتقديسه وتنزيهه عن مجانسة المخلوقات الأخرى.

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

أن ظلَّ في تضاعيفه، شعر بأنه قد أُفرغ من جوهره الوجودي، وكما لو أنه ينحل في الاختلاط و ينتهي بالتبدد»^(٦٧).

ولعلَّ المؤدج الجاهلي كان واعياً أنَّ للمكان حضوراً ثقافياً يعملُ على تنظيم طرائق العلاقة بين الصنم و القاعدة، ويسهم في تسيير رحلة الارتباط الروحي بينهما؛ لأنَّ «دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس الشعور لدى الإنسان أنَّه يعبر من مجال الدنس النسبي، الفاني إلى فضاء الطهارة و الخلود»^(٦٨).

لذلك كانت الأمكنة الحاملة للطقوس والشعائر الدينية، تجسّد فضاءات مقدسة تتخللها عملية تجذير للقيم المجتمعية، إذ إنَّها تمثل المكان الذي تلتقي فيه كل طبقات المجتمع، لتمارس أفعالاً مشتركة تشكل صورةً موجزة عن هيمنة الفعل القيمي في ذلك الوقت، فعملية النحر عند (غبغب) العزّي هي محاولة لتأثيث القيم السائدة والعمل على شرعنتها 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 شيوع بعض الممارسات التي اكتسبت هيمنتها ومركزيتها منه، فهو المشرع عن الأول لقيمة الكرم في الأعياد و المناسبات، والشجاعة في الحروب والمعارك، والحكمة في مسائل الخلاف عند طلب الاستقسام، وغيرها من القيم السائدة و المهيمنة آنذاك.

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

وصرخاتٍ تأصيلية، تدعو إلى الثورة على الحاضر الزائف، والعودة إلى النسق الحقيقي المتمثل بالديانات السماوية التي دان بها أكثر العرب قبل مرحلة شيوع النسق الصنمي وهيمنته على الواقع الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إذ يذكر المؤرخون أن صوتاً ثقافياً كان يحاول بث روح الحياة الثقافية، وانتشال العقل المجتمعي من بؤرة الضمور الفكري، والعمل على رفع مستويات الذهنية العربية، تمثل بشجاعة الشاعر والفارس زيد بن عمرو بن نفيل الذي يقول (٦٩):

أرباً واحِداً أم أَلَفَ رَبِّ أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمتُ الأُمُورُ
تركتُ اللات والعُزَّى جميعاً كَذَلِكَ يَفْعَلُ الجَلْدُ الصَّبُورُ
فلا العُزَّى أَدِينُ ولا أبتئِها ولا صَنَمي بني غَنَمِ أزوُرُ
ولا هُبلاً أزوُرُ و كان رَبّاً لنا في الدَّهْرِ إِذِ حِلْمي صَغِيرُ

فالعيّة هنا تصوّر شدة تمسك القواعد الاجتماعية بمعبوداتها، واستفحال هيمنة المقدس الذي لا يجزؤ أحد على الخروج بعيداً عن حدود منظومته الفكرية والسفر خارج مديات سيطرته على المشهد الثقافي آنذاك إلا بوساطة بعض المضادات الثقافية الأصيلة فالشاعر الثائر المتحرر لم يستطع الابتعاد عن مناطق الأسر العقدي إلا من طريق تسلحه بالجلادة الثقافية، وامتطائه الصبر الفكري الذي كان يُزعج به السلطات الحاكمة وهاتان الدعامتان لن تتوفر لأبي شخص آخر ما لم يكن يمتلك فعلاً ثقافياً يمكنه من لعب أدوار الخروج عن المألوف وكسر أنساق الهيمنة و قلب أفق التوقع لدى قواعد الثقافة الراهنة وهذه هي مهمة المثقف الحقيقي، الذي يقوم بمواجهة الأنساق الزائفة والمشوهة التي تحاول أن تفرض سيطرتها على القواعد الشعبية و تمرير أفكارها، وتسيير الناس عبر ضحّ مقومات بقائها في السلطة في أنابيب التفكير المجتمعي ومحاولة تقنين عمليات الإنتاج الذهني لدى ذلك المجتمع.

نستطيع هنا أن نصف هذه المحاولات التأصيلية لإبراز الهوية الدينية العربية بالتمرد الثقافي الذي كان يمارسه فريق من المثقفين العرب المحملين بطاقات من الأنساق المضادة للثقافة المسيطرة، فالتمرد كما هو معروف «عبارة عن انطباع عام عن عدم الرضا يساور الإنسان أياً كان، ويظهر في سلوكه وانفعالاته وتصورات، كما يتجسد في إبداعاته واختبارات من نقطة عميقة في الوجود، إلى ذاته القلقة»^(٧٠)، وقد كانت تمثيلات هذا المفهوم ظاهرةً وجليّة في الثقافة الجاهلية 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 وتتحرك في الدائرة عينها، فقد مثلها هذه المرة (ورقة بن نوفل) وهو رمز من رموز التوحيد، وعماد من أعمدة الثقافة الدينية في ذلك الوقت ويبدو أنه كان يشكل هو وزيد بن عمرو وبقية المثقفين الموحدين^(*) نسقاً مضاداً ومعارضاً لسلطة الخط الصنمي إذ نُقل عنه في مقطوعة أنشدتها في رثاء زيد بن عمرو بن نفيل يقول فيها^(٧١):

رَشَدْتَ وَأَنْعَمْتَ ابْنُ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتَ تَنَوُّراً مِنَ النَّارِ حَامِياً
بِدِينِكَ رَبّاً لَيْسَ رَبُّ كَمَثَلِهِ وَ تَرَكْتَ أَوْثَانَ الطَّوَاعِي كَمَا هِيََا
وَإِذْ رَأَاكَ الدِّينَ الَّذِي قَدْ طَلَبْتَهُ وَلَمْ تَكُ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِياً
وَقَدْ تُدْرِكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةُ رَبِّهِ وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ أَوْ دِيَا

وهكذا كان هؤلاء المثقفون يمثلون عنصراً مهماً في تحريك عجلة العودة إلى الذات من طريق نتائجهم الطامحة 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»^(٧٢). فعلى الرغم من أنَّ السلطة كانت وحدها تحتكر الخطاب «وتملك حق تفسيره وتعيد إنتاجه وتنظيمه وتحكم مراقبته، وتُحد من سلطاته ومخاطره، وتفرض في الوقت ذاته سياجاً حوله»^(٧٣)، وقد تجلّى ذلك فيما ذكرناه من هيمنة الرمز الصنمي واستفحال خطاب النسق الحجري، إلا أن الواقع الديني آنذاك لم يخلُ من بعض الومضات الثائرة والصيحات الواعية التي كانت تدعو للخروج عن النسق، ومحاولة التغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، وبهذا قد هيأت الأرضية الخصبة للانعطاف التاريخية التي حصلت في منظومة الفكر العربي كما أسلفنا، وقد تمثلت بظهور الفكر الإسلامي المحمدي، إذ عملَ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) 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 إلهية 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 بالمقدس.
٢. استبداد المؤسسة الدينية الصنمية في محاولتها سلب الذات والإرادة الإنسانية عبر عمليات إنتاج المقدس وتصديره للناس بصورته الهائلة والمخيفة في مناخات وجدانية 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 وتصدّ يقوم بها بعض المثقفين الحقيقيين الحاملين للثقافة الأصيلة 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 للأيديولوجيا في الماركسية: جورج غورفيش وآخرون، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: ٤٠.

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

٥. الماركسية والنقد الأدبي: تيري إجلتون: تر: جابر عصفور: ١٣.
٦. أية أيديولوجيا؟، مجدي وهبة، (بحث): ٣٥.
٧. م. ن: ٣٤.
٨. م. ن: ٣٥.
٩. النص السردي _ نحو سيميائيات الأيديولوجيا: ٨.
١٠. الأدب و الأيديولوجيا، 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 الأيديولوجيا و اليوتوبيا: بول ريكور: تر: فلاح رحيم: ٢١٦.
١٥. الأدب و الأيديولوجيا، (بحث): ٥٧.
١٦. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية: حنا بطاطو وآخرون: ٤٠.
١٧. يُنظر: الأصنام: ١٦.
١٨. الإنسان و المقدس: روجيه كايوا: تر: سميرة ريشا: ١٢٨.
١٩. القبيلة و القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: عبد الله الغدامي: ١٥٨.
٢٠. المفصل: ٦ / ٢٢٨، ويُنظر: معجم البلدان: ٧ / ٣١٠.
٢١. المفصل: ٦ / ٢٣٥.
٢٢. يُنظر: م. ن: ٦ / ٦٢.
٢٣. الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني ١٩ / ٨٠. الخابر: العالم بالخبر. السلهبة: الطويل من الفرس و الانسان. الضامر: الهزيل. المضمرات: الخيل. الأرعن: الجيش الكثير. العائر: الرمح الذي لا يُعرف من أين أتى.
٢٤. الأيديولوجيا و مكانها من الحياة الثقافية، نجيب محفوظ، (بحث): ٣٠.
٢٥. يُنظر: معجم آلهة العرب قبل الإسلام: ٢١١.
٢٦. الإنسان و المقدس: 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 بعلي: ٢٣٢، ويُنظر: ملاحظات نحو تعريف الثقافة: اليوت: تر: شكري محمد عيَّاد: (٧٥ ٧٤).
٣٢. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٩٣.
٣٣. الأصنام: ١٧.
٣٤. مذكرات دولة السياسة والتاريخ والهوية في العراق: أريك دافيس: تر: حاتم عبد الهادي: ١٣.
٣٥. المفصل: ٦ / ٢٣٥، ويُنظر: الأسطورة و التراث: 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. يُنظر: أخبار مكة: ١ / (٧٨ ٧٤)، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: ٢٥٢، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية: (٢١٧ ٢١٦).
٤٠. الأصنام: ١٧.
٤١. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ١٢٦.
٤٢. يُنظر: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: ٢٠٩.
٤٣. دور الدين في حياة الإنسان: محمد مهدي الآصفي: (٧٤ - ٧٥)، ويُنظر: رسل والمسألة الدينية: محمد فاضل (رسالة ماجستير): ١٨٣.
٤٤. يُنظر: دين الإنسان: (٣١٧ - ٣١٨).
٤٥. يُنظر: الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: د. رائد جبار كاظم: ٢٧٢، إنساني مفروط بإنسانيته: نيتشه: تر: محمد ناجي: ٧٥.
٤٦. ديوان لبید: ١٨٨، ويُنظر: ديوان امرئ القيس: ٩٧.
٤٧. ديوان حاتم الطائي: ١٠٧، ويُنظر: ديوان عدي بن زيد: ٩٩.
٤٨. يُنظر: 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: ١٩. الغرائق: مفردا: غرنوق وهو ذكر طير الماء.
٥٧. الشعائر بين الدين والسياسة: روبر 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 و نائلة: فاضل الربيعي: ١٠٨.
٦٤. الأسطورة والتراث: ١٠١.
٦٥. الأصنام: ١٨. يُنظر: الكامل في التاريخ: ابن الأثير: ٢ / (٥٢ وما بعدها).
٦٦. يُنظر: في طريق الميثولوجيا عند العرب: محمود سليم الحوت: ١٥٢.
٦٧. المقدس والعادي: ١٠١.
٦٨. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٨٨.
٦٩. الأصنام: ٢٢، ويُنظر: الأغاني: ٣ / ١٢٤، بلوغ الأرب 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 زرارة، الأعشى بن ميمون، أمية بن أبي الصلت، أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة، زهير بن أبي سلمى، عبد المطلب بن هاشم، عبيد بن الابرس، 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

١. أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة، د. نصير الكعبي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بغداد، ط ١، ٢٠١١م.
٢. أخبار مكة، أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرق، دار الأندلس، بيروت، (د. ط)، ١٩٧٣م.
٣. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية، د. ناجي عباس مطر الركابي، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠١٢م.
٤. إساف ونائلة، فاضل الربيعي، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
٥. الأسطورة والتراث، سيد القمني، دار العالم العربي للطباعة، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩م.
٦. الأصنام، أبو المنذر بن محمد بن السائب الكلبي، تح، أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٢٤م.
٧. الأغاني: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، تح، علي مهنا وسمير جابر ويوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٨م.
٨. الإله والإنسان، د. ماجد عبد الله الشمس، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط ٣، ٢٠١٢م.
٩. الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. رائد جبار كاظم، بيت الحكمة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٩م.
١٠. الإنسان والمقدس، روجيه كايوا، تر، سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
١١. إنساني مفرط بإنسانيته، تر، محمد ناجي، دار أفريقيا الشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
١٢. الأيديولوجيا دفاتر فلسفة، جورج غورفيتش وآخرون، تر: محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٩م.
١٣. بلوغ الأرب 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، ط ٣، ٢٠١٣م.
١٥. التأمل والتمرد قراءة في خطاب الهزيمة في الإسلام، عبد الغفار العطوي، رند للطباعة والنشر، دمشق، ط ١، ٢٠١٠م.
١٦. الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي دراسة أسلوبية، عبد الرحمن حجازي،

- المركز الثقافي العربي، بيروت، (د. ط)، ٢٠٠١ م.
١٧. دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، د. حسين قاسم العزيز، دراسة ومراجعة، د. نصير الكعبي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
١٨. دور الدين في حياة الإنسان، محمد مهدي الأصفني، دار التعارف، بيروت، (د. ط)، ١٣٩٥ هـ.
١٩. دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ 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، تح. د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩ م.
٢٢. ديوان حاتم الطائي، تح. كرم البستاني، دار المسيرة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
٢٣. ديوان عدي بن زيد، تح. محمد جبار المعبد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، ط ١، ١٩٦٥ م.
٢٤. ديوان لبيد، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
٢٥. السيرة النبوية، ابن هشام، تح. مصطفى السقا وإبراهيم الاياري وعبد الحفيظ شليبي، دار الفكر، بغداد، (د. ط)، ١٩٨٦ م.
٢٦. الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، روبرت 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 الغدامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
٣٠. الكامل في التاريخ، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم ابن الاثير، دار صادر، بيروت، (د. ط)، ١٩٦٥ م.
٣١. لسان العرب، ابن منظور، إعتنى بتصحيحه، امين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، (د. ت).
٣٢. الماركسية والنقد الأدبي، تيري إيجلتون، تر. جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩١ م.
٣٣. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية، حنا بطاطو وآخرون، دار الفرات للنشر والتوزيع، بغداد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.

٣٤. محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٣٥. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، د. حفناوي بعلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٣٦. مذكرات دولة 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، تح، محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٣ م.
٣٨. معجم البلدان، شهاب الدين ابو 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 آله العرب قبل الإسلام، جورج كدر، دار الساقبي، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤١. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، تح، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د. ط) ١٩٧٩ م.
٤٢. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، د. جواد علي، ساعدت على نشره جامعة بغداد، ط ٢، ١٩٩٣ م.
٤٣. المقدس والعادي، مرسيا إلياد، تر، عادل العواء، 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، روزنتال. 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 ١، 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 تاريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الرحمن، صلاح غلام غضيف العوادي، رسالة ماجستير، جامعة بابل، كلية التربية، ٢٠٠٤ م.

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

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

٥٣. الأدب والأيديولوجيا، كمال أبو ديب، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨م.

٥٤. أية أيديولوجيا؟ مجدي وهبة، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٥م.

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

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

ثَنَائِيَّةُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ فِي أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ
قِرَاءَةٌ فِي كِتَابِ (الْكُنَاشُ فِي فَنِّي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ)
لِلْأَبِي الْفِدَاءِ الْأَيُّوبِيِّ

**Root and Branch Duality in the
Arabic Phonetics**
**Reading the Alkanash for the art
of Grammar and Syntax**

أ.م.د. مُحَمَّدٌ حُسَيْنٌ عَلِيٌّ زَعَيْنٌ

جامعة كربلاء

كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم اللغة العربية

م.م. كاظم سالم علي

مديرية تربية محافظة كربلاء

Asst. Prof. Dr. Mohammed H. z' aen

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 ...

أُحِيطَتِ الدَّرَاسَةُ الصَّوْتِيَّةُ بِأَهْمِيَّةٍ كَبِيرَةٍ فِي دَرَاةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، إِذْ إِنَّ دَرَاةَ الصَّوْتِ هِيَ أَوَّلَى خَطَوَاتِ أَيِّ دَرَاةٍ لَهَا ؛ لِأَنَّهَا تَتَنَاوَلُ أَصْغَرَ وَحْدَةٍ فِي بَنِيَةِ الْكَلِمَةِ وَهِيَ الْمَادَّةُ الْخَامُ لِلْكَلَامِ الْإِنْسَانِيِّ، وَلَمْ تَكُنْ دَرَاةُهَا بِمَعزُولٍ عَنِ دَرَاةِ بَقِيَةِ مَسْتَوِيَّاتِ اللُّغَةِ (الصَّرْفِيَّةِ، النَّحْوِيَّةِ، الدَّلَالِيَّةِ) وَهُوَ مَا وَرَدَ فِي مَوْلاَفَاتِ الْقَدَمَاءِ، إِذْ إِنَّ مَوْضُوعَاتِ اللُّغَةِ مَتَرَابِطَةٌ هَدَفُهَا الْأَسْمَى خَدْمَةُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَقَدْ اقْتَصَرَ هَذَا الْبَحْثُ عَلَى دَرَاةٍ: (ثَنَائِيَّةُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ فِي أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، قَرَاءَةُ فِي كِتَابِ الْكُنَاشِ فِي فَنِّي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ لِأَبِي الْفَدَاءِ الْأَيُّوبِيِّ).

وَقَدْ ضَمَّتِ الدَّرَاةُ آرَاءَ أَبِي الْفَدَاءِ وَمَوَازِنَتَهَا بِآرَاءِ غَيْرِهِ مِنَ الْقَدَمَاءِ، وَعَرَضُهَا عَلَى الدَّرْسِ الصَّوْتِيِّ الْحَدِيثِ - فِي جَوَانِبِ كَثِيرَةٍ مِنْهَا - بَغْيَةُ الْمَوَازَنَةِ بَيْنَ الدَّرْسِ الصَّوْتِيِّ الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ، ثُمَّ نَتَبَعَ تِلْكَ الْآرَاءَ بِمَا يُمْكِنُ التَّعْلِيْقُ بِهِ عَلَيْهَا مِنْ تَأْيِيدٍ أَوْ مَخَالَفَةٍ أَوْ زِيَادَةٍ أَفْرَزْتُهَا مَنَاقِشَةً تِلْكَ الْآرَاءِ، وَإِنْ تَحَصَّلَتْ عِنْدَنَا كِفَايَةُ بِمَا عُرِضَ اقْتَصَرْنَا عَلَى الشَّرْحِ وَالتَّحْلِيلِ وَبَثَّ الْآرَاءَ الَّتِي اسْتَنْبَطْتُهَا مِنْ صَنَفَاتِ الْقَدَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ.

وَقَدْ تَابَعَ أَبُو الْفَدَاءِ الْقَدَمَاءَ فِي عَدَّةِ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْأَصُولِ، وَكَذَا الْفَرْعِيَّةِ، لَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ ظَلَّ مُحْتَفِظًا بِشَخْصِيَّتِهِ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَنْهَجِيَّتِهِ الَّتِي اتَّسَمَتْ بِالْوَضُوحِ وَالْإِعْتِدَالِ فِي مَنَاقِشَةِ قَضَايَاهُ الصَّوْتِيَّةِ، وَلَمْ يَخْفُضْ صَوْتَهُ مَعَ كُلِّ مَا مَضَى، تَمَادَّلَ عَلَى حُضُورٍ وَاضِحٍ لَهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ.

وعند التأمل فيما ورد في البحث من مادة صوتية نلاحظ أنَّ الهجاء العربي قد استقرَّ على تلك الأصوات المسماة بـ (الأصول)؛ بسبب أنَّ الأصوات المستحسنة، والأصوات المستقبحة تكاد تكون أصواتاً مضطربة بين مخارج النطق، فليس لها مخرج واضح كالأصوات الأصلية، وبذلك اشتمل على (تسعة وعشرين أو ثمانية وعشرين) صوتاً حسناً في النطق، 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 أحد أن علماء اللغة العربية قد بذلوا جهوداً كبيرة في خدمة لغتهم فدرسوا كل ما يتعلق بها من ظواهر ومظاهر دراسة عميقة وشاملة وجادة في مفردات اللغة ومعاني هذه المفردات وصيغها وتراكيبها، وقدموا لنا تراثاً لغوياً ضخماً، ومن هذا التراث اللغوي الضخم قدّموا علماً صوتياً عربياً خالصاً تكاد تكتمل فيه النظرية الصوتية عندهم. وقد استعمل العرب - بوصفهم يتحدثون إحدى اللغات الإنسانية - طريقةً صوتيةً خاصّةً بهم لها اتجاه معين في التعبير، بفضل حسّهم المرفه وبراعتهم في استعمال أعضاء النطق، فاستطاعوا أن يصدروا ألواناً من الأصوات لم يستطع غيرهم أن ينطق بها^(١).

والذي يهّمنا في هذا الجانب هو أصوات العربية المتعارف عليها في وقتنا الحاضر، التي يبلغ عددها (تسعة وعشرين) صوتاً، أولها صوت الهمزة وآخرها صوت الياء على المشهور في ترتيب المعجمات، أو ثمانية وعشرين إذا عددنا الألف والهمزة صوتاً واحداً^(٢)، ولها أشكال صورية ثابتة، زيادة على بعض الأصوات المتفرّعة عنها، ما استحسن منها وما استقبح.

وستحدّث في هذا البحث عن ثنائية الأصل والفرع في أصوات العربية متّخذين من كتاب (الكُنَاش في فَنِّي النحو والصَّرْف) لأبي الفداء الأيوبي ميداناً للدراسة، ولا بدّ لنا أن نعطي نبذة موجزة عن مؤلّف الكتاب وعن كتابه، فالمؤلّف هو الملك المؤيّد عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدّين أبي الحسن علي بن السُّلطان الملك المظفر تقي الدّين أبي الفتح محمود بن السُّلطان الملك المظفر تقي

الدِّينَ أَبِي الْخَطَّابِ عَمْرَ بْنَ شَاهِنْشَاهِ بْنِ أَيُّوبَ شَادِي^(٣)، المتوفى سنة (٧٣٢هـ)^(٤)،
وواضحٌ من هذا النَّسَبِ أَنَّ أَبَا الْفِدَاءِ يَنْتَمِي إِلَى الْأُسْرَةِ الْأَيُّوبِيَّةِ الَّتِي حَكَمَتِ الشَّامَ
وَمِصْرَ وَتَارِيخُهَا أَشْهُرُ مَنْ أَنْ يُعَرَّفَ. وَيُعَدُّ أَبُو الْفِدَاءِ مُوسَوَعَةً عِلْمِيَّةً ثَقَافِيَّةً مُتَنَوِّعَةً،
فَقَدْ نَهَلَ مِنْ عُلُومٍ كَثِيرَةٍ، وَأَجَادَ فِي فُنُونٍ مُتَعَدِّدَةٍ، فَكَانَ كَمَا وَصَفَتْهُ كُتُبُ التَّرَاجِمِ
«رَجُلًا عَالِمًا جَامِعًا لَا تُشْتَاتُ الْعُلُومُ، مَاهِرًا فِي الْفِقْهِ، وَالتَّفْسِيرِ، وَالْأَصْلِيلِ، وَالنَّحْوِ،
وَعِلْمِ الْمِيقَاتِ، وَالفَلَسَفَةِ، وَالْمَنْطِقِ، وَطَبِّ، وَالْعُرُوضِ، وَالتَّارِيخِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ
الْعُلُومِ، شَاعِرًا مَاهِرًا كَرِيمًا...»^(٥).

وأسلوب أبي الفداء واضحٌ غير معقد، سهل ميسر، ليس بالمسهل أو بالوجز، 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 الهمزة من الأصوات الأصول: «والصَّواب: أنَّ الهمزة من حروف المعجم وصورتها الألف على الحقيقة، وإنَّما كُتِبَتْ بغير الألف إذا خُفِّفَتْ، ألا ترى إذا وقعت أوَّلاً لم تكتب إلَّا ألفاً نحو: (أعلم أحمد أترجَّه) وذلك لما وقعت أوَّلاً ولم يمكن تخفيفها»^(٦)، ومنهج أبي الفداء على نحو عام اتسم باعتداله في مناقشة قضاياهِ الصَّوتية فلم يكن مغالياً في مناقشاته، وهذا دليلٌ على موضوعيته، واعتداله من دون استئثار بالرَّأي. وقد اعتمدنا في البحث على كتاب الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف، تحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوَّام، من دون النِّسخة المحققة من لدن الدكتور: جودة مبروك جودة؛ لما حوته الأخيرة من كثرة في الأخطاء، ولا سيما المادة المعدَّة للبحث.

أصوات العربية (أصولها وفروعها)

قَسَّم علماء العربية، وعلماء التَّجويد، ووافقه أبو الفداء في دراستهم أصوات العربية على قسمين رئيسين هما: الأصوات الأصول، والأصوات الفروع^(٧)، وفيما يأتي بيان ذلك:

أَوَّلًا: الأصوات الأصول

الأصوات الأصول، وتسمى في العربية حروف الهجاء، والتَّهْجِي، وسَمَّاهَا سيبويه حروف العربية^(٨)، وتُسَمَّى - أيضًا - حروف المعاجم^(٩). ويُعَلَّلُ الجاربردي سببَ تسميتها بالأصول (ت ٧٤٦هـ) قائلاً: «وإنَّما جعلناها أصولاً لإخلاصها على ما يوجب مخرجها، ويلحقها حروف أخرى متفرعة»^(١٠)، وجمع بعضهم الأصوات التَّسْعَةَ والعشرين في بيتٍ شعريٍّ هو: غيث خصب طوق عزَّ ظله تاج ذكر ضد مفش أحسن^(١١).

وكان أبو الفداء قد ذكر رأي الزَّخَشَرِي في عدد أصوات العربية الأصول مبتدئاً بالحديث عنها، إذ قال: «قال الزَّخَشَرِي: وهو يرتقي إلى ثلاثة وأربعين حرفاً، فالأصول تسعة وعشرون على ما هو المشهور أولها الهمزة، وصورت بصورة الألف، وصورتها بصورة الألف اللينة واحدة، كالباء، والتاء، فاللفظ مختلف والصَّوْرَة واحدة»^(١٢)، وإنَّ إنعام النَّظَر فيها سبق يجعلنا أمام الآتي:

١. عدَّ أبو الفداء أصوات العربية تسعة وعشرين صوتاً، وقد تابع الجمهور في ذلك، وهي عندهم^(١٣): الهمزة، والألف، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والحاء، والقاف، والكاف، والضَّاد، والجيم، والشَّين، والياء، واللام، والرَّاء،

والتُّون، والطَّاء، والدَّال، والتَّاء، والصَّاد، والزَّاي، والسَّين، والظَّاء، والذَّال،
والتَّاء، والفاء، والباء، والميم، والواو، ونلاحظ منهم ترتيبًا خرجيًا في عدّها.

٢. أطلق أبو الفداء على هذه الأصوات مصطلح الأصول، وقد سبقه إليه سيبويه
(ت ١٨٠هـ) الذي يُعدُّ أوَّل من أشار إلى هذا المصطلح عند تقسيمه أصوات
العربية على: أصول، وفروع، إذ قال: «فأصل حروف العربية تسعة وعشرون
حرفاً...»^(١٤)^(١٥)، وتابعه معظم علماء العربية وعلماء التَّجويد^(١٦).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) هو أوَّل من عدَّ
أصوات العربية الأصول تسعة وعشرين صوتاً وقسمّها إلى صحاح وجوف بقوله:
«في العربية تسعة وعشرون حرفاً منها خمسة وعشرون صحاحاً أحياناً*»، ومدارج
وأربعة أحرف جوف وهي: الواو، والياء، والألف اللينة، والهمزة^(١٧)، ويفهم من
كلامه أنّه لم يأتِ بمصطلح الأصول الذي ورد عند تلميذه سيبويه.

وكان أبو الفداء قد نسب إلى المبرِّد (ت ٢٨٥هـ) عدّه أصوات العربية ثمانية
وعشرين صوتاً، بقوله: «وكان المبرِّد يعدُّ الحروف ثمانية وعشرين حرفاً أوَّلها الباء
وآخرها الياء، ويدع الهمزة، ويقول: لا صورة لها؛ لأنّها تكتب تارة واوًا وتارة ياءً
وتارة ألفاً، فلا تعدُّ مع التي أشكالها محفوظة معروفة»^(١٨).

وهذا الرّأي المنسوب إلى المبرِّد قال به غير واحد من العلماء^(١٩)، ومن ذلك قول
ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ): «الهمزة لا صورة لها وإنّها تكتب تارة واوًا، وتارة ياءً، وتارة
ألفاً فلا أعدّها مع التي أشكالها محفوظة معروفة فهي جارية في الألسن موجودة في
اللفظ»^(٢٠)، وكان المبرِّد قد قال: «اعلم أنَّ الحروف العربيّة خمسة وثلاثون حرفاً منها
ثمانية وعشرون لها صُور»^(٢١)، وفُهِمَ عنه أنّه قد أسقط الهمزة. والحق أنَّ ما نسب إلى
المبرِّد بناءً على هذا الفهم فيه نظر لأُمور نوجزها بالآتي:

١. إِنَّ كَلامَ الْمَبْرَدِ لَا يَتَضَحُّ مِنْهُ شَكْلٌ قَاطِعٌ أَنَّهُ لَا يَعُدُّ الْهَمْزَةُ مِنْ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ وَلَا سِيَّما أَنَّهُ قَدْ عَدَّهَا عِنْدَ بَيَانِ مَخَارِجِ الْأَصْوَاتِ الْأَصُولَ بِقَوْلِهِ: «فَمِنْهَا لِلْحَلْقِ ثَلَاثَةٌ مَخَارِجٌ فَمِنْ أَقْصَى الْحَلْقِ: مَخْرَجُ الْهَمْزَةِ. وَهِيَ أَبْعَدُ الْحُرُوفِ»^(٢٢).

٢. إِنَّ مَجْرَدَ قِرَاءَةِ سَرِيعَةٍ فِي نَصِّ الْمَبْرَدِ حِينَ عَدَّهُ لِلأَصْوَاتِ الْفَرْعِيَّةِ الْمُسْتَحْسَنَةِ، إِذْ قَالَ: «وَأَمَّا الْحُرُوفُ الَّتِي كَمَلَتْ هَذِهِ خَمْسَةٌ وَثَلَاثِينَ حَرْفًا بَعْدَ ذِكْرِنَا: الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ، فَالْأَلْفُ الْمَمَالَةِ، وَالْفُ التَّفْخِيمِ، وَالْحَرْفُ الْمُعْتَرِضُ بَيْنَ الشَّيْنِ وَالْجِيمِ، وَالْحَرْفُ الْمُعْتَرِضُ بَيْنَ الزَّايِ وَالصَّادِ، وَالتُّونُ الْخَفِيفَةُ هِيَ خَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ»^(٢٣)، وَهُوَ مَا يَظْهَرُ لَنَا أَنَّ الْأَصْوَاتِ الْمُتَفَرِّعَةَ مُحْصَوْرَةً (عِنْدَهُ) بِالْعَدَدِ (سِتَّةً) وَهُوَ مَا يَعْنِي أَنَّ عَدَدَ الْأَصْوَاتِ الْأَصُولِ عِنْدَهُ تِسْعَةٌ وَعِشْرُونَ صَوْتًا.

٣. قَوْلُهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِ الْمُقْتَضَبِ: «وَالْأَلْفُ إِذَا حَرَكْتَ صَارَتْ هَمْزَةً»^(٢٤)، وَهُوَ رَأْيُ الْبَصَرِيِّينَ وَسِيَبِيوِيَّةٍ خَاصَّةً، إِذْ قَالَ: «فَأَمَّا الْأَلْفُ فَلَا تَغْيِرُ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّهَا إِنْ حُرِّكَتْ صَارَتْ غَيْرَ الْأَلْفِ»^(٢٥).

٤. غَايَةُ مَا يُمْكِنُ قَوْلُهُ هُنَا إِنَّ «الْمَبْرَدَ لَاحِظَ أَنَّ صُورَةَ الْحُرُوفِ الْعَرَبِيَّةِ ثَمَانِيَةٌ وَعِشْرُونَ، وَهُوَ يَرِيدُ الرُّمُوزَ الْمَكْتُوبَةَ وَالْهَمْزَةَ مِنْ بَيْنِ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ لَمْ يَكُنْ لَهَا رِمَازٌ مُحَدَّدٌ لِأَسْبَابٍ لُغَوِيَّةٍ تَارِيخِيَّةٍ»^(٢٦)، وَيَعْضُدُ هَذَا الرَّأْيَ قَوْلُ مَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ت ٤٣٧ هـ) إِنَّهَا: «لَا صُورَةُ لَهَا فِي الْخَطِّ تَثْبِيتٌ عَلَيْهَا»^(٢٧)، وَقَوْلُ الدَّانِي (ت ٤٤٤ هـ): «لَا صُورَةُ لَهَا، وَإِنَّمَا تَعْلَمُ بِالشَّكْلِ وَالْمُشَافَهَةِ»^(٢٨).

نَخْلُصُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الْمَبْرَدَ لَمْ يُخْرِجِ الْهَمْزَةَ مِنْ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمَا قِيلَ عَنْهُ قَدْ جَانِبَهُ الصَّوَابُ، إِلَّا إِذَا كَانُوا قَدْ اعْتَمَدُوا عَلَى نَصِّ آخِرِ الْمَبْرَدِ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ، وَنَحْسِبُ أَنَّ الْمَبْرَدَ قَدْ أَشَارَ إِلَى قَضِيَّةٍ مُهِمَّةٍ مُمَثَّلَةٍ بِالتَّدَاخُلِ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالْأَلْفِ الَّذِي نَسْمِيهِ تَجَوُّزًا (التَّدَاخُلَ الْفَوْنِيَّيَ)، فَتَتَعَدَّدُ صُورَةُ النُّطْقِ بِالْهَمْزَةِ مَعَ تَنَوُّعِ الْوُضُوفَةِ

اللغوية لها في بنية الكلمة. ولا جرم أن الفراء (ت ٢٠٧هـ) كان أول من عدَّ أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً، إذ قال: «تقول: ا ب ت ث ثمانية وعشرون حرفاً فتكتفي بأربعة أحرف من ثمانية وعشرين»^(٢٩)، فعَدَّ الفراء الهمزة حرفاً أصلياً ولكنه لم يفرق بينها وبين الألف، كما يظهر من الرأي الذي نسبته السيوطي له، إذ قال: «الهمزة هي الأصل والألف الساكنة هي الهمزة ترك همزها»^(٣٠).

وقد تابع بعض العلماء الفراء في رأيه الذي لم يعد الألف صوتاً من أصوات المعجم؛ لأنَّه جرس بلا حرف، يريد أنَّه ساكن لا يتصرف في الإعراب، وعدَّه الصَّوت الزَّائد على الثمانية والعشرين^(٣١).

ويبدو أنَّ ظاهر الخلاف بين القدماء هو أنَّهم لم يفرقوا بين الهمزة والألف المدية وهو ما يمكن لنا أن نلاحظه في ضوء كلام الصَّيمري (من نحاة القرن الرابع الهجري) إذ قال: «فأول ذلك الهمزة، وهي التي تسمى في أول الحروف ألفاً وإنَّها سموها ألفاً؛ لأنَّها كتبت بصورة الألف وهي همزة في الحقيقة؛ لأنَّ الألف لا تقع أولاً؛ لأنَّها لا تكون إلا ساكنة ولا يجوز الابتداء بساكن»^{(٣٢) (٣٣)}، وكان أبو الفداء قد أشار إلى هذا الرأي بقوله: «والصَّواب: أنَّ الهمزة من حروف المعجم وصورتها الألف على الحقيقة، وإنَّها كتبت بغير الألف إذا خُفِّفت، ألا ترى إذا وقعت أولاً لم تكتب إلا ألفاً نحو: (أعلم أحمد أترجَّة) وذلك لما وقعت أولاً، ولم يمكن تخفيفها فأما الألف اللينة التي في نحو: (قال)، و(باع) فلا يمكن النطق بها منفردة، فإنَّها مدَّة، ولا تكون إلا ساكنة»^{(٣٤) (٣٥)}.

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

(ثَوْب) والياء في (بَيْت) فلم يذكر واو المد في تقول ولا ياء المد في نحو (تَبِيع) وكان ينبغي - حسب رأيهم - أن يكون عدد الأصوات الأصلية واحدًا وثلاثين صوتًا، وهذا يعني أنهم سايروا علماء التجويد فيما ذهبوا إليه في عددهم الأصوات الأصول واحدًا وثلاثين صوتًا^(٣٦).

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

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أغلب علماء اللغة المحدثين قد مالوا إلى القول بفكرة الفونيم^(٣٩)، إذ إنَّهم لاحظوا أنَّ أصوات أي لغة لا حدَّ لها في واقع الأمر وإنَّ ما نسميه صوتًا واحدًا قد يتردد 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 أجزائه المتحركة»^(٤٠). وهكذا يرى الدكتور أحمد مختار عمر أنَّ اللغة العربية الفصحى تحتوي على خمسة وثلاثين فونيمًا تركيبياً على النحو الآتي:

١. ثلاثة فونيمات للعلل القصيرة (الكسرة القصيرة، الضمة القصيرة، الفتحة القصيرة).
٢. ثلاثة فونيمات للعلل الطويلة (ياء المد، واو المد، والفتحة الطويلة) (الألف).
٣. فونيمات لأنصاف العلل (الواو، والياء)
٤. سبعة وعشرون فونيميا للسواكن (ء، ب، ...)(^{٤١}).

نخلص مما سبق أنَّ سيبويه قد جعل أصوات العربية تسعة وعشرين حرفاً لا خلاف في ذلك بين أحد من العلماء، وتبعه أبو الفداء في ذلك إلا أنَّ كثيراً من القدماء ذهبوا إلى أنَّ المبرّد جعلها ثمانية وعشرين صوتاً، وأنَّه أخرج الهمزة من أصوات المعجم، بحجة أنَّها لا تثبت على صورة واحدة وقد أثبتنا بطلان هذا الرَّأي الَّذي نسبوه إليه، وإذا كان المُحدِّثون قد فرّقوا بين الهمزة والألف المدية وذهب معظمهم إلى أنَّها ثمانية وعشرون صوتاً؛ فلأنَّهم درسوا هذه الأصوات على وفق التّطور الحديث ووقفوا على مشكلة الخلاف وهي التّفريق بين الهمزة والألف المدية؛ لأنَّ الألف المدية ليس صورة الصّوت بل هي صوت فقط.

ثانياً: الأصوات الفروع

يُقصدُ بها أصوات: «متولّدة من امتزاج الحرفين الأصليين»(^{٤٢})، أو يمكن القول: إنَّ الصوت الفرعيّ هو «الصّوت الأصلي الَّذي تتغير صفة من صفاته الصّوتية، أو ينتقل مخرجه إلى مخرج صوت مجاور له»(^{٤٣})، وذلك التّغيير ناتج عن واحدٍ من ثلاثة أسباب:

١. المجاورة مثل: الصَّادَاتِي كَالزَّاي فِي نَحْو: (مَصْدَر) وَالشَّيْنُ الَّتِي كَالجِيم فِي نَحْو: (أَشْدُق) فَقَدْ لَحِقَ الْجَهْرُ كُلًّا مِنْ الصَّادِ وَالشَّيْنِ الْمَهْمُوسَتَيْنِ لِمَجَاوِرَةِ الدَّالِ الْمَجْهُورَةِ.

٢. لغات القبائل مثل همزة بين بين، وألف الإمالة، وألف التَّفْخِيمِ.

٣. اللَّكْنَةُ الْأَعْجَمِيَّةُ مِثْلُ: الطَّاءُ الَّتِي كَالتَّاءِ، وَالبَاءُ الَّتِي كَالْفَاءِ^(٤٤).

وعلة تسميتها كما يرى رضي الدين الأستراباذي (ت ٦٨٨هـ) «بإشراكها صوتاً من غيرها»^(٤٥)، أو أنها كما قال علاء الدين القوشجي (ت ٨٧٩هـ): «متمزجة أي مائلة إلى مخرجين»^(٤٦). وهي في الحقيقة أشكال صوتية للأصوات الأصلية تختلف عنها اختلافاً صوتياً محدداً سببه وقوع هذه الأصوات في بيئة صوتية تجعلها تلفظ على نحو مغاير جزئياً للشكل الأصلي لها، وعلم اللغة الحديث يسمي هذا الأصوات ألفوناً (Allophone)^{(٤٧)(٤٨)}.

وهذه الأصوات التي أحصاها أبو الفداء (ثمانية) تختلف عن الأصوات الأصول بالنطق؛ لأنها أشربت بصوت مجاور جِراء التَّأثير والتَّأثر في السِّيَاق وقد وُضِّحَ هذا المفهوم بقوله: «وتتفرَّع من هذه التسعة والعشرين ستة أحرف^(*) مأخوذ بها في القرآن وفي كل كلمة فصيحة وثمانية أحرف مستهجنة غير مأخوذ بها في اللغة الفصيحة»^(٤٩). وكانت هذه الأصوات المتفرعة تنقسم - أيضاً - عند القدماء على قسمين: أصوات مستحسنة، وأصوات غير مستحسنة^(٥٠)، ووافقهم أبو الفداء في قسمتهم هذه، وهي على النحو الآتي:

أ: الأصوات المستحسنة

الأصوات المستحسنة^(٥١) من مصطلحات سيبويه التي ورد ذكرها عنده بعد عدّه الأصوات الأصول، إذ قال: «وتكون خمسة وثلاثين حرفاً بحروف هنّ فروعٌ وأصلها من التسعة والعشرين، وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والأشعار وهي: التّون الخفيفة، والهمزة التي بينَ بينَ، والألف التي تمال إمالةً شديدة، والشّين التي كالجيم، والصّاد التي تكون كالزّاي، وألف التّفخيم يُعنى بلغة أهل الحجاز في قولهم: الصّلاة، والزّكاة، والحياة»^(٥٢)، وعلة ذلك استحسان هذه الأصوات «لما يستفاد بالامتزاج من تسهيل اللفظ المطبوع وتخفيف النطق في المسموع وقد وجدت في القرآن وغيره من فصيح الكلام»^(٥٣).

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: «أمّا السّنة المأخوذ بها في اللّغة الفصيحة فالنّون الخفيفة وتسمّى الخفية، وهمزة بين بين، وألف التّفخيم، وألف الإمالة، والشّين التي كالجيم، والصّاد التي كالزّاي»^(٥٤).

والأصوات المستحسنة (الفصيحة) خصّها أبو الفداء بالعدد (ثمانية)، وليست (سنة) كما ذكر، إذ عدّ الهمزة ثلاثة أصوات، والأصوات المستحسنة عند أبي الفداء على النّحو الآتي: التّون الخفيفة أو الخفية، وهمزة بين بين (ثلاثة أصوات)، وألف التّفخيم، وألف الإمالة، والشّين التي كالجيم، والصّاد التي كالزّاي.

وقد اختلف العلماء بعد سيبويه في عدّها فمنهم من جعلها ستة^(٥٥)، أو ثمانية^(٥٦) وزادها القرطبي ستة أصوات على ما ذكره سيبويه، وهي: اللّام المفخمة التي هي فرع على المرققة، والرّاء المرققة التي هي فرع عن المغلظة، والواو التي ينحى بالضمّة

الَّتِي قَبْلَهَا نَحْوُ الْكَسْرَةِ، وَالْيَاءُ الَّتِي يَنْحَى بِالْكَسْرَةِ الَّتِي قَبْلَهَا نَحْوُ الضَّمَّةِ وَعَدَّ
الْهَمْزَةُ الْمُسَهَّلَةَ بَيْنَ بَيْنِ ثَلَاثَةِ أَصْوَاتٍ فَتِلْكَ سِتَّةُ أَصْوَاتٍ^(٥٦)، وَعَدَّهَا ابْنُ الطَّحَانِ
(ت ٥٦١هـ) أَرْبَعَةَ أَصْوَاتٍ^(٥٧)، وَمِنْهُمْ مَنْ عَدَّهَا خَمْسَةَ أَصْوَاتٍ^(٥٨).

وَتَتِمَّةُ هَذِهِ الْأَصْوَاتِ مَعَ أَصُولِهَا عِنْدَ أَبِي الْفَدَاءِ سَبْعَةٌ وَثَلَاثُونَ صَوْتًا بِقَوْلِهِ:
«وَإِذَا انْضَمَّتِ الثَّمَانِيَّةُ إِلَى التَّسْعَةِ وَالْعَشْرِينَ صَارَتْ سَبْعَةٌ وَثَلَاثِينَ»، وَعِنْدَ غَيْرِهِ مِنْ
الْعُلَمَاءِ عَلَى النَّوَالِي: خَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ^(٥٩)، وَثَلَاثَةٌ وَثَلَاثُونَ^(٦٠)، وَسَبْعَةٌ وَثَلَاثُونَ^(٦١)،
وَأَرْبَعَةٌ وَثَلَاثُونَ^(٦٢). وَبَيَّنَّ هَذِهِ الْأَصْوَاتِ الْمُتَفَرِّعَةَ عِنْدَ أَبِي الْفَدَاءِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

١. التَّوْنُ الْخَفِيفَةُ أَوْ الْخَفِيفَةُ

عَرَّفَ أَبُو الْفَدَاءِ بِهَذَا الصَّوْتِ الْمُتَفَرِّعَ، إِذْ قَالَ: «أَمَّا التَّوْنُ الْخَفِيفَةُ: فَالْمُرَادُ بِهَا
التَّوْنُ السَّائِكَةُ فِي نَحْوِ: مِنْكَ وَعَنْكَ وَمَخْرَجُهَا مِنَ الْخِيْشُومِ إِذَا وَلِيَهَا حَرْفٌ مِنْ خَمْسَةِ
عَشَرَ حَرْفًا^(*) وَهِيَ: الْقَافُ، وَالْكَافُ، وَالْجِيمُ، وَالشَّيْنُ، وَالصَّادُ، وَالضَّادُ، وَالسَّيْنُ،
وَالزَّايُ، وَالطَّاءُ، وَالذَّالُ، وَالْبَاءُ، وَالظَّاءُ، وَالذَّالُ، وَالثَّاءُ، وَالْفَاءُ، فَإِنَّ التَّوْنَ مَتَى
سَكَنَتْ وَكَانَ بَعْدَهَا حَرْفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ فَهِيَ التَّوْنُ الْخَفِيفَةُ وَمَخْرَجُهَا مِنَ
الْخِيْشُومِ وَلَا عِلَاجَ لِلْفَمِ فِي إِخْرَاجِهَا لِاخْتِلَافِهَا بِإِمْسَاكِ الْأَنْفِ وَالْخِيْشُومِ الَّذِي هُوَ
مَخْرَجُهَا هُوَ أَقْصَى دَاخِلِ الْأَنْفِ حَيْثُ يَنْجَذِبُ إِلَى دَاخِلِ الْفَمِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَعْدَهَا
حَرْفٌ أَوْ كَانَ وَلَكِنْ مِنْ غَيْرِ الْخَمْسَةِ عَشَرَ الْمَذْكُورَةِ فَهِيَ الَّتِي مِنَ الْفَمِ وَلَيْسَتْ
بِالْخَفِيفَةِ»^(٦٣).

وَالْأَصْوَاتُ الَّتِي عَنَاهَا أَبُو الْفَدَاءِ هِيَ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا الْقُرْطُبِيُّ (ت ٤٦٠هـ)
بِقَوْلِهِ: «وَإِنَّمَا تَكُونُ هَذِهِ مِنَ الْخِيْشُومِ مَعَ خَمْسَةِ عَشَرَ حَرْفًا مِنْ حُرُوفِ الْفَمِ: الْقَافُ،
وَالْكَافُ، وَالْجِيمُ، وَالشَّيْنُ، وَالصَّادُ، وَالضَّادُ، وَالسَّيْنُ، وَالزَّايُ، وَالطَّاءُ، وَالذَّالُ،

وَالثَّاءُ، وَالظَّاءُ، وَالذَّالُ، وَالثَّاءُ، وَالْفَاءُ فَهِيَ مَتَى سَكُنَتْ وَجَاءَ بَعْدَهَا حَرْفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ فَمَخْرَجُهَا مِنَ الْخِشُومِ»^(٦٤).

وَيُرَى عِلَاءُ الدِّينِ الْقَوْشَجِيِّ أَنَّ مَخْرَجَ هَذِهِ النُّونِ لَا يَحْصُلُ بِالطَّرِيقَةِ نَفْسُهَا الَّتِي يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الصَّوْتُ الْفَرَعِيُّ وَيَعْلَلُ السَّبَبُ فِي إِحْطَاقِ مَخْرَجِهَا بِمَخَارِجِ الْأَصْوَاتِ الْأَصْلِيَّةِ عِنْدَ مَعْظَمِ الْقَدَمَاءِ، إِذْ ذَكَرَ أَنَّ: «جَمِيعَ الْمَتَفَرِّعَاتِ مَمْتَرِجَةٌ... سِوَى النُّونِ الْخَفِيفَةِ فَإِنَّ مَخْرَجَهَا خَارِجٌ عَنِ مَخَارِجِ الْكُلِّ وَلِهَذَا يَلْحَقُونَ كَثِيرًا مَخْرَجَهَا بِمَخَارِجِ الْحُرُوفِ الْأَصْلِيَّةِ وَيَجْعَلُونَهَا سِتَّةَ عَشَرَ»^(٦٥).

وَهَذِهِ النُّونُ إِنَّمَا تَخْفَى؛ لِأَنَّهَا تَفْقَدُ مَخْرَجَهَا فِي الْفَمِ لَزَوَالِ مَعْتَمِدِ اللِّسَانِ مَعَهَا، لِيَتَصَلَّ بِمَخْرَجِ الصَّوْتِ الَّذِي بَعْدَهَا، وَلَا يَبْقَى فِيهَا إِلَّا غِنَاهَا^(٦٦)، فَالنُّونُ الْمَخْفِةُ مَا هِيَ إِلَّا تَنَوُّعٌ مَوْعِيٌّ لِلصَّوْتِ الْأَصْلِيِّ وَهُوَ النُّونُ الْمَظْهُرَةُ، وَيَبْدُو أَنَّ الَّذِي رَفَعَهَا إِلَى مَرْتَبَةِ الْأَصْوَاتِ الْأَصْلِيَّةِ فِي عِدَدِ الْمَخَارِجِ، هُوَ ذَلِكَ التَّنَوُّعُ عِنْدَ مَجَاوَرَتِهَا أَصْوَاتَ مَخَارِجِ اللِّسَانِ. وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي إِطْلَاقِ تَسْمِيَةِ هَذِهِ النُّونِ، فَهِيَ النُّونُ الْخَفِيفَةُ عِنْدَ سَيَّبُوهِ^(٦٧)، وَوَرَدَتْ عِنْدَ ابْنِ يَعِيشَ بِمَصْطَلَحِي: الْخَفِيفَةُ وَالْخَفِيفَةُ، وَقَالَ عَنْهَا: «هِيَ النُّونُ السَّاكِنَةُ الَّتِي هِيَ غِنَةٌ فِي الْخِشُومِ نَحْوُ: عَنَكَ وَتَسْمَى الْخَفِيفَةُ وَالْخَفِيفَةُ»^(٦٨)، وَهَذَا الرَّأْيُ وَافِقُهُ أَبُو الْفَدَاءِ.

وَيُرَى الدَّرْسُ الصَّوْتِيُّ الْحَدِيثُ أَنَّ ثَمَّةَ فَرْقًا بَيْنَهُمَا ف: الْأُولَى (الْخَفِيفَةُ) إِحْدَى نَوْنِي التَّوَكِيدِ أَمَّا الثَّانِيَةُ (الْخَفِيفَةُ) فَهِيَ نُونُ الْإِخْفَاءِ قَبْلَ أَحْرَفِ الْفَمِ...^(٦٩)، وَمِنْ الْمُحَدِّثِينَ مَنْ يَرَى أَنَّ: «هَذَا الْمَخْرَجُ يُمْكِنُ الْاسْتِغْنَاءُ عَنْهُ، وَالْاِكْتِفَاءُ بِمَخْرَجِ النُّونِ الْمُتَحَرِّكَةِ»^(٧٠).

٢. همزة بين بين

للهمزة ثلاثة أحكام هي: التَّحْقِيقُ، والتَّخْفِيفُ، والبدل، قال سيبويه: «اعلم أنَّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التَّحْقِيقُ، والتَّخْفِيفُ، والبدل، فَالتَّحْقِيقُ قولك: قَرَأْتُ، ورَأُسٌ، وسَأَلٌ، ولُؤْمٌ، وبِئْسَ وأشباه ذلك، وأَمَّا التَّخْفِيفُ، فتصير الهمزة فيه بَيْنَ بَيْنٍ، وتُبدَلُ، وتُحذفُ»^(٧١).

وهي في كل الأحوال حرف: «شديد...استثقل النطق به إذ كان إخراجُه كالتَّهْوَعِ»^(٧٢)، ولهذا يحتاج نطق الهمزة إلى جهد عضلي كبير، وبسببه لم يكن استعمال الهمزة عند العرب واحداً، إذ تنوعت صور نطقها.

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

أما أبو الفداء فقد أشار إلى معنى البينية قائلاً: «وأما همزة بين بين فهي التي تجعل بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها، فالمكسورة تكون بين الهمزة والياء، والمضمومة بين الهمزة والواو، والمفتوحة بين الهمزة والألف فعلى ذلك تكون همزة بين بين ثلاثة أحرف فتصير^(*) الحروف المتفرعة المأخوذة به في اللغة الفصيحة ثمانية لا ستة وإذا انضمت الثمانية إلى التسعة والعشرين صارت سبعة وثلاثين»^(٧٥).

