جمهورية العراق
ديوان الوقف الشيعي

العميد

مجلة فصلية محكمة

تعنى بالأبحاث والدراسات الإنسانية

تصدر عن

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

مجازة من

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

معتمدة لأغراض الترقية العلمية

السنة السادسة . المجلد السادس العدد الحادي والعشرون

جمادى الآخرة ١٤٣٨ هـ . آذار ٢٠١٧ م




الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 2227–0345

ردمد الألكتروني: Online ISSN: 2311 - 9152

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة ـ جمهورية العراق

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

http: //alameed.alkafeel.net

Email: alameed@alkafeel.net





سورة المجادلة / الآية (١١)

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الانسانية / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.ـ كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، 1438 هـ. = 2017-
مجلد : جداول، صور ؛ 24 سم
فصلية.-السنة السادسة، المجلد السادس، العدد الحادي والعشرين (آذار 2017)-
ردمد : 2227-0345
المصادر.
النص باللغتين العربية والانجليزية.

1. الانسانيات--دوريات. 2. الخطب الدينية الإسلامية (الشيعة)--دوريات. 3. التأمين (فقه جعفري)--دوريات. 4. الدرة، محمد، 1988-2000--شعر--دوريات. 5. الكسندر الاول، ملك يوغوسلافيا، 1888-1934--نقد وتفسير--دوريات. الف. العنوان.

AS589.A1 A8365 2017 VOL. 6 NO. 21
مركز الفهرسة ونظم المعلومات

المُشرف العام

السّيد أحمَد الصّافي

رئيس التحرير

السَّيد ليْث الموسَوى

رَئيس قسْم الشؤوُن الفكريَّة والثقافيَّة

الهَيْأة الإسْتِشارِيَّة

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 العبد واني . كلية الخليج . سلطنة عمان

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

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

أ. د. سَرحان جَفات سَلمانْ . كليَّة التربيَة . جامعَة القادسِيَّة

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 عبد الهادي عبد الخضر السلامي

(م.شعبة الفكر والإبداع)

السكرتير الفني

م. م. ياسين خضير عبيس الجنابي

(ماجستير لغة عربية من جامعة كربلاء)

هيأة التحرير

أ. د. **عادل نذير الحساني** (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. **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

أ. م. د . **عَلِيّ حَسَن عَبْد الحُسَين الدّلْفِيّ (جامعة واسط . كلية التربية)**

م. د. **علي يونس الدهش** (جامعة سدني) أستراليا

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

ضياء محمد حسن عودة

الادارة الفنية

زين العابدين عادل محمد صالح

ثائر فائق هادي رضا

الموقع الإلكتروني

ســـــــامر فلاح الصافي

محمد جاسم عبد ابراهيم

تدقيق اللغة العربية

أ. م. د. **شعلان عبدعلي سلطان** (كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة بابل)

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

تدقيق اللغة الإنكليزية

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

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

التنسيق والمتابعة

أســـــــــامة بدر الجنابي

علي مهدي الصائغ ... محمد خليل الأعرجي



قواعد النشر في المجلة

مثلما يرحّب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطياف الإنسانية، تُرحّبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقا للشروط الآتية:

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

٢. يقدَّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج CD بحدود (٥,٠٠٠–١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٣٥٠) كلمة، على أن يحوي البحث على الكلمات المفتاحية.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، جهة العمل (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الألكتروني، 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 تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

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

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

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير 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 مقدما إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى ا لباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

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

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلمي Turnitin.

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

أ) يبلّغ الباحث بتسلّم المادة المرسَلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيأة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج) الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائيا للنشر.

د) الأبحاث المرفوضة يبلّغ 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) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٤. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيأة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلّم 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 مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، مجمع الكفيل الثقافي.

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 ت ع/ ٢١٢٤
التاريخ: ١٢/ ٧/ ٢٠١٤

العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحيـــــــة طيبـــــــة...

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

...مع التقديـــــــــر

أ.م.د محمد عبد عطية السراج
المـدير العـام لـدائرة البحث والتطوير
٢٠١٢/٣/١٢

نسخة منه الى :
- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

www.rddiraq.com (الموقع الالكتروني للدائرة) Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065 الهاتف / ٦٥ داخلي ٢/٣

بسم الله الرحمن الرحيم

... كلمة العدد ...

الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدم، من عموم نعم ابتداها، وسبوغ آلاء أسداها، وتمام منن أولاها، وأشهد أن لا اله إلا الله، وحده لا شريك له، وأنّ سيدنا محمدًا عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين. أما بعد ...

فها نحن نلتقي والقرّاء الكرام في اطلالة جديدة من مجلة العميد الغرّاء وفي عددها الحادي والعشرين الذي نأمل أنْ يحقق الهدف الذي ترجوه الهيئتان الاستشارية والتحريرية وتطمحان اليه تحقيقا للرقي العلمي والبحثي والوصول الى اسمى مراتب التميّز والجودة في خدمة المجتمع، وقد اشتمل عددنا هذا على باقة معرفية من الابحاث التي تنوعت في مادتها العلمية بين اللغوية والاجتماعية والدينية والتأريخية والنفسية فضلا عن ملفه الذي وسِمَ بـ (**المنبرُ الحسينيُّ بابُ وصال بالنبيّ ﷺ والأل** عليهم السلام) لما للمنبر الحسيني من دور مهم في نشر ثقافة أهل البيت عليهم السلام. فضلا عن التحديات التي تواجهه سواء أكانت الفكرية ام الاعلامية الأمر الذي أوجب الحاجة الماسة لخطاب حسيني يستلهم كل معاني الفضيلة والاعتدال والتسامح. نأمل أنْ يجد القرّاء الأعزاء في هذا العدد فائدة ومتعة معرفية وندعوهم الى المشاركة في اعداد المجلة وملفاتها القادمة... والله ولي التوفيق.

٢١	التطورالتاريخي للمنبر الحسينيّ من التأسيس وحتى سقوط الدولة العباسية سنة ٦٥٦هـ . ١٢٥٨م	**أ.د حسين علي الشرهاني** **م.م كوكب حسين الهلالي** جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الإنسانية . قسم التاريخ.
٥٧	الاسس المعرفية لخطيب المنبر الحسيني	**م. د. صلاح نصر الحسيني الاعرجي** الكلية التربوية المفتوحة . فرع النجف قسم التربية الاسلامية
٩١	دور المنبر الحسيني في تعزيز الوعي الديني و الاجتماعي	**م. د. خمائل شاكر غانم** جامعة بغداد. مركز احياء التراث العلمي العربي قسم العلوم الانسانية
١١٥	عوامل التكافل الإجتماعي على ضوء تفسيري الميزان وفي ظلال القرآن	**أ.د. عبد الكريم فخر الدين الحيدري** جامعة المصطفى العالمية . كلية بنت الهدى . قسم علوم القرآن. **الباحثة: ساجدة محمد علي الحائري** ماجستير علوم القرآن . كلية بنت الهدى . جامعة المصطفى العالمية.
١٥٧	تأصيل المنهج اللغوي في تفسير أئمة أهل البيت (عليهم السلام) للقرآن الكريم	**م. د. زهراء نور الدين قاسم الخزعلي** جامعة بغداد . كلية الاداب . قسم اللغة العربية
١٩٩	القناع في ديوان الشهيد محمد الدرة	**م. د. عبد المنعم جبار عبيد الشويلي** جامعة بغداد . كلية التربية (ابن رشد) . قسم اللغة العربية

٢٣٩	الألفاظ الدالة على أحكام الصيام في القرآن الكريم ومأثور الحديث قرآءةٌ فقهيةٌ في ضوء المبنى الصرفي	م. د. **ناصر هادي ناصر الحلو** المديرية العامة للتربية في النجف الاشرف . قسم الاشراف الاختصاصي.
٢٦٥	الملك الإسكندر الاول وسياسته الداخلية في يوغسلافيا حتى عام ١٩٣٤	م. م. **فاطمة عبد الجليل ياسر** جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم التاريخ.
٣١١	مستويات الاحساس بالسعادة النفسية لدى طلبة كلية التربية للعلوم الصوفة في جامعة كربلاء	م. م. **احسان خضير كاظم الطالقاني** جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الصرفة . قسم الرياضيات.
٣٦٧	الاغتراب النفسي لدى طلبة معهد اعداد المعلمين	م. م. **جعفر صادق عبيد العامري** مديرية تربية بابل . الكلية التربوية المفتوحة . قسم الارشاد النفسي.
19	A Pragma-Rhetoric Analysis of Some Imam Ali's Moral Teachings Speeches	**Asst. Prof. Rufaidah Kamal Abdulmajeed** College of Education For Women English Department University of Baghdad

المِنبَرُ الحُسَينِيُّ

بابُ وصالٍ بالنَّبيِّ وَالآلِ عليهم السلام

التَّطوُّرُ التّاريخيُّ للمنبرِ الحسينيِّ
مِنَ التّأسيسِ حتّى سُقوطِ الدَّولةِ العبّاسيَّة
سَنَة ٦٥٦ هـ ١٢٥٨م

Chronological Development of the Husseinist Pulpit as of Foundation to the Collapse of Abbasids 656Hijra, 1258ce

أ.د. حُسَين علي الشّرهاني

م.م. كوكبُ حُسَين الهِلالي

Prof. Dr. Hussein A. Al-Sharhani

Asst. Lectur. Kawakib H. Al-Halali

التطور التاريخي للمنبر الحسيني
من التأسيس حتى سقوط الدولة العباسية
سنة ٦٥٦ هـ ١٢٥٨م

Chronological Development of the Husseinist Pulpit as of Foundation to the Collapse of Abbasids 656Hijra, 1258ce

أ. د. علي حسين الشرهاني

م. م. كوكب حسين الهلالي

جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم التاريخ

Prof. Dr. Hussein A. Al-Sharhani
Asst. Lectur. Kawakib H. Al-Halali
Department of History
College of Education for Humanist Sciences
University of Theqar

Alsharhany2006@yahoo.com
Kawkibalhalaly@gmail.com

تاريخ التسليم: ١٥ / ٤ / ٢٠١٧

تاريخ القبول: ٣٠ / ٥ / ٢٠١٧

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

تعد دراسة التطور التاريخي **للمنبر الحسيني** من الدراسات المهمة، لأنها تهتم بأبرز آثر النهضة الحسينية، التي قامت من اجل الإصلاح والحفاظ على الإسلام، بعدما حاول الأمويون ومن سار على نهجهم تهديم الإسلام من الداخل، لذلك كان **المنبر الحسيني** على مر التاريخ منارة شاخصة للحفاظ على الإسلام وتشريعاته، زيادة على الحفاظ على مبادئ النهضة الحسينية وغرس قيمها ومبادئها في وجدان وعقول الناس، فتتحقق تبعاً لذلك مهام الإصلاح الديني والاجتماعي، فضلاً عن إن **المنبر الحسيني** شكل على الدوام حلقة وصل بين فكر ومبادئ **أئمة أهل البيت** عليهم السلام وشيعتهم، لإيجاد الحلول لكثير من المشاكل الفكرية والعقائدية والتربوية.

إذاً الوقوف على هكذا دراسات والتوسع بها مهم جداً، لاسيما في ظل ما نعيشه اليوم من صراع فكري وهجوم واسع القصد منه تشويه الإسلام، فغدا الاهتمام **بالمنبر الحسيني** حاجة ملحة لصياغة وعي المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة التي خطها لنا **أئمة أهل البيت** عليهم السلام، فينتج عن ذلك بالضرورة مجتمع واعي مرتبط بتاريخه المشرف الذي بناه لنا **الرسول** صلى الله عليه وآله **والأئمة** عليهم السلام من بعده.

وقد سعى البحث إلى تتبع تطور **المنبر الحسيني** عبر مراحله التاريخية منذ تأسيسه في عهد **الرسول** صلى الله عليه وآله وحتى نهاية الدولة العباسية، والكيفية التي اسمر بها وأثر **أئمة أهل البيت** عليهم السلام في ذلك.

ABSTRACT

It is of prominence to mention that the Husseinist pulpit is the cornerstone to preach man ; studying the chronological development of such a pulpit gives much attention to the acts of reform and change man observes throughout ages . The Ummayds endeavour to decay the Islam , but the pulpit fights being devastated and tends to be a bridge between the infallibles and their adherents. Consequently, the modern age misses such a conscientious pulpit in time there are many campaigns to drag man into mire , yet people persist into adhering the pathways of the chosen imams into the bless of Him and the prophet. That is why the present study tackles such phases of development.

... المقدمة ...

ارتبط لفظ المنبر ارتباطاً وثيقاً بخطبة الصلاة وإمامتها، لا سيما صلاة الجمعة التي تشكل نقطة محورية في الإسلام، والصلاة عموماً كانت أولى العبادات التي أولاها الدين الإسلامي عناية كبيرة كونها الصلة بين العبد وربه، ولم تكن الصلاة مجرد عبادة بل ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالمنهج الإسلامي لأنها توحدهم تحت سقف واحد وتهدم الحواجز الطبقية بينهم، ولا بدّ أن نشير هنا إلى الصلوات الأخرى كصلاة الجمعة وصلوات الأعياد التي كان يحضرها أغلب المسلمين وتُلقى فيها الخطب الدينية والاجتماعية والتثقيفية على منبر الإسلام، لذلك اكتسب المنبر أهمية كبيرة عند المسلمين.

وفيما يتعلق **بالمنبر الحسيني** فقد كانت هناك خصوصية له، لأنه ارتبط بفاجعة الطف الأليمة التي استشهد فيها **الإمام الحسين** عليه السلام وأهل بيته الكرام على أيدي الأمويين وأتباعهم، وما تبع ذلك من سبيّ نساء البيت النبويّ واستباحة قدسية هذا البيت، فأنتج هذا هزة عنيفة في المجتمع الإسلامي ما زالت آثارها إلى هذا اليوم، فنشأ على أثر هذا الحدث منبر اتسم بسمات خاصة ارتبطت باسم **الإمام الحسين** عليه السلام، فمرّ عبرّ مراحل تاريخية عديدة وتطور تطوراً كبيراً حتى غدا منبراً للعلم والثقافة والدين والقيم السامية وغيرها، وقد حاولنا في هذا البحث تسليط الضوء على تاريخ تطور **المنبر الحسيني** من التأسيس حتى سقوط الدولة العباسية سنة (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م).

يتضمن البحث ثلاثة عنوانات، تناول الأول: مفهوم **المنبر الحسيني** لغة واصطلاحاً، وعرضنا في العنوان الثاني: مرحلة التأسيس والتنصيص على **المنبر الحسيني** قبل واقعة كربلاء، وتناول العنوان الثالث: مرحلة التأسيس والتجذير **للمنبر الحسيني** بعد واقعة كربلاء إلى سقوط الدولة العباسية.

أولاً: المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم المنبر الحسيني

الدلالة اللغوية للفظة (المِنْبَر): يعود للفعل (نَبَر) وذلك حينما يُقال: نَبَرَ الشيء نَبْرَاً، أي رفعه، ويُقال: نبَرَ في قراءته أو غنائه: رفع صوتَه عن خفض[١]، ورجل نبار بالكلام: فصيح بليغ جهير[٢]، وكل من رفع شيئاً فقد نبره[٣]، ونَبَرْتُ الشيء أنبرهُ نبراً، رفعته، ولهذا سمي المنبر لارتفاعه[٤].

أما المعنى الاصطلاحي للمنبر؛ فإنَّهُ مرقاة (منصّة مرتفعة) يرتقيها الخطيب أو الواعظ ليخاطب الجمع، وسمّي منبراً لارتفاعه وعلوّه، ولرفع الصوت عليه[٥]. وبهذا يكون المعنى اللغوي للمنبر لايقتصر على مدلول ارتفاع المكان أو منصة الخطيب، وإنما يتضمن ارتفاع صوت الخطيب أو القارئ بوصفه بالفصاحة والبلاغة وهو بذلك يكون أعم وأقرب لارتباطه بتعريف **المنبر الحسيني**.

ثانياً: مرحلة التأسيس والتنصيص للمنبر الحسيني قبل واقعة كربلاء

يمكن أن نعدّ **المنبر الحسيني** مرادفاً للمجلس الحسيني من حيث الغاية والهدف الأساسي للتعريف بقضية **الإمام الحسين** عليه السلام وما ترسخه من أخلاقيات وتوجيهات قيمة تحث الحاضرين على الاقتداء بها والسير على خطاها. **والمنبر الحسيني** أو **المجلس الحسيني** مادته هي الخطابة والشعر ورواية ما جرى على **الإمام**

الحسين عليه السلام في كربلاء وعلى أهل بيته بعد الواقعة، **فالمجلس الحسيني** يرادفه **المنبر الحسيني** الذي يرتقيه الخطيب، لأن المنبر هو أحد معالم المجلس، كان **الرسول** صلى الله عليه وآله في بداية الإسلام يخطب واقفاً، فأحس الصحابة أنه يتعب فوضعوا لهُ جذع نخلة، وفي السنة السابعة صنعوا له منبراً، ثم بدأ يستعمل عصا ويتوكأ عليها وقت الخطبة، وقيل أيضاً بأنه هو من أمر بذلك(٦).

تعود جذور إقامة منبر مجالس ومآتم **الإمام الحسين** عليه السلام إلى ما قبل واقعة كربلاء واستشهاد **الإمام الحسين** عليه السلام ثم أخذت تتطور عبر مراحل التاريخ المختلفة حتى وصلت إلينا اليوم وستستمر بإذنه تعالى إلى قيام يوم الساعة.

فقد ذكرت الروايات التاريخية أنّ أول مجلس أو مآتم أقامه جده **رسول الله** صلى الله عليه وآله حينما نعاه وبكاه وهو طفل صغير، إذ جاء في الرواية: «..عن **علي بن الحسين** عليه السلام، قال: حدثتني أسماء بنت عميس الخثعمية، قالت: قبلت جدتك فاطمة بنت **رسول الله** صلى الله عليه وآله **بالحسن والحسين** عليهما السلام. قالت: فلما ولدت **فاطمة الحسين** عليه السلام نفستها به، فجاءني **النبي** صلى الله عليه وآله فقال: **هلمي ابني يا أسماء؟** فدفعته إليه في خرقة بيضا، ففعل به كما فعل **بالحسن** عليه السلام، قالت: وبكى **رسول الله** صلى الله عليه وآله، ثم قال: **إنه سيكون لك حديث، اللهم العن قاتله، لا تعلمي فاطمة بذلك..**، ثم قال صلى الله عليه وآله: **يا أبا عبد الله عزيز عليّ**، ثم بكى فقلت: بأبي أنت وأمي فعلت في هذا اليوم وفي اليوم الأول، فما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: **أبكي على ابني هذا، تقتله فئة باغية كافرة من بني أمية، لا أنالهم الله شفاعتي يوم القيامة، يقتله رجل يثلم الدين ويكفر بالله العظيم...**»(٧).

لا تتوافق هذه الرواية مع الأحداث التاريخية، لأن أسماء بنت عميس كانت في ذلك الوقت في الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب عليه السلام، ولقد عادت مع زوجها إلى المدينة بعد فتح خيبر(٨)، فضلاً عن ذلك فإن **الإمام الحسين** عليه السلام قد ولد

في السنة الرابعة من الهجرة، ولعل هذا الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الرواة بسبب تشابه اسم أسماء بنت عميس مع أسماء أخرى من الصحابيات، والأرجح أنها أسماء بنت أبي بكر ويؤيد ذلك رواية الصدوق[٩] بسنده عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: «...عن أسماء بنت أبي بكر، عن صفية بنت عبد المطلب، قالت: لما سقط **الحسين** عليه السلام من بطن أمه وكنت وليتها...»، وفي موضع آخر: «لما سقط **الحسين** من بطن أمه ثم دفعه صلى الله عليه وآله الي وهو يبكي ويقول: **لعن الله قوما هم قاتلوك يا بني قالها ثلاثاً. قالت: فداك أبي وأمي من يقتله؟ قال تقتله الفئة الباغية من بني أمية**»[١٠]، فقد يكون اسم «بنت عميس» هو من اقحام الرواة أو تصحيف للاسم أو اختلاط بالأسماء لتشابهما، أو لما معروف عن قرب الصحابية الجليلة أسماء بنت عميس من **أهل البيت** عليهم السلام كونها زوجة جعفر بن أبي طالب عليه السلام.

كذلك نقلت بعض الروايات أن **جبرائيل** عليه السلام جاء **للرسول** صلى الله عليه وآله ليخبره نبأ استشهاد **الإمام الحسين** عليه السلام والمكان الذي استشهد فيه، وعلى أثر ذلك ارتقى **الرسول** صلى الله عليه وآله المنبر وأقام أول مجلس عزاء على حفيده، ومنها هذه الروايات: ومن إنذاره صلى الله عليه وآله ما رواه عروة عن عائشة قالت: «دخل **الحسين** بن علي عليه السلام على **رسول الله** صلى الله عليه وآله وهو يوحى إليه، فبرك عل ظهره وهو منكب ولعب على ظهره، فقال **جبريل** عليه السلام: **يا محمد، إن أمتك ستفتن بعدك وتقتل ابنك هذا من بعدك**، و مدَّ يده فأتاه بتربة بيضاء، وقال: **في هذه الأرض يقتل ابنك اسمها الطف**، فلما ذهب جبريل خرج **رسول الله** صلى الله عليه وآله إلى أصحابه والتربة في يده وفيهم أبو بكر وعمر وعلي وحذيفة وعمار وأبو ذر وهو يبكي، فقالوا: ما يبكيك يا **رسول الله**؟ فقال: **أخبرني جبريل أن ابني الحسين يقتل بعدي بأرض الطف، وجاءني بهذه التربة، فأخبرني أن فيها مضجعه**»[١١].

ويمكننا أن نعد هذه الرواية دليلاً على تأسيس **الرسول الأعظم** ﷺ **المنبر الحسينيّ**، إذ تناول ﷺ قضية **الإمام الحسين** عليه السلام وما سيجري عليه من أحداث أمام جمع من الصحابة، وبحسب الرواية ارتفع صوته بالنحيب والبكاء، ومن المتوقع أن يكون الصحابة لما رأوا **رسول الله** ﷺ يبكي لقتل ولده وتربته بيده وأخبرهم بما أخبره جبريل من قتله، أخذتهم الرقة فبكوا لبكائه وواسوه في الحزن على ولده.

وجاء عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن **الرسول** ﷺ كان في بيتها ونزل **جبريل** عليه السلام يخبره بمقتل **الإمام الحسين** عليه السلام والرواية بسندها: «عن أم سلمة أنها قالت: كان **الحسن والحسين** عليهما السلام يلعبان بين يدي **النبي** ﷺ في بيتي فنزل **جبريل** عليه السلام فقال: **يا محمد إن أمتك تقتل ابنك هذا من بعدك** فأومأ بيده إلى **الحسين**، فبكى **رسول الله** ﷺ وضمه إلى صدره، ثم قال **رسول الله** ﷺ: **وديعة عندك هذه التربة**، فشمها **رسول الله** ﷺ وقال ﷺ: **ويح كرب وبلاء** قالت: وقال **رسول الله** ﷺ: **يا أم سلمة إذا تحولت هذه التربة دما فاعلمي أن ابني قد قتل، قال فجعلتها أم سلمة في قارورة ثم جعلت تنظر إليها كل يوم وتقول إن يوماً تحولين دماً ليوم عظيم**»(١٢).

وفي رواية أخرى أيضاً: «... ولّما أتت على **الحسين** عليه السلام من مولده سنتان كاملتان خرج **النبي** ﷺ في سفر، فلمّا كان في بعض الطريق وقف فاسترجع ودمعت عيناه، فسئل عن ذلك، فقال ﷺ: **هذا جبرئيل يخبرني عن أرض بشاطىء الفرات يقال لها كربلاء، يقتل فيها ولدي الحسين ابن فاطمة**. فقيل: من يقتله يا **رسول الله؟** فقال ﷺ: **رجل يقال له يزيد، لا بارك الله في نفسه، وكأنّي أنظر إلى منصرفه ومدفنه بها وقد أُهدي رأسه، والله ما ينظر أحد إلى رأس ولدي الحسين فيفرح إلاّ خالف الله بين قلبه ولسانه**، يعني ليس في قلبه ما يكون بلسانه من الشهادة، قال: ثمّ رجع **النبي** ﷺ من سفره ذلك مغموماً، فصعد المنبر فخطب ووعظ **والحسين** عليه السلام بن يديه مع

الحسن عليه السلام، فلمّا فرغ من خطبته وضع يده اليمنى على رأس **الحسين** عليه السلام ورفع رأسه إلى السماء وقال: **اللّهمّ إنّي محمّد عبدك ونبيّك، وهذان أطائب عترتي وخيار ذريّتي وأرومتي، ومن أخلفهما في أمّتي، اللّهمّ وقد أخبرني جبرئيل بأنّ ولدي هذا مقتول مخذول، اللّهمّ فبارك لي في قتله، واجعله من سادات الشهداء إنّك على كلّ شيء قدير. اللّهمّ ولا تبارك في قاتله وخاذله**، قال: فضجّ الناس في المسجد بالبكاء، فقال النبي صلى الله عليه وآله: **أتبكون ولا تنصرونه؟ اللّهمّ فكن له أنت وليّاً وناصراً**»[١٣]، وتصور لنا هذه الرواية مدى دقة اهتمام **الرسول** صلى الله عليه وآله **بالمنبر الحسيني** وتأسيسه، إذ تنقل لنا طريقة صعوده على المنبر وتخلل الخطبة نقل قضية مقتل **الإمام الحسين** عليه السلام ووعظ الناس بنصرته ولعن قاتليه، فضلاً عن تصوير مدى تأثر الحضور بالبكاء والحزن.

كذلك أقام **الإمام علي** عليه السلام مأتماً **للإمام الحسين** عليه السلام لمّا أتى الكوفة فصعد المنبر، وألقى خطبة ذكر فيها مصائب أهل بيته **والإمام الحسين** عليه السلام، إذ جاء في الرواية: «... صعد المنبر فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: **كيف انتم إذا نزل بذرية نبيكم بين ظهرانيكم؟** قالوا: إذاً نبلي الله فيهم بلاء حسناً، فقال: **والذي نفسي بيده لينزلن بين ظهرانيكم ولتخرجن إليهم فلتقتلنهم**، ثم اقبل يقول:

هم أوردوهم بـــــالغرور وعددوا أجيبوا نجاة لا نجاة ولا عذراً»[١٤]

وكذا الحال عند مروره عليه السلام بأرض كربلاء في طريقه إلى صفين، إذ جاءت الرواية: «... عن عبد الله بن نجي عن أبيه، أنه سار مع علي عليه السلام وكان صاحب مطهرته فلما حاذى نينوى وهو منطلق إلى صفين، فنادى عليه السلام **اصبر أبا عبد الله، اصبر أبا عبد الله بشط الفرات**، قلت: وماذا؟ قال: **دخلت على النبي** صلى الله عليه وآله **ذات يوم وعيناه تفيضان**، قلت: **يا نبي الله أغضبك احد؟ ما شأن عينيك تفيضان**. قال صلى الله عليه وآله: **بل قام من عندي جبريل قبل، فحدثني إن الحسين يقتل بشط الفرات**، قال: فقال:

هل لك إلى أن أشهدك من تربته؟ قال: **قلت نعم** فمد يده فقبض قبضته من تراب فأعطانيها فلم أملك عيني أن فاضتا...»[١٥].

نستطيع أن نتوصل بعد استقراء الروايات السابقة في ذكر مصائب **الإمام الحسين** عليه السلام وأهل بيته وأصحابه قبل واقعة كربلاء بأنّها كانت تؤسس لإقامة **المنبر الحسيني** وفق ضوابط ومعايير تطورت فيما بعد، ويمكن أن نطلق عليها مرحلة التأسيس والتنصيص لإقامة **المنبر الحسيني**.

ثالثاً: مرحلة التأسيس والتجذير للمنبر الحسيني بعد واقعة كربلاء إلى سقوط الدولة العباسية

ثم جاءت مرحلة تجذير **المنبر الحسيني** ونهض بها الائمة عليهم السلام بأفعالهم وممارساتهم والحث عليها وتأكيد إقامتها بعد شهادة **الإمام الحسين** عليه السلام سنة (٦١هـ / ٦٨١م) في كربلاء، فضلاً عما جرت عليها من تطورات في شتى المجالات، والتي يمكن أن نعدّها تجذيراً **للمنبر الحسيني**، لا سيما الدور الكبير الذي اضطلع به كل من **الإمام السجاد زين العابدين** عليه السلام وعمته السيدة **زينب** عليها السلام عندما كانوا يخطبون في الناس في كل مدينة يصلون إليها في أثناء رحلة السبي لبيان حقائق الواقعة الأليمة وما تحمله من قيم ومبادئ، إذا كان لهذه الخطب الأثر الكبير في استمالة قلوب الناس بالكلمات التي تلقى على مسامعهم، فقد بنوا منابر لهم على طول مسيرتهم.

ومن صور **المنبر الحسيني** المجلس الذي أقامته السيدة **زينب** عليها السلام والعلويات ومن كان معهن من نساء الأنصار بُعيد واقعة كربلاء مباشرة على **الإمام الحسين** عليه السلام، فقد وقفن على مصارع الشهداء: «... وصحن حين مررن **بالحسين**، وجعلت زينب بنت علي تقول: **يا محمداه صلى عليك ملك السماء، هذا حسين بالعراء، مرمل**

بالدماء، مقطع الأعضاء يا محمداه، وبناتك سبايا وذريتك مقتلة تسفي عليها الصبا فأبكت كل عدو وولي»[١٦].

أما **المنبر الحسيني** الثاني فهو الذي انعقد بالكوفة عند وصول سبايا آل **محمد** ﷺ إليها وهو ما تصوره الراوية: «عن خدام الاسدي انه قال: دخلت الكوفة سنة احدى وستين، وهي السنة التي قتل فيها **الحسين بن علي** عليه السلام فرأيت نساء أهل الكوفة يومئذ يلتدمن مهتكات الجيوب، ورأيت **علي بن الحسين** عليه السلام وهو يقول بصوت قد نحل من المرض: **يا أهل الكوفة إنكم تبكون علينا فمن قتلنا غيركم**»[١٧].وقد أقام سبايا آل **محمد** ﷺ مجالس العزاء طول مدة وجودهم في بلاد الشام، فقد ذكر أنه: «لما سار أهل البيت إلى الشام أمر يزيد بإيوائهم في خربة لا تقيهم من حر ولا برد فأقاموا بها حتى تقشرت وجوههم وكانوا مدة إقامتهم ينوحون **الحسين** ويبكون عليه»[١٨].

وكان لخطب السيدة **زينب** عليها السلام وردها على كلام يزيد بن معاوية وأفعاله في مجلسه الأثر الكبير في كشف ما ارتكبه يزيد بحق أهل البيت عليهم السلام، الأمر الذي ترك أثره في نفوس الناس، إذ جاء في الرواية أنها قامت قائلة: «**الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسول الله، صدق الله سبحانه كذلك يقول: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُونَ﴾**[١٩] **أظننت يا يزيد حيث أخذت علينا أقطار الأرض وآفاق السماء فأصبحنا نساق كما تساق الإسراء أن بنا هوانا على الله وبك عليه كرامة وإن ذلك لعظم خطرك عنده فشمخت بأنفك ونظرت في عطفك جذلان مسروراً حين رأيت الدنيا لك مستوثقة والأمور متسقة وحين صفا لك ملكنا وسلطاننا فمهلاً مهلاً.. فكد كيدك واسع سعيك وناصب جهدك فو الله لا تمحو ذكرنا، ولا تمت وحينا...**»[٢٠].

إذ كان لخطبة السيدة **زينب** عليها السلام أثر كبير في كشف حجم الجريمة التي ارتكبها يزيد بحق **أهل البيت** عليهم السلام مما دفعه إلى التظاهر بالتراجع والندم وإلقاء تبعة جريمة قتل **الإمام الحسين** عليه السلام على ابن مرجانة في الكوفة[٢١]، وقبوله مضطراً أن يرتقي **الإمام السجاد** عليه السلام المنبر ويخطب بالناس، فخطب **الإمام السجاد** عليه السلام بالناس قائلاً: «... **أنا ابن مكة ومنى..، أنا ابن صالح المؤمنين ووارث النبيين ويعسوب المسلمين ونور المجاهدين وقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ومفرق الأحزاب، اربطهم جأشاً وأمضاهم عزيمة ذاك أبو السبطين الحسن والحسين، علي بن أبي طالب، أنا ابن فاطمة الزهراء وسيدة النساء، وابن خديجة الكبرى، أنا ابن المرمل بالدماء، أنا ابن ذبيح كربلاء**... فلما بلغ إلى هذا الموضع ضج الناس بالبكاء وخشي يزيد الفتنة فأمر المؤذن أن يؤذن للصلاة»[٢٢].

وكان **للإمام السجاد** عليه السلام ابلغ الأثر في نشوء **المنبر الحسيني**، فعند عودته إلى المدينة مع نساء البيت النبوي لم يدخل المدينة بل طلب من أحد الشعراء أن يدخل قبله لينعى الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأقام هو خارجها، وعندما سمع الناس بالأمر خرجوا بأجمعهم إلى **الإمام** عليه السلام، فعمل منبراً وخطبهم خطبة بليغة موجزة بيّن فيها المظلومية التي تعرض لها البيت النبويّ وما جرى في كربلاء والشام، وعندما ارتفع البكاء والنواح واختلطت مشاعر الحزن والغضب على ما فعله بنو أمية، عندها حث **الإمام** عليه السلام الناس على انزال الدمعة وإظهار الحزن على هذا الحدث الجلل، ليس من أجل الدمعة فقط بل من أجل الإحياء الذي يرتبط به الإصلاح[٢٣]. واستمر **الإمام السجاد** عليه السلام بإحياء واقعة الطف وإقامة المآتم والحث عليها فما رؤي ضاحكاً قط حتى أن المجتمع الإسلامي كله عرف عنه هذا الأمر[٢٤]، والأمر هنا ليس من أجل الحزن والدمعة بل من أجل تحقيق أهداف النهضة الحسينية، وجعل الإحياء مرتبطاً بصون الدين من الانحراف.

بهذا يكون **الإمام السجاد** عليه السلام أعطى الخطوط العامة لإقامة **المنبر الحسيني**، ومن جانب آخر أوصل لأهل المدينة خاصة والناس عامة قضية النهضة الحسينية ومظلومية **أهل البيت** عليهم السلام ومدى عمق المصيبة التي ارتكبها الأمويون.

واستمر الائمة عليهم السلام بهذا النهج في تأكيد أهمية **المنبر الحسيني** وإحياء النهضة، فرويّ عن **الإمام الباقر** عليه السلام توجيه أتباع **أهل البيت** عليهم السلام على ضرورة إقامة المجالس الحسينية في بيوتهم وكيفية إقامتها بقوله: «**ثم ليندبن الحسين** عليه السلام **ويبكيه ويأمر من في داره بالبكاء عليه، ويقيم في داره مصيبته بإظهار الجزع عليه، ويتلاقون بالبكاء بعضهم بعضا بمصاب الحسين** عليه السلام... قال عليه السلام: يقولون: **عظم الله أجورنا بمصابنا بالحسين** عليه السلام **وجعلنا وإياكم من المطالبين بثأره مع وليه الإمام المهدي من آل محمد** صلى الله عليه وآله »[٢٥].

وعنيّ أئمة **أهل البيت** عليهم السلام عناية خاصة بإقامة **المنبر الحسيني** في دُورهم وحرصوا على مشاركة النساء من أهل بيتهم في سماع تلك المجالس والمشاركة في الحضور فيها، وكان حضورهن بمعزل عن الرجال يسمعن من وراء حجاب، وهي من التطورات التي حدثت على قضية **المنبر الحسيني** في عهد **الإمام الصادق** عليه السلام، ومن تلك المجالس التي عقدت بحضور الشاعر **السيد الحميريّ**[٢٦]، عندما أذن له **الإمام الصادق** عليه السلام بقراءة قصيدته المشهورة، وأقعد حرمه خلف ستر، فأنشد قوله:

امْرُرْ على جَدَثِ الحسينِ فَقُلْ لأعظمِه الزكيَّه
يـــــا أعظماً لا زلت مِنْ وطفاءَ ساكبة رويَّه

وانحدرت دموع **الإمام الصادق** عليه السلام على خديه، وارتفع الصراخ والبكاء من داره، حتى أمره بالإمساك فأمسك[٢٧].

وحدث تطور كبير **للمنبر الحسيني** في عهد **الإمام الصادق** عليه السلام لا سيما في نمط الشعر الرثائي الذي يلقى في **المجلس الحسيني** واستخدام الرقة بالصوت الذي أدى إلى بروز طبقة من الشعراء يحدثون تفاعلاً عاطفياً في إلقاء شعرهم الرثائي، عرفت بالمنشدين، منهم **أبو هارون المكفوف**[٢٨]، ويدل على ذلك قول **الإمام الصادق** عليه السلام لأبي هارون المكفوف حين أنشد بعض مراثي **الإمام الحسين** عليه السلام للسيد الحميريّ وقول **الإمام الصادق** عليه السلام له: **أنشدني كما تنشدون** يعني بالرقة قال هارون: فأنشدته:

امْرُرْ على جَدَثِ الحسينِ فَقُلْ لأعظمِه الزكيَّه[٢٩]

وبرز في عهد **الإمام الصادق** عليه السلام طبقة (القصاص) وهم طبقة أخرى من المتخصصين بسيرة **الإمام الحسين** عليه السلام ومقتله، فضلاً عما عرف من قراء مراثٍ ونواح، أوضحها **الإمام الصادق** عليه السلام بقوله: «**بلغني أن قوماً يأتونه مشهد الحسين** عليه السلام **من نواحي الكوفة، وناساً من غيرهم، ونساء يندبنه وذلك في النصف من شعبان فمن بين قارئ يقرأ وقاص يقص ونادب يندب وقائل يقول المراثي**، فقلت: نعم جعلت فداك، قد شهدت بعض ما تصف، فقال عليه السلام: **الحمد لله الذي جعل في الناس من يفد إلينا ويمدحنا ويرثي لنا وجعل عدونا من يطعن عليهم من قرابتنا وغيرهم يحقرونهم ويقبحون ما يصنعون**»[٣٠]، إذ جاءت رواية **الإمام الصادق** عليه السلام هذه لتكشف ما لحق **بالمنبر الحسيني** من تطور سواء من حيث السعة والانتشار أو تطور في الأساليب التي قام بها الشيعة طلباً للثواب والأجر الأخروي.

وشهد عهد الإمام موسى الكاظم عليه السلام تطوراً أخر **للمنبر الحسيني**، ولعل أولى تلك التطورات أن شعائر محرم أخذت تبدأ من أول يوم غرة شهر محرم الحرام ولمدة عشرة أيام وهذا ما دلت عليه الرواية المنقولة عن **الإمام الرضا** عليه السلام: «... **كان أبي إذا دخل شهر المحرم لا يرى ضاحكاً وكانت الكآبة تغلب عليه حتى يمضي منه**

عشرة أيام، فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبته وحزنه وبكائه ويقول هو اليوم الذي قتل فيه الحسين بن علي عليه السلام»[٣١].

وقد تطورت وتوسعت المجالس الحسينية في زمن **الإمام موسى الكاظم** عليه السلام حتى أصبحت تُقام عند قبر **الإمام الحسين** عليه السلام ولم يقتصر الأمر على شيعة **أهل البيت** عليهم السلام وإنّما تطور ليشمل غيرهم من المسلمين، وهذا ما رواه قائد الحناط[٣٢] الذي شاهد تلك المجالس ونقلها إلى **الإمام موسى بن جعفر** عليه السلام بقوله: «قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إنهم يأتون قبر **الحسين** عليه السلام بالنوائح والطعام قال عليه السلام: **قد سمعت...**»[٣٣]، وفي رواية أخرى: «دخلت على العبد الصالح **موسى بن جعفر** عليه السلام فقلت له: جعلت فداك ان **الحسين** عليه السلام قد زاره الناس من يعرف هذا الأمر ومن ينكره، وركبت إليه الناس، ووقع حال الشهرة، وقد انقبضت منه لما رأيت الشهرة. قال: فسكت مليا لا يجيبني ثم أقبل علي فقال: **يا عراقي ان شهروا أنفسهم، فلا تشهر أنت نفسك فو الله ما أتى الحسين** عليه السلام **آت عارفاً بحقه إلا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر**»[٣٤].

ولعل من أبرز ملامح تطور **المنبر الحسيني** في عهد **الإمام الرضا** عليه السلام (١٨٣ – ٢٠٣هـ/ ٧٩٩ – ٨١٨م) هو ظهور شعراء احتلوا مكانة بارزة في طبقة شعراء الرثاء الحسيني، الذين حظوا بثناء **الإمام** وعنايته وتكريمه، ومن بين هؤلاء الشعراء الشاعر **دعبل الخزاعي** الذي وفد على **الإمام الرضا** عليه السلام في خراسان[٣٥] وأقام مجلس عزاء في بيته بحضور أصحاب **الإمام** عليه السلام وأهل بيته الذي جعل بينهم وبين أصحابه ستراً ليبكوا على مصاب جدهم **الحسين** عليه السلام وألقى قصيدته التائية المشهورة في رثاء **الإمام الحسين** عليه السلام ومطلعها:

أفاطم لـــو خلت الحسين مجدلاً وقد مات عطشاناً بشط فرات[٣٦]

وبلغت قصيدة دعبل التائية من الشهرة ما دفع الحاكم المأمون العباسي إلى منح الشاعر الأمان، الذي كان قد هجاه من قبل: «فلما دخل -أي دعبل- وسلم عليه -على المأمون- تبسم في وجهه ثم قال: أنشدني

مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحي مقفر العرصات

فجزع، فقال له: لك الأمان فلا تخف وقد رويتها ولكني أحب سماعها من فيك. فأنشده إياها إلى آخرها، والمأمون يبكي حتى أخضلت لحيته بدمعه»[٣٧].

أما حكم المتوكل العباسي (٢٣٢-٢٤٧هـ / ٨٤٦- ٨٦١م) فقد اتسمت بسياسة الشدة ومتابعة العلويين والتنكيل بهم، بل طالت تلك السياسة هدم قبر **الإمام الحسين** عليه السلام من المدة من (٢٣٢هـ / ٨٤٦م) وحتى سنة (٢٤٧هـ / ٨٦١م) وكان القبر الشريف عرضة للهدم والتخريب لعدة مرات، و قام باتخاذ إجراءات مشددة على زوار قبر **الإمام الحسين** عليه السلام بإقامة المسالح على الطرق المؤدية إلى كربلاء وإنزال العقوبات على من يخالف أمر الحاكم[٣٨]. ففي سنة (٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) أمر المتوكل بهدم قبر **الإمام الحسين** عليه السلام وهدم ما حوله من المنازل والدور وأن يبذر ويسقى موضع القبر وأن يمنع الناس من إتيانه فنادى الناس في تلك الناحية من وجدناه عند قبره بعد ثلاث حبسناه في المطبق، فهرب الناس وتركوا زيارته وخرب وزرع[٣٩]. وفي سنة (٢٤٧هـ / ٨٦١ م) قام المتوكل بمعاودة هدم القبر الشريف ونبشه وحرث أرضه وهي المحاولة الثالثة والأخيرة بعد أن أقام الناس حول القبر الشريف مجلساً[٤٠].

وبعد حكم المنتصر سنة (٢٤٧-٢٤٨هـ / ٨٦١-٨٦٢م) ومجيء حكام عباسيين عرفوا بعداوتهم **لآل البيت** عليهم السلام وشيعتهم وشدة إجراءاتهم وتعاظمها في بعض الازمنة من حكمهم، الأمر الذي أدى إلى منع إقامة الشعائر الحسينية ومنها

الزيارة، ما دفع **الإمام المهدي بن الحسن العسكري** عليه السلام إلى إصدار توجيه عام لشيعة **أهل البيت** يلزمهم بالتريث في زيارة مقابر قريش في بغداد وحرم **الإمام الحسين** عليه السلام[41]، إلا إن حركة استمرار الزيارة لم تنقطع على الرغم مما كان يطال الزائرين من أذى فبعد نمو تيار الحنابلة ببغداد أخذوا بالتعرض للمجالس والشعائر الحسينية وتضييق الخناق على الناس ومهاجمة الزوار، فقد كان الناس إذ ذاك يلقون أذى شديداً وجهداً جهيداً من الحنابلة، وإذا أرادوا زيارة المشهد بالحائر المقدس خرجوا على استتار ومخافة[42].

ولكن تغير الحال مجيء الحاكم الراضي سنة (٣٢٢-٣٢٩هـ / ٩٣٤-٩٤٠م) الذي أنكر على الحنابلة أفعالهم وتشددهم وعاب عليهم اعتقادهم بقوله: «... ثم طعنكم على خيار الأئمة ونسبتكم شيعة آل محمد إلى الكفر والضلال... وإنكاركم زيارة قبور الأئمة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف ولا نسب **برسول الله** وتأمرون بزيارته...»[43]، فقد وضع هذا الكتاب الصادر من الخليفة حداً لذلك ولو لبعض حين، مما فسح المجال أمام الشيعة ومحبي **أهل البيت** إن يمارسوا شعائرهم بحرية وان يقصدوا زيارة قبور الأئمة ويقيموا المنابر الحسينية من غير خيفة ولا وجل، ففي أحداث سنة (٣٢٩هـ / ٩٤١م) أقيمت المجالس والمآتم على **الإمام الحسين** عليه السلام في بغداد والحائر الشريف[44].

لقد أخذت المجالس الحسينية بالتطور التدريجي شيئاً فشيئاً حتى برزت لنا أسماء لأشخاص من الرجال والنساء كانوا مختصين بالنياحة وإحياء مجالس العزاء الحسيني ذاع صيتهم بين الناس وبلغوا من الشهرة فأصبحوا يطلبون بالاسم لإحياء مجالس العزاء وفي ذلك دليل على تطور المجالس الحسينية وسعة انتشارها، ومن

أولئك النواح الذين برزوا في المدة التي فرض فيها الحنابلة هيمنتهم على بغداد، النائح **ابن أصدق**[٤٥] الذي أشار إليه **التنوخي**[٤٦] بسنده عن أبيه[٤٧] عندما أراد إيصال رسالة لابن أصدق لكي يقيم منبراً ومجلساً على **الإمام الحسين** عليه السلام وينعى بأبيات شعرية له على أثر رؤيا لعجوز من أهل كرخ جدان[٤٨] نبطية[٤٩] اللسان وهي من صالحات نساء المسلمين فضلاً عن أنها تروي شعراً، إذ رأت **فاطمة** بنت **رسول الله** صلى الله عليه وآله تنوح **الحسين** عليه السلام وتطلب منها أن ينوح ابن أصدق عنها:

لم أمرضه فاسألوا لا ولا كان مريضا

وكان هذا في شعبان، فأقاموا مجلساً ونعى ابن أصدق بهذه الأبيات وارتفع صوتهم بالنحيب والبكاء[٥٠].

وبعد مجيء البويهيين (٣٣٤-٤٤٧هـ/ ٩٤٥- ١٠٥٥م) إلى الحكم في العراق، تطور **المنبر الحسيني** تطوراً كبيراً ومميزاً، إذ فُسح المجال لعلماء الإمامية للظهور علناً وإقامة مجالسهم في المساجد ودُور العلم والأسواق والشوارع بكل حرية، لما أتاحتهُ لهم السلطة البويهية من حرية الانفتاح الفكري والمعرفي في المجالات كافة.

وبعد اصدار الامير البويهي **معز الدولة** سنة (٣٥٢هـ/ ٩٦٣م) مرسوماً رسمياً بعد يوم العاشر من محرم يوم حداد رسمي للدول يخصص لإقامة الشعائر الحسينية علناً[٥١]، والذي يقضي بإلزام الناس باتخاذ جملة من الإجراءات يوم عاشوراء، منها إغلاق الأسواق ببغداد، ومنع البيع والطبخ والذبح وسقاية الماء، ونصب القباب في الأسواق والشوارع وتعليق المسوح عليها وعلى الدكاكين والبيوت، ونشر التبن والرماد في الشوارع لإظهار الجزع والحزن وقراءة المصرع (المقتل) صبيحة يوم عاشوراء[٥٢].

لذلك برز عدد من علماء الإمامية في إقامة المجالس الحسينية الفكرية الواعية، يتلقى بها الناس فكر النهضة الحسينية وثقافتها وعلوم **أهل البيت** عليهم السلام وتعلم أخلاقهم ومناهجهم وتطبيقها، فتصدر **الشيخ المفيد** (ت٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) بإقامة العديد من المجالس الحسينية، ومنه مجلسه الثامن والثلاثون المنعقد يوم السبت السادس من شهر رمضان سنة (٤١٠هـ/ ١٠١٩م)، إذ تناول فيه اخبار أم سلمة (رضي الله عنها) بمقتل **الإمام الحسين** عليه السلام، فضلاً عن ذكر خطبة السيدة **زينب** عليها السلام في الكوفة[٥٣].

ولعل من ابرز علماء الإمامية الذين ارتقوا المنبر وعقدوا المجالس الحسينية الفقيه المتكلم **الشريف المرتضى** (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)، فقد كانت مجالسه عامرة بذكر مبادئ وقيم النهضة الحسينية ونشر علوم **أهل البيت** عليهم السلام وإملاء الأحاديث المروية عن **الرسول والأئمة** (عليهم أفضل الصلاة والسلام) وذلك لأن إحياء ذكر **أهل البيت** عليهم السلام هو إحياء لعلومهم وفكرهم، فهي بذلك مجالس إصلاحية تربوية بالدرجة الأولى، إذ تناول في مجلسه الخامس عشر الحديث المروي عن **الرسول** صلى الله عليه وآله: «**أنا من حُسينٍ وحسينٌ منّي، أحبَّ الله من أحب حُسيناً، حسين سِبط من الأسباط**»[٥٤]، ليوضح منزلة **الإمام الحسين** عليه السلام وفضله ليس في النسب فحسب وإنما التصريح بامتداد الخط الصحيح للارتباط الرسالي المنهجي للإسلام.

وتصدر **الشريف المرتضى** أيضاً لعدد من المجالس الحسينية ورثى جده **الإمام الحسين** عليه السلام منها في سنة (٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) وسنة (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، ومما قاله من قصائد في النهضة الحسينية:

قفْ بالديار المقفراتِ لعبتْ بها أيدي الشَّتـــــــاتِ
وأسأل عنِ القتلى الأُلى طُرِحوا على شَطِّ الفراتِ[٥٥]

وأحيانا بعد أن تُقام المجالس الحسينية في المساجد يتوجه الناس إلى مشهد **الإمامين الكاظمين** عليهما السلام لإكمال مراسيم العزاء، و حدث سنة (٤٢٣هـ / ١٠٣١م)، اذ ارتقى الخطيب منبر مسجد براثا واجتمع حوله المعزون وشرع الخطيب في بيان النهضة الحسينية وأسباب قيام **الإمام** عليه السلام ضد الظلم والبغي والاستبداد، ثم سرد فاجعة يوم عاشوراء، وما جرى على الحسين الشهيد وآله وصحبه، من فتك وسبي على يد بني أمية، مما ثار شعور المسلمين وألهب فيهم روح الحماس، وبعد نزول الخطيب من المنبر تكتل المجتمعون الذين جاشت عواطفهم في هذا اليوم الفجيع والتحق بهم عدد كبير، وساروا نحو مشهد **الإمام الكاظم** عليه السلام باكين نائحين، ومرددين عبارات الحزن والأسى، غير أبهين بأي شيء، ومهرولين تحت تأثير حماس الحزن والكآبة لفاجعة كربلاء من ذلك المسجد، حتى انتهوا إلى مشهد **الإمامين الكاظمين** عليهما السلام، وقد أقاموا فيه المناحة والنياحة طول ذلك اليوم، مما لم يسبق له مثيل حتى ذلك التاريخ(٥٦).

وبعد سيطرة السلاجقة على السلطة في بغداد سنة (٤٤٨هـ / ١٠٥٦م) حدث تغيير جذري وكبير على قضية **المنبر الحسيني**، إذ فرض على الشيعة أن يغيروا شعارهم في الأذان من (حي على خير العمل) إلى (الصلاة خير من النوم) فأقيم الأذان به في مشهد **الإمامين الكاظمين** عليهما السلام، كذلك قتل **أبو عبد الله بن الجلاب**، وهو أحد فقهاء الشيعة، قُتل بدعوى الغلو في (الرفض)، وصلب على باب دكانه، مما اضطر **الشيخ الطوسي** أن يخرج من بغداد، ونهبت داره(٥٧)، ومما أثر ذلك أيضاً سلباً على قضية **المنبر الحسيني** والشعائر بصورة عامة، فقد توقفت فيها المجالس الحسينية بشكل علني، فقد ذكر **الذهبي**(٥٨) في أحداث سنة (٤٥٥هـ / ١٠٦٣م) بقوله: «وملك طغرل بك العراق وقمع الرافضة وزال به شعارهم».

وعلى الرغم من ذلك استطاع الشيخ **الطوسي** إقامة المجالس الحسينية في مشهد **أمير المؤمنين** عليه السلام في النجف الأشرف، فقد ضمت مجالسه الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة وروايات عن الأئمة في كثير من علومهم وتفاسيرهم وأقوالهم المأثورة ومواعظهم وربطها بقضية النهضة الحسينية، فنقل الكثير من أخبار مقتل **الإمام الحسين** عليه السلام وفضل زيارته وإقامة مجالسه، إذ تناول في مجلسه السابع الذي عقده في شهر محرم لسنة (٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) الأحاديث والروايات الواردة عن **الرسول** صلى الله عليه وآله **والأئمة** عليهم السلام في فضل البكاء عليهم، فقد نقل عن **الإمام جعفر الصادق** عليه السلام بقوله: «**... من دمعت عينه دمعة لدم سفك لنا، أو حق لنا أنقصناه، أو عرض انتهك لنا، أو لأحد من شيعتنا، بوأه الله تعالى بها في الجنة حقبا...**»[٥٩].

وشهد **المنبر الحسيني** وإقامته نوع من الانفراج وذلك باستعادة العباسيين السلطة من السلاجقة زمن الخليفة الناصر لدين الله (٥٧٥-٦٢٢هـ / ١١٨٠-١٢٢٥م) الذي فسح المجال أمام إقامة المجالس والشعائر الحسينية علناً في بغداد وضواحيها إلى الحد الذي اتهم فيه بالتشيع[٦٠] ففي اليوم العاشر من محرم سنة (٥٨٢هـ / ١١٨٦م) في بغداد استطاع الشيعة إقامة المأتم الحسينية في البيوت والشوارع والخروج في مواكب العزاء رجالاً ونساء يرددون أشعار العوني[٦١][٦٢]. وكان لوصول بعض الوزراء وكبار المسؤولين إلى السلطة أثر في رجوع انتشار المجالس الحسينية منهم أستاذ الدار مجد الدين ابن الصاحب[٦٣]، الذي أعطاها زخماً وأضفى عليها الحماية فقد عرف عنه وعن أهل بيته ولاؤهم لآل البيت عليهم السلام[٦٤].

وقد شهدت المجالس الحسينية في هذه المرحلة تطوراً آخراً في أساليب العزاء الحسيني وهو استخدام أسلوب الوعظ مع إنشاد المراثي الحسينية، وممن برز في هذا الأسلوب المنشد الواعظ أبو المنصور محمد بن محمد المبارك الكرخي، وهو شيخ

حافظ للقرآن المجيد، حسن القراءة جيد الأداء ذات صوت شجي كان ينشد ويعظ في المشاهد المقدسة توفي سنة (٥٩٨هـ/ ١٢٠١م)[٦٥].

إن إقامة المجالس الحسينية وقراءة المقتل على منابر جانبي بغداد وضواحيها ومشهد الكاظمين شهد انتشاراً كبيراً في القرن السابع الهجري، لذلك أمر الخليفة العباسي المستعصم بالله (٦٤٠-٦٥٦هـ/ ١٢٤٢-١٢٥٨م) سنة (٦١٤هـ/ ١٢٤٣م) بمنع الناس من قراءة المقتل في يوم عاشوراء، والإنشاد في سائر المحال بجانبي بغداد سوى مشهد **موسى بن جعفر الكاظم** عليه السلام [٦٦]، كذلك في سنة (٦٤١هـ/ ٦٥٧م) خشي المستعصم بالله أن يؤدي ذلك التوسع في المجالس الحسينية إلى إثارة حفيظة المتعصبين[٦٧].

... الخاتمة ...

كان لشهادة **الإمام الحسين** عليه السلام ومن ثم نشوء منبر قضية النهضة الحسينية على امتداد المراحل التاريخية أبلغ الأثر في الحفاظ على مسيرة الإسلام وديمومته الروحية، وتطوير الأسس والمناهج الفكرية للعلوم الإسلامية عامة، لما ترتب على من تناوله لأهم القضايا الفكرية والعقائدية والتربوية والأخلاقية، فضلاً عن ذلك فقد ساهم أئمة أهل البيت عليهم السلام في ترسيخ تلك الأسس والمناهج ما أُثر عنهم من توصيات وروايات وتعاليم كثيرة ومتنوعة وإقامتهم لمجالس النهضة الحسينية الواعية أيضاً، فاستطاعوا أن يكملوا الدور الريادي الذي بدأه **الرسول** صلى الله عليه وآله ويحافظوا على الإسلام بعقد تلك المنابر والمجالس وما يُدرس فيها، فكانت منابرهم هي المنبع الصافي الوحيد الذي استند اليه أغلب المسلمين في مختلف العصور لمعرفة أحكام الإسلام وعلومه. و كان لحقبة الحكم البويهي في العراق أثر كبير في تطوير **المنبر الحسيني**، لما أتاحوه من حرية الانتماء المذهبي والفكري لكل المذاهب الإسلامية لا سيما الشعائر الحسينية، إذ بمجيء البويهيين استطاع الشيعة إقامة **المنبر الحسيني** بصورة علنية، فضلاً عن ذلك استطاع علماء الإمامية إملاء الأحاديث المروية عن **الرسول** صلى الله عليه وآله **والأئمة** (عليهم أفضل الصلاة والسلام) لتلامذتهم ورواتهم وحفظها من الضياع.

---

١. الجوهري، الصحاح، ج٢، ص٨٢١؛ مجمع اللغة، المعجم الوسيط، ج٢، ص٨٩٧.
٢. الفراهيدي، العين، ج٨، ص٢٦٩؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٨٠.
٣. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٨٠؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٣٢١.
٤. الجوهري، الصحاح، ج٢، ص٨٢١؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، ص٤٨٧.

٥. معلوف، المنجد في اللغة، ص٧٨٥.
٦. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج١، ص٢٥٠، ص٢٥١؛ البخاري، صحيح البخاري، ج١ ص٢٢٠؛ أبو داود، سنن أبي داود، ج١ ص٢٤٣؛ النسائي، سنن النسائي، ج٢، ص٥٨.
٧. الطوسي، الأمالي، ص٣٦٨؛ الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج١، ص٤٢٧؛ المحب الطبري، ذخائر العقبى، ص١٢٠.
٨. خيبر: الخيبر بلسان اليهود الحصن، وهي سبعة حصون لكل واحدٍ منها اسم، وهو الموضع المذكور في غزوة النبيﷺ وهي ناحية على ثمانية برد من المدينة لمن يريد الشام، وقد فتحها النبي ﷺ كلها في سنة (٧هـ). ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص ٤٠٩.
٩. الأمالي، ص١٩٩.
١٠. الأمالي، ص١٩٩؛ وينظر: الفتال النيسابوري، روضة الواعظين، ص١٥٥؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٢٤٣ ؛ النوري، مستدرك الرسائل، ج١٠، ص٤١١.
١١. الماوردي الشافعي، أعلام النبوة، ص١٠٨.
١٢. الطبراني، المعجم الكبير، ج٣، ص١٠٨؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٤، ص١٩٢؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص١٨٩.
١٣. الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام، ج١، ص٢٣٨-٢٣٩.
١٤. البلاذري، أنساب الأشراف، ج٣ ص٣٦٣؛ وينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ج٣ ص١١٠؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج٢ ص١٠٥؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص١٩١.
١٥. ابن أبي شيبة، المصنف، ج٧، ص٤٧٨؛ وينظر: ابن حنبل، المسند، ج١، ص٨٥؛ البزار، المسند، ج٣، ص١٠١؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج٣، ص١٠٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج١٤، ص١٨٧ ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص١٩٩.
١٦. البلاذري، أنساب الأشراف، ج٣، ص٤١١؛ وينظر الطبري: تاريخ، ج٣، ص٣٣٦؛ ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص٧٨؛ ابن نما، مثير الأحزان، ص٦٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص١٩٣.
١٧. بلاغات النساء، ص٢٣؛ وينظر: اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٢٤٥؛ المفيد، الأمالي، ص٣٢١؛ الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٢٩؛ صفوت، جمهرة خطب العرب، ج٢، ص١٣٤.
١٨. ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص٢١٩؛ وينظر: القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج٣، ص٢٦٩ ؛ الصدوق، الأمالي، ص٢٣١ ؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٥، ص١٤٠.
١٩. سورة الروم، الآية: ١٠.
٢٠. ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص١٠٥؛ وينظر: ابن طيفور، بلاغات النساء،

ص٢١؛ الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٣٥ ؛ ابن نما، مثير الأحزان، ص٨٠.

٢١. البلاذري، أنساب الأشراف، ج٣، ص٤١٩؛ وينظر: الدينوري، الأخبار الطوال، ص٢٦١؛ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص٣٣٦.

٢٢. ينظر: ابن اعثم الكوفي، الفتوح، ج٥، ص١٣٣؛ الخوارزمي، مقتل الحسين، ج٢، ص٧٧؛ القمي، نفس المهموم، ص٤١١.

٢٣. ابن نما، مثير الأحزان، ص١١٣؛ وينظر: ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص٢٢٨؛ القندوزي الحنفي، ينابيع المودة، ج٢، ص٤٠٩ – ٤١٠.

٢٤. ينظر: ابن قولويه، كامل الزيارات، ص٢١٤؛ الصدوق، الأمالي، ص٢٠٤؛ الفتال النيسابوري، روضة الواعظين، ص٤٥١.

٢٥. ابن قولويه، كامل الزيارات، ص٢٢٦ وينظر: الطوسي، مصباح المتهجد، ص٧٧٢؛ النوري، مستدرك الوسائل، ج١٠، ص٣١٦ ؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١٢، ص٤٢١.

٢٦. إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة وجده هذا هو يزيد بن مفرغ الحميري أبو هاشم المعروف بالسيد الحميري، كان شاعراً محسناً كثير القول له مدائح جمة في أهل البيت ﷺ، وكان مقيماً بالبصرة قال له بشار بن برد لولا ان الله تعالى شغلك بمدح أهل البيت لافتقرنا وكان أبواه اباضيين يبغضان علياً، من أصحاب الامام الصادق توفي ببغداد (١٧٣هـ / ٧٩٠م) ودفن بالجنينة. ينظر: الطوسي، الرجال، ص١٦٠؛ العلامة الحلي، خلاصة الأقوال، ص٥٧؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج١، ص٢١٨؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج١، ص٤٣٦؛ القمي، الكنى والألقاب، ج٢، ص٣٣٤.

٢٧. الاصفهاني، الاغاني، ج٧، ص١٧٥.

٢٨. أبو هارون موسى بن عمير الكوفي، من أصحاب الإمامين محمد الباقر والإمام جعفر الصادق ﷺ كان ينشد قصائد السيد الحميري وغيره، ومن أوائل من عرف بالمنشد توفي سنة (١٥٠هـ/ ٧٦٨م). ينظر: الطوسي، الرجال، ص١٥٠؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢٠، ص١٨؛ الكرباسي، معجم خطباء المنبر الحسيني، ص٤٢.

٢٩. ابن قولويه، كامل الزيارات، ص٢٠٨؛ الصدوق، ثواب الأعمال، ص٨٤؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٩٥؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٢٨٨.

٣٠. ابن قولويه، كامل الزيارات، ص٥٣٩؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٠، ص٤٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٨، ص٧٤.

٣١. الصدوق، الأمالي، ص١٩١؛ وينظر: الفتال النيسابوري، روضة الواعظين، ص١٦٩.

٣٢. قائد بن طلحة الحناط: من أصحاب الإمام الصادق ﷺ، وروى عن الإمام أبي الحسن

موسى بن جعفر عليه السلام. ينظر النجاشي: الرجال، ص٣١١؛ الطوسي، الرجال، ص٢٧٠؛ ابن داود الحلي، الرجال، ص١٥١؛ الاردبيلي، جامع الرواة، ج٢، ص١؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٧٤.

٣٣. ابن قولويه، كامل الزيارات، ص٢٦٥. البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١٢ ص٣٥٨.

٣٤. ابن قولويه، كامل الزيارات ص٢٦٧؛ وينظر: المجلسي، بحار الأنوار ج٩٨ ص٢٦؛ النوري، مستدرك الوسائل ج١٠ ص٢٣٦؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١٢ ص٣٥٩.

٣٥. خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق ازاذوار قصبة جوين وبيهق، وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها، وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وهي كانت قصبتها، وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس وما يتخلل ذلك من المدن دون نهر جيحون. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٣٥٠.

٣٦. المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٥، ص٢٥٧؛ النوري، مستدرك الوسائل، ج١٠، ص٣٨٦؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج١٢، ص٥٦٧.

٣٧. الاصفهاني، الاغاني، ج٢٠، ص١٨١؛ التنوخي، الفرج بعد الشدة، ج١، ص١٩٦.

٣٨. الأصفهاني، مقاتل الطالبين ص٤٧٨ ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية ص٢٣٧.

٣٩. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦، ص١٠٨؛ الطبري، تاريخ، ج٥، ص٣١٢.

٤٠. الطوسي، الأمالي، ص٣٢٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٥، ص٣٩٧.

٤١. المفيد، الإرشاد، ص٣٥٧.

٤٢. التنوخي، نشوار المحاضرة، ج٢، ص٢٣٠؛ ابن العديم، بغية الطلب، ج٦، ص٢٦٥٤.

٤٣. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص١١٤.

٤٤. الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ج١، ص١٢١.

٤٥. علي بن أصدق الحائري، عصره بين المائة الثالثة والرابعة. ينظر: الأمين، أعيان الشيعة، ج١٧، ص٣٢٠؛ شبر، أدب الطف، ج٢، ص٣٥.

٤٦. نشوار المحاضرة، ج٢، ص٢٣٠؛ ابن العديم، بغية الطلب بتاريخ حلب، ج٦، ص٢٦٥٤؛ المرعشي، شرح احقاق الحق، ج٢٧، ص٤٨٦.

٤٧. أبا القاسم التنوخي علي بن محمد بن داود، والد مؤلف النشوار، ولد أبو القاسم سنة (٢٧٨هـ / ٨٩٢م) وتوفي سنة (٣٤٢هـ/ ٩٥٣م). شبر، أدب الطف، ج٢، ص٣٥.

٤٨. كرخ جدان: بضم الجيم وبعضهم يفتحها والضم أشهر، بليدة في آخر العراق يناوح خانقين عن بعد وهو الحد بين ولاية شهرزور والعراق. ياقوت الحموي معجم البلدان ج٤ ص٤٤٩.

٤٩. النبط والنبيط: كالحبش والحبيش في التقدير، وسموا به لأنهم أول من استنبط الارض، والنسبة اليهم: نبطي، وهم قوم ينزلون سواد العراق والجميع الانباط. ينظر: الفراهيدي، العين، ج٧ ص٤٣٩.

٥٠. التنوخي نشوار المحاضرة ج٢ ص٢٣٠ ابن العديم بغية الطلب بتاريخ حلب ج٦ ص٢٦٥٤.

٥١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٢٠٥.

٥٢. ابن الجوزي، المنتظم، ج٨، ص٣١٩؛ الذهبي، العبر، ج٢، ص٣٠٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، ص٣٣٥.

٥٣. ينظر: المفيد، الأمالي، ص٣١٩-٣٢٠.

٥٤. الشريف المرتضى، الأمالي، ج١، ص٢٢٤.

٥٥. الشريف المرتضى، الديوان، ج١، ص٥٧، ص٢٠٧، ج٣، ص٥٠.

٥٦. الشهرستاني، تاريخ النياحة على الشهيد الحسين، ص١٥٣.

٥٧. ابن الجوزي، المنتظم، ج ٩، ص٣٨٥؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٦٣٢.

٥٨. العبر، ج٣، ص٢٣٨.

٥٩. الطوسي، الأمالي، ص١٩٤.

٦٠. ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص٣٢٢؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٥٣٣.

٦١. أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن أبي عون الغساني، من شعراء أهل البيت المجاهرين، وقد نظم أكثر المناقب ويتهمونه بالغلو. ينظر: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص١٨١؛ الأميني، الغدير، ج٤، ص١٢٨؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٠، ص١٨٢.

٦٢. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٤١، ص١١-١٢.

٦٣. هبة الله بن علي بن هبة الله بن محمد بن الحسن مجد الدين أبو الفضل بن الصاحب أستاذ دار المستضيء بأمر الله انتهت غلبة الرئاسة في زمانه وولي حجابة الباب في أيام المستنجد وبلغ رتبة الوزراء وولي وعزل وماج الرفض في أيامه ولما بويع الناصر قربه وحكمه بالأمور ثم ان بعض الناس سعى به فاستدعى الى دار الخلافة وقتل بها في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة وعلق رأسه على باب داره. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص١٦٤؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢٧، ص١٧٨.

٦٤. الذهبي، تاريخ الاسلام، ج ٤١، ص١٢.

٦٥. الأمين، مستدركات أعيان الشيعة، ج١، ص١٩٧.

٦٦. ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، ص١٤٣.

٦٧. المصدر نفسه، ص١٨١.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي بن أبي الكرم محمد (ت ٦٣٠ هـ / ١٢٢٣) الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥م.

٢. الاردبيلي، محمد بن علي الغروي الحائري (ت١١٠١هـ / ١٦٨٩م): جامع الرواة، مكتبة المحمدي، قم، د.ت.

٣. ابن أعثم الكوفي، محمد بن احمد (ت٣١٤هـ/ ٩٢٦م) الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الاضواء، بيروت ١٤١١هـ.

٤. البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م): صحيح البخاري، تحقيق: محمود ابراهيم زايد، دار الوعي، مكتبة التراث، القاهرة ١٣٩٧هـ.

٥. البزاز، أبو بكر أحمد بن عمرو، (ت٢٩٢هـ / ٨٦٩م). مسند البزار، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت ١٤٠٩هـ.

٦. البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢م): أنساب الاشراف، تحقيق: سهيل زكار، ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٧. التنوخي، القاضي ابو علي المحسن بن علي (ت٣٨٤هـ / ٩٩٥م): نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، ط٢، دار صادر، بيروت ١٩٩٥م. الفرج بعد الشدة، تحقيق: خالد مصطفى طرطوسي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ٢٠١٠م.

٨. ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) المنتظم في تواريخ الملوك والامم، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت ١٤٢٠هـ.

٩. الجوهري، اسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ / ١٠٠٢م): الصحاح، تحقيق: احمد عبد الغفور العطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ.

١٠. ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي بن محمد المشهور بابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ / ١٤٤٨م): لسان الميزان، ط٣، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٦هـ.

١١. الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ / ١٦٩٢م) وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم ١٤١٤هـ.

١٢. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الاسدي (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م) خلاصة الاقوال، تحقيق: جواد، مؤسسة نشر الفقاهة، قم ١٤١٧هـ.

١٣. الحميري القمي، ابو العباس عبد الله بن جعفر (من اعلام القرن الثالث الهجري)

قرب الاسناد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم ١٤١٣هـ.
١٤. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، (ت٢٤١هـ / ٨٥٥م): مسند أحمد، دار صادر، بيروت، د.ت.
١٥. الخطيب البغدادي، ابو بكر محمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠م): تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ.
١٦. الخوارزمي، ابو المؤيد الموفق بن احمد المكي اخطب خوارزم (ت ٥٦٨هـ / ١١٧٢م) مقتل الحسين، تحقيق العلامة محمد السماوي، انوار الهدى قم ١٤٢٨هـ.
١٧. ابن داود الحلي، تقي الدين بن علي بن داود (ت٧٠٧هـ / ١٣٠٧م) رجال ابن داود، المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٣٩٢هـ.
١٨. ابو داود، سليمان بن الاشعث الازدي السجستاني (ت٢٧٥هـ / ٨٨٨م): سنن ابي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت ١٩٩٠م.
١٩. الدينوري، ابو حنيفة، احمد بن داود (ت٢٨٢هـ / ٨٩٥م) الاخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وجمال الدين الشيال، ط٢، المكتبة الحيدرية، النجف ١٣٧٩هـ.
٢٠. الذهبي، ابو عبد الله شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م): العبر في خبر من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ط٢، مطبعة حكومة الكويت، الكويت ١٩٨٤م. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الاناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير ولأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٣م.
٢١. ابن فارس، ابو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ / ١٠٠٤م): مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، دار الجيل، بيروت ١٤٢٠هـ.
٢٢. سبط ابن الجوزي، شمس الدين ابو المظفر قزاوغلي بن عبد الله البغدادي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م): تذكرة الخواص، تحقيق ونشر دار العلوم بيروت ١٤٢٥هـ.
٢٣. ابن سعد، ابو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري (ت٢٣٠هـ / ٨٤٤م) الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت د.ت.
٢٤. السمعاني، ابو سعيد عبد الكريم بن محمد التميمي (ت٥٦٢هـ / ١١٦٦م): الانساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت ١٩٩٨م.
٢٥. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ / ١٥٠٥م): تاريخ الخلفاء، تحقيق: ابراهيم صالح، ط٣، دار صادر، بيروت ٢٠٠٨م.

٢٦. ابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد (ت٧٦٤هـ / ٣٦٤م): فوات الوفيات، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠م.

٢٧. الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (ت٤٣٦هـ / ١٠٤٢م): آمالي المرتضى، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٦هـ. ديوان الشريف المرتضى، حققه ورتب قوافيه وفسر الفاظه: رشيد الصفار، دار البلاغة، بيروت ١٤١٨هـ.

٢٨. ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن علي (ت٥٨٨هـ / ١١٩٢م): مناقب آل أبي طالب، تحقيق يوسف البقاعي، ط٢، الناشر ذوي القربى ايران ١٤٢٧هـ. معالم العلماء، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط٢، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٨٠هـ.

٢٩. ابن ابي شيبة، ابو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت٢٣٥هـ / ٨٤٩م): مصنف ابن ابي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت مكتبة الرشيد، الرياض ١٤٠٩هـ.

٣٠. الصدوق، محمد بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت٣٨١هـ / ٩٩١م): الأمالي، تحقيق: مؤسسة البعثة، قم ١٤١٧هـ. ثواب الاعمال، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، ط٢، منشورات الشريف الرضي، قم، د.ت.

٣١. الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت٧٦٤هـ / ١٣٦٢م): الوافي بالوفيات، تحقيق: احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ.

٣٢. ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر (ت٦٦٤هـ / ١٢٦٥م): اللهوف في قتلى الطفوف، مطبعة الهادي، ايران ١٤٢٤هـ.

٣٣. ابن طاووس، عبد الكريم بن احمد بن موسى بن جعفر الحسني (ت٦٩٣هـ / ١٢٩٤م): الطبراني، سليمان بن احمد بن أيوب (ت٣٦٠هـ / ٩٧١م): المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، ط٢، مكتبة الزهراء، الموصل، ١٩٨٣م.

٣٤. الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب (ت٥٦٠هـ / ١١٦٥م) الاحتجاج، تحقيق وتعليق محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف ١٩٦٦م.

٣٥. الطبرسي، امين الاسلام ابو علي الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م): إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم ١٤١٧هـ.

٣٦. الطبرسي، الحسن الملقب برضي الدين ابو نصر بن الفضل بن الحسن الطبرسي (ت القرن السادس) مكارم الاخلاق، ط٦، منشورات الشريف الرضي، ايران ١٩٧٢م.

٣٧. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ / ٩٢٣م): تاريخ الطبري

(تاريخ الامم والملوك)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٣٨. الطبري، محمد بن رستم (من اعلام القرن السادس الهجري): بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، تحقيق: جواد القيومي، ط٢، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤٢٢هـ. نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة، قم ١٤٢٧هـ.

٣٩. الطريحي، فخر الدين محمد بن علي بن احمد (ت١٠٨٥هـ / ١٦٧٤م): مجمع البحرين، تحقيق: السيد احمد الحسيني، ط٢، مكتبة الثقافة الاسلامية، بيروت ١٤٠٨هـ. المنتخب في جميع المراثي والخطب مؤسسة الاعلمي بيروت د.ت.

٤٠. ابن الطقطقي، محمد بن علي طباطبا (ت٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م): الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، د.ت.

٤١. الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ / ١٠٦٧م) رجال الطوسي، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف ١٩٦١م. مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ١٤١١هـ. الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة، قم ١٤١٤هـ.

٤٢. ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر الكاتب، (ت٢٨٠هـ / ٨٩٣م). بلاغات النساء، تحقيق: أحمد الألفي، مدرسة عباس الأول، القاهرة ١٩٠٨م.

٤٣. ابن العديم، كمال الدين عمر بن احمد بن أبي جرادة الحلبي (ت٦٦٠هـ / ١٢٦١م) بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، دار العلوم، دمشق ١٩٨٨م.

٤٤. ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسين ابن هبة الله الشافعي (ت٥٧١هـ / ١٠٧٠م): تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل، تحقيق محب الدين ابي سعيد، عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥م.

٤٥. الفتال النيسابوري، ابو علي محمد بن الحسن بن علي (ت٥٠٨ هـ / ١١١٤م): روضة الواعظين، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٩هـ.

٤٦. الفراهيدي، ابو عبد الرحمن الخليل بن احمد(ت١٧٥هـ/ ٧٩١م): العين، تحقيق: مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، ط٢، مؤسسة الهجرة، ايران ١٩٨٩م.

٤٧. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد القرشي الاموي (ت٣٥٦هـ / ٩٦٧م): مقاتل الطالبين، تحقيق: احمد صقر، ط٣، مؤسسة الاعلمي، بيروت ١٤١٩هـ. الاغاني، تحقيق: علي مهنا وسمير جابر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت د.ت.

٤٨. ابن الفوطي، كمال الدين ابو الفضل عبد الرزاق بن احمد الشيباني (ت٧٢٣هـ / ١٣٢٣م): الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق: مهدي النجم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ.

٤٩. الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ / ١٤١٤م) القاموس المحيط والقابوس الوسيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٥م.

٥٠. القاضي النعمان، بن حيون التميمي المغربي (ت٣٦٣هـ / ٩٧٣م): شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار، تحقيق: محمد الحسيني الجلالي، ط٢، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤١٤هـ.

٥١. القندوزي الحنفي، سليمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤هـ/ ١٨٧٤م) ينابيع المودة صححه وعلق عليه: علاء الدين الاعلمي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤١٨هـ.

٥٢. ابن قولويه، ابو القاسم جعفر بن محمد القمي (ت٣٦٨هـ / ٩٧٨م): كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ايران ١٤١٧هـ.

٥٣. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي القرشي (ت٧٧٤هـ/ ١١٧٢م) البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت د.ت.

٥٤. الكليني، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الرازي (ت٣٢٩هـ / ٩٤١م): الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري، ط٥، دار الكتب الاسلامية، طهران، د.ت.

٥٥. الماوردي الشافعي، ابو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت٤٥٠هـ / ١٠٨٨م): اعلام النبوة، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.

٥٦. المحب الطبري، محب الدين احمد بن عبد الله (ت٦٩٤هـ / ١٢٩٥م): ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، تحقيق: سامي الغريري، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ايران ١٤٣٠هـ.

٥٧. المجلسي، محمد باقر (ت١١١١هـ / ١٦٩٩م):بحار الانوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣هـ.

٥٨. المرعشي، السيد نور الله الحسيني، (ت١٠١٩هـ / ١٦١١م): شرح احقاق الحق، تحقيق وتعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، منشورات مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، د.ت.

٥٩. المفيد، محمد بن النعمان العكبري (ت٤١٣هـ / ١٠٢٢م): الأمالي، تحقيق: حسين الاستادولي، علي اكبر الغفاري، ط٢، دار المفيد، بيروت ١٤١٤هـ.

الإرشـــاد، مؤسسة التـاريخ العـربي، بيروت ١٤٢٩هـ.
٦٠. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت٧١١هـ / ١٣١١م) لسان العرب المحيط، مطبعة ادب الحوزة قم ١٤٠٥هـ.
٦١. النـجاشي، احمـد بـن علي بـن العباس الاســدي، (ت٤٥٠هـ / ١٠٥٩م): رجال النجاشي، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، ط٥، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم ١٤١٦هـ.
٦٢. النسائي، ابـو عبد الرحمن بن شعيب الشافعي (ت٣٠٣هـ / ٩١٥م): سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، ط٢، مكتبة المطبوعات الاسلامية، حلب ١٤٠٦هـ.
٦٣. ابـن نـما، نجم الـديـن محمد بـن جعفر بن ابي البقاء هبة الله الحلي (ت٦٤٥هـ / ١٢٤٧م): مثير الاحـزان، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف ١٣٦٩هـ.
٦٤. الهمداني، ابو الفضل محمد بن عبد الملك بـن ابراهيم (ت٥٢١هـ / ١١٢٧م): تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: البرت يوسف كنعان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨م.
٦٥. الهيثمي، عـلي بـن ابي بـكـر(ت٨٠٧هـ / ١٤٠٥م): مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، دار الكتاب، بيروت ١٤٠٧هـ.
٦٦. ياقوت الحموي، شهاب الدين ابي عبد الله الـرومي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م): معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٩م. معجم الأدباء: إرشاد الأديـب إلى معرفة الأديـب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣م.
٦٧. اليـعـقـوبي، احمـد بـن ابي يـعـقـوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت٢٩٢هـ / ٩٠٤م): تاريخ اليعقوبي، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤٣١هـ.
٦٨. الاميني، عبد الحسين: الغدير، مؤسسة الاعلمي، بيروت ١٩٩٤م.
٦٩. الأمين، حسن: مستدركان أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت ١٩٨٧م.
٧٠. الامـين، محسن: اعيان الشيعة، تحقيق: حسن الامـين، ط٥١، دار التعارف، بيروت، ١٤٢٦هـ.
٧١. البروجردي، السيد حسين الطباطبائي: جامع احاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم المقدسة ١٣٩٩هـ.
٧٢. الخوئي، ابو القاسم الموسوي: معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط٥، مركز نشر الثقافة الاسلامية، ايران ١٤١٣هـ.
٧٣. شـبر، جـواد: أدب الـطف أو شعراء الحسين عليه السلام من القرن الاول الهجري وحـتـى الـقـرن الـرابـع عـشر، مؤسسة التاريخ، بيروت ١٤٢٢هـ.
٧٤. الشهرستاني، صالح: تاريخ النياحة على الامـام الشهيد الحسين بن علي عليه السلام،

تحقيق: نبيل رضا علوان، دار الزهراء، بيروت ١٤١٩هـ.

٧٥. صفوت، احمد زكي: جمهرة خطب العرب، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

٧٦. القمي، شيخ عباس بن محمد رضا (ت ١٣٥٩هـ/ ١٩٣٩م): الكنى والالقاب، تقديم: محمد هادي الاميني، مكتبة الصدر، طهران، د.ت. نفس المهموم في مصيبة سيدنا الحسين المظلوم ويليه نفثة المصدور فيما يتجدد به حزن عاشور، ومطبعة شريعت، ايران، ١٤٢١ هـ.

٧٧. الكرباسي، محمد صادق: معجم خطباء المنبر الحسيني، المركز الحسيني للدراسات، لندن ١٤٢٠هـ.

٧٨. النوري، الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت ١٤٠٨هـ.

٧٩. الطهراني، آقا بزرگ. الذريعة إلى تصانيف الشريعة، ط٣، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٣هـ. مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث في مصر. المعجم الوسيط، ط٤، مكتبة الشروق الدولية ٢٠٠٤م.

٨٠. معلوف، لويس. المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط١٩، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت.

الأُسُسُ المعرفيَّةُ
لخطيبِ المنبرِ الحُسَيْنيِّ

Epistemic Rudiments
of the Husseinist Pulpit Preacher

م. د. صَلاح نَصّرحَسَن الأعرَجيّ
Lectur. Dr. Salah N. Al-Husseini

الأسس المعرفية
لخطيب المنبر الحسيني

Epistemic Rudiments
of the Husseinist Pulpit Preacher

م. د. صلاح نصر حسن الأعرجي
الكلية التربوية المفتوحة . فرع النجف
قسم التربية الاسلامية

Lectur. Dr. Salah N. Al-Araji
Department of Islamic Education
Educational Open College
Najaf

sh.alaaragi@gmail.com

تاريخ التسليم: ١٥ / ٤ / ٢٠١٧
تاريخ القبول: ٣٠ / ٥ / ٢٠١٧
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

لا يخفى ان الخطابة الحسينية لها خصوصية في شعائر ذكر **الامام الحسين**عليه السلام، ومن اعظم الشعائر الحسينية؛ لما لها من عظيم الاثر المتشعب الجوانب في ارساء قواعد بناء الفرد والمجتمع، فقد اغنت الثقافة الاسلامية بمختلف الافكار والتعاليم الناهضة بالأمة الى الامام، والاهم من ذلك هو ان **المجلس الحسيني** يستمد قواه وحيويته من مصائب كربلاء المقرحة للقلوب، فضلا عن انفتاحه على كل ابعاد الفكر الاسلامي من خلال طرح القضايا المتعلقة بمصير الامة الاسلامية، بل هو المصدر الاساسي لحركات التحرر ضد الطغاة والظالمين، والتغيير الاصلاحي لأي واقع فاسد يعيشه المجتمع، فله الاثر الفكري والثقافي والسياسي والروحي، من هنا تتضح اهمية البحث التي تضع على كاهل **الخطيب الحسيني** مسؤولية كبرى وتلزمه بالتقيد بالأسس المعرفية للخطاب الحسيني؛ لذلك صيغ عنوان البحث بـ (**الاسس المعرفية لخطيب المنبر الحسيني**)، وانتظم البحث بمقدمة وتوطئة وعشرة مقاصد هي: (النصح لله ولرسوله صلى الله عليه وآله ولكتابه وللأئمة المعصومين عليهم السلام وعامة المسلمين، الاستدلال بالاحاديث الضعيفة، التنقيب في الكتب الحديثية، الاستدلال بشيء من الكتب المقدسة، مطابقة قول **الخطيب الحسيني** لفعله، الحذر من الوقوع في العجب وحب الشهوة، ان لا يرجوا رضا الناس بسخط الله، مراعاة القدرات العقلية للمستمعين، استيعاب الخطبة الحسينية للموضوع، الترجيع المشكل في المراثي الحسينية) وذكر بعض التوصيات لخطيب **المنبر الحسيني** وخاتمة تضمنت نتائج البحث .

ABSTRACT

As commonly agreed that the Husseinist minbar grows an important niche in the society as it edifies the human mind of both man and society; the Husseinist mourning meetings give nourishment to people in all ages and places, Karbala provides man with moments of thinking and rethinking and comes as a weapon to revolt against the despots: the minbar runs in line with all forms of reform and change as there are corruption and injustice. However the present research paper consists of an introduction and ten chapters; Advice of Allah, the prophet, the infallibles, Muslims, prospecting the modern sources, scared books, correspondence between the preacher and his deeds, warning from being in the trap of carnal desires, never losing the bless of Him to the consent of people, being cognizant of the human mind differences, then there are some recommendations and a conclusion.

... توطئة ...

مفهوم الخطابة

أولاً: الخطابة لغة: (بفتح الخاء) مصدر على وزن (فعاله) بفتح الفاء[١]، وأصل الخطابة الكلام بين اثنين، يقال: خاطبه، يخاطبه، خطابا[٢]، وخطب الخاطب على المنبر، واختطب: يخطب خطابة، ورجل خطيب: حسن الخُطبة، وجمع الخطيب: خطباء[٣].

ثانيا: الخطابة اصطلاحا: عُرفت الخطابة بتعريفات متعددة ابرزها:

١. ارسطو (٣٢٢ ق.م): «الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في اي موضوع كان».[٤]

٢. محمد ابو زهره (١٣٩٤هـ): «صفة راسخة في نفس المتكلم يقتدر بها على التصرف في فنون القول؛ لمحاولة التأثير في نفوس السامعين، وحملهم على ما يراد منهم بترغيبهم واقناعهم».[٥]

وذكر **ابو زهره** ان تعريف **ارسطو** يظهر فيه المنطق واضحا وضوحا تاما؛ لذلك تراه يتحدث عن حد التعريف والرسم والدليل، وكيفية تكون القياس الخطابي، وكل ما يعد من المنطق، واكد **ابو زهره** الصلة الوثيقة بين علمي الخطابة والمنطق، من حيث ان المنطق خادم له، فالكثير من قوانين الخطابة تعتمد على المنطق في مبادئه[٦]. واشار **ابو زهره** بقوله: «صفة راسخة في نفس المتكلم» الى مفهوم الخطابة عند الحكماء.[٧]

يبدو ان اشمل تعريف للخطابة هو: «فن مخاطبة الجماهير بطريقة القائية تشتمل على الاقناع والاستمالة»[٨]؛ لأنه اكد ثلاثة امور مهمة في الخطابة ليتحقق معناها وهذه الامر هي:

١. وجود جمهور من الناس (المستمعون).

٢. ان يكون الاسلوب الخطابي القائياً مما يستدعي جهارة الصوت، وتجسيم المعاني التي تتضمنها الخطبة، واظهار التأثر بها، مع مراعاة الاشارات الملائمة سواء كانت باليد اوبتقليص وانقباض عضلات الوجه ونحوذلك؛ ليثير السامع ويجذب مشاعره؛ ليتحقق الامر الثالث.

٣. الاقناع من خلال الاستدلال والبرهنة على صحة ما جاء به في حديثه فيستميل السامعين ويجذب عواطفهم لما تدعواليه الخطبة[٩].

ثالثا: الخطابة الحسينية: بناءً على ما تقدم يمكننا ان نعرف **الخطابة الحسينية** بأنها: فن مخاطبة الجماهير بطريقة القائية تشتمل على اقناعهم واستمالتهم للتحلي بالمبادئ والاخلاق التي نهض من أجلها **الامام الحسين بن علي** عليه السلام، فضلا عن اشتمالها على استعراض وتقويم كل ما له علاقة ماسة بحياة الانسان على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، مع ذكر صورة مؤلمة من مقتل **الامام الحسين** عليه السلام واهل بيته واصحابه الكرام، اوما جرى على عياله في ايام السبا، مع اقتران الذكر بأشعار رثائية.

الاسس المعرفية لخطيب المنبر الحسيني

التفكير بارتقاء **المنبر الحسيني** يحتم على من يريد ذلك التوغل العميق في الدراسات الحوزوية والاكاديمية؛ لتكون الافكار والمقولات التي يطرحها نابعة

من التأصيل القرآني اوالاصولي اوالفقهي والتبحر في العلوم الحياتية كالاجتماعية والاقتصادية ونحوها؛ ليتقن لغة التواصل والاقناع مع المجتمع، فضلا عن تعلم الخطابة وفنونها، وينبغي له ان يرتكز على اسس معرفية تشكل هويته الخطابية ففي هذا المبحث نتناول ابرز الاسس المعرفية لخطيب **المنبر الحسيني** مقسمة على مقاصد عدة عدة كما يلي:

المقصد الاول: النصح لله ولرسوله ﷺ ولكتابه وللأئمة المعصومين عليهم السلام وعامة المسلمين

ينبغي للخطيب الحسيني ان يجعل هدفه من الخطابة النصح لله تعالى ولرسوله ﷺ ولكتابه الكريم وللائمة المعصومين عليهم السلام ولعامة المسلمين عملا بقول **رسول الله** ﷺ: «**الدِّينُ نصيحة، قيل لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة الدين، ولجماعة المسلمين**»[١٠]، **والنصيحة** عماد الدين ووظيفة من وظائف الانبياء عليهم السلام، فقد ذكر تعالى على لسان **نوح** عليه السلام ما قاله لقومه: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَالَا تَعْلَمُونَ﴾[١١]، وعلى لسان **هود** عليه السلام قال: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[١٢]، وكذلك على لسان **صالح** عليه السلام: ﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾[١٣]، وعلى لسان **شعيب** عليه السلام ﴿لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾[١٤]، فضلا عن ان **النصيحة** دليل على الخيرية واسارة من امارات الاهتمام بأمور المسلمين ونصرة **رسول الله** ﷺ قولا وفعلا، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْآمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[١٥]، ومن المعلوم ان اقامة الشعائر الحسينية هي احياء وتخليد لطلب الاصلاح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد تقدم بيان ذكره[١٦].

المقصد الثاني: الابتعاد عن الاستدلال بالأحاديث الضعيفة

الحديث الضعيف هوالحديث الذي لا تجتمع فيه شروط احد اقسام الحديث الثلاثة: الصحيح، الحسن، الموثق[١٧]، وهواما مقبول –اي تلقاه الفقهاء بالقبول وعملوا بمضمونه– او مردود –اي الذي رده العلماء ومنعوا الرجوع اليه اوالعمل به لعدم وجود ما يساعد على جبر ضعفه كالحديث الموضوع–[١٨]، وقال **الشهيد الثاني**: «اما الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا، واجازه آخرون مع اعتضاده بالشهرة روايةً – بان يكثر تدوينها وروايتها: بلفظ واحد، اوالفاظ متغايرة متقاربة المعنى – اوفتوى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق»[١٩].

ومن نافلة القول انه ينبغي للخطيب الحسيني ان يتجنب الاستدلال بالأحاديث الضعيفة اوالاحتجاج بها عملا بقول **رسول الله** ﷺ: «**ايها الناس قد كثرت علي الكذابة، فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار**»[٢٠]. «**من روى عني حديثا، وهويرى انه كذب فهواحد الكاذبين**»[٢١].

ان الكذب على **الله ورسوله** ﷺ **واوصيائه** عليهم السلام يعد من الكبائر فقد روي عن ابي **عبد الله** عليه السلام قال: «**الكذب على الله وعلى رسوله** ﷺ **وعلى الاوصياء** عليهم السلام **من الكبائر قال: قال رسول الله** ﷺ **من قال عليَّ ما لم اقل فليتبوء مقعده من النار**»[٢٢].

ومن المعلوم ان السنة الشريفة هي وحي من **الله** تعالى، وقد امر **رسول الله** ﷺ المسلمين جميعا بحملها وتبليغها، فقال ﷺ: «نَضَّر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها، وبلغّها من لم تبلغه، يا ايها الناس ليبلغ الشاهد الغائب»[٢٣]. اذن يتحتم على **الخطيب** ان يضبط الحديث المروي عن **المعصوم** وان يكون مطابقا لما صدر عنهم عليهم السلام.

ومن جانب آخر ان الاستدلال بالروايات الضعيفة يصب في مصلحة اعداء الاسلام والمنحرفين؛ لما فيه من تأييد لمزاعمهم وبالأخص بعض المستشرقين الذين ركزوا على الروايات الضعيفة بهدف تشويه صورة الاسلام وخير مثال على ذلك ما افاده (**جولد تسيهر**)[٢٤] عن الحديث المنسوب **لابن عباس** بخصوص النبيذ حيث ورد في كتب حديثية عديدة[٢٥]، وكذلك حديث عائشة: «اشربوا ولا تسكروا»[٢٦]، ان المسلمين يبيحون شرب النبيذ[٢٧].

ولا اشكال في ذكر الاخبار التي لا تتضمن احكاما إلزامية، كالقصص والمواعظ والفضائل والمصائب واخبار الوقائع، وذكر **الشهيد الثاني** ان الاكثر على جواز العمل بالخبر الضعيف على نحو: القصص والمواعظ والفضائل، واستحسن ذلك ما لم يبلغ الخبر في الضعف حد الوضع والاختلاق[٢٨]، وذكر **الشيخ الانصاري** في رسائله الفقهية ان العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ هونقلها واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الاثار عليها، باستثناء ما يتعلق بالواجب والحرام وهذا امر وجداني لا ينكر، ويدخل في ذلك حكاية فضائل **اهل البيت** عليهم السلام ومصائبهم وشبهها، ثم ذكر **الشيخ الانصاري** دليلا عقليا على جواز ما ذكرناه وهو: حسن العمل بهذه الروايات مع امن المضرة على تقدير الكذب –ويكفي في جواز ما ذكره شرعا ان لا يعد كذبا عرفا؛ ليأمن المضرة فيها على تقدير الكذب– وذكر ما رواه **ابن طاووس** في اقباله عن **الامام الصادق** عليه السلام: «**من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له اجر ذلك، وإن لم يكن الامر كما بَلَغَه**»[٢٩]، والنبوي الشريف: «**من بلغه عن الله فضيلة، فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله، ورجاء ثوابه، اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك**»[٣٠]، وذكر ان المراد بالعمل الخبر الضعيف ثم ذكر الاجماع على ذلك[٣١] والمذكور في كتاب **ذكرى الشهيد**[٣٢].

وذكر المحقق **النراقي** ت (١٢٤٤) حرمة ذكر ما ينسب من الشعر قولا وفعلا الى احد **الائمة** عليهم السلام مع القطع بعدم صدوره عنه؛ لأنه يعد من الكذب على **الامام** عليه السلام إلا اذ كان داخلا في باب مبالغات الشعر واغراقاته كقوله: «وقفت له الافلاك حين هوى به وتبدلت حركاتها بسكون»[٣٣]. اذن ينبغي للخطيب الحسيني ان لا يروي الروايات الضعيفة في استدلالاته واحتجاجاته، باستثناء القصص والمواعظ والفضائل شريطة ان لا يصل الخبر الضعيف حد الوضع والاختلاق.

المقصد الثالث: التنقيب في الكتب الحديثية

ان اغلب خطباء **المنبر الحسيني** باختلاف طبقاتهم ومستوياتهم ومدنهم، يستدلون بالروايات المسموعة بكثرة، فما ان يذكر **الخطيب** اولها اكملها السامع، على الرغم من وجود روايات اخرى لا تقل صحة ولا صراحة منها في الموضوع المتناول نفسه، بل اوقع في النفس، وكثيراً من الناس يجهلها.

والمتتبع لذلك يتبين له ان ابرز اسباب ذلك هواقتباس الخطباء خطبهم من الآخرين، واخذ المادة جاهزةً دون التنقيب في مظانها الاصلية، على الرغم من ان اختيار **الخطيب** للاحاديث التي تخفى على الكثير من الناس يضيف لهم وله معرفةً جديدة فيها خير للجميع، وان روعة العرض تكون بالاتيان بالجديد غير المتوقع من **الخطيب** والخطبة من معلومات متخصصة اوروايات غير مشتهرة واستنباطات غير شائعة، وكل ما يحتاجه **الخطيب** لتحقيق ذلك هوالتنقيب في متون الكتب الحديثية؛ ليخرج ما كان مندثرا، ويجنب السامع الملل والسآمة، ويزيده علما وتشويقا وقوة تأثراً به؛ لذلك على الاخوة الخطباء ان ينقبوا في الكتب الحديثية لاستخراج كل ماهوصحيح ولم يذكر على المنابر؛ لنشعر المخاطَبين بالتجديد.

المقصد الرابع: الاستدلال بشيء من الكتب المقدسة والمعتبرة

قد يحتاج **الخطيب الحسيني** في بعض الاحيان الى الاستدلال اوالاستشهاد بنصوص من التوراة اوالانجيل على مسالة من المسائل التي يطرحها في خطبته، فلا اشكال في ذلك؛ لان القرآن الكريم **والرسول الاكرم** ﷺ هما المؤسّسان لذلك، من خلال ذكر قصص الانبياء وما جرى على الامم السالفة، وقد احتلت القصص مساحة كبيرة جدا من القرآن الكريم؛ بهدف استلهام العبر والدروس وقراءة المستقبل، وابرز ما روي عن **رسول الله** ﷺ بهذا الخصوص: «**كل ما كان في الامم السالفة فإنه يكون في هذه الامة مثله حذوالنعل بالنعل والقذة بالقذة**»[٣٤]. «**لتتبعن سنن مَن قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لوسلكوا حجر ضب لسلكتموه**، قلنا: يارسول الله اليهود والنصارى؟ قال ﷺ: **فمن غيرهم**»[٣٥]. قول **رسول الله** ﷺ **لسلمان** عندما سأله عن وصيه قال: «يا رسول الله لكل نبي وصي فمن هووصيك؟ فسكت ﷺ عنه ثم بعد ذلك دعاه فقال: **يا سلمان تعلم من وصي موسى؟** قال **سلمان** قلت: نعم، يوشع بن نون! قال ﷺ: **ولم؟** قلت: لأنه كان اعلمهم؟ قال ﷺ: **فان وصيي وموضع سري وخير من اترك بعدي وينجز عدتي ويقضي ديني علي بن ابي طالب**»[٣٦]. وكذلك قول **رسول الله** ﷺ **لعلي بن ابي طالب** عليه السلام: «**يا علي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي**»[٣٧].

تتأتى ضرورة استدلال **الخطيب** ببعض النصوص الواردة في الكتب المقدسة للديانات الاخرى بهدف تعرف الى وجود اصل لهذه الشعيرة اوتلك، الامر الذي يتطلب من **الخطيب الحسيني** ان يوسع آفاق علمه ويطرق ابواب الديانات الاخرى؛ لينتهل من علومها، فمن خلال تجربتي بمجال الخطابة الحسينية ارى ان **الخطيب** بأمس الحاجة للاطلاع على تراث الديانات الاخرى سعياً لمعرفة عوامل الالتقاء

فيما بينها بما يسهم في تبيان الفكرة القائلة ان عدداً من الشعائر إنما هي إرثٌ إنسانيٌ مشترك لا يحدّه العرق أوالطبقة.

المقصد الخامس: مطابقة قول الخطيب الحسيني لفعله

لا شك في ان مخالفة قول **الخطيب الحسيني** لفعله امر خطير؛ لما فيه من مقت الله، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[٣٨]، فالأولى ان ينتفع **الخطيب** بخطبته؛ لعلمه وقناعته بمضمونها، وإلا فإن فاقد الشيء لا يعطيه، وقد تضافرت النصوص القرآنية والروائية على ذم مخالفة قول الانسان لعمله، وابرز هذه النصوص هي:

١. ذمه تعالى لبني اسرائيل؛ لانهم كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم بقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[٣٩]. الآية الكريمة تدل على ان الذي يريد لغيره الخير ولا يريده لنفسه لا يعقل، وفي الآية توبيخ عظيم لمن يفعل ذلك، بل تدل على ان النفس مذمومة بذلك عقلا[٤٠].

٢. ما حكاه تعالى من فعل **شعيب** عليه السلام عندما وعظ قومه وبيّن لهم انه هو اول من يمتثل الى ما يدعوهم اليه فقال: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾[٤١]. ان المعلم المربي اذا كان ذا ايمان بما يُلقيه الى تلامذته مشفوعا بالعمل الصالح الموافق لعلمه، يرجى منه كل الخير، اما غير المؤمن بما يقوله اوغير العامل على طبق علمه، فلا يرجى منه الخير[٤٢].

٣. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**اوحى الله عز وجل الى عيسى بن مريم، يا عيسى عظ نفسك بحكمتي فإن انتفعت فعظ الناس، وإلا فاستح مني**»[٤٣].

٤. قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام: «**عجبت لمن ينكر عيوب الناس ونفسه اكثر شيء معابا ولا يبصرها!**»(٤٤). وقال امير المؤمنين عليه السلام: «**اظهر الناس نفاقا من امر بالطاعة ولم يعمل بها، ونهى عن المعصية ولم ينته عنها**»(٤٥).

٥. ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ما فيه وعيد خاص بالخطباء الذين يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم، قال صلى الله عليه وآله: «**رأيت ليلة أُسْرِيَ بي الى السماء قوما تُقَرضُ شفاهُهُم بمقاريض من نار ثم تُرمى، فقلت: يا جبرائيل من هؤلاء؟ فقال: خطباء أُمتك، يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم، وهم يتلون الكتاب، أفَلاَ يَعْقِلُوْنْ**»(٤٦).

٦. ما قاله **الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب** عليه السلام مخاطبا حملة العلم: «**يا حملة العلم، أتحملونه! فإنما العلم لمن علم ثم عمل، ووافق عَملُه عِلمَه، وسيكون اقوام يحملون العلم، لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتهم علانيتهم، ويخالف عملهم علمهم، يقعدون حلقا، فيباهي بعضهم بعضا، حتى ان الرجل ليغضب على جليسه ان يجلس الى غيره، اولئك لا تصعد اعمالهم في مجالسهم تلك الى الله سبحانه**»(٤٧).

٧. ما قاله **الامام جعفر الصادق** عليه السلام في حق من يصف عدلا ثم يخالفه: «**ان اعظم الناس حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره**»(٤٨).

مما لاشك فيه ان من ابرز مهام **الخطيب الحسيني** الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهوكالطبيب الذي يداوي الناس، فمن المعيب ان يكون طبيبا يداوي الناس وهوسقيم، وما ذكره **الخطيب البغدادي** ان ابا عثمان الحيري (٢٨٩هـ) خرج وقعد في موضعه الذي كان يقعد فيه للتذكير، فسكت حتى طال سكوته، فناداه رجل: تُرى ان تقول في سكوتك شيئاً، فانشد يقول:

وغيرُ تقي يأمر النـــاس بالتقى طبيبٌ يداوي والطبيب مريض

فارتفعت الاصوات بالبكاء والضجيج[٤٩].

اذن ينبغي **للخطيب الحسيني** ان يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، فمن ادب نفسه وعلّمها احق بالإجلال والاكرام من مؤدب الناس ومعلمهم، قال **امير المؤمنين علي بن ابي طالب** عليه السلام: «**من نصب نفسه للناس اماما، فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، ومعلم نفسه ومؤدبها احق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبهم**»[٥٠].

المقصد السادس: الحذر من الوقوع في العُجب وحب الشهرة

ان النفس البشرية تذعن وتخضع للأكابر والمتنفذين، وتقتبس المفاهيم والقيم من الشخصيات البارزة في المجتمع والمؤثرة فيه، كالملوك والعلماء والخطباء ورؤساء القبائل، **للخطيب الحسيني** ان يحذر من الوقوع في العُجب وحب الشهرة؛ لأنه يبدأ مشواره الخطابي بتواضع، وقد يكون غير راض عن نفسه، وما ان يلتف الناس حوله ويُقبلون عليه بقلوبهم واسماعهم يكون على حافة الانزلاق في مهاوي العُجب وحب الشهرة، فعليه ان لا يعتد برأيه دون غيره؛ لان الاعتداد صفة ذمها **رسول الله** صلى الله عليه وآله، فقد سأله **ابو ثعلبة** عن تفسير قوله تعالى: ﴿**لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾[٥١]، فأجابه صلى الله عليه وآله قائلا: «**يا ابا ثعلبة، مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك ودع العوام**»[٥٢]، وروي عن **الامام الباقر** عليه السلام انه قال: خطب **امير المؤمنين** عليه السلام الناس فقال: «**يا ايها الناس إنما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع، واحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب الله ويتولى فيها رجال رجالا على غير دين الله**»[٥٣]، وقال **الامام**

جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في حديث طويل: «فإن من اتبع هواه واعجب برأيه كان كرجل سمعتُ غثاء العامة تعظمه فأحببت لقاءه من حيث لا يعرفني؛ لأنظر مقداره ومحله، فرأيته قد احدق به خلق من غثاء العامة فوقفت منتبذا عنهم متغشيا بلثام انظر اليه وإليهم، فما زال يراوغهم حتى خالف طريقهم وفارقهم ولم يقر فتفرقت العوام عنه لحوائجهم، وتبعته اقتفي أثره فلم يلبث ان مر بخباز فتغفله فأخذ من دكانه رغيفين مسارقة، فتعجبت منه ثم قلت في نفسي: لعله معاملة، ثم مر بعده بصاحب رمان فما زال به حتى تغفله فأخذ من عنده رمانتين مسارقة فتعجبت منه، ثم قلت في نفسي: لعله معاملة، ثم اقول: وما حاجته اذا الى المسارقة، ثم لم ازل اتبعه حتى مر بمريض فوضع الرغيفين والرمانتين بين يديه ومضى، وتبعته حتى استقر في بقعة من الصحراء، فقلت له: يا عبدالله لقد سمعت بك واحببت لقاءك، فلقيتك ورأيت منك ما شغل قلبي! واني سائلك عنه ليزول به شغل قلبي، قال: ما هو؟ قلت: رأيتك مررت بخباز وسرقت منه رغيفين، ثم بصاحب رمان وسرقت منه رمانتين! فقال لي: قبل كل شيء حدثني من انت؟ قلت: رجل من ولد آدم عليه السلام قال: حدثني من انت، قلت: رجل من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اين بلدك، قلت: المدينة، قال: لعلك جعفر بن محمد بن علي بن الحسين عليه السلام قلت: بلى، فقال لي: فما ينفعك شرف اصلك مع جهلك بما شرفت به وتركك علم جدك وابيك لئلا تنكر ما يجب ان يحمد ويمدح عليه فاعله؟ قلت: وما هو؟ قال: القرآن كتاب الله! قلت: وما الذي جهلت منه؟ قال: قول الله عز وجل: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[٥٤]، واني لما سرقت الرغيفين كانت سيئتين ولما سرقت الرمانتين كانت سيئتين فهذه اربع سيئات فلما تصدقت بكل واحدة منها كان لي بها اربعون حسنة، فتنقص منها اربع سيئات بقي لي ست وثلاثون حسنة. قلت: ثكلتك امك! انت الجاهل بكتاب الله، اما سمعت انه عز

وجل يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[٥٥]، إنك لما سرقت رغيفين كانت سيئتين ولما سرقت رمانتين كانت ايضا سيئتين ولما دفعتها الى غير صاحبها اضفت اربع سيئات الى اربع سيئات، ثم انصرفت وتركته، ثم قال الامام جعفر الصادق عليه السلام بمثل هذا التأويل القبيح يَضلون ويُضلون»[٥٦].

اذن ينبغي **للخطيب الحسيني** ان يحصن نفسه وخاصةً مَن كَثر جمهوره، من خلال تذكيرها باستمرار ذكر قوله تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[٥٧]؛ ليتوقى من العجب بالنفس واتباع الهوى، فقوله ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ بيان ان العلم من الامور التي لا يقف على حد ينتهي اليه بل كل ذي علم يمكن ان يفرض من هواعلم منه[٥٨].

المقصد السابع: ان لا يرجورضا الناس بسخط الله

ينبغي **للخطيب الحسيني** ان لا يرجورضا الناس اورضا السلطان، وخاصةً لمن كثر جمهوره ومحبوه من خلال القاء الخطب المثيرة، من دون روية اوتأنٍ اواختيار الوقت المناسب، اومن دون عرض الخطبة على الكتاب والسنة، اويكثر فيها المدح والثناء على السلطان، وما يصب في مصلحة حكمه بسخط الله تعالى؛ لان ذلك يخرجه من التماس رضا الله، وقد وردت نصوص في التماس رضا الله تعالى ابرزها:

١. ما روي عن **رسول الله صلى الله عليه وآله: «من التمس رضا الله بسخط الناس كفاه الله مؤنة الناس، ومن التمس رضا الناس بسخط الله وكله الله الى الناس»**[٥٩]. **«من طلب رضا الناس بسخط الله جعل الله حامده من الناس ذاما»**[٦٠]. **«من ارضى سلطانا بسخط الله خرج من دين الله»**[٦١].

٢. ما اجاب به **الامام الحسين بن علي** عليه السلام على سؤال رجل عن خير الدنيا والآخرة: «**اما بعد فإنه من طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله امور الناس، ومن طلب رضا الناس بسخط الله وكله الله الى الناس**»[٦٢].

ينبغي **للخطيب الحسيني** ان لا ينظر لرغبة المخاطَبين اورغبة السلاطين، وان لا يقول الا الحق ولا يخشى احدا، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللهَ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيبًا**﴾[٦٣]، الآية الكريمة تخبر بان رسل الله لا يتحرجون فيما فرض لهم ويخشونه تعالى ولا يخشون احداً غيره، فلا مانع من اظهارهم الحق ولوبلغ بهم اي مبلغ واوردهم اي مورد؛ لذلك نجد الرسل لا تأخذهم لومة لائم في اظهار الحق وقول الصدق وإن لم يرتضه الناس[٦٤]، ومن حِكم امير المؤمنين **علي بن ابي طالب** عليه السلام في هذا المقام: «**رضا الناس غاية لا تدرك فتحر الخير بجهدك، ولا تبال بسخط من يرضيه الباطل**»[٦٥].

وذكر **ابن طاووس** في فتح ابوابه ان **لقمان الحكيم** قال لولده: لا تعلق قلبك برضا الناس ومدحهم وذمهم، فان ذلك لا يحصل، ولوبالغ الإنسان في تحصيله بغاية قدرته. فقال ولده –ما معناه–: احب ان ارى لذلك مثلا اوفعالا اومقالا، فقال له: لنخرج انا وانت، فخرجا ومعهما دابة، فركبها لقمان وترك ولده يمشي خلفه فاجتاز على قوم فقالوا: هذا شيخ قاسي القلب، قليل الرحمة يركب الدابة وهواقوى من الصبي ويتركه يمشي خلفه، ان هذا بئس التدبير، فقال لولده: سمعت قولهم وانكارهم لركوبي ومشيك؟ فقال: نعم، فقال: اركب يا ولدي حتى امشي انا، فركب ولده ومشى لقمان واجتاز على جماعة اخرى، فقالوا: بئس الولد هذا وبئس الوالد هذا، اما ابوه فانه ما ادب الصبي حتى ركب الدابة وترك والده يمشي خلفه والوالد احق بالاحترام والركوب، واما الولد فإنه عق والده بهذا الحال، فكلاهما

اساء في الفعال، فقال لقمان لولده: سمعت؟ فقال: نعم، فقال: نركب الدابة معا، فركبا معا واجتازا على جماعة، فقالوا: ما في هذين الراكبين رحمة، ولا عندهم من الله خير، يركبان معا الدابة ويقطعان ظهرها ويحملاها ما لا تطيق، لو كان قد ركب احدهم ومشى الاخر لكان اصلح واجود، فقال: سمعت، قال: نعم، فقال: فلنترك الدابة تمشي من دون ان نركبها فساقا الدابة بين ايديهما وهما يمشيان، فاجتازا على جماعة، فقالوا: هذا عجيب من هذين الشخصين، دابة فارغة تمشي بغير راكب، ويمشيان! فذموهما على ذلك كما ذموهما على كل ما كان فقال لولده: هل ترى في تحصيل رضاهم حيلة لمحتال؟ فلا تلتفت اليهم واشتغل في رضا الله جل جلاله ففيه شغلٌ شاغل وسعادة واقبال في الدنيا ويوم الحساب والسؤال[٦٦].

اذن ينبغي **للخطيب الحسيني** ان لا يلتمس رضا الناس؛ لأنها غاية لا تدرك، فما رضي به بعضهم سخط عليه آخرون، فرضا بعضهم فيه سخط بعضهم الآخر، ومن طلب رضاهم بسخط الله سخط الله عليه، وجعله مذموما عندهم، فكيف يترك العاقل ما عند الله برجاء ما عند الناس؟!!!

المقصد الثامن: مراعاة القدرات العقلية للمستمعين

ينبغي **للخطيب الحسيني** من ان يأخذ في اهتمامه القدرات العقلية للمخاطبين، ففيهم العالم وفيهم الجاهل وفيهم العامي؛ لتكون له اسوة حسنة **برسول الله** ﷺ حيث قال: «**انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم**»[٦٧]، فينبغي **للخطيب الحسيني** ان يحدث المستمعين بما يبلغه عقلهم ويفهمونه، وان لا يحدثهم بما لا يدركون معناه ولا يفهمونه، فهوكالطبيب عليه ان يضع الدواء في محله، فقد قال امير **المؤمنين علي بن ابي طالب** عليه السلام في ذكر **رسول الله** ﷺ: «**طبيب دوار بطبه،**

قد احكم مراهمه، واحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة اليه؛ من قلوب عمي، وآذان صم، والسنة بكم، متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة»[٦٨]، وان يختار من العلم ما هوواضح وسهل، ويتجنب ما ينفر منه المستمعون لغرابته عندهم وان كان من الدين؛ لأنه قد يؤدي الى تكذيب الله **ورسوله** ﷺ.

وقد ذكر **العلامة الحلي** في تذكرته[٦٩] ان لا يأتي الخطيب بألفاظ غريبة بعيدة عن الافهام، ولا يقول في خطبته ما تستنكره عقول الحاضرين، لقول **امير المؤمنين علي بن ابي طالب** عليه السلام: «**حدثوا الناس على قدر عقولهم، اتحبون ان يكذبوا الله ورسوله؟!**»[٧٠]، وقال **الامام جعفر الصادق** عليه السلام: «**قام عيسى بن مريم** عليه السلام **خطيبا في بني اسرائيل فقال: لا تحدثوا الجهال بالحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم**»[٧١].

وبذلك يتحتم على **الخطيب الحسيني** ان لا يتحدث بكل ما يعرف لجلسائه، إنما لابد من مراعاة المستوى الفكري؛ لأن تعامله مع العقول بحسب مقدرتها لا بحسب مقدرته.

المقصد التاسع: استيعاب الخطبة الحسينية للموضوع

يتصور بعض الخطباء امكانية استيعاب الخطبة الحسينية للموضوع بجميع محاوره، وهذا تصور غير دقيق؛ لأنه يوقع الخطيب في سلبيات متعددة منها:

١. الإطالة الفاحشة التي تولد الملل لدى المستمع.

٢. الإكثار من الاستدلالات والنقاط المتعلقة بالموضوع، لدرجة فقدان الفائدة المرجوة منه؛ لان هذا الكم من المعلومات قد ينسي آخره اوله.

ان **الخطيب الحسيني** غير ملزم بتناول جميع محاور الموضوع، بل يكفي تركيزه على الاساسيات من خلال ذكر بعض الادلة والاسباب والعلاج على ان لا يكون اجمالا مخلا، مراعيا في ذلك حال المستمعين، فلا شك ان الغاية الاساسية هي التذكير والوعظ والتنبيه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَائِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُلَائِكَ هُمْ أُوْلُواْ الْأَلْبَابِ﴾[٧٢].

المقصد العاشر: الترجيع المشكل في المراثي الحسينية

من المعلوم ان بعض خطباء **المنبر الحسيني** ومنذ زمن ليس ببعيد اخذوا يترنمون في مراثيهم ويلحنونها، بحيث يغلب عليها المد والتغني. لاريب في حرمة الغناء وانه من الكبائر، ولكن ليس مطلق الترجيع يعد غناء، وانما الغناء المحرم هو: «مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»[٧٣].

وقد فسَّقَ **المحقق الحلي** فاعله بقوله: «يفسق فاعله وترد شهادته به، سواء كان في شعر اوقرآن، وكذا مستمعه سواء اعتقد إباحته اوتحريمه، ولا بأس بالحداء، وهو: الانشاد الذي تساق به الابل، يجوز فعله واستماعه، وكذا نشيد الاعراب وساير انواع الإنشاد مالم يخرج الى حد الغناء»[٧٤]، وقال **الشهيد الثاني** في مسالكه: «والاولى الرجوع فيه الى العرف، فما يسمى فيه غناء يحرم؛ لعدم ورود الشرع بما يضبطه، فيكون مرجعه الى العرف، ولا فرق فيه بين وقوعه بشعر وقرآن وغيرهما»[٧٥]، اما **المحقق الاردبيلي** قال: «مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب سواء كان في قرآن اوذكر الله تعالى اومدح **النبي** ﷺ **والائمة** عليهم السلام ام لا، نظما كان اونثرا، وكان مع الملاهي اولا»[٧٦].

فالمحرم هوالكيفية التي يسميها العرف غناءً من غير فرق بين ان تكون تلك الكيفية في كلام حق كالقرآن والدعاء والمدح اورثاء **النبي** ﷺ واهل بيته الاطهار عليهم السلام اوباطل كالأشعار الباطلة، وسواء اقترن بشيء من المحرمات كآلات اللهو وحضور الرجال في مجالس النساء اولم يقترن.

نذكر طائفة من الروايات الدالة على تحريم الغناء:

١. قال **رسول الله** ﷺ: «**اقرؤوا القرآن بألحان العرب واصواتها وإياكم ولحون اهل الفسوق واهل الكبائر فإنه سيجيئ من بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم**»(٧٧). الرواية فيها دلاله ظاهره على ان مطلق الترجيع ليس غناء لتضمنه ان الغناء المنهي عنه في القرآن هولحن اهل الفسوق والكبائر المتداول في الملاهي، وذكر الانصاري في مكاسبه منع صدق الغناء في المراثي بدعوى ان الغناء والرثاء متغايران متباينان موضوعاً وحكماً ولا يطلق احدهما على الاخر عرفاً(٧٨).

٢. قال **الامام الباقر** عليه السلام: «**الغناء مما وعد الله عز وجل عليه النار**»، وتلا ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَائِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾(٧٩)(٨٠).

ولكثرة ما ورد في الغناء عقدت له ابواب خاصة في الكتب الحديثية(٨١).

توصيات لخطيب المنبر الحسيني

١. ان تكون لدى **الخطيب الحسيني** رؤية واضحة وأُفق واسع، وان يتعامل بحكمة وروية مع المتشددين، ويبتعد عن الشدة والصراحة في طرحه؛ لان

الحكمة تأخذ دوراً كبيراً في التأثير والتغيير، وان يستشعر الخطيب الحسيني حجم المسؤولية الملقاة على عاتقه واهميتها، مراعيا في ذلك الدماء التي سالت على ارض كربلاء.