وهكذا يكتمل عدد الأصوات المستحسنة عنده (ثمانية أصوات) إذ عدَّ أبو الفداء الهمزة (بين بين) ثلاثة أصوات، وهو يتوافق وما ذهب إليه ابن الحاجب، إذ قال: «فهمزة بين بين ثلاثة ذكرناها في تخفيف الهمزة ما بين الهمزة والألف، وما بينها وبين الواو، وما بينها وبين الياء»^(٧٦).

وقد وصف الدكتور تمام حسان ورود هذه الحالة من التّخفيف بقوله: «وهي همزة متحركة تكون بعد ألف أو بعد حركة فتصير في النّطق مجرد خفقة صدرية لا يصاحبها إقفال للأوتار الصّوتية»^(٧٧).

ومن الحقائق التي توصل إليها علماء اللّغة والقراءات أنّ الهمزة كانت خاصيّة من الخواص البدوية التي اشتهرت بها قبائل وسط الجزيرة وشرقها وهي قبائل حضرية امتازت بها لهجة القبائل في شمال الجزيرة وغيرها^(٧٨)، ولا جرم أنّ ما طرأ على هذا الصّوت من تخفيف وتسهيل هو من قبيل اللّهجات من أجل الاقتصاد في الجهد العضلي والخفة في الكلام التي يمنح إليها النّاطق العربي في بيئات مختلفة، ويتم إنتاجه بعدم إقفال الوترين الصّوتيين وانطباقهما في أثناء النّطق بها كما هو الحال في الهمزة المحققة^(٧٩)، ومهما يكن من أمر فإنّ هذه الهمزة التي وصفها أبو الفداء وغيره من القدماء بأنّها بين بين تعدّ تنوعاً ألفونياً للوحدة الصّوتية الفونيمية (الهمزة) التي وردت عند أولئك ضمن الأصوات التّسعة والعشرين الأصلية، ونلاحظ أنّ هذه الهمزة لا تلغى كلياً، وإنّما يكون لها أثر في النّطق، ولذلك يمكن وصفها بأنّها همزة مختلصة، وكذلك يصدق عليها وصفها بأنّها (بين بين)^(٨٠).

٣. ألف التّفخيم

عدّ سيبويه هذه الألف من الأصوات الفرعية المستحسنة بقوله: «وألف التّفخيم يُعنى بلغة أهل الحجاز في قولهم: الصّلاة، والزّكاة، والحياة»^(٨١).

تابع أبو الفداء من سبقه في وصفه مخرج هذا الصّوت المتفرع واشعرنا بالعلة التي من أجلها كتبت هذه الألف واوًا، إذ قال: «وأما ألف التّفخيم: فهي التي ينحى بها نحو الواو كقولهم: الصّلوّة، والزّكوة^(*)، وكتبت بالواو تنبيهًا على ذلك»^(٨٢)، وتقابل

هذه الألف: الألف المأالة، قال القرطبي: «ألف التّفخيم فهو ضد ألف الإمالة؛ لأنّ الإمالة يؤخذ بالألف فيها نحو الياء، والتّفخيم يؤخذ فيه نحو الواو وذلك بأنّ تنحى بالفتحة التي قبلها نحو الضّمة فتخرج هي بين الواو وبين الألف، وزعموا أنّ كتبهم في المصحف الصّلاة والزّكاة ونحو ذلك بالواو على هذه اللّغة»^(٨٣).

ومن العلماء من ذكر مصطلح لام التّفخيم بدل هذا الصّوت المتفرع كابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)^(٨٤)، وتابعه أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)^(٨٥)، وابن الجزري (ت ٨٣٣هـ)^(٨٦)، والحسن النّيسابوري (من أعلام القرن التّاسع الهجري) الذي قال: «لام التّفخيم وهي التي تلي الصّاد، أو الضّاد، أو الطّاء إذا كانت هذه مفتوحة، أو ساكنة كالصّلاة ويصلون فإنّ بعضهم يفخّمها وكذا لام الله إذا كانت قبلها ضمة، أو فتحة»^(٨٧).

ويفهم من ذلك أنّ الأمثلة التي قدمها القدماء لهذا الصّوت مثل الصّلاة، والزّكاة، والحياة، لهذه الطّاهرة التي كانت خاصة بالناطقين من أهل الحجاز لم تكن مرتبطة بسياقات نطقية تتطلب تفخيماً، ولهذا فقد حرص الكتاب في الماضي ولاسيما كُتاب القرآن الكريم على إظهار خاصية التّفخيم بهذا الألف بواسطة رسمها واوًا للإيحاء بهذه الخصيصة، وربما سوّغ ذلك لبعض المحدثين القول بعدم عدّ ذلك من التّغير الألفوني للوحدة الصّوتية الأصلية الفونيمية وهي الألف^(٨٨).

٤. ألف الإمالة

قال أبو الفداء في بيان مخرج هذا الصّوت المتفرع: «وأما ألف الإمالة وتسمى ألف التّرخيم: لأنّ التّرخيم تلين الصّوت وتنقيص الجهر فيه وهي التي تنحى بها نحو الياء كقولك: عالم»^(٨٩).

وقد تابع أبو الفداء من سبقه من علماء العربية، وعلماء التَّجويد في تعريفهم هذا الصَّوت المتفرع إذ جاء عندهم: «أن تنحو بالألف نحو الياء...»^(٩٠)، وتسمى -أيضاً- أَلَفُ التَّرْخِيمِ؛ لأنَّ «التَّرْخِيمَ تلين الصَّوت، وحقيقتها أن ينحى بالفتحة التي قبل الألف نحو الكسرة فتخرج الألف بين الألف وبين الياء وكقولنا في جَاءَ: جَاءَ...»^(٩١). وهي عند المحدثين نطق الألف في حالات لغوية محددة نطقاً خاصاً قريباً من نطق الياء^(٩٢)، وهذا النَّوع من الإمالة يندرج فيما يسمى بالإمالة الرَّجعية التي تعني: «تأثير ما يلحق الألف، أو الفتحة من ياء أو لكسرة فيجنع بالألف إلى ياء، والفتحة إلى الكسرة نحو: عابِدٍ وعالمٍ»^(٩٣). وتُنسَبُ هذه الظَّاهرة إلى القبائل التي عاشت في وسط الجزيرة العربية وشرقها وأشهرها: تميم، وأسد، وطِيء، وبكر بن وائل، وعبد القيس، وتغلب^(٩٤).

٥. الشَّيْنُ الشَّبِيهَةُ بِالْجِيمِ

أوجز أبو الفداء في وصفه هذا الصَّوت مبيناً علة هذا الامتزاج قائلاً: «وأما الشَّيْنُ التي كالجيم ففي نحو: أشدق إذا أشربتها صوت الجيم؛ لأنَّ الشَّيْنُ حرف مهموس رخو والدَّالُّ مجهور شديد فتباينا فقرب بينهما بإشراب الجيم؛ لأنَّها قريبة من مخرج الشَّيْنِ وموافقة للدَّالِّ في الشَّدة والجهر»^(٩٥).

ونلاحظ أنَّ كلام أبي الفداء (آنفًا) إنَّما جاء ترديداً لما قاله القدماء، قال القرطبي: «وأما الشَّيْنُ التي كالجيم فقولك: في أشدق: أجدق؛ لأنَّ الدَّالَّ حرف مجهور شديد، والجيم حرف مجهور شديد، والشَّيْنُ مهموس رخو فهو ضد الدَّالِّ بالهمس والرَّخاوة فقربوها من لفظ الجيم؛ لأنَّ الجيم القريبة من مخرج الشَّيْنِ وهي موافقة للدَّالِّ في الجهر»^(٩٦).

وقد ذكر المحدثون أَنَّ الشَّيْنَ الَّتِي كَالجِيمِ «هي الشَّيْنَ المجهورة الَّتِي تشبه صوت الجيم في اللهجة السُّورِيَّةِ واللُّبْنَانِيَّةِ فَكَانَ النَّاطِقُونَ بِهَذِهِ الشَّيْنَ مِنَ الْعَرَبِ يَجْعَلُونَ كَلِمَةً أَشَدُّ قَاثَنًا أَجْدَقَ وَمِثْلَ هَذَا مَا نَسْمَعُهُ فِي لَهْجَةِ الْقَاهِرِيِّينَ فِي كَلِمَاتٍ مِثْلَ الْأَشْغَالِ وَالْأَشْجَارِ»^(٩٧).

وَيَبْدُو أَنَّ حَاصِلَ مَا يَجْرِي عَلَى هَذَا الصَّوْتِ مِنْ تَغْيِيرَاتٍ هُوَ: انْقِلَابُهُ إِلَى صَوْتٍ مُقَابِلٍ لَصَوْتِ الشَّيْنَ، وَهُوَ الْجِيمِ (المجهورة) وَالمُتَّفِقُ مَعَهُ خُرْجًا لِإِيجَادِ نَوْعٍ مِنَ الْمَجَانَسَةِ الصَّوْتِيَّةِ بَيْنَ الشَّيْنَ الْمَهْمُوسَةِ الرَّخْوَةِ، وَالدَّالِّ الْمَجْهُورَةِ الشَّدِيدَةِ.

٦. الصَّادُ الَّتِي كَالزَّايِ

قَالَ أَبُو الْفَدَاءِ فِي صِفَةِ هَذَا الصَّوْتِ الْمُتَفَرِّعِ: «وَأَمَّا الصَّادُ الَّتِي كَالزَّايِ فَكَقُولُكَ فِي مَصْدَرٍ: مُصَدَّرٌ بِإِشَامِ الصَّادِ الزَّايِ لِلْمُنَاسَبَةِ عَلَى نَحْوِ مَا تَقْدُمُ»^(٩٨)، وَوَصَفَهُ ابْنُ جَنِيٍّ بِلِحَازِ تَغْيِيرَاتِ الصَّوْتِيَّةِ قَائِلًا: «الصَّادُ الَّتِي كَالزَّايِ الَّتِي يَقْلُ هَمْسُهَا قَلِيلًا وَيَحْدُثُ فِيهَا ضَرْبٌ مِنَ الْجَهْرِ لِمُضَارَعَتِهَا الزَّايِ...، وَمِنْ الْعَرَبِ مَنْ يَخْلُصُهَا زَايًا فَيَقُولُ: يَزْدَرُ»^(٩٩)، وَمِنْهُمْ مَنْ وَصَفَ حُصُولَ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ النَّطْقِيَّةِ بِالْإِشْرَابِ قَالَ النَّبِيلِيُّ (مِنْ عُلَمَاءِ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْمَجْرِيِّ): «وَالصَّادُ الَّتِي قَدْ أَشْرَبَتْ صَوْتِ الزَّايِ»^(١٠٠)، وَمُصْطَلَحُ الْإِشْرَابِ عِنْدَ سَبْيُوِيَّةٍ مَعْنَاهُ «اِخْتِلَاطُ صَوْتٍ بِصَوْتٍ آخَرَ مَزِيجٌ مِنْ صَوْتَيْنِ»^(١٠١).

أَمَّا الدَّرْسُ الصَّوْتِيُّ الْحَدِيثُ فَلَمْ يَزِدْ - شَيْئًا - عَمَّا ذَكَرَهُ الْقَدَمَاءُ يَقُولُ الدُّكْتُورُ تَمَامُ حَسَانٍ: «الصَّادُ الَّتِي كَالزَّايِ وَهِيَ صَادٌ مَجْهُورَةٌ مَفْخَمَةٌ تَشْبَهُ نَطْقَ الْعَامَةِ فِي مِصْرَ لِلظَّاءِ فِي كَلِمَةِ (ظَالِمٌ) مَثَلًا، وَالْقَاهِرِيُّونَ يَنْطَقُونَ هَذِهِ الصَّادَ الْمَجْهُورَةَ فِي كَلِمَةٍ مَصْدَرٍ كَمَا كَانَ الْعَرَبُ يَنْطَقُونَهَا قَدِيمًا وَلَكِنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَنْطَقُونَهَا مِنْ أَجْلِ الصَّادِ

في مثل: الصَّقر^(١٠٢). ويمكن تفسير هذا الامتزاج على نحو: أَنَّ الصَّادَ لما كانت إطباقيةً مَجْهُورَةٌ مَفْخَمَةٌ، تشرب صوت الزَّاي المَجْهُور، إذا وقع بعدها (دال) وهو صوت مَجْهُورٌ وذلك نحو: يَصْدُق ويَصْدُرُ، وَيَصْدُمُ، وَيَصْدَفُ، ومَصْدَرُ فتنتطق يزدق، ويزدر، ويزدم ويزدق، ومزدر، أمَّا تلفُّظُها فيكون على شكلين:

١. تقريب الصَّاد السَّاكِنَة من الدَّال بإشراها صوت الزَّاي المشتركة مع الصَّاد في المخرج، ومع الدَّال في صفة الجهر.

٢. قلبها زايًا خالصة، أي الانتقال إلى صوت الزاي^(١٠٣).

نخلص من ذلك أَنَّ هذه الأصوات (أعني المستحسنة) يقصد بها الأصوات المزیدة على الأصوات الأصول في العربية التي هي: التَّسعة والعشرون أو الثَّمانية والعشرون - إذا عددنا الألف والهمزة صوتين - أمَّا الأصوات الفرعية فهي ما يتعلق بلهجات العرب وهي ستة، أو ثمانية، أو ستة على ما ذكر سيبويه، أو أربعة، أو خمسة مستحسنة في قراءة القرآن والأشعار.

ب: الأصوات المستهجنة

وهي أصوات مزیدة على الأصوات التَّسعة والعشرين -أيضًا- وهي مستقبحة، لا يؤخذ بها في قراءة القرآن الكريم، ولا في الكلام الفصيح، وكذلك في الشعر، وإنَّما توجد في لهجات رديئة ضعيفة^(١٠٤). وعلة حصول هذه الأصوات المستهجنة في لسان العرب هو «بمخالطة العرب غيرهم وذلك حين جاء الإسلام واقتنوا الجواري من غير جيلهم، وجاء منهم أولاد أخذوا حروفًا من لغات أمهاتهم فخلطوها بلغة العرب»^(١٠٥).

وصفَ أبو الفداء (القسم الثاني) من الأصوات الفرعية بـ (المستهجنة) وهي الصَّفةُ المقابلة للأصوات الفرعية (المستحسنة) المأخوذ بها في كل كلام فصيح، إذ قال: «وَأَمَّا الثَّانِيَةُ الْمُسْتَهْجَنَةُ^(*)، وهي الَّتِي لَا يُؤْخَذُ بِهَا فِي اللُّغَةِ الْفَصِيحَةِ»^(١٠٦) أَمَّا عَدَّهُ لِهَذِهِ الْأَصْوَاتِ فَقَدْ وَرَدَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: الكاف الَّتِي كَالْجِيمِ، وَالْجِيمُ الَّتِي كَالْكَافِ، وَالْجِيمُ الَّتِي كَالثَّيْنِ، وَالضَّادُ الضَّعِيفَةُ، وَالضَّادُ الَّتِي كَالثَّيْنِ، وَالطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ، وَالطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ، وَالْفَاءُ الَّتِي كَالْبَاءِ، وَالْقَافُ الَّتِي كَالْكَافِ^(١٠٧).

والأصوات غير المستحسنة من مصطلحات سيبويه الَّتِي شاع ذكرها عند القدماء، إذ قال: «وَتَكُونُ اثْنَيْنِ وَأَرْبَعِينَ^(*) حُرُوفًا بِحُرُوفٍ غَيْرِ مُسْتَحْسَنَةٍ وَلَا كَثِيرَةٍ فِي لُغَةٍ مَنْ تُرْتَضَى عَرَبِيَّتُهُ وَلَا تُسْتَحْسَنُ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَلَا فِي الشَّعْرِ»^(١٠٨) أَمَّا عَدْدُهَا عَنْدهُ فَهِيَ عَلَى وَفْقٍ مَا يَأْتِي: «الْكَافُ الَّتِي بَيْنَ الْجِيمِ وَالْكَافِ، وَالْجِيمُ الَّتِي كَالْكَافِ، وَالْجِيمُ الَّتِي كَالثَّيْنِ وَعَكْسُهَا، وَالضَّادُ الضَّعِيفَةُ، وَالضَّادُ الَّتِي كَالثَّيْنِ، وَالطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ، وَالطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ، وَالْبَاءُ الَّتِي كَالْفَاءِ»^(١٠٩)، كما وَرَدَ عِنْدَ بَعْضِ الْقَدَمَاءِ وَصَفَهُمْ هَذِهِ الْأَصْوَاتَ بِالْمُسْتَرْدَلَةِ^(١١٠)، وَالْقَبِيحَةِ^(١١١).

١. الْكَافُ الَّتِي كَالْجِيمِ

أَوْجَزَ أَبُو الْفِدَاءِ فِي وَصْفِهِ لِهَذَا الصَّوْتِ: «الْكَافُ الَّتِي كَالْجِيمِ قَالُوا: وَهِيَ فِي لُغَةٍ بَعْضُ الْيَمَنِ يَقُولُونَ فِي جَهْلٍ: كَمَلٌ^(*)»^(١١٢)، وَقَدْ جَمَعَهُ الرَّضِيُّ الْأَسْتَرَابَادِيُّ مَعَ صَوْتِ الْجِيمِ الَّتِي كَالْكَافِ بِقَوْلِهِ: «وَالْكَافُ كَالْجِيمِ نَحْوُ: جَافِرٌ فِي كَافِرٍ، وَكَذَا الْجِيمُ الَّتِي كَالْكَافِ، يَقُولُونَ فِي جَهْلٍ: كَمَلٌ، وَفِي رَجُلٍ: رَكَلٌ، وَهِيَ فَاشِيَةٌ فِي أَهْلِ الْبَحْرَيْنِ، وَهِيَ جَمِيعًا شَيْءٌ وَاحِدٌ، إِلَّا أَنَّ أَصْلَ أَحَدَهُمَا الْجِيمُ وَأَصْلَ الْآخَرِ الْكَافُ»^(١١٣). وَهَذَا التَّغْيِيرُ فِي النُّطْقِ، جَعَلَهُ عُلَمَاءُ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ اللَّهْجَاتِ الْمُنْبُوذَةِ وَادْخَلُوهُ فِي مَجْمُوعَةِ الْأَصْوَاتِ غَيْرِ الْمُسْتَحْسَنَةِ. وَلَا يَسْتَسَاغُ النَّطْقُ فِي قُرْآنٍ وَلَا شَعْرٍ؛ لِأَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ

أصوات العربية الفصيحة، وفي لهجة العراق يقولون للمؤنث: (كتابج) و (عندج) ويريدون: كتابك وعندك، وهذه اللهجة والتبدل في الصّوت غير واضح: أهو شين أم جيم؟^(١١٤)

٢. الجيم التي كالکاف

قال أبو الفداء مبيناً هذا الصّوت المتفرع: «الجيم التي كالکاف: وهي مثل الكاف التي كالجيم وهي جميعاً شيء واحد إلا أن أصل أحدهما الكاف وأصل الآخر الجيم وهما ممّا يعسر تحقيقهما فإن إشراب الكاف صوت الجيم وبالعكس متعذر»^(١١٥).

ويرى ابن الحاجب أنه لا يتحقق أي من هذين، أي إنهما يصعب نطقهما، وذلك؛ لأن إشراب الكاف صوت الجيم والجيم صوت الكاف متعكّر^(١١٦) وقال رضي الدين الأستراباذي معلقاً على قول ابن الحاجب: «وكأنه ظن أن مرادهم بالجيم كالکاف غير مرادهم بالكاف كالجيم وهو وهم؛ لأنهما شيء واحد، إلا أن أحدهما الجيم والآخر الكاف»^(١١٧)، ولأجل هذا نستطيع القول إن ابن الجزري قد حذر من هذا النطق المستهجن، فقال: «والجيم يجب أن يحتفظ بإخراجها من مخرجها، فربما خرجت من دون مخرجها، فينتشر بها اللسان فتصير ممزوجة بالشين... وربما نَبَا بها اللسان فأخرجها ممزوجة بالكاف كما يفعله بعض النَّاس، وهو موجودٌ كثيراً في بَوادي اليمن»^(١١٨).

ويرى الدكتور غانم قدوري الحمد أن القرطبي قد خالف سيبويه بأن جعل الجيم التي كالکاف والكاف التي بين الجيم والكاف صوتين بقوله: «واعتبر عبد الوهاب القرطبي الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالکاف حرفين فيما عدّهما سيبويه حرفاً واحداً»^(١١٩) وكان القرطبي قد قال: «وأما الكاف التي بين

الجيم والكاف، فذكر ابن دريد أنَّها لغة في اليمن يقولون في جمل كَمَل... والجيم الَّتِي كالكاف مثل هذه وهي جميعاً شيء واحد إلاَّ أنَّ أصل إحداهما الجيم وأصل الأخرى الكاف» (١٢٠).

وبعد التأمّل في هذا النص لا يظهر وجه الاطمئنان لما ذكره الدكتور الحمد فهو يعدُّهما صوتاً واحداً بناءً على هذا القول الَّذِي أشرنا إلى مثله عند الرضي - مع تقدُّم القرطبي عليه - إلاَّ أنَّه كان أكثر إيضاحاً منه وماورد منه يحتاج إلى مزيد من التعليل. أمَّا علماء اللغة المحدثون فإنَّهم يعدّون حدوث هذه الأصوات نتيجة للتطور الصّوتي الَّذِي رافق الأصوات الأصول، لذا فهو صوت لهجي لا أثر له في فصيح العربية في يومنا هذا، بل يشيع في اللهجات الحديثة صوتان يكادان يكونان قريبين من هذين الصّوتين. ففي لهجة اليمن، وعامة أهل بغداد ينطق صوت الجيم كالكاف، وتنطق الكاف جيماً في لهجة شمال الأردن (١٢١).

٣. الجيم الَّتِي كَالشَّيْنِ

قال أبو الفداء: «الجيم الَّتِي كَالشَّيْنِ، وعكسها، وتقع في الجيم الساكنة إذا كان بعدها تاء أو دالٌّ نحو: اجتمعوا، والأجدر، وإنَّما كانت الجيم الَّتِي كَالشَّيْنِ مستقبحة وعكسها أعني الشَّيْنِ كالجيم مستحسن حسبما تقدم؛ لأنَّه كره اجتماع الشَّيْنِ والدالِّ للتباين كما تقدم في الحروف السَّتَّة المأخوذ بها في اللغة الفصيحة وكان إشمام الشَّيْنِ الجيم مستحسنًا ولم يكره اجتماع الجيم مع الدالِّ أو التاء لعدم التَّباين فلم يحسن إشمام الجيم الشَّيْنِ؛ لأنَّه انتقال إلى المباين فلذلك حسنت الشَّيْنِ الَّتِي كالجيم وقبحت الجيم الَّتِي كَالشَّيْنِ» (*) (١٢٢). والشَّيْنِ كالجيم ذكرها سيبويه في الحروف المستحسنة (١٢٣)، وذكر الجيم الَّتِي كَالشَّيْنِ في المستهجنة (١٢٤)، وكلتاها شيء واحد، لكن «إنَّما استحسن الشَّيْنِ المشربة صوت الجيم؛ لأنَّه إنَّما يفعل ذلك بها إذا كانت الشَّيْنِ ساكنة قبل الدالِّ،

والدَّالُّ مجهورة شديدة والشَّين مهموسة رخوة تنافي جوهر الدَّال، ولا سيما إذا كانت ساكنة؛ لأنَّ الحركة تُخرج الحرف عن جوهره فتُشرب الشَّين صوت الجيم التي هي مجهورة شديدة كالدَّال لتناسب الصَّوت، فلا جرمَ استحسن، وإنَّما استهجن الجيم التي كالشَّين لأنَّها إنَّما يفعل ذلك بها إذا سكنت وبعدها دال أو تاء، نحو اجتمعوا وأجدر، وليس بين الجيم والدَّال، ولا بينها وبين التَّاء تباين، بل هما شديدتان، لكنَّ الطَّبع ربما يميل لاجتماع الشَّديدين إلى السَّلاسة واللِّين فيشرب الجيم ما يقاربه في المخرج، وهو الشَّين، فالفرار من المتنافيين مستحسن، والفرار من المثلين مستهجن، فصار الحرف الواحد مستحسنًا في موضع، ومستهجنًا في موضع آخر، بحسب موقعه^(١٢٥). ويمكن تعليل هذه الظَّاهرة الصَّوتية على النَّحو الآتي: الجيم: صوت مجهور شديد، والشَّين مهموس رخوة، والدَّال شديد مجهور، وربما أشربت صوت الجيم الشَّديد صوت الشَّين المهموس ليضفي عليه بعض السَّلاسة، واللِّين في النُّطق فصفت الجيم أقرب إلى الدَّال من صفات الشَّين المهموسة فهذه الظَّاهرة قد جمعت بين المتنافرين التي قال فيها الرَّاзи: «والفرار من المثلين مستهجن»^(١٢٦).

٤. الضَّاد الضَّعِيفَة

وهو الصَّوت الوحيد الذي تفرَّدت به اللُّغة العربيَّة^(١٢٧) وهو: «وحدة صوتية ذات قيمة ووظيفة في ترتيب الكلمة ودالاتها...، وليس له وجود على الإطلاق في أية لغة معروفة لنا على وجه الأرض»^(١٢٨). ولا جرمَ أنَّ أوَّل من وصف هذا الصَّوت المتفرِّع سيبويه بقوله: «الضَّاد الضَّعِيفَة تتكلف من الجانب الأيمن، وإن شئت تكلفتها من الجانب الأيسر وهو أخف، لأنَّها من حافة اللِّسان مطبَّقة، لأنَّك جمعت في الضَّاد تكلف الإطباق مع إزالته عن موضعه. وإنَّما جاز هذا فيها؛ لأنَّك تحولها من اليسار إلى الموضع الذي في اليمين، وهي أخف؛ لأنَّها من حافة اللِّسان، وأنَّها تخالط

مخرج غيرها بعد خروجها، فتستطيل حين تخالط حروف اللسان، فسهل تحويلها إلى الأيسر؛ لأنّها تصير في حافة اللسان في الأيسر إلى مثل ما كانت في الأيمن، ثم تنسل من الأيسر حتى تتصل بحروف اللسان، كما كانت كذلك في الأيمن»^(١٢٩). وقد وصف أبو الفداء هذا الصّوت المتفرع متابعاً ابن الحاجب الذي استشهد بقوله أبو الفداء من أجل تدعيم ما ذهب إليه قائلاً: «الضّاد الضّعيفة: وهي تخرج من طرف اللسان وأطراف الثنايا فتخرج بين الضّاد والظّاء، وقال ابن الحاجب: كما ينطق بها أكثر النّاس اليوم ممن يقصد الفرق بين الضّاد والظّاء»^(١٣٠).

وشرع الدكتور كمال بشر في تفسيرها بقوله: «لعلها كانت تشبه ذلك الصّوت الذي هو وسط الضّاد والظّاء في بعض اللهجات العربية كالعراق والكويت لعلّ ما ينطقه هؤلاء النّاس في هذه المناطق أثر من آثار الضّاد القديمة أو هو تطور صوتي لها...، فالمفهوم من جملة التّراث اللّغوي للعرب أنّ الضّاد القديمة صوت احتكاكي جانبي وأنّه ليس له ما يناظره من الأصوات في موضع النّطق... حتى إذا زال عنه الإطباق (التّفخيم) لم يبق منه في العربية شيء»^(١٣١). فالضّاد من الأصوات الشّجرية^(١٣٢)، وفي مخرجها اختلاف بين اللّغويين فهي تختلف عن الظّاء، فالضّاد مخرجها «من أوّل حافة اللسان وما يليها من الأضراس»^(١٣٣)، ووصفها المحدثون بأنّها أسنانية لثوية كالظّاء والدّال أو أدنى حنكية^(١٣٤)، أمّا وصفها بالضّعيفة فربما كان ذلك راجعاً إلى اختلال في طريقة أداء هذا الصّوت من مخرجها الصّحيح ولعلنا لا نجد اليوم من يستطيع إخراجها كما كانت تنطق في لسان العرب الفصيح^(١٣٥).

٥. الضّاد التي كالسّين

أوجز أبو الفداء في وصف هذا الصّوت المتفرع قائلاً: «الضّاد التي كالسّين نحو قولك في صَبَعَ: سَبَعَ»^(١٣٦)، وعلى نحو أدق عند ابن يعيش بقوله: «ومثال

الصَّادُ كَالسَّيْنِ قَوْلُهُمْ فِي صَبَغَ: سَبَغَ وَلَيْسَ فِي حَسَنِ إِبْدَالِ الصَّادِ مِنَ السَّيْنِ؛ لِأَنَّ الصَّادَ أَصْغَى فِي السَّمْعِ مِنَ السَّيْنِ وَأَصْغَرَ فِي الْفَمِ»^(١٣٧). وَقَدْ تَحَدَّثَ الدَّكْتُورُ تَمَامُ حَسَانٍ عَنْ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ الصُّوتِيَّةِ، فَقَالَ: «الصَّادُ وَالسَّيْنُ تَشْتَرِكَانِ فِي الْمَخْرَجِ وَفِي الصِّفَاتِ كُلِّهَا إِلَّا التَّفْخِيمَ وَالتَّرْقِيقَ فَالْصَّادُ مَفْخَمَةٌ وَالسَّيْنُ مَرْقَقَةٌ وَهَذَا هُوَ الْفَارَقُ الْوَحِيدُ... فَإِذَا أَشْبَهْتَ الصَّادَ السَّيْنَ فَإِنَّ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ تَرِكَ الصَّادَ تَفْخِيمُهَا إِلَى تَرْقِيقِ السَّيْنِ»^(١٣٨).

نَخْلُصُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الِاسْتِهْجَانُ نَاشِئٌ مِنْ فَقْدَانِ مَلْمَحٍ مِنْ هَذِهِ الْمَلَامِحِ الَّتِي تَسْهَمُ فِي تَكْوِينِ الْخَاصَّةِ الْمُمِيزَةِ لِهَذَا الْفَوْنِيمِ فَإِنَّهُ يَتَحَوَّلُ إِلَى فَوْنِيمٍ آخَرَ^(١٣٩).

٦. الظَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ

قَالَ أَبُو الْفَدَاءِ فِي وَصْفِ هَذَا الصَّوْتِ: «الظَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ نَحْوُ قَوْلِكَ فِي ظَلَمَ: ثَلَمَ»^(١٤٠)، وَمِثْلَ ذَلِكَ ذَكَرَ ابْنُ عَصْفُورٍ (ت ٦٦٩ هـ) قَائِلًا: «إِنَّ كَلِمَةَ (ظَلَمَ) تَصِيرُ إِلَى (ثَلَمَ)»^(١٤١) وَلَكِنَّهُ لَمْ يَفْسِّرْ هَذِهِ الظَّاهِرَةَ وَلَمْ يُسَوِّغْ سَبَبَ ضَعْفِهَا. وَيُمْكِنُ تَفْسِيرُ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ الصُّوتِيَّةِ بِالْمَوَازَنَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ الْمُمِيزَةِ لِلصَّوْتَيْنِ، فَالظَّاءُ تَتَصِفُ بِالْجَهْرِ وَالتَّفْخِيمِ، أَمَّا الثَّاءُ فَتَتَصِفُ بِالْهَمْسِ وَالتَّرْقِيقِ فَعِنْدَمَا تَضَارَعُ الظَّاءُ الثَّاءُ فَإِنَّهَا تَفْقَدُ الْجَهْرَ وَالتَّفْخِيمَ وَهُمَا صِفَتَا قُوَّةِ لُصُوتِ الظَّاءِ وَلِهَذَا صُنِّفَتْ تَحْتَ هَذِهِ الْأَصْوَاتِ غَيْرِ الْمُسْتَحْسَنَةِ.

٧. الطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ

قَالَ أَبُو الْفَدَاءِ مُوجِزًا وَصَفِ هَذَا الصَّوْتِ: «الطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ: وَهِيَ الَّتِي تَسْمَعُ مِنْ بَعْضِ الْأَعَاجِمِ كَثِيرًا كَقَوْلِهِ فِي طَالِبٍ: تَالِبٌ»^(١٤٢)، وَبَيْنَ ابْنِ عَصْفُورٍ عِلَّةَ حَصُولِهِ فِي لُغَةِ الْأَعَاجِمِ قَائِلًا: «الطَّاءُ الَّتِي كَالثَّاءِ نَحْوُ تَالٍ تَرِيدُ: طَالٍ وَهِيَ

تسمع من عجم أهل المشرق كثيراً؛ لأنَّ الطَّاءَ في أصل لغتهم معدومة فإذا احتاجوا إلى النُّطق بها ضعف نطقهم بها»^(١٤٣). ونلاحظ أنَّ هناك شبهاً كبيراً بين الطَّاءِ والتَّاءِ في بعض السَّماتِ فالمخرج واحد فالطَّاءُ مفخمة والتَّاءُ مرققة فتنتطق الطَّاءُ تقريباً تاءً لفقدتها صفة التَّفخيم واكتسابها ترقيق التَّاءِ^(١٤٤).

٨. الفاء التي كالباء

شاع استعمال هذا الصَّوت في لسان العامة، وعدَّ من مظاهر اللَّحن في كلامهم، في نحو: (فور وبور) ووجود هذا الصَّوت الغريب في كلام النَّاس هو من تأثير اللُّغات غير العربية، كلغة الفرس، في لسان عامة النَّاس في المجتمع الإسلامي^(١٤٥)، وهذا الصَّوت غير مستساغ في قراءة القرآن ولا الكلام الفصيح ولا الشَّعر العربي^(١٤٦). ومما ورد من ذكر لهذا الصَّوت عند أبي الفداء قوله: «الباء التي كالفاء نحو قولك في بور: فور(*)»^(١٤٧)، وقد جعله السَّيرافي (ت ٣٦٨هـ) على ضربين كما يظهر في ضوء مانسب له الرضي الأستراباذي قوله: «أحدهما: لفظ الباء أغلب عليه من الفاء، والآخر: لفظ الفاء أغلب عليه من الباء، وقد جعلنا حرفين من حروفهم سوى الباء، والفاء المخلصين، قال: وأظنُّ أنَّ العرب إنَّما أخذوا ذلك من العجم لمخالطتهم إياهم»^(١٤٨). وأمَّا ابن يعيش فقد نسبته 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»^(١٤٩)، وعلل الدكتور إبراهيم أنيس هذه الظَّاهرة بما يتفق والدَّرس الصَّوتي الحديث قائلاً: «الفاء جهر بها أولاً فأصبحت ذلك الصَّوت الشَّائع في اللُّغات الأوربية والذي يرمز إليه الرمز (٧) ومثل هذا الصَّوت إذا ذهب رخاوته بانحباس الهواء معه ليصبح انفجارياً أشبه الباء كل الشَّبه»^(١٥٠).

... الخاتمة ...

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

١. ظلّ أبو الفداء محتفظاً بشخصيته العلمية في كتابه، وبمنهجيته التي اتسمت بالوضوح والاعتدال في مناقشة قضاياها الصّوتية، ولم يخفض صوته مع كلّ ما مضى، ممّادلاً على حضور واضح له في هذا الكتاب، على الرّغم من متابعته القدماء في عدّه أصوات العربية الأصول، وكذا الفرعية.

٢. استقر الهجاء العربي تلك الأصوات المسماة بـ (الأصول)؛ بسبب أنّ الأصوات المستحسنة، والأصوات المستقبحة تكاد تكون أصواتاً مضطربة بين مخارج النّطق، فليس لها مخرج واضح كالأصوات الأصلية.

٣. يرى البحث أنّ المبرّد لم يُخرج الهمزة من أصوات العربية، وما قيل عنه (من أنّه عدّ أصوات العربية ثمانية وعشرين صوتاً) قد جانبه الصّواب، إلّا إذا كانوا قد اعتمدوا على نصّ آخر للمبرّد لم نقف عليه، وأحسب أنّ المبرّد قد أشار إلى قضية مهمة متمثلة بالتّدخل بين الهمزة والألف الذي نسميه تجوّزاً (التّدخل الفونيميّ)، فتتعدد صور النّطق بالهمزة مع تنوع الوظيفة اللّغوية لها في بنية الكلمة.

٤. يرى البحث أنّ اتفاق المحدثين في عدّهم هذه الأصوات ثمانية وعشرين متأتّ من تفريقهم بين الهمزة والألف المديّة على عكس القدماء، وقد ساعدهم في ذلك التّطور الحديث الذي مكنهم من الوقوف على مشكلة الخلاف وهي

التفريق بين الهمزة والألف المدية؛ لأنَّ الألف المدية ليس صورة الصَّوت بل هي صوت فقط.

٥. خصَّ أبو الفداء الأصوات المستحسنة (الفصيحة) بالعدد (ثمانية)، وليست (سته) كما ذكر، إذ عدَّ الهمزة ثلاثة أصوات خلافاً لسيبويه الذي عدَّها صوتاً واحداً.

٦. يرى البحث أنَّ الهمزة التي وصفها أبو الفداء وغيره من القدماء بأنَّها (بين بين) تعدُّ تنوعاً ألفونياً للوحدة الصَّوتية الفونيميَّة (الهمزة) التي وردت عند أولئك في ضمن الأصوات التسعة والعشرين الأصلية.

٧. يتفق البحث مع ما ذكره اللغويون في أنَّ ما يجري على صَّوت (الشين كالجيم) من تغيرات هو: انقلابه إلى صوت مقابل لصوت الشين، وهو الجيم (المجهورة) والمتفق معه مخرجياً لإيجاد نوع من المجانسة الصَّوتية بين الشين المهموسة الرخوة، والدال المجهورة الشديدة، في نحو: أشدق-أجْدق.

٨. خالف البحث ما يراه الدكتور غانم قدوري الحمد من أنَّ القرطبي قد خالف سيبويه في جعل الجيم التي كالكاف والكاف التي بين الجيم والكاف صوتين.

٩. يخلص البحث إلى أنَّ استهجان صوت (الصَّاد كالسين) ناشئ من فقدان ملمح من الملامح التي تسهم في تكوين الخاصَّة المميزة لهذا الفونيم فإنَّه يتحول إلى فونيم آخر.

١٠. يرى البحث بعد التأمُّل فيما ورد عن سيبويه أنَّ عدد الأصوات الأصول والفرعية (المستحسنة وغير المستحسنة) ثلاثة وأربعون، وليس كما ذكر وقد يكون ذلك من فعل النُّساخ.

١١. تتمتع هذه الأصوات عند أبي الفداء (أصولها وفروعها) ستة وأربعون صوتاً، بزيادة صوت القاف التي كالکاف.

١. ينظر: اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد ١٢، ومنهج الدرس الصوتي عند العرب، (أطروحة) علي خليف حسين ٦٥.
٢. عني 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 د ذ ر ز إلى ي، وهو الذي يعلم به الصبيان، والثاني: ترتيب أهل الأداء، وهو الترتيب بحسب المخارج، والثالث: ترتيب أهل الحساب وهو الترتيب بحسب جعل الحروف إشارة إلى الأعداد وهو ترتيب أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ» بيان جهد المقل (مخطوط) ٦، نقلاً عن الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ١٩١.
٣. ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، د. عبد الصبور شاهين ٢٠-٢٥.
٤. ينظر: المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء ١/٢، والبداية والنهاية، لابن كثير ١٤/١٥٨، والأعلام، للزركلي ١/٣١٧، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة ١/٢٨٢.
٥. ينظر: الأعلام، للزركلي ١/٣١٩، والبدر الطالع لمحاسن من جاء بعد القرن التاسع للشوكاني ١/١٥١.
٦. طبقات الشافعية، للأسنوي ١/٤٥٥.
٧. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف، لأبي الفداء، تحقيق، د. رياض بن حسن الخوَّام ٢/٣١٠.
٨. ينظر: الكتاب، لسيبويه ٤/٤٣٤، والمقتضب، للمبرِّد ١٥/٣٣٠، وسر صناعة الإعراب، لابن جني ١/٤١، والموضح في التجويد، للقرطبي ٧٨، وشرح المفصل، لابن يعيش ١٠/١٢٦-١٢٧، والتَّوطئة، للشلوبي ٣٨٠، والممتع الكبير في التَّصريف، لابن عصفور ٤٢١، وارتشاف الضرب، لابي حيان ١/٤، والقول المألوف 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، للقسطلاني ١/١٨٣.
١١. شرح الشافعية، للجاربردي (ت ٧٤٦هـ)، دراسة وتحقيق: حسين عيدان مطر ٦٧٦.
١٢. ينظر: شرح الشافعية، للجاربردي، دراسة وتحقيق (أطروحة): حسين عيدان مطر ٦٧٦.

١٣. لَكُنَّاشٌ فِي فَنِي النُّحُو وَالصَّرْفِ ٢ / ٣١٠، وَيَنْظُرُ: الْمَفْصَلُ فِي صِنْعَةِ الْإِعْرَابِ، لِلزَّمْخَشَرِيِّ ٣٩٤، وَشَرَحَ الْمَفْصَلَ، لَابِنُ يَعِيشُ ١٠ / ١٢٥.
١٤. يَنْظُرُ: الْكِتَابُ ٤ / ٤٣٤، وَالْأَصُولُ فِي النَّحْوِ، لَابِنُ السَّرَاجِ ٣ / ٣٩٩، وَسِرُّ صِنَاعَةِ الْإِعْرَابِ ١ / ٤١، وَالْمَوْضِحُ فِي التَّجْوِيدِ ٧٨.
١٥. الْكِتَابُ ٤ / ٤٣١.
١٦. الْغَرِيبُ أَنْ يَنْسَبَ لَهُ الدَّكْتُورُ عَبْدُ الْهَادِي الْفَضْلِيُّ عِدَدَ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ ثَمَانِيَةَ وَعَشْرِينَ صَوْتًا، بِقَوْلِهِ: «ثَمَانِيَةَ وَعَشْرُونَ حَرْفًا بِاعْتِدَادِ الْهَمْزَةِ، وَالْأَلْفِ حَرْفًا وَاحِدًا وَهُوَ قَوْلُ سَيَبَوِيهِ»، الْمَوْجِزُ فِي عِلْمِ التَّجْوِيدِ، د. عَبْدُ الْهَادِي الْفَضْلِيُّ ٣٥.
١٧. يَنْظُرُ: الْأَصُولُ فِي النَّحْوِ ٣ / ٣٩٩، وَسِرُّ صِنَاعَةِ الْإِعْرَابِ ١ / ٤١، وَالْمَوْضِحُ فِي التَّجْوِيدِ، ٧، وَشَرَحَ النَّظَامَ عَلَى شَافِيَةِ ابْنِ الْحَاجِبِ، لِلْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ التَّيْسَابُورِيِّ (مِنْ أَعْلَامِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ الْمَجْرِيِّ) ٣٣٨.
- (*) الصَّوَابُ: أَحْيَازٌ وَمُفْرَدُهَا حِيزٌ.
١٨. الْعَيْنُ، لِلخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ الْفَرَاهِيدِيِّ ١ / ٥٧.
١٩. الْكُنَّاشُ فِي فَنِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ ٢ / ٣١٠.
٢٠. يَنْظُرُ: جُمُحَةُ اللُّغَةِ، لَابِنُ دَرِيدٍ ١ / ٤١، وَسِرُّ صِنَاعَةِ الْإِعْرَابِ ١ / ٤١، وَشَرَحَ الْمَفْصَلَ لَابِنُ يَعِيشُ ١٠ / ١٢٧، وَالْمَتَمُّعُ الْكَبِيرُ فِي التَّصْرِيفِ ٤٢١، ارْتِشَافُ الصَّرْبِ ١ / ١٤، وَشَرَحَ الشَّافِيَةَ لِلجَارِبَرْدِيِّ، وَجُهُودُ الْكُوفِيِّينَ فِي عِلْمِ الْأَصْوَاتِ، (بَحْثٌ) د. خَلِيلُ إِبْرَاهِيمَ الْعَطِيَّةِ، مَجْلَةُ كَلِيَّةِ الْأَدَابِ، جَامِعَةُ الْبَصْرَةِ، س ٢٤، ع ٢٢، ١٩٩١ م. ٤٠.
٢١. شَرَحَ الْمَفْصَلَ، لَابِنُ يَعِيشُ ١ / ١٢٦.
٢٢. الْمُقْتَضِبُ ١ / ٣٢٨.
٢٣. الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ ١ / ٣٢٨.
٢٤. الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ ١ / ٣٣٠.
٢٥. الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ ١ / ٢٣٧، وَيَنْظُرُ: جُهُودُ الْكُوفِيِّينَ فِي عِلْمِ الْأَصْوَاتِ ٤٠.
٢٦. الْكِتَابُ ٣ / ٥٤٨.
٢٧. الدَّرَاسَاتُ الصَّوْتِيَّةُ عِنْدَ عُلَمَاءِ التَّجْوِيدِ ١٤٨.
٢٨. الرِّعَايَةُ لِتَجْوِيدِ الْقِرَاءَةِ وَتَحْقِيقِ لَفْظِ التَّلَاوَةِ بِعِلْمِ مَرَاتِبِ الْحُرُوفِ وَمَخَارِجِهَا وَصِفَاتِهَا وَأَلْقَابِهَا وَتَفْسِيرِ مَعَانِيهَا وَتَعْلِيلِهَا وَبَيَانِ الْحَرَكَاتِ الَّتِي تَلْزِمُهَا، لِمَكِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ١٤٥.
٢٩. التَّحْدِيدُ فِي الْإِتْقَانِ وَالتَّجْوِيدِ، لِلدَّانِي ١١٨.
٣٠. مَعَانِي الْقُرْآنِ، لِلْفَرَّاءِ ١ / ٣٦٨.

٣١. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطي ٢/ ٤٨٦.
٣٢. ينظر: الصّاحبي في فقه اللغة، لابن فارس ١٠٠، وكتاب الكتاب، لابن درستويه ١١٣، والمصطلح الصّوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي العلي ٤٩.
٣٣. التّبصرة والتّدكرة ٢/ ٢٩٦.
٣٤. وعدم التّفريق بين الهمزة والألف خصّه ابن جبارة الهذلي بالكوفيين، إذ قال: «والخلاف في الهمزة والألف، فقال الكوفيون: الهمزة والألف واحد لاتفاقهما في الصورة، وقال غيرهم بل هما حرفان...». التّجويد (من كتاب الكامل في القراءات الخمسين)، لابن جبارة (أبي القاسم يوسف بن علي) الهذلي ٦٣.
٣٥. الكُنّاش في فني النّحو والصرف ٢/ ٣١٠.
٣٦. فرّق المؤلف بين الهمزة والألف جاعلاً الهمزة من حروف المعجم وذهب إلى أنّ الألف إنّما هي مدّة ساكنة وهذا يتفق وما وصل إليه الدّرس الصّوتي الحديث.
٣٧. ينظر: دراسات في علم اللّغة، د. كمال بشر ٩٢، ومناهج البحث في اللّغة، د. تمام حسان ٩٧ والدراسات الصّوتية عند علماء التّجويد ١٤٨.
٣٨. ينظر: القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث، د. عبد الصبور شاهين ٢٠-٢٥.
٣٩. ينظر: العربية الفصحى (نحو بناء لغوي جديد)، هنري فليش ٣٥ ودروس في علم أصوات العربية، جان كانتيني ٤٠ ومناهج البحث في اللّغة، ١١٦، والتّصريف العربي من خلال علم اللّغة الحديث، الطّيب البكوش ٤١، والمحيط، للأنطاكي ١/ ٢٥.
٤٠. الفونيم: «أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التّفريق بين المعاني» دراسة الصّوت اللّغوي، أحمد مختار عمر ١٧٩، وينظر: علم الأصوات العربية، د. عبد القادر شاكرا ٣١.
٤١. المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغوي، د. رمضان عبد التّواب ٢٩.
٤٢. ينظر: دراسة الصّوت اللّغوي ٣١٣-١١٤.
٤٣. جهد المقل، للمرعشي ١٢٠.
٤٤. الدّراسات الصّوتية عند علماء التّجويد ١٤٩.
٤٥. ينظر: المصدر نفسه ١٤٩.
٤٦. شرح الشّافية، للأستراباذي ٣/ ٢٥٥.
٤٧. عنقود الزّواهر في الصّرف ٢٣٤-٢٣٥.
٤٨. الألفون (Allophone): مصطلح يطلق على ما يطرأ على نطق فونيم واحد من تغيير نتيجة وروده في بيئات مختلفة، ينظر: علم أصوات العربية ١٣٥، والدّرس الصّوتي في شافية ابن

الحاجب (رسالة) ٤٧.

٤٩. ينظر: الدرس الصوتي عند رضي الدين الأستراباذي، رسالة حسن عبد الغني الأسدي ٧٩.
(*) عند التأمّل فيما ذكره نجده قد عدّها ثمانية أصوات، إذ عدّ همزة بين بين (ثلاثة أصوات)،
وقوله: «وإذا انضمت الثمانية إلى التسعة والعشرين صارت سبعة وثلاثين» الكُنَّاش في فني
النحو والصّرف ٣١١/٢.

٥٠. الكُنَّاش في فني النحو والصّرف ٣١٠/٢.

٥١. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٤، وسر صناعة الإعراب ١/٥٦، وشرح المفصل لابن
يعيش ١٠/١٢٧، والتّوطئة ٣٨٠، وشرح الشّافية، للأستراباذي ٣/٢٥٠.

٥٢. أطلق السيوطي عليها الحسنة بقوله: «وأما الفروع الحسنة فهي التي توجد في كلام
الفصحاء» مع الهوامع، ١/٤٥٤.

٥٣. الكتاب ٤/٤٣٢.

٥٤. شرح الشّافية، للجاربردي ٦٧٦.

٥٥. الكُنَّاش في فني النحو والصّرف ٢/٣١٠-٣١١.

٥٦. ينظر: المقتضب ٣/٣٣٠، وسر صناعة الإعراب ١/٥٦، والبديع في علم العربية، لابن
الأثير ٤/٦٠٦.

٥٧. ينظر: شرح الشّافية، للأستراباذي ٣/٢٥٠، وشرح النّظام على (شافية ابن الحاجب) ٣٤٢.

٥٨. ينظر: الموضح في التّجويد ٨٧، والدراسات الصوتية عند علماء التّجويد ١٤٨.

٥٩. ينظر: مرشد القاريء إلى تحقيق معالم المقاريء، لابن الطحان ٢٩.

٦٠. ينظر: القول المألوف ١١٠.

٦١. ينظر: الكتاب ٤/٤٣٤، والمقتضب ١/٣٣٠، وسر صناعة الإعراب ١/٥٦، وشرح
المفصل، ابن يعيش ١٠/١٢٦-١٢٧، والتّوطئة ٣٨٠، والممتع الكبير في التصريف ٤٢٤.

٦٢. ينظر: مرشد القاريء ٢٩.

٦٣. ينظر: شرح الشّافية، للأستراباذي ٣/٢٥٠، وشرح النّظام على الشّافية ٣٤٢.

٦٤. ينظر: القول المألوف ١١٠.

(*) وفي نسخة الدكتور جودة مبروك جودة «القاف، والكاف، والجيم، والشّين، والصّاد،
والضّاد، والشّين، والزّاي، والطّاء، والدّال، والتّاء، والدّال، والباء، والفاء» الكُنَّاش في
النحو والتصريف ٢/٣٠٨، ويكتمل عدد هذه الأصوات أربعة عشر صوتاً، إذ إنه كرر
صوت الشّين، ولم يذكر صوتي: الطّاء التّاء.

٦٥. الكُنَّاش في فني النحو والصّرف ٢/٣١١.

٦٦. الموضح في التَّجْوِيد ٨٥.
٦٧. عنقود الزَّوَاهِر فِي الصَّرْف ٢٣٤-٢٣٥.
٦٨. ينظر: الدَّرَاسَاتِ الصَّوْتِيَّةُ عِنْدَ عِلْمَاءِ التَّجْوِيد ٢١٩.
٦٩. ينظر: الْكِتَاب ٤/٤٣٤.
٧٠. شرح المِفْصَل، لابن يَعِيش ١٠/١٢٥.
٧١. ينظر: اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، د. تَمَامُ حَسَان ٥٣، وَفِي الْبَحْثِ الصَّوْتِي عِنْدَ الْعَرَبِ، د. خَلِيلُ إِبْرَاهِيمِ الْعَطِيَّة ٣٢.
٧٢. عِلْمُ اللُّغَةِ الْعَامِ (الأصوات)، د. كَمَالُ بَشْر ٩٢.
٧٣. الْكِتَاب ٣/٥٤١.
٧٤. شرح المِفْصَل، لابن يَعِيش ٩/١٠٧.
٧٥. ينظر: الْكِتَاب ٤/٤٣٢.
٧٦. سِرُّ صِنَاعَةِ الْإِعْرَاب ١/٤٨.
- (*) وَفِي النُّسخةِ الثَّانِيَةِ (فَيْصِر)، ينظر: الْكُنَّاشُ فِي فَنِّي النُّحُوِّ وَالتَّصْرِيفِ ٢/٣٠٨.
٧٧. الْكُنَّاشُ فِي فَنِّي النُّحُوِّ وَالصَّرْفِ ٢/٣١١.
٧٨. شَرْحُ الشَّافِيَّةِ، لِلْأَسْتَرَابَازِيِّ ٣/٢٥٥.
٧٩. اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، د. تَمَامُ حَسَان ٥٣.
٨٠. ينظر: فِي اللَّهْجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، د. إِبْرَاهِيمُ أُنَيْس ٦٠.
٨١. ينظر: التَّفْكِيرُ الصَّوْتِيُّ عِنْدَ سَيُوبِيهِ، د. مُحَمَّدُ جَوَادُ الثُّورِيِّ ٤٤، وَالدَّرْسُ الصَّوْتِيُّ فِي التَّرَاثِ الْبَلَاغِيِّ حَتَّى نَهَايَةِ الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْمَهْجَرِيِّ (رِسَالَةٌ)، عَالِيَةُ مُحَمَّدُ حَسَن ٩٦.
٨٢. ينظر: مَعْجَمُ الصَّوْتِيَّاتِ، د. رَشِيدُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَبِيدِيِّ ١٦٠.
٨٣. الْكِتَاب ٤/٤٣٢.
- (*) وَفِي النُّسخةِ الثَّانِيَةِ (الصَّلَاةُ، وَزَكَاةُ)، ينظر: الْكُنَّاشُ فِي النُّحُوِّ وَالتَّصْرِيفِ ٢/٣٠٨.
٨٤. الْكُنَّاشُ فِي فَنِّي النُّحُوِّ وَالصَّرْفِ ٢/٣١١.
٨٥. الموضح فِي التَّجْوِيد ٨٣.
٨٦. ينظر: شَرْحُ الشَّافِيَّةِ، لِلْأَسْتَرَابَازِيِّ ٣/٢٥٥.
٨٧. ينظر: ارْتِشَافُ الصَّرْبِ ١/١٣.
٨٨. ينظر: النُّشْرُ ١/٢٠٢.
٨٩. شَرْحُ النَّظَامِ عَلَى الشَّافِيَّةِ ٣٢٩.
٩٠. ينظر: دَرَاثَاتُ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ ٩٢، وَالدَّرْسُ الصَّوْتِيُّ فِي شَافِيَّةِ ابْنِ الْحَاجِبِ (رِسَالَةٌ) ٤٧،

- والدرس الصوتي في التراث البلاغي (رسالة)، عالية محمود حسن ٩٨.
٩١. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف ٣١١/٢.
٩٢. المقتضب ٤٢/٣، وينظر: الموضح في التَّجويد ٨٢.
٩٣. الموضح في التَّجويد ٨٢.
٩٤. ينظر: لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، د. غالب المطلبي ١٢٧.
٩٥. التَّعليل الصَّوتي عند العرب في ضوء علم الصَّوت الحديث (قراءة في كتاب سيبويه) د. عادل نذير بيري ٢١٦.
٩٦. ينظر: في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس ٢١٦، واللهجات العربية في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري (أطروحة)، منذر إبراهيم حسين ١٠.
٩٧. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف ٣١١/٢-٣١٢.
٩٨. الموضح في التَّجويد ٨٣.
٩٩. اللغة العربية معناها ومبناها ٥٥.
١٠٠. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف ٣١٢/٢.
١٠١. سر صناعة الإعراب ٥٠/١.
١٠٢. لَصْفُوة الصَّفِيَّة في شرح الدرة الألفية، للنيلي ٦٤٧/٢.
١٠٣. التَّعليل الصَّوتي عند العرب، د. عادل نذير بيري ١٣٦.
١٠٤. اللغة العربية معناها ومبناها ٥٤.
١٠٥. ينظر: معجم الصَّوتيات ١٠٩.
١٠٦. ينظر: التَّمهيد في علم التَّجويد ٢٧٦-٢٧٧.
١٠٧. شرح الشَّافية، للجاربردي ٦٨٢.
- (*) لكنَّه زاد إليها صوت القاف التي كالکاف
١٠٨. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرف ٣١٢/٢.
١٠٩. ينظر: المصدر نفسه ٣١٢/٢-٣١٣.
- (*) عند التَّأمُّل فيما ورد عن سيبويه يظهر أنَّ عددها ثمانية وأربعون، وليس كما ذكر وقد يكون ذلك من فعل النَّسَّاخ، وبعضُ 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 نسبته القرطبي إلى سيبويه وهو قوله: «قال: ثم تصير ثلاثة وأربعين بحروف غير مسموعة في لغة من ترتضى عربيته...» الموضح في التَّجويد ٨٤.
١١٠. الكتاب ٤/٤٣٤.

١١١. المصدر نفسه ٤/ ٤٣٤.
١١٢. ينظر: شرح المفصل، لابن يعيش ١٠/ ١٢٧.
١١٣. ينظر: التَّوْتُة ٣٨٠.
- (*) وفي النِّسخة الثَّانِيَّة (جمل: كمل)، ينظر: الكُنَّاش في النَّحو والتَّصْرِيف ٢/ ٣٠٩.
١١٤. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرْف ٢/ ٣١٢.
١١٥. شرح الشَّافِيَّة، للأستِراباذي ٣/ ٢٥٧.
١١٦. ينظر: معجم الصَّوْتِيَّات ١٤٦.
١١٧. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرْف ٢/ ٣١٢.
١١٨. ينظر: شرح الشَّافِيَّة، للأستِراباذي ٣/ ٢٥٧، والمصطلح الصَّوْتِي عند علماء العربية، ٥٢.
١١٩. شرح الشَّافِيَّة، للأستِراباذي ٣/ ٢٥٧.
١٢٠. التَّنْشُر في القراءات العشر، لابن الجزري: ١: ٢١٧-٢١٨.
١٢١. الدَّرَاسَات الصَّوْتِيَّة عند علماء التَّجْوِيد ١٥٠.
١٢٢. الموضح في التَّجْوِيد ٨٥.
١٢٣. ينظر: المصطلح الصَّوْتِي عند علماء العربية ٥٢٠، وينظر أصوات العربية بين التَّحْوِيل والثَّبَات، د. حسام النِّعَمِي ٤٦.
- (*) وفي النِّسخة الثَّانِيَّة كَالسَّيْن، ينظر: الكُنَّاش في النَّحو والتَّصْرِيف ٢/ ٣٠٩.
١٢٤. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرْف ٢/ ٣١٢.
١٢٥. ينظر: الكتاب ٤/ ٤٣٢.
١٢٦. ينظر: المصدر نفسه ٤/ ٤٣٤.
١٢٧. شرح الشَّافِيَّة، للأستِراباذي ٣/ ٢٥٦.
١٢٨. المصدر نفسه ٣/ ٢٥٦.
١٢٩. ينظر: همع الهوامع، للسيوطي ٣/ ٤٥١.
١٣٠. دراسات في علم اللغة ١٩٨.
١٣١. الكتاب ٤/ ٤٣٢-٤٣٣.
١٣٢. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرْف ٢/ ٣١٢-٣١٣، وينظر: الإيضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب ٢/ ٤٨٤.
١٣٣. علم اللغة العام (الأصوات) ١٣٦-١٣٧.
١٣٤. ينظر: العين ١/ ٥٨.
١٣٥. الكتاب ٤/ ٤٣٣.

١٣٦. ينظر: المدخل إلى علم اللغة ٣١، ودروس في أصوات اللغة ٣٠.
١٣٧. ينظر: معجم الصّوتيات ١١٧.
١٣٨. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٣/٢.
١٣٩. شرح المفصل، لابن يعيش ١٠/ ١٢٨.
١٤٠. اللغة العربية معناها ومبناها ٥٥.
١٤١. ينظر: علم أصوات العربية، د. محمد جواد الثّوري ١٢٦.
١٤٢. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٣/٢.
١٤٣. الممتع الكبير في التّصريف، لابن عصفور ٤٢٣.
١٤٤. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٣/٢.
١٤٥. الممتع الكبير في التّصريف ٤٢٢.
١٤٦. ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٥٦.
١٤٧. ينظر: شرح الشّافية ٣/ ٢٥٦ وفي البحث الصّوتي عند العرب: ٣٧.
١٤٨. ينظر: معجم الصّوتيات ١٣٠.
- (*) في النّسخة الثّانية: «الثّاء الّتي كالفاء نحو قولك في: ثور فور» الكُنَّاش في النّحو والتّصريف ٣٠٩/٢.
١٤٩. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٣/٢.
١٥٠. شرح الشّافية، للأستراباذي ٣/ ٢٥٧.
١٥١. شرح المفصل لابن يعيش ١٠/ ١٢٨.
١٥٢. الأصوات اللّغوية، د. إبراهيم أنيس ١٤٥.
١٥٣. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٣/٢، وينظر: الإيضاح في شرح المفصل ٢/ ٤٨٤.
١٥٤. شرح الشّافية ٣/ ٢٥٦.
١٥٥. ينظر: دراسة الصّوت اللّغوي ٣٣٦.
١٥٦. الكُنَّاش في فني النّحو والصّرف ٣١٠/٢.
١٥٧. ينظر: سر صناعة الإعراب ١/ ٥٦، وشرح المفصل، لابن يعيش ١٠/ ١٢٧، والممتع الكبير في التّصريف ٤٢٤.
١٥٨. ينظر: همع الهوامع ١/ ٤٥٥.
١٥٩. ينظر: ارتشاف الضّرب ١/ ١٠.
١٦٠. ينظر: الموضح في التّجويد ٨٧.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق وشرح ودراسة د. رجب عثمان محمد، مراجعة: د. رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مطبعة المدني بالقاهرة، مصر، ط ١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٢. أصوات العربية بين التّحول والثّبات، د. حسام سعيد النّعمي، سلسلة بيت الحكمة، جامعة بغداد ١٩٨٩م.
٣. الأصوات اللّغوية، د. إبراهيم أنيس، النّاشر: مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم حسان، ط ٤، ١٩٩٩م.
٤. الأصول في النّحو، لأبي بكر محمد بن سهل بن السّراج النّحوي البغدادي (ت ٣١٦هـ) تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٥. الأعلام، خير الدّين الزّركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٢م.
٦. الإيضاح في شرح المفصّل، لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النّحوي (ت ٦٤٦هـ) تحقيق: د. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، (د. ط)، (د. د. ت).
٧. البداية والنهاية، لابن كثير (إسماعيل بن عمر الدمشقي) مطبعة السّعادة، القاهرة.
٨. البدر الطّالع لمحاسن منّ جاء بعد القرن السّابع، الشّوكاني، ط ١، مطبعة السّعادة بمصر ١٣٢٨هـ.
٩. البديع في علم العربية، للمبارك بن محمد الشّيباني الجزري أبي السّعادات مجد الدّين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدّين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٠. بيان جهد المقل، للمرعشي (محمد بن أبي بكر المعروف بساجلي زاده ت ١١٥٠هـ) (مخطوط) في مكتبة المتحف ببغداد (الرقم ٥/١١٠٦٨).
١١. تاريخ آداب العربية، مصطفى صادق الرّافعي، راجعه وضبطه: عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، ط ١، ١٩٩٧م.
١٢. التّبصرة والتّدكرة، لأبي محمد عبد الله بن علي بن إسحاق الصّيمري (من نحاة القرن الرّابع الهجري)، تحقيق: د. فتحي أحمد مصطفى علي الدّين، دار الفكر بدمشق، ط ١، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
١٣. التّجويد (من كتاب الكامل في القراءات الخمسين) لأبي القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي (ت ٤٦٥هـ) تحقيق: فرغلي سيد عرباوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١١م.

١٤. التَّحْدِيدُ فِي الْإِتْقَانِ وَالتَّجْوِيدِ، لِأَبِي عَمْرٍو بْنِ عَثْمَانَ بْنِ سَعِيدِ الدَّانِي (ت ٤٤٤هـ) دراسة وتحقيق د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمَّان، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
١٥. التَّصْرِيفُ الْعَرَبِيُّ مِنْ خِلَالِ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ الْحَدِيثِ، د. الطَّيِّبُ الْبَكُوشُ، المطبعة العربية، تونس، ط ٢، ١٩٨٧م.
١٦. التَّلْعِيلُ الصَّوْتِيُّ عِنْدَ الْعَرَبِ فِي ضَوْءِ عِلْمِ الصَّوْتِ الْحَدِيثِ (قراءة في كتاب سيبويه)، د. عادل نذير بيري الحسَّاني، ديوان الوقف السَّني، بغداد، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
١٧. التَّفْكِيرُ الصَّوْتِيُّ عِنْدَ سَيَبُويهِ، د. محمود جواد الثَّوْرِي، القدس مركز الأبحاث الإسلامية، (د. ط)، ١٩٩٣م.
١٨. التَّمْهِيدُ فِي عِلْمِ التَّجْوِيدِ، شمس الدين أبو الخير الجَزْرِي (ت ٨٣٣هـ) تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
١٩. التَّوْطِئَةُ، لِأَبِي عَلِيٍّ الشُّلُبِينِي (ت ٦٤٥هـ) تحقيق: يوسف أحمد المطوع، جامعة الكويت، (د. ط)، ١٩٨١م.
٢٠. جَهْرَةُ اللَّغَةِ، لِأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ دَرِيدٍ الْأَزْدِيِّ (ت ٣٢١هـ)،، حققه وقدم له: د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧م.
٢١. جَهْدُ الْمُقْلِ، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمَرْعِشِي الْمَلَقَبُ بِسَاجِقِلي زَاذَه (ت ١١٥٠هـ) دراسة وتحقيق: د. سالم قدوري الحمد، دار عمار، عمَّان، ط ٢، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٢٢. الدَّرَاسَاتُ الصَّوْتِيَّةُ عِنْدَ عُلَمَاءِ التَّجْوِيدِ، د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمَّان، ط ٢، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٢٣. دَرَسَاتُ فِي عِلْمِ اللَّغَةِ، د. كمال بشر، دار المعارف بمصر، ط ٩، ١٩٨٦م.
٢٤. دَرَسَةُ الصَّوْتِ اللَّغَوِيِّ، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، (د. ط)، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٢٥. دُرُوسُ فِي عِلْمِ أَصْوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، جَانُ كَاتِنِيو، نقله إلى العربية: صالح القرمَاوِي، مركز الدَّرَاسَاتِ وَالبَحُوثِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالاِجْتِمَاعِيَّةِ، الْجَامِعَةُ التُّونِسِيَّةُ (د. ط)، ١٩٦٦م.
٢٦. الرِّعَايَةُ لِتَجْوِيدِ الْقِرَاءَةِ وَتَحْقِيقِ لَفْظِ التَّلَاوَةِ بِعِلْمِ مَرَاتِبِ الْحُرُوفِ وَمَخَارِجِهَا وَصِفَاتِهَا وَأَلْقَابِهَا وَتَفْسِيرِ مَعَانِيهَا وَتَعْلِيلِهَا وَبَيَانِ الْحُرُكَاتِ الَّتِي تَلْزِمُهَا، صَنَعَةُ الْإِمَامِ الْعَلَامَةِ أَبِي مُحَمَّدٍ مَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْقَيْسِيِّ الْمَتُوفِي سَنَةِ (٤٣٧هـ) تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الأردن، ط ٣، ١٩٩٦م.
٢٧. سِرُ صِنَاعَةِ الْإِعْرَابِ، لِابْنِ جَنِي (ت ٣٩٢هـ) دراسة وتحقيق: د. حسن

جامعة أم القرى - السعودية، ط ١،
٥١٤١٩هـ.

٣٣. طبقات الشَّافِيَّة، جمال الدِّين عبد
الاسنوي، تحقيق: عبد الله الجبوري،
مطبعة الإرشاد، ط ١، بغداد، ١٣٩٠هـ
- ١٩٧٠م.

٣٤. العربية الفصحى (نحو بناء لغوي
جديد) هنري فليش، تعريب وتحقيق:
د. عبد الصَّبور شاهين، دار المشرق،
بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.

٣٥. علم أصوات العربية، د. محمد جواد
النُّوري، جامعة القدس المفتوحة، عمان،
ط ٢، ٢٠٠٣م.

٣٦. علم الأصوات العربية (علم
الفونولوجيا) د. عبد القادر شاكر،
منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٣هـ.

٣٧. علم اللُّغة العام (الأصوات)، د. كمال
بشر، دار المعارف بمصر، ط ٤، ١٩٧٥م.

٣٨. عنقود الزَّواهر في الصَّرف، علاء الدِّين
علي بن محمد القوشجي، دراسة وتحقيق:
د. أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية،
القاهرة، ط ١، ١٤٢١-٢٠٠١م.

٣٩. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد
الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق: د. مهدي
المخزومي، د. إبراهيم السَّامرائي،
النَّاشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.
ت).

هنداوي، دار القلم-دمشق، ط ٢،
١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٨. شرح شافية ابن الحاجب، رضي
الدِّين محمد بن الحسن الأسترباذي
(ت ٦٨٦هـ) تحقيق: محمد نور الحسن،
محمد الزفزاف، محمد محيي الدِّين عبد
الحמיד، دار الكتاب العربي، بيروت،
لبنان، ط ١، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.

٢٩. شرح المفصَّل، موفق الدِّين يعيش بن علي
بن يعيش النَّحوي (ت ٦٤٣هـ) صحَّحه
وعلَّق عليه مشيخة الأزهر، عنيت بطبعه
ونشره: إدارة الطَّباعة المنيرية، مصر،
شارع الكحكيين (نمرة ١)، (د. ت).

٣٠. شرح النَّظام (على شافية ابن الحاجب)،
نظام الملة والدِّين الحسن بن محمد
النَّيسابوري (من أعلام القرن التَّاسع
الهجري)، إخراج وتعليق: علي
السَّملاوي، مطبعة أمير - قم، ط ٢،
١٤٢٧هـ.

٣١. الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية وسنن
العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد
بن فارس بن زكريا الرَّازي (ت ٣٩٥هـ)
حقَّقه وضبط نصَّوصه وقَدَّم له: محمد
فاروق الطَّباع، مكتبة المعارف - بيروت،
ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣٢. الصَّفوة الصَّفِيَّة في شرح الدِّرة الألفيَّة،
لتقي الدِّين إبراهيم بن الحسين المعروف
بالنَّيلي من علماء القرن السَّابع الهجري،
تحقيق: د. محسن سالم العميري، مطابع

٤٠. في البحث الصوتي عند العرب، د. خليل إبراهيم العطية، دار الجاحظ للنشر، بغداد (د. ط) ١٩٨٣م.
٤١. في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مطبعة أبناء وهبة حسان، (د. ط) ٢٠٠٣م.
٤٢. القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، د. عبد الصبور شاهين، الناشر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠٠٩م.
٤٣. القول المؤلف 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، ٢٠١١م.
٤٤. الكتاب كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠٣هـ) تحقيق وشرح: د. عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
٤٥. كتاب الكتاب، لابن درستويه (ت ٣٤٧هـ) نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢١م.
٤٦. الكُنَّاش في فني النَّحو والصَّرْف، للملك المؤيد عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن الأفضل علي الأيوبي الشهير بصاحب حماة (ت ٧٣٢هـ) دراسة وتحقيق: د. رياض بن حسن الخوَّام، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (د. ط)، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٤٧. الكُنَّاش في النَّحو والتَّصريف، لأبي الفداء (عماد الدين إسماعيل بن الأفضل علي الأيوبي الشهير بصاحب حماة) (ت ٧٣٢هـ) دراسة وتحقيق: د. جودة مبروك جودة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٤٨. لطائف الإشارات لفنون القراءات، شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيد عثمان، د. عبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، (د. ط)، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
٤٩. اللُّغة الشَّاعرة، عباس محمود العقاد، مطبعة خيبر، القاهرة، ١٩٦٠م.
٥٠. اللُّغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، شارع فكتور هيكو، ١٩٩٤م.
٥١. لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، د. غالب فاضل المطلبي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، (د. ط)، ١٩٧٨م.
٥٢. المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، د. محمد الأنطاكي، دار الشرق، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.
٥٣. المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء (إسماعيل بن علي) وبذيله تاريخ ابن

- الوردي، دار الطباعة بالقسطنطينية، ١٢٨٦هـ.
٥٤. مرشد القارئ إلى تحقيق معالم المقاريء، لابن الطحّان (ت ٥٦١هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضّامن، مكتبة الصّحابة، الشارقة، ٢٠٠٧م.
٥٥. المصطلح الصّوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي العلي، ط ١، جامعة مؤتة، الأردن، ١٩٩٣م.
٥٦. معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٥٧. معجم الصّوتيات، د. رشيد عبد الرّحمن العبيدي، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، العراق، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٨. معجم المؤلّفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرّسالة، (د.ت.).
٥٩. المفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزّخشي المتوفى سنة ٥٣٨هـ، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٠. المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ) تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٦١. الممتع الكبير في التّصريف، لابن عصفور الأشبيلي، تحقيق: فخر الدّين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م.
٦٢. مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط ٢، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٦٣. الموجز في علم التّجويد، د. عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط ١، ٢٠٠٩م.
٦٤. الموضح في التّجويد، عبد الوهاب بن محمد القرطبي (ت ٤٦١هـ) تقديم وتحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار للنشر والتّوزيع، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٥. النّشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشّهير بابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) تصحيح ومراجعة: علي محمد الطّباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت.).
٦٦. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدّين السيّوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: أحمد شمس الدّين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٦٧. الدّرس الصّوتي في شافية ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) وشرحه للاستراباذي (ت ٦٨٦هـ) (رسالة)، هيام سليم عبد اللطيف، كلية الدّراسات العليا، جامعة النّجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠٣م.

٦٨. الدّرس الصّوّتي عند رضي الدّين الأستراباذي (ت ٦٨٦هـ) (رسالة)، حسن عبد الغني محمد جواد الأسدي، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٦٩. الدّرس الصّوّتي في التّراث البلاغي العربي حتى نهاية القرن الخامس الهجري (رسالة) عالية محمود حسن، كلية الدّراسات العليا، جامعة النّجاح الوطنية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٧٠. شرح الشّافية للجاربردي (ت ٧٤٦هـ) دراسة وتحقيق (أطروحة)، حسين عيدان مطر، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٧١. اللّهجات العربية في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري (أطروحة) منذر إبراهيم حسين الحلي، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية ٢٠٠٦م.

٧٢. منهج الدّرس الصّوّتيّ عند العرب (أطروحة)، علي خليف حسين، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٧٣. جهود الكوفيين في علم الأصوات، (بحث) د. خليل إبراهيم العطية، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، السنة الرّابعة والعشرون، العدد الثاني والعشرون ١٩٩١م.

الأنساق الثقافية
في خطاب الشعراء الفُتاك
في العصر الأموي

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

أ.م.د. أحمد صبيح محسن الكعبي

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 الفُتاك في العصر الأموي، إنطلاقاً من طروحات النقد الثقافي التي تولي الانساق الثقافية المتمركزة في بنية الخطاب الشعري في النصوص أهمية كبيرة للكشف عنها، وبيان وظائفها ودلالاتها، وبما إن خطاب هؤلاء الشعراء يحوي في داخله انساقاً متعلقة بنظرة الشاعر للبيئة التي عاش فيها فإن الكشف عن هذه الانساق ودراستها من حيث هي مكونات ثقافية للمجتمع الأموي تحتاج إلى تأويل لبيان طبيعة الموضوعات التي يمكن أن تنتهجها.

اقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم على تمهيد ومباحث ثلاثة؛ حديث التمهيد كان حول (النقد الثقافي والخطاب الأدبي، مقارنة ثقافية)، والمبحث الأول تناول نسق السلطة على وفق محاور ثلاثة، الأول: ثقافة المديح واختلاف المقصد، والثاني: تكفل بالحديث عن ثقافة الكرم والتعالي على السؤال، أما الثالث: فتضمن نسق الإستبعاد وما صورّه الشعراء الفُتاك من مظاهر التشرد والضياع. أما المبحث الثاني فتناول نسق المعارضة، وكان ذلك في محورين: الأول: عبر إثبات الذات / أنا الشاعر المتضخمة، والثاني: السخرية والتهكم. وجاء المبحث الثالث ليتكفل بالحديث عن الأنساق الجمالية وعلاقتها بالنقد الثقافي في شعر الفُتاك وعبر أنساق ثلاثة: هي المشابهة، والإستبدال، والمجاورة، 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 مقولة (ت. أس. اليوت) راکزة في أذهان الدارسين حينما عرّف الثقافة أنّها أسلوب مجموعة من البشر يعيشون في مكان واحد، وتتضح هذه الثقافة في فنونهم وانظمتهم الاجتماعية، وعاداتهم، وتقاليدهم، ودينهم، وهذه الأمور وإن كانت لا تؤلّف ثقافة بعينها، لكن بعضها يؤثر ببعض لتكوّن مدونة ثقافية تثبت دلالتها في داخل تلك النصوص محددة الأبعاد المعرفية في خطاب المتّمين لهذه الفنون والمكون الاجتماعي، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لينصبّ جهدها على النسق الثقافي عند جماعة من الشعراء يربطهم مكوّن 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 الادبي، مقارنة ثقافية

يعد النقد الثقافي من المناهج النقدية التي رافقت مشروع مابعد الحداثة في مجالي الأدب والنقد، فقد كان لظروف تشكيله ونشأته أهمية في ترسيخه وإقراره عند النقّاد والباحثين، ومتذوقي الأدب، إذ ارتبط ظهوره بالثقافة التي تختلف مدلولاتها من حقل معرفي الى اخر معتمدة المضمّر والظاهر في آن واحد لكونها تمثّل «الأنشطة الاجتماعية المميزة لشعب ما، ولم تكن مقتصرة على اقلية... تضمّ كلاً من العظيم والوضيع، الصفوة والعامة، والمقدّس والديني»^(١).

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

وأشار أصحاب هذه الدراسات الى عملية التخبّط والتّيّه التي عاشها النقد الثقافي في المشهد النقدي الغربي بدءاً بالشكلايين الروس، والمنهج البنيوي، ثمّ التفكيكي، حتى ظهور تيارات نقدية جديدة كان النقد الثقافي من أهمّها، التي تمرّدت على المقولات النقدية السابقة لها مؤكدة ربط النص بسياقاته التاريخية والاجتماعية والثقافية التي ولد فيها^(٢)، فقد اعتمد النقد الثقافي الخطابات الموروثة في إطار اصولها وتكوينها، وآثارها السياسية والاجتماعية الجمالية لبلوغ ماتأنف المناهج النقدية السابقة المساس به، او الخوض فيه^(٣).

وبعد العودة بالنقد الثقافي الى ذاكرة المصطلح الغربي، نجده تمثّل (عربياً) في طروحات الناقد عبد الله الغدامي، وإن سبق بمحاولات أولية من لدن الدكتور محمد مفتاح، والدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور عبد الله ابراهيم، وغيرهم، إلا أنّ الغدامي أبدى وجهة نظره بمشروع النقد الثقافي عربياً في كتابه (النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، حينما عرّف النقد الثقافي بأنّه «فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثمّ فهو احد علوم اللغة، وحقول الألسنية، معنيّ بنقد الانساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته، وانماطه، وصيغه، ماهو غير رسمي وغير مؤسّساتي... وهو لذا معنيّ بكشف لا الجمالي كما هو شأن النقد الأدبي وإنّما همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي / الجمالي»^(٤)، ثمّ فصل الحديث عن ظروف نشأة هذا المفهوم وعلاقته بالحضارة والثقافة، وكيفية ارتكازه

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

أولاً: مفهوم الفُتاك

الفُتاك في اللغة: أن تهّم بأمر فتُمضيّه، ومنه رجلٌ فاتك، وقومٌ فتاك، فتكت به، افتكت، والفتك، والفتك واحد، وفتك فلانٌ في أمره وأفتك / لجّ فيه، وعلا^(٥)، وفي لسان العرب: الفتك: ركوبُ ما همّ من الأمور، ودعت إليه النفس، وفتك يفتك: فتكا وفتوكا، والفتاك: الجريء الصدر، والجمع فتاك، وفتك فلان بفلان: انتهب منه غرّة فقتله أو جرحه، وقيل هو الفتك أو الجرحُ مجاهرةً، وكلّ من فتك برجل غاراً فهو فاتك^(٦).

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

تعلّم ابيت اللعن أنّي فاتك من اليوم أو من بعده بابن جعفر
أخالد قد نبهتني غير نائم فلا تأمن فتكي يد الدهر واحذر

إنّ مصطلح الفُتاك بما تناقلته المعاجم اللغوية وإن كان شائعاً في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام، كان أكثر استقراراً في العصر الأموي، فهذه اللفظة في ظاهر معناها تقترن بالصعلكة وتعبر عن معنى الشجاعة والإقدام على فعل الشيء من دون تردّد، إلا أنّ لفظة الصعلكة عنّت ماعنت من الفقر وحده الذي يدفع صاحبه

الى الإغارة لكسب المال، أمّا الفتك في العصر الأموي فقد تمثّل في الإغارة والقتل لا لاجل الفقر وحده، واستحصال الأموال؛ بل لإنقاذ ما همّ من الأمور على سبيل الثأر مثلاً. فعملية تداخل مصطلح الفتك، وترادفه مع مصطلحات مثل السرقة والصعلكة والإغارة أمرٌ لا بدّ منه، وهو واقع لا محالة، وعمد غير واحد من الدارسين الى إطلاق هذه النعوت من دون التمييز والتفريق بين طبقات هؤلاء الشعراء، غير أنّنا جريا على عادة عدد من الدارسين إذا ما رغبتنا في معرفة أصل تلك المسميات ومقدار انطباقها على بعض الشعراء من دون بعضهم الآخر توجب علينا أن نبحث عن الدوافع التي دفعت هؤلاء الشعراء الى الإغارة والفتك بالآخرين، فهل هي لأجل السرقة فقط؟ أم لأجل الحصول على الأموال تلافياً للفقر المدقع؟ أم أنّها تتمثّل في الأمرين السابقين يزداد عليهما أمر ثالث وهو طلب الثأر من الافراد او الماعات او السلطة؟ فاذا ما اجتمعت هذه الدوافع الثلاثة في شاعر ما يكون حينئذ فاتكا.

وقد فصل الدكتور (حسين عطوان) الكلام في ذلك عندما تعرّض لأولئك الشعراء متحدثاً عن الدافع الاقتصادي الذي يعدّ أقوى الدوافع من وراء سلوك هؤلاء الشعراء سلوكاً لصوالياً قائماً على الفتك والبطش بالآخر مسوّغاً فعلهم هذا بأنّ الأموال التي كانت ترد للخلفاء في العصر الأموي، وتدخل بيت المال غير قليلة، وخزينة الدولة غير عاجزة عن إنصاف القبائل والأفراد، إلّا أنّ سياسة الحكام وولاتهم لم تكن منصفة، فقرّبت طائفة من الشعراء، وأبعدت أخرى، ونشأت من الفئة المستبعدة جماعة من الشعراء ندّدت بالسياسة الأموية وخلفائها، ودعت الناس للفتك بهم، وبمن بايعهم من القبائل والأفراد^(٩)، فضلاً عن العامل السياسي الذي اتبعته دولة الخلافة في تقريب بعض القبائل وإبعاد أخرى، مما دفع القبائل التي اقتربت من السلطة الى التخلي عن عاداتها وتقاليدها التي حكمت بها

أفرادها لسنين طوال مقابل الحصول على دعم الحاكم واسترضائه وإن تطلب الأمر إقصاء الشعراء من أفرادها^(١٠)، وهو ما أفضى الى دفع عدد من الشعراء للجوء الى الصحراء بوصفها ملاذاً آمناً من سياسة البطش والإستبعاد هذه، فخططوا لتجاوز الواقع المريع بطريقة الفتك بمن يختلف ومشروعهم في الخروج على سلطة الخلافة (الدولة) عبر التمرد على القوانين مرّة، والاستبداد بالرأي مرة أخرى، والاختفاء والتواري بالصحراء مرّة ثالثة. ولم يصف الباحثون والدارسون المتعرضون لشعر هؤلاء الشعراء وسيرهم، ومناقبهم في الصحراء بالفتك وبالسراق والصعاليك، فعندما تحدّث الدكتور (احسان عباس) عن القتال الكلبي وهو من أشهر الشعراء الفُتاك في العصر الأموي قال فيه: «يمثّل صورة متطرّفة لمقاومة كلّ ماسنته الدولة من تنظيمات، كما يمثّل الثورة على الاستقرار، فضلاً عن إمعانه في حماية نقاء الدم بين أفراد قبيلته»^(١١).

أما عن الشقّ الثاني من السؤال الذي اجترحناه، فنقول: إنّ شعر الفُتاك في العصر الأموي يحمل إمكانيات قرآنية، وتأويلية متعددة، يتعلّق بنظرة 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 متباينة ومتضاربة، مفيدتين 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

نسق السلطة

الثقافة تسهم بشكل فاعل في تشكيل بنية الخطاب الاجتماعي للمبدع، فعلاقة الثقافة بالأدب أكثر غنى من الفنون الأخرى إذ الأدب «المؤسسة الثقافية العربية التي أثرت في الخطاب العربي، وذلك لأنّ القيم الشعرية هي القيم الثقافية، وقيم السلوك الرسمي الاجتماعي»^(١٢)، فالنسق الثقافي السلطوي السائد في العصر الجاهلي يتمثل بنظام قبلي مبني على التمجيد والتعظيم لرئيس القبيلة، الذي يعدّ مثلاً في ذات الشاعر، ووجدانه لصلة النسب أو الدم، لذا شاعت عندهم الحرية، ورفض التسلط، والتمركز، فالسلطة سلطة أبوية تمكنت من أن تسوّق القبائح وتحسنها، وهذا هو أحد وجوه الصناعة الثقافية، وكيف أنّ الفرد يصنع لنفسه انموذجاً رمزياً من منظومة المجد والسلطة^(١٣).

ثمّ بقي الحال على صورته حتى مجيء عصر صدر الإسلام الذي لم يبلغ صلة النسب والدم بين أبناء القبيلة، لكنّه جعل لها مقياساً هو التقوى والإيمان بالله وحده، فألغى العصبيات القبلية التي تقوم على الفتك بالآخرين وسلب حقوقهم، حتى قال ﷺ قوله المشهور عندما سُئل عن أكرم العرب: «خياركم في الجاهلية، خياركم في الإسلام إذا فقهوا»^(١٤)، وبمجيء العصر الأموي وتحول الحكم الى أول حاكم لبني أمية - معاوية بن أبي سفيان - رافق ذلك التحول في نظام الحكم، تحوّلاً في المظاهر السياسية والاجتماعية والثقافية، نتيجة تعدد الأحزاب السياسية والنظم

القبلية، وما يعيننا هنا الشاعر الذي مرّ بمراحل التحول هذه، فهل تغيّرت مفاهيمه وقناعاته نتيجة التحول السياسي من نسق القبيلة المقدّس، الى نسق الحاكم الذي ربّما كان في نظر بعضهم مقدّساً أم لا؟

إنّ كثيراً «من الشعراء لم يستطيعوا أن يتخلّصوا من الإلتواء القبلي القديم، وظلّوا يفخرون بأنسابهم، وأيام الجاهلية، ومآثر آبائهم وأجدادهم في الشجاعة، والنجدة، والبأس، ولعلّ الأمويين كانوا من أكثر الشعراء ميلاً الى هذا الإتجاه»^(١٥)، وظهرت لدينا قائمة طويلة من الشعراء الذين يمكن أن نطلق عليهم (شعراء السلطة) يعيشون في كنفها، وتغدق عليهم الهبات والعطايا، إما تكسباً أو بصدق عاطفة ازاء الحاكم، فأصبحت القصيدة في هذا العصر شفرة حاملة لأيدلوجية إسلامية، وناقلة لها، بوصفها علامة على السلطة السياسية العربية الإسلامية^(١٦)، فكانت عناية الحكام بهذه الفئة من الشعراء منقطعة النظير، إذ ينمّ ذلك عن معرفة، ووعي بخطورة أقلامهم، فكان لمديحهم المحموم أثرٌ في تثبيت دعائم الدولة الأموية وترسيخها.

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

إنّ قراءة النتاج الشعري لهؤلاء الشعراء الذي يقوم على الضّد من النسق الثقافي السائد في عصرهم يحتاج الى 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»^(١٧)، وكيفية تخليّهم عن النسق الثقافي العام الى نسق ثقافي خاص بهم، وسنين الدور الذي مارسه هؤلاء الشعراء في عصرهم بخرقهم النسق الذي يوطر ذلك العصر.

أولاً : ثقافة المديح، وإختلاف المقصد

عنى المديح في العصر الأموي بالجانب السياسي، ولم يعترف بالجانب الفردي أو الجماعي، لكونه خطاباً مزيفاً أصبح مقياساً للنموذج الشعري المحتذى به، لذلك نجد الشعراء الفتاك لم ينساقوا وراء المديح إلا في حالات خاصة عندما أحسّوا بحاجة الى التقرب من السلطة لتغاضيها عما ارتكبوه بحق الآخرين، فلم نجدهم يطلقون مدائحهم للاستعطاف أو طلب النوال، مما جعل جلّ أشعارهم في السلطة بعيدة عن الصدق الموضوعي، وما يدلّ على عدم صدقهم في تلك المدائح أنّهم متى ما وجدوا المخاطب لا يستجيب لهم توجهوا له بالسخرية المستهجنة، والنقد اللاذع، فطبيعة الفتاك تحتم عليهم الابتعاد عن الاستعطاف، إلا أنّ ثمة ظروفاً أجبرتهم على ذلك، فنجد عند بعضهم المناورة والإسراف في المدح ما يشترك في صناعة الطاغية، وتضخيم صورته عند المتلقين، للخروج من مأزق وقوعوا فيه، أو سجن حكموا به، فلم تكن تلك المدائح تتماشى و النسق العام للمدح الذي سلكه شعراء السلطة الذي يقوم في أساسه على الغلو في رفع شأن نسب الممدوح وصلته بأسلافه من الشجعان والكرماء، وعلوّ مجده كما نجد ذلك عند كثير عزة^(١٨)، والفرزدق^(١٩)، وعدي بن الرقاع^(٢٠)، وغيرهم من فحول الشعراء، ومن الشواهد على ذلك قول طهمان بن عمرو الكلابي^(٢١) وهو يشكو الى الحاكم الأموي عبد الملك

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

يَدي يا أُميرَ المومنينَ أعيذُها بِحَقْوِكَ^(٢٣) أَنْ تُلقَى بِمُلْقَى يُبِينُها
وَإِنَّكَ مَسْؤُولٌ بِحَكْمِكَ في يدي على حالَةٍ من رَبَّنَا سَتَكُونُها
تَشُدُّ حبالَ الرِّحلِ في كُلِّ منزلٍ إِلَيَّ شِمَالٌ لا يَمِينُ تُعِينُها
دَعَتْ لَبني مروانَ بالنصرِ والهدى شِمَالُ كَريمٍ زَايلَتها يَمِينُها
.....
وَإِنَّ بِحَجَرٍ وَالْخِضارِمْ عُصْبَةً حَروريةً حَبْنًا^(٢٤) عَلَيْكَ بُطُونُها
إِذا شَبَّ مِنْهُم نَاشِئٌ شَبَّ لَاعِنًا لِمَروانَ وَالْمَلْعُونُ مِنْهُم لَعِينُها

يُبنى الشاعر خطابه هذا عبر مرجعية ثقافية لمنزلة بني أمية عند العرب مستجيراً بالحاكم الأموي لإنصافه مشيراً إلى الإستهاء الذي من الممكن أن يدبَّ في قومه إذا ما عرفوا ما حلَّ به من قطع يده، ويتحكم النسق الشعري المدحي بالشاعر في أفصح صورة له عندما مرَّرسقاً مضمراً يثير فيه الحاكم ويدفعه للإنتقام من أعدائه من الخوارج الذين يشيعون الأخبار الكاذبة ضد سلطة الخلافة، فقد يكون الشاعر قد اهتمَّ بالمضمر من وراء المدح أكثر من اهتمامه بالظاهر وهو التنديد بالخوارج ودفع الحاكم الى القصاص منهم ليحظى مديحه بالمقبولية عنده.

وهذا النسق المخالف للمألوف نراه عند أغلب شعراء العصر الأموي من الفُتاك الذين إذا ما وقعوا في شرك من هو أقوى منهم وأكثر تسلطاً، لجأوا إلى الحاكم بصيغة مدحية مزيفة طلباً للخلاص. وهكذا بقي الخطاب المدحي جاثماً لا تتغير ثقافته يركز على الدين في علو منزلة الممدوح وتقديسه، فمسعود بن خرشة^(٢٥) يفتك بسفيان بن عمر الفقعسي^(٢٦) فيسرق إبله، ولما أصرَّ على بيعها اعترض عليه

أمير من بني أسد فمنعه من ذلك، وما أن عُزل الأمير وولي غيره رجل من بني عقيل سار مسعود إلى مديح الأمير الجديد يذكره بعراقة النسب وقوة البأس للتغاضي عما جنته يده في قوله (٢٧):

يقولُ المرجفون: أ جاءَ عهدٌ كفى عهداً بتنفيذِ القلاصِ
أتى عهدُ الإمارة من عُقيلٍ أغرَّ الوجهِ رُكَّبَ في النّواصي
حصونُ بني عُقيلٍ كلُّ عَضْبٍ إذا فزعوا وسابغةٍ دلاصِ
وما الجاراتُ عند المحلِّ فيهم ولو كثرَ الروازحُ بالخصاصِ (٢٨)

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

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

وذكر الحبيبة، والحنين إلى الأوطان، وغيرها أكثر مما ينسب إليهم من مدائح، فكثيرا ما كانوا ندًا للمركز الحاكم لسرقة الكرم العربي من دون تمثله، وسنشير إلى ذلك في حديثنا في المبحث الثاني من هذا البحث عن موضوع السخرية والتهكم.

ثانياً: ثقافة الكرم والتعالي عن السؤال

يمثل الكرم في العصور الأولى خطاباً ثقافياً انبثقت منه صورٌ وأنساقٌ ثقافية ارتبطت بالمجد، والسلطة، ونبل الأخلاق، ومواقف الشجاعة، ولم تكن صفات الشعراء الفُتاك أقل من أقرانهم في تلك العصور، غير أن كرمهم لم يتلبس بشيء من الشبهة، لأنهم يمتنون مهنة ربما حظيت عند قبائلهم، وأبناء جلدتهم، والسلطة (بالتدليس)، فلم يجدوا بداً أو حرجاً منها فهم يرون أن هذه المهنة ليست أسوأ من مهنة الحاكم المرتشي، أو الذي يأكل أموال الناس والفقراء كما يأكل السوس صوف الايتام، فخرج هؤلاء الشعراء عن النسق الثقافي المتعارف عليه في عصرهم من التقرب للخلفاء والأمراء ومدحهم 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 المتقع الذي وقع عليهم وعلى الطبقة المسحوقة من أفراد قبائلهم كانت السبب وراء غزواتهم وغاراتهم المتكررة إكراماً منهم للفقراء ونهوضاً بحالتهم العليلة هذه، وإلاّ فهم شعراء فحول وشعرهم يستشهد به أمام الخاصة والعامة فما ضرهم لو مدحوا كما فعل غيرهم؟! إلا أنهم أثروا على أنفسهم ذلك، منددين بالتفاوت الطبقي، وداعين للمساواة بين الناس، الصفات التي خرج عنها الحكام، فكان خروجهم ضرورة لا عبثاً لإصلاح الحال ومناصرة المظلوم، فلاصقتهم صفة الكرم، وراحوا يتغنّون بها في اشعارهم، وأصدق مثال على ذلك قول الخطيم^(٢٩) العكلي^(٣٠):

ألم تعلمي يا عَمْرُكُ اللهُ أَنَّنِي أَضْمَنْ سِيفِي حَقَّ ضَيْفِي وَمَرَجَلِ
إِذَا الشُّوْلُ رَاحَتْ وَهِيَ حُدْبٌ ظُهُورُهَا يَسْفِنَ مُقْدَى مَقْرَمٍ لَمْ يُجْزَلِ
فَأَجَلْتُ وَقَدْ أَمَكَنْتُهُ مِنْ عَقِيرَةٍ تَخَيَّرْتُهَا سُمْنَى أَيْانِقَ بَزَلِ
أَفْزَنَسًا مِنْ بَعْدِ سَاقِ أَثَرِهَا لُعَابُ الْفَرْنِدِ الْخَالِصِ الْمَتَخَلِ
وَلَسْتُ بِقَوَالٍ إِذَا قَالَ صَاحِبِي لَكَ الْخَيْرُ مَرِنِي أَنْتَ مَا شِئْتَ أَفْعَلِ

نلاحظ في هذه الأبيات الشعرية المغلفة بالجمال الشعري أنَّ الشاعر يذهب الى تحقيق نسقه المدحي، مفصحا عن كرمه المبالغ فيه وهو ينفق كل ما يملك لضييفه إذا ما حلَّ نازلاً في قِراه، فهو (الشاعر) لا يتوانى من أن (يضمّن) سيفه الذي يذود به عن نفسه دلالة القوة والبأس بالنسبة له لتأمين ما يحتاجه الضيف، فالجملة الثقافية (تخيّرنا سمنى أيانق بزل) تفصح عن منتهى الكرم، وبند البخل حينما يتخيّر الكريم من نوقه أسمنها وأكبرها * وهذا طهمان الكلابي يبدو كريماً سخياً يجود بماله حتى أودى به كرمه هذا الى الفقر والإملاق، فلم يبق في جيبه ما يكفيه من المال لشدة انفاقه، وجُوده^(٣١):

تَقُولُ ابْنَةُ الطَّائِيِّ مَالِي لَا أَرَى بِكَفِّكَ مِنْ مَالٍ يَكَادُ يَلِيقُ
رَأَتْ صِرْمَةً حُدْبًا يَخْفُ عِيدُهَا عَوَاشٍ تَغَشَّى رِبَهَا وَحُقُوقُ
يُزَيْنُ مَا أُعْطِيَتْ مِنِّي سَاحَةً وَوَجْهٌ إِلَى مَنْ يَعْتَرِيهِ طَلِيقُ
تَرُوكَ لِطَيْرَاتِ^(٣٢) السَّفِيهِ تَكْرَمًا وَذُو نَزَلٍ عِنْدَ الْحِفَافِ غُلُوقُ
وَإِنْ بَنَّا عَنْ جَارِنَا أَجْنَبِيَّةً حَيَاءً وَلِلْمُهْدِي 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 المحاسن

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 إلا أنه يمثل مصداقاً حقيقياً عند الشعراء الفتاك الذين أحسّوا بوطأة الفقر والعوز، فطهران يختار لأضيافه من نياقه أكثرها حُدا لترهلها، وكثرة لحمها لينفقها على قصده، ويصف لنا مرةً بن محكان السعدي^(٣٣) قدراً نصبها لأضيافه على أرض يكسوها الصقيع، وما ذلك إلا ترميز منه بأن الجواد قد يتباطأ عن العطاء إذا ما شعر بقرص البرد أو هيجان الرياح، إلا أنه يأبى أن ينشغل بذلك عن أضيافه^(٣٤):

نصبتُ قدري لهم والأرض قد لبستُ	من الصقيع مُلاءً جِدةً قشبا
لها أزيزٌ يزيلُ اللحمَ أزمُله ^(٣٥)	عن العظام إذا ما استَحَمَشَتْ ^(٣٦) غَضبا
ترمي الصلاةً بنبلٍ غير طائشةٍ	وفقاً إذا آنستُ من تحتها هُبا
أمطيتُ جازرنا على سنانينها	فصارَ جازرنا من فوقها قُبا
ينشش اللحمُ عنها وهي باركةٌ	كما تنششُ كفّاً قاتلٍ سلباً

فالشاعر يصف القدر الذي نصبه لأضيافه وهو يغلي بالغضب إذا لامسها العشب المحترق كناية عن الطهي، وأركب جازره على ظهور الأبل لذبحها، لأنه لا يدرك أعلاها إلا بالصعود على ظهورها، فقد أصدر الشاعر نصّه عن ثقافة مدحية، ونسق كان قد قرّر في ذهنه ولا مسه حقيقة عند الكرام من قومه ومن جاوره من الذين يخضعون لضوابط قبلية باتجاه اضيافهم.

وامثالاً لهذا النسق نرى السمهري العكلي^(٣٧) يعطي صورة حيّة لما يدور في مخيلة العاذل الذي يلومه لهدر ماله، وإنفاق ذات يده وكرمه المتزايد، فيردّ عليه بأجمل عبارات الكرم، والعطاء قائلاً^(٣٨):

أَعَاذَلْ بَكْنِي لِأُضْيَافِ لَيْلَةٍ نَزُورُ الْقِرَى أَمَسْتُ بَلِيلًا شَمَاهُا
أَعَامِرُ مَهْلًا لَا تَلْمَنِي، وَلَا تَكُنْ خَفِيًّا إِذَا الْخَيْرَاتُ عُدَّتْ رَجَاهُا
أَرَى إِبْلِي تَجْزِي مَجَازِي هَجْمَةٍ كَثِيرٍ وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلًا إِفَاهُا

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.

ثالثا: نسق الاستبعاد

إن التشرد، والاستبعاد، والضياع تمثل نسقا ثقافيا تعرض له الشعراء الفتاك في مسيرة حياتهم الطويلة، إثباتا لوجودهم، وترسيخا لعقيدهم التي أضحت مهددة في حواضرهم، فعلاقتهم بالبيئة التي عاشوها، وترعرعوا فيها تمثل أنماطا من التعاطي المتبادل بينها، فهي في نظرهم الوجه القيمي الذي يحكم سلوكهم إلا أنهم خرقوا هذا الإطار القيمي بعد أن أحسوا بضرورة العصيان الثقافي في مجتمعهم، وبيئتهم الثقافية نتيجة استلاب حقوقهم المعيشية على يد الخلفاء والأمراء الجدد، فطلبوا الجراءة، والتمرد، واقتحام المناطق المملوغة في مجتمع حكم عليه بالفقر، والجوع، والاستضعاف، مجتمع قاس غير ملتفت لواجباته نحو الضعيف والمحروم، فذهبوا ينصرون المظلومين مؤثرين على أنفسهم حالة الاغتراب والاستبعاد، وعدم الطمأنية والتشرد لا يعرفون للراحة من سبيل، إن هذا النسق تمثل في شعر الفتاك الذين يأبون الذل والهوان لثلا يكونوا أبواقا لمديح السلطان وتضخيم صورته والتقرير به^(٣٩)، فقدموا صورا شعرية صُغت بألوان الصحراء والجذب والقحط وحية التشرد والسجون التي احتضنتهم، ومن ذلك قوله الأحيمر^(٤٠) السعدي^(٤١):

وقد كنتَ رَملياً فأصبحتُ ثاوياً بدورقٍ مُلقى بينهنَّ أدورُ
وقد كنتَ ذا قُربٍ فأصبحتُ نازحاً بكرمانٍ مُلقى بينهنَّ أدورُ
وَنَبئتُ أَنَّ الحَيَّ سَعداً تَخاذلوا حمَاهُم وهم لو يَعصبونَ كثيرُ
أطاعوا لفتيانِ الصباحِ لثامهم فذوقوا هوانَ الحربِ حيثَ تدورُ
خلا الجوفُ من قَتالِ سَعِدٍ فما بها لمستصرخٍ يدعو الثبورَ نصيرُ

بني النصّ على نسق الاستبعاد والشرذ، 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 أيوب العنبري^(٤٢) الذي صرّح بأن حياة الفقر والاستبعاد هذه لم تغيّر طباعه وسلوكه وتمسكه بقيمه من شجاعة وإقدام وفروسية: (٤٣)

رَأَتْ خَلقَ الأَدارسِ أَشعثَ شاحِباً على الجذبِ بَساماً كَرِيمَ الشَّمائلِ
تَعوَّدَ من آباءِهِ فَتَكَاتِهِم وإطعامهم في كلِّ غِبراءٍ شامِلِ
إذا صادَ صيداً لَفَّهُ بِضِرامَةٍ وَشيكاً ولم يَنْظُرْ لِنَصَبِ المِراجِلِ
ونَهساً كَنهَسِ الصَّقِرُ ثُمَّ مِراسُهُ بكفِّهِ رَأْسَ الشَّيخةِ المِتمائِلِ
فلم يَسحبِ المِندِيلَ بين جِماعَةٍ ولا فارداً مُذْ صَاحَ بين القَوابِلِ

يتمثّل الاقصاء، والتهميش عند الشاعر في قوله (خلق الأدارس أشعث شاحبا)، (على الجب بساما)، (الغبراء)، (فاردا)، وغير ذلك، فكلها ألفاظ تدلّ على الاستبعاد والانزواء عن الآخرين، إذ أحسّ الشاعر بحجم المعاناة التي ترتاده، وهو بعيد عن قومه، فبعد أن توارث الفتك، والشجاعة عن آباءه حالت به الأمور إلى صعلوك، وفاتك، ومتشرد يجوب الفيافي بحثا عن مأوى يلوذ به.

وفي شعر (جحدر بن معاوية العكلي) ^(٤٤) تتجلى قدرة إبداعية على تصوير الاستبعاد والضياع التي عاشها بعيداً عن قومه، وأقرانه لأنه اتخذ لنفسه خطأ مغيراً لشعراء عصره الذين انساقوا وراء ملذاتهم وارتضوا لأنفسهم أن يكون لاحقين بركب السلطان وتابعيه، فنراه يقول: ^(٤٥)

تَأَوَّبَنِي فَبِتُّ لَهَا كَنِيْعاً	هَمُومٌ مَا تُفَارِقُنِي حَوَانِي
هِيَ الْعَوَادُ لَا عَوَادَ قَوْمِي	أَطْلَنَ عِيَادَتِي فِي ذَا الْمَكَانِ
إِذَا مَا قَلْتُ قَدْ أَجَلَيْنَ عَنِّي	ثَنَى رِيْعَانَهُنَّ عَلَيَّ ثَانِي
وَكَانَ مَقَرَّ مَنْزِلِهِنَّ قَلْبِي	فَقَدْ أَنْفَهَنَهُ وَالْهَمَّ آتِي
أَلَيْسَ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ قَلْبِي	يُحِبُّكَ أَيُّهَا الْبَرْقُ الْيَمَانِي
وَأَهْوَى أَنْ أَرُدَّ إِلَيْكَ طَرَفِي	عَلَى عُدْوَاءٍ مِنْ شَغْلِي وَشَانِي
وَمَا هَاجَنِي فَازْدَدْتُ شَوْقاً	بُكَاءُ حَمَامَتَيْنِ تَجَاوَبَانِ
تَجَاوَبَتَا بِلَحْنٍ أَعْجَمِيٍّ	عَلَى غُصْنَيْنِ مِنْ غَرْبٍ وَبَانِ
فَكَانَ الْبَانُ أَنْ بَأَنْتَ سُلَيْمِي	وَفِي الْغَرْبِ اغْتِرَابٌ غَيْرَ دَانِي
.....