٢. ان يطلع على الاساليب الخطابية؛ لتقديم ما هوافضل ونافع للنهوض بالواقع الخطابي.

٣. ان يختار موضوعه بتأنٍّ ويعطي لنفسه الوقت الكافي للتهيئة والتحضير، من اجل تقديم مادة جديدة وجيدة.

٤. التنويع في خطابه ليلائم هموم الناس ومشاكلهم وواقعهم، وان لا يغفل عن الجوانب المهمة كالعقيدة واحكام الشريعة وآدابها واحداثها.

٥. ان لا يجعل لسانه معبرا عن قضاياه الشخصية، فيحاول التنكيل والتشهير بمن يخالفه بالرأي، بل ينبغي له ان يخاطب الناس من منطلق مصالحهم المشروعة وهمومهم ومصائرهم، ويجعل من حياته مشروعا عاما يخدم به المجتمع.

٦. ان يكون صبورا حسن الاداء، يتعامل برباطة جأش.

٧. ان تخرج كلماته من القلب لتحاكي القلوب، قال **امير المؤمنين** عليه السلام: «**الكلمة اذا خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان**»(٨٢).

٨. ان يحذر **الخطيب الحسيني** من خطر القاء المحاضرات التبليغية مقابل الاجر، فإذا نزلت الخطابة الى مستوى البضاعة المعروضة للبيع قد تجعل الخطيب ألعوبة بيد مشتريها، فقد يأخذ الخطيب في حساباته رغبة المخاطب مما قد يؤدي بالخطيب الى عرض سلعته وفقا لرغبة المخاطب، وقد يؤدي الامر الى تحريف القيم الدينية من اجل الامور المادية الدنيوية، وقد اشار القرآن الكريم الى سبب تحريف الاديان السابقة الى ان مبلغيهم وقادتهم فعلوا ذلك؛ من أجل الاثمان

البخسة، فقال تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[٨٣]، فينبغي لخطيب المنبر الحسيني ان لا يفرض اجرا لقاء ما يلقيه، وليترك المبادرة لأصحاب المجلس في تقديم الاجر من تلقاء انفسهم؛ لتأمين شؤونه الحياتية، وتكون له اسوة حسنة بالأنبياء عليهم السلام، فقد روي عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «**المعلم لا يعلم بالأجر، ويقبل الهدية إذا اهدي اليه**»[٨٤]، وقال حمزه بن حمران: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: «**من استأكل بعلمه افتقر، قلت: ان في شيعتك ومواليك قوما يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام فقال: ليس اولئك بمستأكلين انما ذاك، انما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ليبطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا**»[٨٥].

٩. ينبغي **للخطيب الحسيني** ان يدرك بأن الأمة الاسلامية تتعرض لمؤثرات خارجية وداخلية في عصرنا الحالي، وانه من ابرز وسائل التصدي لهذه المؤثرات بمادته الخطابية؛ لان الخطابة من ابرز الوسائل الاعلامية لنشر القوانين والتعاليم.

ان الهجمة الفكرية الشرسة القادمة من خلف البحار قد اثرت تأثيرا كبيرا في المجتمع الاسلامي، بتصدير الافكار التي تبعد الإنسان عن ثوابته الدينية، فقد ظهرت في الآونة الاخيرة مذاهب وتيارات وفئات عديدة، كل منها ترى ان الحق معها وما عداها باطل، تبعا لأجنداتها الخارجية، كما انها تحاول فرض نفسها بجميع الوسائل المتاحة لها، الامر الذي يتطلب من **الخطيب الحسيني** بذل جهد كبير لوضع المجتمع في صورة الظروف الراهنة والفتن العاصفة بالأمة الاسلامية، وخاصةً بعد ظهور الحركات والتنظيمات الارهابية التكفيرية التي مرقت من الاسلام الاصيل والدين الحنيف، هنا يكون **الخطيب الحسيني** الاداة الفاعلة في المجتمع، إذ يتحتم

عليه ان يرشد المجتمع الى الاستقامة في تفكيره ومعتقده ويغذي روحه بما يتوافق مع الطبع الانساني والفطرة السليمة، من خلال السير على نهج القرآن الكريم والسنة الشريفة، فلابد من سبر التاريخ والبحث في تجارب الماضيين، والتحدث عن **الانبياء والاوصياء** عليهم السلام الذين جسدوا الكمال البشري.

فالخطيب الحسيني هو موسوعة معلوماتية تنقل معالم الحضارة الإسلامية بكل ما تتضمنه من عقائد واحكام وتعاليم وتاريخ؛ للنهوض بالأمة واستمرارها نحومستقبل مشرق مليء بالعطاء والامل، واستشعارها بالرضا والطمأنينة؛ لتسعد وترقى، وعليه ان يدرك انه هومن يرسم ويحدد علاقة الانسان وسلوكه، فتارة يحدد علاقة الانسان بخالقه، وكيفية الاتصال به عن طريق العبادة المتضمنة لفروع الدين، وتارة علاقته بأخيه الانسان من حيث التحابب في الله تعالى والامور المعاملاتية، فعلى **الخطيب** ان يستثمر **المجلس الحسيني**؛ لأنه وسيلة تعارف بين من يحضره؛ ليألف بعضهم بعضاً الآخر فتنشأ بينهم المحبة في حب **اهل البيت** عليهم السلام، وتتقوى اواصر الاخوة في الله تعالى، فتراهم يتراحمون فيما بينهم فالكبير يرحم الصغير ويعطف عليه، والصغير يحترم الكبير ويوقره، والغني يجود على الفقير، **فالمجلس الحسيني** عامل مهم في بنائهم، فيكمن دور **الخطيب** في تثبيت وتأكيد هذه الاواصر ببيان ما للأخلاق من مكانة عالية في الاسلام، فقد مدح الكتاب العزيز سيد البشرية **محمد** صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٨٦]، وجمع **رسول الله** صلى الله عليه وآله خصال الخير في الالتزام بالأخلاق الحسنة فقال صلى الله عليه وآله: «**البر حسن الخلق**»[٨٧]، فينبغي **للخطيب الحسيني** ان يبث في المجتمع اخلاق الاسلام وان يركز على ما ينفعهم وما يحتاجونه باستمرار، ومحاربة الانحلال الخلقي في المجتمع من خلال امره بالمعروف ونهيه عن المنكر مستعينا بكتاب الله وسنة **رسوله** صلى الله عليه وآله، والامثال والقصص ونحوذلك.

... الخاتمة ...

١. الخطابة الحسينية: هي فن مخاطبة الجماهير بطريقة القائية تشتمل على اقناعهم واستمالتهم للتحلي بالمبادئ والاخلاق التي نهض من أجلها **الامام الحسين بن علي** عليه السلام، فضلا عن اشتمالها على استعراض وتقويم كل ما له علاقة ماسة بحياة الانسان على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، مع ذكر صورة مؤلمة من مقتل **الامام الحسين** عليه السلام اواهل بيته اواصحابه الكرام، اوما جرى على عياله في ايام السبي، مع اقتران الذكر بأشعار رثائية.

٢. يجب على **خطيب المنبر الحسيني** ان يجعل هدفه من الخطابة النصح لله تعالى **ولرسوله** صلى الله عليه وآله ولكتابه الكريم **وللائمة المعصومين** عليهم السلام ولعامة المسلمين، وان لا يروي الروايات الضعيفة في استدلالاته اواحتجاجاته، باستثناء القصص والمواعظ والفضائل، وعليه ان يطلع على تراث الديانات الاخرى سعياً لتعرف عوامل الالتقاء فيما بينها بما يساهم في تبيان الفكرة القائلة ان عدداً من الشعائر إنما هي إرثٌ إنسانيٌ مشترك لا يحدّه العرق أوالطبقة، فضلا عن توقيه من العجب بالنفس واتباع الهوى والتماس رضا الناس؛ لأنها غاية لا تدرك.

٣. ينبغي لخطيب **المنبر الحسيني** ان يخاطب الناس من منطلق مصالحهم المشروعة وهمومهم ومصايرهم، وان لا يجعل لسانه معبرا عن قضاياه الشخصية، فيحاول التنكيل والتشهير بمن يخالفه بالرأي.

٤. ان لا يجعل **الخطيب الحسيني** محاضراته سلعة معروضة للبيع.

١. ظ: الفيومي: احمد بن محمد بن علي الحموي ٧٧٠هـ: المصباح المنير، ط. ن: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ١ / ٥٠.
٢. ظ: ابن فارس: احمد بن فارس زكريا ٣٩٥هـ: معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، ط.ن: مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤هـ، ٢ / ١٩٨.
٣. ظ: ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم ٧١١هـ: لسان العرب، ن: ادب الحوزة قم، ايران، ١٤٠٥هـ، ١ / ٣٦١.
٤. ارسطو: الخطابة لارسطو، ت: د. عبد الرحمن بدوي، ط. ن: الرسالة، بغداد، ١٩٨٠م، ٢٩.
٥. ابوزهره: محمد، الخطابة اصولها، تاريخها في ازهر عصورها عند العرب، ط١، ١٣٥٣هـ، م: العلوم، شارع الخليج، ١٩.
٦. ابوزهره: الخطابة اصولها، تاريخها في ازهر عصورها عند العرب، ٢.
٧. ظ: علي محفوظ ١٣٦١هـ: فن الخطابة، ط. ن: دار الاعتصام، ١٤.
٨. أ. د عبد الجليل عبده شلبي، الخطابة واعداد الخطيب، ط. ن: دار القلم، الكويت، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ١٥.
٩. أ. د. عبد الجليل عبده شلبي، الخطابة واعداد الخطيب، ١٥ - ١٦، د. فاروق سعد: فن الالقاء العربي الخطابي والتمثيلي، ط. ن: الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ٢٨، بتصرف.
١٠. الطوسي: محمد بن الحسن الطوسي ٤٦٠ه: الامالي، ط١، مؤسسة البعثة، ن، دار الثقافة - قم، ١٤١٤ه، ح٣٤، ٨٤، الحر العاملي: محمد بن الحسن ١١٠٤هـ: وسائل الشيعة، ط٢، ت. ن: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحياء التراث، ط: مهر، قم، ١٤١٤هـ، ب ٣٥، ح٧، ١٦ / ٣٨٢.
١١. سورة الاعراف: الآية ٦٢.
١٢. سورة الاعراف: الآية ٦٨.
١٣. سورة الاعراف: الآية ٧٩.
١٤. سورة الاعراف: الآية ٩٣.
١٥. سورة آل عمران: الآية ١١٠.
١٦. راجع: ٧٥.
١٧. ظ: د. عبد الهادي الفضلي: اصول الحديث، ط. ن: مؤسسة ام القرى، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٣هـ، ١٠٨.
١٨. م. ن: ١٣١.

١٩. الشهيد الثاني: زين الدين العاملي ٩٦٦هـ: الرعاية في علم الدراية، ت: عبد الحسين محمد علي بقال، ط٢، ١٤٠٨ه، م: بهمن، ن: آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ٩٢.
٢٠. الكليني: محمد بن يعقوب بن اسحاق٣٢٩هـ: الكافي: ت: علي اكبر غفاري، ط٤، م، حيدري، ن: دار الكتب الاسلامية، طهران، ح١، ١ / ٦٢.
٢١. احمد بن حنبل: مسند احمد، ط. ن، دار صادر، بيروت، لبنان ٤ / ٢٥٥، ابن ابي شيبه: عبد الله بن ابراهيم بن عثمان ابن ابي بكر الكوفي ٢٣٥هـ، المصنف، ت: سعيد اللحام، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ، ٦ / ١٢٥، الطوسي: الامالي، ح٤٥، ٤٠٢. وروي هذا الحديث بالفاظ اخرى منها «من حدث عني بحديث كذب فهواحد الكاذبين» ظ: الطبراني: سليمان بن احمد بن ايوب اللخمي ٣٦٠هـ المعجم الكبير، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط. ن: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠ / ٤٢٣، النيسابوري: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ٢٦١هـ صحيح مسلم ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان ١ / ٧.
٢٢. الصدوق: محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي٣٨١هـ: ثواب الاعمال، ت: محمد مهدي حسن الخرسان، ط٢، م، امير، قم، ن: الشريف الرضي، قم، ٢٦٨، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٦، ١٢ / ٢٤٩.
٢٣. الكليني: محمد بن يعقوب بن اسحاق ٣٢٩هـ: الكافي، ت: علي اكبر غفاري، ط٥، ١٤٠٤هـ، م: حيدري، ن: دار الكتب الاسلامية، طهران، ١ / ٤٠٣، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٤٤، ٢٧ / ٩٠.
٢٤. هو اجناس جولد تسيهر مستشرق يهودي (مجري) ولد سنة (١٨٥٠م) في بلاد المجر وتوفي فيها سنة (١٩٢١م) ظ: نجيب العقيقي: المستشرقون، ط. ن: دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م، ٢ / ٩٠٦.
٢٥. احمد بن حنبل: مسند احمد، ١ / ٤٠٢، ابن ماجة: سنن ابن ماجة، ١ / ١٣٥، السجستاني: سليمان ابن الاشعث ٢٧٥هـ، سنن ابي داود، ت: سعيد محمد اللحام، ط. ن: دار الفكر، ط١، ١٤١٠هـ، ١ / ٢٧، الترمذي: محمد بن عيسى بن سوره ٢٧٩هـ، سنن الترمذي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١ / ٦٠، البيهقي: احمد بن حسين بن علي ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ١ / ٩.
٢٦. النسائي: احمد بن شعيب بن علي ٣٠٣هـ: سنن النسائي، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٤٨هـ، ٨ / ٣٢٠، البيهقي: السنن الكبرى، ٨ / ٢٩٨.
٢٧. اجناس جولد تسيهر ١٩٢١م: العقيدة والشريعة في الاسلام، ط٢، م: دار الكتاب العربي، مصر، ن: دار الكتب الحديثية بمصر، مكتبة المتنبي بغداد.

٢٨. الشهيد الثاني: الرعاية في علم الدراية، ٩٤.
٢٩. ابن طاووس: علي بن موسى بن جعفر بن محمد ٦٦٤هـ: اقبال الاعمال، ت: جواد القيومي الاصفهاني، ط١، ١٤١٤هـ، ط. ن: مكتب الاعلام الاسلامي، ٣ / ٤٧، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٩، ١ / ٦١.
٣٠. الشهيد الثاني: الرعاية في علم الدراية، ٩٤.
٣١. الانصاري: مرتضى ١٢٨١هـ: رسائل فقهية، ت: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، ط١، ١٤١٤هـ، م، باقري، قم، ن، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الانصاري، ١٥٨ .
٣٢. الشهيد الاول: محمد بن جمال الدين المكي ٧٨٦هـ: الذكرى، ت. ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط١، ١٤١٩ه، م، ستاره، قم، ٦٨ .
٣٣. ظ: النراقي: احمد بن محمد مهدي ١٢٤٥هـ: مستند الشيعة، ت. ن: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مشهد المقدسة، ط١، ١٤١٥هـ، م: ستاره، قم، ٢ / ١٠٩.
٣٤. القاضي النعماني: النعمان بن محمد التميمي المغربي ٣٦٣هـ: دعائم الاسلام، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١ / ١، الصدوق: عيون اخبار الرضا عليه السلام، ط. ن: مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ، ١ / ٢١٨، من لا يحضره الفقيه ، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٢، ١ / ٢٠٣.
٣٥. البخاري: محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيره بن بردزبه الجعفي ٢٥٦هـ: صحيح البخاري، ط. ن، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ٤ / ١٤٤، النيسابوري: صحيح مسلم، ٨ / ٥٧،+ المفيد: محمد بن نعمان العكبري ٤١٣هـ: الافصاح: ت: مؤسسة البعثة، ط. ن: دار المفيد، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣ م، ٥٠.
٣٦. الطبراني: المعجم الكبير، ٦ / ٢٢١، الهيثمي: مجمع الزوائد، ٩ / ١١٣.
٣٧. احمد بن حنبل: مسند احمد، ٦ / ٤٣٨، النيسابوري: صحيح مسلم، ٧ / ١٢٠، الطبراني: المعجم الكبير، ٢٤ / ١٤٧، القاضي النعماني: شرح الاخبار، ت: محمد حسين الجلالي، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ٢ / ٤٧٧، الصدوق: الخصال، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ٥٧٢، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٤، ٨ / ٢١.
٣٨. سورة الصف: الآية، ٢، ٣.
٣٩. سورة البقرة: الآية ٤٤ .

٤٠. ظ: المحقق الاردبيلي: احمد بن محمد ٩٩٣هـ: زبدة البيان، ت: محمد باقر البهبودي، ن: المرتضوية لاحياء التراث الجعفري، ١٢٧.

٤١. سورة هود: الآية ٨٨.

٤٢. الطباطبائي: محمد حسين ١٤٠٢هـ: تفسير الميزان، ت. ط. ن: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ٦ / ٢٥٩.

٤٣. المتقي الهندي: علاء الدين علي المتقي ٩٧٥هـ: كنز العمال، ت: بكري حياتي، ط. ن: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ، ١٥ / ٧٩٥.

٤٤. علي بن محمد الليثي الواسطي ق٦: عيون الحكم والمواعظ، ت: حسين الحسيني، ط. ن: دار الحديث، ط١، ٣٣٠.

٤٥. م. ن: ١٢٢.

٤٦. ابن ابي شيبة: المصنف، ٨ / ٤٤٦، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ب١٠، ح١١، ١٦ / ١٥١. وروي الحديث بألفاظ اخرى: «رأيت ليلة اسري بي قوما تقرض شفاههم وكلما قرضت وفيت فقلت: يا جبريل من هؤلاء فقال لي جبريل هؤلاء خطباء امتك تقرض شفاههم لانهم يقولون ما لا يفعلون»، ظ: المرتضى: علي بن الطاهر بن الحسين ٤٣٦هـ: الامالي، ط. ن: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط١، ١٣٢٥هـ – ١٩٠٧م، ١ / ٥.

٤٧. ابن ابي الحديد: محمد ابوالفضل ابراهيم ٦٥٦هـ: شرح نهج البلاغة، ط١، ١٣٧٨هـ، ط. ن: دار احياء الكتب العربية، ٢٦٧.

٤٨. الكليني: الكافي، ح٣، ٢ / ٣٠٠، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ب٣٨، ح١، ١٥ / ٢٩٥.

٤٩. الخطيب البغدادي: احمد بن علي بن ثابت ٤٦٣هـ: تاريخ بغداد، ط١، ١٣٩٥هـ، ط. ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ٩ / ١٠٣.

٥٠. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١٨ / ٢٢٠.

٥١. سورة المائدة: الآية ١٠٥.

٥٢. السجستاني: سنن ابي داود، ٢ / ٣٢٤، الطبراني: المعجم الكبير، ٢٢ / ٢٢٠، الطبرسي: مجمع البيان، ٣ / ٤٣٥، الطباطبائي: تفسير الميزان، ٦ / ١٧٧.

٥٣. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٣ / ٢٤٠.

٥٤. سورة الانعام: الآية ١٦٠.

٥٥. سورة المائدة: الآية ٢٧.

٥٦. الصدوق: معاني الاخبار، ٣٤ – ٣٥، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٦، ٩ / ٤٦٧.

٥٧. سورة يوسف: الآية ٧٦.

٥٨. الطباطبائي: تفسير الميزان، ١١ / ٢٢٦.
٥٩. الترمذي: سنن الترمذي، ب٥٠، ح٢٥٢٧، ٤ / ٣٤، الطبرسي: الفضل بن الحسن ٥٤٨هـ، مجمع البيان، ط١، ١٤١٥ه، ن: مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ٥ / ١٠٧.
٦٠. الكليني: الكافي، ح١، ٢ / ٣٧٢.
٦١. م. ن: ح٥، ٢ / ٣٧٢.
٦٢. الصدوق: الامالي، ح١٤، ٢٦٨ .
٦٣. سورة الاحزاب: الآية ٣٩.
٦٤. الطباطبائي: الميزان، ٦ / ٢٩٩.
٦٥. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٢٠ / ٣٠٥ .
٦٦. ابن طاووس: فتح الابواب، ت: حامد الخفاف، ط. ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، ٢٠٧.
٦٧. البرقي: احمد بن محمد بن خالد ٢٧٤ه: المحاسن، ت: جلال الدين الحسيني، ط١، ١٣٧٠هـ، ط. ن: دار الكتب الاسلامية، طهران، ب١، ح١٧، ١ / ١٩٥، الكليني: الكافي، ح٣٩٤، ٨ / ٢٦٨ + الصدوق: الامالي، ح٦، ٥٠٤.
٦٨. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٧ / ١٨٣.
٦٩. العلامة الحلي: الحسن بن يوسف بن علي ٧٢٦ه: تذكرة الفقهاء، ت. ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط١، ١٤١٤ه، م: مهر، قم، ٤ / ٨٤ .
٧٠. البخاري: صحيح البخاري، ١ / ٤١، المتقي الهندي: كنز العمال، ١٠ / ٣٠١.
٧١. الكليني: الكافي، ح٤، ١ / ٤٢، الصدوق: الامالي، ح١٧، ٥٠٧ .
٧٢. سورة الزمر: الآية ١٨ .
٧٣. المحقق الحلي: جعفر بن الحسن ٦٧٦هـ: تحرير الاحكام، ت: ابراهيم البهادري، ط١، ١٤٢٢هـ، م: اعتماد، قم، ن: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ٥ / ٢٥١، الشهيد الثاني: مسالك الافهام، ت. ن: مؤسسة المعارف الاسلامية، ط١، ١٤١٣هـ، م: بهمن، قم، ١٤ / ١٧٩، المحقق الاردبيلي: مجمع الفائدة، ت: اغا مجتبى العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي، ط. ن: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٤٠٣هـ، ١٢ / ٣٣٦.
٧٤. المحقق الحلي: تحرير الاحكام، ٥ / ٢٥١.
٧٥. الشهيد الثاني: مسالك الافهام، ١٤ / ١٧٩.
٧٦. المحقق الاردبيلي: مجمع الفائدة، ١٢ / ٣٣٦.
٧٧. الكليني: الكافي، ح٣، ٢ / ٦١٤ + الحر العاملي: وسائل الشيعة، ب٢٤، ح١، ٦ / ٢١٠.

٧٨. ظ: الانصاري: المكاسب، ٣ / ٢٦٩.
٧٩. سورة لقمان: الآية ٦.
٨٠. الكليني: الكافي، ح٤، ٦ / ٤١٣.
٨١. ظ: الكليني: الكافي، ب (الغناء)، ٦ / ٤١٣، الصدوق: من لا يحضره الفقيه، بـ «ما جاء في الغناء والملاهي»، ٤ / ٥٥، الحر العاملي: وسائل الشيعة، بـ «تحريم الغناء في القرآن واستحباب تحسين الصوت به بما دون الغناء والتوسط في رفع الصوت»، ٦ / ٢١٠.
٨٢. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٢٠ / ٢٨٧.
٨٣. سورة البقرة: الآية ٤١.
٨٤. الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ٣ / ١٨٠، الطوسي: الاستبصار، ت: حسن الموسوي الخرسان، ط٤، ١٤٠٥هـ، م: خورشيد، ن: دار الكتب الاسلامية، ح٥، ٣ / ٦٦، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح٥، ١٧ / ١٥٦.
٨٥. الصدوق: معاني الاخبار، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ح١، ١٨١، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ح١٢، ١٧ / ١٤٢.
٨٦. سورة القلم: الآية ٤.
٨٧. ابن ابي شيبة: المصنف، ح٢٢، ٦ / ٩٠.

المصادر والمراجع

١. احمد بن حنبل: مسند احمد، ط. ن، دار صادر، بيروت – لبنان.

٢. المحقق الاردبيلي: احمد بن محمد ٩٩٣هـ: زبدة البيان، ت: محمد باقر البهبودي، ن: المرتضوية لاحياء التراث الجعفري + مجمع الفائدة، ت: اغا مجتبى العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي، ط. ن: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

٣. ارسطو: الخطابة لارسطو، ت: د. عبد الرحمن بدوي، ط.ن: الرسالة، بغداد ١٩٨٠م.

٤. الانصاري: مرتضى ١٢٨١هـ: رسائل فقهية، ت: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، ط١، ١٤١٤هـ، م، باقري، قم، ن، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الانصاري.

٥. البخاري: محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيره بن بردزبه الجعفي ٢٥٦هـ: صحيح البخاري، ط. ن، دار الفكر، ١٤٠١هـ.

٦. البرقي: احمد بن محمد بن خالد ٢٧٤هـ: المحاسن، ت: جلال الدين الحسيني، ط١، ١٣٧٠هـ، ط.ن: دار الكتب الاسلامية، طهران.

٧. البيهقي: احمد بن حسين بن علي ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان.

٨. الترمذي: محمد بن عيسى بن سوره ٢٧٩هـ، سنن الترمذي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٩. الحر العاملي: محمد بن الحسن ١١٠٤هـ: وسائل الشيعة، ط٢، ت. ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط: مهر، قم، ٤١٤ هـ.

١٠. العلامة الحلي: الحسن بن يوسف بن علي ٧٢٦هـ: تذكرة الفقهاء، ت. ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط١، ١٤١٤هـ، م: مهر، قم.

١١. المحقق الحلي: جعفر بن الحسن ٦٧٦هـ: تحرير الاحكام، ت: ابراهيم البهادري، ط١، ١٤٢٢هـ، م: اعتماد، قم، ن: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

١٢. ابوزهره: محمد، الخطابة اصولها، تاريخها في ازهر عصورها عند العرب، ط١، ١٣٥٣هـ، م: العلوم، شارع الخليج.

١٣. السجستاني: سليمان ابن الاشعث ٢٧٥هـ سنن ابي داود، ت: سعيد محمد اللحام، ط. ن: دار الفكر، ط١، ١٤١٠هـ.

١٤. الشهيد الاول: محمد بن جمال الدين المكي ٧٨٦هـ: الذكرى، ت. ن: مؤسسة

آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ط١، ١٤١٩هـ، م، ستاره، قم.
١٥. الشهيد الثاني: زين الدين العاملي ٩٦٦هـ: الرعاية في علم الدراية، ت: عبد الحسين محمد علي بقال، ط٢، ١٤٠٨هـ، م: بهمن، ن: آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة.
١٦. ابن ابي شيبه: عبد الله بن ابراهيم بن عثمان ابن ابي بكر الكوفي ٢٣٥هـ، المصنف، ت: سعيد اللحام، ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٧. الصدوق: محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ٣٨١هـ: ثواب الاعمال، ت: محمد مهدي حسن الخرسان، ط٢، م، امير، قم، ن: الشريف الرضي، قم، من لا يحضره الفقيه، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، معاني الاخبار، ت: علي اكبر غفاري، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ط. ن: مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ.
١٨. ابن طاووس: علي بن موسى بن جعفر بن محمد ٦٦٤هـ: اقبال الاعمال، ت: جواد القيومي الاصفهاني، ط١، ١٤١٤هـ، ط. ن: مكتب الاعلام الاسلامي.
١٩. الطباطبائي: محمد حسين ١٤٠٢هـ: تفسير الميزان، ت. ط. ن: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٢٠. الطبراني: سليمان بن احمد بن ايوب اللخمي ٣٦٠هـ، المعجم الكبير، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط. ن: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٢١. الطبرسي: الفضل بن الحسن ٥٤٨هـ، مجمع البيان، ط١، ١٤١٥هـ، ن: مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان.
٢٢. الطوسي: محمد بن الحسن الطوسي ٤٦٠هـ: الامالي، ط١، مؤسسة البعثة، ن، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ.
٢٣. أ. د. عبد الجليل عبده شلبي، الخطابة واعداد الخطيب، ط. ن: دار القلم، الكويت، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٢٤. د. عبد الهادي الفضلي: اصول الحديث، ط. ن: مؤسسة ام القرى، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٣هـ.
٢٥. علي محفوظ ١٣٦١هـ: فن الخطابة، ط. ن: دار الاعتصام.
٢٦. علي بن محمد الليثي الواسطي ق٦: عيون الحكم والمواعظ، ت: حسين الحسيني، ط. ن: دار الحديث، ط١.
٢٧. ابن فارس: احمد بن فارس زكريا ٣٩٥هـ: معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، ط.ن: مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤هـ.

٢٨. د. فاروق سعد: فن الالقاء العربي الخطابي والتمثيلي، ط. ن: الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٢٩. الفيومي: احمد بن محمد بن علي الحموي٧٧٠ه: المصباح المنير، ط. ن: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
٣٠. القاضي النعماني: النعمان بن محمد التميمي المغربي ٣٦٣هـ : شرح الاخبار، ت: محمد حسين الجلالي، ط. ن: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣١. الكليني: محمد بن يعقوب بن اسحاق٣٢٩هـ : الكافي: ت: علي اكبر غفاري، ط٤، م، حيدري، ن: دار الكتب الاسلامية، طهران.
٣٢. المتقي الهندي: علاء الدين علي المتقي ٩٧٥ه: كنز العمال، ت: بكري حياتي، ط. ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ.
٣٣. المرتضى: علي بن الطاهر بن الحسين ٤٣٦هـ : الامالي، ط. ن: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط١، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م.
٣٤. المفيد: محمد بن نعمان العكبري ٤١٣هـ الافصاح: ت: مؤسسة البعثة، ط. ن: دار المفيد، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ ١٩٩٣ م.
٣٥. ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم ٧١١هـ : لسان العرب، ن: ادب الحوزة قم، ايران، ١٤٠٥هـ.
٣٦. النراقي: احمد بن محمد مهدي ١٢٤٥هـ : مستند الشيعة، ت. ن: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مشهد المقدسة، ط١، ١٤١٥هـ، م: ستاره، قم.
٣٧. النيسابوري: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ٢٦١ه: صحيح مسلم ط. ن: دار الفكر، بيروت، لبنان.

دَوْرُ المِنْبَرِ الحُسَيْنِيِّ
فِي تَعْزِيزِ الوَعْيِ الدِّينِيِّ والاجْتِماعِيِّ

Role of the Husseinist Pulpit in Solidifying the Social and Religious Perception

م.د. خَمائِل شاكِر غانِم

Lectur. Dr. Khamal S. Al-Jamali

دور المنبر الحسيني
في تعزيز الوعي الديني والإجتماعي

Role of the Husseinist Pulpit in Solidifying the Social and Religious Perception

م. د. خمائل شاكر غانم

جامعة بغداد. مركز احياء التراث العلمي العربي

قسم العلوم الانسانية

Lectur. Dr. Khamaeil Sh. Ghanim

Department of Human Sciences

Scientific Arabic Heritage Revivalism Centre

Baghdad Univercity

dr.khamael_sh@yahoo.com

تاريخ التسليم: ١٥ / ٤ / ٢٠١٧

تاريخ القبول: ٣٠ / ٥ / ٢٠١٧

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

يشكل الدين الإسلامي بكل أنظمته وتشريعاته ، ثروة هائلة وغنية بالمضامين التي تساهم في رقي الإنسان مادة وروحاً، ولكن هذه الثروة المتميزة، تحتاج باستمرار لمواكبة العصر ومستجداته، والإجابة على أسئلة الراهن وتطوراته، إلى إعمال العقل واستنفار الجهد الفكري والمعرفي ، لتظهر هذه الكنوز المعرفية والروحية والأخلاقية. وإن من اروع النتائج التي حققتها ثورة **الإمام الحسين** عليه السلام هي المنابر الحسينية التي عن طريقها ينطلق الخطيب في موضوعه بما يبثه من الوعظ والارشاد، وعرض مأساة **الحسين** عليه السلام وما حل به وقد وصف الكاتب الالماني مارتن هذه المنابر بأنها من أهم الأسباب لتقدم المسلمين ، إن هم احسنوا تنظيمها والاستفادة منها.

و**المنبر الحسيني** إرتقى بالمؤمن فكراً، ومنهجاً، وسلوكاً إلى مستوى الشعور بالتوازن في الشخصية، والاستقامة في الاعتقاد، والانسجام مع البيئة التي تحيط به، فأصبح بذلك نموذجاً للإنسانية بفضل المنهج الإلهي الكريم الذي استطاع أن يربي أجيالاً منذ استشهاد **الحسين** عليه السلام، وإلى يومنا هذا المنهج كفل للمجتمع طريقاً وسلاحاً لمواجهة التحديات والعقبات، وحصّنه حيال ما يسعى إلى انتزاع انتمائه وثقافته وهويته، إذ إن الاحتفاظ بالثقافة وهويتها الإسلامية والاعتزاز بأصالتها لا تعني الانغلاق والانطواء على الذات، بل لابُد من الانفتاح على الثقافات الأُخر، والتربيات المعاصرة، مع إخضاع كل ما تأخذه من تعاليم الإسلام ونظرته الشمولية للحياة.

لهذا سجل **المنبر الحسيني** صفحة من أروع صفحاتها في التاريخ بظهور الإسلام وانتصاره وانتشاره، إذ طلقت حريات الإنسان وحطم القيود التي فرضت على عقله وأرادته، لأنهُ انتقل بالعرب من القبيلة إلى الأمة ومن التعددية إلى التوحيد ومن الخرافة والأسطورة إلى العقل والمنهج العلمي.

ويعدّ **المنبر الحسيني** وسيلة مهمة في تحقيق الاتصال بالجماهير، و لا يخامرنا الشك اذا قلنا بأن تحشد العشرات أو المئات، وربما الالوف طوعاً أمام المنبر قد تعجز اي وسيلة اعلامية اخرى عن تحقيقه، والمنبر الحسيني بجزأيه الموضوع والخطيب، يلعب دوراً مهماً في التوجيه والإرشاد وبناء الذات. **فالمنبر الحسيني** الناجح منبر توعوي، اصلاحي؛ يجب أن يمتلك الرصيد المعرفي في كل الابعاد والحقول، وأن يكون قادراً على تحصين المستمع من الشبهات الفكرية والعقائدية والتاريخية.

لهذا نجد أن **المنبر الحسيني** في هذه اللحظة الراهنة، ضرورة إسلامية، وحاجة مجتمعية، وجسر عبور للشهود الحضاري في هذا العصر لتعزيز الوعي الديني والاجتماعي بين ابناء البلد. و**المنبر الحسيني** في رؤية الإمام **السيد محمد الحسيني الشيرازي** (طاب ثراه) يرسخ العقائد والافكار بشكل تفصيلي ودقيق، و ينهض المستمع من تحته بعقيدة وفكر راسخ، وروح قوية.

ABSTRACT

Islam is considered as the source of all concepts congested with humanitarian principles giving nourishment to man, yet there should be a sense of innovation to answer the inquiries and to manifest such great repertoires . The most prominent trait the Husseinist revolution broaches is the minbar or the pulpit from which the Husseinist preacher emanates to guide people to righteousness: a German writer describes the minbar as a way to develop the Muslims .However it is of importance ,nowadays, to take hold of the Husseinist minbar as an Islamic necessity and a bridge to other civilizations to invigorate the religious perception; for Imam Seid. Mohammed Al-Husseini Al-Sherazi (May Allah bless him) the Hussein minbar is to inculcate the doctrines and thoughts and the interlocutors could acquire firm beliefs and hard souls from its shade.

المبحث الأول

أولاً: نبذة مختصرة عن المنبر الحسيني

بالإمكان أن نرجع نشوء **المنبر الحسيني** إلى ما بعد واقعة كربلاء مباشرةً؛ عندما أُخذِن نساء **أهل البيت** عليهم السلام مع **الإمام زين العابدين** عليه السلام سبايا إلى الكوفة، والشام وكان لهم دور محدد في كل مدينة حطوا فيها، فكانوا يخطبون على رؤوس الأشهاد، وفي أماكن تجمع الناس لبيان حقائق الواقعة الأليمة وما مر عليهم من مصائب لفضح الجهاز الأموي الحاكم.(١)

واستمر **الأئمة** عليهم السلام على هذا الخط فكانوا يستغلون المواسم الدينية كالحج، وغيره من المواسم لإيصال مصابهم إلى العالم، فهذا **الإمام الباقر** عليه السلام يدخِل عليه **الكميت** الشاعر المعروف فيأمره بالإنشاد في رثاء **الحسين** عليه السلام، ويدخل **أبو هارون** المكفوف على **الإمام الصادق** عليه السلام فيسأله أن ينُشده فأنشد القصيدة المشهورة:(٢)

امرر على جدك الحسين وقل لأعظمه الزكية

وكذلك **الإمام الرضا** عليه السلام يدخل عليه دعبل الخزاعي الشاعر المعروف وينُشد في محضره:

أفـــــاطم لو خلت الحسين مجدلا وقد مات عطشانـــــا بشط فرات
إذاً للطمت الخد فـــــاطم عنده وأجريت دمع العين في الوجنات(٣)

وكذلك بقية الأئمة عليهم السلام؛ إذ كانوا يستغلون هذه المواسم والمواقف لبث مظلومية **الإمام الحسين** عليه السلام، ومبادئه، وأهداف ثورته في صفوف الأمة من طريق هذه المنابر. وقد مر على **المنبر الحسيني** منذ ذلك الحين عدة تطورات على مر الأزمنة وتعاقب الدول، وبدأت تبرز ظاهرة **المنبر الحسيني** أوضح في بعض العصور، وأخذ مساحة كافية في أزمنة متلاحقة، وسجل **المنبر الحسيني** حضوراً بارزاً في توعية المجتمع، وتعزيز مبادئه الدينية والاجتماعية.

ثانياً: تطور المنبر الحسيني

نحن بحاجة إلى منبر واعٍ حي متفاعل مع تطورات العصر ومع جمهور هذا العصر. فقد «قطعت الخطابة الحسينيّة مراحل الإنشاء، والتأسيس، واجتازت بنجاح مرحلة الفتوّة والصبا إلى البلوغ والرشد، وأمّا بلوغ الشيخوخة، والهرم فهي أشدّ المراحل خطراً، وتهديداً عليها؛ فإذا ما حلَّت بها حلَّ بها الجمود والخمول، والتخلُّف والموت البطيء.[٤] والسير للشيخوخة في المناهج الفكرية لا يماثل ذلك السير الطبيعي الذي تشاهده في الحياة الطبيعية للإنسان والمخلوقات الحيّة الذي يمثل أمراً قسرياً لا مفرّ منه؛ فالمناهج الفكرية الشيخوخية عرض ناتج من التخلُّف عن الأخذ بأدوات التحديث والتجديد لمحتويات المنهج، وأساليبه وأهدافه، والحركة المستقبلية الضامنة لدوام فتوَّة الخطابة الحسينيّة. ومتانتها تكمن في تحديد هيئة الحركة التحديثية، والتطويرية لهذا المنهج الفكري المهم، وحراجة هذا الأمر تزداد في هذه السنين الأخيرة للقرن العشرين، والتي انطبعت بطابع العولمة؛ هذا المدّ الجارف الذي يكتسح هوية الأمم، والشعوب ليستبدلها بهوية أُمميّة شعارها نظام السوق».[٥]

وتعد أيام عاشوراء فرصة ذهبية للقاء بين الخطيب، والمستمع لا تكاد تتكرر كثيراً في السنة مرة واحدة، فعلى خطباء المنبر أن يكونوا بمستوى من الوعي بحيث تُستغل هذه الفرصة استغلالاً مناسباً، الغرض منه التأثير في المستمع مما يعزز ثقافة الوعي الديني، والاجتماعي. وذلك بربط الملحمة الحسينية بالواقع الذي نعيشه.

إن الخطب الجيدة هي تلك التي تتسلح بمادة احتياطية وافرة وفائقة أكثر مما يستعمله الطبيب نفسه[٦] ومن المنطقي جداً ان يواكب الخطيب الحسيني حركة العصر ومتطلباته حتى يتمكن من التأثير جيداً في الجمهور وكسبه لمصلحة عملية التغيير الإسلامي، ويجب على الخطيب الحسيني أن يتسلح بأسلوب الثقافة الإسلامية العالية من علوم اللغة، والفقه والاصول والرجال والفلسفة والعقائد والأخلاق والتفسير، وأن يطلع على الدراسات العلمية الحديثة؛ ولاسيما في مجالات علم الاجتماع، والنفس، والتربية؛ لحاجة الخطيب لها فهي تعينه على فهم الواقع الاجتماعي، وتشخيص حاجته، ومعالجة معاناته بشكل علمي صحيح. ومن يشهد المجالس الحسينية ويستمع إلى القصائد الحزينة التي يلقيها الخطباء فيها وإلى وصفهم مقتل **الحسين** عليه السلام، وأولاده وأخوته، وأقربائه يحس بالميل إلى البكاء.[٧]

وعلى الخطيب أن يكون متابعاً للأخبار التي تدور حوله على الصعيدين المحلي، والعالمي وتكون أساليب طرحه سهلة ومقبولة، مستعملاً الوسائل التوضيحية والامثلة الوافية لمعاجة ما يحصل في العالم، وكذلك يجب أن تتضمن المحاضرة الموضوعات الأخلاقية؛ لأن الأخلاق هو الهدف الأول للرسالات الالهية كما حصر **الرسول الاكرم** صلى الله عليه وآله هدف بعثته فقال: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»، والخطيب الناجح هو من يستطيع إيصال الفكرة بأبسط الاساليب لكل الحاضرين.[٨] وأن يستشهد بأحاديث **النبي** صلى الله عليه وآله وال بيته الطاهرين.[٩]

ولابد من الاشارة إلى أن كل شيء يعتمد على مزاج الخطيب وعلى تحضيره وحماسته وشخصيته وموضوعه والمناسبة التي تلقى فيها الخطبة. ومن خطباء **المنبر الحسيني** المشهورين (**الشيخ عبد الزهرة الكعبي، الشيخ هادي الكربلائي والشيخ احمد الوائلي**).

ثالثاً: المنبر الحسيني الواعي والمعاصر

من أبرز مميزات المنبر الواعي المعاصر:

١. **تنوع الموضوعات**: التنوع في الموضوعات المطروحة إذ يغطي الخطيب مجالاً واسعاً من زوايا الفكري الإسلامي (اجتماعية و عقائدية و أخلاقية وفلسفية... وغيرها)؛ فالفكر الإسلامي عميق وبإمكانه الإجابة على تساؤلات العصر وتغطية حاجات الفرد المسلم لو أُطّر بالشكل المناسب للزمن الذي نعيش فيه[١٠].

٢. **الموضوعات معدة ومنشورة مسبقاً**: ان تكون المواضيع التي سيتناولها الخطيب في الأيام العاشورائية معدة ومنشورة مسبقاً ويمكن هنا الاستعانة بوسائل التواصل الحديثة، والشبكات الاجتماعية لنشر الموضوعات، ومنه يتسنى للمستمع اختيار الموضوع الذي يشعر بان به حاجة إلى الاستماع إليه والاستفادة منه والذهاب للخطيب الذي يقوم بطرحه.[١١]

٣. **عمق الطرح**: إن تكون المادة المطروحة على المنبر من العمق بحيث ترتقي بالمستوى الفكري للمستمع فلا يخرج كما أتى بل يكون قد ارتقى في درجات الفكر والوعي درجة إضافية، وهنا يتوزع الدور على الطرفين الخطيب والمستمع فكما أن الخطيب قد أعد إعداداً جيداً لمحاضرته المطروحة كذلك على المستمع

أن يكون قد أعد نفسه، و ذلك باطلاعه على موضوع المحاضرة (المنشور مسبقاً) ومحاولة التحضير، والبحث في هذا العنوان قبل القدوم للمحاضرة إن لكم يكن لديه معلومات مسبقة عنه، وهنا يمكن الاستفادة من وسائل الاتصال الحديثة في سهولة الوصول للمعلومة.[١٢]

٤. **الصوت الشجي**: للجمع بين الاستفادة الفكرية من **المنبر الحسيني** والبكاء على مصاب **أبي عبدالله الحسين** عليه السلام؛ على الخطيب الحسيني أن يمتلك صوتًا شجياً يرثي فيه أبطال كربلاء ليساعد المستمع على أن يعيش جو الحزن والبكاء في هذه الأيام الحزينة مواساة لأهل بيت العصمة عليهم السلام.

٥. **النقد والمناقشة**: فتح قناة تواصل واضحة المعالم بين الخطباء والمستمعين تساهم في تكامل مسيرة المنبر الواعي لكي يتم مناقشة الموضوعات التي طرحت في أيام عاشوراء وغيرها. فيكون الخطيب الذي يطرح أفكاره للجمهور على مستوى عالٍ تقبل نقد المستمعين ومناقشتهم في المادة المطروحة، ويكون المستمع بمستوى من الوعي والانتباه لكل ما يطرح على منبر **الإمام الحسين** عليه السلام، وأفضل طريقة لذلك تخصيص ليلة بعد نهاية العاشر من محرم للنقاش المفتوح بين الخطيب والمستمع، تسودها أجواء الشفافية والصراحة والموضوعية.[١٣]

٦. الاتصال الجماهيري: «إنّ إلمام الخطيب بعلم الاتصال الجماهيري يمكّن من إعادة الترتيب لأساليبه الخطابية؛ لرفع أدائها في مجابهة الهجمة الثقافية التي يشهدها عالمنا الإسلامي اليوم. إلاّ أنّ ما يجب تأكيده أنّ نجاح الخطيب في رفع كفاءته الخطابية بعلم الاتصال الجماهيري لا يتسنى إلاّ عبر معاهد أكاديمية للخطابة الحسينيّة، تتبنّى تدريس منهج مشتق من علم الاتصال الجماهيري، ويناسب حاجة الخطيب، ويوافق منهج الخطابة الحسينيّة».[١٤]

المبحث الثاني

أولاً: صفات الخطيب الحسيني الواجب امتلاكها حين ارتقائه المنبر الحسيني

لابدّ للخطيب الحسيني أن يؤدي دوراً مهماً وبارزاً في الوعي المجتمعي، وذلك من طريق جملة من الصفات يمتلكها في أثناء ارتقائه **المنبر الحسيني**:

١. يجب على الخطيب الحسيني إلقاء افضل الخطب التي تحث على الجوانب النفسية والاجتماعية والتاريخية والعقيدية، وهذه من افضل الطرق لشد الناس ولتعزيز وعيهم الديني والاجتماعي وتوجيههم إلى الإيمان، ولغرس معالم الدين والفضيلة في حياتهم.[١٥]

٢. دعوة افضل خطباء **المنبر الحسيني** و المتخصصين، والقادرين على إداء هذه المهمة، فأن تعزيز القيم الدينية و المجتمعية، واصلاح المجتمع يعدّ من أفضل الأمور التي يؤديها الخطيب الحسيني للإصلاح الدين والمجتمع بخطبته التي يلقيها بأسلوب مؤثر يسعى عن طريقها إيصال افكار إصلاحية الهدف منها تعزيز الوعي الديني والاجتماعي داخل نفوس المستمعين والتأثر بوجدانهم[١٦].

٣. مساهمة الخطيب الحسيني في تدوين محاضراته ونشرها بين الناس حتى يستوعب أكبر قدر ممكن من العقول.[١٧]

لذا على الخطيب الحسيني أن تكون له صفات تؤهله لاعتلاء **المنبر الحسيني**، ويمتلك القدرة والمهارة في إلقاء الخطبة، والتأثير في نفوس المستمعين بأسلوب مؤثر، يبين بخطبته الوعي بأهمية الدين، والالتزام بشرائع الإسلام، والإيمان بوحدة الإسلام والمسلمين فيما بينهم، وتعزيز الوعي الاجتماعي بحب الوطن والعيش بسلام، والتكاتف فيما بينهم حتى يتحقق التعايش السلمي، بعيداً عن الإرهاب والتطرف، الذي تسعى قوى الشر لزرعه بين أبناء البلد، لذلك لابدّ على الخطيب الحسيني أن يكون في خطبته قدوة، و انموذجاً في الأخلاق؛ حتى يستطيع غرس معالم الفضيلة في نفوس المتلقين.

ثانياً: خصائص المنبر الحسيني

يتميز المنبر الحسيني بجملة خصائص منها

١. أن يكون منبراً بناءً؛ أي يبين الإنسان، ويقومه، ويوجهه الوجهة الصحيحة نحو هدفه الذي خلق من أجله، وهو الوصول إلى كماله الذي يربطه الله عز وجل، وخلاف ذلك لا يكون للمنبر أثر حقيقي في المجتمع.

٢. إن ينشر الوعي، وذلك لما له دور في الوعي الاجتماعي للمستمعين وتوعيتهم.

٣. أن يكون المنبر هادفاً؛ فهو من الوسائل التي أسسها **رسول الله** ﷺ؛ هدفها الأول والأخير بناء الإنسان وذاته، حتى يكون قوياً في المهام، وقوراً في الشدائد والازمات، وإذا كان المنبر قاصداً الخير للمجتمع؛ فهو هادف وهدفه مشروع[١٨].

وهنا تظهر لدينا من طريق هذه الخصائص الحاجة الإنسانية للمنابر الحسينية، لصناعة إنسان قوي في مواجهة صعوبات الحياة المادية ومواجهة الأمواج والتيارات

والاعاصير الفكرية المنحرفة وصناعة إنسان مؤمن بعقيدته الربانية وفكره الإلهي، وكل ذلك لا يكون إلا ببناء داخل الإنسان بالإنبات الحسن المستمر والمنبر الحسيني من الادوات المهمة في طريق الإنبات والتربية وترسيخ الايمان.

ثالثاً: غايات المنبر الحسيني

١. **إحياء أمر أهل البيت** عليهم السلام: حث **أهل البيت** عليهم السلام شيعتهم على إحياء أمرهم، وبيان فكرهم، وإظهار مظلوميتهم، ومن هنا كان **المنبر الحسيني** الشرارة الأولى، والمحيط الاشمل، والعطاء الأعظم الذي حافظ على استمرار التدفق الولائي معالجاً كل ما يطرأ عليه من محدثات، أو يستجد فيه من تطورات.(١٩)

٢. **نشر الوعي**: **المنبر الحسيني** من أهم مصادر نشر الوعي الديني والاجتماعي؛ وذلك لسهولة تغلغله في المجتمع، ومقاربته من الواقع الاجتماعي؛ ولذلك يخرج رواد المنبر بثقافة ليست بالقليلة من تعدد الاطروحات، وتنوع الأفكار، وتلاقحها بحيث يملك المتابع القدرة على مناقشة الفكرة مظهراً كل مميزاتها وعيوبها.(٢٠)

٣. **الإصلاح الاجتماعي**: من أبرز غايات **المنبر الحسيني** الإصلاح الديني والاجتماعي؛ وذلك تجارياً مع نداء **الإمام الحسين** عليه السلام: «**إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي**» وأخذ المنبر على عاتقه الإصلاح الديني، والاجتماعي والتصدي لكل ما يعيب المجتمع ويشينه، وقد نجح **المنبر الحسيني** على مر العصور بتأدية هذا الدور حتى صار هذا الدور احد أركانه وأسسه.(٢١)

٤. **المقاربة من الواقع الاجتماعي**: تستجد أمور على الواقع الاجتماعي، ووجود **المنبر الحسيني** يحفظ المجتمع من الانزلاق وراء المستجدات دون وعي أو إدراك إذ أنه يتعامل معها بعد معرفتها ومعرفة رأي الشرع فيها.(٢٢)

٥. **التصدي للاختراقات الثقافية**: كثيراً ما يتصدى **المنبر الحسيني** للاختراقات الثقافية، والناتجة عن العولمة وتصدير الثقافات، وخاصة بعد تطور التكنولوجيا بما فيه وسائل الأعلام الفضائية والشبكة العنكبوتية.(٢٣)

٦. **توثيق الوازع الديني**: يعمد **المنبر الحسيني** إلى توثيق العلاقة بين الدين والمجتمع، ويحفظها من الضياع، وهذا يظهر واضحاً جلياً لكل من يعيش في مجتمع **المنبر الحسيني**؛ إذ تتوجه الناس مهما كانت فئاتهم العمرية، وتوجهاتهم الفكرية، وانطباعاتهم السلوكية إلى **المنبر الحسيني** من غير أن يلزمهم أحد غير الارتباط الروحي، والشعور المعمق بالحاجة إلى الحضور والتفاعل معه بكل اطروحاته.(٢٤)

٧. **الحفاظ على الاتزان السلوكي**: يحافظ **المنبر الحسيني** على الاتزان السلوكي عند الإنسان فيحفظه من الانحراف والشذوذ ويوجهه نحو السلوك السوي، والتوجه الطبيعي، والفطري.(٢٥)

٨. **توثيق الروابط الاجتماعية**: من أبرز الصور الغريبة تلك الصور التي يعكسها **المنبر الحسيني** في المجالس إذ تذوب كل الفوارق الاجتماعية، ويعيش المجتمع كلحمة واحدة، وذات تفاعل موحد ومشترك.(٢٦)

وهذا الإيقاع الخاص **بالمنبر الحسيني**، لا يمنعنا من التفكير في تطويره وتفعيله؛ بل وإعادة صياغته من جديد حتى يتناسب مع متطلبات العصر فيحل جميع اشكاليات المجتمع، ويؤدي رسالته كاملة في تعزيز الوعي الديني والاجتماعي في المجتمع.

رابعاً: المعوقات التي تعرقل مسيرة النهوض بالمنبر الحسيني

يمكن تقسيم المعوقات التي تعرقل مسيرة النهوض بالمنبر الحسيني على قسمين:

١. معوقات فردية تعود للخطيب نفسه، منها:

أ: العمل الفردي: إذ يقوم الخطيب بنفسه بتحضير الموضوعات والأفكار وجمع المصادر وهذا الأمر صعب جداً؛ لأن طاقة الإنسان الفكرية محدودة، ومن جهة أخرى نحن نعيش في عصر المؤسسات والمنظمات فلا غنى للخطيب في هذا العصر عن العمل المؤسساتي.(٢٧)

ب: ليس بالإمكان أفضل مما كان: ومن يعمل بهذه القاعدة يتصور أن ما يقدمه من مادة أفضل الموجود، وهذا ناشئ عن عدم امتلاك الخطيب لرؤية مستقبلية واضحة أو مشروعاً للرقي بالخطاب المنبري.(٢٨)

ج: بُعد الخطيب عن مستجدات الساحة الفكرية، والثقافية والنتاج العلمي المعاصر: فلا يكون الخطيب على إطلاع دائم على ما استجد في الساحة من تساؤلات، وشبهات فكرية قد تطرح من هنا وهناك على الدين الإسلامي أو على مذهب أهل البيت عليهم السلام، أو يتصور أن مناقشة هذه المواضيع أرفع من مستوى المستمع وهذا الأمر غير صحيح من جهتين: **الأولى**: إن الفرد الآن ليس بعيداً عن أي نظرية أو فكرة تطرح في أي مكان عن العالم خصوصا ونحن نعيش عصر القرية الكونية بحيث ان ما يصدر في الغرب يصلنا في ثوانٍ؛ من طريق وسائل الاتصال الحديثة، **ومن جهة أخرى**: إنه من مسؤولية الخطيب الحسيني الواعي أن يرتقى بفكر جمهوره، و أن يحصنه فكرياً.(٢٩)

د: عدم تقبل النقد البناء: الذي يقدّم للخطاب الحسيني بشكل عام أو لخطيب محدد وقد لا يكون الرفض من قبل الخطيب بشكل مباشر فعدم تحديد قنوات واضحة بين الخطيب، والمستمع يؤدي إلى وجود حواجز تمنع وصول مثل هذا النقد للخطيب الحسيني.(٣٠)

٢. **معوقات البيئة المحيطة:**

أ: فكرة الاكتفاء بالثواب من حضور **المنبر الحسيني** مع أن ثورة **الإمام الحسين** عليه السلام؛ عِبرة وعَبرة.

ب: عدم وعي الكثير من أفراد المجتمع بأهمية دور **المنبر الحسيني**، وتأثيره على الفرد والمجتمع.

خامساً: عناصر المنبر الحسيني

يمكن تقسيم عناصر أساسية للمنبر الحسيني والتي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. **الملقي (الخطيب)**: الخطيب هو حلقة الوصل بين الفكر، والمجتمع، والخطيب المبدع هو من يملك كل المفاتيح للوصول إلى قلب المجتمع، وعقله ليضع كل ما يحمله من عطاء وهو يدرك أن ما يبنيه لا تهده الأيام لأنه أسس الأسس، ووضع كل القواعد للمحافظة على هذا الفكر وتجسيده واقعاً اجتماعياً. ولكي يكون ذلك ينبغي من الخطيب أن يراعي بعض الأمور والتي تبني العلاقة بينه وبين المجتمع اهمها:

- **القدوة والاسلوب والتحصيل العلمي**: الخطيب يمثل التطبيق العلمي للفكر الذي يبثه ويتناوله فالجمهور دون شعور يقارن كلام الخطيب بفعله

فإن اتفقا أنس الجمهور بالحديث وتقبل الفكرة، وأن اختلافا تشتت الفكر بسبب تشتت الصورة، مما يجعله يعيش خارج نطاق الحديث في تصورات طارئة، أو أنه لا يتقبل الفكرة بسبب عدم قناعته بإمكانية تطبيقها ودليله القدوة (الخطيب) فتكون الفكرة عنده؛ هي فكرة مثالية لا واقعية فتعيش معه للحظات جو من المثالية ينتهي بنهاية المحاضرة والخروج من تأثيرها. والكثير من الخطباء يملكون كماً هائلاً من المعلومات إلا إنهم بحاجة الى الأسلوب الأمثل للتعاطي مع الجمهور من خلاله ينتقل من أسلوب إلى آخر حتى يثير الجمهور فينتقل من الأسلوب القصصي إلى أسلوب الاستفهامي، ومنه إلى أسلوب الحوار، والإثارة، وهكذا حتى يبقى الجمهور محافظاً على قمة وعيه ونشاطه الفكري. فضلاً الى ان الخطيب يعد حلقة وصل بين المعلومة، ومتلقيها؛ وعليه أن يكون جاهزاً لطرح الأسئلة، والمناقشات، كما ينبغي أن يكون واعياً إذ يستطيع أن يميز صحة المعلومة من بين الكم الهائل الموجود لديه فلا تختلط عليه الأمور ولا تلتبس عليه القضايا. فهو ليس مجرد ناقل للمعلومة لأنه يتحمل مسؤوليتها فعليه أن يكون باحثاً، ومحللاً، ومحققاً، ومدققاً حتى يبين الأمور فضلا الى ان يكون منفتح على الثقافات[٣١].

- **استخدام وسائل مساعدة في تحديد وتوزيع الموضوعات:** أحياناً يحتاج الخطيب لشرح فكرة معينة، وتمثيلها، أو توضيحها عن طريق شخص آخر، أو تأكيد الفكرة بتأكيد المتخصص فيها فمثلاً؛ عندما يريد أن يبين فكرة طبية فإنه يسأل طبيباً عن مدى صحة هذه الفكرة، وبذلك يدعم رأيه وموقفه وكذلك استعمال الكتب والمصادر والصور والإحصائيات حتى يوثق المعلومة ويزيد من تقبله.. وينبغي من الخطيب أن يحضر لمواضيعه، وأن

ينوع فيها وأن يجعل التخصص منظماً فيها بحيث لا تتكرر المعلومات فيمل الحضور... وينبغي أن يحدد الخطيب الموضوع، والمحاضرة القادمة، ويبين عناصره وبعض المصادر، وبعض العناصر التي توجد فيها هذه العناصر حتى يحضر لها المستمعون وبذلك تكون الفائدة أعم وأشمل والتركيز على الايجابيات.[٣٢]

٢. **المتلقي (المجتمع)**: يعد الجمهور العنصر الأساسي في **المنبر الحسيني**، وعليه المعتمد في التفاعل وبه يقوم **المنبر الحسيني**، والجمهور هو المجتمع بكل فئاته وأصنافه، وفي منهاج التطوير هناك الكثير من العناصر التي تطلب من الجمهور:

- **التفاعل والتهيؤ في الزمان والمكان**: تفاعل الجمهور ضروري في كل قضية من القضايا التي تمسه سواء كان يعيشها أو يعيش جزء من معطياتها؛ ولذلك ينبغي أن يستفيد المجتمع من **المنبر الحسيني** في طرح القضايا التي تمسه من قريب، أو بعيد وأن يكون هذا الطرح شمولي كافٍ، وشافٍ؛ إذ يترك الأثر المناسب داخل المجتمع كالتقبل والتصدي والتفاعل والجفاء.. وعندما يقبل الإنسان على شيء ما ويريد أن ينجح فيه فعليه أن يتهيأ لذلك الشيء بأخذ كل الأدوات التي يحتاجها لذلك. وهذا مطلوب لدى المستمع فينبغي له أن يتهيأ للاستفادة وتسجيل الملاحظات والبحث عنها في المصادر... وان لا يقع الكثير في إشكالية التزاحم بسبب سوء اختيار الوقت وعدم التنسيق مع بقية المجالس الحسينية فضلاً عن ان المجتمع مسؤول ايضاً عن تهيئة مكان كافٍ ومريح لجميع المستمعين للمحاضرة... فضلاً عن مسؤولية المجتمع في اختيار المواضيع فهو يشاطر الخطيب في هذا الحق، ولا يمكنه التخلي عنه

بل له نصيب الأسد فيه؛ وعليه فينبغي من المجتمع اختيار المواضيع التي تناسبه ثم اختيار الخطيب الذي يناسب هذه المواضيع إذ يستطيع طرحها وشرح أبعادها.[٣٣]

- **التصحيح**: ينبغي على المجتمع التنويه للخطيب عن أخطائه، وتصحيحها وعدم التغاضي عنها؛ حتى تعم الفائدة وتنكشف الشبهة ويصحح الخطأ[٣٤].

٣. **الرسالة (المحاضرة)**: وتحتاج الرسالة إلى العوامل الاتية:

أ. **التحقيق**: التاريخ كتاب مفتوح للجميع؛ فينبغي تحقيقه بنزع كل ما وضع فيه من زيف بموضوعية مطلقة وحياد تام تحرياً للأمانة العلمية والموضوعية.

ب. **التكامل**: ينبغي أن تكون الرسالة متكاملة تلبي جميع الرغبات وتحقق كل الغايات موصلة الأفكار الى جميع أطياف الحضور كل على حسب فهمه واستيعابه.

ت. **المنهجية**: وهي توزيع العناصر إذ تغطي كل أبعاد الرسالة، ويكون هذا التوزيع منتظماً إذ يبدأ من الأساسيات حتى النتائج مروراً بكل ما يخص الموضوع من أسس وعوامل

ث. **المقاربة من المجتمع**: المقاربة هنا هي أن تكون الرسالة تمس الواقع الاجتماعي إذ يستشعرها، ويدرك أبعادها.

ج. **تحقيق الهدف**: الهدف من طرح الرسالة الوصول بالمجتمع إلى حالة من النضج تمكنه من إدراك الحقيقة فهي الغاية المنشودة.[٣٥]

وإن هذ العناصر الثلاثة (الخطيب، والمجتمع، والمحاضرة)، هي بحاجة إلى قراءة اكثر شمولية إذ تدور مع حركة الاسلام، وتتلاءم مع متطلبات العصر، وتتناغم مع الواقع الاجتماعي وترقى به إلى حضارة الله؛ إذ تتجسد كل تعاليم السماء، ومبادئ الدين للمساهمة في رفعة المجتمع العراقي من الناحية الفكرية،والثقافية، وفي تعزيز الوعي الديني والاجتماعي.

... الخاتمة ...

إنّ مستقبل الخطابة الحسينيّة مرهون بقدرتها على شحن الذخيرة المعنوية لهوية الإنسان المسلم، وتقويم قدرات هذه الهوية لمنع استلابها من قبل الهوية الأممية للعولمة. وإنّ حجم الآمال المعقودة بالخطابة الحسينيّة في المساهمة في صيانة الهوية الإسلاميّة، حرجة وملحّة لدرجة تتطلّب سرعة استغلال جميع قدرات الجيل الحاضر، وطاقاته العلمية والفنية والمالية؛ لرسم هيئة **المنبر الحسيني** القادر على الإبحار بالجيل الحاضر في عباب بحر التحدّيات الضاغطة والمهدّدة لهويتنا الإسلاميّة وعن طريق **المنبر الحسيني** يمكننا الحفاظ على الهوية الإسلامية، وتعزيز الوعي الديني والاجتماعي في المجتمع.

---

١. الشيرازي، حسن. الشعائر الحسينية، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، (د. ت)، ص ٧٧.
٢. ديل كارنيجي، فن الخطابة، ترجمة بهاء الدين خطاب، الأهلية للتوزيع والنشر، الأردن٢٠٠٦، ص٥٥- ٥٧.
٣. الحيدري، ابراهيم. تراجيديا كربلاء، ط١، مطبعة السرور، ٢٠٠٢، ص١١١- ١١٣.
٤. الموسوي، رياض. الشعائر الحسينية بين الاصالة والتجديد، موسوعة الأعلامي للمطبوعات، بيروت، ٢٠١١، ص ٧٧.
٥. الحداد، عبد السادة. مقالات في الإمام الحسين عليه السلام، ط١ الاعلمي بيروت٢٠١١، ص١٨٧.
٦. الصفار، موسى. خطاب التنمية والإصلاح، ط١ دار المهجة البيضاء بيروت٢٠١١، ص٣٦.
٧. الكليدار، عبد الحسين. بغية النبلاء في تاريخ كربلاء، مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٦، ص٤٤.
٨. ابو العز، عبد الفتاح. قضايا المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص ٦٥.
٩. يوسف، علي حسين. مراثي الإمام الحسين في الشعر العراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة كربلاء، ٢٠٠٩، ص ٨٧.

١٠. الآصفي، محمد مهدي. الشعائر الحسينية، ط١، مطبعة النجف الأشرف ٢٠٠٧، ص ١٦٥.
١١. شمس الدين، محمد مهدي. ثورة الحسين في الوجدان الشيعي، ط١، الدار الإسلامية للطباعة ١٩٨٠، ص ٩٤- ٩٥.
١٢. الحمداني، الشيخ رضا، تاريخ المنبر الحسيني، بغداد، ٢٠١٣، ص ١٦٥.
١٣. الآصفي، المصدر نفسه، ص ١٧٢.
١٤. الآصفي، المصدر نفسه، ص ١٧٣.
١٥. الآصفي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.
١٦. الآصفي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.
١٧. العاملي، محمد جميل. رد الهجوم على الشعائر الحسينية، الطبعة الأولى، النجاة للطباعة، بيروت، لبنان ٢٠٠٤، ص ٩٣.
١٨. العاملي، المصدر السابق، ص ٩٣.
١٩. العاملي، المصدر نفسه، ص ٩٤.
٢٠. الحمداني، المصدر السابق، ص ٥٤.
٢١. الخزرجي، نضير، المنبر الحسيني مراحل تطوره عبر التاريخ، شبكة النبا، ٢٠١١، ص ١٧٦.
٢٢. الكاظمي، الشيخ فيصل، المنبر الحسيني، نشوؤه وحاضره وافاق المستقبل، بغداد، ص٩٣.
٢٣. مصطفى، ابراهيم، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، (د-م)،(د-ت)، ص ٨٤.
٢٤. مصطفى، المصدر السابق، ص ٨٧.
٢٥. العاملي، المصدر نفسه، ص ٩٥.
٢٦. (٢٦) الصفار، المصدر السابق، ص ٧٦.
٢٧. الصفار، المصدر نفسه، ص ٧٦- ٧٧.
٢٨. الصفار، المصدر نفسه، ص ٧٧.
٢٩. الهنداوي، محمد، قراءة في الخطاب الحسيني، ط١، مكتبة الحيدرية،(د-م)، ١٤٢٩، ص٢١٢.
٣٠. الصفار، المصدر نفسه، ص ٧٨.
٣١. الصفار، المصدر نفسه، ص ٧٦- ٧٧.
٣٢. الصفار، المصدر نفسه، ص ٧٨- ٧٩.
٣٣. الشيرازي، المصدر نفسه، ص١٥٥- ١٥٦.
٣٤. الشيرازي، المصدر نفسه، ص١٥٧.
٣٥. الشيرازي، المصدر نفسه، ص١٥٨.

المصادر والمراجع

١. ابو العز، عبد الفتاح. قضايا المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، الدار البيضاء ٢٠٠٨.

٢. الآصفي، محمد مهدي. الشعائر الحسينية، ط١، مطبعة النجف الأشرف ٢٠٠٧.

٣. الحداد، عبد السادة. مقالات في الإمام الحسين عليه السلام، الطبعة الأولى، الاعلمي للمطبوعات، بيروت ٢٠١١.

٤. لحيدري، ابراهيم. تراجيديا كربلاء، الطبعة الإولى، مطبعة السرور ٢٠٠٢.

٥. الخزرجي، نضير، المنبر الحسيني مراحل تطوره عبر التاريخ، شبكة النبا، ٢٠١١.

٦. ديل كار نيجي، فن الخطابة، ترجمة بهاء الدين خطاب، الأهلية للتوزيع والنشر، الأردن ٢٠٠٦.

٧. شمس الدين، محمد مهدي. ثورة الحسين في الوجدان الشيعي، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية للطباعة ١٩٨٠.

٨. الشيرازي، حسن. الشعائر الحسينية، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت.

٩. الصفار، موسى. خطاب التنمية والإصلاح، الطبعة الأولى، دار المهجة البيضاء، بيروت، لبنان ٢٠١١.

١٠. العاملي، محمد جميل. رد الهجوم على الشعائر الحسينية، الطبعة الأولى، النجاة للطباعة، بيروت، لبنان ٢٠٠٤.

١١. الكليدار، عبد الحسين. بغية النبلاء في تاريخ كربلاء، مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٦.

١٢. الكاظمي، الشيخ فيصل، المنبر الحسيني، نشوؤه وحاضره وافاق المستقبل، بغداد، (د-ت).

١٣. مصطفى، ابراهيم، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، (د-م)،(د-ت).

١٤. الموسوي، رياض. الشعائر الحسينية بين الاصالة والتجديد، موسوعة الإعلامي للمطبوعات، بيروت ٢٠١١.

١٥. يوسف، علي حسين. مراثي الإمام الحسين في الشعر العراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة كربلاء ٢٠٠٩.

١٦. الهنداوي، محمد، قراءة في الخطاب الحسيني، ط١، مكتبة الحيدرية،(د-م)، ١٤٢٩.

عَوَامِلُ التَّكَافُلِ الاجْتِمَاعِيِّ عَلَى ضَوْءِ تَفْسِيرَيِّ
المِيزَانِ وَفِي ظِلَالِ القُرْآنِ

Factors of Social Responsibility in Light of Al-Meezan and the Glorious Quran

أ. د. عَبْدُ الكَرِيمِ فَخْرُ الدِّينِ رَاضِي الحَيْدَرِيّ

البَاحِثَة سَاجِدَة مُحَمَّد عَلِي الحَائِرِيّ

Prof. Dr. Abidalkareem F. Al-Haidari

Sajeda Mohammed Ali Al-Haari

عوامل التكافل الإجتماعي
على ضوء تفسيري
الميزان و في ظلال القرآن

Factors of Social Responsibility
in Light of Al-Meezan
and the Glorious Quran

أ. د. عبد الكريم فخر الدين راضي الحيدري

جامعة المصطفى العالمية . كلية بنت الهدى

قسم علوم القران . إيران

الباحثة: ساجدة محمد علي الحائري

ماجستير علوم القران من كلية بنت الهدى

جامعة المصطفى العالمية . إيران

Proff. Dr. Abdelkareem F. R. AL-Haydari
Sajida M. A. AL-Haeiri
Department of Quranic Sciences
Bint Al-Huda College
International Al-Mustafa University . Iran
sajdehhaery@yahoo.com

تاريخ التسليم: ١٥ / ٤ / ٢٠١٧

تاريخ القبول: ٣٠ / ٥ / ٢٠١٧

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

تكمن اهمية البحث في موضوع التكافل الاجتماعي في أنه يعالج مشكلة اجتماعية مهمة يعيشها العالم الاسلامي اليوم لاسيما العراق، و هي مشكلة الفقر، والمفهوم يدعو الى تساند افراد المجتمع بعضهم مع بعض في ابداء يد العون والمساعدة والمساندة ليعيش الافراد في كفالة الجماعة كما تكون الجماعة متلاقية في مصالح الآحاد و دفع الضرر عنهم.

وتضمن البحث في التعريف بالعلامة الطباطبائي وسيد قطب ومن ثم التعرض لمفهوم التكافل في اللغة والاصطلاح مرورا بالمبحث الاول الموسوم بـ (عوامل التكافل الاجتماعي ذات البعد الديني)، بينما المبحث الثاني تضمن (عوامل التكافل الاجتماعي ذات البعد الاجتماعي) وصولا الى بعض النتائج والمقترحات.

ABSTRACT

The importance of the current locus, the social solidarity, lies in the circumstances the Islamic world suffers from and the Iraq as an epitome; the poverty problem calls all the efforts to find a remedy for such a locus; the society as the main cell is much meant to find procedures and solutions to live in cooperation and peace. The study ,here, delves into the life of the scientist Al-Tabtabaei and Seid Qatab, the concept of responsibility and the social responsibility factors in light of religion, the results and some recommendations.

... المقدمة ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الخلق محمد واله الطيبين الطاهرين... اما بعد؛

تكمن اهمية البحث في موضوع التكافل الاجتماعي في أنه يعالج مشكلة اجتماعية مهمة يعيشها العالم الاسلامي اليوم لاسيما العراق، وهي مشكلة الفقر والمفهوم يدعوالى تساند افراد المجتمع بعضهم مع بعض في ابداء يد العون والمساعدة والمساندة ليعيش الافراد في كفالة الجماعة كما تكون الجماعة متلاقية في مصالح الآحاد ودفع الضرر عنهم.

وقد وقع مبدأ التكافل الإجتماعي من ضمن اهتمامات القرآن الكريم،إذ رسم المعالم الأساسية له ووضع العوامل المساعدة لإيجاده وتحققه، كتشريع قانون النفقة وقانون الإرث والقروض الحسنة والأنفال وتشريع الضرائب المالية كالخمس والزكاة والكفارات والنذور وغيرها التي تصب كلها في خدمة مشروع التكافل الإجتماعي، وقد خصصت البحث في دراسة هذه العوامل بعد أن استجليت وجهة نظر كل من المفسرين **السيد الطباطبائي** و**سيد قطب** في ذلك، لإعطاء البحث صبغة جديدة في المقارنة بين مفسرين مختلفين في الإتجاه،وقد تبين لي من البحث أن لافرق بينهما في تشخيص هذه العوامل وتأثيرها على مبدأ التكافل الإجتماعي.

وقد قسم البحث على تمهيد ومبحثين؛ عرضت في التمهيد الى التعريف بحياة **السيد الطباطبائي** وال**سيد قطب**، وتعريف التكافل في اللغة والاصطلاح، اما المبحث الاول فقد تكفل بالحديث عن عوامل التكافل الإجتماعي ذات البعد الديني، والمبحث الثاني عن عوامل التكافل الإجتماعي ذات البعدالاجتماعي ثم خاتمة بنتائج البحث واهم المصادر والمراجع.

... التمهيد ...

أولاً: التعريف بالعلامة الطباطبائي وسيد قطب

السيد محمد حسين: المعروف بالعلامة الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢ هـ . ق) من ابرز فلاسفة الشيعة وعرفائهم ومفكريهم في القرن العشرين[١]، اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القران[٢]، وهوتفسير جامع حافل بمباحث نظرية تحليلية ذات صبغة فلسفية في الاغلب، جمع فيه المؤلف الى جانب الانماط التفسيرية السائدة، امورا مما اثارته النهضة الحديثة في التفسير، فقد تصدى لما يثيره اعداء الاسلام من شبهات، ومما يضللون به من تشويه للمفاهيم الاسلامية، بروح اجتماعية واعية، على اساس من القران الكريم.

اما **سيد قطب**: فهو سيد قطب ابراهيم حسين الشاذلي ولد عام ١٩٠٦م، اديب ومفكر اسلامي مصري مضت حياته العلمية في مرحلتين، مرحلة النشاط الادبي كتب فيها الشعر والعديد من المقالات الادبية والنقدية، تميز بالجمع بين الاصالة والمعاصرة، اما مرحلة النشاط الاسلامي، فقد جمعت بين العمل الاسلامي إذ كان ينتمي لحركة الاخوان المسلمين، والكتابة الاسلامية وفيها نشر تفسيره المعروف (في ظلال القرآن) في ثلاثين جزءاً[٣].

ثانيا: مفهوم التكافل في اللغة والاصطلاح

التكافل لغةً: مأخوذة من مادة كفل يكفل وهي بمعنى الضمان والإعالة. وقد جاء فيه «الكفالة: الضمان، تقول تكفلت بكذا وكفلته فلاناً»(٤) وقالوا أيضاً: «الكافل، العائل،كفله يكفله وكفله إياه»(٥). أما معنى **اجتماعي**: فهونسبة الى اجتماع الناس، ومكان اجتماعهم هوالمجتمع الذي يعيشون فيه(٦).

وقد عرفوا **المجتمع** لغةً بأنه: مشتق من الاجتماع ومعناه الائتلاف وهوعكس الافتراق والاشتقاق. وتعني ايضاً اجتماع الشمل(٧). وفيه ايضاً: اجتماع وانضمام القوم بعضهم الى بعض(٨).

تعريف المجتمع اصطلاحاً: «فقد عرفهُ البروفسور هوبهوس بأنه: مجموعة من الافراد تقطن على بقعة جغرافية محددة من الناحية السياسية ومعترف بها ولها مجموعة من العادات والتقاليد والمقاييس والقيم والاحكام الاجتماعية والاهداف المشتركة والمتبادلة التي اساسها الدين واللغة والتأريخ والعنصر»(٩).

ومن هذه التعريفات نفهم أن المعنى الاصطلاحي لـ «**التكافل الاجتماعي**» هو: ان يقوم افراد المجتمع وهم في انضمامهم واجتماعهم على إعالة وكفالة بعضهم بعضا، فيقوم القادر بإعالة العاجز، والغني بإعالة الفقير، بدون مقابل.

وقد عرفه **ابو زهرة** بأنه: «أن يكون احاد الشعب في كفالة جماعتهم وان يكون كل قادر اوذوسلطان كفيلا في مجتمعه يمده بالخير وان تكون كل القوى الانسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الاحاد ودفع الاضرار ثم المحافظة على دفع الاضرار عن البناء الاجتماعي واقامته على اسس سليمة»(١٠).

وعرفه ايضاً الكاتب **عبد الله علوان**: «ان يتضامن ابناء المجتمع وأن يتساندوا فيما بينهم سواء أكانوا افراداً اوجماعات حكاماً ومحكومين على اتخاذ مواقف ايجابية كرعاية اليتيم اوسلبية كتحريم الاحتكارليعيش الفرد في كفالة الجماعة وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد مجتمع افضل ودفع الاضرار عنه»[١١].

المبحث الاول

عوامل التكافل الاجتماعي ذات البعد الديني

ونقصد بها ان العامل الأساسي والدافع الرئيس وراءها هوالدين وتشريعاته التي جاءت لتنظم حياة الناس بما يضمن لهم العدالة والتكافل والتآزر والتعاون فيما بينهم وهذه التشريعات على قسمين واجبة ومستحبة.

المطلب الاول

العوامل ذات البعد الديني الواجبة

المقصد الاول: تشريع قانون النفقة

ان الاصل في تشريع قانون النفقه في الإسلام هومن اجل تحقيق التكافل الاجتماعي وشد الاواصر والروابط الاجتماعية وعدم التفريط فيها وتفككها لان المجتمع الإسلامي عبارة عن خلية واحدة متماسكة العرى يعيش فيه الفرد المسلم متفيئاً ظلال الوحدة والتكافل والتضامن بعيدا عن الغربة والتجزء والانطواء وقد مثله الرسول الأكرم ﷺ بالجسد الواحد، فقال ﷺ: «**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد. اذا اشتكى منه عضوتداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى**»(١٢).

وقد حارب القران الكريم في تشريعاته النزعة الأنانية الفردية التي لا تقوم على اي رابط اجتماعي وربى المسلم على روح الشجاعة في كل شيء، قال جل شأنه ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾(١٣)، وهذا التعاون شامل وغير مقتصر على الجوانب المادية فقط فيشمل التزاور وصلة الارحام واغاثة الملهوف ومساعدة المحتاج ورعاية من تعوزهم الرعاية واعطاء المعوزين وكفالتهم. ولم يبالغ القرآن الكريم حينما يربط الايمان بالله ورسوله وملائكته بالتكافل الاجتماعي والتعاون، وذلك من اجل المساهمه في رفع المستوى المعيشي الاقتصادي

للإفراد وتحقيق التوازن الاجتماعي قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى والمساكين﴾[١٤]. ومن سياق هذه الاية ومفادها يمكننا تقسيم النفقة الى قسمين: نفقة ذوي القربى، والنفقة العامة، وسنتحدث هنا عن:

نفقة ذوي القربى

ونعني بهم كل من ينتمي الى الفرد بنسب قريب اوبعيد من ذوي الارحام التي تربطك بينهم رابطة القرابة وقد عرف الشهيد الثاني الرحم بانه، «القريب المعروف بالنسب وان بعدت لحمته وجاز نكاحه بالنص والاجماع»[١٥].

ولقد عمل القرآن الكريم على تقوية اواصر ذوي القربي وشد بعضهم وتكافلهم وتضامنهم ليكفل غنيهم فقيرهم ويحمل قويهم ضعيفهم وينهض قادرهم بعاجزهم، إذ العلائق بينهم اشد قوة، وبواعث التعاطف والتراحم والتساند اوثق عروة، وذلك لما بينهم من الرحم الواصلة والقرابة الجامعة قال تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[١٦].

وقد شرع الاسلام قانون النفقة للاقربين واعتبره حقاً يجب اداؤه وليس هومن باب البر والاحسان فحسب، قال تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾[١٧]، ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾[١٨]. فقد جاء في تفسير الآية من سورة الإسراء ان القرآن الكريم قد جعل لذي القربى والمسكين وابن السبيل حقاً في الاعناق يوفى بالإنفاق فليس هوتفضلاً من احد على احد، انما هوالحق الذي فرضه الله ووصله بعبادته وتوحيده[١٩].

والتعبير بالحق الذي فرضه الله، يدل على لزوم الإنفاق وعدم استحبابه وكذلك هوالحق نفسه في الآية الأخرى من سورة الروم ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾.

يقول **صاحب تفسير الميزان**: «ان إضافة الحق الى الضمير (حقه) تدل على ان لذي القربى حقاً ثابتاً، والخطاب للنبيﷺ فظاهر الآية بما تحتف به من القرائن ان المراد بها الخمس والتكليف للنبيﷺ ويتبعه غيره من كُلف بالخمس، والقرابة على اي حال قرابة النبيﷺ كمافي آية الخمس هذا على تقدير الآية مدنية، اما على تقدير كونها مكية فالمراد مطلق الإحسان للقرابة والمسكين وابن السبيل»[٢٠]، وهذه نقطة الافتراق بين المفسرين.

وعلى كلا التقديرين سواء من قال بوجوب الحق لمطلق القرابة أم من خصصه بقرابة النبيﷺ وخصصه بالخمس فالثابت لدى كلا المفسرين ان لذي القربي حقاً ثابتاً يلزم الفرد بأدائه بدليل صفة الامر التي جاءت بها الآية (فاتِ – وءاتِ) الدالة على الوجوب، وكذلك التعبير بكلمة(حق) فيها دلالة على الالزام.

وفي ظل قانون النفقة يكون الزوج مسؤولاً عن نفقة زوجته والأب مسؤولاً عن نفقة أولاده الصغار والابن مسؤولاً عن نفقة ابيه العاجز والقريب الموسر مسؤولاً عن نفقة أقاربه الضعاف والمحتاجين، قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[٢١]، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾[٢٢]. وقد جاءت هاتان الآيتان تبينان الرابطة العاطفية المتوسطة بين الاب والام وبين الولد من جانب اخر وهي اعظم مايقوم به المجتمع الانساني،إذ تعتبر الوسيلة الطبيعية التي تمسك الزوجين على حال الاجتماع في ضمن الواجب بالنظر الى السنة الاجتماعية الفطرية التي توجب احترام الانسان والديه باكرامهما والاحسان اليهما، ولولم يجر هذا الحكم، وهجره المجتمع الانساني لبطلت العاطفة والرابطة للاولاد بالابوين

وانحل به عقد الاجتماع، لذلك ذكر الله تعالى بر الوالدين والاحسان اليهما بعد حكم التوحيد وقدمه على سائر الاحكام[٢٣].

وقد اضاف **سيد قطب** في تفسيره لهذه الآية المباركة ان الأمر جاء في صورة قضاء، فهوامر حتمي، ولفظة (قضى) تخلع على الامر معنى التوكيد، فتبدو في جو التعبير كله ظلال التوكيد والتشديد، ثم بين بعد ذلك ان رابطة الاسرة هي الرابطة الأولى بعد العقيدة، إذ جاء السياق يربط بر الوالدين بعبادة الله إعلانا لقيمة هذا البر عند الله[٢٤]. والفقهاء يؤكدون ذلك بل يقولون إنه: «لايقتصر وجوب الانفاق على الزوجة فحسب، بل يجب على الاباء نفقة الابناء وإن نزلوا ذكوراً واناثاً، وعلى الابناء نفقة الاباء وان علوا ذكوراً واناثاً.وعلى ذلك فالانفاق محدد شرعاً بالوالدين والولد والزوجة»[٢٥].

اما **علماء السنة** فقالوا: قد اجمع فقهاء المسلمين على ان الزوج يجبر على نفقة زوجته والوالد يجبر على نفقة ولده الصغير والانثى، والابن يجبر على نفقة أبويه، واختلفوا بعد ذلك في بقية فروع الاقرباء، ومبلغ سلطة القاضي في إجبار القريب لينفق على قريبه وان أوجبوا عليه صلته وبره ديناً بالاجماع[٢٦]. وهذا يثبت ان الانفاق على ذوي القربى يأتي بالدرجة الاولى وله من الاهمية في التقدم مما يصرف النظر عن الانفاق على الاخرين وذلك تطبيقاً لقوله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[٢٧]، لان الاسرة هي الخلية الاولى في بناء المجتمع وتماسكه، فاذا تحقق التكافل الاجتماعي داخل الاسرة، استطاع هذا المفهوم ان يأخذ مجراه في باقي المجتمع، لان المجتمع عبارة عن مجموعة من الاسر تتحد لتكون المركب الاجتماعي الكبير، لذلك جاءت الآيات والروايات تحث على الانفاق على ذوي القربى وتقدمهم على غيرهم.

اذن وجود قانون النفقة وتشريعه في الدين الاسلامي وكذلك الحث الشديد على البر والاحسان، كان عاملاً مهماً وحافزاً مشجعاً لإيجاد قانون التكافل الاجتماعي وجريانه في واقع الحياة الانسانية والاجتماعية.

المقصد الثاني: تشريع الارث

لقد أعطى الاسلام الميراث اهتماما كبيراً، وعمل على تحديد فروض الارث والورثة تحديدا واضحا ليبطل بذلك ما كان يفعله العرب في الجاهلية من توريث الرجال دون النساء، والكبار دون الصغار، وقد جاء القران الكريم مفصلا لاحكام الارث، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[٢٨]، فقد جاء في تفسير هذه الآية المباركة ان التعبير لسهم الذكر بحظ الانثيين فيه إشعار بإبطال ماكانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء فإنه جعل ارث الانثى مقرراً معروفاً وأخبر بان للذكر مثله مرتين اوجعله هوالاصل في التشريع وجعل ارث الذكر محمولاً عليه يعرف بالإضافة إليه[٢٩].

فقد اخرج **ابن جرير وابن ابي حاتم** عن ابن عباس قال: «لما نزلت آية الفرائض التي فرض الله فيها للولد الذكر والانثى والابويين كرهها الناس او بعضهم، وقالو: تعطى المرأة الربع اوالثمن، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء احد يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية لايعطون الميراث الا لمن قاتل القوم ويعطون الاكبر فالاكبر»[٣٠].

يبدولنا من الآيات والروايات الواردة في الميراث ان الهدف الاساسي من وراء تشريع هذا القانون في المجتمع الاسلامي هوالتقسيم العادل لثروة الميت بين ذويه ومن ينتسبون اليه من الاولاد والبنات والاخوة والاخوات والام والاب وغيرهم

من الاعمام والاخوال والاجداد ثم الاقرب فالاقرب وهذا ينم ببعد النظرة التشريعية ودقتها في تنظيم العلاقات الاسرية وتقسيم للمال بالقسمة العادلة التي تناسب كل فرد ومهامه ومسؤولياته حتى لايستحوذ عليها طرف دون اخر، وقد ذكرت الآيتان الحادية عشرة والثانية عشرة من سورة النساء، احكام الارث ووضعت لكل سهمه الخاص وفرضه المحدد في الشريعة وقد جاءت كتب الفقه مفصلة في بيان هذه الاسهم، وقد نشاهد احياناً ما ينم بالتفضيل في بعض الاسهم على بعض، فليس هذا محاباة لجنس على حساب جنس انما الامر هوالتوازن والعدل بين اعباء الذكر والانثى في التكوين العائلي وفي النظام الاجتماعي الاسلامي، فالرجل مكلف بضعف اعباء المراة في التكوين العائلي وفي النظام الاجتماعي الاسلامي[٣١].

فالميراث اذن هوتشريع مالي له اهداف اقتصادية ونفسية تساعد على تقوية اواصر الاسرة وشد الرابطة بين افرادها حيث تكون العلاقة قائمة على اساس من المحبة والود بين الاب وابنائه وزوجته وافراد اسرته فهويشعر انهم يرثون جهده وماله، وهم يشعرون بانه صاحب الفضل الذي ترك لهم مالاً يعينهم على سد حوائجهم، ثم ان عدالة توزيع الميراث بين اقرباء الميت، تشعر الجميع رجالاً ونساءً بالمساواة وتبعد روح الحقد والكراهية وتحقق العدالة القانونية والأخلاقية بافضل صورها، بعكس القوانين التي تعطي الميراث للذكور من دون الاناث اوتجعل الميراث للابن الاكبر، كما في كثير من القوانين والشرائع المحرفة، وهكذا يساعد قانون الميراث على بناء الاسرة وتكافلها وتماسكها بعد وفاة المعيل لها، بتوفير الضمان المادي والاساس النفسي والاخلاقي المتين، لذلك عُدَّ من العوامل الاساسية لإقامة التكافل الاجتماعي وجريانه في الواقع الحياتي.

المقصد الثالث: تشريع الضرائب المالية

ونعني بها الالتزامات المالية التي تفرضها الشريعة الاسلامية على الاغنياء تكليفا شرعيا يجب امتثاله لمن بلغ شروطه الخاصة، وذلك تحقيقا للتكافل الاجتماعي والتعاون والقيام بمصالح الناس، امثال الخمس والزكاة والديات والكفارات وما شابه. وقد عنت الشريعة الاسلامية عناية كبيرة بالشؤون المالية، إذ وضعت لها سياسة رشيدة عادلة راعت فيها تحقيق العدالة، سواء في جمع المال من ارباب اوفي صرفه في موارده الخاصة.

واصدق شاهد على عدالة تلك السياسة المالية، هوقانون الضرائب المالية في الإسلام وهوعلى النحوالآتي:

أولا: الخمس

فآية الخمس توضح لنا جانبا من هذه السياسة قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٣٢).

قال **السيد الطبطبائي** في تفسير هذه الاية، انها تشمل مطلق الغنيمة سواء كانت غنيمة حربية مأخوذة من الكفار اوغيرها مما يطلق عليه الغنيمة لغة، كأرباح المكاسب والغوص والملاحة والمستخرج من الكنوز والمعادن، وان كان مورد نزول الآية هو غنيمة الحرب فليس للمورد ان يخصص، ثم تطرق بعد ذلك الى موارد صرفها فقال هي لله ولرسوله ولذي القربى من بني هاشم ويتاماهم ومساكينهم وابناء السبيل منهم كما فسرتها روايةواردة عن الامام الصادق عليه السلام(٣٣).

اما **سيد قطب** فقد خصصها بغنيمة الحرب مع الكفار، ثم بين انها ليست مورد ابتلائنا اليوم، لأننا لسنا امام دولة مسلمة او امامة مسلمة تجاهد في سبيل الله حتى تقع لها غنائم تحتاج الى التصرف فيها[٣٤]. ولكن كلامه هذا يعني تعطيل فريضة الخمس التي شرعها الله تعالى لتكون وسيلة من وسائل التكافل الاجتماعي، وتوقيفها على زمن الرسولﷺ وهل يعقل توقف احكام الشريعة على زمان دون زمان وعدم جريانها على مرّ الدهور والازمان وهذا لا يتناسب وشأن الرسالة العالمية الخالدة.

ومع ذلك فإن كلا المفسرين تطرقا الى فريضة الخمس واعتبراها احد الاسس الرئيسة التي تكفل حاجات المجتمع وتسد العوز فيه وذلك من خلال ذكر موارد صرفها فإن سهما منها ينال الرسولﷺ وقرابته والاختلاف في القسم الاخر هل هومطلق اليتامى والمساكين وابناء السبيل اوهم من ولد بني هاشم خاصة، فالسيد **الطباطبائي** خصصه ببني هاشم والسيد قطب عممه لكل الفقراء والمساكين وابناء السبيل، والذي يجدر ذكره هنا ان هذه الفريضة لها اهمية كبيرة جدا في المجتمع الاسلامي لما فيها من موارد مالية كبيرة تحقق اكبر قدر ممكن من التكافل الاجتماعي، ورفع الظلم والعوز عن المجتمع، وهي طريقة للحد من تضخم الثروة عند فئة من الناس ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِياءِ مِنْكُمْ﴾[٣٥] وان لها دورا بارزا في ازاحة ستار الفقر عن وجه المجتمع وتضييق الفوارق الطبقية، والتوجه الى الله بالعبادة والكمال.

ثانياً: الزكاة

فهي تشكل جانبا اخر من السياسة المالية، فهي لا تكون في كل ربح وفائدة كما كان الخمس عليه بل تجب في اعيان خاصة حددها الاسلام على لسان نبيه ﷺ واهل بيته الاطهارعليهم السلام، فعن **عبد الله بن سنان** قال: قال **ابوعبد الله** عليه السلام «**انزلت الآية**

﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها﴾[٣٦] **في شهر رمضان فأمر الرسول ﷺ مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصيام ففرض الله عليكم من الذهب والفضة والابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب، ونادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفا لهم عما سوى ذلك»**[٣٧].

وقد حدد الاسلام الاجناس التي تتعلق بها الزكاة في هذه التسعة فقط على نحوالوجوب، اما ما عدا ذلك فهومستحب ليس الا[٣٨].

فالزكاة اذاً فريضة الزامية اجتماعية، وليست احسانا اختياريا ولا صدقة تطوع متروكة الى حرية الفرد، وهي شاملة لكل مال نام اوقابل للنماء كما اوضحناها في الاصناف التسعة وهي دورية، سنوية اوموسمية وتجب على الافراد حين بلوغه حدا معيناً وهوما يسمى (بالنصاب) من المال ويعفى عمن يملك اقل منه، وهوبالنسبة للمسلم عبادة من العبادات ويأثم اثما عظيما بتركها وهي من الضرائب المالية التي تقع على المال مباشرة، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها﴾[٣٩].

يقول **السيد الطباطبائي**: ان هذه الآية تتضمن حكم الزكاة المالية التي هي من اركان الشريعة والملة على ما هوظاهر الآية[٤٠] بينماسيد قطب لم يعتبر الصدقة هنا من مال الزكاة بل هي صدقة التوبة وذكر امر الزكاة ووجوبها في آيات اخرى مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساكِينِ وَالْعامِلِينَ عَلَيْها وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقابِ وَالْغارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٤١]، يقول: لقد اخذت الزكاة مكانها في النظام الاسلامي، فهي فريضة محتمة ومعلومة تجمعها الدولة المسلمة بنظام معين لتؤدي بها خدمة اجتماعية محددة، وتعتبر ضريبة تكافل اجتماعي بين القادرين والعاجزين تنظمها الدولة وتتولاها بالجمع والتوزيع، متى قام المجتمع على اساس الاسلام الصحيح[٤٢].

وكلا المفسرين اعتبر الزكاة من الضرائب المالية الالزامية ودليلهم في ذلك القران الكريم، ثم تطرقا الى اهمية هذه الفريضة المالية في تحقيق التكافل الاجتماعي عند توزيعها على الاصناف المستحقة لها.

ثالثاً: الكفارات

وهي في الاساس ضريبة مالية يؤديها الفرد نتيجة لحق ما سواء كان عباديا اوسلوكيا، فقد جعل الاسلام لمحوبعض الذنوب، التي ليس فيها حق شخصي لأحد، كالحنث باليمين والافطار في رمضان، وكفارة الاخلال ببعض واجبات الحج –غير الاركان الاساسية– وفدية الصيام بالنسبة لمن عجز عنه وغيرها من الكفارات طريقة تتمثل في انفاق المال تكفيرا عن الذنب، قال تعالى: ﴿لا يُؤاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمانَكُمْ كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٤٣].

وقد اوضح **السيد الطباطبائي** الكفارة بأنها «العمل الذي يستر به مساءة المعصية بوجه من الكفر بمعنى الستر»[٤٤]. وفي الحقيقة أن الكفارات تتضمن معنيين، معنى نفسي يشعر به المذنب بحرمانه من شيء من ماله وهومفطور على حبه، اوتكليفه عقوبة شخصية فيها حرمان وصبر كالصوم، ومعنى اخر اجتماعي، وهوبذل جزء من المال لنفع المجتمع بدافع الرغبة في تكفير الخطيئة ومحوها، وهونوع من الغرامة المالية يستفيد منها المحتاجون والفقراء، وهذا يثبت ان الذنب الذي يرتكبه الشخص يعود ضرره على المجتمع وليس على ذات الفرد فحسب، فالذنوب تؤثر في المجتمع البشري بشكل عام والاسلامي بشكل خاص، لذلك جعل الله تعالى الكفارات

واجبة على من انطبقت عليه واحدة من تلك المخالفات، وذلك لتكون رادعا امام الذنوب والمعاصي وسدا منيعا من انحراف المجتمع وابتعاده عن منهج الله القويم. وقد اشار **السيد الطباطبائي** الى هذا المعنى عند تفسيره للآيــة المباركة: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾[٤٥] مبينا ان الكفارة لها اثر ايجابي على ذات الفرد وعلى المجتمع، إذ قال:انما جعل الله الكفارة للقاتل خطأ توبة وعناية من الله للقاتل فيما لحقه من درن هذا الفعل قطعا، وليتحفظ على نفسه في عدم المحاباة في المبادرة الى القتل، وكذا هوتوبة للمجتمع وعناية لهم حيث يزيد في احرارهم واحدا بعد ان فقدوا واحدا. ويرمم ما ورد على اهل المقتول من ضرر مالي بالدية المسلمة[٤٦]، فهويشير هنا الى حقيقة الكفارة التي تهدف الى تربية النفوس بالتكفير عن الخطايا التي تقف وراءها الشهوة الفردية، فعتق الرقبة تعطي قيمة للإنسان بأن له كرامة ومقاما وان فقده يسبب ثلمةوخصوصا ان كان مؤمنا فلابد من تعويض المجتمع وسد هذه الثلمة برقبة مؤمنة قبالها[٤٧].

ويمكن ان يفيد كلامه ايضا انما جعلت الكفارة توبة وعناية من الله للقاتل ولم توضع الكفارة من اجل الانتقام من الجاني، بل تسعى لإصلاح الفرد وتهذيبه، وقد صرح **السيد الطباطبائي** بهذا في قوله «وليتحفظ على نفسه في عدم المحاباة في المبادرة الى القتل». وبهذا يثبت الاثر التربوي للكفارة، في محاربة المعصية والخطأ، وفي تربية الانسان على القيم.

اما **سيد قطب** فقد تطرق الى الاثر الاجتماعي للدية التي هي نوع من الكفارة؛ اوضريبة مالية يدفعها الجاني لأهل المقتول عوضا عن النفس او العضو او غيرها[٤٨]. وتُقرر بحسبها، فقال: «واما الدية فتسكين لثائره النفوس وشراء لخواطر المفجوعين، وتعويض لهم عن بعض ما فقدوا من نفع المقتول»[٤٩].

وقد اشار في كلامه هذا الى الحكمة من تشريع الدية ومنها تجنيب الامة كافة صور القطيعة والبغضاء ونزع بذور الحقد والانتقام من نفوس المسلمين، فالقضاء بالدية فيه ترضية للمجني عليه، إذ تشفى ما في نفوسهم من الالم والغيظ. وقد اشار الى ان الدية قد تكون عاملا مهما في ايجاد التكافل الاجتماعي؛ لان المال الذي يدفع بالدية يسد حاجة ذوي المقتول الذين فقدوا عنصرا مهما في التمويل الاقتصادي في الاسرة، وهذا التكافل له اثر كبير في ترابط المجتمع المسلم، وصفاء نفوس ابنائهم فقيرهم وغنيهم.

رابعاً: دية العاقلة

ومن اقسام الديات المشروعة في الاسلام، هي دية العاقلة وهي غرامة مالية يدفعها اقرباء القاتل خطأ محضا،اليذوي المقتول خلال ثلاث سنوات بمقدار وشروط محددة[٥٠]. والمقصود بالعاقلة هي عصبة الرجل المتقربين له بالأب ولا يشمل المتقربين بالأم، وعليه معنيالعصبة لغة، وهورأي المشهور من الاصحاب[٥١]. وسمي اقرباء الرجل لأبيه بالعاقلة، لان العاقلة مأخوذة من (العقل) والعقل في الاصل بمعنى (المنع) اي كما ان عقل الانسان يمنعه من ارتكاب المخالفات، فالعاقلة ايضا تمنع الجاني من تكرار ارتكاب هذا النوع من الخطأ، وتنصحه بالاحتياط والتحفظ، ولذا سميت بالعاقلة[٥٢]. وحكم دية العاقلة، أنها تجب على العاقلة دون القاتل وقد اتفق الفقهاء على ذلك، والدليل هواجماع الفرقة وأخبارهم بل اجماع الأمة سنة وشيعة كما قاله الشيخ الطوسي[٥٣].

وضمان العاقلة، هوفي الواقع نوع تأمين عائلي ألزمه الشارع المقدس، لان القتل الخطأ محتمل في كل انسان ولما كانت دية القتل تثقل كاهل الانسان بمفرده، وليس كل الناس بإمكانهم تحمل ذلك، دعا الاسلام أقرباء القاتل في هذه الموارد لإعانة

صاحبهم بشرطين الاول ان يكونوا اقرباءه لأبيه والثاني ان يكونوا رجالا فأوجب عليهم تحمل الدية.

اما سبب تحمل العاقلة للدية فاعتقد أنه أضافة الى ما ذكر، ان العصبة بما انها الوارثة الحقيقية للقاتل لذا يقع عليها جزء من ضريبة جرمه وتحمل المسؤولية، وقد يكون السبب الرئيس في تشريع دية العاقلة وعدم تكليف القاتل بها، لأن العاقلة اذا ما علمت ان من يجني من أهلها جناية، انها ستتحمل معه تبعاتها، فأنها سوف تعلّم افرادها فن صيانة حقوق غيرهم؛ لأن كل واحد منهم سيدفع ضريبة افعال الاخرين، وعند عجز العاقلة عن الدية يتحول الامر الى بيت مال المسلمين، وفي الزام بيت المال بالدية هنا معنى واضح من معاني التكافل في تحمل اثار الجرائم لأن بيت المال هوخزانة الشعب ففي الزامه بدفع الدية تحميل لكل فرد في الامة اثار تلك الجريمة[٥٤]. وقد اراد الله سبحانه وتعالى من هذه الدية ان تكون ردءًا لصدأ القلوب المؤمنة وحبلاً يربط ايمان الاخوة بالتواد والتعاطف والتكافل لذا جاء التعقيب بمفهوم العفووالتصدق بعد ذكر الدية فقال تعالى ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾[٥٥].

فبالعفو والتصدق يحصل الود والتعاطف والتكافل في المجتمع، لذا فإن تشريع الدية لم تكن عقوبة للجاني بل هي مشروع للتكافل الاجتماعي، ونظام تربوي لبناء العلاقات الانسانية وشد الاواصر داخل المجتمع الايماني، ويمكن الاستفادة من نظام العاقلة في وقتنا الحاضر في اكثر من مؤسسة سواء كانوا أطباء اومهندسين اوعمالاً اوطلبة جامعات ومدارس وغيرها من مؤسسات المجتمع ولكن لا على سبيل الالزام بل من باب التطوع للتكافل الاجتماعي.

المطلب الثاني

العوامل الدينية غير الواجبة

المقصد الاول: القرض الحسن

لقد جاء التأكيد والحث الشديد على القرض الحسن من السماء، لأنه يعد مساهمة فاعلة في قضاء حوائج الاخوان ومساعدتهم في تيسير امورهم الى اجل مسمى اوغير مسمى، الامر الذي يؤدي الى خلق جومن الود والمحبة بين افراد المجتمع، والى انتشال الفقير من فقره ومساعدته لشق طريقه في الحياة. **فالقرض لغة**: القطع، قرضت الشيء: قطعته، والقرض: ماتعطيه من المال لتقضاه، واستقرضت من فلان: أي طلبت منه القرض فأقرضني[٥٦]. أما **القرض اصطلاحاً**: هوماتعطيه غيرك من مال على أن يرده اليك[٥٧]. وقد عرفه الفقهاء بأنه: تمليك مال لآخر بالضمان؛ بأن يكون على عهدته أداؤه بنفسه أوبمثله أوقيمته[٥٨].

وهناك فارق بين المعنى الفقهي والمعنى القرآني للقرض الحسن، ففي القرآن المراد من القرض الحسن هو، الترغيب في الإنفاق العام في وجوه البر والخير كالجهاد في سبيل الله أوإطعام الجائعين وكسوة العارين وغير ذلك، وقد جاء في تفسير الآية المباركة ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾[٥٩] فيها حث بليغ على ماندب اليه من الإنفاق في سبيل الله ومثَل الإنفاق بأنه قرض يقرضه الله سبحانه وعليه أن يرده، ثم قطع الله تعالى بأنه لايرده مثله اليه بل يضاعفه وأضاف

اليه أجراً كريماً في الآخرة[٦٠]. وهذا المعنى الذي ذهب اليه **السيد الطباطبائي** كان قد سبقه فيه **سيد قطب** حينما فسر هذه الآية «بأنها هتاف موح مؤثر آسر، إذ مجرد تصور المسلم أنه هوالفقير الضئيل يقرض ربه، كفيل بأن يطير به البذل طيراناً»[٦١]، وهذا يظهر انه يفسر القرض بالبذل والعطاء والانفاق العام. ومن ذلك يظهر ان المعنى القراني للقرض هوالبذل والانفاق العام الذي لايحتاج الى رده على المقرض لا بمثله ولا بقيمته ولابشئ اخر، اما المعنى الفقهي للقرض فهوعبارة عن عقد لازم على الاقوى[٦٢]، فيه ايجاب من المقرض وقبول من المقترض وعلى المقترض الوفاء والالتزام بالاداء والرد على المقرض وهومايعادل معنى (الدين) لان الدين في اللغة يأتي بمعنى القرض يقال دينته: اقرضته[٦٣].

وما نقصده نحن من **القرض** الذي يساهم في عملية التكافل الاجتماعي، هوالقرض بالمعني الفقهى لا القراني وان كان هذا الاخير يساهم هوالاخر في عملية التكافل الاجتماعي ولكن بعنوان الانفاق العام.

وعلى هذا **فالقرض** يؤدي دورا كبيرا في التخفيف عن المعسرين وضمان حقوقهم، وهوعمل انساني وتكافلي في المجتمع ويحقق نوعاً من الرفاه الاقتصادي والسعة على الفقراء وحينئذ يكون سبباً في نشر جومن المحبة والالفة وتوثيق الوشائح الانسانية، وهويمنع الكثير من الجرائم والمشكلات الإنحرافية، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «**مكتوب على باب الجنة الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر**»[٦٤]، وفي موضع اخر يقول عليه السلام: «**ما من مؤمن اقرض مؤمنا يلتمس به وجه الله الا حسب الله له اجره بحساب الصدقة حتى يرجع اليه ماله**»[٦٥].

وافضلية **القرض** قد تأتي لأن فيه حفظا لماء الوجه، وصونا للكرامة الانسان وعزة نفسه عن المسألة. فقد يتعرض الانسان الى أزمات مالية في حياته لايستطيع

توفيرها ذوالدخل المحدود فيأتي مشروع القرض الحسن خير منقذ ومعين له ولامثاله لتيسير امورهم مع حفظ كرامتهم. عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «**أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهويقدر عليه من عنده اومن عندغيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه مزرقة عيناه مغلولة يداه الى عنقه**»(٦٦).

ومن كل هذا الترغيب والترهيب في مانع القرض وواهبه يمكننا ان نفهم مدى أهمية القرض في بناء المجتمع وتماسكه ومدى أهميته في قضاء حوائج المحتاجين حتى من غير ذوي القربى فهو لعامة الناس ممن يرتبط معهم برابطة الاسلام ويتنسم معهم عبق الاخوة الايمانية، فيكون هذا باعثاً للتعاون والتكافل الاجتماعي، وما أحوجنا اليوم الى مشروع القرض الحسن حيث الحاجة والفقر الشديد قد عم عالمنا الإسلامي، فكم من طريد لامأوى له وكم من جائع لارغيف له وكم من محتاج يحتاج الى مد يد العون والمساعدة لكشف كربته ورفع الحيف عنه، لذا يكون مشروع القرض الحسن خير مرهم لجروح هؤلاء المستضعفين وخير عامل لإيجاد التكافل الإجتماعي في المجتمع.

المقصد الثاني: الأنفال

النافلة في اللغة: «العطيه وما يفعله الانسان مما لايجب عليه من عطاء وغيره والنفل: الهبة والجمع انفال»(٦٧). اما **المعنى الاصطلاحي**: فقد ذكر فقهاء الشيعة – تبعاً للنصوص الواردة عن اهل البيت عليهم السلام ان الانفال: «هي ما يستحقه الامام عليه السلام من الاموال على جهة الخصوص، كما كان للنبي صلى الله عليه وآله، سميت بذلك لانها من الله تعالى له زيادة على ما جعله له من الشركة في الخمس اكراماً له وتفضيلاً له بذلك على غيره».

اما ما هي هذه الزيادة التي فضل الله تعالى بها نبيه الاكرم ﷺ على غيره[٦٨]؟ يمكننا ان نستقرأ ذلك من الروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام، قال **الشيخ الطوسي**: روي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام: «**ان الانفال كل ما أخذ من دار الحرب بغير قتال اذا انجلى عنها اهلها ويسميه الفقهاء فيئاً، وميراث من لاوارث له، وقطائع الملوك اذا كانت في ايديهم من غيرغصب، والآجام وبطون الاودية والموات، وغير ذلك**»[٦٩]. والرواية صريحة وواضحة في ذكر هذه الزيادة وما يتفضل فيه النبي ﷺ على سائر الناس.

وقد تطرق المفسرون الى حكم الانفال في الآية المباركة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٧٠]، وقال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[٧١]. الآيتان تتحدثان عن الانفال والفيء وهوكل ما يدخل من الزيادة من الاموال التي لامالك لها، والاراضي المفتوحة من دون حرب، ورؤوس الجبال وبطون الوديان وغيرها، فهذه كلها قد جعل الله تعالى للرسول حق التصرف فيها، ثم دله على موارد صرفها وهي سبيل الله والرسول وذوالقربى ويتاماهم ومساكينهم وابن السبيل منهم[٧٢].

ويبدومن **صاحب الميزان** أن لا فارق عنده بين الانفال والفيء في المعنى والحكم ففي المعنى قال: وتطلق الانفال على ما يسمى فيئاً ايضاً[٧٣]. وفي موضع آخر قال: ان الانفال بحسب المفهوم وان كان يعم الغنيمة والفيء جميعاً[٧٤]. وهذا يعني ان لا فارق لديه بين الفيء والانفال وكذلك عدم الفارق عنده في الحكم يقول: ان الآية تدل على ان الانفال جميعاً لله وللرسول لا يشارك الله ورسوله فيها احد من

المومنين سواء في ذلك الغنيمة والفيء[٧٥]. وهنا يكون قد خالف **سيد قطب** في حكم الغنيمة، إذ ذهب الى ان الحكم في الغنيمة يختلف عنه في الفيء وذلك عند تفسيره الآيه السابعة من سورة الحشر قائلاً: «ان هذا الفيء الذي خلفه بنوالنضيروراءهم حكمه ليس حكم الغنيمة التي اعطاهم الله اربعة اخماسها، واستبقى خمسها فقط لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، والرسول ﷺ هوالذي يتصرف فيه كله في هذه الوجوه»[٧٦].

وقد بين **سيد قطب** ان مجال تصرف النبي ﷺ في الغنيمةهوالخمس، اما الفئ فللرسول ﷺ حق التصرف فيه بكامله دون المؤمنين. ومن ذلك، يمكننا ان نفهم الحكمة من وجود الانفال وتدخل السماء مباشرة في احكامها وخصوصياتها، وقد ذكرت الحكمة والعلة في ذيل الآية المباركة حيث قالت:﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[٧٧]، فهذه الآية تضع بين ايدينا قاعدة كبرى من قواعد التنظيم الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الاسلامي كما تضع قاعدة كبرى في التشريع الدستوري للمجتمع الاسلامي ﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾. وان هاتين القاعدتين لم تختصا بالفيء وان وردتا فيه الانهما تتجاوزان الى آماد كثيرة في اسس النظام الاجتماعي الاسلامي فالملكية الفردية معترف بها ولكنها محددة بهذه **القاعدة (ألا يكون المال دولة بين الاغنياء)**، وجاء التنظيم الآلهي ليطبق هذه القاعدة في الانفال فجعل المال والغنائم التي يستولي عليها المقاتلون بيد الرسول كي يتسنى له ان يقسمها على الفقراء واليتامى والمساكين وابن السبيل بالعدل والسوية، وبذلك يستطيع المحافظة على حالة التوازن في المجتمع الاسلامي وتحقيق التكافل الاجتماعي[٧٨].

اما القاعده الثانية، النظرية الدستورية الاسلامية وهي ان يكون سلطان القانون في المجتمع الاسلامي مستمدا من التشريع الآلهي وما جاء به الرسول ﷺ قراناً أوسنة، والامة كذلك الامام معها لا تملك ان تخالف ما جاء به الرسول فإذا شرعت لم يكن لتشريعها هذا السلطان[٧٩].

هذا ما نستوحيه من هاتين الآيتين وما يمكن ان تضفيه الانفال من اثار اجتماعية وتربوية تجمع فيها القلوب وتؤلف بينها بعد ان صدأتها زخارف الحياة ومادياتها وحب المال والاستئثار به، فكانت الانفال خير وسيلة لجمع الامة وتماسكها وتكافلها، وقد جمع الرسول الاكرم ﷺ بواسطتها شعث هذه الامة وسد ثغور المقاتلين ولبى مايحتاجون اليه كما لبى حاجات الفقراء والمساكين وابناء السبيل وذوي الحاجة في المجتمع الاسلامي من خلال تسلطه على هذا المال الذي يعطيه صلاحية التصرف فيه، واستطاع ﷺ ان يبني به الدولة الاسلامية ويحصن ثغورها وتعد الانفال من اكبر الموارد المالية التي تستطيع ان تغني الدولة وتؤمن بيت مال المسلمين. لذا تعد الانفال من العوامل المهمة في تحقيق التكافل الاجتماعي وارساء قواعد المجتمع الاسلامي.

المبحث الثاني

عوامل التكافل الإجتماعي ذات البعدالاجتماعي

ونعني بها مجموعة الظواهر الاجتماعية المتعلقة بحياة الانسان التي تشكل ازمة اجتماعية تحتاج الى وضع حد لها ومعالجتها، وقد وضع الاسلام مبدأ التكافل الاجتماعي ليعالج هذه القضايا والمشاكل الاجتماعية ومنها:

المطلب الاول

وجود حـــــــالة الفقر

يعد الاسلام الغنى نعمة يمن الله بها على من يشاء من عباده وتستحق الشكر، ويعد الفقر مشكلة لابد من معالجتها ووضع الحلول امامها، ومن العلاجات التي وضعها الاسلام لحل مشكلة الفقر هوتشجيع الفقير على العمل وتوفير مقدماته له وذلك بتشغيل الايدي العاملة وتأهيلها وتهيئة بعض الامور اللازمة للعمل اوتقريض العامل وفتح مراكز عمل شاملة تستوعب اعدادا كبيرة من العمال، فالعمل هوالسلاح الاول لمحاربة الفقر والقضاء عليه وهو العنصر الاول في عمارة الارض التي استخلف الله فيها الانسان وامره ان يعمرها قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ﴾[٨٠]، وقال جل جلاله: ﴿هُوَالَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[٨١]. فقد ذكر **السيد الطباطبائي** في تفسير هذه الآية الاخيرة، انه تعالى وصف الارض بالذلول وجعل لها مناكب يستقر عليها ويمشي فيها باعتبار انقيادها لانواع التصرفات الانسانية من غير امتناع، فيستطيع الانسان ان يأكل من رزقه الذي قدر له بانواع الطلب[٨٢].

واذا ما اضفنا الى هذا معنى الآية الاولى من سورة هود والقائلة ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها﴾ إذ دل المعنى على ان الله تعالى قد فطر الانسان على ان يتصرف في الارض بتحويلها الى حال ينتفع بها في حياته ويرفع بها ما يتنبه له من الحاجة والنقيصه[٨٣].

نستطيع أن نقول إن ما أراد أن يثبته **السيد الطباطبائي** هوبيان أن الله تعالى قد وهب الإنسان الطاقة والعقل والقدرة وهيَأ له كل مستلزمات العمل من انبساط الأرض ووفرة المياة وخصوبة التربة وغير ذلك، من أجل أن يستغلها الإنسان في اعمار الإرض وإنشائها وفي النهاية ستدر عليه بالخير الوفير والسعة في الرزق.

اما **سيد قطب** فقد فسر الآية بان الله تعالى قد ذكر الناس نشأتهم من الارض، نشأة جنسهم ونشأة افرادهم من غذاء الارض اومن عناصرها التي تتألف منها عناصر تكوينهم الجسدي، ومع انهم من هذه الارض، ومن عناصرها، فقد استخلفهم فيها ليعمروها(٨٤).

وهنا يبين أن الإنسان على الرغم من ضعته وتفاهة اصله وكونه لاتختلف أصوله عن أصول الأرض وعناصرها إلا أن الله كرَمه وأعطاه خلافة الأرض ليعمرها ويستفيد منها.

والمفسران اشارا الى نقطة مهمة ركزت عليها الآيتان المباركتان وهي المشي والحركة الدؤوبة والكد والعمل لاعمار الارض وتطويرها والانتفاع من خيرها وعطائها، فان الله سبحانه قد هيأ كل الاسباب والظروف من تذليل الارض وانبساطها تحت يد الانسان بعد اعطائه منصب الخلافة الالهية في استعمار هذه الارض، وليس للانسان إلا ان يسعى ويجاهد ويكد من اجل حياة افضل ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾(٨٥).

ومن ذلك كله نفهم ان القرآن الكريم قدعالج مسألة الفقر وذلك بالدعوة للعمل والحث عليه،اما العلاج الآخر لحل مسألة الفقر والفاقة في المجتمع فهوعلاج يتكفله المجتمع باجمعه لا الفقير ذاته؛ لأن الفقير قد يبذل ما بوسعه ويجهد نفسه ولكن ما يرده من دخل لايصل حد الكفاف وهناك العاجزون الذين لايستطيعون العمل

وهناك الصبيان الصغار والشيوخ الهرمون والمقعدون عن الكسب، كل هؤلاء قد عمل الاسلامعلى انقاذهم من مخالب الفقروالحاجه واغناهم عنذل المسألة، وذلك بوضع قانون التكافل الاجتماعي الذي يضمن فيه لهؤلاء المحرومين معيشتهم وسد حاجاتهم،بكفالة الاغنياء والموسرين لهم. وقدعرفوا **الفقير والمسكين** فقالوا: ان الفقير والمسكين هما اللذيان تقصر اموالهم عن مؤنة سنتهم ومنهم من فرق بينهما فقال ان المسكين اسوأ حالاً من الفقير(٨٦).

ومن كل ذلك يثبت أن وجود الفقراء والمساكين يعتبر عاملاًاساسياً لإيجاد قانون التكافل الاجتماعي.

المطلب الثاني

وجود ذوي الحاجات من المعاقين والمقعدين

لايخلومجتمع من المجتمعات البشرية من ذوي العاهات والمعاقين والعاجزين عن العمل الذين خلفتهم الحوادث والكوارث الطبيعية كالزلازل والصواعق والبراكين اوحوادث الحروبوالغزوات اوالعوق الوراثي والولادي فهؤلاء يشكلون طبقة المستضعفين والعاجزين، وقد اهتم الاسلام بهم اهتماماً كبيراً وشملهم برعايته الخاصة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٨٧]. ففي هذه الآية المباركة كانت الرعاية الالهية لهؤلاء المستضعفين هوتخفيف بعض الاحكام عنهم مثل الجهاد والقتال الواجب، وعدم توجيه اللوم لهم، ومن جانب آخر نرى ان العناية القرآنية بذوي الحاجات والمعاقين جاءت لتعالج روح المعاق وتجتثه من القلق والشعور بالنقص ليحل مكانه الرضا والثقه والسعادة، إذ يرشده القرآن الكريم الى ان مايعانيه المعاق من شدة العاهة لاينقص من كرامته كما لايحط من قيمته في الحياة، لان العاهة الحقيقية هي تلك التي تصيب الدين والخلق وتغلق منافذ البصيرة وليست تلك التي تصيب المظهر الخارجي، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[٨٨]. فقد جاء في تفسير هذه الآية المباركة، ان التعقل والسمع في الحقيقة هومن شأن القلب اي النفس المدركه فهوالذي يبعث الانسان الى متابعة مايعقله اويسمعه من ناصح

مشفق لذا عد ادراك القلب لذلك رؤية له ومشاهدة منه، وعد من لايعقل ولايسمع اعمى القلب ثم بولغ فيه بان حقيقة العمى هي عمى القلب دون عمى العين[٨٩].