فِيَا اخْوَيَّ مِنْ كَعْبِ بْنِ عَمْرٍو	أَقْلًا الْلُومَ إِنْ لَمْ تَنْفَعَانِي
إِذَا جَاوَزْتُمَا سَعَفَاتِ حَجَرٍ	وَأُودِيَةَ الْيَمَامَةِ فَأَنْعِيَانِي
وَقُولَا جَحْدَرَ أَمْسَى رَهِينَا	يَحَاذِرُ وَقَعَ مَصْقُولُ يَمَانِي
يَحَاذِرُ صَوْلَةَ الْحَجَاكِ ظِلْمَا	وَمَا الْحَجَاكِ ظَلَامَ لَجَانِي
فَإِنْ أَهْلَكَ فَرَبٌّ فَتَى سِيكِي	عَلَى مَهْذَبٍ رَخَصِ الْبَنَانِ
وَلَمْ أَكُ قَدْ قَضَيْتُ حَقَّقَ قَوْمِي	وَلَا حَقُّ الْمَهْنَدِ وَالسَّنَانِ

إنَّ حالة الضياع هذه لم تكن طارئة على هؤلاء الشعراء إنما هي متوقعة لأنهم اختطوها بمحض إرادتهم معللين ذلك بعلو شأنهم وإبائهم وترفعهم عن المظالم التي تعرض الفرد في مجتمعاتهم، فرضوا لأنفسهم أن يعيشوا مشردين تائهين عن الأهل

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

إن السمة الفنية التي يتسم بها شعر الفتاك لا تقوم على المنتج الجميل فقط، بل تتعداه إلى ترسيخ قيم تستنبط من النص نفسه وتعبّر عن مخيال الجماهير الثقافي التي تكون من ثوابت المجتمع أو متغيراته، وتعبّر عن مرحلة شعرية وعصر أقل ما فيه استلاب حق الخلافة، وانتهاك حقوق الفرد بحجة الوصاية الإلهية والتحكّم في معيشة أفراد المجتمع، وإشاعة فكرة السلطوي والمقدّس والمنزّه، مما دفع كثيرًا من الشعراء إلى التصريح برفضهم بالقول، والإغارة على حقوق الخلافة فكان مصيرهم السجن والقتل، فمن لم ينبج 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 لإغارته على رجل قتله وسرق إبله^(٤٦):

لقد جمعَ الحدّادُ بينَ عصابةٍ	تساءل في الأسجانِ ماذا ذُنُوبُها؟
مقرّنةَ الأقدامِ في السجنِ تشتكي	ظنايبَ ^(٤٧) قدّ امستُ مُبيناً علُوبُها
بمنزلةٍ أمّا اللئيمُ فآمنٌ	بها وكرأَمُ القومِ بادٍ شُحُوبُها
إذا حُرسيّ قعقَعَ البابُ أَرعدتُ	فرائصُ أقوامٍ وطارتُ قُلُوبُها
ألا ليتني من غيرِ عُكلٍ قبيلتي	ولم أدِرِ ما شَبانُ عُكلٍ وشيْبُها؟
قبيلةٌ لا يقرعُ البابَ وفدّها	بخيرٍ ولا يأتي السدادَ خطيْبُها
وإنْ تَكُ عكلٍ سرّها ما أصابني	فقد كنتُ مصبوباً على ما يربّيها

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

الذي طالما دافع عنها وذاذ عنها المهالك والأخطار، حتى تمتنى ان يكون في غير قبيلة (عكل) التي ثبَّ فيها.

إنَّ هذه الطائفة من الشعراء تمثِّل 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 آبائهم وقبائلهم من أجل انتزاع حق الوجود وإثبات المكانة، فسجَّلوا 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 ارتكبهه بحق الآخرين من قتل، وإغارة، وفتك، واحتيال لإشباع رغباتهم النفسية وإثبات شجاعتهم، فاقرنت اسماءهم باللصوصية والفتك وتناسى القارئ ما كان لهم من أشعار جزلة قبل تشردهم وانحرافهم ثقافياً، وممارستهم الاستفزاز لقيم المجتمع وثوابته. فجحدر يحاول أن يصف السجن الذي أودع فيه بأنَّه مصدر الألم النفسي، والجسدي، وهو للأندال مأوى الفتوة، وللكرام محل الذلِّ والعار في قوله: (٤٨)

أقول للصَّحبِ في البيضاءِ دونكم محلة سودتْ بيضاءِ أقطاري
مأوى الفتوة للأندالِ مُذْ خُلقتْ عند الكرامِ محلُّ الذلِّ والعارِ

جاءت الشواهد السابقة لتفصح عن مقدار التشرد، والضياع والاستبعاد الذي مورس بحق هذه الفئة من الشعراء الذين انحرفوا عن الخطاب القيمي في مجتمعهم، مما أدى بهم إلى النفي والحرمان قاضعين أنفاسهم من الحياة - الفارغة في نظرهم - كما قضعوا رؤوس من غاروا عليهم وفتكوا بهم.

المبحث الثاني

نسق المعارضة

لعل الخطابات السياسية التي اطلقها بعض الشعراء في العصر الأموي، تعدّ نتاجاً لحقبة زمنية رأت في الشعر خير وسيلة إعلانية لتدعيم أركان السلطة، وإغراء العامة بشرعية الحكم، لكونه نظاماً بديلاً عن نظام الشورى الإسلامي، غير أنّ صوتاً ثقافياً هزّ أركان السلطة من خلال شعر الشعراء الفُتاك الذين راحوا يتصيّدون مساوئ الحكام وانحرافهم، وتمثيلها بقصائد شعرية معارضة للنسق الثقافي الذي شاع في ذلك العصر، فعملية تغيير الخطاب وتبدّله كان على لسان الشعراء الفُتاك المشردين، فقد انبروا لنقد سلوكيات الحكام، وتصرفاتهم مهاجمين سياستهم القائمة على البطش والقتل وسفك الدماء، ولعل ذلك النقد يتضح ضمن محورين؛ الأول: باثبات أنوية الشاعر المتضخمة بمقابل أنا الحاكم المتضخمة، والثاني: في السخرية والتهكم من فعال الخلفاء وولاتهم. فالشاعر الفاتك يبحث عن وسيلة لإقامة العدالة الاجتماعية، مستبدلاً العنف المتخيل / النص، بالعنف العقلي السلطوي، وإعادة إنتاج القمع والتسلط والإستبعاد بطرائق أخرى^(٤٩).

أولاً: إثبات الذات (أنا الشاعر المتضخمة)

الشعر العربي يكتنز في داخله جمالاً عظيماً في خطابه المتعددة، إذ إنّ 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 أنماطاً سلوكية ارتبطت بالإهمال الاجتماعي والتهميش السياسي، فاحساس الشعراء بالهامش دفعهم الى نوع من الخطاب المسمّز نوعاً ما، عبر الأنا المتضخمة لإثبات ذواتهم بوصفهم فحولاً امتهنوا مهنة لا يقوى عليها إلاّ الفارس الشجاع، فتغنّوا بانفسهم انتصاراً لأنفسهم من التهميش والاستبعاد، ومن الشواهد على ذلك قول سعد بن ناشب^(٥٠) المازني^(٥١):

سَأَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسِّيفِ جَالِباً	عَلَيَّ قَضَاءُ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِباً
وَأَذْهُلُ عَنْ دَارِي وَأَجْعَلُ هَدْمَهَا	لِعَرِضِي مِنْ بَاقِي الْمَذْمَةِ حَاجِباً
وَيَصْغُرُ فِي عَيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَنَتْ	يَمِينِي بِإِدْرَاكِ الَّذِي كُنْتُ طَالِباً
فَإِنْ تَهْدَمُوا بِالْغَدْرِ دَارِي فَإِنَّهَا	تَرَاثُ كَرِيمٍ لَا يَبَالِي الْعَوَاقِبَ
أَخِي عِزَمَاتٍ لَا يُرِيدُ عَلَى الَّذِي	يَهْمُ بِهِ مِنْ مَقْطَعِ الْأَمْرِ صَاحِباً
إِذَا هُمْ لَمْ تُرْدَعْ عِزِمَةُ هَمِّهِ	وَلَمْ يَأْتِ مَا يَأْتِي مِنَ الْأَمْرِ هَائِباً
فِيَالِ رِزَامٍ رَشَّحُوا بِي مَقْدِماً	إِلَى الْمَوْتِ خَوَاضاً إِلَيْهِ الْكَتَابِ
إِذَا هُمْ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عِزْمَهُ	وَنَكَّبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِباً
وَلَمْ يَسْتَشِرْ فِي أَمْرِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ	وَلَمْ يَرْضَ إِلَّا قَائِمَ السِّيفِ صَاحِباً

وقوله ايضاً^(٥٢):

وَفِي اللَّيْلِ ضَعْفٌ وَالشَّرَاسَةُ هَيْبَةٌ	وَمَنْ لَا يَهْبُ يُحْمَلُ عَلَى مَرْكَبٍ وَعَرٍ
وَمَا بِي عَلَى مَنْ لَانَ لِي مِنْ فَظَاظَةٍ	وَلَكِنِّي فَظٌّ أَبِي عَلَى الْقَسْرِ
أَقِيمُ صَفَا ذِي الْمِيلِ حَتَّى أَرَدَهُ	وَأَخْطُمُهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَى الْقَدْرِ
إِذَا هُمْ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عِزْمَهُ	وَصَمَّمَ تَصْمِيمَ السَّرْجِيِّ ذِي الْأَثْرِ

برزت صورة الأنا المتضخمة عبر الألفاظ (أغسل - أذهل - أجعل - أخطمه...) التي تدلّ على مرجعية سياسية، إذ قال ما قال متوعداً بسبب هدم داره من لدن (بلال بن أبي برد) ^(٥٣) مولى بني مروان، مقرأً بأنّ ذلك الفعل لم يثنه عن عزمه وإقدامه، وإصراره عما يريد، فهو يتمتع بإرادة قوية، وعزم عنيد، معبراً عن شعوره بالإقصاء، وعدم تثمين مكانته بين شعراء عصره من الآخر، فنجد (أنا) الشاعر محورية في النص تنقل عبرها بين فضائله، وعزمه، وقوته التي أراد بثّها الى متلقيه معرّضاً بطولاته عادةً ذلك من أساليب سحب البساط من تحت يد الوالي الذي أمر بهدم داره وإحراقها. ومن الشواهد الأخرى قول مرة بن محكان السعدي ^(٥٤):

أنا بن محكان، وأخوالي بنو مطر أنمي اليهم وكانوا معشراً نجبا
فقد أراد الشاعر إثبات ذاته المغبونة إجتماعياً، وعلوّ منزلته، فراح يتحدث بضمير الأنا مضحماً صفاته، مفتخراً بأخواله (بنو مطر) الذين ينتمي إليهم، وهم نجباء معروفون بالكرم والجود، وكأنّه يتوجّه بكلامه الى من يُشكّل عليه ذلك، وينكر فضله ونسبه لأنّه مهمّش ومستبعد لا ينتمي الى أحد، فلم يستسلم للوضع النفسي المخيم عليه وراح يدافع عن نفسه من خلال إثبات نفسه، ولعل هذا هو النسق الثقافي المهيمن على الثقافة العربية منذ العصر الجاهلي، فسلح الشاعر الشعري يكون فاتكاً بمن يتعرّض للفحل منهم بالتشكيك بالنسب أو دعوى عدم انتهائه الى العرب. ومن ذلك قول العديل ^(٥٥) بن الفرخ العجلي ^(٥٦):

ما أوقدَ الناسُ من نارٍ لمكرمةٍ إلاّ استظلينا وكُنّا موقدي النارِ
وما يَغدون من يومٍ سمعت به للناس أفضلَ من يومِ بذي قارِ
جئنا بأسلّابهم والخيّل عابسةً يومَ أسلّبتنا كسرى كلّ أسوارِ

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

ثانياً: السخرية، والتهكّم من رجال السلطة

السخرية والتهكّم سلاح اتخذهُ الشعراء للتعبير عن واقعهم المرير بكل مظاهره السياسية والاجتماعية، والفردية، فالضحك والبكاء، والاستهزاء، والتندر مصطلحات رافقت الإنسان منذ نشأته للتعبير عن حالاته النفسية المتغيرة تجاه الظروف العصيبة التي مر بها، وقد استعملت السخرية في عصور الأدب العربي كمفهوم معارض لمساوئ المجتمع، ونواقصه فهي لا تهدف للتسلية وإزجاء 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 والصعاليك يجدها تتمثل في أدق الصور، واللقطات التي عبّروا من خلالها عن مكنوناتهم النفسية ومفاسد الواقع الذي يعيشون فيه^(٥٧)، فقد تنبّه 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 موجهين نقدهم اللاذع للحكام، ومن ذلك قول الأحيمر السعدي متعرضاً للولاء والحكام الذين كانوا في نظره نماذج سيئة جائرة تسلطت على رقاب الناس، فذهب في شعره إلى تتبعهم والنيل منهم^(٥٨):

كفى حَزناً أَنَّ الحِمَارَ ابنَ بجدلٍ عليّ بأكنافِ السّتارِ أميرُ
وإنَّ ابنَ موسى بائعَ البقلِ بالنوى له بينَ بابٍ والستارِ خطيرُ
وإني أرى وجهَ البغاةِ مُقاتلاً أدْيِرَةَ يَسدي أمرنا ويُشيرُ

فالشاعر يتعرض لاحدِ ولاية بني أمية (حسان بن مالك بن بجدل الكلبي) الذي بايع خالد بن يزيد بن معاوية خارجاً على آل الزبير^(٥٩)، والنص ينطوي على هجاءٍ مقذعٍ وسخريةٍ عميقةٍ لا تخلو من فكاهةٍ أو ما يدعو للضحك، فصاغ من شعره نواذر تتجلى فيها طرافة، وحسرة ذات مقصدية عالية على من يتقلد الزعامة وهو يجهل أمور السياسة وإدارة الولاية، لأنّ الوالي اختاره على قدر من الوضاعة والإنحطاط تلبية لرغباته ومطامعه، وهو إذ يذمّ المقصود من خطابه إنّما يعبر عن إرادة قومه، ورغباتهم، واتجاهاتهم لا عن مشاعره وحده. فالنسق الشعري في هذا العصر أثبت النسق الثقافي وأكدّه «فكل كلمة أو عبارة في النسق الشعري تخضع لتجربة ثقافية وتحيل عليها، فتتوسع بمعناها، وتتقدم أو تتأخر بقيمتها»^(٦٠) وكذلك نرى حضوراً للنسق الشعري الساخر في هذا العصر في شاهد للطهوان الكلبي يعارض فيه السلطة السياسية، يقول فيه^(٦١):

أغارَ ابنُ عبدِ الحُجْرِ في جُندِ عاصمٍ وفيمَ ابنُ عبدِ الحُجْرِ حين يُغيرُ
وما كانَ بزُّ لابنِ أمِّ مُضَرَّسٍ مع القومِ إلّا عُلْبَةً وحفيرُ^(٦٢)
وما كُنْتُ يا شرَّ الأحوصِ ناشياً لِتأتيني إلّا عليّ أميرُ
وقد بُليتَ غاراتكم فوُجِدْتُم على الخيلِ قَيْناتٍ لهنَّ بظورُ

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

دائرة الهجاء المذدع 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 الإدارة، أو هي سعي إلى تعديل أو تحويل هذه الكيفية أو الوسيلة التي يمكن أن تتحقق لهذه الكيفية إذا ما كانت سلطة غير شرعية»^(٦٣) إن السلطة المعارضة للشعراء الفتاك لم تنل الحكام والولاة وحدهم؛ بل شملت رؤساء القبائل الذين دخلوا تحت سلطة الخلافة، واستبعدوا هؤلاء الشعراء فراحوا يتعرضون لهم بقصائد لا تخلو من تهكم وسخرية ونقد لاذع، ومن ذلك قوله عطار د بن قران في الحصين بن يزيد الحارثي^(٦٤) رئيس قبيلة بني الحارث، والملقب بـ (العصبة) الذي كان يأخذ ثلث المربع من الغنائم ويمني قومه بالزيادة^(٦٥):

فأما بنو عبد المدان فإيهم وإني من خير الحصين ليائس
روى نمراً عن أهل نجران أنكُم عبيد العصا لو صَبَحْتُكم فوارس

فالشاعر يستعمل النبوة الخطابية الساخرة للقضية التي رغب التعبير عنها وهي تعرية الخصم ونقده وإنكار الواقع، والسعي 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 رقابهم. إن جدلية الرفض هذه «هي الأكثر طبيعة وواقعية في الثقافة، وفي الحياة الاجتماعية والسياسية بعامة ففي كل مجتمع نظام يمثل قيماً ومصالح معينة لجماعات معينة من جهة أخرى، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيماً ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة من جهة أخرى، وليس تطور المجتمع إلا الشكل الأكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات»^(٦٦). ومن الشواهد

يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ خَبِّرُونِي بِأَيِّ جَرِيرَةٍ حُبَسَ الْحَمَارُ
فَمَا بِالْعِيرِ مَنْ ظَلَمَ إِلَيْكُمْ وَمَا بِالْعِيرِ إِنْ ظَلَمَ انتِصَارُ

فالشاعر يسخر من السلطة وأصحابها الذين ارتضوا _انتصاراً لسلطانهم- بأن يجبس الحمار مع صاحبه، والنص يكشف عن سخرية مشحونة تفصح عن سلوكيات الحكام تجاه الرعية وبذلك يكون الشاعر قد منح قصيدته «فاعلية سياسية فنية تسعى بمعرفة واضحة إلى غاية تقع خارج القصيدة، أو غايات تمس الواقع والناس وتلبي مطالبهم في الحرية والعدالة»^(٦٩).

الثقافية التي عاش فيها، فالشعراء الفتاك عاشوا في بيئة يصدق عليها أن تكون بيئة متحضرة نوعاً ما إلا 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 فيما ورائها أبعاداً ضمنية عن حياتهم، وتشردهم، وضياعهم عبر التشبيه مرة، والاستعارة مرة أخرى والكناية مرة ثالثة، فتعرض النصوص التي جادت بها قرائحهم مجموعة من العلامات الفضائية الدالة على فتكهم وسرقتهم الآخرين، وكشفت عن وعيهم بالصراع الذي كان يدور في بيئتهم بكل أنواعه سلطوياً كان أم اجتماعياً أم فردياً، وتفاعلاتهم مع مسوغات هذا الصراع فقد شكّلت نصوصهم وظيفة جمالية نقدوا من خلالها الآخر، وحاولوا قراءة العالم بلغة مغايرة لمن لحق منهم بركب الحضارة، وركب السلطة وبائع 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 الاستبدال. (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 وإنّما من خلال عملية التقريب، والجمع بحد ذاتها، ومع موقع هذا الجمع داخل السياق العام، وما يمكن للعلاقة الجديدة المستحدثة بين طرفي التشبيه أو تولد من إيجاءات ومدلولات»^(٧٢)، ويقوم على ثنائية عرّفها البلاغيون بـ (طرفي التشبيه) إذ من خلالها يتم الكشف على آليات التشبيه وطبيعة

البعد الجمالي الذي ينطوي عليه النص وتصوير العواطف التي تكتنف صاحب النص (المبدع)، ولما كان المبدع شاعراً فاتكاً قد تعود التنقل والإختباء في الصحراء خوفاً من المجهول والإغارة على أموال الآخرين وقتل وسلب من تعارض معه في الإيدلوجيا، نجد أن أغلب التشبيهات التي انطوت عليها قصائد الشعراء تمثل تمرداً وصراعاً مع الواقع الرافض لهم بكل حيثياته، 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 ينتمي إلى النص إلا من خلال شرطه اللغوي فإن الشاعر يُعيد صياغة هذا الواقع انطلاقاً من التمرد عليه»^(٧٣)، فمصادر الفتاك في رسم صورهم الشعرية تنبع من مصادر ثقافية تتمثل في ملامح البيئة، ومظاهرها التي لم يحسوا بالإنسجام معها، فصوّروا من خلال ذلك حالة التشرد، والضياع، والسجن، والقتل، والتعذيب، والتوبة 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^(٧٤) السعدي: (٧٥)

عراقية قد جُزَّ عنها كِنَاهَا ^(٧٦)	يقرُّ بعيني أن أرى بين عصبية
مُحِيمةً بالسِّي، ضَاعَتْ رِكَابُهَا	وإن أسمع الطَّرَاقَ يلقونَ رُفْقَةً
وبسيانَ أَطْلَاسٍ جُرودٌ ثِيَابُهَا	أُتِيحَ لها بالصحنِ بين عُنيزة
وعبسٍ وقد تُلفى هناك ذُنَابُهَا	ذئابٌ تعاوتُ من سليمٍ وعامرٍ
إذا فُتِّشَتْ بعد الطَّرَادِ عِيَابُهَا	ألا بأبي أهل العراقِ وريثُهم

فالشاعر هنا يصف أبناء قومه أو ربّما أصحابه الذين نجوا من جلاديه، وهم لصوص من بني عنيزة وسليم وعامر بالذئاب، ثيابهم بالية، تجمعوا من هذه القبائل العراقية موطن القوة باستعماله لفظ الأطلاس أي الذئاب، فهو في تشبيهه هذا

أتكأ على حاضرتي التي عاشها، وبيئته التي كان كثيراً ما يرى فيها سطوة الذئاب في الصحراء وفتكها بمن تقع عليه، فأختار أفضل الأوصاف وأكثرها التصاقاً بأصحابه فجعل ذلك معادلاً لقوتهم وسطوتهم على من يقعون عليه ليفتكوا به. فهو يُسعد إذ يسمع الآخر يتحدث عن قومه وأصحابه بعلو شأنهم وقوتهم، وهم يرتدون عيبة الذئاب (أي ثيابها) ويجوبون الصحراء انتصاراً للمظلوم وإرجاعاً لحقوق المستضعفين مستنداً إلى رصيد ثقافي متجذّر في نفسه قامت فيه الأنا مقاماً أساسياً ليس لشخص الشاعر فقط؛ بل أنا نسقية / ثقافية لقومه، فهو في قوله هذا يوصل رسالة إلى من كان سبباً في تشرّده ولجؤته إلى الإغارة. ومن ذلك قول أبي الطمّحان القيني^(٧٧) الذي يشبه انحناءه وقصره بالصائد الذي ينحني ليفترس صيده^(٧٨):

حَتَّيْتُ حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى كَأَنِّي خَاتِلٌ يَدْنُو لَصِيدِ
قَصِيرُ الْخَطْوِ يَحْسُبُ مِنْ رَأْيِي - وَلَسْتُ مَقِيداً - أَنِّي بَقِيدِ

فالشاعر يخرج الصورة من حيز الإدعاء الذي شاهدها في النص السابق (إدعاء القوة والفروسية) إلى حيز التمثيل، والتجسيد فهو يشبه نفسه نتيجة ما مر به من ظروف قاسية، وما عاناه من عذاب في الحياة أن أنحني لتلك المآسي ظهري، وأصبح حانياً لخطوب الدهر كما ينحني الصياد الذي يتأهب 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 عبثية الحياة، وقهر الزمن محاولاً خلخلة النسق الجمعي / إلى نسق فردي عبّر من خلاله عن موقفه تجاه الواقع، والسلطة عبر التشبيه بالأداة الكاف.

ونجد الأحيمر السعدي يُظهر توبته في آخر حياته، وترك اللصوصية والفتك هاجراً أقرانه من اللصوص على الرغم من أنه ظلَّ يحنّ إلى أيام الفتك، وقطع الطريق أمام المارّة، فنراه يقول^(٧٩):

قُلْ لِلصُّوصِ بَنِي اللَّخْنَاءِ يَحْتَسِبُوا بَزَّ الْعِرَاقِ وَيَنْسُوا طَرْفَةَ الْيَمَنِ
وَيَتْرَكُوا الْحَزَّ وَالْدِيبَاجَ تَلْبَسُهُ بِيضُ الْمَوَالِي ذُوو الْأَعْنَاقِ وَالْعُكَنِ
أَشْكُو إِلَى اللَّهِ صَبْرِي عَنْ زَوَامِلِهِمْ وَمَا أَلَا قِي إِذَا مَرَّتْ مِنَ الْحَزَنِ

فتوبته هذه توبة العاجز، فهو في خرقه لنسق اللصوصية الذي كان يمتنعه 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 والديباج الذي كثيراً ما كانوا يُمتنون أنفسهم بالحصول عليه، ويتركوه لأهله من الأغنياء؛ بل ذهب أبعد من ذلك عندما شبّه نفسه بصقر العراق (البز) لسطوته وغلبته عليهم، فلطالما ارتكب الجنايات، أمّا الآن فيعلن توبته ليقضي حياته في الاستقرار والابتعاد عن الصحراء والفلوات، وربما كان ذلك علامة من علامات الموت التي بدأت تترأى للأحيمر مما جعله شاهداً حياً على ما فعله هو لبقية لصوص بني اللخناء من قومه. ومن التشبيهات الجمالية الأخرى في شعر الفتاك قول عطار بن قران، وقد حُبس بحجر^(٨٠):

يَقُودُنِي الْأَخْشَنُ الْحَدَّادُ مُؤْتِزراً يَمْشِي الْعِرْصَنَةُ مُحْتَالاً بِتَقِيدِي
إِنِّي وَأَخْشَنُ فِي حَجَرٍ لِمُخْتَلَفَا حَالٍ وَمَا نَاعِمَ حَالاً كَمَجْهُودِ
وَنَحْنُ فِي عَصْبَةٍ عَصَّ الْحَدِيدُ بِهِمْ مِنْ مَشْتَكٍ كَبَلَهُ مِنْهُمْ وَمَصْفُودِ
كَأَنَّمَا أَهْلُ حَجَرٍ يَنْظُرُونَ مَتَى يَرُونَنِي خَارِجاً طَيْرُ الْيَنَادِيدِ
طَيْرٌ رَأَتْ بَازِيّاً نَضَحَ الدَّمَاءُ بِهِ أَوْ أُمَةٌ خَرَجَتْ زَهْواً إِلَى عِيدِ

فالمشبه هنا هو الصورة المركزية التي يدور في فلكها التشبيه، وهو شخصية عطار نفسه عبر الألفاظ (يقودني - إني - نحن - يروني - بازياً) مشبهاً نفسه وهو في يدي السجّان (الأخشن)، ويحكي حال الناس في حجر الذين باتوا يتحيّنون 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 بجملها النفس المتلقية خبره، فهو الباز الذي طالما تحاشته الصغار والكبار يقع الآن مأسوراً بيدي السجّان الذي يقتاده، وهو يمشي مشية الزهو والتكبر شامتاً به متلذذاً بمعاناته. مما جعل الشاعر يزخر تحت سطوة النسق المكاني (السجن)، فهو هنا يفصح عن نسقين بُني عليهما النص السابق، الأول: نسق الإنسان المغلوب على أمره بيد السجّان بعد أن أخذ القيد والأصفاد منه، ومُن معه من السجّناء مأخذاً كبيراً، والثاني: النسق الجمعي المتمثل بأهل حجر الذين يقفون ليشمتوا فيه، تتطلع أبصارهم إلى الوقت الذي يرون الدماء تسيلُ منه وتضح من جسده المكبل. ومن الشواهد الأخرى قول طهمان الكلبي مصوراً الصراع بين الحياة والموت التي تمثل انعكاساً للصراع الداخلي عند الشاعر بسبب الظروف التي تحيط به^(٨١):

سَقِيًّا لِمُرْتَبَعِ تَوَارِثُهُ الْبَلَى	بَيْنَ الْأَغْرِّ وَبَيْنَ سُودِ الْعَاقِرِ
لَعِبْتُ بِهِ عَصْفُ الرِّيحِ فَلَمْ تَدَعْ	إِلَّا رَوَاسِي مِثْلَ عُشِّ الطَّائِرِ
وَتَنُوفِهِ ^(٨٢) تَجْرِي النِّعَاجُ بَعْرَضِهَا	جَاوَزْتُهَا غَلَسًا بِعَنْسٍ ضَامِرِ
ضَاحٍ كَأَنَّ رَوَاقَهُ وَكَفَاءَهُ	سَقَطَانِ مِنْ كَنَفِي ظَلِيمٍ نَافِرِ
ظَلَّتْ تَنَازَعُهُ الرِّيحُ وَضُحْبَتِي	يَأْوُونَ مِنْهُ تَحْتَ ظِلِّ حَاجِرِ

فالشاعر هنا يصف المكان الذي عاش فيه، وما لحق به من دمار وخراب بأوصاف مادية شتّى بها مسامع المتلقي، وقاده من خلالها إلى استفزاز ذاكرته وتعاطفه، فهو يحدّد المكان الذي لحقه الخراب بالأغرّ، وسوء العاقِر (وهما موضعان

من الأرض) بإسلوب سردي وصفي مصوراً قوة الرياح، وهي تُسفي على الديار فلم تبق منها شيئاً إلا القليل كعش الطائر الذي هو عبارة عن أعواد متفرقة، فالمشابهة قائمة على القلة والتفرق ليس إلا، وإلا فإن دلالة العش من الناحية النفسية تعمل على الطمأنينة والحنان الأسروي^(٨٣)، فالمكان هنا عند الطههان مكان جمعي طالما ربطه بالأحبة والخلائن، إلا أنه من وجهة نظره مكان للشقاء نتيجة ما حلّ به، فهو مكان رامز للتحويل بين الحياة والموت، فوجه أنساقه الثقافية للمكان متغلباً على سلبه التي باتت تمثل علامة من علامات الموت عنده، مما يجعله يرسخ تحت سطوة النسق المكاني، لكنّه «يرفض الإستسلام لهذا الفناء، فيبذل جهده في سبيل استبدال لك الصورة الساكنة الكثيية بصورة مناقضة تعجّ بالحركة النشاط، اتخذها رمزا لماضيه الذي قضاه في السعي الدؤوب»^(٨٤).

ثانياً: نسق الإستبدال

يعدّ الإستبدال ممثلاً بالإستعارة القناة الثانية للشعراء التي اشتركت في إنشاء صورهم الشعرية، والإستعارة أكثر جمالاً وإثارة للخيال عبر خصيصة التأويل، والتفكير التي تمنحها للمتلقّي متأملاً في صور الشاعر، حتى باتت الإستعارة تخرج من دائرة ارتباطها باللغة الشعرية، والبلاغية الى نمط فكري مرتبط بنسق تصويري تعمل عملها في خلق صورة مشخصنة للأشياء، وجعلها مرئية، ومسموعة، وملموسة، ومتذوقة تحرك النفس الانسانية، وتمنحها شعوراً قوياً بجمال النص^(٨٥) عبر اتجاهاين هما: النظرة الإبدالية للإستعارة، والنظرات الثابتة والقيمة^(٨٦).

وقد تمثّل هذا الفن في شعر الشعراء القدماء أصدق تمثيل، إذ عبّروا من خلاله عن مكنونات نفوسهم وما تعرّضوا له في حياتهم من مطارة واعتقال، فتوحّدوا وجدانياً

مع ما يحيط بالبيئة التي عاشوا فيها من كائنات حيّة ممتزجين بها، ومتعارضين بين الذات والموضوع^(٨٧)، ولعلّ أصدق مثال على ذلك قول السمهري العكلي مخاطب صديقاً له تشدّد معه في الفيا في واصفاً صفاء الأخوة بينهما^(٨٨):

وما لمته في أمر حزم ونجدة ولا لامني في مرّي واحتاليا
وقلت له - إذ حلّ يسقي ويستقي - وقد كان ضوء الصبح لليل حاديا
لعمري لقد لاقت ركابك مشرباً - لئن هي لم تصبح عليهنّ عاليا -

فالاستبدال الذي تقتضيه الاستعارة شارك في استبدال المعنى في قول الشاعر (ضوء الصبح ليل حادياً) فكانت هذه الاستعارة مستمدة من الواقع الذي يعيشه الشاعر، فهو مشدّد ومن يشعر بالخوف وعدم الإطمئنان يظلّ قلقاً لا يعرف ليله من نهاره يبقى يقظاً ليلاً، فاتراً مع شعشة ضوء الصبح لعدم وثوقه بظلام الليل، فصورة الصبح وهو يحدي بالليل ويجرر أذياله منحت المتلقي تصوراً عن نسقه الفردي المبني على التشدّد والاستبعاد خوفاً من المصير المحتوم، فضلاً عن ذلك فإنّ السمهري اشترك 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^(٨٩). فجاءت هذه الصورة مستوعبة لنص الشاعر معبرة في الوقت نفسه عن رفض المجتمع له. ومن الشواهد الأخرى قول الأحيمر السعدي في رائيته المشهورة^(٩٠):

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أطير
فلليل إن واراني الليل حكمه وللشمس إن غابت عليّ ندور
وإنّي لأستحي من الله أن أرى أجرّ حبالاً ليس فيه بعير
وأن أسأل المرء اللئيم بعيره وبعراً ربّي في البلاد كثير

ويا نخلاتِ الكرخِ لا زالَ ماطرٌ عليكنَّ مستنُّ الرياحِ ذرورُ
وما زالتِ الأيامُ حتى رأيتني بدورقٍ مُلقىَ بينهنَّ أدورُ

تمكّن الشاعر أن يغادر المألوف في القول والنغم فيبحث عن علاقات استبدالية بين الصور الإستعارية (وارآني الليل حكمه) و (للمشمس نذور) و (مستنّ الرياح) التي وظّفها الشاعر في تعالقها الإستعاري لتقريب المعنى الى المتلقين، فالذئب وهو حيوان مفترس قد ألفه في الوقت الذي لم يجد من قومه واخوته الا الغدر والوشاية للقصاص به، فالنص عبّر عن صورة دقيقة مثلت التجربة الشعورية الممتلئة بالمأساة، فتوحد الشاعر مع الذئب يخفي وراءه نسقاً ثقافياً وشعرياً مضمرّاً يقوم على التنديد والتشهير بقومه الذين ارتضوا حياة الخنوع، وقبولهم الواقع بمساوئه. ومن الشواهد الأخرى قول أبي النشاش يدفع مخاطبيه الى السعي في طلب الرزق، وعدم الإتكال على الغير^(٩١):

فللموتِ خيرٌ للفتى من حياته فقيراً ومن مولى تدبّ عقاربهُ
ولم أرَ مثلَ الفقرِ ضاجعهُ الفتى ولا كسوادِ الليلِ أخفقَ طالِبهُ
فِعشٌ معذراً أو مُتٌ كريماً فإنني أرى الموتَ لا ينجو من الموتِ هاربهُ

تمكّن الشاعر من أن يغادر المألوف في القول والنظم، فيبحث عن علاقات بين الصور الإستعارية (الفقر ضاجعه الفتى)، و(ومولى تدبّ عقاربهُ)، وظفها في تعالقها الإستعاري لتقريب المعنى الى المتلقين، وهو يذمّ من كسل عن طلب الرزق حتى ضاجعه الفقر والجوع، ومما يعزّز أو أصر الإستبدال في النص أن الإستعارات لا تنفرط في أجزاء متباعدة فيه، إنّما جاءت متجاورة متآزرة تعبّر عن موقف وشعور وفكرة • ومثل ذلك نجده كذلك في شعر يزيد بن الصقيل^(٩٢) العقبلي، إذ يقول^(٩٣):

إذا المنايا اخطأتك وصادفت حميميك فاعلم أنها ستعود

فقد تشكّل نسق الاستبدال من البنى اللغوية (المنايا أخطأت) و(المنايا صادفت) و (المنايا ستعود)، اذ استطاع الشاعر ان يخلق من خلالها علامات استبدالية عبر تجسيد (المنايا) وحركيتها داخل النص، ومغادرة العلامات الطبيعية، فقد أُسند للمنايا متعلقان من غير جنسها، ربما كانت الى صفات الإنسان أقرب، مما أعطى الصورة تكثيفاً وإيحاءً مستمداً من إحاسيس الشاعر، وهو يلقي بحكمته الى مخاطبيه داعياً إياهم الى ترك مظاهر الخداع والإحتيال، وتبدل القيم في المجتمع مقنعاً النسق الجمعي بأن عبثية الحياة لا تعني الاستمرار، فلكل شيء نهاية، لذلك كان محور النسق الأنوي هو النصيح والإرشاد. فالصور الإستعارية السابقة استوعبت الوظيفة الجمالية وأثّرت في المتلقين مستجيبة لمظاهر التشرّد والرفض التي تعرض لها الشعراء.

ثالثاً: نسق المجاورة

يقوم بناء الصور الشعرية على التقابل، والتجاور بين الأشياء، فالصورة عبارة عن تركيب متجاور، أو متقابل بين مكونين، أو عنصرين بينهما علاقة تتأسس على الإنزياح تسمى علاقة المجاورة من دون أن يكون التقابل، أو التجاور بين هذين العنصرين لغواً^(٩٤)؛ بل يعبر عن مقصدية جمالية، ودلالية هدف إليها الشاعر من خلال قوله، وأهم صور هذه المجاورة الكناية والتعريض، إذ من خلاهما نستطيع أن نتعرّف على القيم الجمالية للعصر الذي نشأ فيه الشاعر، وللكناية صلة بالقيم الإجتماعية للعصر الذي قيلت فيه معبرة عن إحاسيس الشاعر، وأفكاره مثيرة لذهنية المتلقي، فهي تعبير وجداني يختلف من بيئة 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 ترمى الشباك)، وفي التعبير عن الكرم نجد البيئة الصحراوية تكني عنه قائلة: (فلان جبان الكلب مهزول الفصيل)، لأنّ العربي كان ينحر ناقته لضيفه ويترك فصيلها - ابنها الصغير - فيعتبره الهزل لانقطاعه عن لبن الأم، وفي البيئة المدنية يكونون عن الكرم بقولهم: (فلان حجرة استقباله لا تغلق. بابه مفتوح) ^(٩٥).

ولما كانت الكناية المعبرة عن احساس الشاعر، وأفكاره، والمثيرة لذهنية المتلقي محكومة بعناصر ثلاثة هي: اللوازم، أو العلامات بين الألفاظ، أو البيئة التي ينتمي اليها الشاعر، والإنشاء الثقافي الذي يبين قصد المتكلم، عبر استقراء شعر الفتاك الذين كان انتهاؤهم وبيئتهم (الصحراء)، قرّ في أذهاننا أنّ ألفاظهم وعباراتهم التي كنّوا بها تستمد معانيها من البيئة الصحراوية التي تشردوا بها، فعبرت عن حياة التشرد والضياح مصورين من خلالها حالة القلق، والسخط على الأغنياء والخلفاء ومواليهم، فقد امتازت صورهم بالقيم الجمالية المستمدة من الثقافة التي يمتلكونها مشاكلة للمعنى، ومصطبغة بالحس الفردي، وما مرّ به من أحداث جسام وهو يترقب الموت ممن تعرّض لهم، وثأر منهم، ولعلّ أصدق مثال على ذلك قول معاوية ^(٩٦) بن عادية الفزاري ^(٩٧):

الا حَيِّ ليلي، إذ ألمّ لمأمها	وكان مع القوم الأعادي كلامها
.....
وبيضاء، مكسالٍ، لُعوبٍ، خريدة	لذيذٍ، لدى ليلِ التّمام، شِماؤها
كأنّ وميضَ البرقِ بيني وبينها	إذا حانَ من خلفِ الحجابِ ابتسامها
وُنبئتُ ليلٍ بالغريين سلّمت	عليّ ودوني طَخْفَةٌ ^(٩٨) وَرَجَامُها

فإنّ التي أهدتْ على نأي دَارِها سلاماً، لمردودٌ عليها سَلامُها
عديد الحصى والأثل من بطنِ بيشةٍ وطُرفائها مادامَ فيها حَمَامُها

ففي قوله (بيضاء)، (مكسال)، (لعوب)، (خريدة)، (لذيد لدى ليل الحمام)، (خلف الحجاب ابتسامها) كنايات عن حببته (ليلي) التي يحن إليها، وهو في موضع بعيد عنها، فاشترأت الصور الكنائية من الفاظ البادية والصحراء مأوى الشاعر، ومثال ذلك قوله: (وادي بيشة) مسكن الشاعر برفقة الوحوش والذئاب وهو هارب من مصيره، فيخيّل إليه أنّ حببته سلّمت عليه، فقام مسلماً على الرغم مما بينهما من بعد المسافة والإغتراب مُكّنّياً عن كثرة سلامه عليها بعدد الحصى وأشجار الأثل التي يمتلئ بها وادي بيشة، فكانت الفاظه مستمدة مما كان حوله من عناصر البيئة، ذلك «أنّ من يريد اقناع الآخرين بمعنى من المعاني يشرحه له بادئ الأمر، ويوضّحه توضيحاً يغري بقبوله والتصديق به، ولا يفترق ما يقصده بالشرح والتوضيح مما قصده القدمات بالإبانة التي ردّوا إليها جانباً من بلاغة الصورة»^(٩٩)، فكانت هذه الكنايات منسجمة مع ثقافة العصر الذي نشأ فيه الشاعر، والنسق الثقافي المعتاد عند شعراء هذا العصر قائم على التغزل بالمرأة ووصف مفاتها وهيام بها، غير أنّ البعد والنوى الذي فصل الفتاك عن محبوباتهم وديارهم دفعهم الى التغزل بطريقة مغايرة للشعراء الآخرين، فقد أخذوا يربطون غزلهم هذا بمسببات البعد وكثرة العذال والشامتين، فصاغوا كناياتهم صياغة فكرية تثبت في وجدانهم، وتستفز عاطفة المتلقين موجّهة الأنظار الى حلّ بهم من مأساة دفعتهم الى الإنعزال والإفتراق عن محبوباتهم اللاتي ربما كنّ أزواجاً لهم، ولسنّ مجرد معشوقات، وقيمة الكناية الثقافية هنا ثنائية الدلالة، ف «نحن نتّجه الى التعريض والكناية من خلال نص صريح أي أمام حاجز هو الواقع، وليس مطلوباً في عملية التلقي إهمال هذا

الجانِب، فهو أساسي في التركيب الدلالي، وفي تشكيل الصورة، وإنه يغني الحالة الشعورية لدينا مثلما كانت عند الشاعر، أو الكاتب في احساس جعله يدور هذه الدورة، ويطلّ من على، أو من أحد الأطراف ليصل الى الزاوية المؤثرة في كيان التجربة»^(١٠٠)، ومن الشواهد الأخرى على شيوع الكناية، ومجاورة الألفاظ في شعر الفتاك قول شظاظ^(١٠١) الضبي^(١٠٢):

من مبلغ فتیان قومي رسالةً فلا تهلکوا فقراً على عرقِ ناهقِ
فإنّ به صيداً غزيراً وهجمةً طوّالِ الهوادي بائناتِ المرافقِ
نجائبِ ضباطٍ يكونُ بُغَاؤُهُ وعاءٌ وقد جاوزنَ عُرضَ الشَّقَاتِ

فالشاعر ينصح شباب قومه ألا يموتوا جوعاً وفقراً، وإنّ يتجهوا صوب البصرة ففيها إبل للسلطان، مكنياً عن هذه الإبل بالكثرة والسمن في قوله: (طوال الهوادي)، و(بائنات المرافق)، و(نجائب ضباط)، وكلها كنايات عن جودة هذه الإبل ممّا جعل لها في ذهن المتلقي صورة مشهدية يمكن تصورها في الذهن متوسّماً فيها دقة العبارة وانسجامها مع النص المستوعب لفكرة الفتك بالسلطان، فهذه الكنايات بمثابة الوسيط الفعّال بين ما ادّلاه الشاعر من قول، وقومه الذين كانوا يبحثون عن الرغيف بسبب سياسة الحكومة، فجاءت أنساقه التصويرية، ومعارضته الثقافية في تقديم المعلوم على المجهول محددة الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الشاعر في حروبه الفردية، وشجاعته، وقومه التي تمكّنهم من إقتحام حرس السلطان، وسرقة ما يملك، فصفتا الشجاعة والفروسية التي يصدق تمثيلها في شعر الفتاك تمثّل نسقاً ثقافياً يقرب من الإيديولوجيا التي آمن بها هؤلاء الشعراء وظهرت في كناياتهم أو استعاراتهم وتشبيهااتهم. ومن الكنايات ذات الجماليات الواضحة قول الأحيمر السعدي في صفاته الجسدية^(١٠٣):

وقالت أرى ربع القوام وشاقها طويل القناة، بالضحاء نؤوم
فإن أك قصداً في الرجال فإنني إذا حل أمر ساحتي لجسيم

ففي قوله: (طويل القناة) كناية عن حذقه بالطعن لطول قامته، وفي قوله: (بالضحاء نؤوم) كناية عن كونه مخدوماً مرفهاً غير محتاج الى السعي بنفسه، وفي قوله هذا تضخيم لحالته وصفاته الجسدية، فهو وإن كان طويل القناة في الحرب، ونؤوم الى وقت الضحى، رأيته يتسابق بين الرجال، ويرمي بنفسه في المهالك إذا ما حل أمر جسيم بقومه، فهذا النسق الفردي الذي عبر عنه الشاعر يتمازج بالبطولة والترف، فكانت الكناية عن الشجاعة والكرم أكثر المعاني وضوحاً في شعر الفتاك لطبيعة الحياة التي يعيشونها.

وإذا كانت الكناية لها دلالة لفظية وصفية من جهة المجاز، فإن التعريض يفهم المعنى من خلاله بالإيضاح والعرض، وليس التستر خلف المعاني، فهو «اللفظ الدال على الشيء عن طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي»^(١٠٤). وإذا فرقنا بين التعريض والكناية، فإن التعريض أقل حضوراً في شعر الفتاك من الكناية، ويتمثل ذلك في قول مسعود بن خرشة المازني، وقد بلغه خبر خطبة حبيته (جمل) من رجل من قومه، فراح متعرّضاً لذلك الرجل ساخراً من مقامه^(١٠٥):

أيا جمل لا تشقي بأقعس حنكل قليل الندى يسعى بكير ومحلب
له أعنز حوثمان كأنها يراهن غر الخيل أو هن أنجب

يعرض الشاعر بالموصوف ناعتا إياه بنعوت منها (أقعس: بارز الصدر)، و(حنكل: قصير لئيم)، و(قليل الندى: البخيل) ثم ينتقل من التعريض الى التصريح في البيت الثاني عندما يخفي الكناية والتعريض ليعطي دليلاً على صحة دعواه في البيت الأول، فالموصوف له ثمانى عنزات ليس غير ويراهن 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 مكثّف الدلالة غني بالإيحاء، فالكثير من الفتاك - كما قلنا - لهم حبيبات وزوجات تركوها بعدهم فاخذوا يحنّون اليهنّ ويناجونهنّ مستميلين عطفهنّ وهم في مخدعهم الصحراوي الجديد، فنسق الغزل الذي اتشح به شعر الفتاك مبني على الفراق والبعد، وربما كانت نفوسهم أكثر من غيرهم تنبض بمشاعر الحبّ والشوق الى من يخلصون.

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

... الخاتمة ...

١. خطاب الشعراء الفُتاك، خطاب خضع لتأثيرات البيئة التي عاشوا فيها، ووجدت تلك التأثيرات طريقها الى قصائدهم؛ وبذلك ظل شعرهم متمسكاً بكثير من المعاني البدوية.
٢. لم يقترب الخطاب الشعري عند الفُتاك من ثقافة التقديس والإعلان عنها؛ فخطابهم المدحي الموجه لم يهدف الى الترغيب بالسلطة الجديدة، أو الترهيب من سطوتها، وإنما تضمن مديحهم الحكام والولاة - على قلت نماذجه - نسقا مضمر الهدف منه تخلص رقابهم من القطع، وأجسادهم من عذابات السجون.
٣. لعل الاستبعاد الذي تعرض له الفُتاك كان الباعث الرئيس من وراء ظهور الانا الفردية، والنافية للآخر في اشعارهم، خارجين على قوانين الإنتماء الاجتماعي والقبلي الذي اعتاد عليه شعراء قبائلهم.
٤. تمثل ثقافة الكرم أبرز أشكال الدعم الفردي للفقراء والمحتاجين، مما دفع الشعراء الفُتاك الى أن يسلوا سيوفهم بوجه الأغنياء، وعلى طريقة الشعراء الصعاليك لمساعدة المحتاجين والمعوزين، متغنين بكرمهم والترحيب بأضيافهم.
٥. حافظ النقد اللاذع والسخرية والاستهزاء على نسقيته عند الفُتاك 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. تمكن الشعراء الفُتَّاك عبر الأنساق الجمالية وعلاقتها بالمكونات الثقافية ترميز الأنساق الثقافية المضمرة، وترسيخها في نفوس المتلقين.

١. حقو الشبي: سفحه، أو ما ارتفع منه، ينظر: لسان العرب: مادة (حقا).
٢. الحَبْنُ: متفخ البطن، ينظر: المصدر نفسه: مادة (حَبْن).
٣. الروازح: شديدة التعب، ينظر: اساس البلاغة، ابو القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨: مادة (رزح).
٤. طيرات: زلات او آفات، ينظر: لسان العرب: مادة (طير).
٥. الأزمَل: الصوت، لسان العرب: مادة (زمل).
٦. استحشم: اشتد غضبه، ينظر: المصدر نفسه: مادة (حشم).
٧. الظنبوب: العظم اليابس من الساق، ينظر: لسان العرب: مادة (ظنب).
٨. وهما اسمان، ينظر هامش الديوان: ١٤٣.
٩. الكَنَب: غلط يعلو الرَّجُل والحافر واليد، وخصَّ بعضهم به اليد، إذا غلظت عن العمل، ينظر: لسان العرب: مادة (كنب).
١٠. التنوفة: القفر من الأرض وأصل بنائها التنف وهي المفاضة، ينظر: لسان الرب: مادة (تنف).
١١. الطخفة: السحابة المرتفعة، ينظر: لسان العرب: مادة (طخف).
١٢. الثقافة، التفسير الانثروبولوجي، ادم كوبر تر: تراجي 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 الأمريكي من الثلاثينيات الى الثمانينيات، فنسنت ليتش، تر: محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠: ٤١٠، وينظر: النقد الثقافي في الكتابة العربية، محمد جاسم الموسوي، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥: ١٢.
١٥. النقد الثقافي (قراءة في الانساق الثقافية العربية)، د. عبد الله الغدامي، ط ٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥: ٨٣-٨٤.
١٦. ينظر: المحيط في اللغة، الصاحب بن اسماعيل بن عباد، ط ١، تحقيق: محمد حسن ال ياسين، ١٩٩٤: مادة (فتك).
١٧. ينظر: لسان العرب، ابن منظور الافريقي، دار المعارف، مصر، د.ت، مادة (ف ت ك).

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 الجليل، بيروت، ١٩٨٧: ٦١.
٢١. ينظر: المصدر نفسه.
٢٢. ديوان القتال بن عمرو الكلبي، تحقيق وشرح ودراسة: د. احسان عباس، ط ١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٩، ١٠ وما بعدها.
٢٣. النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية): ٨٩.
٢٤. ينظر: القبيلة والقبائلية وهويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغدامي، ط ٢، المركز الثقافي القومي، بيروت، ٢٤: ٢٠٠٩.
٢٥. روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ابو حاتم بن حبان البستي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ١ / ١٧٢.
٢٦. القصيدة والنص المضاد، عبد الله الغدامي، ط ١ المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٧: ١٥١.
٢٧. ينظر: القصيدة والسلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، سوزان بينكني ستيكفيش، تر: حسن البنا عز الدين، ط ١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠: ١١٤.
٢٨. النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات الى الثمانينيات: ٤٠٨.
٢٩. ديوان كثير عزّة، تحقيق: د. رحاب عكاوي، ط ١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦: ٣٣.
٣٠. ينظر: ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحها واكملها ايليا الحاوي، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦: ١ / ١٢٨.
٣١. ينظر: ديوان عدي بن الرقاع العاملي، تحقيق: د.نوري حمودي القيسي ود.حاتم صالح الضامن، المجمع العلمي العراقي، العراق، بغداد، ١٩٨٧: ٧٠.
٣٢. من الشعراء للصوب 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 / ٣٠٤.
٣٣. ديوانه: ١٢٩-١٣٢.
٣٤. هو مسعود بن خرشة من بني حرقوص بن مازن، شاعر أموي من الفُتاك، ينظر: الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، ط ٥، 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 العشمي المحرزي العكلي، شاعر أموي من سكان البادية، اشتهر باللصوصية وسجن بنجران توفي سنة (١٠٠هـ)، ينظر: الأعلام: ٢ / ٣٠٨.
٣٨. شعراء أمويون (دراسة وتحقيق)، د. نوري حمودي القيسي، طبع بمطابع مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل ١٩٧٦: ١ / ٣٠٠.
٣٩. ديوانه: ١٠٧-١٠٨.
٤٠. هو مرة بن محكان الربيعي السعدي التميمي، شاعر مقل، يكنى بأبي الأضياف كان سيد بني ربيع، بينه وبين الفرزدق مهاجرة كثيرة، ينظر: معجم الشعراء، للمرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، بيروت، ٣٤٨: ٢٠٠٥ وينظر: الأعلام: ٧ / ٢٠٦.
٤١. اشعار اللصوص واخبارهم، جمع وتحقيق، عبد المعين الملوحي، منشورات دار اسامة، د.ت: ١٢٦.
٤٢. وهو السمهري بن بشر بن أويس العكلي، شاعر لص، كان يغير على القوافل، قبض عليه وسجن أكثر من مرة، ينظر: الأغاني: ٢١ / ٧٥.
٤٣. شرح ديوان الحماسة: ٢ / ١١٩٧.
٤٤. ينظر: صناعة الجهل، كتاب في السياسة، نعمات احمد فؤاد، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥: ٤٢.
٤٥. الأحيمر بن حارث بن يزيد السعدي من تميم شاعر من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية كان لصاً فاتكاً مارداً من أهل بادية الشام. ينظر: الأعلام: ١ / ٢٧٧.
٤٦. اشعار اللصوص: ١١٠.
٤٧. وهو عبيد بن أيوب من بني العنبر يكنى 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، ما بين حجر واليمامة، فامسكة عامل الحجاج في اليمامة وسجنه في سجن يقال له (دوار)، ينظر: الأعلام: ٢ / ١١٣.
٥٠. الأمالي، أبو علي القالي البغدادي (ت ٣٥٦هـ)، دار الكب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت: ٢٨١ / ٢٨٢.
٥١. أشعار اللصوص: ٤٨-٤٩.