اما صاحب **تفسير في ظلال القرآن** فقد ركز هذا المعنى حينما عبَر عن هذه الفئة، بانهم يرون ولا يدركون، ويسمعون ولا يعتبرون، ثم قال: ان الآية المباركة قد اكدت مواضع القلوب (التي في الصدور) زيادة للتوكيد في اثبات العمى لتلك القلوب على وجه التحديد[٩٠]. وهنا قد اثبت المفسران هذه الحقيقة التي طرحها القرآن الكريم باسلوبه التربوي الرفيع في بيان ان العمى الحقيقي ليس لفاقد البصر بل هولفاقد البصيرة والوعي، بل ان فاقد البصر قد يصل الى مستوى ايماني رفيع بسبب رؤية قلبه وذكاء بصيرته، وقد يهتدي بواسطة العصى اوغيرها على تحقيق كثير من منافعه كما عبر بذلك **السيد الطباطبائي**. وهذا الترنم في جوهذه الآية يعطي ذوي الزمنى والمعاقين بصيص امل في الحياة ويزيدالثقة في نفوسهم كي يتكيفوا في الحياة مع الآخرين دون الشعور باي نقص أوأذى.

اما العلاج الثالث الذي وضعه القرآن الكريم لذوي الحاجات من المعاقين والعاجزين، فهوايجاد قانون يتكفل رعايتهم وتأمين حاجاتهم المادية والمعيشة وهوقانون التكافل الاجتماعي، ففي ظل هذا القانون يكون هؤلاء الضعفاء والعاجزون مشمولين ومكفولين بالرعاية غير متروكين للتسول والسؤال بل يعيشون بعزة وكرامة بكفالة المسلمين لهم وجعل سهماً من بيت المال مخصصاً بهم قال تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[٩١].

أهم النتائج والمقترحات

١. انما شرع نظام التكافل الاجتماعي في الاسلام من اجل ان يعالج مشكلة اجتماعية كبيرة يعاني منها المجتمع الإسلامي والعالم أجمع وهي مشكلة الفقر، فكان نظام التكافل خير مرهم لعلاج هذه المشكلة.

٢. هناك عوامل تساعد على ايجاد قانون التكافل الاجتماعي، قسم منها كان للشريعة الاسلامية دور كبير في ايجادها كتشريع النفقه والارث والضرائب المالية والقرض الحسن والأنفال وذلك من أجل ان يأخذ قانون التكافل مجراه في الحياة فكانت منافذ وقنوات يمر منها قانون التكافل، وقسم اخر كان للظروف والحالات الاجتماعيه دخل فيها، كوجود حالة الفقر ووجود ذووي الزمنى والمعاقين والمحتاجين.

٣. اتفق المفسران –**الطباطبائي وسيد قطب**– على ان كل العوامل سواء التي تحمل طابعاً دينياً أوالتي تحمل طابعاً إجتماعياً هي عوامل مساعدة على إيجاد قانون التكافل الإجتماعي وتصب في خدمته.

٤. واتفقا على ان الضرائب المالية تشكل عاملاً اساسياً في تحقيق التكافل الاجتماعي بكل مفرداته كالخمس والزكاة والكفارات والديات، واختلفا في الخمس فقد عممه **السيد الطباطبائي** لكل غنيمة كأرباح المكاسب والغوص والملاحة وغيرها، اما **سيد قطب** فقد خصصه بغنيمة الحرب مع الكفار خاصة، ثم بين انه ليس مورد ابتلائنا اليوم(٩٢).

المقترحات

١. انشاء مؤسسات خيرية للتكافل الاجتماعي وتبدأ من الاسرة بإنشاء صندوق خيري يشترك فيه افراد الاسرة المتمكنون وصرفه على كل من يحتاج من افراد الاسرة، ثم الصندوق الخيري في المدرسة والمحلة.

٢. أما المقترح العلمي فاني وجدت ان البحث في عنوان التكافل المعنوي وكذا البحث في عنوان القرض الحسن قليل ولايشملالكثير من ابعاد الموضوع، فحري لمن اراد ان يكمل هذا المسير ان يأخذ بزمام هذين الموضوعين[٩٣].

---

١. sayyidmuhmmadhusayntabatabai 1902 - 1981.
٢. biography of allamahsayyidmuhmmadhusayntabatabai.
٣. المكتبة الشاملة shamela.com.
٤. الراغب، الأصفهاني،مفردات ألفاظ القرآن، ص٧١٨.
٥. محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٥٨٩.
٦. المصدر السابق نفسه، مادة (جمع).
٧. محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، مادة جمع.
٨. ينظر، اسماعيل بن حماد، الفارابي، الصحاح في اللغة، ج٣، ص٩٩٧.
٩. ميشيل، دينكن، ترجمة احسان محمد الحسن، معجم علم الاجتماع، ص٣٣ .
١٠. محمد ابوزهرة، التكافل الاجتماعي في الاسلام، ص٧
١١. عبد الله ناصح، علوان، التكافل الإجتماعي في الإسلام، دار السلام، ط٧، ٢٠٠٧م.
١٢. محمد باقر، المجلسي، بحار الانوار، ج٨١، ص١٥٠، حديث٢٩.
١٣. المائده، ٢.
١٤. البقره، ١٧٧.
١٥. زين الدين، بن علي،الشهيد الثاني، مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام، ج٦، ص٣١.
١٦. الاحزاب، ٦.
١٧. الاسراء، ٢٦.
١٨. الروم ٣٨.

١٩. ينظر، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٢٢٢٢،٤.
٢٠. محمد حسين، الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن،ج١٦، ص١٨٥ – بتصرف –.
٢١. الاسراء، ٢٣.
٢٢. لقمان، ١٤.
٢٣. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج١٣، ص٨٠ – ٧٩.
٢٤. ينظر، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢٢٢١.
٢٥. محمد حسن، النجفي، جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٧٢.
٢٦. محمد بن ابي بكر، ابن القيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج٤، ص٣١٩ – ٣٢٠.
٢٧. الاحزاب، ٦.
٢٨. النساء،١١.
٢٩. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج٤، ص٢٠٧.
٣٠. سليمان بن أحمد بن أيوب، الطبراني، المعجم الوسيط، ج٩، ص١٩، الحديث٩٠٠٢.
٣١. ينظر، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص٥٩١.
٣٢. الانفال، ١.
٣٣. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج٩، ص٩١.
٣٤. ينظر، سيد قطب، في ظلال القران، ج٣. ص ١٥١٨–١٥٢٠.
٣٥. الحشر، ٧.
٣٦. التوبة، ١٠٣.
٣٧. محمد بن حسن، الحر العاملي، الوسائل، ج٩، باب ٨، حديث ١.
٣٨. عبد الاعلى، السبزواري، مهذب الاحكام، ج١١، ص٤٧
٣٩. التوبة، ١٠٣.
٤٠. ينظر محمد حسين، الطباطبئي، الميزان، ج٩، ص٣٧٧.
٤١. التوبة، ٦٠.
٤٢. ينظر سيد قطب، في ظلال القران وج٣، ص١٦٦٨.
٤٣. المائدة، ٨٩.
٤٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج٦، ص١١١.
٤٥. النساء، ٩٢.
٤٦. محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج٥، ص ٤٠.
٤٧. المصدر السابق نفسه.

٤٨. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج٥، ص٣٩.
٤٩. سيد، قطب، في ظلال القران، ج٢، ص٧٣٦.
٥٠. ينظر، باقر، الايرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ج٣، ص٤١٣.
٥١. ينظر، المصدر السابق، ص٣٥٢-٣٥٣.
٥٢. محمد حسين، النجفي، جواهر الكلام، ج٤٣، ص٤١٣.
٥٣. ابوجعفر بن الحسن، الطوسي، الخلاف، كتاب الديات، المسألة، ٩٦.
٥٤. ينظر، مصطفى، السباعي، التكافل الاجتماعي في الاسلام، ص٤٢ - ٤٥.
٥٥. النساء، ٩٢.
٥٦. محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٨٤٠.
٥٧. سعدي، أبوالحبيب، القاموس الفقهي، ص٣٠٠.
٥٨. روح الله الموسوي، الخميني، تحرير الوسيلة، ج١، كتاب الدين والقرض، ص٦١٨.
٥٩. الحديد،١١.
٦٠. محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج١٩، ص١٤٢.
٦١. سيد قطب، في ظلال القران، ج٦، ص٣٤٨٥.
٦٢. ينظر روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، كتاب الدين والقرض، مسألة (٧)،ص٦٢٠.
٦٣. محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١٥٤٦.
٦٤. محمد بن يعقوب،المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، ج١٦، ص١٦٢.
٦٥. محمد بن يعقوب، الكليني، فروع الكافي، ج٤، ص٣٤، رقم الحديث، ٢٦١٥٢.
٦٦. محمد بن الحسن، الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٩٩.
٦٧. عبد الفتاح، الصعيدي، الافصاح في فقه اللغه، ج١، ص١٣٥.
٦٨. محمد حسن، النجفي، جواهر الكلام، ج١٦، ص١١٦.
٦٩. محمد بن الحسن، الطوسي، التبيان، ج٥، ص٧٢.
٧٠. الانفال، ١.
٧١. الحشر، ٧.
٧٢. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج١٩، ص٢٠٤-٢٠٥.
٧٣. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، ج٩، ص٥.
٧٤. المصدر السابق نفسه، ص٨.
٧٥. المصدر السابق نفسه والصفحه.
٧٦. سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٦، ص٣٥٢٣.

٧٧. الحشر، ٧.
٧٨. ينظر سيد، قطب في ظلال القرآن، ج٦،ص٣٥٢٥-٣٥٢٦.
٧٩. المصدر السابق نفسه.
٨٠. هود، ٦١.
٨١. الملك، ١٥.
٨٢. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، الميزان، ج١٩، ص٣٥٧.
٨٣. ينظر، المصدر السابق، ج١٠، ص٣١٠.
٨٤. ينظر، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص١٩٠٧.
٨٥. الانشقاق، ٦.
٨٦. ينظر، جعفر بن الحسن، المحقق الحلي، شرائع الاسلام، ج١، ص١٢٥.
٨٧. التوبه، ٩١.
٨٨. الحج، ٤٦.
٨٩. ينظر، محمد حسين، الطباطبائي، ج١٤، ص٣٨٨.
٩٠. ينظر، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص٢٤٣٠.
٩١. الذاريات، ١٩.
٩٢. سيد قطب، في ظلال القران، ج٣، ص١٥١٨.

المصادر والمراجع

القران الكريم

نهج البلاغة

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، ط٣، دار صادر، ١٤١٤هـ.

٢. ابوزهرة، محمد بن احمد، التكافل الاجتماعي في الاسلام، القاهرة، دار الفكر العربي طبعة جديدة، ١٩٩١م.

٣. الاصفهاني، الحسين بن محمد، الراغب، مفردات الفاظ القران، تحقيق صفوان عدنان داودي، ط٢، طليعة ١٤٢٧هـ.

٤. ابنالقيمالجوزية، محمدابيبكر، زادالمعادفيهديخيرالعباد، تحقيقشعيبالارناؤط، ط١٤، بيروت، مؤسسةالرسالة، ١٩٨٦م.

٥. الايرواني باقر، دروس تمهيدية في الفقه المقارن الاستدلالي على المذهب الجعفري، ط٢، قم، دارالفقه للطباعة والنشر و١٤٣٢هـ.

٦. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، طهران دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٧ ش، هـ.

٧. الجواهري الفارابي، اسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، المحقق احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.

٨. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت، ط٤، دار احياء التراث العربي، ١٣٩١هـ.

٩. الحلي ابوالقاسم، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، ط٢، قم، دار الاستقلال، ١٤٠٩هـ.

١٠. الخميني، روح الله الموسوي، تحرير الوسيلة، ط٢، قم، مؤسسة آثار الإمام الخميني، ١٤٢٧هـ.

١١. سعدي، ابوالحبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٨.

١٢. االصعيدي، عبد الفتاح، الافصاح في فقه اللغة، ط١، مصر، دار الكتب، ١٩٢٩م-١٣٤٨هـ.

١٣. ١٣. االطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران، قم، ط٥، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٧هـ.

١٤. ١٤. االطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٥. ١٥. عطوان، عبد الله ناصح، التكافل الاجتماعي في الاسلام، دار السلام للطباعة، ط٧، ٢٠٠٧م.

١٦. االعاملي، زين الدين بن علي، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، ط١، مؤسسة المعارف الاسلامية، ١٤١٤هـ.
١٧. االفارابي، ابراهيم بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق، احمد بن عبد الغفور عطار، ظ٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧.
١٨. االفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المحقق، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.
١٩. **سيد قطب** بن ابراهيم، في ظلال القران، بيروت، ط١٧، دار الشروق، ١٤١٢هـ.
٢٠. االقرضاوي، يوسف، مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٢١. االقرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، اصول الكافي، انشارات اسوة ١٣٨٦هـ ش.
٢٣. ٢٣. مالصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القران الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٤. ٢٤. االمجلسي، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، طهران، ط٢ المكتبة الاسلامية، ١٣٩٧هـ.
٢٥. مميشيل دينكن، معجم علم الإجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، بيروت، مطبعة دار طليعة، ١٩٨٦.

تأصيلُ المنهجِ اللغويِّ في تفسيرِ أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام للقرآنِ الكريمِ

Linguistic Approach Derivation In the Ahlalbayt Interpretation (Peace be upon them) to the Glorious Quran

م.د. زهراء نورالدين قاسم

Lectur. Dr. Zahra N. Qassim

تأصيل المنهج اللغوي
في تفسير أئمة أهل البيت عليهم السلام
للقرآن الكريم

Linguistic Approach Derivation
In the Ahlalbayt Interpretation
(Peace be upon them) to the Glorious Quran

م. د. زهراء نور الدين قاسم
جامعة بغداد . كلية الآداب
قسم اللغة العربية

Lectur. Dr. Zahraa N. Qasim
Department of Arabic
College of Arts . Baghdad Univercity
zahraalja@yahoo.com

تاريخ التسليم: ٢٠ / ٦ / ٢٠١٦
تاريخ القبول: ٢٢ / ٨ / ٢٠١٦
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّص البحث

يأتي **المنهج اللغويّ** في مقدِّمة المناهج الّتي تعنى بتفسير القرآن الكريم، وتكمن أهمّيّته في أنَّه مورد اتّفاق بين الطوائف الإسلاميّة في مجمل قبوله من ردِّه، خلافا للمنهج العقليّ في التفسير، وفي قبول مسائله على نحو عام خلافا لمنهج التفسير بالمأثور؛ لذا ظهرت بوادره مبكّرا في تفسير عبد الله بن عبَّاس وغيره من الصحب، إلَّا أنّ تفسيراتهم اللغويَّة لم تتعدَّ بيان معاني عدد قليل من الكلمات الغريبة بما يدلُّ عليها في أشعار العرب، ولم تصل إلى مرحلة تأسيس أركان **المنهج اللغويّ** المختلفة الّتي استقرّت أواخر القرن الثاني للهجرة ومطلع الثالث في كتب معاني القرآن.

لذا سعى البحث إلى بيان أركان **المنهج اللغويّ** الّتي تجاوزت إيضاح معاني الكلمات الغريبة، وتأصيل ظهورها قبل مرحلة تأليف كتب معاني القرآن، فكانت أحاديث أهل البيت عليهم السلام ميدان البحث وساحته التنقيبيّة؛ وذلك لتأصيل التفسير اللغويّ وبيان حلقته المفقودة أوّلا، وإثبات حجّته الشرعيّة ثانيا، والردّ على من اتّهم مذهب أهل البيت عليهم السلام بمجافاة **المنهج اللغويّ** وإنكاره في تفسير القرآن ثالثا.

ABSTRACT

The Linguistic approach is in the lead of the approaches concerned with the interpretation of the Holy Qur'an, whose importance lies in the agreement with all the Islamic sects to mostly accept than reject it. It is unlike the intellectual approach of interpretation or tradition-based interpretation. Thus its precursors appeared early in the interpretation of Abdullah bin Abbas and other Companions of the prophet. But their interpretations were not more than meaning explanation of a small number of uncommon words with reference to their use in Arabic Poetry; and they did not reach the stage of establishing different pillars of the linguistic approach settled in the late second Hijry century and the early third Hijry century in Qur'an meanings sources .

The research study seeks to state the pillars of the linguistic approach surpassing the explanation of the meanings of uncommon words, and consolidating their appearance before writing the books of the meanings of the Holy Qur'an. Consequently, the Hadiths of Ahlalbayt (PBUT) come as the field of the research and its area of investigation to the first consolidating of the linguistic interpretation to state its missing link; secondly it is to prove its legitimate argument,; thirdly it is to respond to those who accused the Ahlalbayt doctrine of avoiding the linguistic approach and rejecting it in interpreting the holy Qur'an.

... توطئة ...

لمَّا كان القرآن الكريم كلام الله المعجز الّذي حيّر العرب وأضعفهم عن أن يأتوا بمثله أو بمثل بعضٍ منه قلّ أو كثُرَ؛ لم يكن بالإمكان الاكتفاء بمنهج واحد في تفسير آياته والوقوف على مقاصده وتوضيح مراميه، بل تعاضدت عدّة مناهج للقيام بتلك المهمّة الجليلة، نحو: المنهج العقليّ، والمنهج النقليّ (التفسير بالمأثور)، والمنهج التأريخيّ، ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، فضلا عن **المنهج اللغويّ** الّذي يعدُّ أهمّ تلك المناهج المذكورة، وهو يعني: بيان معاني القرآن بحسب ما ورد في لغة العرب من دلالة ألفاظ وقواعد تركيب وأساليب كلام، يقول **أبو إسحاق إبراهيم الشاطبيّ** (ت٧٩٠هـ) في حديثه عن القرآن: «أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة وأساليب معانيها، وأنّها فيما فُطِرت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يُرَاد به ظاهره، وبالعامّ يراد به العامّ في وجه والخاصّ في وجه، وبالعامِ يُراد به الخاصّ، وظاهر يراد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره»[1].

ولمَّا كان **المنهج اللغويّ** وتدا لا يقف تفسير القرآن الكريم وبيانه من دونه؛ اتّهم رؤوسُ الفتنة ومؤجّجو نارها الشيعةَ بإنكاره في تفسير القرآن، فقال **يحيى العلويّ** (ت٧٤٥هـ): «اعلم أنّ فريقا من أهل الزيغ، يزعمون أنّهم يُصدِّقُون بالقرآن، أنكروا تفسيره من اللغة، وأنّه لا يمكن الوقوف على معانيه منها، ولا مجال فيه لاستعمال النظر، وسلوك منهج الاستدلال، وإنّما يوجد معناه عندهم من الأئمّة المعصومين بزعمهم، وهم فرق ثلاث: الحشويّة، والباطنيّة، والرافضة»[2]، ولقد دفعني هذا القول إلى السعي لإبطاله بالبحث العلميّ والدليل النقليّ في تراث أتباع أهل البيت

التفسيريّ للكتاب العزيز، ولمّا كان انتهاجُ مفسّري الشيعة للمنهج اللغويّ واضحا يُسفِرُه أيُّ تصفُّح سريع لكتبهم التفسيريّة المتقدّمة والمتأخّرة على حدّ سواء، وهي تبلغ العشرات من المؤلّفات الضخمة الّتي عنت ببيان القرآن الكريم وتفسيره، أقول: لمّا كان ذلك واضحا جليّا؛ تركته وعمدت للغوص إلى أبعد من ذلك، فرحت أتلمّس أحاديث أئمّة **أهل البيت** ﷺ في تفسير القرآن الكريم، أقلّب نظري فيها، وأنقّب عن ملامح التفسير اللغويّ فيها.

وظننت أوّل الأمر أنّي قد لا أقف عليها؛ فأحاديثهم التفسيريّة مبثوثة في طيّات كتب الحديث العامّة الّتي يتّسع بعضها مئةَ مجلد ممّا يصعب عملية البحث، وإن ساعدني تفسيرا العيّاشيّ والقُمّيّ خاصَّة، إذ اعتمدا منهج التفسير بالمأثور، إذ نقلا كثيرا من أحاديث أئمّة **أهل البيت** ﷺ في تفسير القرآن، ثمّ وجدت أكثر الأحاديث التفسيريّة أتت إجابةً عن سؤال صاحبي من أصحاب الأئمّة عن معنى آية ما، إذ كان هؤلاء الأصحاب المقرّبون على منزلة من علم ودراية بلغة العرب وفنونها وأساليبها فلم يكونوا يسألوا في الغالب عمّا يتطلّب تفسيرا لغويّا، وإن لم ينعدم السؤال من غير أولئك الأعراف من الصحب عن معانٍ لغويّة في القرآن الكريم.

وعلى الرغم من ذلك كشف التنقيب الدقيق عن مجموعة من الأحاديث المهمّة للأئمّة الّتي تعدَّت أن تكون مجرّد مصاديق عابرة للتفسير اللغويّ، بل هي أحاديث أصَّلت أركان التفسير اللغويّ قبل أن تظهر كتب التفسير نفسها، وقبل أن تظهر التفاسير اللغويّة الأولى متمثّلة بكتب معاني القرآن بما يزيد على نصف قرن من الزمان، فكان لأئمّة **أهل البيت** ﷺ السبق والريادة في إرساء أركان **المنهج اللغويّ** أجمعها عند تفسيرهم القرآن الكريم.

إنَّ النظر في تفسير أئمّة أهل البيت عليهم السلام أوقفني على ستّة أركان رئيسة هي أصول **المنهج اللغويّ** في تفسير القرآن وعماد أوتاده، وهي:

الركن الأوّل: التفسير بحسب معاني الألفاظ المفردة

أ: المعنى المركزيُّ

من ذلك تفسير **الإمام جعفر بن محمّد الصادق** عليه السلام (ت١٤٨هـ) للفظة (الباغي) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] إذ قال عليه السلام: «**الباغي: الظالم**»[٣]، وهذا هو المعنى المركزيّ للّفظة؛ فالباء والغين والياء عند **أحمد بن فارس** (ت٣٩٥هـ): «أصلان أحدهما طلب الشيء، والثاني جنس من الفساد»[٤]، وعلى الأصل اللغويّ الثاني ورد معنى الظالم للّفظة (الباغي)، ويبدو أنَّ هذا الأصل اللغويّ (جنس من الفساد) أقوى حضورا من الأصل اللغويّ الآخر (طلب الشيء)؛ لذا يفتتح **إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ** (ت٣٩٢هـ) به مادّة (بغى) قائلا: «البغي: التعدي، وبغيالرجلعليالرجل: استطال... وبغيالوالي: ظلم، وكلّمجاوزةفيالحدّ و إفراطعليالمقدار الّذيهوحدّالشيء، فهوبغي»[٥].

وعلى أيَّ حال فورود أصلين لغويّين للباء والغين والياء عند **ابن فارس** لا يعني أنّ ألفاظها من المشترك اللفظيّ، بل إنّ كلّ أصل يتجلّى في مجموعة من مشتقّات اللفظة من دون الأخرى؛ فـ (ابتغى، مُبتغى، انبغى، ينبغي، بُغية، بِغية) مثلا، يتجلّى فيها أصل (طلب الشيء)، في حين (الباغي، البغايا، البغي، تباغيا) مثلا يتجلّى فيها أصل (جنس من الفساد)، ويعضِّدذلك أنَّ معنى الظالم من المعاني الحقيقيّة قول **محمود بن عمر الزمخشريّ** (ت٥٣٨هـ): «وبغى علينا فلان: خرج علينا طالبا أذانا وظلمنا، وهي الفئة الباغية وهم البغاة وأهل البغي والفساد، وقد تباغوا تظالموا،

ومن المجاز بغى الجرح ترامى إلى الفساد، وبغت السماء ألحّ مطرها»[٦] فلم يجعل معنى الظلم من المجاز بل جعل المجاز في قباله حين ذيّل كلامه بذكره.

ومثاله تفسير الإمام **عليّ بن موسى الرضا** عليه السلام (ت ٢٠٣هـ) للّفظة (بخس) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠] إذ قال: «البخس النقص، وهي قيمة كلب الصيد إذا قتل كانت ديّته عشرين درهما»[٧]، ومعنى النقص للّفظة (البخس) ذكره **ابن فارس**، و**جمال الدين بن منظور** (ت٧١١هـ)، و**محمّد مرتضى الزبيدي** (ت١٢٠٥هـ)[٨]، وخصّصه **أبو يوسف** بن **السكّيت** (ت٢٤٤هـ) بأنّه: «النقصان من الحقّ»[٩]، قال (بخس) هو النقصان من الحقّ بظلم، في حينأنّ (النقص) قد يكون في الحق أو في غيره[١٠]، وعليه يكون لفظ بخس أنسب ورودا في الآية وأكثر انسجاما مع دلالة السورة العامّة، وما تضمّنته من جور أبناء يعقوب على أخيهم يوسف ورميه في البئر ثمّ بيعه ظلما بما يساوي ديّة كلب الصيد إذا قتل.

ب: المعنى الشرعيّ

دلالة (الأنفال): وردت الأنفال في قوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الأَنْفالِ قُلِ الأَنْفالُ لله وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال:١]. **الأنفال** جمع (نَفْل) وأصله في اللغة يدلّ على عطاء وإعطاء، والزيادة في العطاء على المستحقّ، ومنه سُمِّيت صلاة النوافل لأنّها زيادة على الفرائض وفيها عطاء من الأجر عظيم[١١]. بيد أنَّ (الأنفال) أضحى مصطلحا إسلاميّا، له دلالته المتّصلة بالمصطلحات الإسلاميّة الاقتصاديّة الأخرى ولاسيّما الغنائم والفيء، وقد اختلفت المذاهب الإسلاميّة في تحديده على نحو دقيق بما لا يعنينا التفصيل فيه، وكان لأئمّة **أهل البيت** عليهم السلام رأيٌ في تعريف هذا المصطلح

الشرعيّ، من ذلك ما ذكره **الإمام محمّد الباقر** عليه السلام (١١٤هـ) إذ قال: «**الأنفال مالم يوجف عليه بخيل ولاركاب**»[١٢]، وأوضح ابنه **الإمام جعفر الصادق** عليه السلام هذه الدلالة حين أجاب سائلا عن معنى (الأنفال) فقال: «**هي القرى الّتي قد جلا أهلها وهلكوا فخربت؛ فهي لله وللرسول**»[١٣]، فأوضح دلالة المصطلح وحكمه في كونه لله ولرسوله بحسب ما بيّنته الآية المباركة.

إنّ العلاقة حاضرة بين أصل دلالة المعنى اللغويّ (إعطاء، وزيادة) والدلالة الشرعيّة الإسلاميّة المتطوِّرة عنه؛ ولمّا كانت هذه الأراضي والقرى زائدة على الغنائم الّتي استولى عليها المسلمون بعد قتال المشركين ومحاربتهم؛ فهي لله وليس للمسلمين؛ لأنّه لا يدَّ لهم في استحصالها، وقد أعطاها الله رسوله الكريم **محمّد** صلى الله عليه وآله زيادة على ما خصّه به من حقّ في خمس الغنائم، إذ قال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ وَاللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]، ويلحظ في الآيتين أنّ الله تعالى أسند الغنيمة للمسلمين بقوله: (غنمتم) ولم يسندها لهم في الأنفال فيقول: نفلتم، خلافا لما تذهب إليه المذاهب الإسلاميّة الأخرى بأن الأنفال للمسلمين المقاتلين أيضا على نحو الغنائم، ومطابقة لتفسير أئمّة أهل البيت ولصريح الآية الكريمة أنّها: (لله ولرسوله) من دون المسلمين.

دلالة (الإيلاء): هو من آلَى يُؤْلِي إيلاءً: حَلَفَ، ويستعمل العرب أيضا بمعناه: وتألَّى يَتألَّى تألِّياً وأْتَلى يَأْتَلي ائتِلاءً؛ فالإيلاء في اللغة هو مطلق الحلف[١٤].

أمّا بعد نزول قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فاؤُ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦]؛ فقد صار (الإيلاء) مصطلحا إسلاميّا له

أحكامه الخاصّة في الشريعة، وقد ورد عن **أبي عبد الله الصادق**عليه السلام في تفسيره أنّه قال: «**أيّما رجل آلى من امرأته، والإيلاء: أن يقول الرجل والله لا أجامعك كذا وكذا، ويقول: والله لأغيظنّك ثمّ يغايظها ولأسوءنّك، ثمّ يهجرها فلا يجامعها، فإنّه يتربّص بها أربعة أشهر**»[١٥]. وكانت العرب في الجاهلية يكره الرجل منهم المرأة ويكره أن يتزوّجها أحد؛ فيحلف ألّا يطأها أبدا ولا يخلي سبيلها إضرارا بها، فتكون معلّقة حتّى يموت أحدهما، فأبطل الله تعالى ذلك الفعل.

إنَّ تطوّر دلالة (الإيلاء) من مطلق الحلف إلى حلف الرجل بألّا يجامع زوجته وأن يهجرها في الفراش هو تطوّر دلاليّ من نوع (التخصيص الدلاليّ)؛ فالعلاقة اللغويّة بين أصل معنى الإيلاء والدلالة الشرعيّة له قويّة وواضحة، ولا تحتاج إلى تلمّس دقيق أو تأويل بعيد على نحو ما نجد في الانتقال الدلاليّ.

ج: تعدّد أوجه معاني اللفظ

أو ما يسمّيه القدماء بالوجوه والنظائر، وقد ألّفوا فيه مؤلّفات مبكّرة ومختصّة بوروده في القرآن الكريم، ثمّ أضحى التفسير على الأوجه الدلاليّة المحتملة للّفظة القرآنيّة ركنا مهمّا في التفسير اللغويّ؛ ولا سيّما أنّ التأليف فيه انطلق متزامنا مع بداية الكتب التفسيريّة العامّة ولم يتأخّر عنها، وأقدم كتاب وصل الينا منها هو (الوجوه والنظائر) **لمقاتل بن سليمان** (ت١٥٠هـ)، وعند التنقيب فيه يتبيّن أنّ المقصود بالوجوه هو تعدّد المعاني الّتي يأتي عليها اللفظ الواحد، وأمّا النظائر فيعني بها المواضع القرآنيّة المتناظرة في دلالتها على وجه واحد من وجوه المعاني المتعدّدة. ومن المعروف أنّ هذه الظاهرة تنتمي إلى ما يعرف اليوم بالمشترك اللفظيّ، إلّا أنّي سرت على التسمية القديمة لسببين:

الأوّل: أنّ هناك من ينفي وجودالمشترك في اللغة أو ضيّق وجوده فيها وحصره في ألفاظ قليلة اشترط فيها أن تدلّ على المعنيين المختلفين في أصل وضع اللغة أوفي استعمال أهلها على حدّ سواء[١٦]، خلافا للمحدثين الّذين توسّعوا في مفهومه ممّا «يسمح بإدخال تعدّد المعنى الناتج عن المجاز، أو تطبيقات الاستخدام أو غيرهما»[١٧].

الثاني: أنّ لفظ الوجوه ورد في استعمال **الأئمّة** عليهم السلام، على نحو ما سنرى فيما بعد، بدلالته الاصطلاحيّة عند القدماء المذكورة آنفا؛ وهذا مهمّ جدّا إذ يدلُّ على قدم هذا المصطلح ويؤصِّل وروده عند أئمّة الهدى عليهم السلام، وعلى سبقهم في استعماله؛ إذ وقفت عليه في حديث **للإمام الصادق** عليه السلام يدلُّ على دلالته الاصطلاحيّة عند القدماء نفسها والمرادفة لمصطلح المشترك اللفظيّ عند المحدثين، فقد قال **عليّ بن إبراهيم القُمّيّ** (ت٣٢٩هـ): «حدثني أبي عن بكر بن صالح عن أبي عمر الزبيدي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنه كفر بجحود، وهو على وجهين:جحود بعلم، وجحود بغير علم... ومنه كفر البراءة وهو قوله:** ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ﴾ [العنكبوت:٢٥] **أي: يتبرّأ بعضكم من بعض، ومنه كفر الترك لما أمرَ الله وهوقوله:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] **أي: ترك الحجّ وهو مستطيع فقد كفر، ومنه كفر النعم وهو قوله:** ﴿لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠] **أي: ومن لم يشكر نعمة الله؛ فقد كفر**»[١٨]، وهذه أربعة أوجه هي: كفر الجحود، وكفر البراءة، وكفر الترك، وكفر النعم، ويتفرّع الأوّل منها إلى وجهين هما: جحود بعلم، وجحود بغير علم؛ فتصبح خمسة أوجه بلحاظ تفرّع كفر الجحود، ولا يخفى -على ما قدّمت- أهمّيّة هذا الحديث في تأصيل مصطلح (الوجوه) عند **الإمام الصادق** عليه السلام ووضوح

استعماله بحسب دلالته الاصطلاحيّة، علما أنّ اللفظ ورد (أوجه) وليس (وجوه) إذ جاء على صيغة (أفعل) الدالّة على القلّة وهو أنسب للأوجه الخمسة من لفظ (الوجوه) الدالّ على الكثرة في صيغته.

إنّ بداية التعرّض لمفهوم تعدّد الأوجه الدلاليّة تلمّسته عند **أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** عليه السلام (ت٤٠هـ) إلّا أنّه لم يورد مصطلح الوجوه أو الأوجه، فقد قال في حديث طويل لسائل سأله عن عدد من الآيات ورد فيها لفظ (الظنّ) على أوجه دلاليّة مختلفة: «... **والظنّظنّان: ظنّشكّ، وظنّيقين، فما كانمنأمرالمعادمنالظنّفهوظنّيق ين، وماكانمنأمرالدنيافهوظنّشكّ، فافهم ما فسّرت لك**»[١٩]، ويعضّد هذه الرواية ما رُوِي: «عن **عليّ** عليه السلام في قوله: ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ**﴾ [البقرة:٤٦] يقول عليه السلام: **يوقنون أنّهم مبعوثون، والظنّ منهم يقين**»[٢٠]، وقيمة هذين الحديثين أنّهما سند وحجّة على من أنكر وجود المشترك اللفظيّ في القرآن الكريم، وهما يقطعان دابر النزاع ويثبتان وروده فيه، فضلا عن أنّهما وثيقة مهمّة تؤصّل وتؤسّس لبداية ظهوره مبكّرا جدّا عند **الإمام عليّ** عليه السلام، بما يسبق مرحلة التأليف في الوجوه والنظائر بقرن من الزمان.

الركن الثاني: التفسير بحسب دلالة السياق اللغويّ

يظهر جليّا في تفسير **أئمّة أهل البيت** عليهم السلام الركون إلى السياق بشقّيه المنفصل والمتّصل في تفسير الألفاظ القرآنيّة، فقد أسفر تنقيبي عن أحاديث تؤصّل التفسير بحسب السياق اللغويّ على نحو واضح وصريح، وفي الآتي بيانها:

أ: السياق المنفصل

وأعني به تفسير الآية أو لفظ فيها بحسب دلالة آية أو لفظ آخرين لا يقعان في محيطها، وإنَّما في سورة أخرى، أو في السورة نفسها ولكن يفصل بينهما عدّة آيات، على نحو ينتفي فيه اتصال السياق بينهما. مثال ذلك ما ورد عن **عبد الرحمن** قال: سألت **أبا عبد الله** عليه السلام عن قوله: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ ما ذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩]، قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً﴾ [الفرقان: ٦٧]قال: **هذه بعد هذه، هي الوسط**[٢١]، فالآيتان منفصلتان موضعا، ولكنهما متّحدتان موضوعا؛ فكلتاهما تتحدّث عن مقدار الإنفاق لذا استعان **الإمام الصادق** عليه السلام بتفصيل آية سورة الفرقان على إجمال آية سورة البقرة؛ ففسّر العفو بالوسط، فلا يسرف المرء في الصدقة حتّى لا يجد ما يعيل به عياله.

ومثاله الآخر ما ورد عن **الإمام الرضا** عليه السلام، إذ قال **عليّ بن يقطين**: «سأل المهديّ أبا الحسن عليه السلام عن الخمر، هل هي محرّمة في كتاب الله؟ فإنّ الناس يعرفون النهي ولا يعرفون التحريم، فقال أبوالحسن عليه السلام: **بل هي محرّمة**، قال: في أيّ موضع هي محرّمة بكتاب الله يا أبا الحسن؟ قال عليه السلام: **قول الله تبارك وتعالى**: ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] إلى أن قال عليه السلام: **وأمّا الإثم فإنّه الخمر بعينها، وقد قال الله في موضع آخر**: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾ [البقرة:٢١٩]، **فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمر**»[٢٢]، ففسَّر الإثم المحرّم في سورة الأعراف أنّه الخمر المخبر عنه أنّ فيه إثما كبيرا في سورة البقرة، فالآيتان في سياق موضوعي واحد لذا فُسِّرت إحداهما بالأخرى.

ب: السياق المتّصل

وأقصد به المحيط اللغويّ للمفردة المبحوثة، سواء أكان الآية نفسها أم مجموع الآيات المتجاورة الّتي ترد في إحداها المفردة المبحوثة؛ فهو يشمل: سياق الآية، وسياق المقطع.

فمما جاء تفسيره بدلالة سياق الآية عند **أهل البيت** عليهم السلام تفسيرُ **الإمام محمّد الباقر** عليه السلام لفظ (بنيانهم) الوارد في قوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦] بأنّه: «**كان بيت غدر يجتمعون فيه**»[٢٣]. ولو فصّلنا قولَ **الإمام محمّد الباقر** عليه السلام؛ لرأينا أنّ قوله (بيت) ينسجم ويتناسب مع المعطيين القرآنيّين في الآية: (بنيانهم، السقف) فالبيت بنيانٌ له سقف، وقوله (غدر) يدلّ عليه المعطى القرآنيّ (مَكَرَ)، وقوله (يجتمعون فيه) تدلُّ عليه العلامات اللغويّة الدالّة على الجمع والجماعة في الآية، وهي: اسم الموصول (الّذين)، و (واو الجماعة) في (يشعرون)، وميم الجماعة الّتي اتّصلت بهاء الضمير في خمسة مواضع من الآية: (قبلهم، بنيانهم، عليهم، فوقهم، وأتاهم)؛ لذا فتفسير **الإمام محمّد الباقر** عليه السلام مستمدّ من المعطيات اللغويّة في الآية نفسها.

وأمَّا ما جاء تفسيره عليه السلام بدلالة سياق المقطع القرآنيّ؛ فهو قول **الإمام الصادق** عليه السلام في حديث طويل له: «...**وذلك أنّ الله عزّ وجلّ لمّا صرف نبيه** صلى الله عليه وآله **إلى الكعبة عن بيت المقدس فأنزل الله عزّ وجلّ**: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة:١٤٣] **فسمّى الصلاة إيمانا**...»[٢٤]. ومرجع هذا التفسير قول تعالى في سورة البقرة: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

* وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ * قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ * وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾، ودلالة (إيمانكم) على الصلاة يدلّ عليها المقطع القرآنيّ المذكور آنفا برمّته، ولاسيّما تكرّر لفظة (القبلة) فيه: وهي الجهة الّتي تستقبل حال الصلاة، وهذا التفسير المتّكئ على سياق المقطع اللغويّ أخذ به اللغويّون بعد **الإمام جعفر الصادق**عليه السلام؛ فتبعه **أبو زكريا الفرّاء** (ت٢٠٧هـ) و**أبو إسحاق الزجّاجّ** (ت٣١١هـ) و**أبو حيّان محمّد بن يوسف الأندلسيّ** (ت٧٤٥هـ) و**الزبيديّ**[٢٥].

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ **أهل البيت** عليهم السلام سبقوا اللغويّين في الاستناد إلى السياق اللغويّ للقرآن الكريم في تفسيره، وقد تمثّل السياق اللغويّ بأنماطه المختلفة عندهم، نحو: السياق المنفصل، وسياق الآية، وسياق المقطع القرآنيّ، فهم بذلك ألهموا اللغويّين والمفسّرين أهميّة الركون إلى السياق القرآنيّ عند تفسيره.

الركن الثالث: التفسير بحسب علم الصرف

للصرف أهمّيّة كبيرة في تفسير القرآن الكريم؛ إذ به تعرف معاني الأبنية وأصل الكلمات واشتقاقاتها وأبوابها الّتي تطّرد فيها قواعد وتشذّ أخرى، ومسائل أخرى

ممّا يتّصل ببناء الكلمة، لذا قال **ابن فارس**: «وأمّا التصريف فإنّ من فاته علمُه فاته المعظم»[٢٦]. وفي أحاديث **أهل البيت** عليهم السلام تأصيل مبكّر لركون التفسير القرآنيّ إلى المعطيات الصرفيّة الّتي لم تكن قد ظهرت بعد بوصفها علما، إلّا أنّها حاضرة في تفسير الأئمّة للقرآن، ومن الأمثلة على ذلك:

١. ما رُوي عن **الإمام عليّ بن أبي طالب** عليه السلام حين قرأ رجل في حضرته قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآياتِ اللهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام ٣٣]، فقال **سيّد الوصّيين** عليه السلام: «**بلى والله لقد كذّبوه أشدّ التكذيب، ولكنّها مخفّفة ﴿لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ لا يأتون بباطل يُكْذِبونَ به حقّك**»[٢٧]، ﴿يُكْذِبُونَكَ﴾ مضارع (كذَّبَ) هو مزيد الثلاثي المضعّف على صيغة (فَعَّلَ)، وأشهر معاني هذه الصيغة هي النسبة إلى الشيء[٢٨] فيكون معنى الآية على تضعيف الفعل: أنّهم لا ينسبونك إلى الكذب، ولا يتّهمونك به، وهذا خلاف حال المشركين مع **الرسول محمّد** صلى الله عليه وآله، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جاؤُ بِالْبَيِّناتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتابِ الْمُنِيرِ﴾ [آل عمران: ١٨٤]؛ لذا لم يرتضِ **أمير المؤمنين** عليه السلام هذا المعنى لخلافه واقع الحال؛ فبيّن القراءة الصحيحة، وهي على تخفيف الذال، أي: يُكْذِبُونَكَ، مضارع (أكْذَبَ)، وهو مزيد الثلاثي (كَذَبَ) على صيغة (أفْعَلَ)، وأشهر معاني هذه الصيغة هي التعدية و «لذلك قالوا بقياسيته»[٢٩]، وقال **رضي الدين الاستراباديّ** (ت٦٨٦هـ): «إنّ المعنى الغالب في (أفْعَلَ) تعدية ما كان ثلاثيّا»[٣٠]. فيكون «معنى أكْذَبْتُه: أَرَيْتُهُ أنّها أَتَى به كَذِبٌ»[٣١]. وعلى هذا المعنى تفسير أمير المؤمنين فهم لم يأتوا ببيّنة تُري النبيَّ ولا غيره كذبَ دعوته وبطلان حقّه.

٢. ومنه أيضا ما روي عن **الإمام محمّد الجواد** عليه السلام (ت ٢٢٠هـ) أنّ **النبيّ** صلى الله عليه وآله سُمِّي في القرآن الكريم بالأمّيّ لأنّه «**نُسِبَ إلى مكّة، وذلك منقولا لله تعالى:** ﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَمَنْ حَوْلَها﴾ [الأنعام: ٩٢]، **وأُمُّ القرى مكّة، فقيل: أمّيّ لذلك**»[٣٢]، وجمهور المفسِّرين يرون أنّه من النسبة إلى (أمّ)؛ فمعنى الأُمِّيّ المَنْسُوب إلى ما عليه جَبَلَتْه أُمُّه، أي: لايكتب، فهو في أنّه لايكتُب أُمِّيٌّ، لأنّ الكِتابة هي مُكْتَسَبَةٌ فكأنّه نُسِب إلى ما يُولد عليه، أي على ما ولدته أُمُّه عليه[٣٣]. وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلاَّ أَمانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨].

ولعلّ ظاهر الأمر أنّ قوله تعالى: ﴿وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، دليل على أميّة **النبيّ** صلى الله عليه وآله في عدم إجادته القراءة والكتابة، ولكن **الإمام محمّد الجواد** عليه السلام يسوق حجّة أخرى في حديث آخر، إذ ورد: «عن **جعفر بن محمّد الصوفيّ**، قال: سألت **أبا جعفر** عليه السلام **محمّد بن عليّ الرضا** عليه السلام وقلت له: يا بن رسول الله لم سُمِّ النبيّ الأمّيّ؟ قال: ما **يقول الناس**؟ قال: قلت له جعلت فداك، يزعمون إنّما سُمّيَ النبيّ الأمّيّ لأنّه لم يكتب، فقال: **كذبوا عليهم لعنة الله، أنّى يكون ذلك والله تبارك وتعالى يقول فيمحكم كتابه:** ﴿هُوَ الّذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢] **فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن...؟ وإنما سُمِّي الأمّيّ؛ لأنّه كان من أهل مكّة، ومكّة من أمّهات القرى، وذلك قول الله تعالى في كتابه:** ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]»[٣٤]. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ فهو دليل على عدم أمّيّة **النبيّ** صلى الله عليه وآله لا على أميّته على نحو ما ذكرت آنفا، فكان يتلو بعده الكتاب وكان يخطّ بيمينه، وإلّا كان قوله: «منقبله»، لغوا لافائدة فيه بناء على اعتبار مفهوم القيد، ويرى العلامّة **محمّد باقر**

المجلسيّ (ت١١١١هـ) أنّه يمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين: **الأوّل**: أنّه كان يقدر على الكتابة، ولكن كان لا يكتب لضرب من المصلحة. **والثاني**: أن نحمل أخبار عدم الكتابة والقراءة على عدم تعلّمهما من البشر، وسائر الأخبار على أنّه كان يقدر عليهما بالإعجاز، فكيف لا يعلم من كان عالما بعلوم الأوّلين والآخرين أنّ هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف؟!، ومن كان يقدر بإقدار الله تعالى له على شقّ القمر وأكبر منه، كيف لا يقدر على نقش الحروف والكلمات والصحائف والألواح؟![٣٥].

٣. وممّا فُسِّر بحسب معطيات علم الصرف قوله تعالى: ﴿الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]، إذ قال **الإمام الصادق**عليه السلام: «**(الرحمن) بجميع خلقه (الرحيم) بالمؤمنين خاصّة**»[٣٦]؛ وهذا تفسير يختلف عن قول أوائل المفسّرين؛ إذ روي عن **عبد الله بن عبّاس** (ت ٦٨هـ) أنّه قال: «﴿الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ اسمان رقيقان، أحدهما أرقّ من الآخر، فالرحمن الرقيق، والرحيم العاطف على خلقه بالرزق»[٣٧]، وقال **أبو عبيدة معمّر بن المثنّى** (ت٢٠٩هـ): «الرّحمن: مجازه ذو الرحمة، والرّحيم: مجازه الراحم، وقد يقدّرون اللفظين من لفظ واحد والمعنى واحد، وذلك لاتّساع الكلام عندهم، وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا: ندمان ونديم»[٣٨].

إنّ تفسير **الإمام الصادق**عليه السلام مستند إلى معاني الأبنية في العربيّة، لذا تلقّفه المتأخّرون واشتهر عندهم لاطمئنانهم بصحّة التفسير اللغويّ؛ فالرحمان صفة مشبّهة على صيغة (فعلان)، وهذه الصيغة تدلُّ على «الامتلاء بالوصف إلى الحدّ الأقصى»[٣٩] لذا وسعت جميع الخلق: مؤمنهم وكافرهم، فهو من المبالغة في الرحمة، يقول **السهيليّ**: «وإنّما دخله معنى المبالغة من حيث كان في آخره ألف ونون كالتثنية؛ فإن التثنية في الحقيقة تضعيف، وكذلك هذه الصفة، فكأن غضبان وسكران كامل لضعفين من الغضب والسكر»[٤٠] ففي الرحمان ضعفان من الرحمة واحدة للمؤمنين،

وأخرى للجاحدين. وأمّا الرحيم فصفة مشبّهة على صيغة (فعيل)، ويأتي «هذا البناء للدلالة على الثبوت ممّا هو خِلقةٌ أو مكتسب»[٤١] وثبوت الرحمة يناسب المؤمنين؛ إذ ستبقى رحمة الله عليهم في الآخرة خلافا للكافرين الّذين سيطالهم العذاب فيها؛ لذا قيّدها **أبو عبد الله** عليه السلام بالمؤمنين خاصّة.

الركن الرابع: التفسير بحسب علم النحو

في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَلا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] أورد **العيّاشيُّ** قول **أبي عبد الله الصادق** عليه السلام: «**كلّ شيء في القرآن (أو) فصاحبه بالخيار يختار ما يشاء**»[٤٢]، وليس كل (أو) واردة في القرآن ينطبق عليها قول **الصادق** عليه السلام، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْناهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، وقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٢٤]، فالواو فيها لا تفيد معنى التخيير، وإنّما يقصد الإمام عليه السلام كلّ (أو) وردت في آيات الأحكام، نحو آية سورة البقرة المذكورة آنفا، ونحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، ومعنى (التخيير) لـ (أو) ذكره النحويّون لها، فضلا عن معاني: الإباحة والإبهام والشكّ والتفصيل والتقسيم والإضراب ومعنى الواو[٤٣] إلا أنّ أقدم نصٍّ في تبيين معنى من معاني (أو) هو النصّ الّذي أوردته آنفا عن **أبي عبد الله الصادق** عليه السلام.

وممّا يتّصل بمعطيات علم النحو ما روي عن **الإمام محمّد الباقر** عليه السلام؛ فعن «زرارة قال: قلت **لأبي جعفر** عليه السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسحب بعض الرأس وبعض الرجلين؟؛ فضحك عليه السلام، ثمّ قال: **يازرارة قاله رسول الله** صلى الله عليه وآله **ونزل به الكتاب من الله؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول:** ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة:٦]، **فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي له أن يغسل، ثمّ قال:** ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، **ثمّ فصل بين الكلامين، فقال:** ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾؛ **فعرفنا حين قال:** ﴿برؤوسكم﴾ **أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه؛ فقال:** ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، **فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها**»[٤٤].

وأهمّيّة النصّ تكمن في تضمّنه إشارتين نحويتين، هما:

أولاً: إفادة الباء معنى التبعيض، وذلك في: «فعرفنا حين قال: ﴿برؤوسكم﴾ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء»، وقد أثبت معنى التبعيض للباء الأصمعيّ والفارسيّ وابن قتيبةوابنمالك[٤٥]. وهناك من اللغويّين من ينكر أن تفيد الباء معنى التبعيض؛ فذكر **أحمد بن عبد النور المالقيّ** (ت٧٠٢هـ) أنَّ معنى التبعيض المفاد من الآية: «على المجاز، لا أصل للباء فيه، فهو مثل قولك: ضربتُ زيدا، وأنت تريد بعضه، بإطلاق اللفظ مجازا»[٤٦]، ولكن المجاز في قولنا: ضربت زيدا تؤيّده القرينة العقليّة؛ فكيف أضربُ زيدا كلَّه!! وأمّا في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فلا قرينة فيه على التبعيض وعدم إرادة بعض الرأس سوى إفادة الباء معنى التبعيض؛ فلو رُفِعت الباء وقيل: «امسحوا رؤوسكم» لكان المعنى على مسح الرأس كلّه ولم تكن هناك قرينة عقليّة على التبعيض، لذا لا تحمل على معنى التبعيض مجازا؛ فالمجاز يحتاج قرينة تصرف الكلام عن إرادة معناه الحقيقيّ.

ولمَّا لم يكن ممكنا أن يقولوا إنَّ الباء للاستعانة لدخولها على الرأس لا على اليد ليصحّ معنى الاستعانة؛ ذهبوا إلى أنّ معنى الباء في الآية هو الإلصاق[٤٧]، ولكنّ الإلصاق بين أي ماسح وممسوح مفهوم من المشاهدات الحسّيّة وليس من ورود الباء بينهما، فإذا قلتَ: مسح الثوبُ الغبارَ، أفادت الجملة معنى الإلصاق بين الغبار والثوب من دون الحاجة إلى ورود الباء.

ومن ينكر معنى التبعيض يُرجِعُه إلى عدم المسموع عند أهل اللغة يوثِّقه، يقول **أبو الفتح عثمان بن جنّيّ** (ت٣٩٢هـ): «فأمّا ما يحكيه أصحاب الشافعيّ [رحمه الله] عنه من أنّ الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه أصحابنا»[٤٨]، وهذا يُردُّ بأنّ القرآن الكريم خالف كثيرا من قواعد العرب في مواضع متعدِّدة، وهو لا يحمل على الشعر والنثر من كلام العرب بل كلام العرب يحمل عليه.

ثانيا: التعبير عن مصطلح (العطف) بالوصل؛ وذلك في: «ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه؛ فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها»، ولمّا كان النصّ متقدّما زمانا؛ جاء خلافا لما شاع بين النحويّين فيما بعد من استعمال مصطلحي العطف و النسق، فعبَّر عنه **الإمام** عليه السلام بألفاظ الوصل (وصل، وصلها)، وهو استعمال دقيق ينطبق على العطف بالواو خاصَّة؛ **فالوصل** لغة: «يدلّ على ضمِّ شيء إلى شيء حتّى يعلقه»[٤٩] و «وصله إليه وأوصله: أنهاه إليه وأبلغه إياه»[٥٠]، والعطف بالواو يوصل المعطوف إلى المعطوف عليه فيشركه إياه في الحكم والإعراب؛ لذا كان استعمال **الإمام الباقر** عليه السلام ألفاظ الوصل دقيقا في هذا النصِّ، يسفر عن فهم وإحاطة لنظام اللغة النحويّ بما يُمكّن من استعمال ألفاظ معبّرة تفوق تعبير مصطلح النحويّين أنفسهم الظاهر فيما بعد.

الركن الخامس: التفسير بحسب أساليب العرب في الكلام

للعرب في كلامهم أساليب وخصائص تنماز بها لغتهم، وبها يدقّ التعبير في الدلالة على المعنى، وتكتسب اللغة حلاوة وعذوبة وجمالا، ومن أمثلة تلك الأساليب: التقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والفصل والوصل، وذكر السبب وترك المسبّب أو عكسه، وذكر الواحد بلفظ الجمع أو عكسه، والإظهار والإضمار.. وغيرها من الأساليب الأخرى.

وجليّ عند **أئمّة أهل البيت** عليهم السلام تضمّن القرآن الكريم هذه الأساليب فضلا عن أهميّتها في الكشف عن دلالة النصّ، لذا فسّروا بعضا من الآيات بحسبها، وقد نقل الرواة لنا بعضا من أحاديثهم الكاشفة عن ذلك، وهي نصوص مهمّة تؤصّل ما آل إليه المفسّرون بعدهم في الالتفات إلى نزول القرآن بحسب أساليب العرب في الكلام، ومن تلك الأساليب:

أ: **الإيجاز**: هو جمع المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل[٥١]، فهو من أهمّ أساليب العرب في الكلام ولا سيّما في القرون الأولى، يقول **ابن الأثير**: «إنّه عجيب الأمر شبيه بالسحر، وذلك أنّك ترى في ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة»[٥٢] والإيجاز على نوعين، هما:

١. **إيجاز الحذف**: ويكون بحذف كلمة أو جملة أو شبه جملة أو أكثر من جملة مع وجود قرينة تدلّ عليه[٥٣]، و مثال ما فُسِّر بحسبه هو ما روى «هشام بن سالم عن **أبي عبد الله** عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩] قال: **في المودّة**»[٥٤]، فالتقدير: ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء في المودّة ولو حرصتم، فقدّر محذوفا شبه جملة؛ ليستقيم الكلام ويتّسق مع قوله تعالى في موضع آخر: ﴿فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ

النِّساءِ مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذلِكَ أَدْنى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣]، فإذا لم نقيّد عدم استطاعة العدل -مع الحرص- بالعدل في المودّة فسيكون تناقضا مع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾ وجواز الزواج بأربع من النساء، إذ الآية تُبدي إمكانية الحرص هنا، قال **عليّ بن إبراهيم**: «روي أنّه سأل رجل من الزنادقة **أبا جعفر الأحول**، فقال: أخبرني عن قوله: ﴿فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً﴾، وقال في آخر السورة: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾ فبين القولين فرق، فقال **أبوجعفرالأحول**: فلم يكن في ذلك عندي جواب، فقدمت المدينة، فدخلت على **أبي عبد الله** عليه السلام فسألته عن الآيتين؛ فقال عليه السلام: **أمّا قوله**: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً﴾ **فإنّما عنى به النفقة، وقوله**: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ﴾ **فإنّما عنى به المودّة، فإنّه لايقدرأحد أن يعدل بين امرأتين في المودّة**، فرجع أبوجعفر الأحول إلى الرجل فأخبره؛ فقال: هذا حملته الإبل من الحجاز»[٥٥]، وقرينة هذا الاستدلال في الآية الأولى قوله في ختام الآيـــــة: ﴿ذلِكَ أَدْنى أَلاَّ تَعُولُوا﴾؛ إذ دلّ هذا القول على أنّ المقصود بالعدل هو العدل في الإنفاق، والعدل في الإنفاق بين الزوجتين ممكن عند الحرص عليه، وأمّا العدل في المودّة فغير ممكن ولو حرص الزوج عليه، فقرينة الحذف عقليّة إذ ليس لرجل أن يحبّ زوجتين أو ثلاثا أو أربعا بالقدر نفسه؛ فلابدَّ من أن يميل إلى إحداهن على حساب الأخرى أو الأخريات.

٢. **إيجاز القصر**: هو دلالة ألفاظ قليلة على معانٍ كثيرة من غير حذف، نحو قول العرب: القتل أنفى للقتل[٥٦]، ففيه اتّساعُ معنًى وبلاغةٌ، على الرغم من أن قصر المقال واضح، إلّا أنّ بلاغة هذا القول لا ترتقي مهما علت إلى قوله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾؛ فإطلاق لفظ القتل في قول العرب سيجعله يشمل القتل الابتدائيّ، وإنما القتل ينفي القتل إذا كان قصاصا لا ابتداء، لذا قيّده القرآن الكريم، وأتى به بلفظ آخر هو (القصاص)، وجعل فيه (حياة) فجمع بين لفظين متباينين دلالةً، ولكنه أورده في سياق جعل الثاني(حياة) نتيجة عن الأول (القصاص)، فضلا عمّا في لفظ (حياة) من عذوبة وجمال، و إيجاز لدلالاتِ خيرٍ كثيرةٍ.

وفي منحى إيجاز القصر قال **إسحاق بن عمّار**: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة:٦٣] أقوّة في الأبدان أم قوّة في القلوب؟ قال عليه السلام:**فيهما جميعا**»(٥٧). وسؤال **إسحاق بن عمّار** يدلّ على أنّه فهم من لفظ القوّة أنّ دلالته محصورة بالقلوب أو بالأبدان؛ فأوضح جواب **الإمام الصادق**عليه السلام أنّ القوّة غير مقيّدة بل مطلقة في دلالتها تشمل القوّة العمليّة الّتي تكون بالأبدان والقوّة العلميّة الّتي تكون في العقول، على حسبان أنّ القدماء يريدون بالقلب في كلامهم العقلَ. ومن ثمَّ أوجز القـــــــرآن القول وأوسع المعنى فتضمّن معنى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ أي: خذوه بجدّ في الأبدان ويقين وعزيمة في القلوب(٥٨)، واقبلوه بجدّ واجتهاد منكم، في كلّ أوان، من غير تقصير ولا توانٍ(٥٩)، و «هذا الأمر الإلهيّ يتّجه إلى كلّ أتباع الأديان الإلهيّة في كلّ زمان ومكان، ويطلب منهم أن يتجهّزوا بالقوى المادّيّة والمعنويّة معا، لصيانة خطّ التوحيد وإقامة حاكميّة الله في الأرض»(٦٠)، وهكذا نرى أنّ القرآن الكريم أوجز اللفظ ليوسع المعنى ويكثره؛ فيجعل جميع مصاديق القوّة داخلة فيه، وهو أبلغ وأشدّ تأثيرا في المخاطب، وقد وقف **الإمام الصادق**عليه السلام وهو منبع العلم على موطن الإيجاز هذا، فأجاب السائل حملا على إطلاق المعنى لا حملا على تقييده على نحو ما كان يظنّ السائل.

ب: **توجيه الخطاب إلى غير المخصوص به**: من أساليب العرب في الكلام مخاطبة غير المعني به، وفي ذلك اشتهر مثالهم المعروف: إياك أعني واسمعي يا جارة، ولمّا لم يكن من الممكن أن يُحمَلَ الخطاب في بعض مواضع القرآن الكريم على ظاهره؛ حمله المفسّرون على أسلوب لغة العرب هذا؛ فقالوا بتوجّهه إلى مخاطب آخر، وهذا المنحى في التفسير اللغويّ نلتمس جذوره عند **أئمّة العلم والهدى**عليهم السلام، وعلى النحو الآتي:

١. **مخاطبة الرسول وإرادة غيره**: من ذلك ما سأل عنه **المأمون بن هارون العبّاسيّ الإمامَ عليّ بن موسى الرضا** عليه السلام في حديث طويل إذ قال: «لله درّك أبا الحسن فأخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٣]؟ قال **الرضا** عليه السلام: **هذا ممّا نزل بإيّاكِ أعني واسمعي يا جارة، خاطب الله عزّو جلّ بذلك نبيّه وأراد به أمّته، وكذلك قوله تعالى**: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر:٦٥]، **وقوله عزّو جلّ**: ﴿وَلَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ [الإسراء:٧٤]، قال:صدقت يا بن رسول الله»(٦١)، وقول **الرضا** عليه السلام: «**هذا ممّا نزل**..»، فيه إشارة إلى وجود آيات أخرى نزلت على هذا النحو من توجيه الخطاب إلى غير المخصوص به.