٥٢. لم أجد الأبيات إلا في معجم البلدان، ينظر: معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، ١ / ٥٣٠.
٥٣. ينظر: المثقف بين السلطة والعامّة، نموذج القرن الرابع الهجري (ابو حيان التوحيدي)، ط ١، د. هالة احمد فؤاد، دار المدى للثقافة، دمشق، ٢٠١٢: ٣٢.
٥٤. وهو سعد بن ناشب بن معاذ بن جعدة المازني التميمي، شاعر من الفُتاك المردة، من أهل البصرة، اشتهر في العصر المرواني، قُتل بعض أهله فلم يصبر حتى ثار لهم ولنفسه، ينظر: الأعلام: ٨٨ / ٣.
٥٥. شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، المرزوقي، ط ١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢: ١ / ٥٢ - ٥٧.
٥٦. شرح ديوان الحماسة: ٢ / ٤٧١ - ٤٧٤.
٥٧. وهو بلال بن أبي بردة بن موسى الأشعري مولى بني مروان، هدم دار الشاعر بأمر من الوالي، ينظر: الأعلام: ٨٨ / ٣.
٥٨. أشعار اللصوص: ١٢٧.
٥٩. هو العدليل بن الفرخ العجلي يلقب بالعباب شاعر فحل من شعراء العصر الأموي، هجا الحجاج بن يوسف، وهرب منه إلى بلاد الروم، فبعث الحجاج إلى قيصر: لترسلن به أو لاجهنن إليك خيلا يكون أولها عندك وآخرها عندي، ينظر: الأعلام: ٤ / ٢٢٢.
٦٠. شعراء امويون: ١ / ٣٠٠.
٦١. ينظر: الشعر والتلقي دراسة نقدية، د. علي جعفر العلاق، ط ١، 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 وأنساق الثقافة، عبد الفتاح أحمد يوسف، ط ١، منشورات الاختلاف، ٢٠١٠: ١٤١.
٦٥. ديوانه: ١٤٣.
٦٦. سايكولوجية السلطة، سالم القموري، ط ٢، دار الانتشار العربي، ٢٠٠٠: ١٢٧.
٦٧. هو عطار د بن قران من بني صدي بن مالك شاعر مطبوع مقل، حبس بنجران وحجر وله شعر في حبسه، وكان معاصراً لجرير، وبينهما مهاجاة كثيرة، ينظر: الأعلام: ٤ / ٢٣٦.

٦٨. أشعار اللصوص: ١١٧.
٦٩. الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، أدونيس، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢: ١/٥١.
٧٠. من شعراء العصر الأموي مّر على شيخ من أهل المدينة فاستعار حماره، وذهب الى العقيق فشرب الخمرة حتى سكر، وأقبل مع الحمار الى باب المسجد، فقبض عليه وحبس مع حماره، الأغاني: ١٤/٧٩ - 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 إعرابيا لصاً، يرد الحاضرة حيناً فيسأله بعض العلماء عن الألفاظ) أشعار اللصوص: هامش صفحة: ١٠.
٧٨. المصدر نفسه: ١٠.
٧٩. هو حنظلة بن شرقي أحد بني القين من قضاعة، شاعر وفارس معمر خارب، يسرق الإبل، ويروى أنه عاش مائتي سنة، ينظر: الأعلام: ٢/٢٨٦ وشرح ديوان الحماسة، المرزوقي: ٣/١٢٦٦.
٨٠. أشعار اللصوص، ٧٨.
٨١. المصدر نفسه: ١١٣.
٨٢. المصدر نفسه: ١١٦.
٨٣. ديوانه: ١١٥-١١٧.
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.

٨٧. ينظر: البلاغة والإسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩: ٨٥.
٨٨. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط ٣، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ٣٢٤: ١٩٩٢.
٨٩. أشعار اللصوص: ٥٦.
٩٠. الاغاني: ١٠ / ٢٤٣.
٩١. اشعار اللصوص: ١٠٨-١٠٩.
٩٢. المصدر نفسه: ٦٠.
٩٣. هو يزيد بن الصقيل العقيلي، لم ترد له ترجمة وافية في كتب التراجم غير ماورد 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 هندائي، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٩٩٨: ١ / ١٥٨.
٩٤. أشعار اللصوص: ٢٠.
٩٥. ينظر: كتاب الصناعتين، ابو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العلمية، ط ١، ١٩٥٢: ٤١٣.
٩٦. نظريات تطبيقية في علم البيان، عبد الفتاح سلامة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣: ١٨٣.
٩٧. لم ترد له ترجمة الا ماذكرة 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 الدايه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٦٦: ١٤٢.
١٠١. شاعر من اللصوص من بني ضبة كان يقطع الطريق، وكان أخبث اللصوص، طلبه مروان بن الحكم فهرب، وقد شاع خبره في أرجاء الدولة الأموية وتناقل الناس أخباره، وتجنبوا المرور في طرقاته وحذروا من مفاجآته، 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 طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة: ٣ / ٥٧.
١٠٥. أشعار اللصوص: ٧٥.

المصادر والمراجع

١. أساس البلاغة، أبو القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
٢. اشعار اللصوص واخبارهم، جمع وتحقيق، عبد المعين الملوحي، منشورات دار اسامة، 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 والمستشرقين، خير الدين الزركلي، ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ٢٠٠٢.
٥. الأمالي، أبو علي القالي البغدادي، دار الكب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
٦. البلاغة العربية، د، ناصر حلاوي ود. محمد طالب الزوبعي، دار الحكمة للطباعة، بغداد، ١٩٥٧.
٧. البلاغة والإسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليت، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
٨. الثابت والمتحول، بحث في الإتياع والإبداع عند العرب، أدونيس، ط ٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.
٩. الثقافة، التفسير الانثروبولوجي، ادم كوبر تر: تراجي فتحي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ٢٠٠٨.
١٠. جماليات الأسلوب، فايز الدايه، 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 العاملي، تحقيق: د.نوري حمودي القيسي ود.حاتم صالح الضامن، المجمع العلمي العراقي، العراق، بغداد، ١٩٨٧.
١٥. ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحها واكملها ايليا الحاوي، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦.
١٦. ديوان القتال بن عمرو الكلبي، تحقيق وشرح ودراسة: د.احسان عباس، ط ١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٩.
١٧. ديوان كثير عزة، شرح وتحقيق: د. رحاب عكاوي، ط ١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦.

١٨. روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ابو حاتم بن حبان البستي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
١٩. سايكولوجية السلطة، سالم القموري، ط٢، دار الانتشار 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 (الاصول والفروع) د. صبحي البستاني، ط١، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٦.
٢٤. الصورة الفنية في التراث النقدي 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 الغزامي، ط٢، المركز الثقافي القومي، بيروت، ٢٠٠٩.
٢٧. القصيدة والسلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، سوزان بينكني ستيكفيثش، تر: حسن البنا عز الدين، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
٢٨. القصيدة والنص المضاد، عبد الله الغزامي، 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، ابو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البجاوي ومحمد 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 الاختلاف، ٢٠١٠.
٣٤. اللغة الشعرية (دراسة في شعر حميد سعيد)، محمد كنوني، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٧.
٣٥. المثقف بين السلطة والعامة، نموذج القرن الرابع الهجري، ط١، ابو حيان

- التوحيدي، 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 اسماعيل 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 الثلاثينيات الى 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 الغدامي، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.
٤٥. الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنوط، وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠.

الإِنْعِكَاسَاتُ الْمَرَضِيَّةُ
النَّاتِجَةُ عَنْ زَوَاجِ الْأَقْرَابِ
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

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

لاشك أن الزواج هو أسمى الروابط الإنسانية التي سنتها الأديان السماوية وصدقت عليها الأعراف ونظمتها لتتفق مع الفطرة، وكغيره من أمور الحياة، يحتاج الزواج إلى التدقيق والتفكير ووضع الأسس السليمة التي تستقيم بها هذه الشركة حتى لا تشكل مصدر تعاسة 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، وتبين الدراسات حول زواج الأقارب أن الإصابة بتلك الأمراض والإعاقات لدى الأطفال من أبوين قريين 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.

وتكمن خطورة هذا الجانب في أن العادات والتقاليد العربية تحبذ زواج الأقارب، لما ثبت علمياً من وجود احتمالات لولادة أطفال مصابين بأمراض وراثية، مما يستدعي إجراء الفحوصات الطبية اللازمة التي ستحدد القرار، ويعد زواج الأقارب نمطاً مفضلاً يحظى بقيمة مهمة في الثقافة العربية، فالزواج المثالي في هذا السياق ذي النسب الخطي الأبوي هو القران الذي يجمع بين أبناء أخوين، ويمثل هذا الارتباط نمط الزواج الذي فضله الثقافة منذ قرون؛ لأنه من الظواهر

الاجتماعية ذات الارتباط الجذري بالعادات والتقاليد التي يُنظر لها على أنها مصدر
أمان اجتماعي واستقرار عائلي. اذ نجد ان هدف البحث الرئيس هو تعرف نوعية
الأمراض المزمنة والإعاقات المرتبطة بالأمراض الوراثية نتيجة زواج الأقارب.
فضلاً عن التساؤل الرئيس للبحث يتمثل فيما يأتي: ما نوعية الأمراض المزمنة
والإعاقات المرتبطة بالأمراض الوراثية المترتبة على زواج الأقارب؟

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; hemoglobindiseases "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

تعد 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 متكاملان في السلوك القرابي، وإن نسق القرابة له علاقات معقدة بالأنساق الاجتماعية الأخرى التي تكون جميعاً البناء الاجتماعي^(١).

وترجع أهمية نظرية (النسق القرابي) بوصفها أحد الأنساق الرئيسة في البناء الاجتماعي إلى تأثيره الواضح في أشكال الزواج السائدة في المجتمع، سواء الزواج بين الأقارب، أو الزواج الاغتراضي، 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^(٢).

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 المستشرقين وبخاصة روبرت سميث R.smith، لكي تنتقل بعد ذلك إلى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، وخاصة ايفانز بريتشارد وتلاميذه الذين

اهتموا بدراسة أنساق القرابة في أفريقيا والعالم العربي، ولكن لم يتح لنظرية ابن خلدون وآرائه أن تجد من يهتم بها أو يعمل على تطويرها، نظراً لاكتفاء المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي بالكتابة عن نظم الزواج وأشكال العائلة وترديد التقسيمات 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^(٣). وقد أمكن لبعض العلماء الإسهام في نظريات القرابة مثل راد كليف براون Radcliffe Brown في نظريته عن مكانة الخال، وكذلك نظريته 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 بدليل 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، والآثار المترتبة على تلك الأمراض اجتماعياً بمدينة المنصورة.

مجمع البحث

حدد الباحث مدينة المنصورة، مجاًلاً جغرافياً للتطبيق الميداني للبحث الراهن؛ وذلك لما تتمتع به مدينة المنصورة (بوصفها عاصمة لمحافظة الدقهلية)، إذ تجمع بين أنماط عديدة من السكان الريفيين والحضرين على السواء، بالإضافة إلى تباين المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لسكانها، والتي تستدعي دراستها

والوقوف على آثارها عند الاختيار الزوجي وزواج الأقارب، من هنا قام الباحث باختيار منطقتين متفاوتتين في المستوى الاجتماعي والثقافي والاقتصادي؛ منطقة «الجلاء» ومنطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر) وتقسيم حالات دراسة الحالة (عشر حالات) عليهما مناصفة. وذلك لتحديد نوعية الأمراض المزمنة وعلاقتها بالأمراض الوراثية المترتبة على زواج الأقارب، وجاءت الحالات؛ خمسة منها من أبناء العمومة، وثلاثة من أبناء الخؤولة، واثنان من أقارب الدرجة الرابعة، وتتسم أعمارهم بأنها تتراوح ما بين (٣٤ - ٤٧)، وقد اختيروا بطريقة عمدية من طريق بعض المعارف والأصدقاء والجيران المحيطين بهم، وأما المستوى التعليمي فأتضح ارتفاع المستوى التعليمي للخمس حالات المقيمين بمنطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر)، وحصولهم على شهادات عالية، وأما الحالات المقيمة بمنطقة «الجلاء» فقد تنوع المستوى التعليمي فمنهم من حصل على شهادات متوسطة، ومنهم من لا يقرأ ولا يكتب. أما عن المستوى الاقتصادي فيتضح ارتفاع المستوى الاقتصادي لساكلي 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 التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في اتجاهات الشباب في اختيارهم الزوجي سواء الإصوائي 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 العائلية، تقوية الوحدة الدفاعية للجماعة إذ إن الزواج بين أبناء العمومة يقوي الجماعة ويساعد على زيادة ولاء أعضائها وانتمائهم، ويضفي 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^(٤).

٢) زواج الأقارب في اقليم 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 والمسلمون، وقد شملت الدراسة ٤٨ قرية منتشرة في اثنتي عشرة مقاطعة لإقليم Tamil Nadu وجمعت العينة من الدراسة المونوجرافية لسجلات عامي ١٩٦١، ١٩٧١.

أكدت نتائج الدراسة أن الزيجات بين الأقارب معدلاتها أكبر في الولايات الجنوبية عنها في الشمالية. وأثبتت الدراسة أن الزواج بين الخال وابنة الأخت نمط سائد بين الهندوس، ولا يوجد بين طوائف المسيحيين والمسلمين لتحريمه في الشريعة المسيحية والإسلامية. على حين نجد أن الزواج بين الأقارب يعد سنة أساسية للزواج بين المسلمين سواء الزواج بين أبناء العمومة والخطوة المتوازية أو المتقاطعة وأقل نسبة في زواج الأقارب بين المسيحيين. وقد أوضحت الدراسة أن النمطين السائدين من أنماط الزواج بين الأقارب في الطوائف الثلاثة، هما الزواج بابنة الخال (MBD) والزواج بابنة العم (FSD). وقد ركز الباحث على العقيدة الدينية بوصفها عاملاً متغيراً في دراسة المقارنة لأشكال الزواج بين الأقارب، وتعرض لنمط الزواج المفضل في كل طائفة^(٥).

٣) أشكال الزواج المفضلة في الأندلس

أوضحت تلك الدراسة أن اختلاف أشكال الزواج من مجتمع لآخر، يُعد انعكاساً للنظم القرابية السائدة فيه، وقد اعتمد في ذلك على السجلات والدراسات الأنثروبولوجية لأوروبا الجنوبية، والمجتمعات ذات النظم القرابية مثل أسبانيا،

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 طبقت على أكبر عائلتين في المدينة واللتين تسيطران على الأنشطة المختلفة للمدينة، أن هناك التزامات 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^(٦).

٤) القرية المصرية (دراسة اجتماعية في التنمية والتغير)

أجريت تلك الدراسة في قرية شبراخيت بمركز الجيزة، وتتكون عينة الدراسة من مئة رجل متزوج تضم ثلاثة أجيال زواجية 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 اتجاهات الاختيار الزواجي إذ وجد أن نسبة الذين تزوجوا من فتيات من القرية موضوع البحث ٩٧٪ في الأجداد، و ٩٤٪ في الآباء، ويؤكد الباحث في نهاية دراسته أنه بالرغم من أن هناك اتجاهًا ناميًا نحو الزواج الاغتراضي سواء فيما يتعلق بخارج القرية أو العائلة، إلا أن النسبة التي تتزوج من داخل القرية أو العائلة تعكس مدي السيطرة المتبقية من العائلة الممتدة للوالدين وللنسق القرابي^(٧).

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 أنفسهم تقريباً أي من الطبقة الدنيا سواء الحضرين أو الريفيين، وقد وجدت الدراسة أن تفضيل الزواج بين الأقارب يرتبط بالظروف العائلية سواء الاقتصادية أو الاجتماعية، وتبين من الدراسة الميدانية أن هناك عدة اعتبارات تراعى في اتفاقات الزواج من الأقارب أولها أن يحمل الأقارب لأبنهم 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^(٨).

٦) التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي

دراسة أنثروبولوجية في منطقة امتداد مريوط

قدم الباحث في الفصل الرابع من تلك الدراسة أشكال الزواج التقليدي، ومراحل وإجراءاته بين الجماعات العرقية في مجتمع البحث الذين ينتمون إلى قبائل «أولاد علي»، ومجموعة قبائل المرابطين والوافدين من وادي النيل. وتشتمل منطقة البحث على مناطق برج العرب، الحمام، مريوط والدرع البحري ونجوعهم. اتبع الباحث المنهج الأنثروبولوجي في دراسته باستخدام مناهج وطرق البحث الميداني كالمشاركة والملاحظة المباشرة، المنهج المقارن، المنهج الجينولوجي، المنهج الإحصائي.

وقد وجدت الدراسة أن زواج (بنت العم) المثل الأعلى للزواج خاصة في منطقة النجوع. ولقد استخدم «حق مسك بنت العم» في الحيلولة دون زواج الفتاة

ممن لا يرغب فيه أبناء عمومته، ومتى أعلن «الشايب» 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 نقصاً ملحوظاً في الاتجاه للزواج من بنت العم إذ تبلغ نسبة الزواج من بنت العم في المناطق الساحلية ٧, ٣٠ في حين تصل هذه النسبة في منطقة النجوع إلى ٣, ٥٨ وتفسير ذلك احتكاك المنطقة الساحلية بالوافدين والمناطق الحضرية القريبة^(٩).

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 آبائهن أقارب أو والدا أزواجهن أقارب وبين السيدات اللاتي

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 ونسبة ٤٪ تقريباً ضعف نسبة السيدات المتزوجات من غير الأقارب ٢٪ تقريباً^(١٠).

٢) دراسة وراثية سيتولوجية في مجموعة من المرضى المتخلفين عقلياً وإعطاء أهمية خاصة لدراسة كروموسومات الجنس

هدف البحث إلى إيجاد نسبة حدوث التغير في التكوين الخلقي لكروموسومات 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 الكورماتين الجنسي بغية دراسة الكروموسومات، وقد درست المنغول وراثياً وخلوياً.

وقد أسفر البحث عن أن التغير العددي في كروموسومات الجنس في التلاميذ المتخلفين عقلياً يحدث بنسبة ٢، ٥ ٪ وهي نسبة عالية جداً بالنسبة لمصر بمقارنتها بالنسبة في الخارج، هذا وقد وجد أن نسبة ٥، ٣٪ من هؤلاء التلاميذ الذين عندهم كورماتين الجنس ايجابياً كان التكوين الكروموسومي فيهم ٤٧ كروموسوماً^(١١).

٣) دراسة وراثية على مرض التخلف العقلي

هدف البحث إلى دراسة أسباب التخلف العقلي المختلفة على أساس الأسباب الوراثية وغيرها وتحديد أكثرها 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 أريقي (من خلال مواد كيميائية) ودراسة أنماط الكروموسومات.

وجاءت نتائج البحث لتؤكد أن العامل الوراثي هو المتسبب في التخلف العقلي في ٩٠٪ من الحالات، ٦٨٪ من الحالات ناتجة عن أمراض وراثية متنحية، ٩٪ من الحالات مرتبطة بالجنس (كروموسومات الجنس)، ٧٪ من الحالات ناتجة عن أمراض وراثية سائدة، ٣٪ من الحالات لم يتمكن من تقسيمها إلى أمراض محددة، ٢٪ من الحالات ترجع إلى أسباب غير معروفة. وتم تقسيم الأمراض إلى اختلال 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^(١٢).

٤) تأثير الزواج من الأقارب على الخلل في الكروموسومات

Chromosomes

هدفت تلك الدراسة إلى معرفة ما إذا كانت نسبة الزواج من الأقارب بين والدي 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 ٥٤٪ منهم كانوا غرباء، وأن 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 والجنسية في كل المرضى ولكن لا يوجد فرق إحصائي في العلاقة بين زواج الأقارب وحدوث الإجهاض أو حدوث خلل عددي في الصبغيات^(١٣).

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 الزنا بالمحارم، ثم تحريم الزواج بين المرتبطين بأي درجة قرابية، إلا أنه أخذ يضيق شيئاً فشيئاً، حتى وصل إلى الحد الذي نراه في كثير من المجتمعات المتمدينة، وأصبحت المحارم قاصرة على طبقات محددة من الأقارب. ولقد شجع قدماء المصريين الزواج من الأقارب لاسيما الزواج 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^(١٤).

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 بتفوق عنصرهم في هذه الحقبة من الزمان. ولذا تأكد نظام الزواج الداخلي بين القبائل العربية، وظهرت الحاجة إلى

ضرورة المحافظة على هذا النظام أيام العباسيين بعد ان ظهرت العناصر غير العربية على مسرح الحكم والسياسة وذلك حماية لبقاء الدم العربي وامتيازه، وأصبح نظام الزواج من الأقارب عرفاً قديماً 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^(١٥).

لقد اختلف الفقهاء حول تفضيل الزواج من الأقارب فانقسموا على فريقين، يرى الفريق الأول أن الحديث الذي ذكر عن الرسول ﷺ «اغتربوا لا تزوجوا» أي تزوجوا من الأعراب دون الأقارب حتى لا يضعف نسلكم ويضوي، 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^(١٦).

والفريق الثاني يرتبط بالفقهاء المحدثين كأمام الحرمين الجويني والإمام الغزالي، فقد ذكر الغزالي أن من الخصال التي يجب مراعاتها عند اختيار الزوجة، ألا تكون من القرابة القريبة لأن الولد يُخلق ضاوياً، وقد علل الغزالي ذلك بقوله أن الشهوة تنبعث بقوة الإحساس وبالنظر أو اللمس الذي يكون أقوى بالأمر الغريب الجديد، أما المعهود الذي دام النظر إليه فإنه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا يبعث به الشهوة، كما أنه قال إن تعليله لا ينطبق على كل صورته^(١٧).

يقوم اختيار الزوج أو الزوجة على الميل والعقل. فقد يعجب الرجل بالمرأة، ويحبها ثم يتخذ قراره بالزواج منها، وقد يسمع عن المرأة أو يشاهدها، ويعجب بها، ثم يتخذ 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 عمي للشباب عن استخدام العقل والمنطق في عملية الاختيار^(١٨).

أشارت البيانات والملاحظات إلى أن اختيار الزواج من الأقارب ذو قيمة كبيرة عند معظم الريفيين، فهم يؤمنون بالمثل القائل «الضفر ما يطلعش من اللحم والدم ما ييقاش ميه»، وكذلك بالمثل «نار القريب ولا جنة الغريب». ويتم الزواج في الغالب وفقاً لنظام تفضيلي تدريجي معين بمعنى أنه يفضل في المحل الأول، الزواج والترغيب فيه أقوال كثيرة. فمن أقوالهم «بنت عمك تحمل همك وستر وغطا عليك. يعني ذلك أنه إذا لم يتيسر زواج الشاب بابنة خاله، فإنه يتجه نحو ابنة عمته وإن لم يتيسر هذا يتجه نحو ابنة 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 للعريس منذ ولادتها، باتفاق الأبوين معاً، إذ يعين لها العريس من الأطفال الذكور من أبناء عمومتها أو خثولتها، 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^(١٩).

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 الخؤولة، خاصة من الدرجة الأولى. وغالباً ما يكون الوالدان طبيعيين 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 متجانس 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^(٢٠).

وعلى الرغم من أن القاعدة الطبية الشرعية لا تمنع من زواج الأقارب، لكنها تحث على توخي الحذر والحيطه، إذ تؤكد معظم الدراسات العلمية عن الأمراض الوراثية الشائعة، ومن أبرزها أمراض هيموغلوبين الدم «خضاب الدم» والعيوب الخلقية الاستقلابية 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 قريبين واضحة بسبب عدم إجراء الفحص الطبي لدى الزوجين قبل الزواج، حيث تكون الفرصة أكبر لدى الزوجين من الأقارب في حمل صفات

وراثية متنحية عندما يكون كل واحد من الأبوين حاملاً للصفة المسببة للمرض^(٢١). ويرى وستر مارك Wester Mark أنه في أثناء إقامته في «فولا» وهي مدينة منعزلة تماماً في شمال جزر شتلند، 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 مستر موريسون الذي قضى عشر سنوات أن تكوينهم ضعيف، وإن لم تنتشر بينهم الأمراض، وقد كانت هناك بعض حالات الإصابة بالبله، وقد قيل إنه كان في أسرة الزوج والزوجة ثلاثة أبناء عم مصابين بالصمم^(٢٢).

ومما 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 والمحلية ووفقاً للنظريات العلمية أن وجود مرض وراثي في أحد الوالدين ينقله عامل وراثي سائد فإنه يعبر عن نفسه في نسبة ٥٠٪ من الأبناء ولا يظهر في الآخرين أما في حالة العوامل الوراثية المتنحية فلا بد أن تكون موجودة في كل من الأب والأم معاً ليظهر المرض في نسبة معينة من الأبناء يجتمع لديهم عاملان وراثيان متنحيان ولا يظهر في من ينتقل إليه عامل وراثي متنح واحد وهذه العوامل الوراثية السائدة أو المتنحية لا تحمل صفات غير مرغوب فيها وأمراضاً فقط بل قد تحمل صفات مرغوباً فيها أيضاً، وعلى الرغم من خطورة الأمراض الوراثية وآثارها السلبية على الفرد والمجتمع فإن الوقاية منها وتفادي ظهورها وانتشارها ممكن

شريطة الوعي بضرورة ذلك وبناءً على أن الوقاية خير من العلاج دعا الأطباء إلى ضرورة تبني الاستشارات الوراثية قبل الزواج وقبل الحمل^(٢٣).

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 والهيموفيليا، 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 تتحكم 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 متخلف من الأصل. ولقد أثبتت الإحصاءات أن نسبة حدوث أمراض التخلف العقلي تزداد في حالات زواج الأقارب، ولذا تمنع بعض بلاد أوروبا زواج الأقارب قانونياً إلا أن هذا القانون يصعب تطبيقه في بلادنا العربية نتيجة لعاداتنا وتقاليدها^(٢٤).

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 الخؤولة ينتج أطفالاً ذكاً وهم محدود أكثر من هؤلاء الذين يأتون من آباء غير أقارب ولقد اتفقت تلك الدراسات على أن الأنواع الشديدة للتخلف العقلي تورث على هيئة سمات جينية متنحية، ولذا فإن معدلها بين الأطفال الذين يأتون

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 (٤٨ - ١٩٤٩) في اليابان حوالي ٤٢, ١٪ لديهم قصور شديد من الناحية العقلية^(٢٥).

وأثبتت إحدى الدراسات أن العامل الوراثي هو المتسبب 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 أيقني (من خلال مواد كيميائية) ودراسة أنماط الكروموسومات، وجدت الدراسة أن العامل الوراثي هو المتسبب في التخلف كان نتيجة لاختلال في التمثيل الغذائي ويرجع ذلك الاختلال لزواج الأقارب إذ وجد ٥٠٪ من تلك الحالات أقارب من الدرجة الأولى^(٢٦).

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 المتشابهة (أخوية)^(٢٧).

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 زيادتها في العائلة التي بها مصابون إلا أن هناك اختلافات بين تلك الدراسات حول طريقة التوارث الجينية التي مازالت مشكوكاً فيها^(٢٨).

وقد أشارت الدراسات الحديثة إلى أن توارث الربو الشعبي يرتبط بتعدد الجينات أو 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^(٢٩).

٣) الهيموفيليا (سيولة الدم)

يُعد 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 العائلة المالكة البريطانية، بدأت القصة بالملكة فيكتوريا حين ظهر الجين 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 فيكتوريا هذا الجين إلى بناتها -الأميرة بيترس- التي ابتلي اثنان من أولادها بالمرض الأميرة أليس الابنة الثالثة للملكة فيكتوريا، نقلت المرض إلى ابن قيصر روسيا نقولا الثاني من طريق زوجته ألكسندرا وبسبب نزيف الدم الذي ابتلي به ابنهما الأكبر أليكس، خضع القيصر وزوجته لسيطرة راسبوتين المثيرة،

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 الابن السليم ليفيكتوريا^(٣٠).

٤) السكر البولي

لقد قامت دراسة محلية لمعرفة تأثير الوراثة على مرضى 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 وعشر 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) وعددهم حوالي خمسة ذكور وإحدى عشرة أنثى، ثم أبناء البالغين المصابين وتتراوح أعمارهم ما بين (١٥ - ٤٠ سنة) عددهم أربعة ذكور وتسع 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 وتري الباحثة أن السكر من أهم الأمراض التي تلعب الوراثة فيه دوراً مهماً فأفراد الأسرة التي يوجد بها مريض السكر أكثر تعرضاً للإصابة بالمرض كالأباء والأبناء والإخوة والأخوات. وقد أوصت الدراسة بالحد من زواج الأقارب لأنه يزيد من احتمالات ظهور المرض بوصفه أحد الأمراض الوراثية^(٣١).

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، ويؤدي زواج الأقارب إلى إصابة 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^(٣٢).

٦) ضعف بنية الأبناء

لقد قام schork بدراسة تحليلية لـ ٢٣١٤ 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 لدي أبناء زواج الأقارب بمعدلات أعلى من أبناء الزواج من غير الأقارب^(٣٣).

وقام الشرييني 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^(٣٤).

٧) وفاة الأطفال حديثي الولادة

من أقدم الدراسات التي قامت لبحث 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 الخؤولة من الدرجة الأولى، وقامت دراسة تالية لها قام بها آرner سنة ١٩٠٨ أكدت صحة تلك العلاقة فقد وجدت أن معدل الوفيات للأطفال في السن نفسه لوالدين من أبناء العمومة أو الخؤولة من الدرجة الأولى كانت ١٦٨، ٠^(٣٥).

ومن أهم الدراسات التي أكدت العلاقة بين زواج الأقارب ومعدلات الإجهاض، وولادة الأطفال متوفيين دراسة Book وهيرمان Herman، ودراسة كوك وهنسليل Cook & Hanslip وكذلك دراسة شول Shull، ووجد Book أن معدلات الوفيات نتيجة التشوهات الوراثية بين الأبناء الناتجين عن الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة من الدرجة الأولى تقدر بحوالي ١٦٪، بينما أبناء الوالدين من غير الأقارب تمثل ٤٪ وانتهت دراسة كوك Cook إلى انه في التسعة أشهر الأولى يكون معدل إصابة الأطفال بأمراض وراثية ٧، ٦٥ في الألف بين أبناء الزواج من أبناء العمومة والخؤولة من الدرجة الأولى بينما تبلغ ٦، ٤٦ في الألف لأطفال من غير الأقارب^(٣٦).

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 ٢, ٤٣٪ من هؤلاء الأطفال لوالدين أقارب وهي نسبة عالية نسبياً، ووجدوا أن أكبر نسبة من التشوهات الخلقية هؤلاء الأطفال تلك التي أدت إلى الوفاة في المخ^(٣٧).

٨) العصاب الهستيرى

في المرض الهستيرى يصاب المريض بمرض جسماني غالباً لأغراض شخصية (بالنسبة للمريض)، مثال ذلك أن يصاب بإغماء مفاجئ أو فقد للذاكرة، وتلعب الوراثة دوراً بسيطاً في حالات الهستيرى بالمقارنة مع العصاب النفسي حيث تلعب دوراً أكبر. أما العصاب الهستيرى 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 الهستيرى التحولي أن المريض قد يكون معاقاً بدرجة كبيرة إلا انه لا يلقي لذلك بالاً، ذلك لأن الإصابة الهستيرية أعطت المريض راحة من التوتر العصبي الذي كان يتتبه فيشعر براحة برغم أنه لا يعلم سبباً لهذه الراحة^(٣٨).

وأخيراً لابد 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 تنتج عنه تغير النظرة التقليدية لعملية التعليم والتي كانت تتم في مدارس خاصة بالمعاقين بما لا يسمح للمعاق بالتعامل أو التفاعل مع مجتمع

العاديين، مما دفع المهتمين بشؤون تأهيل المعاق وتعليمه 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 العادية^(٣٩).

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 «الجللاء» فتعتمد أسس الاختيار بشكل أساسي على القرابة من الدرجة الأولى توفيراً لمصاريف الزواج ومساهمة من الأهل في احتواء الأبناء والأحفاد مادياً 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٪، ونسبته في جيل الآباء ٢٤,٥٪ في منطقة «الترعة» (تقسيم ٦ أكتوبر)، أما في منطقة الجللاء فهو يمثل نسبة ٧٩٪ في الجيل الحالي، وفي جيل الآباء

٥ , ٧٥٪، أما أبناء العمومة من الدرجة الثانية فكانت نسبته متقاربة ٨٪ تقريباً، والأقارب الأبعد بنسبة ٣٥٪.

٣. وقد أجابت السيدات عن رأيهن في هذا الزواج وأبدت ٥٣٪ منهن الموافقة عليه في المنطقتين وإن كانت تزيد تلك النسبة في المناطق ذات المستوي الاجتماعي والاقتصادي المتدني، و ذكر ٥ , ٤٥٪ منهن أنهم سوف ينصحون أبناءهن وبناتهن بالزواج من الأقارب، لحسن معاملة الزوج القريب عن الغريب حيث قالت مبحوثة «جوزي ابن خالي هيراعي ربنا فيا ومش هيهون عليه دمه عن الغريب الى هيجي ومش هأكون فارقة معاه».

٤. وأوضح ٦٢٪ منهن أنهم يعلمون أن هذا الزواج قد يتسبب في إنجاب أطفال مرضى، و ٤٧٪ منهن ذكروا أنه قد يتسبب في بعض الأحيان في حدوث مشاكل عائلية واجتماعية، و ٤٢٪ من عائلات السيدات كان فيها أمراض وراثية مختلفة لكل من المنطقتين تقريباً، منها ١٩٪ مرض فقر الدم المنجلي ٨ , ١٪ ثلاثيميا 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 ٤٠٪ أو الجيل السابق ٤٥٪ ولكن هناك اختلاف واضح بين الجيلين وهو مؤشر على أنه قد بدأ ينخفض، وإن كان مستمراً في المناطق ذات المستوي الاجتماعي والاقتصادي المتدني، أما أولاد العمومة في الدرجة الأولى وهم أكثر الفئات المعرضة لانجاب اطفال مرضى بسبب القرابة الشديدة بينهم فأوضحت الدراسة أن نسبته في الجيل الحالي ٢١٪ والجيل السابق ٢٤٪ فهناك انخفاض

تدرجي 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 لآباء وأمهات أقارب من الدرجة الأولى أو الثانية بمجموعي البحث، وأثبتت الدراسة أيضاً تكرار ظهور أكثر من مرض متنح في العائلة نفسها كنتاج لزواج الأقارب فضلاً عن اكتشاف بعض الحالات الوراثية النادرة والتي لم تكتشف وتنتشر من قبل في الدوريات العالمية.

٧. وأفادت الدراسة أن أعلى نسبة للحالات المرضية المرتبطة بالحمل مثل فقر الدم وتسمم الحمل والتزيف والإجهاض وزيادة العمليات القيصرية، والتشوهات الجنينية كانت بين الأمهات المتزوجات من أقاربهن في مجموعي 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، وتحديث نتيجة خلل في الكروموسومات لدى الآباء والأمهات وأيضاً نتيجة تلاقي الجينات المعطوبة في حال زواج الأقارب، وأوضحت الدراسة أن خطورة تلك الأمراض تتمثل 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 فانه بعد الزواج تتلاقى تلك الجينات وتنتقل

للأجنة 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، فهناك أمراض وراثية بالجهاز التنفسي 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 إصابة لدى الآباء. وهنا تكمن الخطورة الشديدة لتلك الأمراض التي تنتقل في بعض العائلات جيلاً بعد جيل وتؤدي لمتابع 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 والجللاكتوسيميا، 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 مشوها سواء في الشكل الخارجي أو معاقاً ذهنياً له صلة بزواج الأقارب، والمعروف أنه من الممكن علمياً أن تكتشف إصابة الجنين أو عدم إصابته بتلك الأمراض بإجراء بعض التحاليل الوراثية في الأسابيع الأولى من الحمل، لكن هذا لا يعني أن عدم الزواج من الأقارب يضمن أن تكون الذرية سليمة من أي مرض وراثي ولذلك من المهم القيام بتحليل 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، نظرا 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 بينت 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 والتمتع بأغلب النشاطات التي يقوم بها الأطفال الآخرون إذا ما تلقوا الرعاية الكاملة في المراحل المختلفة من الحياة.

١. محمد عبده محبوب 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 (الأنساق)، 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 ١٥ – ٣٠، 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 حسنين، 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 دكتوراة (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٨٣، الملخص العربي.
١٣. محمد كمال بخيت، تأثير زواج الأقارب على الخلل في الكروموسومات، 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 حسنين، علم الاجتماع البدوي، شركة عكاظ 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 والجنايات)، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٧، ص ٢١.

١٨. كمال إبراهيم مرسى، العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، دار د. ن. م للطباعة والنشر، الكويت ١٩٩٩، ص ٤٤.
١٩. سامية الساعاتي، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١، ص ص ٩٢ - ٩٤.
٢٠. Naguib, K.M., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, M.P.H. Thesis, High .Institute of Health, Alex., 1975, p. 13
٢١. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B2%D9%D8%A7%D8%AC_%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A3%D9%D9 2010/4/82%D8%A7%D8%B1%D8%A8 6%D8%A3%D9%D9
٢٢. وستر مارك، قصة الزواج، ص ١١٦.
٢٣. عادل عاشور ١٧ / ٥ / ٢٠٠٩.
- <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=671546&eid=148>
٢٤. خليل مصطفى الديواني، طفولة بلا متاعب، كتاب اليوم الطبي، مؤسسة أخبار اليوم، العدد ٢٩٣، ديسمبر ١٩٨٩، ص ص ٥٨ - ٥٩.
٢٥. Haneef, s.m., a survey of mentally related children, 3rd ed., afro-asian pead, .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, .1971, p.249
٢٨. Sibbald, B., et al, Genetic Factors in Childhood Asthme, in Thorax, Vol.35, .1980, p.671
٢٩. Phelan, D. peter & landau, I, & olinsky, a., respiratory illness in children, .blackwell scientific publication; oxford, london, 1978, p156
٣٠. محمد الربيعي، الوراثة والإنسان (أساسيات الوراثة البشرية والطبية)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٦، ص 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 بالخطأ الانكسارية للعين، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث الطبية، جامعة الإسكندرية ١٩٧٨، الملخص العربي.
٣٣. Schork, m.a., the effect of inbreeding on growth, in journal of human genetic, .vol. 16, 1964, p. 292

٣٤. فانت 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.

٣٥. Naguib, K., The Role of Consanguinity in Faetal Loss, Op.Cit., pp.23 – 24.

٣٦. 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.

٣٧. Stevenson , A. C. et al, Congenital Malformations, in Bulletin of Who, 1966, 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 التجنب والرعاية، جمهورية مصر العربية، أسيوط، في الفترة من ١٤ – ١٥ ديسمبر ٢٠٠٤، ص ١٦.

المصادر والمراجع

١. أحمد أبوزيد، البناء الاجتماعي (الأنساق)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ١٩٦٧.
٢. السيد سابق، فقه السنة، الجزء الثاني (نظام الأسرة - الحدود والجنايات)، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٧.
٣. جلال مدبولي، القرية المصرية (دراسة اجتماعية في التنمية والتغير)، مطبعة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٢.
٤. خليل مصطفى الديواني، طفولة بلا متاعب، 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.
٩. 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.
١٠. فاروق مصطفى اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي (دراسة أنثروبولوجية 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 الربيعي، الوراثة والإنسان (أساسيات الوراثة البشرية والطبية)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 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).

١٥. مصطفى محمد حسنين، علم الاجتماع البدوي، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤ .
١٦. مهدي محمد القصاص، التمكين الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة (دراسة ميدانية)، منتدى التجمع المعني بحقوق المعاق، المؤتمر العربي الثاني بعنوان: الإعاقة الذهنية بين التجنب والرعاية، جمهورية مصر العربية، أسيوط، في الفترة من ١٤ - ١٥ ديسمبر ٢٠٠٤ .
١٧. ميرفت مصطفى حسنين، 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 بالخطأ الانكسارية 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
- دكتوراة (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- Driessen, Henk, Anomalous Marriage in Andalusis, 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,

M.P.H. Thesis, High Institute of Health, Alex., 1975.

31. 31- Phelan, D. peter & landau, l, & 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/.
38. 38- 2009/5/17 عادل عاشور. <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=671546&eid=148>

العدالة في الخطاب الحسيني
(يوتوبيا مجتمع متخيل)

تحليل سوسيوثقافي

**Justice in Al-Hussein Discourse:
Utopia of a Contemplative Society
(Sociocultural Explication)**

م.د. طالب عبد الرضا كيطان

جامعة القادسية . كلية الآداب

قسم الاجتماع

Lacturar. 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 متهالكة على الاستسلام والخنوع للحاكم الظالم.

هذا الخطاب كانت كلماته حاضراً مادياً ومستقبلاً منظوراً، وبعداً تاريخياً اولد الحادثة وقد مضى، وحاضراً يستعيدها بشخصها ومواقفها. وكان الباحث في موضوع بحثه يسعى إلى أن يرسم صورة العدالة الانسانية في مجتمعه وفق الخطاب الحسيني وتوظيفه لحل الصراعات الفكرية المنحرفة في عراق اليوم من أجل أن يرسم صورة ليوتوبيا العدالة لتكون عنوان هوية الانتماء للوطن مع الحفاظ على الانتماءات المذهبية الأخرى، وجعل الانتماء للوطن واقعاً يعلو على كل الانتماءات 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.

... 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، وأملًا يسعى إلى تحقيقه دعاة الحق والمجاهدون.

في الوقت الذي ظهر حكم بني أمية الإسلام بمظهر الحكم الطاغوتي وحاول أن يشوه منهج محمد ﷺ، وقد فعلوا الأفاعيل ضد الإسلام وارتكبوا ما لم يرتكبه جنكيز خان في العراق وإيران، وحاولوا طمس معالم الدين وتشويه صورته الناصعة، فقادتهم كانوا يشربون الخمر ويؤمنون المصلين في الصلاة، وكانت مجالسهم من مجالس اللهو والطرب وتمارس فيها كل الانحرافات الخلقية، ثم تقام بعده صلاة الجماعة، فيتقدمون لإمامة 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 عليه 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 بلدٌ بأحقَّ بك من بلدٍ، خيرُ البلاد ما حملك»^(١). 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 والدوافع التي كتب الباحثون والمفكرون عنها مئات الكتب والأبحاث دعت الى أن ينهض رجل عظيم تغذى من عصارة الوحي الإلهي وتربى في أحضان سيد الرسل محمد المصطفى ﷺ، وسيد الأولياء علي المرتضى عليه السلام، وترعرع في أحضان الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام فانتفض ثائراً ليصنع بتضحيته الفذة ونهضته الإلهية أكبر ملحمة جهادية في التاريخ منطلقاً من عدالة صحيحة يجب أن يكون عليها وضع الأمة.

ولا يخفي على أحد ما كان للخطاب الحسيني من صدارة في سجل الحركات الإصلاحية، وللهنضة الحسينية من مكانة عند الثائرين، 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 عليه 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.

ولا بد أن نقف عند نقطة جوهرية أن التنوع في الفهم الخاص بالخطاب الحسيني وحركته وثورته المباركة وبعدها اليوتوبي، وما أنتج عن ذلك من تراث فكري تحول الى عقيدة ومنهج للتأثرين أفرز واقعاً إسلامياً أصيلاً وهم الثلة القليلة، وآخر واقعاً إسلامياً متلوناً ودخيلاً امتدت جذوره الى 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 (١٤١١هـ) او قبل ذلك بعشر سنوات الى يومنا هذا تحمل ما تحمل من تراث فكري عظيم أصبح عقيدة ومنهجاً للتأثرين.

المبحث الأول التراث النظري للدراسة

المطلب الأول موضوع الدراسة

لو أخذنا البعد الأخلاقي والاجتماعي للخطاب الحسيني والذي كانت لغته متجددة عبر هذه المدة الطويلة من الزمن، وثقافته ومفرداته التي تواكب وتحاور ثقافة اليوم بكل أبعادها، لابل 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 عليه السلام وهي ثقافة قليل من يتعامل بها في عصر تمادت فيه الأنساب والألقاب على الثوابت والقيم الأخلاقية، وأصبح التعدي على حقوق الآخر وانتهاكات حرمانه مظهراً من مظاهر التفاخر والشهرة، وللأسف كانت توجد لهذه المظاهر قاعدة اجتماعية واسعة ربما يسيطر عليها دافع الخوف من السلطان، وأحياناً أخرى تسيطر ثقافة التلون، أو الثنائية الثقافية كما يسميها علي الوردي على العامة من الناس أو أفراد الحاشية والمقرين خوفاً على منزلتهم الوظيفية والاجتماعية، ومن ثم فإن المجتمع المتخيل في آنذاك يعترف بأهداف الإمام الحسين عليه السلام وبشخصه المقدس وهو أبن من؟ وجده من؟ كل تلك الاعترافات كانت ظاهرة شكلية يحددها المكان والزمان (أي الموقف)،

ومن ثم كان المجتمع يتفق على أن الإمام الحسين عليه السلام كانت أهدافه التي اتصفت بها نهضته المباركة أهدافاً إصلاحية تهدف أول الأمر إلى حفظ الدين ورسالته السامية وإلى بناء الإنسان وحفظ حقوقه الإنسانية، وقد عرفها الإمام عليه السلام بأنها الإصلاح وذلك ببيانه الذي أذاعه على أصحابه قائلاً: ((وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً ولكن خرجت في طلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي)).

ولننعم النظر بعمق كيف كان الإمام الحسين عليه السلام يخاطب مجتمع زمانه في خطبته الأولى ونقف عند حيثيات تلك الأفكار الإصلاحية التي تهدف إلى بناء الإنسان لأنه صيرورة عظمى خلقت في أحسن تقويم وأفضل صورة، فكان الإمام الحسين عليه السلام يقول في خطبته الأولى ((الناس عبيد الدنيا والدين لعق على السنتهم، يحوطونه ما درّت معائشهم فإذا مُحْصُوا بالبلاء قلّ الديانون))، ثم حمد الله وأثنى عليه وصلى على محمد وآله وقال: ((أما بعد ... فقد نزل بنا من الأمر ما قد ترون، وإن الدنيا قد تغيرت، وأدبر معروفها، ولم يبقَ منها إلا صباغة كصبابة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الويل، ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً))^(٢).

وبتحليل متواضع نجد أن الخطاب الحسيني له دلالة وعمق كبيران وهو كان يخاطب أمة عاكفة على الاستسلام والخنوع للحاكم الظالم، وهذه الكلمات كأنها حاضرمادي ومستقبل منظور يستميح الزمن عذراً أن يجعل أحد أبعاده تتراوح بين زمن أولد الحادثة وقد مضى وزمن يستعيدها بشخوصها ومواقفها.

المطلب الثاني

... أهمية البحث ...

١. تكمن أهمية البحث في أن الثورة الحسينية وأهدافها كانت تحمل ابعاداً اجتماعية و انسانية و دينية و سياسية و اقتصادية و فكرية، وهي تدعو المجتمع التضحي، المجتمع الانساني الى التحرر والبناء وفق النظرية الاسلامية.
٢. دخلت الثورة الحسينية في غوامض النفس الانسانية وحققت طموحاتها التي لم تحققها الحركات الإصلاحية الأخرى وانتصر الدم على السيف الذي لا يعرف إلا لغة العنف والوحشية ويتجرد عن أي مفهوم للإنسانية والتحاور مع الآخر.
٣. للمعاني السامية والموضوعية أهمية في الخطاب الحسيني تضمنتها رسالته التي وجهها الى بني هاشم حينما خرج من مكة متوجهاً نحو العراق، وبكل شفافية وصراحة قال ﷺ ((من الحسين بن علي بن أبي طالب الى بني هاشم، أما بعد ... فإنه من لحق بي منكم استشهد معي، ومن تخلف لم يبلغ الفتح))^(٣).
٤. تكوين ثقافة اجتماعية دينية مؤثرة في نمو الإدراك الصحيح والمسلك السليم في ظل ما نواجهه من حرب مدمرة تحاول استهداف مكامن القوة الفكرية والمادية في مجتمعنا. لأن فهم الظروف الموضوعية التي عاصرها الإمام الحسين ﷺ إبان حركته وما جرى بعده من إحداث تاريخية تجعلنا نفهم بوضوح السيرة المتعرجة بين الارتفاع والانخفاض في مستوى الشعائر وتأثيرها في الأحداث، وكيف أثر الصراع السياسي للحكومات التي تلت شهادة الإمام الحسين ﷺ ومحاولة إخضاع أتباع آل البيت ﷺ 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 التثقف بالخطاب الحسيني في تعاملنا مع أفراد أسرتنا ومع الآخر في مجالات أعمالنا المختلفة.
٣. منح الأسس الفكرية الصحيحة للشباب من خلال الخطاب الحسيني لرسم صورة أجمل ليوتوبيا العدالة.
٤. بناء الإنسان ومحاورة الآخر بغض النظر عن قوميته، وجنسه ولونه وموقعه وفق نظرية الخطاب الحسيني.
٥. أن يكون الخطاب بين العمامة والأفندي خطاباً حسيماً بناءً توحده العدالة، وينبذ ثقافة تسقيط الآخر.
٦. توحيد هوية الانتماء مع الحفاظ على الانتماءات المذهبية الأخرى، وجعل الانتماء للعراق واقعاً يعلو على كل الانتماءات 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 ليوثوبيا العدالة؟
٤. ما مستوى الخطاب بين العمامة والأفندي وفق نظرية الخطاب الحسيني؟
٥. ما مدى تأثير الخطاب الحسيني على بناء الإنسان بغض النظر عن قوميته، وجنسه ولونه، وموقعه؟
٦. كيف نوحدهوية الانتماء مع الحفاظ على الانتماءات المذهبية الأخرى، وجعل الانتماء للعراق واقعاً يعلو على كل الانتماءات باتباع ثقافة السلم الاجتماعي التي تبلورت أفكارها وأهدافها في الخطاب الحسيني.

المبحث الثاني

... مفهومات البحث ...

المطلب الأول

... الإمام الحسين عليه السلام ...

في حقيقة الأمر لا يريد الباحث أن يحدد شخصية الإمام الحسين عليه السلام في هذه السطور وهو عليه السلام لا يحتاج إلى تعريف ولكن المنطق العلمي يتطلب منا تقديم بعض المفهومات للتعريف، فالحسين عليه السلام نشأ في أحضان طاهرة وحجور طيبة ومباركة أما وأباً وجداً، فتغذى من صافي معين جدّه المصطفى عليه السلام وعظيم خلقه ووابل عطفه، وحظي بوافر حنانه ورعايته حتى إنه ورثه أدبه وهديه وسؤدده وشجاعته، مما أهله لإمامة الكبرى التي كانت تنتظره بعد إمامة أبيه المرتضى وأخيه المجتبي عليه السلام وقد صرح بإمامته للمسلمين في أكثر من موقف بقوله عليه السلام: ((الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا))^(٤). فهو الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام الهاشمي القرشي، ثالث الأئمة الاثني عشر، وخامس أصحاب الكساء، وخامس المعصومين الأربعة عشر.

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 اليه المحقق العلامة الشيخ محمد صادق الكرباسي، 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^(٥).

نقش خاتمه: إن الله بالغ أمره.

زوجاته: شاه زنان بنت يزجرد ملك ايران، وهي أم السجاد عليه السلام، وهي أميرة فارسية، ولىلى بنت عروة ابن مسعود الثقفي، وهي أم علي الأكبر، والرباب بنت أمريء القيس بن عدي، وهي أم سكينه، وعلي الأصغر المشهور بعبد الله الرضيع، وأم إسحاق بنت طلحة بن عبد الله، وهي أم فاطمة، ولهُ ستة أولاد: أربعة من الذكور وبناتان، فأما الإناث فهُن سكينه وفاطمة، وأما الذكور فهم علي الأكبر، وعلي الأصغر، وجعفر الذي مات في حياة أبيه، وجميع الذكور قتلوا في واقعة الطف باستثناء زين العابدين وهو العقب من الذكور، فجميع الحسين على وجه الأرض من ابن واحد وهو علي بن الحسين^(٦).

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 والمواقف، وعدم بروز أي موقف متسرع منه أو من أصحابه، والكرم والنبل والسباحة والتضحية والفداء والإيثار.

المطلب الثاني

... الخطاب الحسيني ...

عندما توجه الإمام الحسين عليه السلام من مكة الى الكوفة في اليوم الثامن من ذي الحجة ومعه أهل بيته، وقد سبقه ابن عمه مسلم بن عقيل الذي اخبره 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 ^(٧).

فالذين رحبوا بمقدم الحسين عليه السلام والدفاع عنه هم الذين كتبوا الى يزيد يخبرونه بأن النعمان بن بشير الأنصاري والي الكوفة ضعيف ولا قدرة لديه في مواجهة المواقف ويطالبون بعزله، كما أخبره بأن الناس يجتمعون حول مسلم بن عقيل رسول الامام الحسين بن علي عليه السلام وفي نيتهم تولي الامام الحسين عليه السلام والياً عليهم، لذلك طلبوا عزل النعمان وسرعان ما استجاب يزيد لهذا الطلب ووقع اختياره على عبيد الله بن زياد ليكون والياً على الكوفة الذي دخلها متنكراً وألقى خطبته المشهورة بـ (البراءة) ^(٨) في مسجد الكوفة والتي توعد وهدد فيها كل من يخالف أمره إذ قال في مقدمتها: ((يا أهل الكوفة، اني والله لأحمل الشر بحمله، وأحذوه بنعله، وأجزيه بمثله، واني لأرى أبصاراً طامعة وأعناقاً متطاوله، ورؤوساً قد أينعت وحن قطفها وإني لصاحبها وكأني أنظر إلى الدماء يسن العمام واللحى تترقق...)) الى آخر الخطبة، حيث استعمل أساليب مختلفة لتغيير أفكار أهل الكوفة وصرفهم عن بيعه الإمام الحسين بالتهديد حيناً وبالترغيب والخداع حيناً آخر، حتى وصل بهم الحال إذ أصبحوا يقولون مالنا والدخول بين السلاطين ^(٩).