٢. **مخاطبة العامّ وإرادة الخاصّ**: وعلى هذا المسلك بيّن **الإمام أبو عبد الله الصادق** عليه السلام المعني بالخطاب في قوله تعالى: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] لمستفهِم في حضرته، فقال عليه السلام: «**فإن ظننت أنّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحّدين، أفترى أنّ من لايجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟ كلّا لم يعنِ الله مثل هذا من خلقه، يعني الأمّة الّتي وجبت لها دعوة إبراهيم**: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ

﴿أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠] **وهم الأمّة الوسطى وهم خير أمّة أُخرجت للناس**»[٦٢]، وإجابة دعوة إبراهيم عليه السلام لم تشمل جميع المسلمين بل طائفة لم تظلم نفسها بالشرك من ذرّيّته فحسب، والمعني بها **الأئمّة** عليهم السلام[٦٣].

٣. **مخاطبة الخاصّ وإرادة العامّ**: مثال ما فُسّر على هذا الأسلوب اللغويّ التفسير الوارد في النصّ الآتي: «عن **جميل بن دراج** قال سألت **أبا عبد الله** عليه السلام عن قول الله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] و ﴿يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [لبقرة: ١٨٣] قال: **فقال هذه كلّها يجمع الظلال والمنافقين وكلّ من أقرّ بالدعوة الظاهرة**»[٦٤] أي: لا تقتصر الأوامر في هذه الآيات على المؤمنين فقط، بل تشمل جميع من نطق بالشهادتين سواء أكان مؤمنا أم فاسقا.

ج: إرادة غير ظاهر الغرض: ورد «عن **عاصم الكوريّ** عن **أبي عبد الله** عليه السلام قال: سمعته يقول في قول الله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] قال: **وعيد**»[٦٥]، لقد أحصى ج**مال الدين بن الجوزيّ** (ت٥٩٧هـ) أقوال العلماء في دلالة هذا النصّ القرآنيّ فذكر أنّ فيها «ثلاثة أقوال: **أحدها**: فمن شاء الله فليؤمن، رُوِي عن ابن عبّاس. **والثاني**: أنّه وعيد وإنذار، وليس بأمر، قاله الزجّاجّ. والثالث: أنّ معناه: لا تنفعون الله بإيمانكم، ولاتضرونه بكفركم»[٦٦].

فعلى الرأي الأول يكون غرض الآية إثبات المشيئة لله، وعلى الرأي الثالث يكون غرض الآية هو بيان غنى الله تعالى عن إيمان العباد و كفرهم، وأمّا الرأي الثاني الّذي نسبه ابن الجوزيّ إلى الزجّاجّ فهو قول **الإمام الصادق** عليه السلام وقد أخذ **الزجّاج** به، وقد أخذ به أيضا جمهور المفسّرين[٦٧] بعده، وهو أرجح الأقوال؛ فظاهر الآية هو التخيير وصيغتها الأمر؛ لتضمّنها إسناد المشيئة للعباد ولتضمّنها لام الأمر الداخلة على الفعل المضارع، إلّا أنّ غرض هذا النصّ القرآنيّ يبان عند عرض الآية

كاملة، إذ قال تعالى فيها: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَساءَتْ مُرْتَفَقاً﴾ [الكهف: ٢٩]؛ فتتمّة الآية تعضّد ما ذهب إليه **أبو عبد الله الصادق** عليه السلام، فالوعيد ظاهر ببيانه تعالى ما أعدّ من نار وببيان حال الكافرين فيها، ولو كان تخييرا؛ ما صحّ أن يؤاخذهم على ما اختاروا، بل سيكون من اختار الإيمان ومن اختار الكفر سيّين، لكنّه وعيد لمن كفر به تعالى.

الركن السادس: التفسير على المجاز اللغوي

تنماز لغة العرب باستعمال بعض الألفاظ في غير ما وضعت له مع قرينة عقليّة أو لفظيّة مانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ، وينبغي وجود علاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ، وهي إمّا علاقة مشابهة فيسمّى المجاز استعارة أو علاقة غير المشابهة فيسمّى المجاز مجازا مرسلا[٦٨]، وفي تفسير **أئمّة أهل البيت** عليهم السلام للقرآن الكريم مراعاة لذلك وتفسيرٌ لألفاظٍ قرآنيّة على معناها المجازيّ وترك معناها الحقيقيّ لوجود القرينة الصارفة، وأمثلة ذلك هي:

١. قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثمّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧]. وورد في تفسيرها عن **عبيد الله الحلبيّ** عن **أبي عبد الله** عليه السلام قال: «سألته عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود فقال عليه السلام: **بياض النهار من سواد الليل**»[٦٩]، فهو تشبيه حُذف أحد طرفيه وهو المشبّه، أي:بياض الصبح وسواد الليل؛ لذا فهو استعارة، ولذكر المشبّه به فهو استعارة تصريحيّة.

وذكر **ابن منظور** في الآية موضع البحث أنّه: «قيل: الخيط الأسود الفجر المستطيل؛ والخيط الأبيض الفجر المعترض»[٧٠]، والفجر المستطيل والفجر المعترض هما ما يُعرفان عند الفقهاء بالفجر الكاذب والفجر الصادق على التتابع، إذ يبنون عليهما أحكاما فقهيّة متعلّقة بفريضتي صلاة الفجر والصيام. و**الفجر الكاذب** هو عمود الضوء الّذي يظهر أوّلا في قلب السماء دقيقا ضئيلا يشبه ذنب السرحان وغير متّصل بالأفق؛ فالمساحة الّتي بينه وبين جهة شروق الشمس مظلمة؛ لذا يُسمّى كاذبا، فلو كان فجرا صادقا؛ لاتّصل ضوؤه بالأفق الشرقيّ الّذي هو أقرب إلى الشمس وضوئها، وأمّا **الفجر الصادق** فينبسط في عرض الأفق كنصف دائرة، ويأخذ بالوضوح والارتفاع والانتشار تدريجيًّا إلى أن تشرق الشمس[٧١]؛ فالعلاقة واضحة بين شكل الخيط وأوّل ظهور الفجر ولا سيّما الكاذب إذ هو ذو شكل عموديّ دقيق يشبه الخيط وإن لم يكن ضئيلا جدًّا.

ولمّا كانت المشاهدات الحسّيّة تنفي أن يكون للفجر خيطان على المعنى المركزيّ المعروف للخيط وهو: «السِلكُ، وجمعه خُيوطٌ وخُيوطَةٌ»[٧٢]، بل يختلط في الفجر ضوء الصبح وسواد الليل؛ فإنّ جمهور المفسِّرين[٧٣]، لم يذهبوا إلى المعنى المعجميّ المعروف وفسّروه على بياض الصبح و سواد الليل متّبعين بذلك التفسير اللغويّ على المجاز عند **الإمام الصادق**عليه السلام، ويذكر **أبو حيّان** أنّ: «﴿الْخَيْطُ الابْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الاسْوَدِ﴾ ظاهره أنّه الخيط المعهود ولذلك كان جماعة من الصحابة إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله خيطاً أبيض وخيطاً أسود فلا يزال يأكل ويشرب حتّى يتبيّنا له، إلى أن نزل قوله تعالى: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فعلموا أنّما عنى بذلك: من الليل والنهار»[٧٤] وعلى الرغم أنّ القول بتجزّؤ نزول الآية على هذا النحو المذكور في قول **أبي حيّان** لا يستسيغه العقل، إلّا أنّ خلاصة النصّ تبيّن أنّ إضافة «من الفجر» في الآية المباركة قرينة مانعة من إرادة المعنى المعجميّ.

٢. عن **محمّد بن الفضيل** «عن **أبي الحسن الرضا** عليه السلام في قول الله: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف:٣١] قال عليه السلام: **هي الثياب**»(٧٥)، وقال **الرضا** عليه السلام في موضع آخر: «**من ذلك التمشّط عند كل صلاة**»(٧٦)، وبيّن **الطبريّ** لِمَا خُصَّت الثياب من أنواع الزينة في مراد الآية، بأنّه «حيٌّ من أهل اليمن كان أحدهم إذا قدم حاجّا أو معتمرا يقول: لا ينبغي أن أطوف في ثوب قد دنّست فيه، فيقول: من يعيرني مئزرًا؟ فإن قدر على ذلك، وإلّا طاف عريانَ، فأنزل الله فيه ما تسمعون: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾»(٧٧)، وفي الحالتين هو مجاز مرسل علاقته كلّيّة، إذ ذكر الكلّ وأراد الجزء، والقرينة المانعة من إرادة الكلّ قرينة عقليّة؛ إذ ليس من الممكن أن يأمر الله تعالى بأخذ الزينة كلّها عند كلّ مسجد، وقد كان من زينتهم الخضاب وتقصير الشعر والتدَّهُّن بالأدهان النباتية، فهذا ممّا لا يمكن إتيانه عند كلّ فريضة، وإنما أمر بجزء من الزينة ممّا يمكن الإتيان به عند كل صلاة نحو الثياب والتمشيط والتطيّب.

٣. ومن حديث طويل **للإمام علي بن الحسين** عليه السلام (ت٩٥هـ): «... **فكان ملائكة النهار وملائكة الليل يشهدون مع رسول الله** صلى الله عليه وآله **صلاة الفجر، فلذلك قال الله تعالى:** ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء:٧٨] **ليشهده المسلمون وليشهده ملائكة النهار وملائكة الليل**»(٧٨)، وعن **الصادق** عليه السلام قال: «**وقرآن الفجر: ركعت االفجر**»(٧٩) وهذا مجاز مرسل علاقته الجزئيّة، فالصلاة أحد أجزائها قراءة القرآن، ولها أجزاء أخرى تشمل الركوع والسجود والتشهّد والقنوت وغيرهنّ.

٤. وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾ [يوسف: ٣٦] قال **أبو عبد الله الصادق** عليه السلام: «**أحمل فوق رأسي جفنة**

فيها خبر تأكل الطير منها»[٨٠]، ففسّر **الإمام الصادق**عليه السلام الخبز بالجفنة الّتي فيها يحلّ الخبز، فيكون مجازا مرسلا علاقته الحالية إذ ذكر الحالّ (الخبز) وأراد المحلّ (الجفنة).

هذه هي أهمّ النصوص الّتي فُسِّرت فيها ألفاظ قرآنيّة على غير معناها الحقيقيّ بل على معانٍ مجازيّة أخرى ترتبط بالمعنى الحقيقيّ بعلاقة ما، وتوجد نصوص أخرى في المجاز المرسل تركتها طلبا للإيجاز.

... الخاتمة ...

وصل البحث إلى مبتغاه في تأصيل **المنهج اللغويّ** في تفسير القرآن الكريم عند **أئمّة أهل البيت** عليهم السلام، وأبطل ما ذهب إليه **يحيى العلويّ** من أنّ الشيعة أبعد ما يكونون عن التفسير اللغويّ بل إنّه لا يمكن الوقوف على معاني القرآن الكريم بوساطة اللغة عندهم. فكشف البحث أنّ في تفسير **الأئمّة** عليهم السلام ستّة أركان للمنهج اللغويّ، هي: تفسير القرآن بحسب الألفاظ المفردة متمثّلا بالمعنى المركزيّ، والمعنى الشرعيّ الّذي يعدّ تطوّرا دلاليّا للمعنى المركزيّ، وظاهرة تعدّد أوجه المعاني للّفظ الواحد، وتفسير القرآن بحسب السياق اللغويّ فالنظريّة الحديثة تدخله ضمن **المنهج اللغويّ** خلافا للقدماء الّذين كانوا يعدّونه منهجا مستقلّا سمّوه: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بحسب معطيات علم الصرف، وتفسيره بحسب معطيات علم النحو، وتفسيره بحسب أساليب العرب في الكلام، وتفسيره بمقتضى المجاز اللغويّ.

إنّ هذه الأركان سبق إليها **أئمّة أهل البيت** عليهم السلام المفسّرين عامّة، والمفسّرين اللغويّين خاصّة بما يزيد على نصف قرن إذا أخذنا بالحسبان أنّ أغلب ما أورده البحث من نصوص **لأئمّة أهل البيت** عليهم السلام يعود تأريخها إلى ١٤٨هـ وما قبلها من السنوات، وهي سنة وفاة **أبي عبد الله الصادق** عليه السلام، فكثير من الروايات التفسيريّة ترجع إليه، لأنّه عاش مرحلة انتقال السلطة بين دولتي بني أميّة وبني العبّاس فخُفِّفَ الخناق والتشديد على **الأئمّة** عليهم السلام وسُمِح لشيعتهم بالاتّصال بهم ونقل علومهم لضعف الدولتين في مرحلة أفول الأولى وتأسيس الثانية.

أقول: ظهرت أركان التفسير اللغويّ عند **أئمّة أهل البيت** ﷺ قبل ظهور المولّفات التفسيريّة اللغويّة بقرابة نصف قرن، وهي مدّة تحفظ **لأئمّة الهدى** ﷺ فضلهم في تأسيس **المنهج اللغويّ** وتأصيله، ثمّ أنّ اللغويّين لم يزيدوا ركنا آخر غير هذه الأركان، فثمَّة تشعّبات وفروع لهذه الأركان عندهم بلحاظ متطلّبات الصنعة اللغويّة لديهم، فإذا كان التفسير اللغويّ غاية عند اللغويّين أو وسيلة متفرِّدة عندهم، فهو ليس كذلك عند **أئمّة أهل البيت** ﷺ بل غايتهم بيان ما يتطلّب بيانه عند السائلين سواء أكان تأويلا، أم تفسيرا يُوضِحه أيُّ منهج من مناهج التفسير لا **المنهج اللغويّ** فحسب خلافا لِما نلحظ عند اللغويّين.

---

١. الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي (٧٩٠هـ)، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ: ٢/ ٢٩٣، ٢٩٤.

٢. مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ليحيى بن حمزة العلوي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٣هـ: ١٤٤.

٣. تفسير العيّاشيِّ، لأبي النظر محمَّد بن مسعود بن عيّاش (ت٣٢٠هـ)، تحقيق: هاشم رسول، ط١، طهران (د.ت): ١/ ٧٤، وبحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، لمحمَّد باقر المجلسيِّ (ت١١١١هـ)، ط٢، بيروت ١٩٨٣م: ١٤/ ٧٦٥.

٤. مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ايران ١٤٠٤هـ: ١/ ٢٧١.

٥. تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح)، لإسماعيل بن حمَّاد الجوهريِّ (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور، ط٤، بيروت ١٩٧٨م: ٦/ ٢٢٨٣.

٦. أساس البلاغة، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشريِّ (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: محمَّد باسل عيون السود، ط١، بيروت ١٩٦٨م: ٥٧.

٧. وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسسة أهل البيت لتحقيق التراث، ط٢، إيران ١٤٠١٤هـ: ٢٩/ ٢٢٨، وجامع أحاديث الشيعة، للحسين الطباطبائيِّ البروجرديِّ (ت١٣٨٣هـ)، قم ١٣٩٩هـ: ٢٦/ ٣٣٢.

٨. ينظر: مقاييس اللغة:١/ ٢٠٥، ولسان العرب، لجمال الدين محمَّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، نشرة أدب الحوزة، قم ١٤٠٥هـ: ٦/ ٢٤، وتاج العروس من جواهر القاموس، لأبي فيض محمَّد مرتضى الزبيديِّ (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيِّد محمَّد محمود، ط٢، بيروت ٢٠١٢م: ٨/ ١٩٨.

٩. ترتيب إصلاح المنطق، لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكِّيت (ت٢٤٤هـ)، تحقيق: محمَّد حسن، ط١، بيروت ١٤١٢هـ: ٧٤.

١٠. ينظر: الفروق اللغويَّة، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكريِّ (ت نحو ٣٩٥هـ)، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميِّ، ط١، قم ١٤١٢هـ:٩٢.

١١. ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية: ٥/ ١٨٣٣.

١٢. تفسير العيّاشي: ٢/ ٤٧، وجامع أحاديث الشيعة: ٨/ ٦٠٤.

١٣. تفسير العيّاشي: ٢/ ٤٧، ووسائل الشيعة: ٩/ ٥٣٢.

١٤. ينظر: لسان العرب: ١٤/ ٤٠، وتاج العروس: ١٩/ ١٦٤.

١٥. الفروع من الكافي، لمحمّد بن جعفر الكلينيّ(ت٣٢٩ه)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، ط٣، طهران ١٩٨٨م: ٦/ ١٣٠.

١٦. ينظر: الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ (ت١٠٩٣هـ)، مؤسّسة الرسالة، ط٢/ ١٩٩٣: ١١٩.

١٧. الاشتراك والتضادّ في القرآن الكريم- دراسة إحصائيّة، لأحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط١، القاهرة ٢٠٠٣م: ١١.

١٨. تفسير القُمّيّ، لأبي الحسن عليٍّ بن إبراهيم القُمّيّ (ت٣٢٩هـ)، تحقيق: طيِّب الموسويِّ الجزائريِّ، قمّ ١٤٠٤هـ: ١/ ٣٢، وينظر: بحار الأنوار: ٨/ ٣٠٨.

١٩. التوحيد، لأبي جعفر محمَّد بن عليٍّ الصدوق (ت٣٨١هـ)، تحقيق: هاشم الحسينيِّ، قم (د.ت): ٢٦٨، والاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن عليٍّ الطبرسيِّ (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: محمَّد باقر الخرسان، النجف الأشرف ١٩٦٦م: ١/ ٣٦٣.

٢٠. تفسير العيّاشيّ:١/ ٤٤، والميزان في تفسير القرآن، لمحمَّد حسين الطباطبائيّ (ت١٤١٢هـ)، منشورات جماعة المدرِّسين في الحوزة العلميَّة، قم (د.ت): ١/ ١٥٣.

٢١. نور الثقلين، لعليٍّ بن جمعة الحويزيِّ(ت١١١٢ه)، تحقيق: هاشم رسول، ط٤، قم ١٤١٢ه: ٤/ ٢٨، وجامع أحاديث الشيعة: ١٧/ ١١١.

٢٢. بحار الأنوار: ٧٦/ ١٤٦ومستدرك الوسائل ومستنبط المسائل لحسين نوري الطبرسيِّ (ت١٣٢٠هـ) تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، بيروت ١٩٨٧م: ١٧/ ٥٠.

٢٣. تفسير العيّاشي: ٢/ ٢٥٨، و الأصفى في تفسير القرآن، لمحمَّد محسن الفيض الكاشانيّ(ت ١٠٩١ه)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، قم١٤١٥ه: ١/ ٦٤٥.

٢٤. الأصول من الكافي، لأبي جعفر يعقوب بن محمَّد الكلينيِّ (ت٣٢٩ه)، تح: عليّ أكبر الغفاريّ، ط٣، طهران ١٣٨٨ه: ٢/ ٣٦، ومستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ٣/ ١٧٢.

٢٥. ينظر: معاني القرآن، لأبي زكريا الفرَّاء (ت ٢٠٧ه)، تحقيق: فاتن محمَّد خليل اللبُّون، ط١، بيروت ٢٠٠٣م:١/ ٦٨، و معاني القرآن وإعرابه، لأبي اسحاق إبراهيم بن السرِّيِّ الزجَّاج (ت ٣١١ه)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة ٢٠٠٤م: ١/ ١٧٤، والبحر المحيط، لأبي حيَّان الأندلسيِّ (ت٧٤٥ه)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت، ٢٠٠١م:٤/ ١٨٣، وتاج العروس:٢١/ ٢٣٨.

٢٦. الصاحبيُّ في فقه اللغة العربيَّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥ه)، تحقيق: السيِّد أحمد صقر، القاهرة (د.ت): ١٤٣.

٢٧. الفروع من الكافي: ٨/ ٢٠٠، وينظر تفسير جوامع الجامع للمفسِّر الكبير والمحرِّر النحرير، لأبي عليٍّ الفضل بن الحسن الطبرسيِّ (ت٥٤٨ه)، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميِّ، ط١، ١٤١٨ه: ١/ ٥٦٥.

٢٨. ينظر: المهذَّب في علم التصريف، لهاشم طه شلاش وصلاح مهديّ الفرطوسيِّ وعبد الجليل عبد الحسين، دار الكتب للطباعة والنشر – بغداد: ٩٣.

٢٩. ينظر: المصدر نفسه:٩٠.

٣٠. شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاستراباديّ (ت٦٨٦ه)، تحقيق: محمّد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥م:١/ ٨٦.

٣١. تاج العروس: ٢/ ٣٦٣.

٣٢. تفسير العيّاشيّ:٢ / ٣١، وتفسير نور الثقلين: ٢/ ٧٨.

٣٣. ينظر: مقاييس اللغة: ١/ ٢٨، ولسان العرب١٢/ ٣٤.

٣٤. بصائر الدرجات، لمحمد بن الحسن الصفار (ت٢٩٠ه)، تحقيق: حسن كوجة، طهران ١٤٠٤ه: ٢٤٥ وينظر: علل الشرائع، لمحمّد بن عليّ الصدوق، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف ١٩٦٦م: ١/ ١٢٥.

٣٥. ينظر: بحار الأنوار: ١٦/ ١٣٤.

٣٦. تفسير أبي حمزة الثمالي، لأبي حمزة الثمالي (ت١٤٨ه)، تحقيق: عبدالرزاق حرز الدين، مطبعة الهادي، ط١، ١٤٢٠ه: ١٠٦، وتفسير القُمّيّ: ١/ ٢٨.

٣٧. معاني القرآن، لأبي جعفر النحَّاس (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق: محمَّد عليّ الصابونيّ، ط١، السعوديَّة ١٤٠٩هـ: ١/ ٥٣.

٣٨. مجاز القرآن لأبي عبيدة معمَّر بن المثنَّى(ت٢٠٩هـ) تحقيق محمَّد فؤاد القاهرة ١٣٨١هـ: ١/ ٢٨.

٣٩. معاني الأبنية في العربيّة، لفاضل صالح السامرائيّ، كلية الآداب، الكويت(د.ت): ٩٢.

٤٠. بدائع الفوائد:١/ ٢٣.

٤١. معاني الأبنية في العربيّة: ٩٤.

٤٢. الفروع من الكافي: ٤/ ٣٥٩، وينظر: دعائم الإسلام، للقاضي النعمان بن محمد المغربي (ت٣٦٣هـ)، تحقيق: آصف علي أصغر، ط٢، دار المعارف بمصر: ٢/ ٤٧٦.

٤٣. ينظر: أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك، لابن هشام الأنصاريّ (ت٧٦١هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٦٦م: ٢٠٨.

٤٤. علل الشرائع: ١/ ٢٧٩، والاستبصار: ١/ ٦٣.

٤٥. ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن هشام الأنصاريّ (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: الدكتور مازن المبارك ومحمّد عليّ حمد الله، قم ١٤٠٦هـ.: ١/ ١٠٥.

٤٦. رصف المباني في شرح حروف المعاني، لأحمد بن عبد النور المالقيّ (ت ٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمّد الخراط، دمشق ٢٠٠٢م:٢٢٤.

٤٧. علل الشرائع: ١/ ٢٧٩، والاستبصار: ١/ ٦٣.

٤٨. سرُّ صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جنّيّ (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، ط٢، ١٩٩٣م: ١٢٣.

٤٩. مقاييس اللغة: ٦/ ١١٥.

٥٠. تاج العروس: ١٥/ ٧٧٦.

٥١. البلاغة الواضحة – البيان والمعاني والبديع، لعليٍّ الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر(د.ت): ٢٤٢.

٥٢. المثل السائر: ٢٧٩.

٥٣. ينظر: البلاغة العربيّة – أسسها وعلومها وفنونها، لعبد الرحمن حسن الميدانيّ، ط١، دمشق ١٩٩٦م: ٢/ ٢٩.

٥٤. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد حسن الموسويّ، طهران ١٩٨٦م: ٧/ ٤٢١.

٥٥. تفسير القُمّيّ: ١/ ١٥٥، وينظر: زبدة التفاسير، لفتح الله الكاشانيّ (ت٩٩٨هـ):تحقيق: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قمّ ١٤٢٣هـ: ٢/ ١٦٧.

٥٦. ينظر: البلاغة العالية، لعبد المتعال الصعيديّ، جامعة الأزهر، ط٢ القاهرة ١٩٩١م: ١٢٢.
٥٧. مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي عليٍّ الطبرسيِّ، مؤسَّسة الأعلميِّ بيروت ١٩٩٥م: ١/ ٢٤٦.
٥٨. ينظر: جوامع الجامع: ١/ ١١٢.
٥٩. ينظر: مجمع البيان: ٤/ ٣٨٩.
٦٠. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزَّل، لناصر مكارم الشيرازيِّ، ط١، بيروت ٢٠٠٥م: ١/ ٢٦١.
٦١. عيون أخبار الرضا، لأبي جعفر محمّد بن علي الصدوق، تحقيق: الشيخ حسين الأعلميّ، ط١، بيروت ١٩٨٤م: ١/ ١٨٠.
٦٢. تفسير العيّاشيّ: ١/ ٦٣، وتفسير الميزان: ١/ ٣٣٢.
٦٣. ينظر: الفروع من الكافي: ٥/ ١٤.
٦٤. الفروع من الكافي: ٨/ ٢٧٤، والتفسير الأصفى: ١/ ٨٦.
٦٥. تفسير العيّاشيّ: ٢/ ٣٢٧، وينظر: تفسير الميزان:١٣/ ٣٠٦.
٦٦. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن عليٍّ بن محمَّد الجوزيِّ (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمَّد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، بيروت ١٩٨٧م: ٥/ ٩٤.
٦٧. ينظر: بحر العلوم المعروف بتفسير السمرقنديِّ، لأبي الليث السمرقنديِّ (ت ٣٨٣هـ) تحقيق: محمود مطرجي، بيروت(د. ت): ٢/ ٢٨٧، وتفسير القرآن العزيز، لأبي عبد الله محمَّد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت٣٩٩هـ)، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة ومحمَّد بن مصطفى الكنز، ط١، القاهرة ٢٠٠٢م: ٣/ ٥٩، والجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمَّد بن أحمد القرطبيِّ (ت٦٧١هـ)، بيروت ١٩٨٥م:١٤/ ٣٣، والبرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمَّد بن عبد الله الزركشيِّ (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط١، بيروت ١٩٥٧م: ٤/ ٣٩٤.
٦٨. ينظر: البلاغة الواضحة: ٧١، ٧٢.
٦٩. من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر محمد بن علي الصدوق، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، منشورات جماعة المدرسين، قمّ المقدسة: ٢/ ١٣١، ونور الثقلين: ١/ ١٧٣.
٧٠. لسان العرب:٧/ ٢٩٩.
٧١. ينظر: مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة من الواجبات والمستحبَّات والآداب، لبهاء الدين محمَّد العامليِّ المعروف بالبهائيِّ (ت١٠٣١هـ)، مؤسَّسة الأعلميِّ للمطبوعات، بيروت:٧.
٧٢. تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح):٣/ ١١٢٥، وينظر لسان العرب:٧/ ٢٩٨.
٧٣. ينظر التفسير الكبير: ١/ ٩٨، تفسير العيّاشيِّ:١/ ٨٤، وأحكام القرآن: ١/ ٢٧٧، وبحر العلوم: ١/ ١٥١، ومفردات غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمَّد الراغب

الأصفهانيِّ (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: محمَّد سيِّد الكيلانيِّ، ط٢، ٢٠٠٥م:١٦١، والجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٣٢٠، والاتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطيِّ (ت ٩١١هـ) تحقيق: سعيد المندوب، لبنان ١٩٩٦م: ١/ ٣٦٧.

٧٤. البحر المحيط:١/ ٤٤٧.

٧٥. بحار الأنوار: ٨/ ١٦٢، وجامع أحاديث الشيعة: ٤/ ٣٥٨.

٧٦. من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٢٨.

٧٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمَّد بن جرير الطبريِّ (ت٣١٠هـ)، تحقيق: صدقي جميل العطَّار، بيروت ١٩٩٥م: ٨/ ٢١٢.

٧٨. تفسير أبي حمزة الثمالي:٢٣٦، وعلل الشرائع: ٢/ ٢٣٤.

٧٩. وسائل الشيعة: ٤/ ١٥٩. وينظر: تفسير القُمّيّ: ٢/ ٢٥.

٨٠. تفسير العيّاشيّ:١٧٧، ونور الثقلين:٢/ ٤٢٥.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ (ت٩١١هـ) تحقيق: سعيد المندوب، لبنان ١٩٩٦م.

٢. الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن عليٍّ الطبرسيِّ (ت٦٢٠هـ)،تحقيق: محمَّد باقر الخرسان، النجف الأشرف ١٩٦٦م.

٣. أساس البلاغة، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشريِّ (ت٥٣٨هـ)،تحقيق: محمَّد باسل عيون السود، ط١، بيروت ١٩٦٨م.

٤. الاشتراك والتضادّ في القرآن الكريم، دراسة إحصائيّة، لأحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط١، القاهرة ٢٠٠٣م.

٥. الأصفى في تفسير القرآن، لمحمَّد محسن الفيض الكاشانيّ (ت ١٠٩١هـ) تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، قم١٤١٥هـ.

٦. الأصول من الكافي، لأبي جعفر يعقوب بن محمَّد الكلينيِّ (ت٣٢٩هـ)، تح: عليّ أكبر الغفاريّ، ط٣،طهران ١٣٨٨هـ.

٧. الاعتصام،لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبيّ (٧٩٠هـ) تحقيق: محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ.

٨. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزَّل، لناصر مكارم الشيرازيِّ، ط١،بيروت ٢٠٠٥م.

٩. أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك، لابن هشام الأنصاريّ، (ت٧٦١هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٦٦م.

١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، لمحمَّد باقر المجلسيِّ (ت١١١١هـ)، ط٢، بيروت ١٩٨٣م.

١١. بحر العلوم المعروف بتفسير السمرقنديِّ، لأبي الليث السمرقنديِّ (ت٣٨٣هـ) تحقيق: محمود مطرجي، بيروت (د. ت).

١٢. البحر المحيط،لأبي حيَّان الأندلسيِّ (ت٧٤٥هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت، ٢٠٠١م.

١٣. بدائع الفوائد:١/ ٢٣.

١٤. البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمَّد بن عبدالله الزركشيِّ (ت ٧٩٤هـ) تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط١، بيروت ١٩٥٧م.

١٥. بصائر الدرجات، لمحمد بن الحسن الصفار (ت٢٩٠هـ) تحقيق: حسن كوجة، طهران ١٤٠٤هـ: ٢٤٥

١٦. البلاغة العالية، لعبد المتعال الصعيديّ، جامعة الأزهر، ط٢ القاهرة ١٩٩١م.

١٧. البلاغة العربيّة، أسسها وعلومها وفنونها لعبد الرحمن حسن الميدانيّ، ط١، دمشق ١٩٩٦م.

١٨. البلاغة الواضحة، البيان والمعاني والبديع، لعليٍّ الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، مصر (د.ت).
١٩. تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي فيض محمَّد مرتضى الزبيديٍّ (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيِّد محمَّد محمود، ط٢، بيروت ٢٠١٢م.
٢٠. تاج اللغة وصحاح العربيَّة (الصحاح)،لإسماعيل بن حمَّاد الجوهريٍّ (ت٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور، ط٤، بيروت ١٩٧٨م.
٢١. ترتيب إصلاح المنطق، لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق المعروف بابن السكِّيت (ت٢٤٤هـ)، تحقيق: محمَّد حسن، ط١، بيروت ١٤١٢هـ.
٢٢. تفسير أبي حمزة الثمالي، لأبي حمزة الثمالي (ت١٤٨هـ) تحقيق: عبدالرزاقحرزالدين ،مطبعةالهادي،ط١، ١٤٢٠هـ.
٢٣. تفسير العيّاشيٍّ، لأبي النظر محمَّد بن مسعود بن عيّاش (ت٣٢٠هـ) تحقيق: هاشم رسول، ط١،طهران (د.ت).
٢٤. تفسير القرآن العزيز، لأبي عبد الله محمَّد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت٣٩٩هـ) تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة ومحمَّد بن مصطفى الكنز، ط١، القاهرة ٢٠٠٢م.
٢٥. تفسير القُمّيّ، لأبي الحسن عليٍّ بن إبراهيم القُمّيّ (ت٣٢٩هـ) تحقيق: طيِّب الموسويٍّ الجزائريٍّ، قمّ ١٤٠٤هـ.
٢٦. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، لأبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت٤٦٠هـ) تحقيق: السيد حسن الموسويّ، طهران ١٩٨٦م.
٢٧. التوحيد، لأبي جعفر محَّمد بن عليٍّ الصدوق (ت٣٨١هـ) تحقيق: هاشم الحسينيٍّ، قم(د.ت).
٢٨. جامع أحاديث الشيعة، للحسين الطباطبائيٍّ البروجرديٍّ (ت١٣٨٣هـ) قمّ ١٣٩٩هـ.
٢٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محَّمد بن جرير الطبريٍّ (ت٣١٠هـ) تحقيق: صدقي جميل العطَّار، بيروت ١٩٩٥م.
٣٠. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمَّد بن أحمد القرطبيٍّ (ت٦٧١هـ) بيروت ١٩٨٥م.
٣١. جوامع الجامع للمفسِّر الكبير والمحرِّر النحرير، لأبي عليٍّ الفضل بن الحسن الطبرسيٍّ (ت٥٤٨هـ) تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميٍّ، ط١، ١٤١٨هـ.
٣٢. رصف المباني في شرح حروف المعاني، لأحمد بن عبد النور المالقيّ (ت٧٠٢هـ) تحقيق: أحمد محمّد الخراط، دمشق ٢٠٠٢م.

٣٣. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن عليٍّ بن محمَّد الجوزيِّ (ت ٥٩٧هـ) تحقيق: محمَّد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، بيروت ١٩٨٧م.
٣٤. زبدة التفاسير، لفتح الله الكاشانيّ (ت٩٩٨هـ) تحقيق: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قمّ ١٤٢٣هـ.
٣٥. سرُّ صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جنّيّ (ت٣٩٢هـ) تحقيق: حسن هنداوي، دارالقلم، ط٢، ١٩٩٣م.
٣٦. شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاسترابادي (ت٦٨٦هـ) تحقيق: محمّد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥م.
٣٧. الصاحبيُّ في فقه اللغة العربيَّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها،لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)،تحقيق: السيِّد أحمد صقر، القاهرة (د.ت).
٣٨. علل الشرائع، لمحمّد بن عليّ الصدوق، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف ١٩٦٦م.
٣٩. عيون أخبار الرضا، لأبي جعفر محمّد بن علي الصدوق، تحقيق: الشيخ حسين الأعلميّ، ط١،بيروت ١٩٨٤م.
٤٠. الفروع من الكافي، لمحمّد بن جعفر الكلينيّ (ت٣٢٩هـ)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، ط٣، طهران ١٩٨٨م.
٤١. الفروق اللغويَّة،لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكريِّ (تنحو ٣٩٥هـ)، تحقيق: مؤسَّسةالنشرالإسلاميِّ، ط١، قم ١٤١٢هـ.
٤٢. الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ ت١٠٩٣هـ، مؤسّسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م.
٤٣. لسان العرب، لجمال الدين محمَّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ) نشرة أدب الحوزة، قم ١٤٠٥هـ.
٤٤. المثل السائر: ٢٧٩.
٤٥. مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمَّر بن المثنَّى (ت٢٠٩هـ) تحقيق: محمَّد فؤاد، القاهرة ١٣٨١هـ.
٤٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي عليٍّ الطبرسيِّ، مؤسَّسة الأعلميِّ، بيروت، ١٩٩٥ م.
٤٧. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، لحسين نوري الطبرسيِّ (ت١٣٢٠هـ) تحقيق: مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١،بيروت ١٩٨٧م.
٤٨. مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ليحيى بن حمزة العلوي (ت٧٤٥هـ) تحقيق: د. محمد السيد الجليند، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٣هـ.
٤٩. معاني الأبنية في العربيّة، لفاضل صالح السامرائيّ، كلية الآداب، الكويت (د.ت).

٥٠. معاني القرآن وإعرابه، لأبي اسحاق إبراهيم بن السرِّيِّ الزجَّاج (ت ٣١١هـ) تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة ٢٠٠٤م.
٥١. معاني القرآن،لأبي جعفر النحَّاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: محمَّدعليّالصابونيّ، ط١، السعوديَّة ١٤٠٩هـ.
٥٢. معاني القرآن، لأبي زكريا الفرَّاء (ت ٢٠٧هـ) تحقيق: فاتن محمَّد خليل اللبُّون، ط١، بيروت ٢٠٠٣م.
٥٣. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن هشام الأنصاريّ (ت٧٦١هـ)، تحقيق: الدكتور مازن المبارك ومحمّد عليّ حمدالله، قم ١٤٠٦هـ.
٥٤. مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة من الواجبات والمستحبَّات والآداب، لبهاء الدين محمَّد العامليِّ المعروف بالبهائيِّ (ت١٠٣١هـ) مؤسَّسة الأعلميِّ للمطبوعات، بيروت.
٥٥. مفردات غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمَّد الراغب الأصفهانيِّ (ت٥٠٢هـ) تحقيق: محمَّد سيِّد الكيلانيِّ، ط٢، ٢٠٠٥م.
٥٦. مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام هارون، ايران ١٤٠٤هـ.
٥٧. من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر محمّد بن عليّ الصدوق، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قمّ المقدسة، (د.ت).
٥٨. المهذّب في علم التصريف، لهاشم طه شلاش وصلاح مهديّ الفرطوسيِّ وعبدالجليل عبد الحسين، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد.
٥٩. الميزان في تفسير القرآن، لمحمَّد حسين الطباطبائيّ (ت١٤١٢هـ) منشورات جماعة المدرِّسين في الحوزة العلميَّة، قم (د.ت): ١/ ١٥٣.
٦٠. نور الثقلين، لعليٍّ بن جمعة الحويزيِّ (ت١١١٢هـ) تحقيق: هاشم رسول، ط٤، قم ١٤١٢هـ.
٦١. وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ) تحقيق: مؤسسة أهل البيت لتحقيق التراث، ط٢، إيران ١٤٠٤هـ.

القِناعُ في ديوان الشهيد
محمد الدُّرَّة

Impersonation in the Martyr Mohammed Al-Dura

م. د. عَبْدُ المُنعِمْ جَبّار عُبَيِّد الشوَيْلي

Lectur.Dr. Abidalmuneim J. Al-Shaweili

القناع
في ديوان الشهيد محمد الدرة

Impersonation in the Martyr Mohammed Al-Dura

م. د. عبد المنعم جبار عبيد الشويلي
جامعة بغداد . كلية التربية (ابن رشد)
قسم اللغة العربية

Lectur. Dr. Abdelmuneim J. AL-Shweili
Department of Arabic
College of Education (Ibn Rushd)
Baghdad Univercity
aladeeb1971@yahoo.com

تاريخ التسليم: ١٤ / ٢ / ٢٠١٤
تاريخ القبول: ١٨ / ٤ / ٢٠١٤
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

تناول بحث (القناع في ديوان الشهيد محمد الدرة) دراسة معنى القناع في اللغة، ومفهومه، ونشأته، والحوافز التي ساعدت على ولوجه الشعر، وجذور القناع في الشعر العربي ، وتناول كذلك التعريف بالشهيد الطفل محمد الدرة وحادثة استشهاده. وقد قسم البحث على مقدمة و تمهيد وثلاثة مباحث، تناول الاول منها القناع الاحادي الذي يتقنع فيه الشاعر بشخصية واحدة، وقد ورد هذا القناع على ثلاثة انواع : (١) قناع الشهيد. (٢) قناع ابي الشهيد. (٣) قناع قاتل الشهيد. أما المبحث الثاني فتناول القناع الثنائي الذي يضم قناعين في القصيدة الواحدة مثل: (١) قناعا الشهيد والاب. (٢) قناعا الشهيد والشاعر. (٣) قناعا الشهيد والابناء. وتناول المبحث الثالث : القناع الثلاثي الذي يضم ثلاثة اقنعة في القصيدة الواحدة: قناع الشهيد والاب والام.

وتوصل البحث الى ان (ديوان الشهيد محمد الدرة) الذي يضم شعر الشعراء العرب المحدثين الذين تناولوا حادثة استشهاد محمد الدرة قد عّول في مساحة شعرية كبيرة منه على القناع بوصفه تقنية حديثة في الشعر، وقد استبطن الشعراء شخصية الشهيد، وعبروا عبر قناعه عن هموم الشعراء، وهموم الامة، وتطلعات الشهيد لغد افضل، وحوار طويل يدور مع أمه وأبيه، لكن اكثرهم لم يستطيعوا ان ينزلوا لمستوى الطفولة والبراءة والبساطة فحملّوا شخصيته حمولة ثقافية قريبة لشخصية الشعراء اكثر منها لشخصية الشهيد، وقد تناولوا شخصية الاب بقناعهم؛ لوجوده في اثناء الحادثة، ولتصورهم عمق المأساة التي يعانيها الأب؛ لأن أغلبهم آباء ، ولم يفردوا

لقناع الام قصيدة او قصائد بوصفها قناعا؛ ربما لعدم وجودها لحظة الحادثة وعدم تركيز الاضواء عليها كثيرا؛ لذلك يعالجونها من خلال قناع الشهيد الذي يخاطب أمه؛ ربما لصعوبة هذا القناع في التعبير عن هموم أم ثكلى. ومن الغريب ان احد الشعراء تقنع بقاتل الشهيد فبرّز الوجه الاجرامي القبيح القاتل للطفولة عامدا.

وقد تفرد هذا الديوان ببروز نوع جديد من القناع المتعدد الذي يختلف عن القناع الاحادي الذي تعود عليه الشعراء، فضمّ قناعي الشهيد والاب ؛لوجودهما امام انظار الشعراء على شاشة التلفاز، فكان هذا باعثا لإجراء حوار بين قناعين في قصيدة واحدة، كذلك قناع الشهيد والشاعر حينما يتخذ الشاعر قناعا له لشخصية متماهية لا تعرف هويتها ولكنها في قصيدة واحدة مع قناع الشهيد. ومثلما تميز ديوان الشهيد محمد الدرة بالقناع الثنائي، فقد تميز ايضا بالقناع الثلاثي الذي ورد مرة واحدة وهو قناع الشهيد والاب والام في حوار أُسري يدور بين هؤلاء الثلاثة.

ABSTRACT

The current research paper, Impersonation in the Martyr Mohammed Al-Dura, manipulates the shades of impersonation ; derivation, conceptual acts and motives with reference to the child martyr , Mohammed Al-Dura and his martyrdom.

However the study ramifies into an introduction and three sections; the first deals with the one-dimensional impersonation, one character to be impersonated in three types: 1- impersonating the martyr, 2- impersonating the father of the martyr, 3-impersonating the murderer. The second section tackles the bidirectional (double) impersonation under two types : 1- impersonating the martyr and the father, 2- impersonating the martyr and the poet. 3- impersonating the martyr and the sons .Besides, the third section covers the three-dimensional impersonation : the martyr ,the father and the mother .

In the meant paper are three certain conclusions: the incident dominates great attention and styles in depicting such martyrdom ; the poet impersonates himself through the psyche of the murderer to delve into the inmost recesses of such an atrocity. Consequently the study goes paramount and preponderant for its double and three dimensional impersonation in a familial dialogue ever found before.

... المقدمة ...

تتلاحم ميزتان مهمتان في موضوع استلهام شخصية الشهيد الطفل الفلسطيني محمد جمال الدرة تجعلان الموضوع مكتنزا على منبع ثر وخصب، هما الطفولة والشهادة؛ لما لهاتين المكانتين من معان، فالطفولة تمثل البراءة والوداعة والاقبال على الحياة والتطلع نحو المستقبل، والشهادة منزلة كبرى وهي اعلى المنازل وابهاها وارقاها، ولكن يغلب ان تكون بعيدة عن الطفولة، لكن هاتين الميزتين جمعتا في حادثة استشهاد **محمد الدرة** بطريقة وحشية هزت وجدان الناس بعامة والشعراء بخاصة، فجادت قرائح الشعراء، وتوالت القصائد من كل حدب وصوب حتى نشرت مؤسسة جائزة عبدالعزيز البابطين بالكويت ديوان شعر كبير بثلاثة اجزاء وسمته بـ (ديوان الشهيد **محمد الدرة**) ونظمت مسابقة بهذا الشأن.

ومادام الأمر كذلك فقد وضعنا ايدينا على كم هائل من الشعر يتفاوت في جودته؛ لأن القضية تناولتها أقلام شعراء كبار، وشعراء مغمورين هزتهم الحادثة ولم تسعفهم القريحة اعرضنا عن ذكرهم، وقد تناول الشعراء الموضوع بتقنية القناع في مساحة واسعة من نسيجهم الشعري؛ وكان ذلك مدعاة لدراسة الموضوع للوقوف على تقنية فنية مستخدمة في استلهام شخصية الشهيد **محمد الدرة** في شعر الشعراء بكافة اشكال الشعر العربي التي كتبوا بها، كما ان الميدان مازال خلوا من دراسات جادة تتفرد في هذا الموضوع.

وقد سبقت هذا البحث دراسة وحيدة تناولت الموضوع بوصفه جزءا من الشعر المقاوم، موسومة بـ (وهج القصيد دراسة في الشعر المقاوم)[1]، خصصت

الفصل الرابع لانتفاضة الاقصى في الادب مراثي **محمد الدرة** أنموذجا، لكنها لم تتناول تقنية القناع نهائيا.

ورأينا ان نقسم البحث على: مقدمة تضماسباب اختيار الموضوع، وتقسيماته، وتمهيدركزنا فيه على تقنية القناع – المفهوم والنشأة، وشخصية الشهيد **محمد الدرة** وحادث استشهاده، وثلاثة مباحث، تناولنا في الأول منها قصيدة القناع الأحادي التي سارت عليها اكثر قصائد القناع في الشعر العربي الحديث، وقد ضمت: قناع الشهيد، وقناع أبي الشهيد، وقناع قاتل الشهيد. وفي الثاني تناولنا القناع الثنائي الذي يضم: قناعي الشهيد والأب، وقناعي الشهيد والشاعر، وقناعي الشهيد والأبناء، وفي الثالث تناولنا القناع الثلاثي وضم: أقنعة الشهيد والأب والأم، وخاتمة ضمت اهم النتائج التي توصلنا اليها، وقائمة بالمصادر والهوامش المستعملة.. وشكرنا وتثميننا لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري؛ لتعاونهم في وصول الديوان من الكويت الى العراق، وللأديب أنمار الجراح ومن الله التوفيق.

... التمهيد ...

١. القناع: المفهوم والنشأة

القناع في اللغة هو الغطاء أو ماتقنع به المرأة من ثوب تغطي به رأسها ومحاسنها، وفي الحديث: أتاه رجل مقنع بالحديد هو المتغطي بالسلاح[٢].

لمفهوم **القناع** جذور عميقة تعود في بداياتها للقناع الذي كان يضعه الممثل في المسرح ليلعب دورا آخر غير دوره وشخصيته، او ليلعب أدوارا مختلفة، وقد بدأ هذا الأمر بالقرب من الاماكن المقدسة التي كانت تتلى فيها الصلوات والتعاويذ وتؤدى فيها ادوار مختلفة، فكانت مزيجا من الفن والدين بشعائر مختلفة.

أما تقنية **القناع** في الشعر العربي الحديث فلها مجموعة من الحوافز التي ساعدت على ولوجها هذا الميدان، وللنقاد في اسبابها مذاهب شتى، منها: ان «قصيدة **القناع** تطورت اصلا عن قصيدة (التوحد) التي مارسها الشعراء التموزيون في الخمسينات، -ولاسيما السياب- فقد كانوا يعمدون الى التوحد برموز العذاب، وصولا الى تحقيق حالة الانبعاث الفاعلة بعد الموت، وقد ارتبط ذلك النهج بأساطير الخصب، والتضحية خاصة، وعد السياب فيه الرائد الأول»[٣]، ومنها: انها تحقق مجالات التماهي الناتجة عن علاقة ال «أنا» بالقناع، في ضوء علاقة ال «أنا» بالآخر الجمعي، حينما يتشكل **القناع** وفقًا للمعايير الجمعية، أو وفقًا لرغبات الجماعة، ال «هم»، فتتنازل ال «أنا» عن حقيقة واقعها، للعالم الخارجي، وتضحي بذاتها المستقلة، لتتماهى مع **القناع**، بحيث يجد أفراد في هذا **القناع** حقيقة ما يمثلونه . هذا **القناع**،

يخفي في واقع الأمر «جزءًا من النفس الجماعية، ويعطي في الوقت ذاته وهمًا بالفردية. وَبَدهي أن تفضي هذه العملية إلى الاعتقاد لدى الآخرين بأن مرتدي **القناع** شخص فردي، «في حين أنه في العمق يلعب ببساطة دورًا يعبر عن معطيات النفس الجماعية، وضروراتها عن نفسها من خلاله[٤].

تعد تقنية **القناع** من التقنيات الحديثة في الشعر على الرغم من وجود جذور له في الشعر العربي عبر العصور السالفة؛ لكنها لم تكن ناضجة، وكانت فجّة ولا تعد قناعا بالمفهوم الحديث، كما في قول عنترة على لسان فرسه[٥]:

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ولكان لــو علم الكلام مكلّمي

وقول ابي الطيب المتنبي على لسان فرسه في شِعب بوان[٦]:

يقول بشِعب بـوان حصاني أعن هذا يسار الى الطعان؟
أبــوكم آدم سن المعاصي وعلمكم مفارقة الجنــان

لكن هذين القناعين غير ناضجين، ولم يتحد فيهما صوت الشاعر بصوت قناعه تماما، وانما يصرح بالحديث على لسانه. وقد بقي **القناع** على هذي الحال حتى زمن قريب؛ لأن شعراء العصر الحديث قبل مرحلة الرواد وبخاصة في مرحلة الإحياء وامتداداتها قد ساروا على هذا المنوال في النسج، كما فعل الرصافي[٧]، والجواهري[٨]، والزهاوي[٩]، ومحمد رضا الشبيبي[١٠]؛ بسبب عدم نضج تقنية **القناع** حينذاك.

وفي تقنية **القناع** يختار الشاعر شخصية دينية او تاريخية او ادبية او صوفية يعبر من خلالها عما يدور بخلده، متحدا بها تمام الاتحاد، «فالشخصية التي تخلق فيها غير مستقلة عن الشاعر المعاصر؛ لأنها اتحاد الشاعر برمزه اتحادا تاما؛ ولذلك ينبغي ان تتوفر في **القناع** تلك المواقف والخصائص التي تشبه الى حد بعيد مواقف الكاتب

المعاصر وافكاره وازماته، وعندها سيكون شخصا القصيدة الشاعر وقناعه شيئا واحدا»[١١]، ويشترط التوحد في القناعات والمواقف الفكرية والحياتية ...واذا ما غاب **القناع** عن القصيدة ولم تتأثر فإنها ليست قصيدة قناع ناجحة؛ وينبغي استمرار الاتحاد بين الشخصيتين[١٢]، ولا يلجأ الشاعر الى **القناع** بقصد التخفي والبوح عبر وساطة فنية فحسب، وانما يستعين به لكونه اسلوبا يمنح القصيدة توترا شعريا قادرا على الغور في اعماق المتلقي[١٣].

واذا كان الغالب على اقنعة الشعراء المحدثين ان تكون شخصيات، فإن ذلك لم يمنع من ان يتخذ بعضهم امكنة معينة بوصفها قناعا، كما فعل البياتي في نيسابور و دمشق وغيرها[١٤].

٢. محمد الدرة الطفل الشهيد

لقد كان **محمد جمال الدرة** الثاني في ترتيب اخوته، من اسرة مكافحة تقطن مخيم البريج قرب غزة، وقد انسحب عليها ما انسحب على الشعب الفلسطيني من معاناة للاحتلال والتشرد، وتروي أمه: انه كان شجاعا جريئا، ولا يعرف الكذب وقد طلب الشهادة ايام احداث نفق القدس، وسأل أمه أيضا: اذا ذهبت إلى (نتساريم) عند المستوطنين، وقتلوني، هل أكون شهيدا؟[١٥].

وقعت حادثة **محمد الدرة** في قطاع غزة في الثلاثين من سبتمبر عام ٢٠٠٠، في اليوم الثاني من الانتفاضة الثانية للأقصى التي امتدت على نطاق واسع في جميع أنحاء الأراضي الفلسطينية والتقطت عدسة المصور الفلسطيني والمراسل بقناة فرانس تو، طلال أبو رحمة، مشهد احتماء جمال الدرة وولده محمد البالغ من العمر اثنتي عشرة سنة خلف برميل إسمنتي، بعد وقوعهما وسط

تبادل إطلاق النار بين الجنود الإسرائيليين وقوات الأمن الفلسطينية، وعرضت هذه اللقطة التي استمرت لأكثر من دقيقة، مشهد احتماء الأب وابنه بعضهما ببعض، ونحيب الصبي، وإشارة الأب لمطلقي النيران بالتوقف، ثم إطلاق وابل من النار والغبار، وبعد ذلك ركود الصبي على ساقي أبيه[١٦].

المبحث الأول

... القناع الأحادي ...

سارت مجموعة من قصائد شعر مرحلة الرواد ومرحلة ما بعد الرواد على اتخاذ **القناع** بوصفه تقنية حديثة في الشعر تدل على ثقافة الشاعر، وحسن اختيار شخصياته (أقنعته)، وما تحمله تلك الشخصيات من مخزون محفوظ لدى المتلقي، وقد غلب ان يكون **القناع** لديهم أحاديا بين الشاعر وشخصية ما، وقد وردت الأقنعة الأحادية في ديوان الشهيد **محمد الدرة** على النحو الآتي:

قناع الشهيد

وظف الشعراء المحدثون الذين تناولوا شخصية (**الشهيد محمد الدرة**) في شعرهم تقنية **القناع** بطرائق مختلفة، فقد اتحدوا بشخصيته بحيث أصبح الشاعر والشهيد صوتا واحدا، ولكن التعبير عن الشعور في الحاضر واستشراف المستقبل، واستعادة الماضي تختلف من شاعر لآخر على وفق زاوية الرؤية التي يقف عندها الشاعر ويعالج من خلالها اتحاده او تقنعه بشخصية الشهيد **محمد الدرة**، فقد يعالج بعضهم وشائج العلاقة بين الشهيد وأمه كما في قول **الشاعر احمد عبد احمد** في قصيدته **(محمد الدرة يكاتب أمه)**[١٧]:

لا تبكيني..
دمعك يحزنني.. يا امي ..لا تبكيني

انا لم ابعد عنك ..

فماذا يبكيك وانت باي مكان وزمان ..

يمكن ان تجديني

تحت الشباك الخشبي لمنزلنا

قرب مداخل حارتنا

عن حدود مخيمنا

والحجر ..سلاحي.. بيميني

يمكن ان تجديني

قتلوني ..يا امي ..لكن ما هزموني.

غلبوا خفقة قلبي.. لكن ما غلبوني

ففيها حوارية من طرف تقترب من المونولوج هو قناع الشهيد وقد عالج الشاعر الحزن والمقاومة وعدم كسر الإرادة، ويستمر بقناعه المتحد فيه تمام الاتحاد مع الطفل الشهيد **محمد الدرة** على هذا المنوال في مقاطع قصيدته الست التي يختمها بقوله:

وانا اكتب.. يا امي ..

اخر سطر في هذا المكتوب اليك

رأيت ملائكة تتسابق في التسبيح وفي التهليل

ورأيت الجنة تستقبل اطفالا مبتهجين،

وفي ايديهم اثرمن حجر السجيل

فخففت اليهم اسألهم من اي بلاد جئتم

قالوا: من ارض فلسطين،

فقلت: اذن ..قتلتكم اسرائيل

فقد عاد في بداية مقطعه السادس هذا الى ثريا نصه التي عنون بها قصيدته **(محمد الدرة يكاتب أمه)** فيقول: وأنا أكتب يا أمي آخر سطر في هذا المكتوب دلالة على الوحدتين الشعورية والموضوعية المبثوثين في القصيدة.

وتكرر الرؤية - رؤية خطاب **القناع** في قصيدة الشاعر **احمد عبد الوهاب (صوت من وراء الغيب)**[١٨]:

يـا قوم لا تبكوا ولا تتوجعوا فانـــــا شهيد في العلا اتربع
ثارت لقتلي كل ازهار الربـــا وبكت هناك كنائس وجوامع
ماذا انـــــا، هل كنت الا درة والدر لا يخفي البريق ويـلمع

ثم ينتقل الى لوحة الام:

لا شيء يؤلمني سوى امي التي لم يبق منها غير عين تـــــدمع
كانت تـــــناديني لتطبع قبلة فوق الجبين بكل شمس تـطلع
. . . . . .
تمضي هنا وهناك تســأل صبية فاذا رأت ظلا بعيـــــدا تهرع

وانام في الاحضان تحت جناحها واليوم فوق الترب ها أنا اهجع

بعدها ينتقل الى لوحة القدس:

يـــا قدس هذه مهجتي قدمتها فتقبليها من صغير يـــــصرع
. . . . . .
وتجاهلي يا قدس اربـــاب الهوى لان الفراش، وطاب فيه المخدع

ويختم قصيدته بلوحة الاب:

ابتاه لا تحزن فقـــــــد علمتني والحر لا ينسى، يـــطيع ويسمع

.....

فاصبر على بعدي، واكرم اخوتي وامسح دموع الام فهي المرتـــع

ونلاحظ ان القصيدتين المتقدمتين سارتا بقناع غطى مساحتي الشعر، وقد يأتي **القناع** بمساحة صغيرة من القصيدة كما في قصيدة الشاعر **احمد علي الشمالي (مات الولد.. عاش الولد)**[١٩]:

مات الولد..

مات الولد..

وانا هنا واريت قلبي

في الطريق الى الطريق

اللا يحد

لاشيء عندي غير شاهدة

ذوى فيها الكلام

ومات من طول الكمد

مات الولد

. . . .

بل انه حي

وأحيا ما يكون المرء عند إلهه

وهو الشهيد المطمئن الى الابد..

جاء الرصاص إليَّ،

كنتُ معلقا حبي

على انشوطة

قلبي تناثر فوق يافا

واستقر على صفد

وانا احبك يا فلسطين،

احب القدس والاقصى،

احب ابي وجارتنا

التي بقيت هنالك في انتظاري

ثم اوهاها الجلد..

فينفصل القناع ليعلو صوت الشاعر:

مات الولد..؟!

لا لم يمت

فيعود القناع:

بل انني ميت

على مرمى السهول ..

احب اجدادي جميعا

ثم اتلو الف فاتحة

على ارواحهم،

جدا فجد..

ويظهر ان انفصال **القناع** وعلو صوت الشاعر في نسيج القصيدة يظهر عندما يريد الشاعر تكرار لازمته: مات الولد وبعده بقليل، ثم يظهر بعدها صوت **القناع** ثانية؛ دلالة على عدم موت الولد؛لظهور صوته ثانية، وانه حي حاله كحال الشهداء

قرآنيا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٢٠].

وقد يأتي **القناع** خجولا يحتاج الى مقدمة داخل القصيدة للتصريح بان القول للشهيد على لسان الشاعر ليبدأ **القناع** بمساحة ضيقة، كما في قصيدة **(سلام سلام)** للشاعر **احمد محمد بقان اليحيى**[٢١]:

يقول محمد: إن كان

جرحي

سيوقظ اهلي

فهاتوا الرصاص

وان كان دون المساجد

موتي

فداء لأرضي فحيي

الرصاص

ويلحظ أن اغلب الشعراء تقنعوا بشخصية الشهيد **محمد الدرة** ونجحوا في اقنعتهم بنسب متفاوتة، لكنهم لم يلتفتوا الى ان تلك الاقنعة يجب ان تكون مزيجا لشخصية الطفل وشخصية شاعر ناضج فنيا وعمريا؛ فقد طغى صوت الشعراء بطريقة لا تخل بالقناع وشروطه، ولكنها تخل بتوحيد الصوت كما في الرواية التي يتحدث فيها الراوي على لسان الفلاح بكلام الفلاسفة والحكماء، وكذلك في شخصياته الأخرى من سوء توحيد الصوت والرؤى من دون مراعاة للفارقين الثقافي والفكري.

إن التعبير يكون أبلغ حينما يصل الشعراء المتقنعون بشخصية الطفل الشهيد منزلة وسطى عندما يعبر **القناع** عن رؤى تتوافق والمنظور العمري الذي يقرب من عمر الشهيد ويقترب بمسافة قصيرة من تطلعات ورؤى الشعراء ولا يحملونه حمولتهم الثقافية.

قناع أبي الشهيد

كان لجمال الدرة والد الشهيد **محمد الدرة** حضور متميز وكبير في شعر الشعراء الذين تناولوا القضية؛ لأنه تجسد أمام اعينهم من خلال الشاشة؛ ولأنه هو الذي عاش المأساة مع الشهيد الصغير؛ وربما لأن اغلب الشعراء آباء يعيشون الشعور المماثل، ويتصورون أنهم ربما كانوا مكانه وأصابهم ما أصابه من ثكل؛ لذلك هيمن قناع الأب على الأقنعة الأخرى التي عالج بها الشعراء الحادثة فنيا باستثناء قناع الشهيد نفسه، يقول الشاعر **أحمد نبوي** في قصيدته **(قتلوك يا ولدي)**[٢٢]:

ولدي محمد
يا درة القلب الحزين
يا فجري الآتي وأحلام السنين
قتلوك.. لا
لم يقتلوك
لم يقتلوك فأنت باق..
في جنون الريح
في الإعصار
في شمس الحضارة

باق على حد الحجارة

باق على شفة المساجد والكنائس

في نشيد الصبح باق

في دموع الحلم باق

فوق عرش القدس شارة

قم يا بني فأنت للوطن البشارة

وتسير القصيدة على هذا المنوال بتكرار (ولدي محمد) في بداية اربعة مقاطع من مقاطعها الخمس مؤكدا معناه الذي ساقه من مقطعة الأول الى مقطعه الأخير من بقاء ولده ودمه الذي لا يجف:

ولدي محمد

أخذوك من عيني

يا نور العيون

يا شمس نافذة الحنين

سأظل اذكرك السنين

دمك العبير سينبت الأشجار والأحجار

رغم بشاعة الزمن الضنين

سأظل أذكرك السنين

فأنت باب النصر للفتح المبين

وتقنع بعض الشعراء بقناع الأب للتعبير عن شعور الوالد ساعة الحادثة، ومنهم الشاعر **أحمد هاشم حسانين** محمود في قصيدته (**لاتتركوا دمه يضيع**)[٢٣]:

لو تشعرون بما شعرت جواره

لو تشعرون

فستصرخون كما صرخت ستصرخون

وستدمعون

وستسكبون الدمع سكبا من أباريق العيون

وستقسمون ستقسمون ستقسمون

أني فقدت الكون بعد رحيله

وفقدت ناقوس الزمن

ولذا أفتش عن كفن

. . . .

آه حبيبي الف آه

فهناك غرفتك الأنيقة مغلقة

والحزن يسكن في ربوع الأروقة

. . . .

إني قتلت بعيد موتك مرتين

وكأنني قلب تمزق قطعتين

اني جوار النافذة

أرنو الى الليل الكئيب بنظرتين

وكأنني الزهراء تنتظر الحسين

أترى يعود لي الحسين؟

قناع قاتل الشهيد

تفرد شاعر واحد من الشعراء العرب المحدثين ممن تناولوا الشهيد الدرة بالرثاء بالتقنع بقناع قاتل الشهيد وهو الشاعر **محمد بن ظافر الشهري** في قصيدته **(اعتذار عبري)**[٢٤]:

رميتك رمية العارف
وكنت أراك مرعوباً
واسمع صوتك المخنوق
أبصرُ دمعك الذارف
سمعت أباك يرجوني..
يطالبني بوقف النار
يصرخ رافعا كفيه..
يقسم أنه لا يحمل الأحجار
أصبتك رغم أنف أبيك
حال بجسمه دوني
أنا لا أعرف الأحقاد.. صدقني
أنا لا أكره الأطفال.. «بالمرة»
ولم أقصدك ... لكني
قصدت « محمد الدرة»
ولو أني رحمت أباك..
أو فكرت في أمك
ولو أشفقت – يا طفلي– على سنك

لعشت لتقذف الأحجار في دربي
وسوف تفخخ العربات..
سوف تُصنّع الذرة!
ولو بلّتْ دموعك لحظة قلبي
لعدتَ إلي بعد سنين..
تركب حقدك الجارف
تطالبني برد الأرض..
أنت تريدها حره
فصدقني .. أنا خائف..
وصدقني..
أنا لا أكره الأطفال «بالمرة»
ولم أقصدك ..لكني ..
قصدت « محمد الدرة»
رميتك..
لا .. لكي ألتذ من إخماد أنفاسك
ولا.. من عظمك المهشوم
او من جرحك النازف
قتلتك..
قتلة المحذوف للحاذف
أظنك لست تفهمني..
«على كلٍّ»
انا آسف..!

وتكرار (لم اقصدك لكن قصدت **محمد الدرة**) مرتين يشير الى حالة التناقض التي يعيشها القاتل الذي اصابته الهستيريا وراح يكرر (رميتك) مرتين، ويكرر (قتلتك) مرة واحدة، وينتهي بـ (أنا آسف)، أو يقصد انه يقتل روح المقاومة من خلال قلع براعم الطفولة.

وان تناول الشاعر لقضية استشراف مستقبل أطفال فلسطين لدى العدو، وخوفه من انهم سيكبرون ويقذفون الأحجار في دربه؛ شعور متبادل بين الطرفين في الأدب المقاوم، فعندما تناولت الأديبة **فوزية شلابي** في قصتها (**اسرائيل وجدل الشيكولاته**) صراع الذات في شخصية البطلة في أن تعطي الشيكولاته لطفلة اسرائيلية، ظل الهاجس في نفسها يقول: انها ستكبر وستصبح مجندة في جيش العدو[٢٥].

المبحث الثاني

القنـــــــــــاع الثنائي

دارت معظم الاقنعة التي تناولها الشعراء المحدثون -بحسب علمنا- على لسان شخصية واحدة أو مكان واحد وشاعر واحد، وقد وجدنا قناعين لشخصيتين أو أكثر في قصيدة واحدةفي الشعر الحديث، لكن ديوان الشهيد **محمد الدرة** يزخر بقصائد تدور على هذا النحو من اشتراك القصيدة الواحدة بقناعين لكل من: الشهيد والأب، والشهيد والشاعر، والشهيد والأبناء، على النحو الآتي:

قناعا الشهيد والأب

كان لأبي الشهيد محمد جمال الدرة حضور واسع بوصفه قناعا لأسباب تقدم ذكرها، ولما كانت الحادثة قد رسخت في لاوعي الشعراء من حضور الأب لحظات الاستشهاد فقد عاش الشعراء حالة الوالد بقناعه وقناع ولده الشهيد، وكأن حوارا طويلا لم تترك رصاصات القناص له أن يدور على أرض الواقع فدار على نسيج الشعر، تقول الشاعرة **سميرة الشرباتي** في قصيدتها (**سنطرد يا ابني العسكر**)[٢٦]:

سلاما سيد المشهد

سلاما واللظى يمتد

يشعل ليلنا الأسود

سلاما سيد المشهد

* * * *

سلاما يا ضيا عيني

محمد ..يا ابني المبثوث في جرح الضحى النازف

محمد ايها المزروع في عمري جوى عاصف

محمد.. انت يا قلبي

. . . .

أحبك

فيأتي قناع الابن الشهيد:

يا أبي....

أكثر...

ليتني أكبر

لأحمل عنك أثقالك

لأمسح دمعك الأحمر

أحبك ..يا أبي ..أكثر

أحبك.. آه.. لو أكبر

وتبقى مساحة الشعر التي يتحرك فيها قناع الشهيد الابن اصغر من مساحة قناع الاب الذي يهيمن على المساحة الواسعة من **القناع** الذي يجيب:

محمد ... يا ضيا عيني

سلمتَ...

تعال

كي أحميك بالجفن

تعال.. سلمت يا قلبي

وقلبي يفتح الأبواب كي تعبر

ويستشعر قناع الأب قيمة الشهادة وما ستحققه؛ لذلك تتكرر سين الاستقبال في الاشطر اللاحقة كثيرا استشرافا لمستقبل واعد:

سنطرد يا ابني العسكر

سنوقف زحف يأجوج الذي استشرى

سنقطع كف مأجوج الذي دمر

ستخرج أنت كي تشهد

هنا يا سيد المشهد

. . . .

سنقهر عمرنا الممدود للخلف

سنجني غلة الصيف

سنحملها معاولنا ولن نفشل

سنقذفها قنابلنا

على أقفاء سارق عمرنا المثقل

ويضيق الشاعر **حسين الصالح** كلماته بحيث لا يأخذ كل من القناعين اكثر من شطر أو أشطر قلائل في قصيدته (**على مهلكم حتى نهاياتكم**)[٢٧]:

لا تبك يا ولدي

وبيتك في انتظارك آخر الموت الجميل

كم مرة سأموت يا ابت؟

لا تبك يا ولدي

وخلفك جنة فرشوا عليها السلسبيل

كم مرة سأراك بعد الآن..

قناعا الشهيد والشاعر

من الصعب الجزم بمكان أن الشاعر يتقنع بقناعه هو؛ لأن صوته أصلا هو المتحدث ولكن حين يدخل بحوار مع قناع الشهيد ويتحدث بقناع غير معروف عنه سوى انه عربي فيحتمل ذلك كونه قناعا للشاعر الموجود اصلا في قصائد غير قصائد **القناع** والمتحد مع شخصية أخرى في قصائد **القناع**، فالقناع الآخر يحتمل أن يكون لأي عربي، أو يكون هو صوت الشاعر أقحمه بطريقة غير واعية أو إنه قناع يتماهى داخل القصيدة، فإذا علا صوت الشاعر على **القناع** سقط **القناع**، لكن الشاعر موّه **القناع** الآخر، يقول الشاعر **أسامة الزيني** في قصيدته (**صمت الأحجار**)[٢٨]:

بيتي .. قبر محمد

الفتيان الآتون من الاقصى

سجّوه أمامي

. . . .

فارتاح محمد

لكن فتاي الآن..

يتطلع وجهي يسألني عن والده

قلت- غداً يأتي

أمي؟

عند الجارة

ورفاقي؟

في الشارع يلهون

ولماذا لا الهو معهم؟

ما زلت جريحا يا ولدي

ولماذا جرحوني؟

كرهوك؟

ولماذا كرهوني؟

خافوا أن تكبر يوما

أن تأخذ ما سلبوك

جنبي يؤلمني

لو أملك أفديك بجنبي

من أنت؟

عربي من أعمامك يا ولدي

لكني لا أملك من وطني

الا عينيك المسبلتين

وهذا القبر

. . . .

الطفل النائم في بيتي

ابدا لن ينطق

. . . .

يرقد في بيتي طفل لا أعرفه

لكني حين تحسست رصاصات

كانت تسكن جنبيه

حزنت عليه

قناعا الشهيد والأبناء

انفردت قصيدة واحدة في ديوان الشهيد **محمد الدرة** بالجمع بين قناعي الأبناء الشهداء وقناع الشهيد **محمد الدرة** هي **(تساؤلات)**[٢٩] للشاعر **محمد عواد عبدالرحمن شحاده:**

أما زال من حقنا..

أن نمارس حلم الطفولة..

ببيت على شاطئ من نجوم

واغنية من عبير ...وثلج ..؟

اما زال من حقنا..

ما يحق لكل الصغار

من الركض خلف بنفسجة... وقمر...؟

اما زال ..في الوقت وقت

لنعشق بعض المطر..؟

اما قناع الشهيد فبقوله:

خذيني لصدرك..

ابكي علي..

عليك..

على الموت ..حين نموت سدى

على الليل يأتي ..بغير هدى

يزمجر..

يصرخ ...

ملء المدى

على الليل يأتي ..

ليقتل فيَّ فلسطين اخرى..

فاين أموت ..؟

تموت سدى..

وكيف سأرجع..؟

لا وقت للموت كي ينتظرك ..وانت صدى..

فأين أموت..؟

سدى..؟

خذيني لصدرك..

كي لا أموت ..سدى

خذيني لصدرك..

كي لا أموت ..سدى..

المبحث الثالث

القنـــــــــاع الثلاثي

مثلما امتازت وتفردت بعض قصائد ديوان الشهيد **محمد الدرة** بتضافر قناعين في آن واحد بقصيدة واحدة (**قناع مركب**) تفردت قصيدة بتوظيف تقنية **القناع** ثلاثي الشخصية، أي: وجود ثلاثة أقنعة في القصيدة الواحدة، وقد ورد مرة واحدة:

أقنعة الشهيد والأب والأم

تناول بعض الشعراء هذا الثالوث الأسري في قصيدة واحدة تبدأ بقناع الأم المستفهمة حدّ الدهشة والذهول من خلال تكرار (منْ) فيقصيدة (**مقاطع الى محمد الدرة**)[٣٠] للشاعرة **شهلا الكيالي** التي يبدو انها تمزج **القناع** ايضا بقناع آخر **للسيد المسيح** عليه السلام في قضية العشاء الأخير من خلال أكل كسرة الخبز:

. . . .

من اكلوا كسرة خبزي

من حرموا طفلي ألعابه

من منعوه كتابه

من حفروا أرضي قبراً لي

ما فطنوا أنّ الجرح سبيل يجري

يأتي بتباشير الجنة

ثم تنتقل الى الشهيد لتتحد به قناعا:

أبتي لا تتعثر واركض واركض

واركض دعنا نبعد عنا الحقد الأسود

انظر بسمته الصفراء

يضحك مني منك ويهزأ

ويجهز رشاش الموت

. . . .

يا هذا هل لك أبناء مثلي؟

كيف ستقتلني؟، أنا غصن أخضر

كنت أغني مع أطفال الدنيا

وتختم بقناع الأب:

ولدي عصفور يقبع خلفي

اسمعه يحكي: أبتي لا تجزع

خذني أبتي خذني

حضنك اكبر من رشاشة

من ساحة حقده

خذني أبتي بين يديك

امنحني لحظة أمن

طلقات من كل مكان

ويلحظ ان الكتابة بأقنعة متعددة تضفي جوا مشحونا ومتدفقا بالأحاسيس، وتصور مشاعر كل طرف اتخذه الشاعر قناعا يفيد منه، وهذا ما يرتقي بقصيدة الشاعر **المداني عدادي (أماه لا تنتظريني)**[٣١] التي يبدأ فيها بقناع الشهيد يحاور والده:

انهض أبتاه، وكفكف دمع القلب..

فها أنذا بين الأحياء

انهض وتقلد ألوان الغضب

سيفا بتارا في وجه الأعداء

انهض واسرِ

صوب القدس

انهض وامض

نحو النصر

ها قد أسلمت الروح- رويحي

إذ ضنّتْ عني -عنك- الجبناء

فيجيبه قناع الأب:

ولدي هذا قدري..

والحمد دعاء

لكن العين أبت إلا

أن تفضح أشجاني بسخاء

وتتكرر هذه الحوارية بين قناع الشهيد وقناع الأب ثلاث مرات، ثم ينتقل الى حوارية أخرى مع قناع الأم:

اماه يعز علي فراقك دون عناق

دون وداع

فدعيني أرحل دون دموع..

دون نواح..

دون بكاء

فيجيبه قناع الأم:

ولدي- كبدي

القلب جفا..

ما عدت أعي من منا الراحل

أنت.. أنا؟

فيعود قناع الشهيد:

عذرا -أماه- خرجتُ..

عصيتُ مناكِ..

أطعتُ هواي..

رضىً لهواك- هواي

. . . .

لا تنتظري أماه رجوعي

. . . .

لأحرر زهرتنا من أشواك الدخلاء

وأعيد قوافل من رحلوا..

أسراباً..

أنخاباً للأحباب

ويستمر التناوب بين القناعين في خمسة مقاطع تنتهي بقناع الأم:

ويدي، ولدي، من يلثمها..؟

وسريرك هل يبقى لصقيع الوحدة

كل شتاء..؟

فيجيبها قناع الابن:

قد ابدلني ربي خيرا

أهداني حورية حوراء

وتختم القصيدة بمقطع لا ينفرد فيه قناع معين وحده كما في المقاطع مارة الذكر، ولكن بتداخل القناعين على مستوى الشطر الواحد بين قناع الشهيد وقناع أمه:

ولدي..

أماهُ وداع..

ولدي..

فالأمر مطاع

ولدي..

... الخاتمة ...

هيمن **القناع** بوصفه تقنية فنية في الشعر على مساحة واسعة من ديوان الشهيد **محمد الدرة**، وقد توزع على انواع عدة على وفق عدد الأقنعة الواردة في القصيدة: **القناع** الأحادي، وضم: قناع الشهيد، وهو الذي يغطي المساحة الواسعة للقناع في الديوان، وقناع أبي الشهيد الذي يحتل المرتبة الثانية في عدد مرات وروده، وقناع قاتل الشهيد الذي ورد مرة واحدة فقط.

أما **القناع** الثنائي(المركب) فضم: قناعي الشهيد والأب، والشهيد والشاعر، والشهيد والأبناء. وورد قناع مركب آخر هو **القناع** الثلاثي الذي ضم: أقنعة الشهيد والأب والأم.

وتوصل البحث الى ان (ديوان الشهيد **محمد الدرة**) الذي يضم شعر الشعراء العرب المحدثين الذين تناولوا حادثة استشهاد **محمد الدرة** قد عّول في مساحة شعرية كبيرة منه على **القناع** بوصفه تقنية حديثة في الشعر، وقد استبطن الشعراء شخصية الشهيد، وعبروا عبر قناعه عن هموم الشعراء، وهموم الامة، وتطلعات الشهيد لغد افضل، وحوار طويل يدور مع أمه وأبيه، لكن اكثرهم لم يستطيعوا ان ينزلوا لمستوى الطفولة والبراءة والبساطة فحملّوا شخصيته حمولة ثقافية قريبة لشخصية الشعراء اكثر منها لشخصية الشهيد، وقد تناولوا شخصية الاب بقناعهم؛ لوجوده في اثناء الحادثة، ولتصورهم عمق المأساة التي يعانيها الأب؛ لأن أغلبهم آباء، ولم يفردوا لقناع الام قصيدة او قصائد بوصفها قناعا؛ربما لعدم وجودها لحظة الحادثة وعدم

تركيز الاضواء عليها كثيرا؛ لذلك يعالجونها من خلال قناع الشهيد الذي يخاطب أمه؛ ربما لصعوبة هذا **القناع** في التعبير عن هموم أم ثكلى.

وقد شكلت الأقنعة المركبة نوعا من البناء الدرامي في الشعر أخرجه من الغنائية، أو من توحد الصوت، أو حتى **القناع** الموحد وقدم لوحة تليق بمأساة الشهادة والطفولة.

---

١. وهج القصيد دراسة في الشعر المقاوم ، أ. د. احمد موسى الخطيب،ط١، دار ومكتبة الرائد للنشر والتوزيع وبالتعاون مع جامعة البترا ، ٢٠٠٩ .
٢. ينظر لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت: مادة(قنع).
٣. دراسات في الشعر العربي المعاصر القناع التوليف الاصول، د. عبد الرضا علي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١،بيروت،١٩٩٥: ١٩.
٤. تقنية القناع الشعري، د. أحمد ياسين السليماني، غيمان(مجلة فصلية)،صنعاء، ع٢٠٠٨،٤وتنظر مصادره.
٥. ديوان عنترة بن شداد، شرحة وعلق حواشيه محمد معروف الساعدي، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠٠٩: ١٢٦.
٦. شرح ديوان المتنبي، الواحدي، مكتبة المتنبي،بلا.ت:٨٤١.
٧. ديوان الرصافي، شرح وتعليقات مصطفى علي، دار الشؤون الثقافية، بغداد،١٩٨٦: ٢/ ٢٣-٢٤.
٨. ديوان الجواهري، تحـ د .ابراهيم السامرائي، ود. مهدي المخزومي، ود. علي الطاهر، مط الأديب البغدادية، ١٩٧٣ : ١/ ٢٣.
٩. ديوان الزهاوي، دار العودة، بيروت،١٩٧٢: ١/ ٦٢٣.
١٠. ديوان محمد رضا الشبيبي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠: ١٠٧.
١١. دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، محسن اطيمش، دار الرشيد للنشر، بغداد،١٩٨١ :١٠٣_١٠٤.
١٢. ينظر القناع في الشعر العربي المعاصر، رعد الزبيدي، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٨ :٢٣.
١٣. ينظر المصدر السابق:١٦-١٧.
١٤. ينظر السابق:١٨٧-١٨٨.

١٥. ينظر ديوان الشهيد محمد الدرة، اعداد عدنان بلبل الجابر وماجد الحكواتي، مراجعة عبدالرزاق محمد جمعة، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، مطابع الكويت،٢٠٠١: صفحة الغلاف الاخيرة.

١٦. تنظر الموسوعة(ويكيبيديا)، شبكة المعلومات العالمية (الانترنت) على الرابط // :http ar.wikipedia.org /wiki/ بتاريخ ٢٩/ ٤/ ٢٠١٤.

١٧. ديوان الشهيد محمد الدرة:١/ ٨٥-٨٨.

١٨. المصدر السابق:١/ ٨٩-٩٢.

١٩. السابق:١/ ٩٣-٩٩.

٢٠. سورة آل عمران : ١٦٩.

٢١. ديوان الشهيد محمد الدرة:١/ ١٠٦-١١٣.

٢٢. السابق:١/ ١٢٥ _ ١٢٧.

٢٣. السابق:١/ ١٢٨ _ ١٣٠.

٢٤. السابق: ٣/ ١٢٦-١٢٧.

٢٥. ينظر الصراع بين الذات والذات المضطهدة قراءة نقدية في قصة(اسرائيل وجدل الشيكولاته للقاصة الليبية فوزية شلابي، عبدالمنعم جبار عبيد، مجلة التربية (علمية محكمة) ليبيا، العدد الاول، السنة الأولى، ٢١٥:٢٠٠٤-٢٢٤.

٢٦. ديوان الشهيد محمد الدرة: ١/ ٥٨١-٥٨٦.

٢٧. المصدرالسابق:١/ ٣٥٣-٣٥٧.

٢٨. السابق: ١/ ١٣٤_١٣٧.

٢٩. السابق:٣/ ٢٢٧-٢٣٠.

٣٠. السابق :٢/ ١٣-١٥.

٣١. السابق:١/ ١٦٨-١٧٤.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. دراسات في الشعر العربي المعاصر القناع التوليف الاصول، د. عبد الرضا علي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت.

٢. شرح ديوان المتنبي، الواحدي، مكتبة المتنبي، (بلا.ت) .

٣. دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، محسن اطيمش، دار الرشيد للنشر، بغداد،١٩٨١ .

٤. ديوان الجواهري، تح د .ابراهيم السامرائي، ود. مهدي المخزومي ود. علي الطاهر، مط الأديب البغدادية ١٩٧٣ .

٥. ديوان الرصافي، شرح وتعليقات مصطفى علي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦ .

٦. ديوان الزهاوي، دار العودة، بيروت١٩٧٢.

٧. ديوان الشهيد محمد الدرة، اعداد عدنان بلبل الجابر وماجد الحكواتي، مراجعة عبدالرزاق محمد جمعة، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، مطابع الكويت ٢٠٠١.

٨. ديوان عنترة بن شداد، شرحة وعلق حواشيه محمد معروف الساعدي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.

٩. ديوان محمد رضا الشبيبي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠.

١٠. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت .

١١. القناع في الشعر العربي المعاصر، رعد الزبيدي، دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٨.

١٢. وهج القصيد دراسة في الشعر المقاوم، أ. د. احمد موسى الخطيب، ط١، دار ومكتبة الرائد للنشر والتوزيع وبالتعاون مع جامعة البترا ٢٠٠٩ .

١٣. الموسوعة (ويكيبيديا)، شبكة المعلومات العالمية (الانترنت) على الرابط http:// ./ar.wikipedia.org/wiki

١٤. مجلة التربية (علمية محكمة) ليبيا، العدد الاول، السنة الأولى،٢٠٠٤.

١٥. غيمان (مجلة فصلية)،صنعاء، ع٤ ، ٢٠٠٨.

الألفاظُ الدّالةُ على أحكامِ الصّيامِ في القرآنِ الكريمِ ومأثورِ الحديثِ

قراءةٌ فقهيّةٌ في ضوءِ المبنى الصّرفيّ

Utterances Designating Fasting Conditions in the Glorious Quran and the Original Traditions

Theological Reading in light of the Derivational Structure

م.د.ناصرهادي ناصرالحلو

Lectu. Dr. Nasar H. Nasar AL-Helo

الألفاظ الدالة على أحكام الصيام
في القرآن الكريم ومأثور الحديث

Utterances
Designating Fasting Conditions
in the Glorious Quran
and the Original Traditions
Theological Reading in light
of the Derivational Structure

م. د. ناصر هادي ناصر الحلو
المديرية العامة لتربية النجف الأشرف
قسم الإشراف الإختصاصي

Lectur. Dr. Nasir H. N. AL-Helo
Department of Specialized Supervision
State Directorate of the Holy Al-Najaf
Waleed_iraq2006@yahoo.com

تاريخ التسليم: ٢٥ / ١١ / ٢٠١٦
تاريخ القبول: ١٤ / ٣ / ٢٠١٧
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلخصُ البحث

لايعدو هذا البحثُ أنْ يكونَ مُحاولةً في الكشف عن مساهمةِ المبنى الصرفي في استنباط الحكمِ الشرعي من النص القرآني، وإلحاقه مع روافد استنباط الأحكم الأخَر.

ومعلومٌ أن مصادرَ الحكم الشرعي الأساسية هي الكتابُ العزيز والسُنةُ المطهرَةُ، وليسَ خافياً ما لقواعدِ اللغةِ وقوانينها من دورٍ في الكشفِ عن مُرادِ الشارعِ المقدس، وبيان حقيقةِ أوامرهِ ونواهيهِ، وصولاً الى كشف الخفاء عن الحكم الشرعي ويندرج ذلك ضمن علمِ النحو بوصفهِ العلم الذي يختصُ بدراسةِ المفردة العربية مُركبةً في الجملةِ العربية.

هذا البحثُ يحاولُ الإفادةَ من المُفردةِ بما هي مفردة في هيئتها وبنائها الداخلي، ومدى أثر ذلك البناء في المُساهمة في الكشف عن الحكم الشرعي، بمعنى آخر: مساهمة علم الصرف في ذلك البيان. وقد اختار الباحثُ أحكام الصيام لتكون ميداناً تطبيقياً لهذا البحث.

ABSTRACT

The present study never comes as an attempt to detect the contributions of the morphological construction in the legal Islamic systems of the Glorious Quranic text and the other tributaries of other elicited judgments.

As well known that the sources of the basic legal ruling are the Glorious Quran and the traditions. However, the research study tries to exploit the diction in such sources. That is why the researcher chooses the rules of fasting to be the field of his focus.

... المُقدمة ...

الحمدُ لله الذي علَّمَ الإنسانَ البيان، علمهُ ما لم يكن يعلمُ بالقلم، وصلى اللهُ تعالى على حبيبهِ المُصطفى محمد أكرمِ خلق الله، وأفصحِ مَنْ نطقَ بالضاد، وعلى أهلِ بيتهِ المعصومين وصحابتهِ المُنتجبين.

أما بعدُ...

فما يزالُ القرآنُ العظيمُ معجزةَ السماءِ الخالدةَ، وسيبقى كذلكَ الى ما يشاءُ اللهُ تعالى. منهُ يستنبطُ الفقيه أحكامهُ، وإليهِ يلجأُ المفكرُ، وبهِ يرتقي البليغُ، ولهُ الفضلُ والمنةُ على أرقى وأدق ما أنتجهُ ويُنتجهُ أربابُ العلمِ والمعرفةِ وأصحاب النظريات الحديثة في شتى مجالات الفكر والطبيعية والكون.

وقد يكونُ من أجلى مصاديقِ إعجازهِ هو القدرةُ الخارقةُ على مُحاكاة التطور بله مطابقته لأحدث نظريات المعرفة الإنسانية إنْ لم تكن النظريات نفسها تمثل تطبيقاً عملياً ميدانياً لجذورها وأسسها الواردة في جنباتهِ أصلاً.

ولا شكَ في أن النصَ القرآني هو أدقُ وأفصحُ وأصدقُ وأرقى ما عرفتهُ حضارة الإنسان على امتداد الأجيال والحقب.

ولعلَ الحكم الشرعي في أبسط وأوضح معانيه هو الخطابُ الإلهي المُتعلق بأوامره ونواهيهِ الخاصة بالمكلفين. هذا الخطابُ قد يأتي جلياً واضحاً لا لبسَ فيه، كالحكم بوجوب الصلاة وإيتاء الزكاة مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ﴾[1]، بعدَ أنْ نُدركَ أن فعلَي الأمر (أقيموا آتوا) يدلان على الوجوب، وأن

ظاهرَ القرآن حجة. وقد يأتي ذلك الخطابُ مرةً أخرى باسلوبٍ يحتاجُ معهُ الى تدبر ومعرفة بالجانب اللغوي. بمعنى: أنْ ليس لسوى المُختصين أو المُتعمقين القدرة على الوصول الى مُراد الشارع، ومثالهُ معرفة الحكم بغسل أو مسح الأرجل في آية الوضوء، وما قيل فيهما من آراءٍ مُختلفة طبقاً لاختلاف التفسير اللغوي.

وفي ضوء ذلك، وبُغية بيان ما للغةِ العربية من أثرٍ في استنباط الحكم الشرعي من النص التشريعي جاءت هذه المحاولةُ لتتحدث عن بيان أثر علم الصرف في الكشف عن مُراد الله تعالى وتشريعاته، وقد اختار الباحثُ أحكام **الصيام** في آية **الصيام** مثالاً للبحث.

فكانَ الحديثُ يخص تسليط الضوء على مُفردة (يُطيقونه) بضم حرف المضارعة الواردة في تلك الآية المباركة، وبيان أثرها في تحديد الحكم الشرعي الخاص بفئة مُعينةٍ من المكلفين.

وقد اقتضت طبيعةُ البحث أن يأتي في مُقدمة ومبحثين تليهما أهم النتائج التي خرج بها البحثُ وأهم المصادر المُعتمدة فيه، جاء المبحث الأول تنظيرياً وقف على تحديد مفهوم **الصيام** والصرف بوصفهما عماد البحث سواءً أكانَ ذلك في معجمات اللغةِ أم في اصطلاح العلماء أم في المنظور القرآني. في حين اهتمَّ المبحث الثاني بالجانب التطبيقي إذ توغل في آيتي **الصيام** الواردتين في سورة البقرة، ووقف على مُفردة (يُطيقونه)، ولا سيما دلالة حرف المضارعة وأثره في بيان الحكم الشرعي فيها. فإنْ يكنْ ما توصلتُ اليهِ صواباً، فاللهَ تعالى أسأل أنْ ينفعني بهِ في يوم فقري وفاقتي، وأنْ يكونَ لَبنةً طيبة في سبيل بحوث أكثر عُمقاً. وإنْ أكُنْ قد جانبتُ الصوابَ فأسألهُ جلَ شأنهُ أنْ يغفرَ لي زلتي.

وآخرُ دعوانا أنْ الحمدُ للهِ ربِ العالمين.

المبحثُ الأول

تحديد مفاهيم البحث

المطلبُ الأول

مفهوم الصيام في اللغة والاصطلاح والمنظور القرآني

أولاً: الصيامُ في اللغة

ورد في كتابَ العين للخليل الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ) أنَ **الصومَ**: هو تركُ الأكل وتركُ الكلام، وقولهُ تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً﴾[٢] أي صمتاً. **والصيامُ**: «قيامٌ بلا عمل، وصامَ الفرسُ إذا لمْ يعتلف، وصامتِ الريحُ إذا ركدتْ، وصامت الشمسُ: استوت في منتصف النهار»[٣]. وذكرَ **ابنْ فارس** (ت: ٣٩٥هـ): أن «الصاد والواو والميم» أصلٌ يدلُ على إمساكٍ وركودٍ في مكان، ومن ذلك صومُ الصائم هو إمساكه عن مطعمه ومشربهِ وسائر ما مُنعه، ويكونُ الإمساك عن الكلامِ صوماً. وأما الركودُ، فيُقالُ للقائمِ صائم، قالَ النابغةُ:

خيلٌ صيامٌ وخيلٌ غيرُ صائـــــمةٍ تحتَ العجاج وخيلٌ تعلِكُ اللُجما[٤]

وكذلك يُقالُ صامَ النهارُ. قالَ **امرؤ القيس**: إذا صامَ النهارُ وهجرا[٥]. وجاء في لسان العرب لابن منظور (ت: ٧١١هـ): «صامَ يصومُ صوماً وصياماً واصطامَ **والصومُ**: تركُ الطعامِ والشرابِ والنكاحِ والكلام، وصامَ الفرسُ على أريهِ صوماً وصياماً إذا لمْ يعتلف، ونقل عن **التهذيب**: أنَ **الصومَ** في اللغة الإمساكُ عن الشيء والترك لهُ، وقيلَ للصائمِ صائمٌ لإمساكهِ عن المطعمِ والمشربِ والمنكح، وقيل للصامتِ صائمٌ لإمساكهِ عن الكلام، **والصومُ**: تركُ الأكل»[٦].

مما تقدم ذكرهُ من بيانِ آراء علماء اللغة يمكن الإشارةُ إلى:

١. أنهم قرروا أن الصومَ بمعناهُ المطلق يعني الإمساك والركود.

٢. لمْ يُشر أحدٌ منهم الى مائز بين الصومِ والصيام، بل لعلهم ذهبوا الى اتفاق المُفردتين في المعنى. فقد ذكر الأصفهاني في مفرداته، ان: «**الصومُ** في الاصل الامساك عن الفعل مطعماً كان أو كلاماً أو مشياً»[٧]، وأكد **الطبرسي**، وهو من اعلام القرن السادس الهجري ذلك الاتفاق بقوله: «**الصيامُ**: بمعنى الصوم، يُقال: صُمتُ صوماً وصياماً»[٨]. وأيد **ابنُ منظور** ذلك بالقول: «**الصومُ**: ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام».

وعلى الرغمِ من ذلك يُقدر الباحث أن بامكانه الإشارة الى مائز بين معنى **الصوم** يختلف عن معناه في **الصيام**، وإنْ كان المفهومان ينحدران من جذرٍ واحدٍ (صامَ)، إلا أن دلالة (صام صوماً) التي هي على زنة (ضربَ ضرباً) غيرها في دلالة (صامَ صياماً) التي على زنة (قامَ قياماً)، كما سوف يتمُ بيانه لاحقاً.

ثانياً: الصيامُ في اصطلاح العلماء

وردتْ عدةُ تعريفات لمفهوم **الصيام** على لسانِ طائفةٍ من العلماء، اقتبسُ منها قولهم انه: «الإمساكُ عن أشياء مخصوصة في زمانٍ ومن شروط صحته النية»[٩]، أو هو: «الإمساكُ عن الطعام والشراب والجماع مع انضمام النية اليه»[١٠]، وبذا فقد فسر التعريفُ الثاني ما جاء مُبهماً في التعريف الأول، قوله: «أشياء مخصوصة» بقولهِ: «الطعام والشراب والجماع» مع ملاحظة اتفاق التعريفين على وجوب النية شرطاً لصحة الصيام.

ويُمكننا أنْ نلحظَ أن الفقهاء قد حددوا الأشياء الواجب الإمساك عنها بالطعام والشراب والجماع منْ دون الإشارة الى الكلام، وهذا ما سنشيرُ إليه بوصفه مائزاً بين مفهومي **الصيام والصوم**.

وقد أفادَ العلماءُ من قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١١]، وجوب **الصيام** بدلالة ما جاء في لفظة (كُتبَ) التي قالوا إنها تدل على الوجوب، وقد عُبر عن الفرض والوجوب بـ (كُتبَ) لأن المكتوب أبقى وأثبت[١٢]، وكذا أفادوا من خبر «**بُني الإسلام على خمس...**»[١٣]، فضلاً عنْ إجماع المسلمين[١٤].

وأما قولهُ: ﴿كَما كُتِبَ﴾، فقد قال ابنُ العربي: «إن وجه الشبه فيه محتمل لثلاثة أوجه: الزمان والقدر والوصف، ومحتملٌ لجميعها، ومحتملُ لاثنين منها، فإن رجع الى الزمان فقد روي أن النصارى كانوا يصومون رمضان، ثم اختلف عليهم الزمان فكان يؤتى في الحر يوماً طويلاً وفي البرد يوماً قصيراً فارتأوا برأيهم أنْ يردوه في الزمان المعتدل»[١٥] وأما إنْ رجع الى العدد ففيه ثلاثة أقوال. الأول: أنه ثلاثة أيام، وقد روي إنه كان ذلك في صدر الإسلام، والثاني: أنه يوم عاشوراء، والثالث: أنهُ

ثلاثون يوماً كما فُرض على النصارى في أول الأمر ثم انهم غيروه، وإنْ رُجع الى الوصف، فقد روي عن النبي ﷺ قوله: «**مَنْ لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أنْ يدع طعامه وشرابه**»(١٦).

وقد ساقَ **الاحسائي** في كتابه العوالي اللئالي حديثاً عن **الإمام الباقر** عليه السلام مُقتضاه: «**إن شهر رمضان كان واجباً على كل نبي دون أمته وانما وجب على أمة محمد محبة لهم**»(١٧)، وقد ذكر الطريحي في كتابه مجمع البحرين الحديث نفسه بتفاوتٍ طفيف ونسبه الى **الإمام الصادق** عليه السلام(١٨).

وخلاصةُ القول: إن الآيةَ الكريمةَ السابقة تُشيرُ الى الحكم بوجوب **الصيام** على المسلمين مثلما كان واجباً على مَنْ سبقهم بقرينة قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

ثالثاً: الصيامُ في المنظور القرآني

مرَّ فيما مضى الحديثُ عن تحديد المعنى اللغوي لمفهوم **الصيام**، وعرفنا هنالك أن علماءَ اللغةِ لمْ يُسجلوا مائزاً بينهُ (**الصيام**) وبين مفهوم (**الصوم**)، إذ قالوا إن اللفظتين تُشيران الى معنى الإمساك والركود، ولعل بعض المُفسرين أيَّد ذلك(١٩)، فضلاً عن أغلب علماء المسلمين من الفقهاء إذ كانوا يُعبرون عن الفريضة المعروفة بقولهم «كتاب الصوم»(٢٠).

والمُستقرىء المُتفحص لكتاب الله تعالى يجد ان كلمة **الصوم** قد وردت مرةً واحدةً فيه وذلك في قوله تعالى: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾(٢١)، وأما كلمة **الصيام** فقد وردت تسعَ مراتٍ(٢٢) مُعرفةً ومُنكرة.

وعلى رأي مَنْ يُنكر وجود الترادف في القُرآن الكريم فإن دلالةَ الصوم تختلف عن دلالة **الصيام** بدليل أن اللفظتين قد وردتا كما أشرنا، ولو كانت الدلالةُ واحدةً لأكتفى بواحدة منها دون الأخرى. وبالإمعان في المواطن التسعة الواردة فيها لفظة **الصيام** نجد دون عُسر أنها تُشير الى الفريضة المعروفة عندَ عامة المسلمين من الإمساك عن المطعم والمشرب والنكاح في شهر رمضان بوقتٍ مُحددٍ مع النية.

كما نلحظ أن دلالة **الصوم** الواردة في سورة مريم تُشير الى الإمساك عن الكلام فحسب ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾. بهذا يتضح المائز بين مفهومي **الصوم والصيام** إذ يُشير الأول الى الإمساك عن الكلام فقط، أما الثاني فيعني الإمساك عن الطعام والشراب وسائر ما مُنع عنهُ الإنسان مما يتنافى وفريضة **الصيام**.

وتجدر الإشارةُ الى ضرورة النظر الى الحديث القُدسي القائل: «**كُل عملِ ابنِ آدمَ لهُ إلا الصوم فانه لي وأنا أجزي به**»[٢٣]. فقد وردت لفظة **الصوم** وليس **الصيام**، ومعناه ان إمساك المرء عن لغو الحديث والتزامه الكلم الطيب والعمل الصالح هو ما أشارَ اليه الحديث، وذلك جزاؤهُ عند الله تعالى.

وقد ورد عن **النبي** ﷺ قوله: «**مَنْ لمْ يدع قولَ الزور والعملَ به فليس لله حاجة في أنْ يدع طعامه وشرابه**»[٢٤]. بمعنى أن صيام المرء عن المَطعم والمشرب لا يُغني عن المُكلف إذا لمْ يكُنْ مُمسكاً عن القول الفاحش البذيء المُتمثل بقول الزور والمعصية والبهتان والرفث وما سوى ذلك. ويؤيد ذلك ماجاءَ في قوله ﷺ: «**رُبَّ صائم حظُّهُ من صيامه الجوع والعطش**»[٢٥]. فمن الضرورة بمكان الالتفات الى ورود لفظة (**الصوم**) في الحديث القدسي، ولفظة (**الصيام**) في الحديث النبوي لتناسب دلالة كلا المفهومين مع السياق الذي وردتا فيه.

المطلبُ الثاني

مفهوم الصرف في اللغة والاصطلاح والقُرآن

أولاً: الصرفُ في اللغة

وردت في أمات معاجم اللغة أن الصرفَ والتصريف أصلهما مَصدران لـ (**صرفَ وصرَفَ**)، ويدلان على معانٍ منها: التقليب والتحويل والتغيير[٢٦]، ويبدو أن **التصريف** أبلغ في معنى التغيير من **الصرف** لأن الزيادةَ في المبنى غالبا ما تدلُ على زيادة في المعنى، السبب الذي لم يرد معهُ مصطلح **الصرف** عند القدماء، بل برز لديهم مصطلح **التصريف**، وقد وردت معانٍ أخرى **للصرف**، ومنها: ردُ الشيء عن وجهه أو إبدالهُ بغيرِه، ومنها الحيلةُ[٢٧]، ومنها النافلةُ[٢٨]، ومنها كذلك الزيادةُ والفضل[٢٩].

ثانياً: الصرفُ في الإصطلاح

ذكر العلماءُ والمتخصصون أن للصرفِ تعريفين يتعلقُ أحدهما بالمعنى العملي، أما الآخرُ فيتعلق بالمعنى العلمي. وقالوا: «ان **الصرف** بالمعنى العملي: هو تحويل الأصل الواحد الى أمثلةٍ مُختلفةٍ لمعانٍ مقصودةٍ لا تحصلُ إلا بها كاسمي الفاعل والمفعول واسم التفضيل والتثنية والجمع الى غير ذلك». وبالمعنى العلمي: «هو علمٌ باصول يُعرفُ بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست باعرابٍ ولا بناء»[٣٠].

والأبنيةُ: جمعُ بناء، والمرادُ بها هيئة الكلمة الملحوظة من حركةٍ وسكونٍ وعدد حروف وترتيب. والجديرُ بالذكر هو أن المائزَ بين علمي **الصرف** والنحو بوصفهما عِلمين مُتداخلين ومُتقاربين من علوم اللغة العربية هو أن **الصرفَ** يبحثُ في المفردة وكونها على وزنٍ خاص وهيئةٍ خاصة، وأما البحثُ في المفردة في حال كونها مُركبة ليكون آخرها على ما يقتضيه منهج العرب في كلامهم من رفعٍ أو نصبٍ أو جرٍ أو جزمٍ أو بقاءٍ على حالةٍ واحدةٍ من تغيير فهو من مُختصات علم الإعراب أو ما يُسمى علمُ النحو. ويقتصرُ علمُ **الصرف** على دراسة الأفعال المُتصرفة والأسماء المُتمكنة.

ثالثاً: الصرفُ في المنظور القرآني

وردت مادة (**صرف**) في القُرآن الكريم ثلاثين مرةً موزعة على سور القُرآن الكريم بواقع أربعة أبنية للأسماء وثلاثةٍ للأفعال[٣١]. أما الأسماءُ فقد وردت في خمسة مواضع موزعة على أربعة أبنية، وأما الأفعال فقد جاءت في خمسة وعشرين موضعاً موزعة على ثلاثة أبنية. وبالرجوع الى آراء علماء التفسير وكتب معاني القرآن نجد أن معاني مادة (ص ر ف) في القرآن تُقسم على قسمين:

الأول: ما كان من (صَرَفَ) المجردة والصيغ المأخوذة منها فهي بمعنى ردَ الشيء ومنه قولهُ تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذا فَشِلْتُمْ وَتَنازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراكُمْ ما تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفا عَنْكُمْ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[٣٢]. فقد ذكرَ المُفسرون أن (صرفكم)، هُنا بمعنى: ردكم بالهزيمة عنهم[٣٣].

الثاني: ما جاء على هيئة المزيد بالتضعيف (صرَفَ)، وقد جاء في مصادر علم **الصرف** أن للزيادة بالتضعيف معاني كثيرة، منها: التكثير أو المُبالغة أو الجعل أو الإغناء عن الأصل لعدم وروده، بمعنى آخر: إيجاد معنىً جديد يختلف عن المعنى الأساس لأصل المفردة أو جذرها[٣٤].

ويبدو أن (صرَفَ) بالتشديد جاءت في القرآن الكريم بمعنى (التبيين)، وهو لاشك معنىً جديد يختلف عن المعنى الأساس للفعل المجرد، أي أن الزيادةَ بالتضعيف أفادت ذلك المعنى الجديد الذي يختلف عن معناه الأساس، ومثالُ ذلك قولهُ تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[٣٥]. فقد ورد أن معنى الفعل المُضعف (نُصَرفُ) هو نُبين[٣٦].

المبحثُ الثاني

أثر الصرف في استنباط حكم الإباحة من الصيام

أولاً: نظرة عامة في أحكام الصيام

قبل بيان أثر علم **الصرف** في الكشف عن أحكام الإباحة من فريضة **الصيام** لابدَ أولاً من التعرف على أحكام **الصيام** عامة. فقد وردت تلكم الأحكام في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٣٧]. والأحكامُ الشرعيةُ المُستفادةُ من الآيتين الكريمتين هي الحكم بتشريع وجوب **الصيام** على المؤمنين وانه في أيامٍ معدودةٍ مع بيانها لإستثناء طوائف ثلاث هم: المريض والمُسافر اذْ لا يتمكن من **الصيام** إلا بمشقةٍ بالغة لكبر سنهِ أوعجزهِ أو نحو ذلك، في حين ان الأولين يلزمهما القضاء بعد شهر رمضان بالمُقدار الفائت، والأخير يلزمهُ الفدية بإطعامِ مسكين عن كُلّ يوم[٣٨].

لقد أفاد الفقهاءُ من الآيتين موضع البحث وجوب **الصيام** من لفظة (كُتبَ) التي قالوا انها تدلُ على فرض وواجب وعُبرَ عن الفرض بـ (كُتبَ) لأن المكتوب أبقى وأثبت[٣٩]، وكذا خبر «**بُنيَ الإسلامُ على خمس**...»[٤٠] كما سبقَ ذلك آنفاً. واستدل **الشيخ المفيد** (ت: ٤١٣هـ) على وجوب فرض **الصيام** في الجملة على

سائر المؤمنين بعموم اللفظ المُنتظم للجميع وعمَ بهِ سائر المؤمنات بقرينة اللفظ من الإجماع ودليله المُبين إلا مَنْ خصهُ من الجميع[٤١]. والجديرُ بالذكر أن العلماء اختلفوا في حكم المُسافر والمريض، فقد قيلَ: يجب عليهما الإفطار، وقد ذهبَ الى ذلك أئمة أهل البيت عليهم السلام وثلةٌ من الصحابة ومنهم: **عمر بن الخطاب وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبو هريرة وعروة بن الزبير**، وقد استدلوا لذلك بما رُويَ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قولهُ: «**مَنْ سافرَ أفطر وقصرَ إلا أنْ يكونَ رجلاً سفرهُ الى صيدٍ أو في معصيةِ الله**»[٤٢].

قال **السيد شرف الدين**: «وحسبنا حجةٌ لوجوب الإفطار في السفر قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾»[٤٣]، فان في الآية المُباركة دلالة على وجوب الإفطار[٤٤]. أما **السيد الخوئي** فقد تحصلَ لهُ من مضمون الآية المُباركة الى تقسيم المُكلفين على ثلاثة أقسام، «فمنهم مَنْ يتعين عليه **الصيام** أداءً وهم الأفراد العاديون من الحاضرين الأصحاء، ومنهم مَنْ يتعين عليه القضاء وهم المريض والمُسافر، ومنهم مَنْ لا يجب عليه **الصوم** رأساً لا أداءً ولا قضاءً، بل يتعين في حقهِ الفداء، وهم الذين يقعون من أجل الصوم في الإطاقة، أي في كُلفةٍ ومشقةٍ كالشيخ والشيخة»[٤٥]. ويُفادُ من قوله: «يتعين عليه القضاء» وجوب قضاء **الصيام** على المريض والمسافر وليس لهما التخيير بين **الصيام** والإفطار. أما مَنْ خالفَ ذلك فانه لا يرى وجوب الإفطار في المرض والسفر، بل يميل الى أن حكمهما الرخصة، وذلك هو رأي جمهور الفقهاء. فقد ذكر **الشافعي** (ت:٢٠٤هـ) أنه: «يُستحب للمسافر أنْ يقبل صدقة الله ويُقصر، فإنْ أتمَ صلاته عن غير رغبةٍ عن قبول رخصة الله عز وجل فلا إعادةَ عليه، كما يكون إذا صامَ في السفر لا إعادةَ عليه»[٤٦]. وذكرَ **الواحدي** (ت:٤٦٨هـ) في تفسيرهِ: «أن الإفطار للمريض والمسافر رخصة»[٤٧]. أما

النُسفي (ت:٥٣٧هـ)، فقد زاد على ذلك إذ أولَ الآيةَ بقوله: «وأنْ تصوموا في السفر والمرض خيرٌ لكم لأنهُ أشق عليكم»[٤٨]. ونقل **صاحبُ مواهب الجليل** عن **الإمام مالك** استحبابه للصيام وكراهيته للفطر مُستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾[٤٩].

هذا ما يخص حكم **الصيام** للمريض والمُسافر، أما أولئك الذينَ يجدون حرجاً وشدةً في أداء الصيام (يُطيقونهُ) فسيأتي الحديثُ عنهم فيما بعد لأنهم جوهرُ البحث.

ثانياً: دلالة زيادة الهمزة في أفعلَ (أطاقَ)

يُقسم الفعل بشكلٍ عام على قسمين: مُجرد ومَزيد، أما الفعل المُجرد: فهو ما كانت حروفهُ جميعها أصلية، بمعنى آخر: أن حروفه لا يسقط منها حرفٌ في تصاريف الكلمة بغير علة. وأما الفعل المَزيد: فهو ما زيد فيه حرفٌ أو أكثر على حروفه الأصلية.

والمُجرد قسمان: ثلاثي ورباعي، **والمَزيد قسمان**: مزيد الثلاثي ومَزيد الرُباعي، ولمْ يرد فعلٌ على خمسة أحرف أصلية[٥٠]. وأما حروفُ الزيادةِ فيمكن جمعها في كلمة (سألتمونيها)[٥١]. هذه الحروف العشرة ليس البحثُ معنياً بالحديث عنها سوى الهمزة الداخلة على بداية الفعل الثلاثي المجرد، أعني (فَعَلَ)، اذ يصير معها على صيغة (أفعَلَ)، كما هو الحال في الفعل (طاق) اذ يصير (أطاقَ). وقد قرر علماءُ الصرف أن الزيادةَ في المبنى تؤدي الى الزيادة في المعنى. فما دلالة (طاقَ)، وما دلالة (أطاقَ)؟ لمْ أجد فيما بين يدي من معجمات اللغة ان أحداً منهم قد أشارَ الى مائزٍ واضح بين (طاق) و (أطاقَ). فقد ذكرَ ابن منظور أن طاق يَطوق طوقاً، وأطاقَ يُطيقُ إطاقةً وطاقةً، والطوقُ والإطاقةُ: القدرةُ على الشيء[٥٢]. وأورد **صاحب**

أقرب الموارد أن: طاقهُ طوقاً وطاقةً: قدرَ عليهِ، وأطاقَ الشيء وعليهِ إطاقةً: قدرَ، و(الطاقةُ): القدرةُ على الشيء، وقيلَ: هي اسمٌ لمقدار ما يمكن الإنسان أنْ يفعلهُ بمشقةٍ[٥٣]. إلا أن ما ذكرهُ علماءُ اللغةِ في تقديري لا يستقيم، للأسباب الآتية:

١. لأن (طاقَ) لو كانت تشير الى المعنى نفسه الذي تشير اليه كلمة (أطاقَ) لتنافى ذلك مع القاعدة الصرفية: أن الزيادة في المبنى تعني زيادة في المعنى.

٢. لو أن دلالة (طاقَ) تتفق ودلالة (أطاقَ) لجاء الفعلُ المضارع في الآية المباركة مفتوح حرف المضارعة (يَطيقونهُ) هكذا، وليس مضموماً.

٣. ثمةَ إشاراتٌ وردت على لسان بعض العلماء تميل الى بيان وجود مائزٍ بين دلالة (طاق) ودلالة (أطاق). فقد قيلَ: إن الإطاقةَ غيرُ الطاقة، لأن الإطاقةَ تعني المَكنة مع المشقة، أي: إعمال الجهد وكمال القدرة والقوة وغاية مرتبة التمكن، ومن ثَمَ تتعقب بالعجز، وهو المُعبر عنهُ بالحرج والمشقة[٥٤].

وقال الايرواني: «إن المُراد من (الإطاقة) في فقرة (وعلى الذينَ يُطيقونه)، هو التحمل بمشقةٍ لأن الإطاقة غير الطاقة، فإطاقةُ الفعل هي صرف تمام الطاقة في الفعل، ولازم ذلك ثبوت المشقة في الفعل وإلا فما احتيج الى بذل تمام الطاقة لتحقيقه». وأضاف «وإنْ شئتَ قُلت: طاقَ الفعلَ يَطيقهُ يُغاير أطاقَ الفعلَ يُطيقهُ، فالأول لا يعني بذل كامل الطاقة لإيجاد الفعل بخلاف الثاني»[٥٥]. والحقُ: أنني وجدتُ في هذه الإشارات رأياً ناهضاً ودقيقاً والى ما قرروا أميلُ.

خلاصةُ القول: إن الهمزةَ الداخلة على الفعل الثلاثي (طاقَ) وتصييره بعد الإضافة (أطاقَ) قد أضافت معنى جديداً للفعل في ضوء قاعدة: ان الزيادة في المبنى تؤدي الى زيادة في المعنى، وعليه فالفعل (يَطيقونهُ) بفتح حرف المضارعة أصلهُ طاقَ الثلاثي يُشير الى بذل طاقة محدودة وهي في داخل إطار قدرة الإنسان

وإستطاعته، وأما الفعل المضارع (يُطيقونه) بضم حرف المضارعة قد استعمل من الفعل الرباعي (أطاقَ) ويعني بذل طاقة عالية تؤدي الى صرف جهدٍ بليغ قد ينتهي الى الحرج والمشقة. هذا هو المعنى الجديد الذي أضافتهُ الهمزة بوصفها حرفا من حروف الزيادة إذ دخلت على الفعل الثلاثي المُجرد

ثالثاً: أثر الزيادة في دلالة الحكم الشرعي وبيانه

بعد بيان ما سبقَ ذكرهُ، أودُ أنْ أشير الى أن الفعلَ إنْ كان ثلاثياً مُجرداً فان مُضارعهُ يكون مفتوح حرف المضارعة (فَعَلَ يَفْعَلُ) هكذا، أما إنْ كان مزيداً بالهمزة في أولهِ فان مُضارعهُ يأتي مضموم حرف المضارعة (أفعَلَ يُفعِلُ) هكذا[٥٦]. **وبمعنى آخر**: اننا إنْ رأينا فعلاً مُضارعاً مضموم حرف المضارعة فلنا أنْ نُقرر أنه قد جاء من فعلٍ ثلاثي مزيد بالهمزة، وإنْ جاء مفتوح حرف المضارعة فذلك يُشير الى أن ماضيه مُجرد.

والآن: ماذا يُمكن أنْ يتقرر اذا ما وضعنا بالحُسبان ان الفعل المضارع (يُطيقونهُ) قد جاء حرف مُضارعهُ (الياء) مضموماً وليس مفتوحاً؟ **الجواب**: ان (يُطيقونهُ) بالضم يعني أن ماضيه ثلاثي مَزيد بالهمزة (أطاقَ) وليس ثلاثياً مُجرداً (طاقَ) لأنه لو كان كذلك لكان مُضارعه (يَطيقونهُ). فما دلالة كون الفعل المضارع (يُطيقونهُ) بالضم؟ وما أثر ذلك في تقرير حكم الإباحة من الإفطار؟.

لنتذكر أن آيتي **الصيام**[٥٧] قد قررتا وجوب **الصيام** مُستثنيةً أصنافاً ثلاثة، عرفنا أن الأولين منهما (المريض والمُسافر) لهما حكمٌ يتراوح بين الرخصة والعزيمة على اختلاف في آراء العلماء كما مر ذكرهُ. وأما الصنفُ الثالث فهم أولئك الذينَ يجدون حرجاً بالغاً، ومشقةً كبرى من أدائه ولذلك أعفوا وتقرر بحقهم الفدية.

كيفَ تقرر استثناء ذلك الصنف الثالث من **الصيام** أصلاً، وتعويض صيامهم بالفدية دون الأداء أو القضاء؟ لقد تقرر ذلك بوساطة ضم حرف المُضارعة (يُطيقونه). بمعنى آخر: ان المريض والمُسافر فضلاً عن الأصحاء الحضور ينطبق عليهم الحكم بالطاقة دون الإطاقة. أو أنهم (يَطيقونهُ) بفتح حرف المضارعة. فمَنْ منا لا يجدُ مشقةً من جراء الامتناع عن الطعام والشراب وسائر ما مُنعهُ؟ كلنا يجدُ ذلك، لكن تلك المشقة يُمكن أنْ يُقال انها في دائرة القدرة والاستطاعة، أما إذا وصلت تلك المشقةُ الى حدٍ يصل الى درجة المشقة البالغة والحرجة حيث يقولُ تعالى: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٥٨]، فانها تستحيل من الطاقة الى الإطاقة أو من (يَطيقونه) الى (يُطيقونه).

من هُنا تماماً نُدرك اسهام المبنى الصرفي في استنباط الحكم الشرعي إذْ ان ضم حرف المضارعة (يُطيقونه) هو الذي أباح للعاجز والشيخ ومن على شاكلتهم أنْ يفتدوا عنْ أداء **الصيام** أو قضائهِ شأنْ سائر المُكلفين الآخرين. هذا الأثر، أعني أثر البناء الصرفي في تقرير الحكم الشرعي قد نجدهُ في مواضعَ أخرى من آيات الأحكام في القرآن الكريم، مثالهُ: قولهُ تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٥٩]. ان الآيةَ الكريمة السابقة تدعونا لمزيد من التأمل في الكشف عن دلالة الفعل المضارع (تنكحوا) وكونه مفتوح حرف المُضارعة (تَنكحوا) في صدر الآية ومقارنة ذلك مع دلالة الفعل نفسه في وسطها إذْ جاء مضموم حرف المُضارعة (تُنكحوا).

... الخاتمة ...

لقد انضج هذا البحث ومصادره المتنوعة التي رجع اليها الباحث قناعةً بأن المفردة العربية، من منظوركونها مفردة، لا بما هي مركبة مع نظيراتها، تُشكل بهيأتها وصورتها الداخلية وفلسفة تنوع اشتقاقاتها رافداً ذا أهميةً من روافد استنباط الحكم الشرعي خليقاً بكشف مراد الشارع من مصادره التشريعية. وقد خلص البحث ايضا الى مجموعة من النتائج نوجزها على النحو الاتي:

١. ان دلالة مفهوم الصوم تختلف عن دلالة مفهوم **الصيام**، ولاسيما ما كان في الإستعمال القرآني، وان اتحادهما في الجذر (صام) لايعني تطابق دلالتهما بدليل أن اللفظتين وردتا جميعاً في القرآن الكريم.

٢. ان القرآن الكريم أعلى كعباً وأبلغُ لغةً من أن يستعمل لفظتين مُختلفتين ويُريد بهما دلالة واحدة، بمعنى أنْ لا ترادف في القرآن، وإنْ كان لا مناص من حضور ذلك المفهوم، أعني الترادف وجريانه على اللسان العربي.

٣. وفي ضوء ما ورد في الفقرتين السابقتين، لابد من مراجعة شاملة ودقيقة لمعجمات اللغة وتلمس معانٍ جديدة للالفاظ التي يُعتقد بتطابقها في المعنى، بمعنى آخر: أنْ نتلمس معنى جديداً لـ (جاء) غيرهُ في (أتى) وهكذا بدلالة ورود اللفظتين كلتيهما في القرآن الكريم.

---

١. البقرة: ٤٣.
٢. مريم: ٢٦.
٣. كتابُ العين، الفراهيدي، ٧/ ١٧١.
٤. ديوان النابغة الذبياني: القسم الاول، ص٦٢.