وقد دخل الإمام عليه السلام وهو لا يعلم ما جرى في الكوفة حتى لقي هلال بن نافع، وعمر بن خالد فأخبراه بمقتل مسلم، وهاني وانقلاب الناس في هذه المدينة، وقد أجابا حين سألهما عن حال الناس بقولهما: «أما الأغنياء فقلوبهم مع بن زياد، وأما باقي الناس فقلوبهم اليك»، وقيل إنهم «قلوبهم معك وسيوفهم عليك»^(١٠).

وحقيقة الأمر وقف الحسين عليه السلام متفكراً في هذه التحولات السريعة وفي انقلاب نوايا الناس وما الخطاب الذي يخاطبهم به، وكيف يواجه هذه التحديات الخطيرة التي تواجه مسيرته عليه السلام ثم 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 لأنه يسير الى مسير وعده الله به ورسوله ﷺ، ويواصل رسالته التي خرج من أجلها وإكمال فصولها الى ان يصل الى المكان الموعد الى موضع يقال له (ذو الحسم)، وفي هذا الموقع يلتقي الامام الحسين عليه السلام بالحر بن يزيد الرياحي ومعه ألف فارس أرسلهم عبيد الله بن زياد لملاقاة الإمام الحسين عليه السلام وتحدث معه الإمام الحسين عليه السلام وبعدها أمر الحر بأن يسقى أصحاب الحسين عليه السلام الماء وعند الظهر أذن مؤذن الامام الحسين عليه السلام ثم صلى الإمام بالطرفين ولما فرغ الإمام من الصلاة اتكأ على سيفه وألقى خطابه الأول في مرحلة السير، وبعد أن حمد الله تبارك وتعالى ألقى خطاباً بأسلوب بسيط وسهل التعبير وواضح الدلالة حيث قال عليه السلام ((أيها الناس إنها معذرة الى الله عز وجل وإليكم إني لم آتكم حتى أتتني كتبكم وقدمت علي رسلكم، أن أقدم علينا فإنه ليس لدينا أمام لعل الله يجمعنا بك على الهدى، فإن كنتم على ذلك جئتمكم وإن لم تعطوني ما أطمئن إليه من عهودكم ومواثيقكم أقدم مصركم، وإن لم تفعلوا وكنتم لمقدمي كارهين انصرفتم عنكم الى المكان الذي أقبلت منه إليكم))^(١١). وقد أوضح الإمام الحسين عليه السلام في هذا الخطاب أسلوب الشرط وترك لهم اختيار أحد الأمرين وهو «إن كنتم على ما ورد في كتبكم وعلى لسان

رسلكم وأعطيتموني ما يثق به قلبي دخلت معكم، وإن كرهتم قدومي وتغيرت أفكاركم أنصرف إلى المكان الذي أقبلت منه» وكان الامام (عليه السلام) في كل مكان يوم الناس ويخاطبهم مبيناً في ذلك أهداف نهضته إلى أن يصل إلى مكان يقال له «عذيب الهجانات» وفيه يلتقي الطرماح بن عدي ومعه رجال حيث يخبرونه بمقتل رسوله إلى الكوفة قيس بن مسهر الصيداوي الذي قبض عليه الحصين بن نمير وسلمه إلى عبيد الله بن زياد ليضرب عنقه، ويقف الامام (عليه السلام) ويسترجع كثيراً ويترحم على شهداء المسيرة الحسينية، ثم يواصل مسيره فيجتاز الركب منطقة تسمى «أفساس مالك» ثم «الرهيمة» ويصل إلى قصر بني مقاتل ويلتقي هناك بعبيد الله بن الحر الجعفي وهو من فرسان العرب ويدعوه الإمام (عليه السلام) إلى نصرته فلم يستجب إلى دعوته وعرض عليه أن يعطيه فرسه وهي من الجياد الفريدة، فإرد عليه الإمام الحسين (عليه السلام) ((إذا بخلت علينا بنفسك فلا حاجة لنا بفرسك))^(١٢).

وهنا لا بد من وقفة مع المفكر الدانماركي kierke geared (١٨١٣ - ١٨٥٥) 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 المريعة، 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 نخوله أن يجد أجوبة عن أسئلة تتضمن المعنى^(١٣).

المطلب الثالث

... اليوتوبيا ...

يسود الفهم والاعتقاد بأن أصل كلمة يوتوبيا يعود الى الفيلسوف الإغريقي أفلاطون، ولكن ما هو مؤكد وثابت 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 الى العديد من المفاهيم والمعاني المتعلقة بأحكام القيمة المطلقة والنسبية، ويشير المعنى العام الى اليوتوبيا باعتبارها الحالة الصحيحة التي ينبغي أن يكون عليها الوضع السائد حالياً^(١٤).

ارتبطت اليوتوبيا بحركة الفكر الإنساني، وتعد اليوتوبيا النموذج الأمثل الذي تسعى الإنسانية الى تحقيقه، فقد حاول الكثير من الفلاسفة والمفكرين على مر التاريخ أن يبنوا يوتوبيات فلسفية وفكرية ودينية واقتصادية، ويمكن تقسيم هذه اليوتوبيات الى:

١. يوتوبيا الفلسفة: تقوم على الافتراض الفلسفي الذي يستند إلى حركة الذهن التجريبية في 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 اليها 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) ويخبرهم بين حياة الشقاء وحياة النعيم، ومن هذه الكتب، كتاب الفيدا الهندوسي، والأفيسست الزرادشتي، وغيرها الكثير^(١٥).

المطلب الرابع المجتمع المتخيل

حلم الإنسان بعالم يسوده العدل والمساواة وتتركز 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 الى 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^(١٦). وأما العلاقة بين المتخيل والرمزي هي علاقة غامضة وملتبسة وتراوح بين السيطرة والتقاطع^(١٧).

إذن ينبغي للمتخيل أن يستخدم الرمزي من أجل التعبير عن وجوده، كما إن الرمزية تفترض القدرة التخيلية^(١٨). ويتجلى مفهوم المتخيل لدى نجيب محفوظ أنه شكل قاعدة ثورية واستعارية رمزية وتخيلية، حيث ضمت بين صفوفها معاني عدة تؤمن بالتأويل، والتحويل، منحت للمتخيل تماسكه الداخلي الذي أهله للسيطرة والتوظيف والتوليد^(١٩).

المبحث الثالث

مفهوم التسامح في نظرية الخطاب الحسيني

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ((من نصب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، ومُعلم نفسه ومؤدبها، أحق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبهم))^(٢٠).

وهكذا حين تتعارض الأمزجة والأذواق، وتشتبك الأحاسيس بين الإقبال والإدبار، والانشراح والنفرة يكون العفو والتسامح لا بد منه، لأن طريق الحياة فيه مضايق لا يفسح فيها إلا الأخلاق الطيبة ومنها التسامح والصبر والعفو وكظم الغيظ، وفي آفاق الحياة رياح غرباء 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 لنا أن العالم يتجه نحو التقارب، تبرز بوضوح العديد من التناقضات والاختلافات القومية والأثنية والدينية والعنصرية، ولا تقتصر أهمية التسامح على المستوى العالمي فحسب، بل تمتد كذلك لتشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية المختلفة داخل الدولة الواحدة^(٢١).

وعلى هذا المستوى القومي لن يستطيع المجتمع تحقيق تعايش وممارسة ديمقراطية سليمة وتفاعل خصب مع العالم إلا إذا سادته قيم التسامح، لذلك يضع

المجتمع العالمي في أجنדתه الاجتماعية قيوداً على تجاهل قيم التسامح على المستوى الوطني، لأن التسامح على المستوى المحلي والقومي هو الذي يتيح إمكانيات التعايش الفعال على المستوى العالي^(٢٢).

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 والسجايا الطيبة التي يحبها الله تعالى ويندب اليها الاسلام، ويحكم بحسنها العقل، مما تؤدي الى طيب الحياة والفوز بالنجاة، وتثمر شرف النفس، والضمير النفس، وتوفر خير الدنيا وسعادة الآخرة.

الخطاب الحسيني كان دعوة لضم أهل الفرقة، أي جمع المنفصلين سواء بالأبدان، أو القلوب، والمستظهر هنا هم المتفرقون بقلوبهم، فمن حلية الصالحين وزينة المتقين التأليف بين أرباب القلوب المتناظرة وإيقاع المحبة بين الانفس المتباغضة وجعل القوم مجتمعين متحابين^(٢٣).

ويفترض للتسامح الاجتماعي والثقافي أن هناك تنوعاً وتعددًا في المجتمع أيًا كانت طبيعته^(٢٤). إن هذا التنوع تتم ترجمته في صور وآراء وأفكار وممارسات مختلفة، ويكمن أساس هذه الفكرة في ارتباط النشأة التاريخية للتسامح بتعدد الفرق والطوائف الدينية والصراع فيما بينهم، ومحاولة إيجاد طريقة بمقتضاها تتمكن هذه الطوائف والشيع المختلفة والمتناحرة من التعايش معاً.

ويستند مبدأ التسامح الى أصليين أساسيين: الأول: معرفي، ويرتبط بالتسليم بنسبة المعرفة، والتسليم بأنه ما من أحد يملكها أو يمتلكها كاملة، وانطلاقاً من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولاً كونه لازمة تحددها طبيعة

العيش وتنوع المعارف وتداخلها وتعددتها، واختلاف وسائلها وادواتها التي تتباين بتباين الحقيقة التي لا يحتكرها، 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 يكف عن التقدم، وتأكيده نسبته المعرفة العقلية في الوقت نفسه^(٢٥). وهناك بعض المفاهيم ذات الصلة بمفهوم التسامح الذي يتداخل معها، والاختلاف حول معنى التسامح يمكن أن يفهم باعتباره صراعاً بين هذه المفاهيم، ومن هذا المنطلق يمكن تحديد عدة مفاهيم للتسامح يمكن أن توجد في أي مجتمع منها:

التساهل permission

يذكر الريحاني، وإسحاق أديب أن التسامح هو التساهل، أي الاعتقاد بوجود ما يخالفك، وأما التسامح الديني، فيعني إجازة العقائد والطقوس الدينية التي تخالف 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 متقابلة كالخير والشر، والعدل والظلم، فلولا أحدهما ما كان الآخر، فالتعصب يولد التساهل، والتساهل يولد السلام، والسلام يولد النجاح، والنجاح يولد السعادة^(٢٦). علاوةً عن مفاهيم أخرى كثيرة منها التعايش toexistence، والسلام الاجتماعي، وقبول الآخر the other reness، والاحترام والتقبل وغيرها الكثير.

لذا نستطيع القول إن التنوع يحتاج الى وجود قدر وافر من التسامح بين الفئات المختلفة، أي من القدرة على قبول الآخر برغم 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 ناقص الاهلية 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 أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً إنما خرج لطلب الإصلاح في دين جده محمد صلى الله عليه وآله، لذا ليس من المنطق أن يقابل الامام الحسين عليه السلام بثلة من المؤمنين غير متكافئة في عدتها وعددها وغير مهيئة مطلقاً للحرب، لذلك فالخطاب صريح وواضح يدعو الى وعي الأمة من غفلتها في أعمالها وأقوالها ويذكر بالقرآن من يخاف وعيده. بمعنى إن الخطاب الحسيني كان رحمة وسراجاً يضيء الطريق ورحمة للعالمين، وهو رحمة عامة لا تخص بفرقة او جماعة وإنما هي شاملة لكل العالمين، ومما لاشك فيه أنه حينما كانت الرحمة فلا كراهية ولا إكراه، على حين الرفق والعدل والعطف والرفقة والإحسان من لوازم الرحمة، فلماذا يتغافل عنها أولئك الذين يختصرون الإسلام بالقتل والموت وينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله في الأرض من دون أن يتدبروا آيات الله ويفقهوا كتابه كتاب المحبة والرحمة ^(٢٧).

المبحث الرابع

هوية الانتفاء وتقبل 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 أخرى، هذه الموجات التي جعلت إنساننا ووطننا العراقي بأمس الحاجة لتحديد هذا الانتفاء وترسيم مساحات هذا التجذر للهوية الوطنية على أرضية عقولنا ونفوسنا وفعلنا الحضاري، فالهوية العنوان الوجودي للأنا الوطنية لأن وعي الإنسان والانتفاء والتجذر لا يتم إلا بالهوية ووضوحها وتماسكها وفعاليتها تستنتج صراعاً وفعلاً إنسانياً يستعصي على التثبيت أو المصادرة،

إن من أخطر الأضرار التي أصابت كينونتنا العراقية طوال العقود الثمانية الماضية إنما تمثلت بالأضرار التي أصابت هويتنا سواءً في الوعي أو الاستحقاق أو الفاعلية، فنحر الإنسان وتدمير المجتمع واستلاب الوطن ما هي إلا مظاهر الخلل البنوي والتطبيقي لوعي الهوية الوطنية واستحقاقها وفعاليتها^(٢٨). فالهوية هي وجه الذات ومكنون الأنا المشكل لوجودك ووجودي ووجودنا وإن وعيها وتمكنها وفعالها هو الشخصية الخارجية المعاكسة لهذا الوجود الذاتي^(٢٩).

إن الفعل التاريخي المتراص والمتواصل انتج الانتفاء والتجذر التاريخي المتميز لصورة الصيرورة العراقية، فكيف لبعض العابثين والفاشليين أن يمحووا هوية

الانتماء الذي هو عصارة وجودنا التاريخي وفيه كل فعل يربطنا بالأرض ونتاجنا لبواكير الحضارة من خلال سلسلة من التضحيات والنشاطات الانسانية المتواصلة من الحقب السومرية والأكدية مروراً بالآشوريين والكلدانيين والعرب والاسلام الى يومنا هذا.

لذلك فعصر الانتماء وتجذر الهوية طويل، ولا يقترن بولادة العراق الحديث عام ١٩٢١ م على يد الإنكليز على أساس اننا كيان مصطنع لا جذور وانتماء وتميز له... وهل إسقاط بابل ونيوى وبغداد والكوفة والبصرة قديماً... وإسقاط نيوى والأببار وصلاح الدين لمدة من الزمن... هو إسقاط محور التاريخ... أم هو إسقاط هوية ومحو كينونة، وما يزالون مستمرين محاولين وأد تجذر الهوية بقطع انتماء الوجود العراقي وانقطاعه التاريخي الضارب في أعماق التاريخ، والادعاء بحداثته وتلفيقه وشكله المقترن بإدارة أصوات خارجية وداخلية وهو مسخ لهويتنا وإنساننا^(٣٠). ولكي نحافظ على صدق الانتماء وعمق تجذر الهوية علينا أن نؤمن بأن الآخر حاجة كما تقتضي حكمة الخلق في الإنسان كي يسير باختياره نحو الخلود الأبدي في رحمة الهية 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 لهؤلاء الذين قدموا على قتله وسبي عياله، حين قال عليه السلام في خطبته الأولى ((ياأيها الناس اسمعوا قولي

ولا تعجلوني حتى أعظكم بما يحق لكم عليّ، وحتى أعتذر إليكم من مقدمي عليكم، فإن قبلتم عذري وصدقتم قولي وأعطيتُموني النصف كنتم بذلك أسعد))^(٣١).

إن هذا الكلام ليس عن ضعف، بل عن حكمة وفيه من مظاهر الإنسانية ما يعجز الكلام عن وصفه، والقلم عن بيانه، فيه بلاغة وحكم تصدر من القائد الملهم على قاتله الجاهل المغرور العابد لأمره، كيف لا وهو ابن علي المرتضى القائد والمفكر والعالم في أغلب العلوم وهو مؤهل إلهياً، فهو يمتلك قوة استثنائية فهو لا يكذب ولا مُكذَّب لأن علمه موروث من علم النبي ﷺ، وعلم النبي ﷺ الذي هو من علم الله، وهذا الموقف فيه مشهد إنساني لا يتحملة إلا نبي مرسل، وفيه مشهد آخر ينعي الإنسانية ويدين بشريعة الغاب، أما المشهد الأول، سيد من أسياد الإنسانية يعترف لقاتله بأن له عليه حقاً إنسانياً وهو اشادته وهدايته ووعظه، والمشهد الثاني قوم يأسرون قائدهم وابن نبهم ويستبيحون كل حرمة له لأنه أراد إنقاذهم من براثن جلادهم، وآسر حريتهم، فأراد افتراش قلبه لهم ولم شملهم، ولكن أجابوه بفري أوداجه ورض أضلاعه بحوافر خيولهم وشتوا شمله... إنه العجب^(٣٢).

من هذه الثقافة الحسينية في طبيعة التعامل مع الآخر من دون التنازل عن كينونتي وإنسانيتي من الممكن أن أتعايش معه، قال الامام علي عليه السلام ((الناس أعداء ما جهلوا)) حيث المراد من فهم الآخر هو الأخذ بعين الاعتبار مشاعره ومزاياه الغالبة في شخصيته، فللطفل وضعه الخاص به الذي يختلف عما عليه الكبير، وطبائع المرأة وأحاسيسها تختلف عن طبائع الرجل.

وتنطبق حاجة التعايش لفهم الآخر على الجماعة، لأن الجماعة تختلف في عاداتها وتقاليدها، والمتعارف فيما بينها عن جماعة أخرى، فإن ثقافة المدينة تختلف عن ثقافة القرية، لذلك فإن الفرد في عيشه المشترك يتنازل في كثير من خصوصيته

وبالتدريج تصبح عادات المجتمع هي عاداته، إما للاضطرار الى ذلك وإما لإعجابه وارتياحه. 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 المتخاذلين والتابعين لمخططات اقليمية 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 ونزينة 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، ويؤازرهم، ويساندتهم، ويأويهم بعض المتآمرين من العراقيين مؤيدين طوعاً أو كرهاً، وبهذا التصور استطاع المقاتلون أن يحافظوا على هوية الانتفاء وأن يتقبلوا الآخر ويحاوروه رغم كونهم كانوا ضيوفاً ثقلاء على بعض أصحاب النفوس المريضة رغم التضحيات التي قدموها، ويفندوا كل الأكاذيب والافتراءات وغيروا كل الصور التي صورها وغرسها العدو في أذهان الآخرين من هنا وهناك. لذلك فإن تعدد الآراء والاختلافات فيما بيننا هي من علامات السلامة في المجتمع، ومن علامات النجاح مادام الأمر محكوماً 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 الاسلامية وتبلورها

إن شهادة الامام الحسين عليه السلام لم تكن قصة أو واقعة كارثية انتهت بهدر دم شخصية من الشخصيات الاجتماعية ارتكبها عدد من الظالمين والجناة، ولو كانت هي كذلك، ربما ستكون واقعة يسجلها التاريخ فحسب وتنتهي.

إن الخطاب الحسيني والنهضة التي جاء بها واستشهد من أجلها أعطت للإسلام روحاً جديداً، إنها تعبير عن حركة الدماء وغليانها في الأبدان وخروج الأجسام من حالة الكسل الى 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 النزيف الدموي ويخلف أثره الرعب والخوف في نفوس الناس وإضفاء المزيد من الوحشية عليهم، وخنق الأنفاس في الصدور وسلب للقوة، في حين إن هناك عمليات استشهاد في الدنيا تخلف معها وتولد رونقاً من الضياء والصفاء للمجتمع.

وهذا ما حصل بعد استشهاد الامام الحسين عليه السلام، حيث انبعث الإسلام برونق جديد وأعيدت صياغة الشخصية للمجتمع الاسلامي، لأن السمات الدنيا في ظل انعدام الأمن تكون متهجمة لأهلها، عابسة في وجه طالبها، ثمرها الفتنة وطعامها الجيفة، وشعارها الخوف ودثارها السيف^(٣٣).

لذلك بتقديرنا المتواضع إن الخطاب الحسيني كان خطاباً يوتوبياً في عدالته يسمو بقيمة الحرب في الحياة والمجتمع ويجعله هدفاً وغاية للرسالة الاسلامية ويريد به أن ينقذ الناس من النار الى دار القرار ويتشلهم من العبودية ويلحقهم بخيار 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 مطهري «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 مرة 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 أبى»^(٣٤).

كذلك الحال بالنسبة للهنود واليابانيين لم يستسلموا للعادات واللغات والحركات الأجنبية بقدر ما نحن نستسلم لها، وهذا (نهر) 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 الانسان وهو تعلم الكثير من مدرسة الامام الحسين عليه السلام.

المبحث السادس

الخطاب الحسيني وألوية عوامل النهضة وفعاليتها

يذكر الدكتور مرتضى مطهري بخصوص قول رسول الله ﷺ ((لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو يسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم)) رأياً للغزالي وهو رجل درويش (صوفي) 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 ومرعويين وأذلاء وخنوعين الى 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»^(٣٥).

وهذا ينسجم ويتناسب مع المبادئ المؤكدة التي على ضوئها تحرك الامام الحسين عليه السلام من المدينة المنورة الى كربلاء حتى يبين للأمة مبادئ تحركه والتي استندت الى ثلاثة عوامل كما يراها الشهيد مرتضى مطهري^(٣٦).

العامل الاول: نظراً لدعوة أهل الكوفة وارضية الانتصار والتأييد الذي وصل الى (٥٠٪) أو أقل بقليل ومن الرسائل التي تصل الى المدينة والتي يطلبون فيها

من الحسين بن علي عليه السلام بتوليه أميراً عليهم، وكل تلك العوامل دفعت الامام عليه السلام بالتوجه الى كربلاء.

العامل الثاني: نظراً لأن السلطة طالبت الإمام الحسين عليه السلام بالبيعة فواجهها عليه السلام بالرفض والتحرك أي أنه لو كان سبب التحرك هذا وحده فإنه يمكن القول بأنه عدم مطالبة حكومة ذلك العصر بالبيعة من الحسين عليه السلام فإن ذلك يعني أنه عليه السلام لم يكن وراء الاصطدام بتلك الحكومة، ومن ثم فإن النظر الى حركة الامام عليه السلام من هذا العامل وحده كان يكفي عدم مطالبة الامام عليه السلام بالبيعة حتى ينتفي التحرك الحسيني ويهدأ بال الحسين عليه السلام ولا يحصل كل ما حصل في التاريخ.

العامل الثالث: إن الامام الحسين عليه السلام كان يستند الى حديث جده المصطفى صلى الله عليه وآله بقوله ((من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل لعباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله...))، وكان الحسين في تحركه المناهض ليزيد مستنداً لقول المصطفى صلى الله عليه وآله 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 اخذنا بنظر الاعتبار دعوة أهل الكوفة لقدم الحسين عليه السلام فقد رأينا أن قيمة تأثيره محدودة بحدود معينة، بينما لو نظرنا الى العامل الثاني وهو امتناع الامام الحسين عليه السلام عن بيعة يزيد لرأينا أن قيمة الأثر عند الامام عليه السلام أكبر وأعظم من تأثير العامل الأول، وإذا ما أخذنا عامل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعين الاعتبار لوجدنا أن تأثيره أكبر وأهم بعشرات المرات عن العاملين السابقين.

... الخاتمة ...

التائج

كانت النهضة الحسينية والخطاب الذي خاطب به الإمام الحسين عليه السلام المجتمع الكوفي أحيط بهالة عظيمة وشعور بالتقديس وأصبحت النهضة معياراً لسائر الحركات الاخرى كونها حركة ما فوق المادة والطبيعة، لذلك كان الناس ينظرون اليها 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 وتساؤلاته بخصوص الفقرات (١، ٦).

٢. أكثر من ثمانية عشر ألف كتاباً أو رسالة أرسلت من أهل الكوفة للإمام الحسين عليه السلام ومبايعتهم لسفيره مسلم بن عقيل وتشوقهم لقدم الإمام عليه السلام وهذا يعني أن مدينة الكوفة كانت ذات الثقل السياسي والفكري والتجاري مهيأة لمناصرة وموازة الإمام الحسين عليه السلام ومبايعته.

٣. إن مبايعة 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، قيلاً أم حرية، أفيوناً للشعوب أم قوة دافعة لها، ونعتقد أن مفهوم الحوار والتسامح تأخذ به أغلب الشعوب المحبة للسلام ومنهم شيعة محمد وآل محمد عليهم السلام. وقد يحقق الباحث تساؤلاته في الفقرات (٢، ٣، ٤) وخصوصاً هذا الطيف المذهبي في كل أرجاء المعمورة.

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 يكتبها بحبر لا يجف أبداً وهو الدم. وتأكيداً لذلك مذكره ابن الأثير في كتابه الكامل الجزء الثالث الذي نقله الرياشي حيث يقول الإمام الحسين عليه السلام ((إن هؤلاء خانوني وهذه كتب أهل الكوفة وهم قاتلي، وإذا فعلوا ذلك ولم يدعوا الله محرمًا إلا انتهكوه بعث الله اليهم من يقتلهم حتى يكونوا أذل من فرار المرأة))^(٣٧). كما قال لعمر بن سعد مخاطباً ((والله إن ملك الري لن يدوم لك، وإني لأرى فتیان الكوفة يروم الحجارة على رأسك كما يروم ثمار الشجرة بها)).

٦. إن دعوة أهل الكوفة تأتي حجة تاريخية على الامام الحسين عليه السلام كون الكوفة كانت بمثابة معسكر للعالم الاسلامي والكتب التي وجهها اشراف الكوفة وزعمائها كانت كتباً موثوقة لا غبار عليها، وكانت تنتهي هذه الرسائل

والكتب بعد شرح حال أهلها وشكواهم من الظلم والفساد وعلى لسان اشراف أهل الكوفة وزعمائها كانت تختتم هذه الرسائل والكتب بعبارة «إنه ليس علينا أمام فأقبل لعل الله يجمعنا بك على الحق»، ولذلك يكون الامام الحسين (عليه السلام) في هذا السياق يكون وضعه كوضع أبيه علي (عليه السلام) بعد مقتل عثمان إذ اعتبر اجتماع الأمة على مبايعته إتماماً للحجة عليه بالرغم من عدم رغبته الباطنية في تسلم أمور الخلافة.

٧. إن الجوانب الأيديولوجية والسيكولوجية للخطاب الحسيني قد تغيرت بعد يأس الامام (عليه السلام) من مناصرة الكوفيين له، وبعد أن أطلع على اوضاع الكوفة عن قرب وعلم باستشهاد سفيره مسلم بن عقيل (عليه السلام)، وقيس بن مسهر، وعبد الله بن يقطر وغيرهم الكثير أخذ يردد الآية الكريمة ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب ٢٣]، حيث تحول الخطاب الحسيني الى خطاب الحماسة وشد العزم وخاصةً بعد أن واجه جيش الحر بن يزيد الرياحي وقادته.

٨. إن حسن الظن والثقة وتقدير الموقف لدى الامام 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 الامام (عليه السلام) في رده على الفرزدق كان يقول ((إننا نشكر الله أن جاءت النتائج وفق مرادنا، ولكن وإن حال القضاء دون الرجاء فلم يتعد [يعتد] من كان الحق نيته والتقوى سريره)) وايضاً مقولته (عليه السلام) ((إن لك درجةً عند الله لن تنالها إلا بالشهادة)) علاوة على

ذلك فإن الامام علي عليه السلام ومن خلال البعد الآخر في شخصيته وهو البعد المعنوي للإمامة، أن يكون عارفاً بأنه سيحل بكر بلاء في النهاية وسيستشهد هناك.

٩. إن مقتل الحسين عليه السلام كان صرخة مدوية تقضي مضاجع بني أمية وربما قضت عليهم في النهاية، حيث يعتقد المستشرق الألماني ماريين أن الامام 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^(٣٨). وبذلك فقد كان مقتل الامام الحسين عليه السلام من اقوى العوامل التي قوضت دعائم الدولة الأموية في الشرق.

التوصيات

انطلاقاً من كون البحث قد عني بمفردات مواضيعه بأهمية الخطاب والتحاور مع الآخر وافترض أن المتحاور يمتلك ثقافة الحوار بغض النظر عن جنسيته ولونه وقوميته وطائفته كون العصر يشهد اندماج جميع البلدان في محيط متعدد الثقافات نتيجة للتداخل المتسارع للاقتصاديات وظهور وسائل الاتصال الحديثة وثورة المعلومات وفي الوقت الذي يخيل لنا فيه أن العالم يتجه نحو التقارب تبرز لنا حزمة من التناقضات والاختلافات القومية والأثنية والطائفية والدينية، وهذه التناقضات تمتد لتشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية المختلفة داخل الدولة الواحدة، ولكي يستطيع تحقيق تعايش وممارسة ديمقراطية سليمة وتفاعل خصب عليه أن يشيع قيم التسامح على المستوى المحلي والوطني.

لذلك يتقدم الباحث ببعض التوصيات التي تتحرر فيها ثقافة التسامح وفهم الآخر، وهي واردة ومسموعة ومقروءة وليس انتاجاً فكرياً ما بعده انتاج ولكن

طبيعة المرحلة التي يمر بها بلدنا الحبيب تتطلب منا دائماً 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 معاني هذا المصطلح، فهو عند بعضهم حالة مرغوبة من الاحترام أو الإدراك المتبادل، في حين هو عند بعض آخر يمثل علاقة براجماتية على افضل 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 الانسانية، وهو أساس التسامح الحق الذي لا يرفض السعي الى الحقيقة والبحث عنها.

٣. إن من أهم ركائز بناء المجتمع السليم هو أن نبداً ببناء الإنسان وبناء الانسان يبدأ بفهم الآخر والتحاوّر معه بغض النظر عن لونه وجنسيته وقوميته وطائفته.

٤. أصبحت النهضة الحسينية انموذجاً احتذت به ثورات التحرر في العالم ومثالاً أعلى في القيم السامية التي ثارت من اجلها.

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 عليه السلام، كلمتان تختصران الثورة، ط ٢، بيروت، ٢٠١١، ص ٥.
٤. المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، الإمام الحسين عليه السلام سيد الشهداء، المعاونة الثقافية، الطبعة السادسة، ٢٠٠٩، ص ١٩.
٥. من هو الحسين، مركز الإشعاع الاسلامي للدراسات والبحوث الاسلامية 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 عبيد الله بن زياد لم يبتدئ بالحمد وذكر الله.
٩. د. عبد الكاظم محسن الياسري، الخطاب الحسيني في معركة الطف، دراسة لغوية وتحليل، (بحث منشور) قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة، ط ١، كربلاء، العراق، ٢٠٠٩، ص ١٣.
١٠. د. عبد الكاظم محسن الياسري، نفس المصدر، ص ٧٣.
١١. د. عبد الكاظم محسن الياسري، المصدر السابق، ص ٧٦.
١٢. د. عبد الحسين كاظم الياسري، تأملات مهمة حول لقاء الامام الحسين عليه السلام مع الحر بن يزيد الرياحي، العتبة الحسينية المقدسة، ٤ / ١١ / ٢٠١٤. موقع على الانترنت.
١٣. KIERKE GEAREd 1813- 1855 مفكر ديني دانماركي، يؤيد المتشائمين الاجتماعيين، كان فردياً وعاطفياً وشخصية مريضة متألمة تشكو من كبت شديد.
١٤. أنتوني 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 عليه السلام. WIKIPEDIA AHLALBET.ARG.COM
١٨. كارل منهايم، المصدر السابق، ص ١٩٣.
١٩. زهير الخويلدي، دلالات المتخيل الاجتماعي عند كاستورياديس، موقع على الانترنت، رواق الفلسفة، الأربعاء ١٠ فبراير ٢٠١٠.

٢٠. جعفر البياضي، العفو، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، إيران ١٤٢٧ هـ ١٣٨٥ ش، ص ١٥، كذلك ينظر نهج البلاغة، الحكمة ٧٣.
٢١. أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط ١، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٠٠٥، ص ٩٣.
٢٢. Giddens A, sociology (fourth edition, Cambridge, polity press, 2002, p.47.
٢٣. السيد علي الحسيني الصدر، أخلاق أهل البيت، ط ١، منشورات دليل، قم، إيران، ١٤٣٢ هـ ق - ١٣٨٩ ش، ص ١٣٧.
٢٤. Giddens A, p. 240 4-
٢٥. Voget, w. paul, tolerance and Education ; learning with diversity and difference, .sage publication, london, 1997, p.1
٢٦. اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
٢٧. د. عبد الجبار الرفاعي وآخرون، التسامح ليس اوهبة، دار الهادي، ط ١، بيروت ٢٠٠٦، ص ١٢.
٢٨. حسين درويش العادلي، المواطنة، دار المرتضى، ط ٢، 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 الهادي للطباعة، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٩٠.
٣٢. نهج البلاغة، ص ٧٠٢.
٣٣. د. غسان السعد، حقوق الانسان عند الامام علي عليه السلام، رؤية علمية، العتبة الحسينية المقدسة، ط ٢، النجف الأشرف، ٢٠١٠، ص ٦٥.
٣٤. د. مرتضى مطهري، الملحة الحسنية، محاضرات ومجالس ودروس...، دار المرتضى، لبنان، - بيروت ٢٠٠٩، ص ١١٦.
٣٥. د. مرتضى مطهري، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨.
٣٦. د. مرتضى مطهري، نفس المصدر، ص ٢٩٢.
٣٧. د. مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص ٦١٩.
٣٨. د. علي الوردي، وعظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٢٥.

المصادر والمراجع

١. أكرم بركات، برقية الإمام الحسين (عليه السلام)، 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 الاسلامية، ط١، مشهد، ايران، 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، المواطنة، دار المرتضى، ط٢، بغداد، العراق ٢٠٠٦.
٦. عبد الجبار الرفاعي وآخرون، التسامح ليس منه أو هبة، دار الهادي، ط١، بيروت ٢٠٠٦.
٧. علي الحسيني الصدر، أخلاق أهل البيت، ط١، منشورات دليل، قم، ايران ١٤٣٢ هـ ق - ١٣٨٩ ش.
٨. علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٥٥.
٩. غسان السعد، حقوق الانسان عند الامام علي عليه السلام، العتبة العلوية المقدسة، ط٢، النجف الأشرف ٢٠١٠.
١٠. كارل منهان، الأيدلوجية واليوتوبية 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 ومجالس 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 الهداية، الإمام الحسين (عليه السلام)، ج٥، ط٦، لبنان ٢٠٠٩.
١٥. أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، ط١، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٠٠٥.
١٦. عبد الكاظم محسن الياسري، الخطاب الحسيني في معركة الطف، دراسة لغوية وتحليل (رسالة منشورة) قسم الشؤون الفكرية والثقافية، العتبة الحسينية المقدسة، ط١، كربلاء، العراق ٢٠٠٩.
١٧. مركز الاشعاع الاسلامي للدراسات والبحوث الاسلامية Islamdu. Com

١٨. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الحسين بن

علي ap. Wikipedia. Ary.wiki

١٩. عبد المحسن كاظم الياسري، تأملات

حول لقاء الامام الحسين عليه السلام مع الحر

بن يزيد الرياحي، العتبة الحسينية المقدسة

٢٠١٤ / ١١ / ٤ موقع على الانترنت.

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 العربيّة في لواء كركوك
قُبيل 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 المفرجي

جامعة النهرين . 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 لمقاليد السلطة بعد استقلال العراق عام ١٩٣٢، ويأخذ التشكيك منحى عدم وجود المكون بصورة منظمة وافتقاره للملكية الارض قبل هذا التاريخ، لذا سنحاول البحث عن القبائل والعشائر العربية في اللواء، وهم تنظيم اجتماعي متماسك تتوفر لديه ثنائية الأرض الواضحة المعالم وشاغلو الأرض وهما محورا الصراع 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 ١٩٢١ م.

وقد اثبت البحث بما لا لبس فيه ان القبائل والعشائر العربية موجودة في اغلب المناطق الداخلة في ضمن الحدود الإدارية لمحافظة كركوك، فمن الاقضية الأربعة المكونة للمحافظة توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاث منها (كركوك المركز وكفري 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 ولايتها .

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 ما بين 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 الكركوكي عبر التشكيك المستمر في أصل وجوده التاريخي بوصفه أحد المكونات الرئيسة للمحافظة قبل استقلال العراق عام ١٩٣٢م، وهم نتاج استلام العرب لمقاليده الحكم في العراق ومحاولاتهم الحثيثة لإدخال أبناء هذا المكون في نسيج مجتمع اللواء، ومن ثم الايغال في هذا المخطط وطرد باقي المكونات غير العربية منها وصولاً إلى تعريب اللواء.

ويأخذ التشكيك منحى عدم وجود المكون بصورة منظمة وافتقاره للملكية الارض قبل ١٩٣٢، وعليه سنثبت وجود القبائل والعشائر العربية بوصفهم تنظيمًا اجتماعيًا متماسكًا تتوفر لديه ثنائية الأرض الواضحة المعالم وشاغلو الأرض (أفراد القبيلة او العشيرة) وهما محورا الصراع القائم.

فما الحدود الإدارية للواء كركوك عند استقلال العراق ١٩٣٢م؟ وعلى ماذا قسمت الأقضية والنواحي فيها؟ وهل غطت المصادر الأجنبية هذا الموضوع؟ وهل كان للعرب وجود واضح ضمن تلك الأقضية والنواحي؟ وما ابرز القبائل

والعشائر العربية في اللواء، وكيف كانت علاقاتها العشائرية مع العشائر الكردية والتركمانية؟. وعليه فقد جرى تقسيم الدراسة على مبحثين اختص المبحث الأول بتحديد الحدود الإدارية للمحافظة عند إعلان استقلال العراق عام ١٩٣٢م، وتعين الاقضية والنواحي التابعة لها، وابرز المصادر الأجنبية التي تناولت الموضوع، وتناول المبحث الثاني وجود القبائل والعشائر العربية في أقضية اللواء ونواحيه، وعلاقاتها العشائرية مع قرينتيها الكردية والتركمانية، مع مقدمة وخاتمة تضمنت بعض النتائج.

المبحث الأول

ظهور لواء كركوك الاول في الدولة العراقية الحديثة ١٩٢١ م

الحدود الإدارية للمحافظة

بعد قيام دولة الاحتلال البريطاني بإلغاء نظام الولايات المتبع في العراق إبان السيطرة العثمانية (١٥٣٤-١٩١٧ م) أعاد البريطانيون تقسيم البلاد العراقية على أربع عشرة محافظة (السنجق العثماني او اللواء الملكي) كانت كركوك هي إحدى تلك المحافظات الخاضعة مباشرة لوزارة الداخلية العراقية، ويدير اللواء حاكم سياسي بريطاني مسؤول تجاه المندوب السامي البريطاني في بغداد، ويساعده 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 الرئيسة تتركز في حفظ الأمن وتعرف العشائر وجباية الضرائب^(١)، وبعد انتهاء الحكم البريطاني المباشر استبدل برجال الإدارة البريطانيين آخرون من العراقيين وتغير عنواناتهم الإدارية الى مستشارين او مفتشي ادارة، لكنهم بقوا محتفظين بغالبية سلطاتهم وصلاحياتهم حتى نهاية الانتداب البريطاني واستقلال العراق^(٢)، واعلى موظف اداري في اللواء هو المتصرف (المحافظ) يعينه وزير الداخلية بعد مصادقة الملك، وكل لواء يقسم على عدد من الاقضية يرأس ادارة كل منها قائممقام، ويقسم القضاء الى نواحي ويرأس كل ناحية مدير، ووظائف

القائم مقام والمدير تشابه وظائف المتصرف بصلاحيات اقل بموجب قانون الالوية رقم ٥٨ لسنة ١٩٢٧^(٣). وتمتد الحدود الادارية لكركوك ليكون نهر الزاب الاسفل ولواء اربيل في الشمال ويمجد اللواء من الشرق لواء السليمانية ومن الجنوب نهر ديالى ولواء ديالى ومن الغرب يحدها لواء بغداد^(٤).

رُفع علم المملكة العراقية لاول مرة فوق مدينة كركوك مركز اللواء يوم ٢٠ كانون الاول ١٩٢٤ م بمناسبة وصول الملك فيصل 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^(٥).

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 تقريبية قامت بها السلطات الادارية في المحافظات العراقية بعد العام ١٩٢١، ومنها التقرير الذي وضعت السرارنست دوسن عن مشكلة الاراضي في العراق الذي بين ان افراد القبائل الساكنين في الأرياف بلغ (٧٨٠٠٠) نسمة و(١٩٠٠٠) الف نسمة افراد القبائل غير المستقرة (الرحل) و(٦٣٠٠٠) الف من (الحضر) سكان المدن ليكون المجموع العام لسكان محافظة كركوك هو (١٦٠٠٠٠) الف نسمة^(٦).

وبذلك يشكل ابناء القبائل والعشائر نسبة ٦٠٪ من سكان اللواء و ٤٠٪ من القاطنين المدن والبلدات ولا تظهر عليهم بوضوح معالم الانحدار القبلي^(٧).

التقسيم الإداري

يقوم النظام الإداري في العراق على تقسيم الأولوية إلى أفضية، وكل قضاء تتبعه عدة نواح وكل ناحية تضم عدداً من القرى، ولواء كركوك قسم عند استقلال العراق عام ١٩٣٢ م على أربعة افضية هي^(٨):

١. قضاء كركوك وتتبعه اربع نواح هي: ناحية كركوك المركز، ناحية مالا، ناحية شوان، ناحية التون كوبري.
٢. قضاء طاووق (دافوق) وتتبعه ثلاث نواح هي: ناحية طاووق (مركز القضاء)، ناحية قادر كرم، طوز خورماتو.
٣. قضاء جهمال وتتبعه ثلاث نواح هي: ناحية جهمال (مركز القضاء)، ناحية أعجلر، ناحية سنكاو.
٤. قضاء كفري، وتتبعه اربع نواحي هي: ناحية كفري (مركز القضاء)، ناحية قرة تبه، ناحية قه لاشيروانة، ناحية ببواز.

وقد اعتمدنا هذا التقسيم الإداري في بيان الحدود الإدارية للمحافظة والافضية 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 الأراضي العراقية ودونوا لنا مشاهدات لواقع موجود فيه الكثير من المعلومات القيمة والدقيقة عن الأرض العراقية وابنائها ولاسيما أفراد القبائل والعشائر العربية، يمكن الركون إليها لرسم مقارنة عن التكوين الديمغرافي لتلك المناطق في المدة التي سبقت استقلال العراق عام ١٩٣٢ م.

ومن اهم تلك المصادر كتاب الموفد 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 و١٨٦٧ دون فيها معلومات وتفصيلات عن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عدت من أفضل ما دونه الرحالة والمؤرخون الأجانب نتيجة لقوة ملاحظته واستعانتة 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 جيمس ريج (James Reg) الذي طاف مناطق الدراسة عام ١٨٢٠ م وسجل ملاحظات بحس رجل إدارة خبير، رافقه فيها احد موظفي المقيمة عرف نفسه بالمنشي البغدادي ولكل منهما كتابه الخاص، وتقارير الاستخبارات البريطانية عن العشائر العراقية والتي كتبت عامي ١٩١٧ و١٩١٨ م التي قدمت تصوراً شاملاً لحقيقة الوضع العشائري اعتمد عليها

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^(٩).

المبحث الثاني

تواجد القبائل والعشائر العربية في لواء كركوك

مركز القضاء (مدينة كركوك)

من اكبر أفضية اللواء مساحة واكثرها أهمية نظراً لوقوع مركز اللواء (مدينة كركوك) في ضمن حدوده الإدارية، وتتبعه نواح ومناطق مهمة، مع توسطة للطريق الاستراتيجي الرابط بغداد 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 مدينتي الموصل و بغداد، زارها الكثير من الرحالة وقدموا وصفاً مفصلاً عنها فيه الكثير من المعلومات القيمة والمتنوعة، فعن عدد نفوس سكان هذه المدينة فقدره الرحالة الانكليزي جمس بكنغهام بحوالي خمس عشرة الف نسمة، وذلك عندما زار المدينة في تموز سنة (١٨١٦)^(١٠)، وهو مقارب للرقم الذي يورده الضابط البريطاني الميجر سون الذي زار كركوك عام ١٩٠٨ م في ضمن رحلته للعراق متكرراً بزي رجل مسلم^(١١).

ووصفت المدينة بضمنها من ثلاثة أقسام متميزة كل قسم منها له مساحة كبيرة، القسم الرئيس يقوم على تل مرتفع اشبه بتل اربيل، ولا يسمح لغير المسلمين السكن فيها، وعدد سكانه يتراوح ما بين ٥-٦ آلاف 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 متناثرة وسكانه الف فقط^(١٢). وسكان مدينة كركوك هم خليط متعدد من الاجناس (اليهود والعرب والسريان والارمن والكلدان والترك و التركمان والاكراد) وتمتعت 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^(١٣). وخارج أسوار المدينة وفي محيطها القريب الذي لا يبعد عنها الا بمقدار ميلين او ثلاثة توجد القبائل والعشائر العربية والكردية، فتجد العشائر العربية الرحالة ساكنة في المناطق الجنوبية والغربية من المدينة، في حين يوجد الأكراد شرق المدينة^(١٤). وأسماء العشائر العربية المحيطة والمجاورة لمدينة كركوك هي^(١٥):

١. الجريسيات ولها ٢٠ منزلاً ويعملون في الزراعة.
٢. فرع من عشيرة قاحليه يتكون من ١٥ منزلاً ويعملون في الصناعة.
٣. عشيرة الحديددين ولها في هذه المنطقة ثلاثة فروع هي فرع المعاضيد ولهم ٢٠ منزلاً ومجال عملهم الزراعة وفرع البوسلمان وقوام الفرع ٨٠ منزلاً وعملهم ينحصر في تجار الماشية والأغنام وفرع الدبوسين وعدد منازلهم ٤٠ منزلاً.
٤. فرع دلم المعين ولهم ١٠ منازل.

٥. فرع من عشيرة الصوالح ولهم ١٠ منازل.

٦. فرع من عشيرة البودراج ولهم 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 وهمي بين المدينتين يمكن لنا الجزم بان القرى البضع عشر الواقعة الى الشمال الشرقي من الخط كلها كردية، اما القرى التي تفوقها عدداً في الجنوب الغربي من الخط فهي خليط عظيم وفي معظمها تتعايش القوميات الثلاث^(١٦)، بمعنى وجود العشائر العربية فيها متعايشة ومتآخية مع أقرانها من القوميتين الكردية والتركمانية ولم تحدد مصادر البحث أسماء تلك العشائر.

وفي منطقة ليلان التابعة لقره حسن ضمن ناحية كركوك الواقعة الى الجنوب الشرقي من مدينة كركوك توجد العشائر العربية الآتية:

١. عشيرة الرواشد في قره ليلان التي تبعد عن ليلان بعشرين ميلاً، يصفها المنشي البغدادي بانها 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 بسايتين كثيرة^(١٧).

٢. عشيرة المجمع وتسكن أيضاً قره ليلان في ناحية قره حسن، وتعمل هذه العشيرة في زراعة الأراضي بمختلف أشجار الفاكهة^(١٨).

٢. الحويجة

كانت منطقة الحويجة جزءاً من قضاء كركوك وتقع غرب مدينة كركوك، وهي منطقة واسعة حدتها المصادر التاريخية بانها تمتد منمقاطعة امام دور الواقعة على

شاطي نهر دجلة وحتى ملتقى 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 جهتي السلسلة الجبلية الواقعة عند جبل يطلق عليه جبل حميرين، وقدر خورشيد باشا مساحة الحويجة ذات الشكل القريب من المربع بحوالي أربعمئة ساعة تقريباً، كون طول كل ضلع من أضلاعها الأربعة يبلغ مسافة عشرين ساعة تقريباً^(١٩)، وتستوطن منطقة الحويجة قبيلة العبيد العربية وفروعها، التي تعيش على النظام البدوي، ومعظم تجارتها في تربية الحيوانات حيث يملكون ابلاً واغناماً وخيولاً كثيرة ولا يعملون في الزراعة^(٢٠). ويرى ادموندز ان الحويجة هي موطن قبيلة العبيد العربية المشهورة بتربية الجمال، مع وجود لبضع مستعمرات عربية خالصة على حافة سهول الحويجة^(٢١).

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 و٢٧١٥ فارساً، وهم شجعان يتمسون بالجرأة العظيمة، ويملكون أعداداً ضخمة من المواشي والابل، ومناطق انتشارهم في شهر زور وكركوك والأنحاء المجاورة، ومنذ سنة ١٨٦٠م بدأت هذه القبيلة بدفع الضرائب للدولة العثمانية بواسطة والي بغداد بعد ان كانت ترفض دفع الضرائب»^(٢٢).

كذلك وصفها جرجيس حمدي بالقبيلة التي تتكون من عدة عشائر بدوية صغيرة منفصلة والتي تزرع الأرض، وهم أناس محترمون والأكثر شرفاً والأكثر نبلاً ونزاهة من كل القبائل، ونجد من بينهم أشخاصاً جديرين بالاحترام^(٢٣).

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^(٢٤).

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 عبروا 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 الداوود من القبائل الكردية، وقد أرسلت القبيلة ١٥٠ محارباً لمجاهدة القوات البريطانية عام ١٩١٥ م، ولهذه القبيلة ١٠٠٠ محارب و١٠٠ فارس، وبيت الرئاسة في فرع الهيازع^(٢٥). ويفصل صاحب رحلة الحدود مقدرات وقدرات قبيلة العبيد عبر فروعها الآتية^(٢٦):

١. عشيرة العبيد ١٧٠٠ منزل عدد الذكور ٧٠٠٠ الخيالة ٨٠٠ والمشاة ٦٢٠٠.
 ٢. ابو علقه، أحد فروع العبيد، تتكون من ٣٥٠ منزلاً عدد الذكور ٨٠٠ الخيالة ٢٠٠ والمشاة ٦٠٠.
 ٣. البوحم، ومجموع منازلهم ٢٥٠ منزلاً، وعدد الذكور فيها ٥٥٠ والخيالة منهم ٢٥٠ والمشاة ٣٠٠ نفر.
 ٤. ابو حميد وهي فرع من عشيرة العبيد، هم رحالة ولا يوجد لهم مقر معلوم، فأحيانا ينتشرون في الموصل وأحيانا في شهرزور وأحيانا في بغداد وأحيانا يتفرقون في الصحراء المجاورة لتلك الايلات، ويقضون أوقاتهم في الرعي^(٢٧).
- فضلاً عن قبيلة العبيد العربية تضم الحويجة عدداً من العشائر العربية منها:

١. عشيرة اسلم وهي إحدى فروع صائح من شمر أو احد أحلاف صائح والشيخ الرئيس لعشيرة اسلم في حويجات العبيد، ويتردون في ديار العبيد كل اربع او خمس سنوات على الأكثر^(٢٨).

٢. عشيرة الحديديين وتتكون من ٨٠ منزلاً وعدد الذكور ١٥٠ وعملهم ينحصر في تجارة الأغنام^(٢٩).

٣. البومفرج وتتكون من ٢٠٠ منزل عدد الذكور ٥٠٠، ويعمل البومفرج في رعي الأغنام ويربون الأبقار ويعيشون على منتوجاتها وهم عشيرة غنية، وقد دخلوا في حماية عشيرة العبيد عندما تعرضوا لظلم ولاية بغداد وتعديهم^(٣٠).

٣. 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 (٥١، ٥ كم)، وعن اربيل (٨٠ كم)^(٣١)، وهي المدينة المعروفة بكونها مركزاً رئيساً للتجارة والنقل بالاكلاك الى مدينة بغداد، يقع القسم الاصيل من المدينة في جزيرة وسط نهر الزاب الاسفل ثم امتد البناء والعمران ليصل إلى ضفتي النهر، وترتبط الناحية بضفتي النهر بجسرين يحملان اسماً واحداً (التون كوبري) ومعناه (جسر الذهب) في اللغة التركية، وتسمي العرب التون كوبري بالقنطرة ويسميها الاكراد بردي^(٣٢). زارها الرحالة بكنغهام وتجول في أنحائها، ورفض تقديرات الأهالي لعدد نفوس مدينتهم المقدّر 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 والأتراك ولذلك فان اللغتين

العربية والتركية هما الشائعتان، كذلك يرى ان سحنة السكان وبشرتهم التي تطفئ 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 كوبري لأول مرة لحى قصيرة متقنة الترتيب مما اعتاده العرب والفرس الذين يسكنون الأجزاء الواطئة من الفرات والأرياف الواطئة على الضفة الشرقية من نهر دجلة^(٣٣). وقدمت مصادر البحث إشارات عديدة حول وجود العشائر العربية في ناحية التون كوبري، فالرحالة بكنغهام وفي أثناء وجوده في مدينة التون كوبري فرع من رؤية حشد من الفرسان العرب كان معظمهم ملثمين ومسلحين بالرمح والسيوف، لم يعرف أول الأمر اسم القبيلة التي ينتمون إليها ولا مقرهم ولا الجهة التي كان يقصدونها، إلى أن استطاع لقاء احد أبناء شيخ تلك العشيرة في منزل أحد أغوات المدينة، ومنه علم أن الفرسان هم من قبيلة صديقة كانوا في طريقهم إلى الشمال في حملة ضد قبيلة أخرى كانت قد اعتدت على حقوقهم. وهي تخيم الآن على الحدود الشرقية لأراضيهم^(٣٤).

وفي أثناء وجود بكنغهام في مدينة التون كوبري التقى بعدد من سعاة البريد القادمين من بغداد واعلموه بأنهم يحملون البريد بحماية عدد من الفرسان العرب ومن ذات القبيلة التي ينتمي إليها الفرسان العرب الذين التقى بهم سابقاً^(٣٥).

قوة هذه القبيلة العربية وسيطرتها على الطريق الرابط بين التون كوبري وكركوك دفعت بكنغهام إلى طلب الحماية له وللقافلة المسافر معها من ابن شيخ تلك القبيلة التي أكملت التهيؤ والاستعداد لمغادرة التون كوبري إلى مدينة كركوك الذي استجاب للطلب وأرسل قوة مؤلفة من عشرة فرسان رافقت القافلة لغاية وصولها إلى مدينة كركوك بسلام^(٣٦). وفي المدة التي أمضاها الرحالة الانكليزي المتنكر

سون Sun في مدينة التون كوبري أثار انتباهه كثرة العرب فيقول «هاهنا الكثير من الأعراب أصحاب أكلاك»^(٣٧).

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^(٣٨). 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^(٣٩). وشهد منتصف 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 مالا تضم حوالي ٢٥ قرية نصفها كردي ونصفها عربي الى ادارة التون كوبري^(٤٠).

٤. ناحية مالا (الملحة)

يقع مركز هذه الناحية في مدينة (مالا) وجرى نقل المركز منتصف 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 مالا عن منطقة الخويجة بعض المستعمرات البدوية ومضارب عدد من العشائر العربية الصغيرة ومستعمرتان من الججن (الشيخان)،

وسكان الناحية كلهم من أفراد القبائل والعشائر العربية، ومعظمهم من قبيلة الجبور العربية، وهي قبيلة برمائية تقريباً اعتادت السكن على الضفاف الدنيا لنهري الزاب الاعلى والزاب الاسفل، فضلاً عنضفاف نهر دجلة المجاور^(٤١).

وسبق للرحالة سون أن زار الناحية في اثناء سفره من التون كوبري الى بغداد، وتفضيله الابتعاد عن الطريق البري وسلك الطريق النهري، مستخدماً واسطة النقل النهريّة المعروفة بالكلك التي تنحدر وتسير مع اتجاه النهر فقط، وبعد مسير الكلك البطيء بثلاثة أيام وهو يخترق ارضاً مهجورة تقريباً يوجز سون تلك الأيام من الرحلة قائلاً: «لقد تجلّى الان اننا على كل حال جعلنا الكرد والتركمان وراءنا ذلك أننا لم نر الا العرب وقليل ما هم حصراً»^(٤٢). والقبائل والعشائر العربية القاطنة في ناحية مالا هي:

١. قبيلة الجبور العربية ويحدد الرحالة اينهولت مناطق انتشارها وسكنها الرئيسية في العراق بالمنطقة الجغرافية الممتدة من نهر الزاب 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 ب (٥٣٧٠) خيمة او منزلاً، والقوة العسكرية لهذه القبيلة تبلغ ١٠٨١٠ رجل مشاة و ١٥٥٢ فارساً، وتدفع القبيلة سنوياً بصورة منتظمة الضريبة المقدرة عليها الى الحكومة في بغداد، وهم يعنون بتربية الاغنام و الماعز والجبور قبيلة نصف رحالة^(٤٣). جاء في التقرير السري للاستخبارات البريطانية أن أبناء قبيلة الجبور العربية في كركوك فلاحون يعملون في زراعة الأرض بمناطق سيد احمد خنوقه في معمه و طلق و ابو غويه و علي غاير الواقعة على ضفتي نهر الزاب الأسفل^(٤٤).

٢. البو دولة، تسكن هذه العشيرة على ضفاف نهر الزاب الاسفل، وتتكون من ٥٠٠ عائلة ويعملون بمختلف الأعمال لاسيما زراعة الارض^(٤٥).

٣. البو حمدان، عشيرة تتكون من ٢٥٠ منزلاً، عدد رجال العشيرة ٦٥٠ رجلاً، الخيالة منهم ٢٥٠ والباقي مشاة، تعيش هذه العشيرة على ضفاف نهر الزاب الصغير وتعمل بزراعة الأرض^(٤٦).

مما 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 الغالبية 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 غالبيتهم افراد قبليون، من دون معرفة عشائرتهم او نسبتهم بدقة، لكن إجادة أهل كركوك في استعمال اللغة العربية يعطي مؤشراً على وجودهم الواضح والمهم.

وتلتف حول مدينة كركوك التفاف السوار بالمعصم العشائر المختلفة، ومنها العشائر العربية وهي (الجريسات / الحديديين / الصوالح / البودراج / 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 تتميز بكون بعضها عربية صرفة مع وجود لقرى مشتركة يكون العرب أحد مكوناتها. وعرفت ناحية مالا بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى ١٩١٤-١٩١٨ م بكون عدد نفوسها مقارباً لعدد نفوس مدينة كركوك، لكنها تنفرد 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 بكنغهام بما يتراوح (٤٥-٤٨ كم)^(٤٧)، ظهر هذا التشكيل الإداري لأول مرة وبهذا المستوي عام ١٩٢٢ م^(٤٨) وتوجد القبائل والعشائر العربية في نواحي القضاء الآتية:

١. ناحية طاووق المركز

ورد ذكر العشائر العربية في هذه الناحية في اثناء توجه الرحالة بكنغهام الى بغداد فعند وصوله الى داقوق جرى استبدال حرس اخرين من فرسان العشائر العربية بالحرس المكلفين بحماية القافلة المسافرين معها بكنغهام^(٤٩). ويوثق صاحب كتاب رحلة الحدود لوجود العشيرة العربية (البو محمد) وهم من عشائر العزة ومنطقة سكنها طاووق، وهذه العشيرة تعمل في الزراعة، وعدد دورهم ٣٠ منزلاً^(٥٠). وفي التقرير السري البريطاني ترد معلومات مهمة عن عشيري النعيم والمشايخ العربيتين، فيذكر التقرير ان لعشيرة النعيم ٢٠٠ منزل ولعشيرة المشايخ ١٠٠ منزل، وكلتا العشيرتين عملها الرئيس في مجال النقل في تسيير القوافل التجارية، وديارهم ممتدة من شبكة الواقعة في الجنوب الغربي من طاووق الى قيزل رباط، ويورد التقرير نفسه ذكر ٢٠ داراً تابعة لعشيرة العوينات تسكن جنوب البيات^(٥١). وقد زار ادموندز

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 ٣-٤ قرى عربية خالصة تقع غرب طاووق من دون أن يذكر أسماء العشائر العربية القاطنة فيها^(٥٢).

٢. ناحية طوز خورماتو (كولاتي)

تقع ناحية طوز خورماتو الى الجنوب الشرقي من طاووق بمسافة ٣٢ كم^(٥٣)، والعشائر العربية في هذه الناحية لها اكثر من شكل، يتميز الشكل الاول بوجود فروع لعشائر عربية متخالطة ومتداخلة مع قبيلة البيات صاحبة النفوذ الاوسع وذات الاغلبية السكانية في ناحية طوز خورماتو، هذه القبيلة ذات التفرعات العديدة تحوي ضمن تركيبها مختلف القوميات، ومن ضمنهم العرب، فيشير الرحالة ريج الذي زار هذه القبيلة عام ١٨٢٠ م الى قدم الوجود العربي في فروع قبيلة البيات^(٥٤). وعندما زار الرحالة اينهولت قبيلة البيات قدم لنا احصاءات وبيانات مهمة عنها، فيذكر «انها تحوي على ١٤ فرعاً ومجموع خيامها ١٠٦٠ خيمة وقوتها القتالية متكونة من ١٨٥٠ من المشاة و ١٠٣٥ فارساً» ومناطق سكن القبيلة هي قرّة طاي الى الروز، والبيات طبقتان البكزاده (الاشرف) والعامّة، وفروع القبيلة كلها على وجه التقريب من الزراع واصحاب المواشي ولهم الاغنام والبغال وزراع البيات يترددون على الروز وكفري وبغداد^(٥٥)، دون ان يرفدنا بمعلومات اكثر 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 وتربية الخيول والماشية، ويتكلمون العربية والتركية، ويقدر عدد بيوتهم او اكواخهم بـ (١٠٠٠٠) تسكن

بالقرب من كفري الى قره تبه وطوزخورماتو ومنهم من يسكن العظيم، ويعمل التقرير سبب وجود العرب في ضمن قبيلة البيات باحتواء الكثير من أفراد القبائل العربية بقبيلة البيات هرباً من مطاردة السلطات التركية لهم^(٥٦). ويذكر ادموندز قبيلة البيات في طوزخورماتوتتوزع على ٢٠ قرية تقع في الربع الجنوبي من الناحية الى جوار جبل حميرين وناحية قره تبه وهم مقسمون الى سبعة بطون منها ابو حسين العربية اللسان وثارات قبيلة البيات وصدقاتهم مع القبائل العربية أكثر منها مع الكردية^(٥٧).

الشكل الثاني هو وجود عشائر عربية واضحة المعالم داخل الحدود الإدارية للناحية، وقد سبق للرحالة بيكنغهام ان رصد وجود العشائر العربية في طوزخورماتو، فيذكر انه بعد أن غادر مدينة طوزخورماتو بمسافة بسيطة وصل الى أراضي صحراوية مكشوفة صادف فيها قطعانا كبيرة من الإبل والأغنام يسوقها بعض الأعراب^(٥٨). ويورد صاحب كتاب رحلة الحدود اسماء العشائر العربية الموجودة في طوزخورماتو وهي:

١. فرع ابو صباح من قبيلة الغرير العربية والمتكون من ٢٠ منزلاً.

٢. فرع من عشيرة الصائح الشمرية والمتكون من ٤٠ منزلاً.

٣. فرع من عشيرة البومفرج الطائية البالغ حوالي ٢٠ منزلاً^(٥٩).

شكلت القبائل والعشائر العربية جزءاً مهماً وحيوياً من ديموغرافية قضاء داقوق في ضمن ناحيتي طوزخورماتو وطاووق، سواء كانت مندججة ومتداخلة مع العشائر والقبائل من المكونات الاخرى (قبيلة البيات) او كانوا واضحي المعالم (صائح الشمرية / ابو مفرج / الغرير / بني عز). وعرفت ناحية داقوق بالتواجد الكثيف لعشائر العزة العربية، وهي المعروفة بانتشارها الواسع على طول الطريق الواصل

بين بغداد وكركوك، وسكان القرى المحيطة بمركز الناحية هم خليط من الكرد والعرب مع وجود ٣-٤ 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 منتصف العقد الثالث من القرن العشرين بحوالي ٢٠ الف نسمة متوزعين على نواحي القضاء (كفري وقره تبه وناحية قه لاشيروانة، ناحية بيواز)^(٦٠)، 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 مجاورة 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 دىالى باتجاه قره تبه سماها (بين كودره)، التقى بهم وساعده في عبور النهر فيقول «وحالما بلغنا نهر دىالى عبرته جياندا سباحة بمساعدة بعض العربان واعدوا كلك لعبورنا نحن وامتعتنا»^(٦١)، وقد شخص تلك العشائر العربية الموجودة في المنطقة بانها «عشيرتا

بني عجيل والعزة العربية» ومساكنهم تقع على ضفة نهر دياي، والكلك الذي عبر عليه ريج من صنع عشيرة العزة^(٦٢).

ومدينة كفري كما يصفها لنا الرحالة فريزر التي زارها عام ١٨٨٨ م ذات ملامح عربية بيّنة، فيقول «وصلنا كفري وكانت اشجار النخيل المرتفعة الى مافوق السور لكفري وهو اول نخيل يقع عليه نظرنا تشعر الجميع بدخولنا الى عربستان، كما كان التبدل في الازياء ومظهر الناس يؤيد باننا اصبحنا الان داخل الممتلكات التركية»^(٦٣). وفي الثلث الاخير من القرن التاسع عشر الميلادي كان لعشيرة بني 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 قطعاً كبيرة من الغنم والماعز^(٦٤).

وعندما قطع فريزر المنطقة المحصورة بين مدينتي كفري وقره تبة البالغ امتدادها (٢٩ كم) 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^(٦٥). وقد ذكر خورشيد باشا صاحب كتاب رحلة الحدود اسماء العشائر العربية الموجودة في كفري وأحصى عدد منازلها وهي^(٦٦):

١. فرع من عشيرة بني زيد ولهم ٦٠ منزلاً.
٢. فرع من عشيرة البو عامر متكون من ١٥ منزلاً.
٣. البو قضيبي من عشيرة المجمع ولهم ٣٠ منزلاً.
٤. فرع من الدهلكية ولهم ٢٥ منزلاً.

٥. فرع من الخضرية ولهم ١٥ منزلاً.

٦. فرع من السناجره ولهم ٢٠ منزلاً.

٧. فرعاً ابو علقه والهيازع من قبيلة العبيد العربية من ١٠ منازل.

٨. فرع من عشيرة ابو مفرج الطائية مكون من ٢٥ منزلاً.

وبذلك يكون نصف عدد المنازل الكلي في كفري البالغ عددها ٤١٠ منزل هي للعشائر العربية التي وصل عدد منازلها الى ٢٠٠ منزل، وجميع افراد هذه العشائر العربية يعملون في زراعة الارض ما عدى ابو عامر العاملين في تربية الماشية.

٢. ناحية قره تبه

تقع الناحية في أقصى الجنوب الشرقي للمحافظة، وتبعد مدينة قره تبه بمسافة (٢٩ كم) الى جنوب من مدينة كفري^(٦٧)، قدر عدد نفوس هذه الناحية في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين بـ (٢١٠٠٠) نسمة، وقد اتخذت العشائر العربية منطقة قره تبه موطناً لها ذكرها الكثير من الرحالة، فعندما زار الرحالة المنشي البغدادي قره تبه عام ١٨٢٠ م قدر عدد بيوتها بحوالي سبعمائة بيت يتقاسم السكن فيها الكرد والعرب^(٦٨).

ويذكر القنصل البريطاني في العراق ريج الذي زار المنطقة في الرحلة والسنة أنفسهم «صادفنا في سهل قره تبه مضرباً لعشيرة الكروية العربية وقد خرج زعيمها بقصد مرافقتنا كحرس شرف ومعه ستة من رجاله كلهم فرسان مسلحون لكني صرفتهم بلطف»^(٦٩). وعندما زار الرحالة الهولندي اينهولت المنطقة وجد عشيرة الكروية ومنازلهم تمتد من نهر ديال الى قره تبه والى نارين، وهي من العشائر الكبيرة ذات الفروع الكثيرة، حيث تتكون هذه العشيرة من ١٤ فرعاً ولها ٩٣٠ خيمة وقوام

قوتها القتالية تقترب من ١٥٥٠ راجلاً و ٥٤٠ فارساً، وفروع البو قريج والبو غازي والمصاليخ والطولات من هذه العشيرة تحمل لقب (البكزاده) وتمتاز بكونها الاكثر ثراء من باقي الفروع ولا تؤدي الضريبة الى الدولة العثمانية، خلاف سائر الفروع الاخرى التي تؤدي الضريبة للدولة العثمانية^(٧٠). 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^(٧١).

وجاء ذكر عشيرة الكروية في التقرير السري البريطاني بأنها تسكن جبل حميرين بين قره تبة وقزل رباط (السعدية) وهم جزء من قبيلة قيس العربية، وهم مزارعون متوطنون مجموع دورهم ٥٠٠ دار ولهم ٢٠٠ محارب، لهم عداوة تقليدية مع قبيلة الجبور العربية ومع عشيرتي زنكنة ودالو الكرديتين^(٧٢)، وفي التقرير نفسه يرد ذكر عشيرة الدهلكية المكونة من ١٣٠ داراً يعملون في الزراعة وتربية الأغنام، وهم قوم غير محاربين، تقع ديارهم بالقرب من آبار شامانة الواقعة بين قره تبة وكفري^(٧٣). ويذكر ادموندز ان سكان مدينة قره تبة خليط من التركمان والعرب والكرد، إلا أن أغلبية سكان القرى المحيطة بالمدينة هممن العشائر العربية، وقبيلة كاراوى التي تسكن ناحية قره تبة في رأس الزاوية المحدثه بين نهري سيروان وجبل حميرين تضم داخلها أبناء القوميات (العربية والكردية والتركمانية) العاملة في زراعة الأرض بالاعتماد على مياه نهري سيروان ونارين في سقي مزارعها^(٧٤).

والقبائل والعشائر العربية موجودة في قضاء كفري في ناحيتي كفري المركز وقره تبة، وكانت إحدى المكونات الرئيسة للنسيج الاجتماعي للقضاء، وتميزت ناحية كفري في الربع الاخير من القرن التاسع عشر الميلادي بكون نصف قراها تستوطنها العشائر العربية (البو عامر/ الدهلكية / الهيازع والبوعلقه من العبيد/

البومفرج/ السناجرة/ البوقصيب)، وتسكن عشيرتا العزة و البوعجيل ضفاف نهر دىالى في المنطقة الواقعة اقصى شرق كفري والمجاورة لقضاء خانقين، وافراد قبيلة العزة لهم خبرة واسعة في صناعة الاكلاك ولهم اسهامهم في عملية عبور الاشخاص والبضائع لنهر دىالى. كذلك استوطنت عشيرة بني زيد مدينة اسكي كفري (كفري القديمة).

وتفاسمت قره تبه مركز الناحية في الربع الأول من القرن التاسع عشر السكن بين العرب والأكراد، وبعد مرور قرن من الزمان أصبحت مدينة ثلاثية التكوين 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 أفرادها في الزراعة وتربية الأغنام، وتميزت الناحية بوجود قبيلة كاراوى 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 الداخلة في الحدود الادارية للواء كركوك، وكانت من ضمن النسيج الاجتماعي لتلك المناطق وينسب متفاوتة تختلف من مكان لآخر. فمن ضمن الاقضية الاربعة المكونة للواء توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاثة منها (كركوك المركز وكفري وطاووق) ففي قضاء كركوك المركز توجد القبائل والعشائر العربية في ثلاث من اربع نواح يتكون منها، ويختلف وجود القبائل والعشائر العربية في هذه الاقضية الثلاث، فتتميز ناحية مالا يكونها 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 الطاعني، وشكلت القبائل والعشائر العربية جزءاً مهماً وأساسياً من مكونات ناحية التون كوبري. وفي الجنوب الغربي من اللواء اذ يقع قضاء طاووق توجد عدد من العشائر العربية في ناحيتين (طاووق وطوزخورماتو) 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 مهماً وحيوياً من ديموغرافية ناحية طوزخورماتو، سواء كانت مندججة ومتداخلة مع العشائر والقبائل من المكونات

الآخري (قبيلة البيات) أو بالشكل القبلي المؤلف. واستوطنت القبائل والعشائر العربية ناحيتي كفري وقره تبه التابعتين 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 أو في المناطق التابعة للناحية، وعملت تلك العشائر العربية في الزراعة وتربية المواشي ونقل البضائع والسلع. وفي ناحية قره تبه كانت القبائل والعشائر العربية من أبرز مكونات مركز الناحية قاطبة، وغالبية قرى قره تبه تستوطنها العشائر العربية المعروفة، وعدت عشيرة الكروية من أبرز عشائر قضاء كفري لوجودها الراسخ و حجم فروعها الكثيرة.

وقد أثبت البحث أن وجود القبائل والعشائر العربية وفروعها في هذه المناطق قديم، وكان من ضمن الحركة الطبيعية للقبائل والعشائر التي كانت تسعى وراء تلبية احتياجاتها الضرورية المتمثلة بالعيش الآمن وتوفير الماء والكلاء. من دون إرادة سياسة أو إدارية من الدولة العثمانية أو ولاتها. وضمت أرض لواء كركوك قبيلتين (البيات وكاراوى) أصل فروعها يعود إلى القوميات (العربية والكردية والتركمانية) تجاوزت البعد القومي ضمن مكوناتها وقدمت صورة سامية للتعايش المشترك بين أبناء الشعب الواحد.

١. هي، دبليو أر، ستان في كردستان ١٩١٨-١٩٢٠، ج ١، ترجمة فؤاد جميل، مطبعة الجاحظ، بغداد، ١٩٧٣، ص ١٣ و ص ١٤ ؛ لونكريك، ستيفن هيمسلي، العراق الحديث من سنة ١٩٠٠-١٩٥٠ تاريخ سياسي واجتماعي واقتصادي، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٨٨، ص ١٨٣ و ص ٨٤.
٢. ادموندز، سي جي، كرد وترك وعرب، سياسة ورحلات وبحوث عن الشمال الشرقي من العراق ١٩٢٥-١٩١٩، ترجمة جرجيس فتح الله، دار العروبة، بغداد ١٩٧١، ص ٢٥٤.



٣. عقراوي، متي، العراق الحديث ١٩٣٦، ترجمة متي عقراوي ومجيد خدوري، مكتبة حنش، بغداد، ٢٠٠٨، ص ٨٣.
٤. ينظر الخارطة الملحقة.
٥. ادموندز، المصدر السابق، ص ٣٥٣ و ص ٣٨٤.
٦. عقراوي، المصدر السابق، ص ٩٠-٩٢.
٧. ونوه بان البحث لا يسعى من عرض تعداد نفوس اللواء تحديد الاقلية والاكثرية بل غايته اعطاء الارقام التي ترد عن القبائل والعشائر بعدا تقريبا.
٨. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٣٩؛ الحسني، 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، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٩، ص ٥٥-٥٧؛ أينهولت، رحلة اينهولت الهولندي الى العراق سنة ١٨٦٦-١٨٦٧، ترجمة مير بصري، تحقيق طارق نافع الحمداني، الطبعة الاولى، الوراق للنشر، بغداد، ٢٠١٢، ص ١٨-٢٥؛ ريج، كلوديوس جيمس، رحلة ريج في العراق عام ١٨٢٠، ترجمة بهاء الدين نوري، مطبعة السكك الحديدية، بغداد، ١٩٥١، ص ٢-١١؛ المشي البغدادي، محمد بن احمد الحسيني، رحلة المشي البغدادي الى العراق، ترجمة عباس العزاوي، الطبعة الاولى، شركة الوراق للنشر المحدودة، ٢٠٠٨، ص ٧-٢٠؛ الطاهر، عبد الجليل (المترجم) العشائر والسياسة، تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية، مؤسسة مصر مرتضى، بغداد، ٢٠٠٨، ص ٢-٥؛ بكنغهام، جيمس، رحلتي الى العراق، ج ١، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٦٨؛ بكنغهام، جيمس، رحلتي الى العراق، ج ٢، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة اسعد، بغداد، ١٩٦٩، ص ٤-٥؛ سون، رحلة متنكر الى بلاد النهرين وكردستان، ترجمة فؤاد جميل، الطبعة الاولى، مطابع 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 و ص ١٦٣.
١٥. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٤، الجريسات هم من عشيرة المحامدة من الدليم ينظر العزاوي، عباس، عشائر العراق، ط ٢، مكتبة الحضارات، بيروت، ٢٠١٠، ج ٣، ص ٨١،

دلم المعين من عشائر طي سنبس، المصدر نفسه، ج ٣ ص ١٦١، ابو 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 (عجان الحديد) لهم وجود مهم في محافظات نينوى وبغداد وكركوك واربيل، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٦، الصائغ من العشائر الشمرية، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩.

١٦. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

١٧. المنشي البغدادي، المصدر السابق، ص ٨١، الرواشد من بني زيد الحميرية المتواجدة في مواطن عديدة مما يدل على قدمها في العراق، وهناك من الرواشد في مهرت بدليلى، 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 نعرف كيف لم ينتبه على ذلك شيخنا الجليل، ينظر العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤١ و ص 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 و ص ٢٨٢، العبيد من القبائل العربية الكبرى في العراق تنحدر من زبيد الاصغر القحطانية وعشائرها كثيرة منها (خلفة مشهد وخلفة علي وخلفة حازم وخلفة دويمع) وهؤلاء يتفرعون الى فروع كثيرة لاجمال لذكرها، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣ ص ٩٨-١٠٤.

٢١. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

٢٢. اينهولت، المصدر السابق، ص ١٣١.

٢٣. جرجيس، حمدي، القبائل والعشائر العربية في بلاد ما بين النهرين (الجزيرة)، ترجمة د. هيجاء الحمداني، تحقيق قحطان احمد الحمداني، دار السياب، بغداد، ٢٠١٢، ص ٦٩.

٢٤. لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، الطبعة السادسة، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٣٩- ص ٢٤٢.

٢٥. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٨٨ و ص ١٨٩.

٢٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٠ و ص ٢٨١، البوعكلة هم من خلفة دويمع من قبيلة العبيد و ابو حمد الظاهر من خلفة مشهد من قبيلة العبيد العربية، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٩٩ و ص ١٠٢.

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، ابو مفرج اصلهم من طي من الموالي، 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 المثني، بغداد، المصدر السابق، ص ١٠٢؛ بكنغهام، المصدر السابق، ص ١٣٢.
٣٢. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٤٩ و ص ٣٦٨.
٣٣. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٣ و ص 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 و ص ٢٥٠.
٤١. المصدر نفسه، ص ٢٤٨ و ص ٢٤٩.
٤٢. سون، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٣ و ص ١٢٤.
٤٣. اينهولت، المصدر السابق، ص ١٢٩ 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 وجميع عشائر الجبور تعود الى خمسة تفرعات هي البوسالم و ابو عامر وابو عميرة 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، ابو دولة هم من الغرير من قبائل شمر القحطانية، العزاوي، المصدر السابق، ج ١ ص ١٣٧.

٤٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٨٣، ابو حمدان هؤلاء يعدون من الغرير والشهوان ومنهم من يعدهم من طيئ راسا تفرقوا في انحاء مختلفة ويتفرعون الى تسعة 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 و ص ١٥٦.
٥٠. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٢.
٥١. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٢٤ و ص ١٨٣ و ص ١٩٣.
٥٢. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٠١.
٥٣. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٦.
٥٤. ريج، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.
٥٥. أينهولت، 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. ريج، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٦.
٦٢. المصدر نفسه، ص ٢٩٦، ابو عجيل هم من العشائر الزبيدية من زبيد الاكبر، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٣، والعزة هم عشائر كثيرة من زبيد الاصغر ابرز عشائرتهم ابو أجود والبو عواد والبو بكر والبوطراز والبو فراج والشمطة، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٥ - ١١٩.
٦٣. فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر الى بغداد في ١٨٣٤، ترجمة جعفر الخياط، الطبعة الاولى، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٤، ص ٦٠.
٦٤. أينهولت، المصدر السابق، ص ١٣٢ و ١٣٣، بني زيد عشيرة مستقلة من العشائر الحميرية متوزعة في مواطن عديدة مما يدل على قدمها في العراق، العزاوي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤١ و ص ٤٢.
٦٥. فريزر، المصدر السابق، ص ٦٠ و ص ٦٢.

٦٦. خورشيد باشا، المصدر السابق، ص ٢٧٣، ابو عامر أحد فروع قبيلة الجبور العربية،
العزاوي، عشائر العراق، ج ٣، ص ٤٢-٦٤، ابو عامر من الحديديين، المصدر نفسه، ج ٤،
ص ٣٢٧، والدهلكية هم من عبادة من العشائر القيسية، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٣.
السناجة والخضرية لم نجد لهم تعريفا في مصادر البحث.
٦٧. بكنغهام، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٥.
٦٨. المنشي البغدادي، المصدر السابق، ص ٧٤-٧٥.
٦٩. ريج، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٠٥، الكروية من العشائر القيسية الكبيرة، تنقسم الكروية
الى فرقتين (كروية جديدة وكروية عتيقة)، العزاوي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٠٩.
٧٠. أينهولت، المصدر السابق، ص ١٣٣.
٧١. جاكسون، المصدر السابق، ص ٩٣ و ص ٩٤.
٧٢. الطاهر، المصدر السابق، ص ١٢٢.
٧٣. المصدر نفسه، ص ٤٩.
٧٤. ادموندز، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

المصادر والمراجع

١. ادموندز، سي جي، كرد وترك وعرب، سياسة ورحلات وبحوث عن الشمال الشرقي من العراق ١٩١٩-١٩٢٥، ترجمة جرجيس فتح الله، دار العروبة للنشر والتوزيع، بغداد ١٩٧١.
٢. الالوسي، محمود شكري، اخبار بغداد وما جاورها من البلاد، تحقيق عماد عبد السلام رؤوف، ط١، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٨.
٣. أينهولت، رحلة اينهولت الهولندي الى العراق سنة ١٨٦٦-١٨٦٧، ترجمة مير بصري، تحقيق طارق نافع الحمداني، ط١، الوراق للنشر، بغداد ٢٠١٢.
٤. بكنغهام، جيمس، رحلتي الى العراق، ج١، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٦٨.
٥. جاكسون، مشاهدات بريطاني عن العراق سنة ١٧٩٧، ترجمة سليم طه التكريتي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٩٣.
٦. جرجيس حمدي، القبائل والعشائر العربية في بلاد ما بين النهرين (الجزيرة) ترجمة د. هيجاء الحمداني، تحقيق قحطان احمد الحمداني، دار السياب، بغداد ٢٠١٢.
٧. الحسني، عبد الرزاق، العراق قديماً وحديثاً، ط١، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٣.
٨. خورشيد باشا، رحلة الحدود بين الدولة العثمانية وإيران، ترجمة وتقديم مصطفى زهران، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٩.
٩. ريج، كلوديوس جيمس، رحلة ريج في العراق عام ١٨٢٠، ترجمة بهاء الدين نوري، مطبعة السكك الحديدية، بغداد ١٩٥١.
١٠. سون، رحلة متنكر الى بلاد النهرين وكردستان، ترجمة فؤاد جميل، ط١، مطابع الجمهورية، بغداد ١٩٧٠.
١١. الطاهر، عبد الجليل (المترجم) العشائر والسياسة، تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية، مؤسسة مصر مرتضى، بغداد ٢٠٠٨.
١٢. عقراوي، متي، العراق الحديث ١٩٣٦، ترجمة: متي عقراوي ومجيد خدوري، مكتبة حنش، بغداد، ٢٠٠٨.
١٣. لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، ط٦، بغداد ١٩٨٥.
١٤. العراق الحديث من سنة ١٩٠٠-١٩٥٠ تاريخ سياسي واجتماعي واقتصادي، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط١، بغداد ١٩٨٨.

١٥. فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر الى بغداد

في ١٨٣٤، ترجمة جعفر الخياط، ط١،

مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٤.

١٦. المنشي البغدادي، محمد بن احمد الحسيني،

رحلة المنشي البغدادي الى العراق، ترجمة

عباس العزاوي، ط١، شركة الوراق

للنشر المحدودة ٢٠٠٨.

١٧. هي، دبليو آر، سستان في كردستان

١٩١٨-١٩٢٠، ج١، ترجمة فؤاد جميل،

مطبعة الجاحظ، بغداد ١٩٧٣.

ظاهرة النفاق في مكة قبل الهجرة في القرآن الكريم

**Hypocrisy Phenomenon
in Macca in the Glorious Quran
before Hegira**

م.م. إبراهيم منزه الموسوي

جامعة كربلاء . كلية العلوم الإسلامية
قسم الدراسات القرآنية

Asst. Lectu. Abrahim M. Al-Moosawi

Department of Quranic Studies
College of Islamic Sciences
Karbala University

Musawi52@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستئصال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

ظاهرة النفاق كوجود حركي مضاد يعمل في داخل المجتمع الاسلامي، 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 الى مواقع العصبية العائلية التي تحميها، وإلى مكامن العلاقات المتنوعة التي تحتضنها، لأن هنا ك فرقا بين الكيد الذي يتحوك في عناوين الكفر والكيد الذي يتحرك تحت عنوان الاسلام، فقد لا يسمح الاسلام للكافرين أن يتصرفوا ضد الاسلام بحرية، لأن الحاجز الديني الداخلي يدفع إلى الرفض السريع بطريقة لاشعورية، لأن الجو العام هو جو الصراع مع الكفر.

أما الذين يعلنون الاسلام في الظاهر، فانهم يملكون حق المسلم في حماية المجتمع له، مما يجعل من تصرفاته التي يقوم بها، أو الخلافات التي يثيرها، تصرفات فردية تدخل في نطاق المشاكل الداخلية الصغيرة بين المسلمين التي لا تترك أية خطورة على الواقع الاسلامي العام. وتحت هذا الغطاء يفتك هذا السرطان في المجتمع. فهم اصدقاء في الظاهر ولكنهم أعداء في الباطن، فخطرهم يفوق خطر باقي الاعداء، لخفائهم وعدم القدرة على تشخيصهم بسهولة هذا من جهة، ولكونهم أعداء يعيشون في داخل الجسم الاسلامي وربما ينفذون إلى قلبه نفوذاً يصعب معه فرزهم وتحديددهم من جهة أخرى. اعطى الله صفاتهم في عدة سور من القرآن الكريم

وحذر منهم، ونبه على أنهم الاعداء الواقعيون، قائلاً ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوهُمْ قَاتَلَهُمُ 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 ممن يحملون العنوان الاسلامي بطريقة وبأخرى، يقفون وقفة النفاق التي تفتح أكثر من نافذة على الاستكبار، لتنتقل من خلال خططه نحو الإضرار بالاسلام والمسلمين في مواقع الصراع الذي يخوضه ضد الكفروالاستكبار، في الوقت الذي ينطلقون في داخل المجتمع بعناوين 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 سلامة الاتجاه الاسلامي الاصيل والمجتمع السليم. ولخطورة الموضوع بحثنا فيه درجان ومستويات النفاق في ثلاثة مطالب: الاول: معنى النفاق لغةً وأصطلاحاً، والثاني: متى بدأ النفاق؟ ومتى ظهر؟ وانه عكس ماهو 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 الاول

... معنى النفاق لغة ...

النفاق الطريق النافذ، والسَّرْبُ في الارض النافذ فيه قال: ﴿فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ [الانعام ٣٥] ومنه: نافقاء اليربوع، وقد نافق اليربوعُ، ونَفَقَ، ومنه: النفاق، وهو الدُّخُولُ في الشرع من بابٍ والخروجُ عنه من باب، وعلى ذلك نبّه بقوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة التوبة ٦٧] أي الخارجون من الشرع، وجعل الله المنافقين شرّاً مِّنَ الكافرين فقال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء ١٤٥] ^(١).

نفق اليربوع تنفيقاً ونافق أي دخل في نافقائه، ومنه اشتقاق المنافق في الدين، والنفاق، بالكسر، فعل المنافق، والنفاق: الدخول في الاسلام من وجه والخروج عنه من آخر، مشتق من نافقاء اليربوع إسلامية، وقد نافق منافقة ونفاقاً، وقد تكرّر في الحديث ذكر النفاق وماتصرف منه اسماً او 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، منافقة، ونفاقاً، وهو مأخوذ من النفاء لامن النفق وهو السرب الذي يستتر فيه لستره كفره ^(٢).

(المنافق) في الاصل من مادة (نفق) على وزن (نفخ) بمعنى النفوذ والتسرب (ونفق) على وزن (شفق) أي القنوات والتجاويف التي تحدث في الارض وتستعمل للتخفي والتهرب والاستتار والفرار.

ان بعض الحيوانات كالذئب والحرباء والفأر الصحر اوي، تتخذ لها غارين: الاول واضح تدخل وتخرج منه بصورة مستمرة، والاخر غير واضح وخفي تهرع اليه في ساعات الخطر ويسمى (النفاق)^(٣). والمنافق هو الذي إختار طريقاً مشبوهاً وخفياً 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 الاخر، ويطبق ما يناقض ذلك كله اوبعضه، وهذا هو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ ونزل القرآن بدم اهله وتكفيرهم، واخبر ان اهله في الدرك الاسفل من النار. الثاني: النفاق الاصغر، وهو نفاق العمل، وهو ان يظهر الانسان علانية صالحه، ويبطن خلافها^(٤). تعني لفظة النفاق اخفاء الكفر واطهار الايمان. جاء استعمال النفاق بهذا المعنى لأول مرة في القرآن، حيث ان العرب قبل الاسلام لم يستخدموه بهذا المعنى. وهو اسم لم يعرفه العرب بالمعنى المخصوص، وهو الذي يستر كفره ويظهر ايمانه^(٥).

فالنفاق الذي ذكره القرآن الكريم هو التظاهر بالاسلام، وفي الباطن يحمل الكفر. ويعبر عن هذا النفاق بالنفاق العقائدي، تبين الاية الاولى من سورة المنافقين هذا المعنى قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٦) والاية (٨٩) من سورة النساء تبين الحالة الباطنية للمنافقين بقوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُوا سَوَاءً﴾^(٧) 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، فاذا طلب من أيهما كان خرج من الآخر فليل للمنافق أنه منافق، لأنه وضع لنفسه طريقين، إظهار الاسلام وأضمار الكفر، فمن أيهما طلبته خرج من الآخر.

الثاني: قال ابن الأنباري: المنافق: من النفق وهو السرب، ومعناه 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 إنه يرقق بما فوق الجحر، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج، فليل للمنافق منافق لأنه يضمم الكفر في باطنه، فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام.

المطلب الثاني

بداية مرحلة الصراع

لابد من الحديث عن المرحلية 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 المرحل التي سبقت ظاهرة النفاق.

ان رسول الله ﷺ أقام بمكة ثلاث سنين يكتُم أمره وهو يدعو الى توحيد الله عزوجل وعبادته والاقرار بنبوته، فكان إذا مرّ بملاً من قريش قالوا: إنَّ فتى ابن عبد المطلب يُكَلِّمُ مِنَ السَّمَاءِ، حتَّى عاب عليهم آلهتهم، وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا كفَّاراً، ثمَّ أمره الله عزوجل أن يصدع بما أرسله، فأظهر أمره وأقام بالابطح فقال: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ ادْعُوكم إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ، وَتَرْكِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ الَّتِي لَا تَنْفَعُ وَلَا تَضُرُّ، وَلَا تَخْلُقُ وَلَا تَرْزُقُ وَلَا تُحْيِي وَلَا تُمِيتُ»، فأستهزأت منه قريش وآذته^(٨). فكانت المفاخأة التاريخية الكبرى، والعمل الاعلامي المذهل، الذي ملأ 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 والذير وبداية الانقلاب والتغيير، فما عسى قريش أن تفعل وتشعر بالخطر على مصالحها وطغيانها؟ إذن فليبدأ الصراع.

وهكذا بدأت مرحلة الصِّراع، وتحركت قريش لتقف بوجه الاسلام ودعائه، وتتصدى لمحمد ﷺ بكل أسلوب 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 المستهزئين، يوم أمره بإعلان الدعوة الى الاسلام^(٩)، وتحذّي الطواغيت فقال له: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾^(١٠).

ان طبيعة ذلك الصراع، لا يمكن أن تحسمه كلمة مستهزيء أو ضغط نفسي أو إشاعة مزيفة، أو تطويق دعائي، إنّه القضية الكبرى في تاريخ الانسان، أنّها الهدى ورسالة التغير وأمل المستضعفين في الارض. فبدأت مرحلة جديدة من المواجهة.

٢. صور من محنة السالين

وقد تصاعدت المحنة واشد أذى قريش، فاستخدمت أساليب الارهاب والتعذيب، ومع كل ذلك فـ (محمد ﷺ) والذين معه أشداء أقوياء لاتزعزهم وسائل الارهاب، ولاتثنيهم وحشية التعذيب، وهذا ابن الاثير يحدّثنا عن تعذيب المستضعفين بقوله: «وهم الذين سبقوا الى الاسلام ولاعشائر لهم تمنعهم ولا قوة لهم يُمنعون بها، فأمّا من كانت له عشيرة تمنعه فلم يصل الكفار اليه، فلمّا رأوا امتناع من



له عشيرة وثبتت كل قبيلة على مَنْ فيها من مستضعفي المسلمين فجعلوا يحبسونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش ورمضاء مكة والنار ليفتنوهم عن دينهم، فمنهم مَنْ يفتتن من شدة البلاء وقلبه مطمئن بالايان، ومنهم مَنْ يتصلب في دينه ويعصمه الله منهم»^(١١).

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 وكرامة ودعوة للهدى 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 «فكانت اذا حميت الشمس وقت الظهيرة يلقيه في الرمضاء على وجهه وظهره، ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتلقى على صدره» ويستمر أمية في تعذيب بلال، ويستمر بلال على صموده وتحديه للطغاة بعقيدة ثابتة وارادة قوية، فينادي «احد احد»^(١٢).

وقد انكشف اسلام حليف بني مخزوم (ياسر وابنه عمار وزوجته سمية) «فكانوا يخرجون عماراً واباه وامّه الى الابطح اذا حميت الرمضاء يعذبونهم بحر الرمضاء، فمر بهم النبي ﷺ فقال: «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة» فمات ياسر في العذاب، وشدد العذاب على عمار بالحرّارة، وبوضع الصخر على صدره أخرى وبالتغريق أخرى»^(١٣). ويُعَذَّبُ (حَبَاب بن الارث التميمي)، وكان أبوه من السبايا الذين بيعوا في مكة، وهو من المسلمين الاوائل الذين بادروا الى التصديق بمحمد ﷺ: «فأخذه الكفار وعذبه عذاباً شديداً، فكانوا يُعَرِّونَه ويُلصقون ظهره بالرمضاء ثم بالرّصف -وهي الحجارة المحمّاة بالنار- ولووا رأسه، فلم يُجِبْهم الى شيء مما ارادوا

عَذَابُ بِلَالِ بْنِ رِبَاعٍ



منه»^(١٤). ومن الذين عذبوا واودوا في الله هو صهيب بن سنان الرومي وعامر بن فهيرة وابو فكيهة^(١٥) وغيرهم والقائمة تطول بذكر اسمائهم وانواع تعذيبهم.

دور المرأة الرسالية

وقد شاركت المرأة الرسالية أخيها الرجل في الصمود والثبات على العقيدة امام تعذيب وظلم الطغاة الكافرين، فهذه (سمية زوجة ياسر وام عمار) «اغلظت بالقول لابي جهل، فطعننها في قبلها بحرية في يده فقتلها، فهي أول شهيدة في الاسلام»^(١٦). وتلك (النهدية) مولاة لبني نهد التي امتلكتها فيما بعد امرأة من بني عبد الدار وكانت تنزل بها أشد العذاب، وتقول لها «لاترك عذابك حتى يشترك بعض اصحاب محمد» فيشتريها أحدهم ويُعتقها من العبودية»^(١٧). وهذه (لبية) جارية بني مؤمل بن حبيب بن عدي بن كعب، ينزل بها العذاب عمر بن الخطاب (قبل اسلامه)^(١٨) أشد الوان العذاب ثم يتركها، ويقول لها: «إني لم أدعك إلا سامة، فتقول له: كذلك يفعل الله بك»^(١٩). (وزيرة): المرأة التي فقدت عينيها بالتعذيب، كانت مملوكة لبني عدي اولبني مخزوم، فكان عمر بن الخطاب يُعذبها، أو كان ابو جهل هو الذي يمارس التعذيب الوحشي معها، لقد رد الله عليها بصرها، فقال المشركون هذا من سحر محمد ﷺ^(٢٠). نكتفي بهذه الصور من تلك الملحمة 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 يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية بمكانه من الله عز وجل، وعمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي

ارض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من اصحاب رسول الله ﷺ إلى ارض الحبشة مخافة الفتنة، وفرار الى الله بدينهم، فكانت أول هجرة في الاسلام^(٢١).

وهنا ترد ملاحظة على قول القائلين: بان المعذبين من الذين سارعوا في الدخول في الاسلام الحنيف هم من المستضعفين والذين ليس لهم عشائر تمنعهم اوقوة تحوطهم فامرهم الرسول ﷺ بالهجرة حتى يجعل الله لهم فرجاً، ولكن نرى بعض المهاجرين ممن لهم قوة وعشيرة تمنعهم من المشركين مثل جعفر بن ابي طالب ؑ فهو ابن شيخ الابطح وزعيم بني هاشم وهم اشراف قريش وهو مقدماً مجاهداً شجاعاً، قائداً فذاً، فلماذا هاجر مع المستضعفين؟ الجواب: اراد الرسول ﷺ من الهجرة ان تؤدي ادواراً:

الاول: هو حماية المستضعفين وهذا هو الظاهر.

الثاني: وهو المهم ان النبي ﷺ يريد ان تكون دعوته انسانية عالمية، لا تختص بعرب مكة والحجاز. فأراد لها التوسع والانتشار، وتعتبر: ان هجرة هؤلاء الى الحبشة لم تكن متمحضة في الهروب من التعذيب، لان الكثيرين من اولئك المهاجرين لم يكن ممن 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 والبنار.

ولهذا اهتمت قريش بشأن المهاجرين وارسلت الوفد وهو محمل بالهدايا النفيسة الى النجاشي والى من يحوط به من الاحباش وهم احوج اليها من النجاشي والاحباش^(٢٢).

٤. الحصار والمقاطعة

بعد سنين من الكفاح والمواجهة رأت قريش ان النبي ﷺ مصر على دعوته وأن وسائل الارهاب والتعذيب والحرب النفسية والدعائية قد فشلت كلها، وأن 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 ومحمداً ﷺ، مقاطعة اقتصادية واجتماعية، ويكتبون عهداً بذلك، فكتبوا صحيفة العهد الظالم هذا «وعلقوا الصحيفة في جوف الكعبة خلال محرّم سنة سبع من النبوة، فانحاز بنو هاشم وبنو المطلب إلى ابي طالب فدخلوا معه في شعبه إلا أبا لهب فكان مع قريش» (٢٣).

واستمر ذلك الحصار الظالم وطال حتى انفق ابو طالب ﷺ ماله، كما أنفقت خديجة ﷺ المرأة الثرية أموالها الطائلة في هذا الحصار والمقاطعة الاقتصادية، واشتد خلاله الخطب على المسلمين وراحوا يعانون الجوع والاذى وياكلون نباتات الارض، ولم يصل اليهم شيء من الطعام لمدة تقرب من ثلاث سنوات. وحين اشتد العسر والاذى، وصبر المسلمون، جاء الفرّج واليسر، وتدخّل النصر الإلهي، فارسل (حشرة الأرضة) فاكلت كل ما كتبت فيها عدا ما كان اسم الله سبحانه، فهبط جبريل ﷺ واخبر النبي ﷺ بذلك.

تلقى النبي ﷺ هذا النصر الإلهي العظيم، والمعجزة الدامغة على صدق نبوته وأطلّاعه على بعض الغيب، وتأيد الله له، فأخبر عمه ابا طالب واطلعه على ما حدث للصحيفة الظالمة، فتوجه ابوطالب الى البيت الحرام ليحدث طواغيت قريش بما اخبر به رب العزة، وعندما رأوا الصحيفة بهت الطغاة، واستولى عليهم الصلف،

وأخذتهم العزة بالأثم، وكبر عليهم التسليم لهذه المعجزة التي أسقطت الحصار، وأعطت دليلاً معجزاً على صدق النبوة والدعوة، فقالوا: «ما هذا إلا سحر، وما كنّا قط أجدّ في تكذيبه منّا ساعتنا هذه»^(٢٤). واسلم أناس كثيرون وصدّقوا هذه المعجزة الخالدة، وفكّ الحصار وسقطت المؤامرة وخرج النبي ﷺ ومن معه من الشعب أعزّة مُتصِرين^(٢٥).

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 الكفرة، فاوحت اليهم شياطينهم ان يقوموا بدورين مهمين:

الاول: التصعيد في المواجهة

بحيث أصبح المقام صعباً في مكة، والصراع ضارياً بين الرسول ﷺ واصحابه من جهة، وبين مشركي مكة وقادة الشرك والجاهلية من جهة اخرى، والرسول مُصرّاً على حمل الرسالة والاستمرار بالدعوة الى الله سبحانه، وهدم حصون الشرك ورموز الجاهلية، وأصتصل جذورها العقيدية والاخلاقية والاجتماعية، لبناء الانسان الجديد والمجتمع الاسلامي السعيد.

الثاني: وهو المهم وهو اختراق الدعوة المباركة بواسطة المنافقين

ومن هنا بدأ النفاق حيث: قامت قريش بدس من تثق بولائهم واخلاصهم لطواغيتهم وغلظتهم وقساوة قلوبهم واعراضهم عن الدين الحنيف وبغضهم للرسول الاكرم خاصةً وبني هاشم عامةً، وامروهم بان يظهروا الاسلام ويدخلوا

في صفوف المسلمين، لهدم وتحطيم الدعوة من الداخل ولو بعد حين، وهذا كان في مكة قبل الهجرة، وأشار القرآن الكريم لذلك في سورتي المدثر والعنكبوت وكلاهما مكيتين، وهذا ردٌ صريح على من يدعي أن النفاق بدأ بعد الهجرة في المدينة المنورة واليك الأدلة الواضحة من القرآن الكريم:

١. سورة المدثر المكية: قال تعالى: ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾^(٢٦). وقد فسر أهل العلم والتفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ بالشك والجحود والنفاق وفسروا الكافرين بالمتظاهرين بالكفر من المشركين وغيرهم^(٢٧).

وأما حديث حدوث النفاق بالمدينة فقد اصر عليه بعضهم محتجاً بأن النبي ﷺ والمسلمين لم يكونوا قبل الهجرة من القوة ونفوذ الأمر وسعة الطول بحيث يهاجم الناس أو يرحل منهم خير حتى يتقوهم ويظهروا لهم الأيوان ويلحقوا بجمعهم مع إبطان الكفر وهذا بخلاف حالهم بالمدينة بعد الهجرة. والحجة غير تامة، فإن علل النفاق ليست تنحصر في المخافة والاتقاء أو الاستدرا 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^(٢٨).

﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ اللام: هنا لام العاقبة أي عاقبة أمر هؤلاء أن يقولوا هذا يعني المنافقين والكافرين^(٢٩). ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ من المنافقين الذين يعتمدون سياسة الارجاف وأثرة الشكوك في المجتمع المسلم ليزيدوه حيرة وإرباكاً، ﴿وَالْكَافِرُونَ﴾ الذين ركزوا موقفهم على الإنكار من دون حجة، لانهم

انطلقوا من مواقع العناد التي تعمل على اسقاط الموقف بمختلف الوسائل الموجودة عندهم، ولذلك فإن ردّ الفعل لديهم هو أنهم بدأوا يقولون: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ﴾ همهم إثارة الكلمات لا الاستفهام، والتحقيق لا المعرفة، إنهم يتساءلون بخبث 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، وانطلقوا في اجواء العبث الفكري الذي يواجه الحقائق بمنطق السخرية واللامبالاة، الامر الذي ادى الى ضلالهم، في الوقت الذي يواجه فيه المؤمنون الحقائق الدينية بالفكر والتأمل، فيهدتدون بذلك، لانهم أخذوا بأسباب الهدى.

﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ﴾ له الضلالة 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 لاتنطلق من طبيعة القوانين التي جعلها الله للأشياء من خلال الرابط بين الاسباب ومسبباتها، بما جعل فيه السبب بيد الانسان واختياره (٣٠).

جمهور المفسرين قالوا في تفسير قوله: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ 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 تصوير هذه الآية معجزة، لأنه إخبار عن غيب سيقع، وقد وقع على وفق الخبر فيكون معجزاً، ويجوز أيضاً أن يراد بالمرض الشك لأن اهل مكة كان أكثرهم شاكين وبعضهم كانوا قاطعين بالكذب. - وهذا الكلام غير تام كما ذكرنا، لأنه لا يمنع من دخول البعض

من هولاء الشاكنين 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 مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً النَّاسَ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ ۗ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ * وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾^(٣١). ذكر المنافقين فقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ بلسانه ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ﴾ أي: في دين الله، أو في ذات الله ﴿جَعَلَ فِتْنَةً النَّاسَ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ والمعنى فإذا أُوذِيَ بسبب دين الله، رجع عن الدين مخافة عذاب الناس، كما ينبغي للكافر أن يترك دينه مخافة عذاب الله، فيسوي بين عذاب فانٍ منقطع، وبين عذاب دائم غير منقطع ابداً، لقلّة تمييزه. وسمى أذية الناس فتنة لما في احتمالها من المشقة، ﴿وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ يا محمد، أي: ولئن جاء نصر من الله للمؤمنين، ودولة لأولياء الله على الكافرين ﴿لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ أي: ليقولن هولاء المنافقين للمؤمنين: إنا كنا معكم على عدوكم طمعاً في الغنيمة. ثم كذبهم الله فقال: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ﴾ من الايمان والنفاق، فلا يخفى عليه كذبهم فيما قالوا. ثم أقسم سبحانه فقال: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالله على الحقيقة ظاهراً وباطناً ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ فيجازيهم بحسب اعمالهم. قال الجبائي: معناه وليميزن الله المؤمن من المنافق، فوضع العلم موضع التمييز توسعاً، وقد مر بيانه. وفي هذه الآية تهديد للمنافقين بما هو معلوم من حالهم التي أستهزؤا بها، وتوهموا أنهم قد نجوا من ضررها بإخفائها، فبيّن أنها ظاهرة عند من يملك الجزاء عليها، وأنه يحل الفضيحة العظمى بها^(٣٢). قوله تعالى: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾ من تنمة الكلام في الآية السابقة والمحصل أن الله مع ذلك يميز بين

المؤمن والمنافق بالفتنة والامتحان. وفي الآية اشارة الى كون هؤلاء منافقين وذلك لكون إيمانهم مقيداً بعدم الفتنة وهم يظهرونه مطلقاً غير مقيد والفتنة سنة الهية جارية لامعدل عنها.

وقد استدل بالآيتين على أن السورة أوخصوص الآيات مدنية وذلك أن الآية تتحدث عن النفاق والنفاق إنما ظهر بالمدينة بعد الهجرة وأما مكة قبل الهجرة فلم يكن للأسلام فيها شوكة وللمسلمين فيها إلا الذلة والاهانة والشدة والفتنة ولالنبى ﷺ في المجتمع العربي يومئذ وخاصة عند قريش عزة ولا منزلة فلم يكن لأحد منهم داع يدعو الى أن يتظاهر بالأيان وهو ينوي الكفر. على ان قوله في الآية: ﴿وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ يخبر عن النصر وهو الفتح والغنيمة وقد كان ذلك بالمدينة دون مكة. نظير الآيتين في قوله السابق: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ ضرورة أن الجهاد والقتال إنما كان بالمدينة بعد الهجرة. وهذا خلاف الواقع: أما حديث النفاق فالذي جعل في الآية ملاكاً للنفاق وهو قولهم: آمنا بالله حتى إذا أذوا في الله رجعوا عن قولهم كان جائز التحقق في مكة كما في غيرها وهو ظاهر بل الذي ذكر من الإيذاء والفتنة إنما كان بمكة فلم تكن في المدينة بعد الهجرة فتنة. وأما حديث النصر فالنصر غير منحصر في الفتح والغنيمة فله مصاديق اخرى يفرج الله بها عن عباده.

على أن الآية لا تخبر عنه بما يدل على التحقق فقوله: ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةً النَّاسَ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ﴾ يدل على تحقق الإيذاء والفتنة حيث عبر بإذا الدالة على تحقق الوقوع بخلاف مجيء النصر حيث عبر عنه بأن الشرطية الدالة على إمكان الوقوع دون تحققه. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ فقد اتضح مما تقدم أن المراد به جهاد النفس دون مقاتلة

الكفار فالحق أن لادلالة في شيء من الايات على كون السورة او بعضها مدنية^(٣٣). وقال الزمخشري المعتزلي: «سورة العنكبوت مكية وهي تسع وتسعون اية» وقال في تفسير الايات الخاص بالمنافقين: «هم ناسٌ كانوا يؤمنونَ بالسنتهم فإذا مسَّهم أذى من الكفار، وهو المراد بفتنة الناس كان ذلك صارفاً لهم عن الايمان، كما أن عذاب الله صارفٌ للمؤمنين عن الكفر، أو كما يجب أن يكونَ عذابُ الله صارفاً»^(٣٤). وقال الفخر الرازي ومَن مثله: «سورة العنكبوت مكية وقيل نزلت من أولها الى عشر بمكة وباقيها بالمدينة أو نزل إلى آخر العشر بالمدينة وباقيها بمكة بالعكس، وهي سبعون أو تسع وستون اية»^(٣٥) وهذه المدرسة تتبنا عدم وجود للنفاق بمكة ولا اعلم لماذا هذا الاصرار على مخالفة النص القراني.

المشهور بين جمع من المحققين أنَّ جميع آيات هذه السورة نازلة بمكة، فيكون محتواها منسجماً مع محتوى السور المكية^(٣٦). اذ ورد فيها الكلام على المبدأ والمعاد، وقيام الانبياء السابقين العظام، ووقوفهم بوجه المشركين وعبداء الاصنام والجبابة والظالمين، وانتصارهم وانهزام هذه الجماعة الظالمة، وكذلك تتحدث هذه السورة عن الدعوة الى الحق والامتحان الالهي للبشر، وذرائع الكفار في مجالات مختلفة. غير أن جماعة من الفسرين يرون بأن إحدى عشرة آية منها نازلة بالمدينة، وهي الآيات الأولى من السورة^(٣٧)، ولعل ذلك - كما سنرى - ناتج عن سبب نزول بعض الآيات التي تتحدث عن الجهاد، والاشارة إلى موضوع المنافقين، وهذا مايناسب السور المدنية! ولكن سنرى بعدئذٍ أنَّ هذه الأمور لاتنافي كون السورة مكية^(٣٧). والتعبير بـ ﴿أُوذِيَ فِي اللَّهِ﴾ معناه أُوذِيَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أي انهم قديتعرض لهم العدو - احياناً - وهم في سبيل الله والايمان فيؤذيهم. الطريف هنا أنَّ القرآن يعبر عن مجازات الله بـ (العذاب) وعن أيداء الناس بـ (الفتنة) وهذا التعبير أشارة إلى أنَّ أيداء الناس ليس عذاباً - في حقيقة الامر - بل هو امتحان وطريق الى التكامل. وبهذا فان القرآن

يعلمهم أن لا يقايسوا بين هذين النوعين (العذاب) و (الايذاء) ولا ينبغي أن يتصلوا من (الايان) بحجة أن المشركين والمخالفين يؤذيهم فان هذا الايذاء جزء من منهج الامتحان الكلي في هذه الدنيا.

وهنا ينقدح سؤال وهو: أي نصر جعله الله حليف المسلمين ونصيبهم، ليدعي المنافقون أنهم شركاء في هذا النصر مع المسلمين؟ ونقول في الجواب: في إن الجملة الآتفة 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 هؤلاء المنافقين -ضعاف الايمان- يرون أنفسهم شركاء في هذا النصر! إضافة الى كل ذلك فإن المسلمين في مكة كانت لهم انتصارات في التبليغ و (الاعلام) ونفوذ في الافكار العامة وتوغل الاسلام في طبقات المجتمع.

ثم بعد هذا كله فإن التعبير بالايذاء مناسب لمحيط مكة... وإلا فقل أن أنفق مثل هذا الإيذاء في محيط المدينة. وقد تنور واتضح -ضمناً- هذا الموضوع الدقيق، وهو ان التعبير بالمنافق لا يختص بمن ليس في قلبه ايمان اطلاقاً ويدعي الايمان، بل الافراد من ضعاف الايمان الذين تراجعوا عن عقيدتهم نتيجة الضغوط والتأثيرات بفلان وفلان فهؤلاء أيضاً يعدون من المنافقين... والاية محل البحث -كما يظهر- تتحدث عن هذا النوع من المنافقين، وتصرح بأن الله مطلع على نياتهم وعليم بسرائرهم. وفي الاية التالية -لمزيد التأكيد- يضيف القرآن قائلاً ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾. فلوا 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 الايات نزلت في المدينة، صحيح أن مسألة النفاق تقع عادة بعد انتصار جماعة والاستيلاء على

الحكومة... حيث يغير المخالفون أقنعتهم ويعملون في الخفاء حينئذٍ، إلا أن للنفاق - كما قلنا- معنى واسع، يشمل حتى الأفراد ضعاف الايمان الذين يبدلون عقيدتهم لأدنى مكروه يصيبهم. (٣٨)

حركة النفاق بدأت في مكة

ومن هنا ذكر بعضهم أن حركة النفاق بدأت بدخول الإسلام المدينة واستمرت الى قرب وفاة النبي ﷺ. هذا ما ذكره جمع منهم ولكن التدبر في حوادث زمن النبي ﷺ والإمعان في الفتن الواقعة بعد الهجرة والاعتناء بطبيعة الاجتماع الفاعلة يقضي عليه بالنظر:

أولاً: فلا دليل مقنعاً على عدم تسرب النفاق في متبعي النبي ﷺ المؤمنين بمكة قبل الهجرة، وقول القائل: إن النبي ﷺ والمسلمين بمكة قبل الهجرة لم يكونوا من القوة ونفوذ الأمر وسعة الطول بحيث يهاجم الناس ويتقوهم أو يرجوا منهم خيراً حتى يظهروا لهم الايمان ظاهراً ويتقربوا منهم بالإسلام، وهم مضطهدون مفتونون معذبون بأيدي صناديد قريش ومشركي مكة المعادين لهم المعاندين للحق بخلاف حال النبي ﷺ بالمدينة بعد الهجرة فإنه ﷺ هاجر اليها وقد كسب أنصاراً من الاوس والخزرج واستوثق من أقوياء رجالهم أن يدفعوا عنه كما يدفعون عن انفسهم وأهليهم، وقد دخل الإسلام في بيوت عامتهم فكان مستظهِراً بهم على العدة القليلة الذين لم يؤمنوا به وبقوا على شركهم ولم يكن يسعهم ان يعلنوا مخالفتهم ويظهروا شركهم فتوقوا الشر بإظهار الاسلام فامنوا به ظاهراً وهم على كفرهم باطناً ففسدوا الدسائس ومكروا ما مكروا.

غير تام: فما القدرة والقوة المخالفة المهيبة ورجاء الخير بالفعل والاستدرار المعجل علة منحصرة للنفاق حتى يحكم بانتفاء النفاق لانتفائها فكثيراً ما نجد في المجتمعات رجالاً يتبعون كل داع ويتجمعون إلى كل ناعق ولا يعبئون بمخالفة القوى المخالفة القاهرة الطاحنة، ويعيشون على خطر مصرين على ذلك رجاء ان يوفقوا يوماً لإجراء مرامهم ويتحكموا على الناس باستقلالهم بإدارة رحي المجتمع والعلو في الارض وقد كان النبي ﷺ يذكر في دعوته لقومه أن لو آمنوا به واتبعوه كانوا ملوك الأرض.

فمن الجائر 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 تقليب الامور وتربص الدوائر على الاسلام والمسلمين وإفساد المجتمع الديني بل تقويته بما أمكن وتفديته بالمال والجاه لينتظم بذلك الامور ويتهيأ لاستفادته منه واستدراجه لنفع شخصه. نعم يمكر مثل هذا المنافق بالمخالفة والمضادة فيما إذا لاح من الدين مثلاً ما يخالف أمنية تقدمه وتسلبه إرجاعاً للامر إلى سبيل ينتهي إلى غرضه الفاسد^(٣٩).

وأيضاً من الممكن أن يكون بعض المسلمين يرتاب في دينه فيرتد ويكتم ارتداده كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ الآية، وكما يظهر من لحن مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ﴾^(٤٠). وإيضاً الذين آمنوا من مشركي مكة يوم الفتح لا يؤمن أكثرهم أن لا يؤمنوا إيمان صدق وإخلاص ومن البديهي عند من تدبر في حوادث سني الدعوة أن كفار مكة وما والاها وخاصة صناديد قريش ما كانوا ليؤمنوا بالنبي ﷺ لولا سواد جنود غشيتهم وبريق سيوف مسلطة فوق رؤسهم يوم الفتح وكيف يمكن مع ذلك القضاء بأنه

حدث في قلوبهم والظرف هذا الظرف نور الايمان وفي نفوسهم الاخلاص واليقين فآمنوا بالله طوعاً عن آخرهم ولم يدبّ فيهم ديبب النفاق أصلاً.

ثانياً: فلأن استمرار النفاق إلى قرب رحلة النبي ﷺ وانقطاعه عند ذلك ممنوع، نعم انقطع الخبر عن المنافقين بالرحلة وانعقاد الخلافة وانمحي أثرهم فلم يظهر منهم ماكان يظهر من الآثار المضادة والمكائد والدسائس المشؤمة. فهل كان ذلك لأن المنافقين وفقوا للاسلام وأخلصوا الإيـمان عن اخرهم برحلة النبي ﷺ؟ وتأثرت قلوبهم من موته ما لم يتأثر بحياته؟ أو أنهم صالحوا أولياء الحكومة الإسلامية على ترك المزاحمة بأن يسمح لهم ما فيه أمنيـتهم مصالحـة سرية بعد الرحلة أو قبلها؟ أو أنه وقع هناك تصالح اتفاقي بينهم وبين المسلمين فوردوا جميعاً في مشرعة سواء فارتفع التصاك والتصادم؟ ولعل التدبر الكافي في حوادث آخر عهد النبي ﷺ والفتن الواقعة بعد رحلته يهدي إلى الحصول على جواب شافٍ لهذه الأسئلة^(٤٠). وبهذا ثبت ان النفاق بدءاً مع البدايات الرسالة وواكبها منذ نشوئها في مكة وكان لأسباب متعددة مر ذكر بعضها، والان نتحدث عن موضوع ظهور النفاق.

متى ظهر دور المنافق؟

حينما تندلع الثورة في منطقة معينة، فإن مصالح الفئة الظالمة الناهبة المستبدة تتعرض للخطر حتماً، خاصة إذا كانت الثورة مثل ثورة الاسلام تقوم على أساس الحق والعدالة. هذه الفئة تسعى للأطاحة بالثورة عن طريق السخرية والاستهزاء أولاً، ثم بالاستفادة من القوة المسلحة والضغط الاقتصادي، والتضليل الاجتماعي. وحين تبدو في الافق علامات الانتصار أنتصار الثورة، تعتمد فئة من المعارضين الى تغيير موقفها، فتستسلم ظاهرياً، وتتحول في الواقع إلى مجموعة معارضة سرية.

هولاء يسمون بـ (المنافقين) لأنطوائهم على شخصيتين مختلفتين «المنافق مشتقة من النفق: وهو الطريق النافذ في الأرض المحفور فيها للإستتار أو الفرار» وهم اخطر أعداء الثورة، لأن مواقفهم غير واضحة، والأُمة الثائرة لاتستطيع 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. فبعد الهجرة المباركة وضعت أول لبنة للدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وازداد الكيان الاسلامي 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 يبشرون قبل البعثة النبوية المباركة بظهور النبي. كما كان في المدينة أفراد مرشحون للزعامة والملكية، لكن الهجرة النبوية بددت آمال هولاء المتضررون من الدعوة رأوا أن الجماهير تندفع نحو الاسلام، وتنقاد الى النبي الخاتم ﷺ حتى عمّت الدعوة ذويهم وأقاربهم.

وبعد مدّة من الدين الجديد، لم يروا بداً من الاستسلام والتظاهر بالاسلام، تجنباً لمزيد من الأخطار الاقتصادية والاجتماعية وحذراً من الإبادة، خاصة وأن قوة العربي تتمثل في قبيلته، والكثير من القبائل أسلمت للدين الجديد لكن هولاء راحوا يخططون خفية للإطاحة بالاسلام. بعبارة موجزة، إن ظاهرة (النفاق) في المجتمع، تعود إلى عاملين: أحدهما، إنتصار الثورة وسيطرة الرسالة الثورية على المجتمع، والآخر: أنهما المعارضين نفسياً، وفقدانهم للشجاعة الكافية لمواجهة المدّ الجديد، وضرارهم الى الاستسلام الظاهري أمام الدعوة^(٤١).

يهتم القرآن بأمر المنافقين اهتماماً ويكرّر عليهم كرة عنيفة بذكر مساوي أخلاقهم وأكاذيبهم وخدائهم ودسائسهم والفتن التي أقاموها على النبي ﷺ وعلى المسلمين وقد تكرر ذكرهم في السور القرآنية كسورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانفال والتوبة والعنكبوت والأحزاب والفتح والحديد والحشر والمنافقون والتحريم. وقد أوعدهم الله في كلامه أشد الوعيد ففي الدنيا بالطبع على قلوبهم وجعل الغشاوة على سمعهم وعلى ابصارهم وإذهاب نورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وفي الآخرة يجعلهم في الدرك الأسفل من النار.

وليس ذلك إلا لشدة المصائب التي أصابت الاسلام والمسلمين من كيدهم ومكرهم وانواع دسائسهم، فلم ينل المشركون واليهود والنصارى من دين الله ما نالوه، وناهيك فيهم قوله تعالى لنبيه ﷺ يشير اليهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ﴾ (٤٢).

وقد ظهرت آثار دسائسهم ومكائدهم 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 الاخر النازلة بعد بالإشارة إلى امور من دسائسهم وفنون من مكائدهم كأسلاهم من الجند الاسلامي يوم أحد وهم ثلثهم تقريباً، وعقدتهم الحلف مع اليهود وأستنهاضهم على المسلمين وبنائهم مسجد ضرار وإشاعتهم حديث الافك، وإثارتهم الفتنة في قصة السقاية وقصة العقبة الى غير ذلك مما تشير اليه الآيات حتى بلغ امرهم في الافساد وتقلب الامور على النبي ﷺ إلى حيث هددهم الله بمثل قوله (٤٣) ﴿لَنْ يَنْتَهِيَ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجَفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أَخِذُوا وَقْتِكُمْ لَتَقْتِيلًا﴾ (٤٤)، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (٤٥). ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ يعني المنافقين ﴿فَزَادَهُمُ رِجْسًا إِلَى

رَجِسِهِمْ والمراد من الرجس إما العقائد الباطلة أو الاخلاق المذمومة، فإن كان الاول 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 والعدواة وأستنباط وجوه المكر والكيد، والان ازدادت تلك الاخلاق 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 ازدياد الرجاسة، وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه^(٤٦).

قال تعالى: **﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْادِعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمًا أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾**^(٤٧).

﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ معناه: وليميز المؤمن من المنافق، لأن الله عالم بالاشياء قبل كونها، فلا يجوز أن يعلم عند ذلك مالم يكن عالماً به، إلا أن الله أجرى على المعلوم لفظ العلم مجازاً أي: ليظهر المعلوم من المؤمن والمنافق (قيل لهم) أي: المنافقين **﴿تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾** قالوا: إن عبدالله بن أبي، والمنافقين معه من أصحابه، أنخذلوا يوم أحد نحواً من ثلاثمئة رجل، وقالوا: علام نقتل أنفسنا؟ وقال لهم عبد الله بن عمرو بن حزام الانصاري: تعالوا قاتلوا في سبيل، واتقوا الله، ولا تتخذلوا نبيكم. (أوادفعوا) عن حريمكم وأنفسكم، إن لم تقاتلوا في سبيل الله. وقيل: معناه اقيموا معنا وكثروا سوادنا. وهذا يدل على أن تكثير سواد المجاهدين معدود في الجهاد، وبمنزل القتال. **﴿قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾** يعني قال المنافقون:

لوعلمنا قتلاً لقاتلناهم، قالوا ذلك إِبْلَاءٌ لَعذرهم في ترك القتال، والرجوع الى المدينة. فقال لهم: أبعدكم الله، الله يغني عنكم! وقيل: إنما القائل لذلك رسول الله، يدعوهم الى القتال، عن الاصم، ﴿هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيَانِ﴾ يعني: بأظهار هذا القول، صاروا أقرب الى الكفر، إذ كانوا قبل ذلك في ظاهر أحوالهم أقرب الى الايمان حتى هتكوا الستر، فعلم المؤمنون منهم ما لم يعلموه. واللام بمعنى إلى، يعني: هم إلى الكفر أقرب منهم إلى الايمان، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ أي: إلى هذا. ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ ذكر الأفواه تأكيداً لأن القول قد يضاف أليها. وقيل: إنما ذكر الأفواه فرقاً بين قول اللسان، وقول الكتاب. والمراد به قولهم: لنعلم قتلاً لآتبعناكم. وإضمارهم أنه لو كان قتال لم يقاتلوا معهم، ولم ينصروا النبي ﷺ. وقيل: معناه: يقولون بأفواههم من التقرب إلى الرسول والايمان، ما ليس في قلوبهم، فإن في قلوبهم الكفر. ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ أي: بما يضمرونه من النفاق والشرك^(٤٨).

بعد هذا البيان نشير الى موضوع مهم وهو: ان من الذين كانوا مع النبي ﷺ فيهم صفات النفاق بل فيهم من امن بلسانه ولم يخلص الايمان الى قلبه وكان يترصد بالرسول والرسالة، وان النفاق لا يجتمع مع العدالة وهنا يأتي نفي نظرية عدالة الصحابة القائلة: «اتفق اهل السنة على أن جميع الصحابة عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة، على حد تعبير ابن حجر العسقلاني، ويجب الاعتقاد بنزاهتهم، إذ ثبت أن الجميع من اهل 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: «فدخل فيه ممن طالت مجالسته له اوقصرت، ومن روي عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولم يجالس، ومن لم يره لعارض كالعمى، ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافراً ولو اسلم بعد ذلك... وألحق ابن حجر

مَنْ ارْتَدَ وَتَابَ بَعْدَ رَدِّهِ وَلَوْ بِسَبَبِ الْقِتَالِ، وَاسْتَنْتَى مِنْ أَسْلَمَ فِي عَهْدِ الرَّسُولِ ﷺ
مِنْ ارْتَدَ وَمَاتَ عَلَى رَدِّهِ»^(٤٩). وجزاء من لا يعتقد بعدالة الصحابة بأقل اقوال أهل
السنة «إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق،
والذين ينقصون أحداً على الإطلاق من أصحاب رسول الله هم زنادقة والجرح أولى
بهم»^(٥٠) ومن عابهم أو أنتقصهم فلا تواكلوه ولا تشاربوه ولا تصلوا عليه^(٥١).

دليل أهل السنة على نظرية عدالة الصحابة

استدلوا بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (٥٢). وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالْأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْتَمَرُونَ﴾ (٥٣). ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٥٤). وهناك آيات كثيرة يطول ذكرها، واحاديث يكسر تعددها.

وتعني عدالة الصحابة ان 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 المعقول أن يتساوى القاتل والمقتول؟ وهل يتساوى السابق باللاحق؟ والمنفق بالمقتّر؟ والعاصي بالمطيع؟ وصادق الايمان بالمتظاهر؟ وأن يتساوى المؤمن والمنافق؟ ... إلخ؟ وكل الذين فعلوا الجرائم واركبوا الكبائر بحق الاسلام والمسلمين الرساليين من قتل الصحابة الربانيين وسم الامام الحسن بن علي عليه السلام وقتل الحسين بن علي عليه السلام وأصحابه كل هؤلاء محقين عدول مهتدين بحجة ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال بزعمهم «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (٥٥).

وهذا الحديث ضعفه أئمة أهل الحديث فلا حجة فيه وطعن فيه ابن تيمية^(٥٦).
لانه لا الشرع يقبل هذه المساوات ولا العقل ولا المنطق، وهي ظلم صارخ وخلط
فطيع ينفر منه العقل وتأباه الفطرة الانسانية السليمة^(٥٧).

نظرية 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 تعداها الى العمل، فقد كانوا يصلّون وينفقون ويقدمون الأعداء إذا تخلفوا عن الخروج مع النبي ﷺ ويكررون 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 الانسان الكامل ولكنهم تجاوزوا الحدود الآيات القرآنية تنزل وتكشف حقائق هذه الفئة. منها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾^(٥٨) وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^(٥٩)، وقوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾^(٦٠)، وقوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُم وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾^(٦١)، وهناك آيات كثيرة لا يتناسب ذكرها مع هذا المختصر.

٢. نظرية عدالة كل الصحابة تتعارض مع السنة النبوية: كما انها تعارض القرآن الكريم كذلك تعارض السنة النبوية، والدليل على ذلك هو:

أ: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقالوا: إنهم بنوا مسجداً تقرباً إلى الله تعالى، وكانوا اثني عشر رجلاً من الصحابة المنافقين^(٦٢).

ب: لعن الرسول لبعض الصحابة. قال الحلبي صار عليه السلام يقول «اللهم العن فلاناً وفلاناً»^(٦٣)، وقال السيوطي وأخرج أحمد وابخاري والترمذي والنسائي وابن جرير والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أُحد «اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحرث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو واللهم العن صفوان بن أمية».

وقال السيوطي أخرج الترمذي وابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عمر قال: كان النبي يدعو على أربعة نفر وكان يقول في صلاة الفجر: «اللهم العن فلاناً وفلاناً»^(٦٤).

وأخرج نصر بن مزاحم المنقري عن عبد الغفار بن القاسم عن عدي بن ثابت عن البراء بن عازب قال: أقبل أبو سفيان ومعه معاوية، فقال رسول الله «اللهم العن التابع والمتبوع، اللهم عليك بالأقيص» فقال ابن براء لأبيه: مَنْ الأقيص قال: «معاوية»^(٦٥) وأخرج نصر عن علي بن الأقرم في آخر حديثه قال: فنظر رسول الله إلى أبي سفيان وهو راكب ومعاوية وأخوه أحدهما قائد والآخر سائق، فلما نظر إليهم رسول الله قال: «اللهم العن القائد والسائق والراكب» قلنا أنت سمعت رسول الله؟ قال: نعم وإلا فصمت أذناي^(٦٦).

٣. قزمان بن الحرث قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحد قتال الابطال، فقال أصحاب النبي ما أجزأ عنا أحد كما أجزأ عنا فلان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم (اما إنه من اهل النار)

لما أصابته الجراح وسقط، قيل له هنيئاً لك الجنة يا ابا الفيداق، قال جنة حرمل؟ والله ما قاتلنا إلا على الآحساب^(٦٧).

٤. الحكم بن العاص بن أمية بن عبد شمس عم عثمان بن عفان ووالد مروان بن الحكم، لعنه رسول الله^(٦٨). ولعن ما في صلبه وقال «ويل لأمتي مما في صلب هذا»^(٦٩). ومن حديث عائشة أنها قالت لمروان: «أشهد أن رسول الله لعن اباك وانت في صلبه»^(٧٠). 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 معزراً مكرماً واعطاه مائة ألف درهم^(٧١). نكتفي بهذه الإشارة المختصرة لهذا الموضوع.

المطلب الثالث

درجات النفاق

قد يتساءل البعض هل للنفاق درجات ومستويات؟ الجواب: نعم هناك مستويات ودرجات اوضحها الله لنا في الكتاب العزيز لأنه هو الذي يعلم الغيب وما تخفي الصدور، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٧٢). وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٧٣).

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 يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾^(٧٤)، هذا يدل على أن من رضي بالكفر فهو كافر، ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وإن لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا، هذا اذا الجالس راضياً بذلك الجلوس، فأما اذا كان ساخطاً لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك، ولهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود، وكانوا يطعنون في

القرآن والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود، والمسلمين الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين يطعنون في القرآن فأنتهم كانوا باقين على الايمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار، والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة. ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾^(٧٣). وذلك ان المشركين كانوا يخوضون في ذكر القرآن في مجالسهم، فيستهزئون به، فنهى المسلمون عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه، وكان أحرار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين، فنهوا أن يقعدوا معهم، كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة، وكان الذين يُقعدون الخائضين بالقرآن من الاحبار هم المنافقين، فقليل لهم: إنكم إذا مثل الاحبار في الكفر ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ يعني: القاعدين والمقعود معهم. (فإن 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. (فإن قلت): لم يكونون مثلهم بالمجالسة اليهم في وقت الخوض؟ (قلت): لأنهم اذا لم ينكروا عليهم كانوا راضين والراضي بالكفر كافر. (فإن قلت): فهلا كان المسلمون بمكة حين كانوا يجالسون الخائضين من المشركين منافقين؟ (قلت): لأنهم كانوا لا ينكرون لعجزهم، وهؤلاء لم ينكروا مع قدرتهم، فكان ترك الانكار لرضاهم^(٧٤). ﴿وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ أي: في القرآن ﴿إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ أي: يكفر بها المشركون، والمنافقون، ويستهزئون بها ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ﴾ أي: مع هؤلاء المستهزئين الكافرين. ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ أي: حتى يأخذوا في حديث الاستهزاء بالدين. وقيل: حتى يرجعوا إلى الإيمان، وبتروا الكفر والاستهزاء. والمنزل في الكتاب هو قوله سبحانه في سورة الانعام ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾^(٧٥).

وفي هذا دلالة على تحريم مجالسة الكفار عند كفرهم بآيات الله، واستهزائهم بها، وعلى اباحتهم مجالستهم عند خوضهم في حديث غيره.

وروي عن الحسن أن إباحة القعود مع الكفار، عند خوضهم في حديث آخر غير كفرهم، واستهزائهم بالقرآن، منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(٧٦). ﴿إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ يعني إنكم إذا جالستموهم على الخوض في كتاب الله، والهزء به، فأنتم مثلهم. وإنما حكم بأنهم مثلهم، لأنهم لم ينكروا عليهم مع قدرتهم على الإنكار، ولم يظهروا الكراهية لذلك، ومتى كانوا راضين بالكفر، كانوا كفاراً لأن الرضا بالكفر كافر^(٧٧).

ثانياً: قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^(٧٨). فإن هؤلاء المنافقين وعدوا طائفة اليهود بامور ثلاثة، وجميعها كانت كاذبة:

١. إذا أخرجتم من هذه الارض فإننا سوف لن نبقي بعدكم نتطلع إلى خواء اماكنكم ودياركم.
٢. إذا صدر أمر ضدكم من أي شخص، وفي أي مقام، وفي أي وقت، فإن موقفنا الرفض له وعدم الاستجابة.
٣. إنه إذا وصل الأمر للقتال فإننا سوف نقف إلى جانبكم ولا نتردد في نصرتكم أبداً.

نعم، هذه الوعود التي أعطاها المنافقون لليهود قبل هذا الحادث، إلا أن الحوادث اللاحقة أوضحت كذب إدعاءاتهم ووعودهم. ولهذا السبب يقول القرآن الكريم بصراحة ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. كم هو تعبير رائع ومثير ومقترن بتأكيدات

عديدة، من شهادة الله عز وجل، وكون الجملة إسمية، وكذلك الاستفادة من (إن) واللام للتأكيد، وكلها تفيد أن الكذب والنفاق ممتزجان بهم لحد لا يمكن فصلهما، لقد كان المنافقون كاذبين دائماً، والكاذبون منافقين غالباً. والتعبير بـ (إخوانهم) يوضح لنا طبيعة العلاقة الحميمة جداً بين (المنافقين) و (الكفار) كما ركزت الآيات السابقة على علاقة الأخوة بين المؤمنين، مع ملاحظة الاختلاف بين الفصيلتين، وهو أن المؤمنين صادقون في أخوتهم لذلك فهم لا يتبرمون بكل ما يؤثرون به على أنفسهم، على عكس المنافقين حيث ليس لهم وفاء أو مواساة بعضهم لبعض، وتبين حقيقتهم بصورة أوضح في اللحظات الحرجة حيث يتخلون عن أقرب الناس لهم، بل حتى عن إخوانهم، وهذا هو محور الاختلاف بين نوعين من الاخوة، أخوة المؤمنين وأخوة المنافقين، وجملة: ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ تشير إلى موقف المنافقين الذي أعلنوه لليهود بأنهم سوف لن يراعوا التوصيات والإنذارات التي أطلقها رسول الله ﷺ فيهم.

ثم.. للإيضاح والتأكيد الأكثر حول كذب المنافقين يضيف سبحانه: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولَيَنَّ الْأَدْبَارَ﴾، ﴿ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾ (٧٩).

إنّ اللحن القاطع والقوي لهذه الايات قد ادخل الرعب والهلع في قلوب المنافقين وقلق بالهم. وبالرغم من أن 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 يمنحها كل منهم للآخر، وتقرر بطلان وخواء كل هذه الروابط والوعود. ولا يختص هذا الامر بما حدث تاريخياً في صدر الاسلام، بل إننا نلاحظ اليوم بأعيننا نماذج وصوراً حية لا تحفى على أحد، في طبيعة تعامل

المنافقين مع مختلف الفصائل المعادية للإسلام، ومن المسلم أن المؤمنين الصادقين إذا التزموا بواجباتهم فإنهم سينتصرون عليهم، ويحبطون خططهم.

الدرجة الثانية: الشرك

بل المنافق اسوء واخطر من المشرك، بعد ان عرفنا ان الكفر هو الانكار والجحود المطلق، فقال ابن منصور في الشرك بالله: وأشرك بالله: جعل له شريكاً في ملكه، تعالى الله عن ذلك، والاسم الشُّركُ. قال الله تعالى حكاية عن عبده لقمان أنه قال لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. والشرك: أن يجعل لله شريكاً في ربوبيته، تعالى الله عن الشركاء والانداد^(٨٠).

قال تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٨١).

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 الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾. وقوله: ﴿الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ 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 يعظم ذلك وسائر ظنونهم السيئة من الشرك والكفر. وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ دعاء عليهم أو قضاء عليهم أي ليستصروا بدائرة السوء التي تدور لتصيب من تصيب من الهلاك والعذاب. وقوله: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ﴾ معطوف على قوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾، وقوله: ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ بيان مساة مصيرهم، كما أن قوله: ﴿وَكَانَ

ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٨٢﴾ بيان لحسن مصير أهل الإيثار (٨٢). وقد نبّه القرآن الكريم بخطرورة هذه الفئة بقوله تعالى: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (٨٣). أي هم الاعداء الواقعيون. المنحرفون عن الحق الذين لعنهم الله وذمهم بشدة.

الدرجة الثالثة: طبع الله على قلوبهم وختم عليها

أولاً: قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (٨٤) 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 الاسلام ﴿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﴾، وثالثهما: أن يراد أهل الذمة منهم.

الطبع على القلوب لا يكون إلا من الله تعالى، ولما طبع على قلوبهم لا يمكنهم أن يتدبروا 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 (٨٥).

والطبع على القلب جعله بحيث لا يقبل الحق ولا يتبعه فلا محالة يتبع الهوى كما قال تعالى: ﴿طُبِعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (٨٦) فلا يفقه ولا يسمع ولا يعلم كما قال تعالى: ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (٨٧) وقال: ﴿وَنَطَّبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (٨٨). وقال: ﴿وَطُبِعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٨٩).

والطبع على أي حال لا يكون منه تعالى إلا مجازاة لأنه إضلال والذي ينسب إليه تعالى من الإضلال إنما هو الإضلال على سبيل المجازاة دون الإضلال الابتدائي وقد مرّ مراراً^(٩٠).

ثانياً: قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٩١).

أجهزة استقبال 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 وآذان وعقول، ولكنهم يفتقدون قدرة (الرؤية) و (الادراك) و (السمع). لأن انغماسهم في الانحراف وعنادهم ولجاجهم، كلها عناصر تشكل حجاباً أمام أجهزة المعرفة.

الانسان قابل للهداية طبعاً - إن لم يصل إلى هذه المرحلة - مهما بلغ به الضلال أمّا حينما يبلغ في درجة يفقد معها حسّ التشخيص (فلات حين نجاة) لأنه أفنقد أدوات الوعي والفهم، ومن الطبيعي ان يكون في انتظاره عذاب عظيم^(٩٢).

في اللغة (خَتَمَ) الإناء بمعنى سدّه بالطين أو غيره، وأصلها من وضع الختم على الكتب والابواب كي لا تُفتح، والختم اليوم مستعمل في الإستيثاق من الشيء والمنع منه كختم سندات الأملاك والرسائل السرية الهامة. وهناك شواهد من التاريخ تدلّ على أن الملوك وأرباب السلطة كانوا سابقاً يخبثون صرر الذهب أو الرسائل بخاتمهم الخاص ويبعثون بها إلى المنظورين للاطمئنان على سلامة الصرر وعدم التلاعب في محتوياتها. والشائع في هذا الزمان الختم على الطرود البريدية أيضاً، وقد استعمل القرآن كلمة (الختم) هنا للتعبير عن حال الاشخاص المعاندين الذين تراكمت الذنوب والآثام على قلوبهم حتى منعت كلمة الحق من النفوذ إليها كالختم

لا سبيل إلى فتحه^(٩٣). قال الراغب: «الختُم والطبع يقال على وجهين: مصدرٌ ختمتُ وطبعتُ، وهو تأثيرُ الشيءِ كنقشِ الخاتمِ والطَّابعِ. والثاني: الأثرُ الحاصلُ عَنِ النِّقْشِ، وَيُتَجَوَّزُ بذلك تارةً في الاستيثاقِ من الشيءِ، والمنع منه اعتباراً بما يحصلُ مِنَ المنعِ بالختَمِ على الكتبِ والابوابِ»^(٩٤) نحو: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٩٥)، ﴿وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾^(٩٦).

والطبع: أن تُصَوِّرَ الشيءَ بصورةٍ ما، كطبعِ السِّكَّةِ وطبعِ الدراهم، وهو أعمُّ مِنَ الختمِ وأخصُّ مِنَ النِّقْشِ، والطابعِ والخاتمِ: ما يُطْبَعُ ويُخْتَمُ. والطابعُ: فاعِلُ ذلك، وقيلٌ للطابعِ طابعٌ، وذلك كتسمية الفعلِ إلى الآلةِ، نحو: سيفٌ قاطعٌ، قال تعالى: ﴿فُطِّعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٩٧)، ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^{(٩٨)(٩٩)}.

الدرجة الرابعة: انغلاق القلوب وأقفالها

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١٠٠)، الاستفهام للتوبيخ وضمير الجمع راجع إلى المذكورين في الآية السابقة، وتنكير (القلوب) كما قيل للدلالة على أن المراد قلوب هؤلاء وأمثالهم^(١٠١).

(الأقفال) جمع قفل، وهي في الاصل من مادة القفول أي الرجوع، أو من القفل، 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 (التفكر) الذي يقال غالباً عن علل الشيء وأسبابه، واستعمل كلا التعبيرين في القرآن.

إنَّ عامل مسكنة هولاء وضياعهم أحد اثنين: إمَّا أنَّهم لا يتدبَّرون في القرآن، برنامج الهداية الالهية، والوصفة الطبية الشافية تماماً، أو أنَّهم يتدبَّرونه، إلَّا أنَّ قلوبهم مقفلة نتيجة اتباع الهوى والاعمال التي قاموا بها من قبل، وهي مقفلة بشكل لا تنفذ معه أي حقيقة إلى قلوبهم. لأنَّ القلوب إذا كانت مقفلة بأقفال الهوى والشهوة، والكبر والغرور، واللجاجة والتعصب، فسوف لا يلجها نور الحق. وهذه الاية ذكرت العلة الحقيقية لإنحراف هؤلاء القوم التعساء^(١٠٢).

الدرجة الخامسة: قسوة قلوبهم

يمتاز المنافق بالقسوة والغلظة، قال تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾^(١٠٣) من الكفر والنفاق، ﴿وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ الذين تحجَّرت قلوبهم بالجهل والتخلف حتى لم تعد تنفتح على شيء وتجمدت مشاعرهم بالغلظة والقسوة، حتى لم تعد تنبض بالرحمة والخير، وذلك بسبب هذه الأجواء التي تثيرها الطبيعة الأيحيائية لحركة النبي ﷺ في الساحة، فهي أجواء تجعل العزَّة بالإثم تأخذهم من جهة، باعتبار أقوال النبي تلك مظهر قوَّة لهم لما توحى به من تنازلات لحسابهم، أو تجعلهم يتحركون في طريق الفتنة لإضلال المؤمنين عن دينهم... ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ وذلك في ما يثيرونه من الفوضى والخصومة والجدل، ليربكوا به الساحة، وليعطلوا حركة المستضعفين في اتجاه الحق والعدل والفلاح، وبذلك تتحول أوضاعهم إلى مواقع للشحناء والبغضاء والتفرق والتمزق الذي يمتد الى ابعد الحدود التي تسمح بها وسائلهم وأوضاعهم وظروفهم الفكرية والعملية^(١٠٤) (القاسية) مشقة من (القسوة) وتعني الخشونة والصلابة والتحجر، لذلك تطلق صفة (قاسية) على الاحجار الصلبة، يقال للقلوب التي لا تظهر أي استجابة لنور الحق والهداية، ولا تلين ولا تستسلم لها،

ولا تسمح بنفوذ نور الحق والهداية إليها (قلوب قاسية) ^(١٠٥). فان الذين صدورهم ضيقة وأفكارهم محدودة لا يمكنها أحياناً استيعاب أي حقيقة، وكأن عقولهم محاطة بجدران فولاذية لا يمكن اختراقها. قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ ^(١٠٦).

الدرجة السادسة: صدأ القلوب

هذا الصدأ الذي يسطر على عقولهم بما يشبه الحاجز عن الايمان.

أولاً: قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ^(١٠٧) ما أشد تقريع العبارة! فقد احتوى صدأ أعمالهم كل قلوبهم، فأزيل عنها ما جعل الله فيها من نور الفطرة الأولى وذهب صفائها، 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: إنه قشرة حمراء تتكون على سطح الحديد عند ملامسته لرطوبة الهواء، وهي علامة لتلفه، وضياع بريقه وحسن ظاهره.

ثانياً: حجاب الروح وإنقلاب الموازين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ﴾ ^(١٠٨) من الثابت في علم النفس، أن للأعمال الأثر الكبير على نفسية وروحية الإنسان، فنفسية الانسان تتكيف تدريجياً على ضوء تلك الآثار، وبالنتيجة سينعكس ذلك على فكر وآراء الانسان. وان روح الانسان تتعامل طردياً مع الذنوب، فمع استمرار الذنوب تغوص الروح في اعماق الظلام لحظة بلحظة، حتى تصل إلى درجة يبدأ



قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (١١٠)

فأثر ما تقتربه الجوارح من ذنوب تصل إلى القلب وتحوله إلى مستنقع آسن، وعندها لا يقوى الإنسان على تشخيص طريق خلاصه، فيهوى في حفر الضلالة التي توصله لأدنى دركات الانحطاط، وتكون النتيجة حينها إلا الخيبة والخسران (١١١).

العبد مجله فضيلة محمد كرم

وذلك لأنهم لا يملكون وضوح الرؤية للخط الذي يربط مسألة الجهاد بالله وحركة الإيمان في الوجدان، بحركة الانسان في الحياة، ولهذا كانوا يعيشون القلق مع كل دعوة للخير، والحيرة مع كل انطلاقة للجهاد. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾^(١١٢)، 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﴾^(١١٣) وإذا كان محل المعرفة والكفر القلب، كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تكون تبعاً له. وقوله: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ معناه أن الشاك المرتاب يبقى متردداً بين النفي والإثبات، غير حاكم بأحد القسمين ولا جازم بأحد النقيضين، وتقديره: أن الاعتقاد إما أن يكون جازماً أولاً يكون، فالجازم

إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقاً، فإن كان غير يقين فهو العلم، وإلا فهو اعتقاد المقلد وإن كان غير جازم، فإن كان أحد الطرفين راجحاً فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وإن اعتدل الطرفان فهو الريب والشك، وحينئذ يبقى الإنسان متردداً بين الطرفين^(١١٤).

... الخاتمة ...

في ختام البحث نصل الى جذور النفاق ونشأته في مكة المكرمة وأهدافه وغاياته من اختراق الدعوة الاسلامية في بداياتها، وربما ترى موقف من المنافق يدافع عن الرسالة الاسلامية ويقدم بعض المؤنات أو يؤدي واجبات الإيمان الذي لم يخلص إلى قلبه، وذلك لغاية في نفسه يروم تحقيقها ولو بعد حين. وقد تحقق ذلك بانقلابهم على الشرعية من حين أغماض عين الرسول الأعظم ﷺ، الذي ألحق بالامة الضرر من التمزق والتشرذم والانحراف، ولهذا غاب خبر النفاق وأصبح الكل صحابة عدول! وان ظاهرة النفاق ليست محصورة في زمن الرسالة، وإنما هي عامة تظهر بشكل وآخر في كل المجتمعات وفي مختلف العصور والازمان. فهم يعيشون ازدواجية الموقف بين ما يضمرونه في داخل أنفسهم وما يظهرونه أمام الناس، مما يجعل من أكتشافهم ومعرفتهم عملية معقدة لأنها تحتاج إلى رصد دقيق لأقوالهم وأفعالهم لمواجهة العوامل القلقة التي تتحرك في سلوكهم الحياتي العام والخاص.

خلاصة البحث

قدم الباحث ثلاثة مطالب تناول في المطاب الاول: معنى النفاق لغةً واصطلاحاً. وفي المطلب الثاني: بداية مرحلة الصراع بين الرسول والرساليين من جهة والمشرّكين من جهةٍ اخرى، وحينما عجزت قريش عن مواجهة النبي ﷺ بكل اساليبها، توجهت الى اسلوب اخر، لهدم وتخطيط الدعوة من الداخل ولوبعد حين، فدخل المنافقون في صفوف المسلمين وأظهروا الاسلام في مكة قبل الهجرة، وقد

اشار القرآن الكريم لذلك في سورتي المدثر والعنكبوت وكلاهما مكيتين. وهذا رد صريح على من ينفي النفاق في مكة ويدعي انه بدأ بعد الهجرة في المدينة المنورة. نعم في المدينة شاعت ظاهرة النفاق وبرز المنافقون كقوة لا تقتصر على القول بل تتعداها الى العمل. وقد هددوا الرسالة بدهائهم ومكرهم حتى حذر القرآن الكريم من مخاطرتهم، وقد أثبت البحث ان جذور هذه الحركة النفاقية بدأت في مكة وفي بداية الدعوة الاسلامية وقد ثبت ذلك بالدليل القرآني والبرهان العقلي. وفي المطلب الثالث: ذكر الباحث درجات النفاق وقسمها الى سبع درجات ثم الخاتمة ومصادر البحث.

١. مفردات الراغب الاصفهاني، مادة نفق، منشورات طليعة النور، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ جري.
٢. ٢- لسان العرب، العلامة ابن منظور، ٣٥٩/١٠، نشر أدب الحوزة، ايران، قم ١٤٢٥هـ جري.
٣. ٣- روح البيان، ابو الفداء اسماعيل بن حقي البروسوي ٥٢٩/٩ دار القلم بدمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ جري- ١٩٨٩م.
٤. عبد الرحمن بن علي بن حسن العرومي.
٥. علامة للمنافق، نشر دار الايمان، مصر (الاسكندرية) بدون تاريخ.
٦. النهاية، ابن الاثير، مادة نفق، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٧. سورة المنافقين: ١.
٨. سورة النساء: ٨٩.
٩. التفسير لكبير، الفخر الرازي، ٤٢٢/٣، دار أحياء التراث العربي، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٠. تاريخ يعقوبي، ٢/ ٢٤، دار الصادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
١١. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام المعافري، ١/ ١٣٦، المكتبة العصرية، ط١، بيروت ٢٠١١م. وتاريخ الطبري، ابن جرير الطبري ٢/ ٧٠، مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٢. سورة الحجرات: ٩٤-٩٥.
١٣. الكامل في التاريخ، ابن الاثير ٦٦/٢، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٤. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام ١٦٧/١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ٢٠١١م.
١٥. نفس المصدر ١٦٦.
١٦. الكامل في التاريخ ٦٩/٢.
١٧. نفس المصدر ٤.
١٨. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الاثير ١٥٣/٧ دار الكتب العلمية، ط٣، بيروت ٢٠٠٨م.
١٩. الطبقات الكبرى، ابن سعد ١٧/٢، دار صادر، ط١، بيروت، لبنان ١٩٦٨م.
٢٠. سيرة النبوية، ابن هشام ١٦٦/١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٢١. الكامل في التاريخ، ابن الاثير ٦٦/٢ دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، لبنان ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
٢٢. تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري ٧/٢، مؤسسة الاعلمي ط١، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
٢٣. انظر السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام ١٧٤/١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٢٤. تاريخ يعقوبي ٥٦/٢، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
٢٥. الكامل في التاريخ، ابن الاثير ٨٧/٢، والسيرة النبوية ١٨٧/١.
٢٦. تاريخ يعقوبي، يعقوبي ٣٢/٢.
٢٧. سورة المدثر: ٣١.
٢٨. تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب ١٧٣/٦، دار الشروق، ط١٧، بيروت، لبنان ٢٠٠٣م.
٢٩. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ٩٠/٢٠، مؤسسة الاعلمي، ط٢، بيروت، لبنان ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٣٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي ١٨٢/١٠، مؤسسة الاعلمي، ط١، بيروت، لبنان ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٣١. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٧١٢/١٠.
٣٢. سورة العنكبوت: ١٠-١١.

٣٣. مجمع البيان في تفسير القرآن ٨/ ١١-١٣٠١.
٣٤. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسن الطباطبائي ١٦/ ٦، ١-٧، ١.
٣٥. الكشاق، ابي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري ٣/ ٤٧٧، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
٣٦. محمد بن احمد بن ابي 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 ومحمد رشيد رضا في تفسير المنار وسيد قطب في ظلال القرآن وغيرهم.
٣٩. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١٢/ ٣٤٧، مدرسة الامام علي عليه السلام، ايران، قم ١٤٢١هـ.
٤٠. المصدر نفسه.
٤١. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي ١٩/ ٢٨٨-٢٨٩.
٤٢. سورة المائدة: 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 المنافقين: ٤.
٤٦. الميزان في تفسير القرآن، العلامة محمد حسين الطباطبائي ١٩/ ٢٨٧-٢٨٨.
٤٧. سورة الاحزاب: ٦٠-٦١.
٤٨. سورة التوبة: ١٢٥.
٤٩. التفسير الكبير، الفخر الرازي ٦/ ١٧٤.
٥٠. سورة آل عمران، ١٦٧.
٥١. مجمع البيان في تفسير القرآن، ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ٢/ ٤٣٧-٤٣٨.
٥٢. الإصابة في تميز الصحابة، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني ١/ ١٦٢، دار الجيل، ط١، بيروت، لبنان ١٤١٢هـ.
٥٣. الإصابة في تميز الصحابة، لابن حجر العسقلاني ١/ ١٨.
٥٤. كتاب الكباثر، شمس الدين الذهبي ١/ ٢٥١، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٢٠هـ.
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 ٦/ ٢٥٢، دار الافاق الجديدة، ط ٢، بيروت، لبنان ١٩٨٣ م.
٥٩. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني ١٣٦، دار الوفاء، ط ٢، بروت، 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 ٢/ ٢٨٣، دار الفكر، ط ١، بيروت، لبنان ٢٠٠٠ م.
٦٦. السيرة الحلبية، علي بن برهان الدين الحلبي ٢/ ٤٥٦، دار المعرفة، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٧٨ م.
٦٧. الدر المنثور، جلال الدين السيوطي ٦/ ٧١، دار الفكر، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
٦٨. وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري ٢١٧، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، 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 المتقي الهندي ٦/ ٩٠، 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 النمرى 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.

٧٩. الكشف، ابي القاسم جارا الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ١/ ٥٠٢.
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 التوبة: ٨٧.
٩٣. سورة الأعراف: ١٠٠.
٩٤. سورة التوبة: 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، العلا الراغب الاصفهاني، ايران، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ.
١٠٠. سورة البقرة: ٧.
١٠١. سورة الجاثية: ٢٣.
١٠٢. سورة المنافقين: ٣.
١٠٣. سورة الروم: ٥٩.
١٠٤. مفردات الفاظ القرآن، مادة طبع، العلامة 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.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. أبْنُ مَنْظَرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ مَكْرَمٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، نَشْرُ أَدَبِ الْحَوْزَةِ، قَم، إِيرَان، ١٤٠٥هـ.
٢. أَبْنُ الْأَثِيرِ، مُحَمَّدُ الدِّينُ أَبُو السَّعَادَاتِ الْمُبَارَكُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ، النِّهَايَةُ (مَادَّةُ نَفَقٍ) دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ط٤، بِيْرُوت، لِبْنَان ٢٠٠٦م.
٣. أَبْنُ الْأَثِيرِ، عَزَّ الدِّينُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي الْكَرَمِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، الْكَامِلُ فِي التَّارِيخِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ط٤، بِيْرُوت، لِبْنَان ٢٠٠٦م.
٤. أَبْنُ الْأَثِيرِ، عَزَّ الدِّينُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي الْكَرَمِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَسَدُ الْغَابَةِ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ط٣، بِيْرُوت، لِبْنَان، ٢٠٠٣م.
٥. أَبْنُ سَعْدٍ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ، الطَّبَقَاتُ الْكُبْرَى، دَارُ صَادِرٍ، ط١، بِيْرُوت، لِبْنَان ١٩٦٨م.
٦. أَبْنُ تَيْمَةَ الْحَرَانِيُّ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ، رَفْعُ الْمَلَامِ عَنِ الْأُتَمَةِ الْإِعْلَامِ، دَارُ الْوَفَاءِ، ط٢، بِيْرُوت، لِبْنَان ١٤١٣هـ.
٧. أَبْنُ هِشَامٍ الْمُعَاوَرِيُّ، أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْمَلِكِ، السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، ط١، بِيْرُوت، لِبْنَان ٢٠١١م.
٨. أَبْنُ حَجَرٍ الْعَسْكَلَانِيُّ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدٍ، الْإِصَابَةُ فِي تَمْيِزِ الصَّحَابَةِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بِيْرُوت، لِبْنَان، ١٤١٥هـ.
٩. أَبْنُ حَزْمٍ الْمَنْقَرِيُّ نَصْرُ بْنُ مَزَاحِمٍ، وَقْعَةُ صَفِينٍ، دَارُ الْجَيْلِ، ط١، بِيْرُوت، لِبْنَان ١٤١٠هـ.
١٠. أَبْنُ جَرِيرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ، مَوْسُئَةُ الْإِعْلَامِ، بِيْرُوت، لِبْنَان، بِدُونِ تَارِيخٍ.
١١. أَبُو الْقَاسِمِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْمُفْضَلِ الرَّائِغِ الْإِصْفَهَانِيُّ، كِتَابُ الْمَفْرَدَاتِ، (مَادَّةُ نَفَقٍ) الدَّارُ الشَّامِيَّةُ، ط١، بِيْرُوت، لِبْنَان، ١٤٢٦هـ.
١٢. أَبُو الْفَدَاءِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ حَقِيٍّ الْبُرُوسِيُّ، رُوحُ الْمَعَانِي، دَارُ الْقَلَمِ، دِمَشْقُ، ط٢، ١٩٨٩م.
١٣. أَبِي مَنْصُورٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرَسِيُّ، مَجْمَعُ الْبَيَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، مَوْسُئَةُ الْإِعْلَامِ، ط١، بِيْرُوت - لِبْنَان، ١٤١٥هـ.
١٤. أَبِي الْقَاسِمِ جَارِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو الْمَخْشَرِيِّ، الْكَشَافُ، مَكْتَبَةُ مِصْرَ، بِدُونِ تَارِيخٍ.
١٥. أَحْمَدُ حُسَيْنُ يَعْقُوبُ، نَظَرِيَّةُ عَدَالَةِ الصَّحَابَةِ وَالْمَرْجِعِيَّةُ السِّيَاسِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ.
١٦. أَحْمَدُ بْنُ أَبِي يَعْقُوبٍ، تَارِيخُ الْيَعْقُوبِيِّ، دَارُ صَادِرٍ، بِيْرُوت، لِبْنَان، بِدُونِ تَارِيخٍ.

١٧. جلال الدين السيوط، تفسير الدر المنثور، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
١٨. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ٧، بيروت، لبنان ٢٠٠٣ م.
١٩. شمس الدين الذهبي محمد بن احمد بن عثمان، كتاب الكبائر، المكتبة العصرية، ط ١، بيروت، لبنان ١٤٢ هـ.
٢٠. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٩٥ م.
٢١. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٨٩ م.
٢٢. محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي، التفسير الكبير، دار أحياء التراث العربي، ط ٤، بيروت، لبنان ٢٠٠١ م.
٢٣. محمد بن أحمد بن بكر القرطبي، تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤ م.
٢٤. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب، دار الفكر، ط ١، بيروت، لبنان ٢٠٠٠ م.
٢٥. علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، دار المعرفة، ط ١، بيروت، لبنان ١٩٧٨ م.
٢٦. علاء الدين بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، ط ٥، بيروت، لبنان ١٩٨١ م.
٢٧. ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في كتاب الله المنزل، مدرسة الامام علي عليه السلام، ط ١، قم، ايران ١٤٢١ م.
٢٨. يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، لبنان ١٩٩٥ م.