٥. ديوان امرىء القيس: ص٦٣.
٦. لسانُ العرب، إبن منظور، ١٢/ ٣٥٠.
٧. المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص٣٠٢.
٨. مجمع البيان، الطبرسي، ٢/ ٥.
٩. الرسائل العشر، الطوسي، ١/ ٢١١.
١٠. زاد المسير، إبن الجوزي، ١/ ١٦٧.
١١. البقرة: ١٨٣.
١٢. فقه القرآن، القطب الراوندي، ١/ ٢٩٩.
١٣. صحيح البخاري، البخاري، ص١٣.
١٤. ينظر: فتح الوهاب، زكريا الأنصاري، ١/ ٢٠٢.
١٥. أحكام القرآن، إبن العربي، ١/ ١٠٥.
١٦. سنن الترمذي، الترمذي، ٢/ ١٠٥.
١٧. عوالي اللئالي، الإحسائي، ٢/ ٥.
١٨. مجمع البحرين، الطريحي، ٤/ ١٤.
١٩. مجمع البيان، الطبرسي٢/ ٥، الأمثل، الشيرازي ١/ ٣٦٤، تفسير آيات الأحكام، باقر الإيرواني، ١ / ١٥٣.
٢٠. صحيح البخاري، البخاري، ص٣٢٩، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، محمد جواد مغنية، ٢/ ٣، منهاج الصالحين، السيستاني، ١/ ٢٩٥. ما وراء الفقه، محمد الصدر، ١ق٢/ ٣٠٠.
٢١. مريم: ٢٦.
٢٢. وذلك في مواضع البقرة: ١٨٣، ١٨٧، ١٩٦، النساء: ٩٢، المائدة: ٨٩، ٩٥، المجادلة: ٤٠، يُنظر: المعجم المُفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ص٦٤٧.
٢٣. مدارك الأحكام، العاملي، ٦/ ١٠، مسالك الإفهام، الشهيد الثاني، ٢/ ٧٥.
٢٤. سنن الترمذي، الترمذي، ٢/ ١٠٥.
٢٥. بحار الأنوار، المجلسي، ٨٤/ ٢٠٧.
٢٦. معجم مقاييس اللغة، إبن زكريا، ٣/ ٣٤٣، لسان العرب، إبن منظور، ٩/ ١٩٠١٩١.
٢٧. لسان العرب، إبن منظور، ٤/ ٤٣٤.
٢٨. الصحاح، الجوهري، ٥/ ٧١، تاج العروس، الزبيدي، ٢٤/ ١١.
٢٩. لسان العرب، إبن منظور، ٤/ ٤٣٤، تاج العروس، الزبيدي، ٢٤/ ١٣.
٣٠. يُنظر: شذا العرف، أحمد الحملاوي، ص١٧.

٣١. ينظر: المعجم المفهرس لإلفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي.
٣٢. آل عمران: ١٥٢.
٣٣. يُنظر: زاد المسير، إبن الجوزي، ١/ ٤٧٦، والسراج المنير، الخطيب الشربيني، ١/ ٢٠٦.
٣٤. شذا العرف، الحملاوي، ص٣٢.
٣٥. الأنعام: ٦٥.
٣٦. يُنظر: تفسير القرطبي، القرطبي، ٧/ ١١.
٣٧. البقرة: ١٨٣ ١٨٤.
٣٨. تفسير آيات الأحكام، الإيرواني، ١/ ١٥٤.
٣٩. فقه القرآن، الراوندي، ١/ ٢٩٩.
٤٠. ينظر: فتح الوهاب، زكريا الأنصاري، ١/ ٢٠٢.
٤١. المُقنعة، المفيد، ١/ ٢٩٤.
٤٢. مجمع البيان، الطبرسي، ٢/ ٦.
٤٣. البقرة: ١٨٥.
٤٤. يُنظر: مسائل فقهية، شرف الدين، ١/ ٥٣.
٤٥. كتاب الصوم، الخوئي، ٢/ ٣٧.
٤٦. أحكام القرآن، الشافعي، ١/ ٨٩.
٤٧. الوجيز، الواحدي، ١/ ١٥٠.
٤٨. ينظر: تفسير النسفي، النسفي، ١/ ٨٩.
٤٩. مواهب الجليل، الحطاب الرعيني، ٣/ ٢٩٠.
٥٠. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، ص٢٥٣.
٥١. شذا العرف، الحملاوي، ص١١.
٥٢. لسان العرب، إبن منظور، ١٠/ ٢٣٢.
٥٣. أقرب الموارد، الشرتوني اللبناني، ٣/ ٤٠٤.
٥٤. يُنظر: كتاب الصوم، الخوئي، ٢/ ٣٧، الميزان، الطباطبائي، ٢/ ١١.
٥٥. تفسير آيات الأحكام، الإيرواني، ١/ ١٥٤.
٥٦. ينظر: أبنية الصرف، د. خديجة الحديثي، ص٢٦٢.
٥٧. البقرة: ١٨٣ ١٨٤.
٥٨. الحج: ٧٨.
٥٩. البقرة: ٢٢١.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، معجم ودراسة د. خديجة الحديثي، مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

٢. أحكام القرآن، محمد بن ادريس الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، تح: عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٣. أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بن العربي (ت:٥٤٣هـ) تح: محمد عبدالقادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان.

٤. أقرب الموارد الى فصيح العربية والشواهد، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، دار الأسوة للطباعة والنشر، ايران، ١٣٨٥هـ.

٥. الأمثل في كتاب الله المُنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مطبعة الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٤٢٦هـ.

٦. بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت:١١١١هـ)، تح: محمد باقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

٧. تاج العروس في جواهر القاموس، محب الدين محمد مرتضى الزبيدي (ت:١٢٠٥هـ) تح: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤١٤هـ.

٨. تفسير آيات الأحكام، باقر الإيرواني، دار المُجتبى، ط١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٩. تفسير النُسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أحمد بن محمد النسفي (ت:٧١٠هـ)، تح: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٩هـ.

١٠. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الحديث، ط٢، ١٤١٦هـ.

١١. ديوان امرىء القيس، ضبطه وصححه: الاستاذ مصطفى عبد الشافي، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط٥، ٢٠٠٤ م ١٤٢٥هـ.

١٢. ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ط٢.

١٣. الرسائل العشر، محمد بن الحسن الطوسي ت:٤٦٠هـ مؤسسة النشر الإسلامي قم.

١٤. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت:٥٧٩هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٥. سُنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت:٢٧٩هـ) تح: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٦. شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، منشورات المحبين للطباعة والنشر، ط١، ١٤٣٠هـ.

١٧. الصحاح تاج العربية وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت:٣٩٣هـ)،

تح: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.
١٨. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ) دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ١٤٠١هـ.
١٩. عوالي اللئالي، إبن أبي جمهور الإحسائي (ت:٨٨٠هـ)، تح: مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء قم، ١٤٠٣هـ.
٢٠. فتح الوهاب، زكريا الأنصاري (ت:٩٣٦هـ) منشورات محمد علي بيضون، ط١.
٢١. فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، عرض واستدلال، محمد جواد مغنية، مطبعة ثامن الأئمة عليه السلام، قم، ط٦، ٢٠٠٥م.
٢٢. فقه القرآن، القطب الراوندي (ت:٥٧٣هـ) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٨هـ.
٢٣. كتاب الصوم، أبو القاسم الموسوي الخوئي ت:١٤١١هـ، المطبعة العلمية قم.
٢٤. كتاب العين، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:١٧٥هـ)، تح: د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، منشورات: دار الهجرة، قم ١٤٠٥هـ.
٢٥. لسان العرب، جمال الدين بن مكرم بن منظور (ت:٧١١هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٢٦. ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ.
٢٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، علي بن الحسن الطبرسي (ت:٥٤٨هـ)، تح: لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ.
٢٨. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م
٢٩. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت:٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، الدار الإسلامية، ١٤١٠هـ.
٣٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، محمد بن علي الموسوي ت:١٠٠٩هـ، تح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
٣١. مسالك الإفهام الى تنقيح شرائع الاسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت:٩٦٥هـ)، تح ونشر: مؤسسة المعارف الاسلامية، قم، ايران.
٣٢. مسائل فقهية، عبدالحسين شرف الدين (ت:١٣٧٧هـ)، طهران، ١٤٠٧هـ.
٣٣. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحُسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، ط٢، ١٤١٨هـ.
٣٤. المُقنعة، الشيخ المفيد، محمد بن النعمان العكبري (ت: ٤١٣هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، ١٤١٠هـ
٣٥. منهاج الصالحين، علي السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٦. مواهب الجليل، الحطاب الرعيني (ت:٩٥٤هـ)، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٧. ٣٧. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت:١٤١٢هـ) منشورات جماعة المدرسين، قم.
٣٨. ٣٨. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن الواحدي، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

الملك الإسكندر الأول
وسياسته الداخلية في يوغسلافيا
الى عام ١٩٣٤

Alexander I
and His Internal Policy
in Yugoslavia to 1934

م. م. فاطمة عبد الجليل ياسر
Asst. Lectu. Fatima A. Yasir

الملك الإسكندر الأول
وسياسته في يوغسلافيا الى عام ١٩٣٤

Alexander I
and His Internal Policy
in Yugoslavia to 1934

م. م. فاطمة عبد الجليل ياسر
جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الانسانية
قسم التاريخ

Asst. Lectur. Fatima A. Yasir
Department of History
College of Education for Human Sciences
Thiqar University
Fatam.falh33@gmail.com

تاريخ التسليم: ٩ / ١١ / ٢٠١٦
تاريخ القبول: ٨ / ١ / ٢٠١٧
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

عد الملك **الكسندر الاول** من اهم الشخصيات اليوغسلافية نظراً لدوه المهم في الحياة السياسية والعسكرية، ولد في عام ١٨٨٨، اضطر بعد وفاة والدته الى التنقل مع والده بين جنيف وسان بطرسبورغ وتلقى تعليمه في جامعة بطرسبورغ، وكان لوالده دور في اختيار معلميه والتأثير في سلوكه،عاد الى وطنه بعد اعتلاء والده الحكم في صربيا عام ١٩٠٣، واصبح ولياً للعهد عام ١٩٠٩، وكان له دور كبير في الحروب البلقانية (١٩١٢-١٩١٣)، وفي عام ١٩١٤ اصبح الوصي على العرش بسبب عجز الملك بيتر الاول عن اداء مهامه الرئاسية، ومارس دوراً فعالاً في الحرب العالمية الاولى (١٩١٤-١٩١٨)، وفي توحيد السلاف الجنوبيين في مملكة واحدة في كانون الاول عام ١٩١٨.

اصبح ملكاً على مملكة الصرب والكروات والسلافيينفي عام ١٩٢١، وحاول طوال العقد الاول من عمر المملكة الفتية إحداث نوع منالتوازن بين رغبة الصرب في قيام حكومة مركزية ورغبة الكروات في قيام حكومة فدرالية، الا ان الامر وصل الى اطلاق نائب صربي النارعلى النواب الكروات تحت قبة برلمان المملكة ،مما اضطر الملك الى اعلان الحكم الديكتاتوري عام ١٩٢٩ وغير اسم المملكة الى مملكة يوغسلافيا، ونتيجة لسياسة الملك الكسندرالاولظهرتالمعارضة المسلحة التي قامت بها الكرواتمما ادى الى قتله عند زيارته باريس عام ١٩٣٤.

ABSTRACT

As one of the most important figure in Yugoslavia Alexander I : born in 1888 to find himself urged to transfer from one place to another whose father take so great a role in shaping his personality . He ascends the throne in 1909 and takes part greatly in the Balkan wars 19121913- .Then he becomes the king of Serbs, Croats and Slavsin in 1921 and exerts himself to compromise between the desire of the Serbs , one central government, and that of Croats ,federal one but in vain as the Serb MPs shoot the Croats ones under the dome of the parliament ; as such the king announces the dictatorship in 1929 to be assassinated at the hand of the Croatian revolution in 1934.

... المقدمة ...

تعد دراسة الشخصيات التاريخية من الدراسات المهمة في التاريخ، لأنها لا تدرس الشخصية فقط بل انها تقوم بدراسة جميع الامور المتعلقة بالشخصية، منها تأثير البيئة والمجتمع في تكوينها، فضلاً عن دراسة الاحداث السياسية المعاصرة للشخصية، ومعرفة دورهفيالمساهمة ر في تلك الاحداث.

وقد وقع الاختيار على موضوع الملك **الكسندر الاول** وسياسته الداخلية في يوغسلافياالى عام ١٩٣٤؛ لما لهذه الشخصية من اهمية في تاريخ صربيا، ومن ثم مملكة الصرب والكروات والسلافيين، وأثرَّت فيه تأثيراً واضحاً. تبوأ الملك **الكسندر الاول** لدى السلاف الجنوبيين مكانة مميزة لمساندته لحقوقهم في التحرر والكرامة والتقدم والاعتراف بمكانتهم واستقلال إرادتهم.

قسم البحث الى مبحثين سبقتهما مقدمة ولحقتهما خاتمة، اذ تناول المبحث الاول نشأته وحياته وذلك بالتطرق الى دور والده في احداث الكثير من التغييرات في حياته، فضلاً عن الحروب التي شارك فيها، ودوره في توحيد السلاف الجنوبيين في مملكة واحدة عام ١٩١٨، في حين جاء المبحث الثاني بعنوان سياسة الملك **الكسندر الاول** الداخلية للمدة (١٩٢٢-١٩٣٤) الذي سلط الضوء على اهم اعمال الملك الداخلية في الجانب الاداري والزراعي، فضلاً عن دوره في تهدئة الاوضاع السياسية في المملكة المتمثلة بالتنافس الحزبي، التي كان لها الاثر في انتهاج الملك سياسة ديكتاتورية تجاه البلاد عام ١٩٢٩، واصدار دستور عام ١٩٣٠ وحظر الاحزاب،

اذ ادت هذه الاعمال الى وجود معارضة مسلحة بقيادة الكروات اودت بحياته عام ١٩٣٤.

اعتمد البحث على مجموعة من المصادر العربية والمعربة والانكليزية والصربية التي تطرقت الى حياة الملك **الكسندر الاول**، فضلاً عن الرسائل والاطاريح والبحوث الاكاديمية المنشورة، وفي الختام نسأل الله العلي القدير أن نكون قد وفقنا في مسعانا والحمد لله رب العالمين.

المبحث الاول

نشـــــــــــأته وحياته

ولد الامير **الكسندر** Alexander في ١٦ كانون الاول ١٨٨٨[١] في مدينة ستينيي Cetinie عاصمة الجبل الاسود[٢] Montenegro، وهوسليل العائلة المالكة كاراجورجفيتش Karageorgevich التي اعتلت عرش صربيا Serbia عام ١٩٠٣[٣]. تزوج والده الامير بيتر كاراجورجفيتش[٤] Peter Karageorgevich من والدته الاميرة زوركا Zorka ابنة ملك الجبل الاسود نيكولاس الاول[٥] INicholas في ١ آب ١٨٨٣[٦]، اثمر الزواج عن[٥] ابناء هم الاميرة هيلين Helen، والاميرة ميلينا Melina، والامير جورجي[٧] George، والامير **الكسندر**، والامير أندرو Andrew الذي توفي بالولادة مع والدته في ١٦ آذار ١٨٩٠[٨].

بعد وفاة والدته، اضطرالامير **الكسندر** مغادرة الجبل الاسود مع والده الى جنيف في سويسرا في أيلول ١٨٩٤ وذلك بسبب سوء التفاهم، و الخلافات السياسية والشخصية التي نشبت بين والده وجده[٩]، ونال **الكسندر** واخوته الكثير من العناية و الاهتمام من لدن والدهم؛إذ تلقوا التعليم الابتدائي في جنيف[١٠]، الا انه اضطر في عام ١٨٩٨ الى مغادرتها مع والده الذي توجه إلى امبراطورية روسيا القيصرية بسبب دعوة القيصر الروسي نيقولا الثاني Nicholas II الامير بيتر للإقامة فيها، وليواصل تعليمه في الاكاديمية العسكرية في سان بطرسبورغ[١١] St. Petersburg ليدرس فيها العلوم العسكرية وفنون الفروسية فضلاً عن دراسته لعلم القانون[١٢].

ويرجع السبب في انتقال الامير **الكسندر** من مدينة لأخرى إلى عدم استقرار والده لأنه كان منفياً عن صربيا منذ عام ١٨٦٨[١٣].

وكان من الاحداث والتغيرات التي طرأت على حياة الامير **الكسندر** هو الانقلاب العسكري الذي أحدثه انصار كاراجورجفيتش بقيادة دراغوتين ديمتريفيتش[١٤] Dragutin Dimitrijevich في بلغراد Belgrade في ١٠ حزيران ١٩٠٣، اذ دخل الاخير إلى القصر الملكي بمساعدة رئيس الحرس الملكي جيفكوفيتش Jevkovatch، وقام بقتل الملك الصربي الكسندر أوبرينوفيتش[١٥] Alexander Obrenivich وزوجته الملكة دراكا[١٦] Draga وشقيقيها[١٧]، وانتخب البرلمان الصربي بالإجماع في ١٥ حزيران الامير بيتر ملكاً جديداً للصرب[١٨]، فعاد **الكسندر** مع والده واخوته الى صربيا[١٩].

وبعد استقراره في بلغراد واصل تعليمه فيها، فأوكل والده مهمة تعليمه عام ١٩٠٤ إلى لويس فوجنوفيتش Louis Vojnovich الكرواتي، الا أنه لم يستمر في هذه المهمة بسبب تدخل الملك بيتر في شؤون الامير التعليمية مما ادى الى مغادرته بلغراد، لذا اضطر الامير **الكسندر** الى العودة الى سان بطرسبورغ لإكمال تعليمه العسكري والقانوني، وسرعان ما عاد الى بلغراد بسبب عدم تحمله الشتاء الروسي، ونتيجة لهذا الامر طلبت الحكومة الصربية من الحكومة الروسية إرسال عدد من المدرسين لمساعدة الامير على إكمال تعليمه في بلغراد وتمت موافقة الحكومة الروسية على هذا الطلب مع اجراء الامتحانات في الاكاديمية العسكرية في بطرسبورغ، ومنح رتبة رقيب عام ١٩٠٥، ورتبة رقيب مشاة عام ١٩٠٧[٢٠].

وطرأ تغيير جذري في حياته متمثلاً بتخلي شقيقه الاكبر الامير جورجي عن حقه في عرش مملكة صربيا وذلك في ٢٦ آذار ١٩٠٩[٢١]، و كان يتصف الاخير

بانه سريع الغضب، وانه كان من اشد المنادين بأحقية الصرب بضم البوسنة عام ١٩٠٩[٢٢] ومقاومة امبراطورية النمسا والمجر[٢٣]، فضلاً عن قتله لخادمه بضربة على معدته فمات من اثر تلك الاصابة بـ (٣) ايام[٢٤]، مما أديالى فضيحة كبيرةواستياء الرأيالعام الصربي[٢٥]، واستغلال الصحافة النمساوية المجرية هذا الحادث ضد مملكة صربيا، وعلى اثر ذلك اعلن في اليوم التالي عن تنصيب الامير **الكسندر** وريث عرش مملكة صربيا[٢٦].

وبعد تولى **الكسندر** منصب ولي العهد للمملكة، دخلت صربيا مع بلغاريا واليونان والجبل الاسودالتيشكلت ما يعرف بالعصبة البلقانية[٢٧] Balkan League، واعلنت حرباً ضد الامبراطورية العثمانية في ٨ تشرين الاول ١٩١٢التي عرفت بالحرب البلقانية الاولى[٢٨]، إذ اشترك الامير **الكسندر** فيها وعيّن قائداً للجيش الصربي الاول[٢٩] لمهاجمة العدو من الامام[٣٠]، ومن اهم المعارك التي خاضها هي معركة كومانوفو Kumanovo استمرت ٢٣-٢٤تشرين الأول١٩١٢[٣١]، وقدبينت مدى شجاعة الاميرواستعداده لقيادة الجيش الصربي[٣٢]، وسهلت الامر على جيشه بفرض سيطرته على مقدونيا Macedonia، الذي تابع طريقه نحو البانيا الوسطى ليصل الى ساحل البحر الادرياتيكي[٣٣].

بعد هذا الانتصار قاد الامير **الكسندر** الجيش الصربي في معركة اخرى ضد العثمانيين بالقرب من بيتولا Bitola في ١٦-١٨تشرين الثاني ١٩١٢ وحقق انتصاراً على العثمانيين[٣٤]، وكان الشعب الصربي ينظر لهذه المعركة على أنها انتقام نهائي لهزيمتهم السابقة في معركة كوسوفو Kosovo عام ١٣٨٩[٣٥].

وازاء ذلك عقدت الإمبراطورية العثمانية هدنة مع الامير **الكسندر** و حلفائه من العصبة البلقانية في ٣ كانون الاول ١٩١٢[٣٦]، الا ان هذه العصبة انفرط

عقدها نتيجة للخلافات التي نشبت بين بلغاريا وصربيا بسبب سيطرة الاخيرة على مساحات واسعة من حدود بلغاريا الشرقية[٣٧]، فاقدم على اثرها الجيش البلغاري بهجوم مباغت على الجيش الصربي الاول الذي كان بقيادة الامير **الكسندر** قرب نهر بريغالنكا Bregalnica أحد روافد نهر فاردار Vardar في٢٩-٣٠ حزيران ١٩١٣[٣٨] واستطاع الامير **الكسندر** من خلال قيادته للقوات الصربية والجبل الاسود وبمساعدة اليونان ورومانيا[٣٩] الحاق الهزيمة بالقوات البلغارية[٤٠]، وهكذا نلاحظ الانتصارات التي حققها الامير **الكسندر** والتوسع الذي حققته مملكة صربيا في ممتلكاتها ساعد على زيادة شعبيته داخل صربيا. وفي ٢٤ حزيران ١٩١٤، أُصدِر مرسوم ملكي بتسمية الامير **الكسندر** وصياً على العرش الصربي بعد أن أصبح الملك بيتر الاول كبيراً في السن وصحته معتلة[٤١].

من الامور التي واجهت الامير **الكسندر** بعد تسنمه المنصب الجديد مسألة مقتل الارشيدوق فرانسو فرديناند Franz Ferdinand وزوجته في مدينة سيرايفو Saraievo في ٢٨ حزيران عام ١٩١٤[٤٢] التي أدت الى قيام ازمة بين مملكة صربيا وامبراطورية النمسا والمجر، لاعتبار الاخيرة ان صربيا هي المسؤولة عن مقتل ولي عهدها[٤٣]، وخاصة انها كانت تتهمها بعمل ضدها في منطقتي البوسنة والهرسك[٤٤]، فانتهزت امبراطورية النمسا والمجر الفرصة من طريق وزير خارجيتها الكونت بيرشتولد Count Brechtold لتأكيد سلطانها في منطقة البلقان وذلك بتوجيهها إنذاراً شديد اللهجة لصربيا بعد اتفاقها مع المانيا[٤٥]، في ٢٣ تموز ١٩١٤[٤٦]، مدته (٤٨) ساعة وتضمن هذا الانذار (١٠) مواد طلبت فيه من صربيا[٤٧] حل الجمعيات الوطنية التي تقوم بالدعاية ضد النمسا، واغلاق الصحف، ومراقبة المدارس لمنع الاساتذة من بث كراهية النمسا في نفوس التلاميذ، ومصادرة الكتب المدرسية التي وضعت بقصد الدعاية ضد الامبراطورية، وعزل القادة العسكريين والموظفين الذين عرف

عنهم كراهيتهم للنمسا، والسماح لها بالاشتراك مع صربيا في التحقيق الخاص بمقتل ولي العهد[٤٨]. وكانت غاية امبراطورية النمسا والمجر من الانذار هو استفزاز مملكة صربيا؛لأنه تدخل صريح في شؤونها الداخلية، مما يساعد على دفعها لرفض الانذار ويسهل الامر على الامبراطورية في القضاء على صربيا نهائياً التي تشكل تهديداً لها في منطقة البلقان.

جاء رد الامير **الكسندر** تصالحياً إذ وافق على قمع الجماعات المعادية للنمسا، وتكميم افواه الاصدارات العدائية، والقاء القبض على بعض مثيري الشغب الذين جاء ذكرهم في الانذار، ووافق على اطلاع النمسا على التحقيقات الخاصة، ولكنه رفض إشراك النمساويين المباشر بالتحقيقات الذي عدها انتهاكاً لسيادة بلاده[٤٩]، وعرض ايضاً عليهم رفع القضية الى محكمة لاهاي الدولية، الا انه في الوقت نفسه اعلن عن التعبئة العسكرية والاستعداد للحرب[٥٠]. ويمكن القول كانت غاية الامير **الكسندر** من هذا الرد هو اظهار نفسه بمظهر المحب للصلح وعدم الانجرار الى الحرب، والسبب هو ضعف الجيش الصربي وعدم استعداده لأنه كان منهك القوى بعد خوضه الحروب البلقانية الاولى والثانية (١٩١٢-١٩١٣)، فضلاً عن انه كان على علم برغبة امبراطورية النمسا والمجر في القضاء على صربيا سواء قبلت ام رفضت بالإنذار، لذا نراه ابدى موافقته على الانذار الا انه في المقابل اعلن عن التعبئة العسكرية والاستعداد لخوض الحرب.

وامام هذا الجو المشحون بالتوتر، اعلنت امبراطورية النمسا والمجر حربها ضد صربيا في ٢٨ تموز ١٩١٤ وبذلك جرت الدول الكبرى الى بدء الحرب العالمية الاولى[٥١]، لقد احرز الجيش الصربي بقيادة الامير **الكسندر** العديد من الانتصارات، وكان اول انتصاراته على الجيوش النمساوية في ١١ آب ١٩١٤ بعد عبور الاخيرة

نهر درينا Drina من البوسنة، وعلى الرغم من النجاح الذي حققه النمساويون في مستهل الحرب سرعان ما ردتهم القوات الصربية على اعقابهم[٥٢]، وحُقِّق انتصار اخر على القوات النمساوية في معركة كولوبارا Cleopatra في ٦ تشرين الثاني ١٩١٤[٥٣].

الا ان النمساويين تمكنوا بعد محاولات عديدة من احتلال بلغراد في ٢ كانون الأول ١٩١٤ ودام الاحتلال (١٥) يوماً، مما اضطر الامير **الكسندر** الى التعاون مع مملكة الجبل الاسود في القيام بهجوم مشترك ضد القوات النمساوية واستعادة بلغراد[٥٤]، وقد تكبد الصرب خسائر كبيرة على ارض المعركة فضلاً عن سقوط مئات الالاف من الجنود الصرب فريسة لوباء التيفوس Typhus في شتاء عام (١٩١٤-١٩١٥)[٥٥].وعليه فإن هذا الامر أدى الى اضعاف القوات الصربية بشكل عام واثر تأثيرا سلبيا على نتائج الحرب.

نتيجة لذلك تعرضت صربيا الى غزو مشترك من القوات الالمانية والنمساوية المجرية والبلغارية[٥٦] وذلك في ٦ تشرين الاول ١٩١٥[٥٧] مما حدا بالأمير **الكسندر** الى الانسحاب باتجاه البانيا[٥٨]. ويبدو ان السبب في ذلك يرجع الى عدم التكافؤ في العدة والعدد بقوات دول الوسط.

قاد الامير القوات الصربية المنهزمة عبر اراضي الجبل الاسود والبانيا كي يصل بهم الى ساحل بحر الادرياتيكي[٥٩]، وفيها تصدت القوات الصربية للهجمات الالبانية وتعرض الامير الى اصابة خطيرة في مدينة شكودرا Shkodra الالبانية، وعمل الامير **الكسندر** عند بقائه للعلاج على تنظيم امور جيشه، وواجهته العديد من المشاكل وكانت من اصعبها هو تأمين الطعام للجيش الصربي، فارسل طلب المساعدة الى القيصر الروسي نيقولا الثاني، الذي ارسل اليهم الإمدادات الغذائية في

وقت لاحق[٦٠]، وفي كانون الثاني ١٩١٦ ابحر مع جيشه الى جزيرة كورفو Corfu اليونانية، واتخذها مقراً للحكومة الصربية، وبدأ على اثرها تنظيم الجيش الصربي واعادة هيكلته، كذلك قام بالسفر الى عواصم دول الحلفاء للحصول على الدعم لصربيا التي كانت تحت احتلال دول الوسط[٦١]، وتم الامر للأمير **الكسندر** فقامت قوات الحلفاء المشتركة (بريطانيا، وفرنسا، وايطاليا، وصربيا)بهجوم من جبهة سالونيك Salonico وذلك في ١٤ايلول ١٩١٨[٦٢]، فتقدمت القيادة العامة في الجيش الصربي بطلب الى قيادة قوات الحلفاء بان يكون الامير **الكسندر** قائداً عاماً في جبهة سالونيك الا ان قوات الحلفاء رفضت هذا الطلب[٦٣]، وبعد معركة دوبرو بول Dobro Pole تقدمت القوات الصربية لاستكمال تحرير صربيا والمناطق التي يقطنها السلاف[٦٤]. ومن خلال هذا نلاحظ ان للأمير **الكسندر** دوراً متميزاً من النواحي العسكرية والسياسية من خلال حروب البلقانية والحرب العالمية الاولى، واثبت بذلك قدراته العسكرية والسياسية في قيادة القوات الصربية.

عمل الامير **الكسندر** على توحيد السلاف الجنوبيين في دولة واحدة[٦٥]، محاولة منه الاستفادة من تواجدهم في جنوب امبراطورية النمسا والمجر، فاعلن في ١٤ كانون الاول ١٩١٤في نيش[٦٦] Nich ان هدف صربيا من دخول الحرب هو تحرير الصرب والكرواتوالسلافيين وتوحيدهم، ومن اجل تعزيزهذا الهدف دعا الى تشكيل اللجنة اليوغسلافية Yugoslav Committee[٦٧]، وقد تشكلت رسميا في ايار ١٩١٥ من (١٥) عضواً، (١١) كرواتيا و (٣) من الصرب وسلوفينيي واحد، وكانت تحت رئاسة الكرواتي انتي ترامبتش Ante Trumbic، واتخذت من لندن مقراً لها[٦٨]. ونظراً لتطورات الوضع الاقليمي والدولي، فقد رغب الامير **الكسندر** ورئيس الوزراء نيقولا باشيتش[٦٩] Nikola P.Pasic في انجاز اتفاق مع اللجنة اليوغسلافية حول طبيعة الدولة التي يرغبون في اقامتها[٧٠]، وقد جرى هذا

الاجتماع في جزيرة كورفو اليونانية واستمر من ١٥ حزيران الى ٢٠ تموز ١٩١٧ مثل اللجنة انتي ترامبتش، ومثل مملكة صربيا رئيس وزرائها نيقولا باشيتش[٧١]، وكان الامير **الكسندر** يراقب من كثب اهم المناقشات والتداولات بين الجانبين، وانتهى المؤتمر بتوقيع اعلان كورفو الذي تضمن (١٢) نقطة، دعا فيها الى تكوين مملكة تحت اسم مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين[٧٢]، ونص على ان تكون دولة ملكية دستورية ديمقراطية برلمانية تحت حكم آل كاراجورجفيتيش، وان طبيعة النظام الذي سوف تدار بموجبة المملكة[٧٣] تحدده جمعية تأسيسية سوف تشكل في حينها[٧٤].

من جهة اخرى، قام سلاف الجنوب في الإمبراطورية النمساوية بإعلان بيان زغرب في آذار ١٩١٨ أكدوا فيه على حق تقرير المصير، وتوحيد الكروات والسلوفينيين والصرب الذين يعيشون في الإمبراطورية في دولة مستقلة وديمقراطية[٧٥]. وفي ٨ تشرين الأول ١٩١٨ تم تأسيس المجلس الشعبي في زغرب عاصمة كرواتيا حاليا الذي أصبح السلطة العليا المسؤولة عن إدارة الدولة الجديدة التي أعلنت هناك في ٢٩ تشرين الأول تحت اسم دولة السلوفينيين والكروات والصرب تضم سلاف الجنوب القاطنين في الإمبراطورية[٧٦]. وببروز هذه الدولة الجديدة اصبح الوضع مربكاً وصعباً امام الامير **الكسندر** في عملية توحيد السلاف الجنوبيين في دولة واحدة مستقلة.

على اية حال فان الامر لم يستمر طويلاً، لان تشكيل هذه الدولة جاء في وقت عصيب اذ لم يكن لها جيش تستطيع معه أن تسيطر على أراضيها في الوقت الذي قامت فيه القوات الإيطالية بالاستيلاء على اجزاء من دالماشيا الواقعة في كرواتيا بحجة ان الحلفاء وعدوها بضمها الى ايطاليا بموجب اتفاقية لندن السرية عام ١٩١٥[٧٧]،

اجبر على اثرها المجلس الشعبي في زغرب بطلب المساعدة العسكرية من الصرب من اجل استرجاع اراضيها التي احتلتها ايطاليا[٧٨]، فضلاً عن النزاعات الاجتماعية التي كانت تهدد بانهيار السلم الداخلي في الدولة الجديدة. ومن هنا فقد رأت قيادة هذه الدولة في ٢٧ تشرين الثاني ١٩١٨ أن ترسل وفداً إلى مملكة صربيا التي كانت قد ضمت إليها الجبل الأسود في تشرين الأول ١٩١٨[٧٩] للتفاوض حول شروط الاتحاد بين الدولتين[٨٠].

اتفق الجانبان على شروط الاتحاد التي كان من أهمها ترك نظام الحكم في الدولة الجديدة لجمعية تأسيسية منتخبة تضع دستوراً بموافقة ثلثي الأعضاء، ونتيجة لتفاقم الوضع على ارض الواقع أرغم الوفد على القبول بملك صربيا لقيادة الدولة المقترحة، وهكذا اجتمع الوفد مع الوصي على عرش صربيا الامير **الكسندر** في ١ كانون الأول ١٩١٨، وقرأ عليه مذكرة المجلس الشعبي التي دعت إلى أن يتولى الحكم في الدولة الجديدة باسم الملك بيتر، وقد أعلن الوصي **ألكسندر** على الفور عن «توحيد صربيا مع دولة السلوفيين والكروات والصرب المستقلة في مملكة الصرب والكروات والسلوفيين المشتركة»[٨١]، ثم قام صرب فويفودينا باتخاذ خطوة مماثلة واتحدوا مع صربيا[٨٢]، وعرضت على الامير **الكسندر** الوصاية على المملكة بسبب عجز الملك بيتر عن اداء مهامه الرئاسية[٨٣]. ونتيجة الظروف الدولية التي ساعدت الامير **الكسندر** على تحقيق حلم السلاف الجنوبيين في الوحدة، الا انه واجه العديد المشاكل الداخلية نتيجة اختلاف الآراء حول نوع الحكم في البلاد وطبيعته ما بين المركزي والاتحادي، فضلاً عن تسلط الصرب ورغبتهم في تكوين دولة صربيا الكبرى.

وإزاء هذا التكوين غير المتجانس والمختلف في البيئة السياسية والاقتصادية، واجهت الامير مهام صعبة في المجال السياسي، تمثلت بسيطرة الاحزاب السياسية على الحياة السياسية وكانت تمثل القوميات المنضمة في اطار المملكة الجديدة، وكانت من اهمها، الحزب الراديكالي الصربيبزعامة نيقولا باشيتش، والحزب الديمقراطي الصربي برئاسة كل من ليوبومير دافيدوفيتش Ljubomir Davidovich وسفيتوزار بريبيتشفيتش Svetozar Pribićević، أما في كرواتيا فإن النفوذ السياسي الأكبر كان لحزب الفلاحي الكرواتي Croatian PeasantParty بزعامة ستيبان راديتش Stiepan Radić، وفي سلوفينيا كان الحزب الشعبي People's Party بقيادة انطوان كوروسيتش AntunKoroseć، وشكل المسلمون تنظيمين سياسيين الأول في البوسنة ويحمل اسم منظمة المسلمين اليوغسلاف Yugoslav Muslim Organization بزعامة محمد سباهو، إما الاخر فقد كان باسم الجمعية الإسلامية DzemijetParty يمثل المسلمين الألبان والأتراك في كل من مقدونيا وكوسوفا، وأخيراً كان هناك الحزبالشيوعي واتحاد الفلاحي اليوغسلاف، واصبحالامير امام مسؤولية المحافظة على المملكة الجديدة من الصراعات السياسية بين الاحزاب حول طبيعة نظام الحكم في المملكة، بين الحزب الفلاحي الكرواتي الذي طالب بنظام اتحادي لا مركزي تتمتع القوميات من خلاله بحكم ذاتي واسع ضمن حدودها، وبين الحزب الراديكالي الصربي الذي اصرعلى نظام مركزي للمملكة تحت قيادة صربية متمثلة بحكم ال كاراجورجفيتش[٨٤].

وامام هذا الامر كان على الامير تنظيم شؤون البلاد الداخلية، إذ قام في٢٠ كانون الأول ١٩١٨بتكليف ستوجان بروتيتش Stojan Protic من الحزب الصربي الراديكالي بتأليف حكومة انتقالية[٨٥]، تقوم مهمتها على اجراء انتخاب الجمعية التأسيسية التي اقراها اعلان كورفو عام ١٩١٧، فقامت الحكومة بتشكيل برلمان

مؤقت اختير اعضاؤه من البرلمان الصربي والمجلس الشعبي في زغرب، ومن بين ممثلي القوميات الاخرى، فأصدر البرلمان المؤقت في ٣ أيلول ١٩٢٠ قانون انتخاب الجمعية[٨٦].

أجريت انتخابات الجمعية التأسيسية في مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين في ٢٨ تشرين الثاني ١٩٢٠، وقد فاز الحزب الديمقراطي الصربي بـ (٩٢) مقعداً، وحصل الحزب الراديكالي الصربي على (٩١) مقعداً من مجموع (٤١٩) مقعدا[٨٧]، وكانت حصةالحزب الفلاحي الكروات (٥٠) مقعداً، وذهب (٥٨) مقعدا للحزب الشيوعي[٨٨]، وحازت منظمة المسلمين اليوغسلاف على (٢٤) مقعدا[٨٩]، وذهب (٢٧) مقعداً لمصلحة الأحزاب الدينية الكرواتية والسلوفينية، وكانتصيب الحزب الديمقراطي الاشتراكي(١٠) مقاعد، فيما حصل على المقاعد المتبقية ممثلون من أحزاب صغيرة أخرى[٩٠].

كانت مهمة الجمعية التأسيسية هو البت في وضع دستور للبلاد، وما إن بدأت اجتماعاتها حتى بدأ ظهر الصراع في الجمعية حول نظام الحكم في المملكة وتمثل ذلك بظهور مناديين للمركزية وهما الحزبان الديمقراطي والراديكالي، ومناديين للاتحادية وتمثلوا بالحزب الفلاحي الكرواتي[٩١]، مما اضطر الاخير الى مقاطعة اعمال الجمعية التأسيسية على اثر انعقاد اجتماع لأعضاء الحزب في زغرب وقرروا عدم المشاركة في جلسات اللجنة المكلفة بوضع القوانيين الاساسية للدستور[٩٢].

استغل الامير فرصة مقاطعة الكروات اعمال الجمعية، إذ عمل على ضرب العناصر غير المرغوب بها في الجمعية المتمثل بالحزب الشيوعي اليوغسلافي، فلجأ الامير الى اصدار قانون اطلق عليه اسم قانون اوبزنانا في ٢٩ كانون الاول ١٩٢٠، الذي قضى بمنع نشاط الحركة العمالية الثورية وحظر عمل الحزب الشيوعي[٩٣]

في المملكة[٩٤]، ونتيجة لهذا القانون ضمن الامير حرمان الحزب الشيوعي من التصويت على اقرار دستور المملكة، فضلاً عن سير الامور داخل الجمعية التأسيسية دون اي عائق. بعد ان تمكن الامير **الكسندر** من ابعاد الكروات والشيوعيين من الجمعية، عمل على كسب اصوات المسلمين في الجمعية من اجل التصويت على الدستور، لذا عقد اتفاق مع محمد سباهو رئيس منظمة المسلمين اليوغسلاف في ١٥ اذار ١٩٢١ حول وضع المسلمين في البوسنة مقابل التصويت على مشروع الدستور الجديد[٩٥]. وبناءً على ذلك، اجتمعت الجمعية التأسيسية في ٢٨ حزيران ١٩٢١ بحضور (٢٥٨) عضواً وبغياب (١٦١) عضواً عن التصويت[٩٦]، وافقت الجمعية على الدستور[٩٧] بأغلبية (٢٢٣) صوتا مقابل (٣٥) صوتا رفض الدستور[٩٨]، واطلق على الدستور تسمية فدوفدان Vidovdan[٩٩]. ونتيجة لهذه الامور تمكن الامير في الحصول على الاصوات التي يستطيع بها ضمان تمرير الدستور في الجمعية التأسيسية، وتمثل نجاحه في اختلاف الاحزاب فيما بينهم، فضلاً عن استمالة بعضها من خلال رغباتهم واهدافهم.

وحدث تغيير كبير بعد مرور وقت قصير على اعلان الدستور تمثل بوفاة الملك بيتر في ١٦ اب ١٩٢١[١٠٠]، ووفقاً للمراسيم الملكية توِّج **الكسندر** ملكاً على مملكة الصرب والكروات والسلافيين[١٠١].

المبحث الثاني

سياسة الملك الكسندر الاول الداخلية للمدة ١٩٢١-١٩٣٤

عندما اعتلى الملك **الكسندر** عرش مملكة الصرب والكروات والسلافيين، عمل على اهتمام بشؤون البلاد الداخلية التي تمثلت بالإصلاحات الادارية والزراعية فضلاً عن انه احدث نوعا من التوازن في الحياة السياسية ولا سيما تجاه الكروات المعارضين لنظام الحكم في المملكة، إذ عمد الملك **الكسندر** الى القيام بالعديد من الاصلاحات وفقاً لسياق النظام الإداري للمملكة، وطبقا للدستور الجديد قسمت البلاد على وحدات إداريةاقتصادية سياسية، تدعى بلديات Opštine أو مقاطعة Srez[١٠٢]، وبموجب القرار الصادر في ٢٨ نيسان ١٩٢٢ قُسمّت البلادإدارياً على (٣٣) مقاطعة، يتولى إدارتها حكام يعينهم الملك، وبهذا التقسيم ألغيت الأقاليم التاريخية والثقافية التي عهدتها البلاد، فقسمت كرواتيا وسلوفينيا إلى (٤) مقاطعات، ودالماشيا إليمقطعتين، في حين جرى تقسيم البوسنة إلى (٦) مقاطعات، ضمن حدود البوسنة التاريخية إبان العهد العثماني حصراً، دون السماح بقطع أو إدخال جزء من وحدة إدارية أخرى خارج حدود البوسنة[١٠٣]. ويرجع السبب في تقسيم البوسنة فقط حسب حدودها التاريخية هو الايفاء بالاتفاق الذي عقد بين المملكة و منظمة المسلمين اليوغسلاف في ١٥ اذار ١٩٢١.

وفي الجانب الزراعي، أولى الملك اهتماماً كبيراً بهذا الجانب لما له من اهمية في اقتصاد البلاد، فضلاً عن محاولته تصريب المملكة الجديدة، إذ اعلن في السنوات الاولى للملكة مراسيم عديدة تدعو الى الاهتمام بهذا الجانب ومنها المرسوم المؤقت الصادر في ٢٥ شباط ١٩١٩ والذي حدد به الملك (٣) مبادئ لحل المسألة الزراعية: (١) انهاء القنانة، (٢) تقسيم ملكيات الارضي الكبيرة، (٣) دفع الدولة تعويضات للملاكين السابقين[١٠٤].

وكانت غاية الملك من ذلك هو الحصول على تأييد منظمة المسلمين اليوغسلاف لدستور فدوفدان، الا انه اخلف هذه الوعود للمسلمين بإصدار مرسوم عام ١٩٢٠ حدد الاراضي التي يمكن توزيعها على المستوطنين الصرب على النحو الاتي[١٠٥]:

١. الاراضي الخاضعة لملكية الدولة.
٢. الاراضي المملوكة للجمعيات والمؤسسات الاهلية.
٣. الاراضي غير المزروعة.
٤. الاراضي التي صودرت بمقتضى قانون الاصلاح الزراعي شباط عام ١٩١٩.

ولم تكتمل شرعية الاصلاحات حتى عام ١٩٣١، الا انها اسفرت عن حصول ما يربو على (١٥٠,٠٠٠) اسرة من الفلاحين على اراض تتعدى مساحتها المليون هكتار، اما الملاكون السابقون فحصلوا على مبالغ نقدية وسندات طويلة الاجل، بضمان الحكومة اليوغسلافية. وبذلك انهت الاصلاحات الزراعية في الاعوام (١٩١٩-١٩٣١) مؤسسة القنانة، الا انها لم تحقق اهدافها المرجوة، اذ ان معظم الفلاحين لم يحصلوا الا على الارض التي كانوا يفلحونها من قبل، فقد ظل متوسط الحيازة صغيراً ولم تطرأ زيادة كبيرة على الانتاجية الزراعية، ولم يكن التعويض الذي دفع لملاك الاراضي يكفي لان يبدؤون من جديد، والتعامل في السندات التي

اخذوها كجزء من قيمة التعويض كان يتم باقل من قيمتها الاسمية، وكان ملاك الاراضي الذين تحولوا الى المهن الحضرية والمشروعات التجارية الاخرى هم الذين سارت احوالهم بشكل افضل، وان الظروف الدولية المتمثلة بالأزمة الاقتصادية[١٠٦] (١٩٢٩-١٩٣٢) كان لها تأثيرها على كل الاقتصاد الزراعي في اوربا[١٠٧].

تزوج الملك السكندر من الاميرة ماريا[١٠٨] Maria اميرة مملكة رومانيا وذلك في ٨ حزيران ١٩٢٢[١٠٩]، وانجب منها ثلاثة ابناء[١١٠].

ومن الجانب السياسي، اتسم العقد الاول من حكم الملك **الكسندر** بانغماس الدولة الجديدة في صراع سياسي حول طبيعة تكوينها بينالقوميين الراديكاليينالص ربيقيادةنيقولاباشيتشالذيأصر علينظامركزيللدولةتحت قيادةصربية؛وبينالحز بالفلاحيالكرواتيبقيادةستيبانراديتش الذيطالببنظامفدراليلامركزيتتمتع فيه القو مياتالمكونةللمملكةاليوغسلافيةبحكمذاتيواسع في ضمنحدودهاالتاريخية[١١١]، فضلاً عن معارضتهم لترأس باشيتش لرئاسة الحكومة[١١٢]، لذا عمل الملك **الكسندر** على اجراء انتخابات جديدة في ١٨ اذار١٩٢٣ وتنافست الاحزاب على (٢١٢) مقعداً حصل الحزب الراديكالي الصربي على (١٠٨) والحزب الديمقراطي اليوغسلافي على (٥١)، وحاز الحزب الكرواتي الفلاحي على (٧٠) مقعداً، ونال حزب السلوفينيين الديمقراطي على (٢١)، ومنظمة المسلين اليوغسلاف حصلت على (١٨) مقعدا[١١٣]. ولعل السبب في قيام الملك بهذا الاجراء هوارضاء الكروات والقوميات الاخرى من اجل تقدم المملكة الجديدة وازدهارها والمحافظة على استقرارها.

ادت هذه الانتخابات الى انعطاف مهم في الحياة السياسية للدولة، من خلال ما حققته الاحزاب السياسية الثلاثة: الحزب الجمهوري الفلاحي الكرواتي، والحزب

السلوفيني الديمقراطي، ومنظمة المسلمين اليوغسلاف من تأييد ثلاثة شعوب ممثلة لهذه الاحزاب، وبالاستناد إلى ذلك فقد شكّلت الأحزاب الثلاثة في آذار ١٩٢٣ ما يعرف بالتجمع الفدرالي الذي أصبح يقود المعارضة ضد تنظيم الدولة الجديدة على أسس مركزية ويطالب بفدرالية تعبر عن التعددية الموجودة في الدولة الجديدة[١١٤]. وقدمت المعارضة من طريق القيادي الكرواتي راديتش مشروعاً يتضمن إقامة وحدة كونفدرالية، وفق النقاط الآتية[١١٥]:

١. الاعتراف بالأسرة الحاكمة رمزاً للوحدة اليوغسلافية.

٢. إصدار دستور كرواتي يمهد لتأسيس سلطة تشريعية فوق الأراضي الكرواتية.

٣. عضوية كرواتيا في عصبة الأمم.

٤. السياسية الخارجية، والتجارة، والدفاع تكون مشتركة، لكن تنظيم الجيش الوطني واستخدامه في كرواتيا يقرره البرلمان الكرواتي.

٥. منح الحكم الذاتي لسلوفينيا، ومونتينيغرو، والبوسنة والهرسك، ومقدونيا، وفوفودينا، ويكون مشابهاً للحكم الذي طبق في كرواتيا.

٦. السلطة التشريعية في كرواتيا يمثلها البرلمان الكرواتي والسلطة التنفيذية توضع بيد من يرشحه البرلمان الكرواتي وتكون مسؤولة أمامه فقط.

ونتيجة لهذه المعارضة ورغبة الملك -على الرغم من انه كان من المتحمسين للمسألة اليوغسلافية[١١٦]- التي ابداها في المجالس السياسية بانفصال كرواتيا عن المملكة، نظراً لاستحالة التفاهم مع قاداتها، ومحاولة الملك ايضاً ارضاء الكروات من خلال الضغط على الحزب الراديكالي الصربي وتهديده بالتنازل عن العرش اذ ما اصر على اختيار زعيمها باشيتش لتشكيل الحكومة[١١٧]. ومن اجل كسب رضا

الكروات والمعارضة اضطر الملك قبول الدخول في مفاوضات مع الحزب الفلاحي الجمهوري الكرواتي[١١٨] بحضور حليفيه منظمة المسلمين اليوغسلاف والحزب السلوفيني الديمقراطي، إذ توصل إلى نوع من التفاهم يقوم على التزام حكومة الحزب الراديكالي بتنفيذ إجراءات لتحسين الوضع في سلوفينيا وكرواتيا والبوسنة، وعدم تنفيذ أي تغيير من طرف واحد في تنظيم الدولة، مقابل التزام نواب الأحزاب الثلاثة بعدم التصويت ضد الحكومة، ونتيجة للاتفاق اضطر الملك إلى إقالة حكومة باشيتش بريبتشفيتش -التي يسيطر عليها الصرب- بعد أن فقدت تأييد الأكثرية البرلمانية وتكليف ليوبومير دافيدوفيتش بتشكيل حكومة من أحزاب المعارضة في تموز ١٩٢٤، وقد أثار هذا الحضور القوي للمسلمين مع الكروات الكاثوليك في الحكومة الجديدة انزعاج الأوساط الصربية المتعصبة التي رأت في ذلك خطراً على الصرب، وأخذت تستثير ذاكرة الصرب التاريخية ضد الأتراك الذين عادوا لحكم الصرب من جديد[١١٩]، وفي هذه الحالة أرغم الملك رئيس الحكومة دافيدوفيتش على الاستقالة ليعيد السياسي الصربي المخضرم باشيتش إلى رئاسة الحكومة التي حلت البرلمان على أمل أضعاف أحزاب المعارضة في الانتخابات التي جرت في شباط ١٩٢٥[١٢٠].

ونتيجة تأثير الساسة الصرب في الملك **الكسندر** اصدر امرا عد فيه الحزب الفلاحي الكرواتي منظمة محظورة والقي القبض على عدد كبير من أعضائه وكان من بينهم زعيم الحزب راديتش نفسه، مما اضطره ومن داخل السجن إلى إرسال بيان إلى البرلمان وذلك في ٢٧ آذار ١٩٢٥ اعلن فيه تخليه عن طموحاته في تطبيق نظام اتحادي جمهوري مقراً باعترافه بدستور فدوفدان، وقبوله بالنظام الملكي، فأفرج عنه مع بقية أعضاء حزبه، وأعقب ذلك تشكيل ائتلاف حكومي بين الحزبين الراديكالي الصربي والفلاحي الكرواتي، وكلف الملك **الكسندر** باشيتش بتشكيل حكومة

جديدة في ١٨ تموز ١٩٢٥ كان راديتش وزير التعليم فيها، مع إعطاء خمسة مناصب وزارية لأعضاء حزبه، الذي عاد إلى اسمه القديم الحزب الفلاحي الكرواتي بعد أن تخلى عن مطلب الجمهورية، ومنح الكروات قدراً كبيراً من السيطرة الإدارية والمالية والاقتصادية في كرواتيا، وأجريت إصلاحات على شؤون القضاء في كل من كرواتيا وسلوفينيا، وفي آب ١٩٢٥ كان التوتر قد خف بما فيه الكفاية، بحيث استطاع الملك **الكسندر** القيام بأول زيارة له إلى زغرب، وفي نيسان ١٩٢٦ استقال راديتش من الحكومة وعاد حزبه إلى جبهة المعارضة، واستقال باشيتش بعد توجيه تهمة الفساد إلى ابنه[١٢١].

حاول الملك **الكسندر** مرة اخرى تهدئة الاوضاع في المملكة، اذ قام بتكليف ف.فوكتيشفيتش V.Vukicevic في تموز ١٩٢٧ بتشكيل حكومة ائتلافية شارك فيها كل من حزب الشعب السلوفينيين ومنظمة المسلمين اليوغسلاف والحزب الديمقراطي اليوغسلافي الا ان هذه الحكومة لم تستمر طويلاً فقد حل البرلمان وحُدِّد موعد للانتخابات في ايلول ١٩٢٧[١٢٢]، ولعل الهدف من ذلك هو ضمان مجيء الاكثرية المؤيدة للحزب الراديكالي الصربي واضعاف الاحزاب اليوغسلافية الاخرى. الا ان الاوضاع لم تستقر بل زاد احتدام الخلاف بين الأحزاب الصربية المؤيدة للمركزية والهيمنة الصربيةوبين أحزاب المعارضةمنكرواتيا والبوسنةوسلوفينيا المطالبين للفدرالية[١٢٣]، اذ قام زعيم حزب الكرواتي الفلاحي ستبان راديتش بمقاطعة البرلمان، والسعي للحصول على التأييد من مواقع الكرواتيين الانفصالية في لندن وموسكو وغيرهما في الخارج، اذ تحولت المناقشات البرلمانية الساخنة الى اعمال عنف جسدي، عندما اطلق نائب صربي داخل البرلمان الرصاص على راديتش وثلاثة من نواب كرواتيين في اثناء احدى المناقشات الحامية في ٢٠ حزيران ١٩٢٨، وتوفي راديتش في ٨ اب ١٩٢٨[١٢٤].

وسرعان ما تدهورت الاوضاع داخل المملكة التي تمثلت بتبادل الاتهامات بين الساسة وخروج المظاهرات العارمة في الشوارع، وانهيار النظام العام في انحاء المملكة[١٢٥]. وقام الملك بتكليف زعيم حزب الشعب السلوفيني كوروشتش Kourosch بتشكيل حكومة جديدة، ومن جهتهم قام كل من الكروات والسلوفينيين بتكوين برلماناتهم الخاصة بهم في كل من زغرب وليوبليانا احتجاجاً على سياسات حكومة بلغراد المالية التي حرمت بقية البلاد من تحسين أوضاعها الاقتصادية، ولم يراعوا أوضاع البلاد التي كانت تمر بأزمة اقتصادية وموسم جفاف حاد، وامام هذا الوضع قدم فلادكو ماتشيك Vladko Maćek الذي خلف راديتش في زعامة الحزب الفلاحي الكرواتي، اقتراحا على الملك **الكسندر** إعادة تنظيم البلاد على أسس اتحادية بتقسيمها على سبع وحدات منفصلة، وهي: (١) سلوفينيا. (٢) كرواتيا وسلوفنيا ودالماشيا. (٣) صربيا. (٤) الجبل الأسود. (٥) البوسنة والهرسك. (٦) مقدونيا. (٧) فويفودينا. على أن تتمتع كل وحدة اتحادية بسلطتها التشريعية والتنفيذية الخاصة بها[١٢٦]. ومن هنا يمكننا القول ان الملك **الكسندر** وجد نفسه في مشكلة كبيرة ولابد من ايجاد حلول لها، وكان بين حلين احدهما تمزيق المملكة بين القوميات وتخليه عن حلم قيام دولة يوغسلافياو انقاذ البلاد.

أمام تلك التطورات التي كانت تعصف بالحياة السياسية، ومن اجل الحفاظ على كيان المملكة واستقرارها السياسي وأمنها الداخلي، قام الملك في ٦ كانون الثاني ١٩٢٩ بإصدار قانون (حماية الدولة)[١٢٧] الذي دعا الى تعليق الدستور، وحظر جميع الأحزاب السياسية، وحل البرلمان، ومنع نشاط اتحاد النقابات وجميع المنظمات القائمة على أسس دينية وإقليمية[١٢٨]، وعين رئيس الحرس الملكي بيتر تشفكوفتش Petar živković رئيساً للحكومة، وأصبح الملك مصدر السلطات التشريعية والسياسية، وأصدر قوانين صارمة ضد حالة الفوضى، والإرهاب، ونشر الأفكار

الشيوعية، وقام بتغير اسم البلاد رسميا إلى (المملكة اليوغسلافية)، وقام بإلغاء دستور فودفدان في ٤ تشرين الاول ١٩٢٩[١٢٩]، وأغلقت ثلث الصحف والمجلات في البلاد، ووضعت البقية تحت الرقابة، وتبريراً لهذه الأعمال أشارالملك في خطاب له، أن اتخاذ هذه الإجراءات كان الهدف منها الحفاظ على وحدة المملكة وتبني نهج جديد نحو تحقيقالفكرة اليوغسلافية[١٣٠].

شهدت المملكة إلغاء التقسيمات الإدارية المحلية (٣٣) القديمة مع أسمائها، واستحداث (٩) أقاليم جديدة، أطلق على كل إقليم اسم بانوفينيا Banovine يتولى إدارتها بان Ban ويكون مسؤولاً أمام الحكومة المركزية، وهي تشمل المقاطعاتالاتية: مقاطعة الدانوب Danub، ومقاطعة فادار Varder، ومقاطعة فرباتس Vrbatis، ومقاطعة دريتا Drina، ومقاطعة موارافا Morava، ومقاطعة زيتا Zeta، ومقاطعة كرواتيا Croatia، ومقاطعة كوستال Kostal، ومقاطعة درافا Drava[١٣١].

ومن الملاحظ أن الملك كان يهدف من وراء هذا الاجراء كبت الانقسامات القومية، لأن ستة من هذه الأقاليم كان المكون الصربي يشكل الأغلبية فيها، أما الثلاثة الباقية، ففي اثنين منها كانت الأغلبية لمصلحة الكروات، والأخير ذو أغلبية سلوفينية الامر الذي ولَّد استياءً بين الساسة الكروات، إذ كانوا يرون أن مناطقهم قسمت بشكل أكبر من مناطق الآخرين[١٣٢]، أما استياء المسلمين فكان سببه تشتتهم في هذه الوحدات الإدارية الجديدة دون أن يكون لهم أغلبية في أي منها[١٣٣].

وقام الملك بإصداردستور جديد للبلاد في ٣أيلول ١٩٣١ منحه صلاحيات واسعة وتقاسم فيها السلطة التشريعية مع البرلمان، وانهى بشكل عملي دور الاحزاب ذات الطابع القومي[١٣٤] مما ادى الى قيام دولة مركزية، مع نظام شبه ديمقراطي برلماني، فكان المرشحون الوحيدون الذين شاركوا في انتخابات في ٨

تشرين الثاني١٩٣١هم الذين احتوتهم القائمة الحكومية، وبعد الانتخابات أسس تنظيم سياسي قومي جديد بهدف جمع أنصار الأحزاب القديمة التي حُظِر نشاطها عام ١٩٢٩، أطلق عليه اسم الحزب الديمقراطي الراديكالي الفلاحي اليوغسلافي، ثم غير اسمه إلى الحزب الوطني اليوغسلافي في١١ تموز ١٩٣٣[١٣٥].

ونتيجة لهذه الإجراءات التي قام بها الملك ظهرت معارضة موحدة عند جميع القوميات اليوغسلافية، بضمنهم الصرب، ناهيك عن الأحزاب السياسية المحظورة التي أصدرت بياناً مشتركاً عام ١٩٣٣ أطلق عليه ببيان زغرب، طالب البيان بإقامة نظام برلماني حقيقي، ومنح الحكم الذاتي لأقاليم المملكة، وقابل الملك هذا البيان بإصدار امر باعتقال عدد من الساسة البارزين في كرواتيا وسلوفينيا والبوسنة من بينهم فلادكو ماتشيك الكرواتي، وكوروسيتش السلوفيني والزعيم المسلم محمد سباهو، وطال قمع السلطة الشيوعيين الذين كانوا يزاولون نشاطاتهم سراً[١٣٦].

أدت سياسة الملك الاستبدادية والاستمرار في قمع المعارضة إلى استفحال نشاطات المعارضة باتجاه استخدام القوة المسلحة، لاسيما من القوميين المتطرفين الكروات والمقدونيين، فقد أعلن في بداية عام ١٩٣٠ عن تأسيس المنظمة القومية الكرواتية المتطرفة (الاوستاشا)، أو(حركة التحرير الكرواتية Croatian Liberation Movement التي أعلنت عام١٩٣٣عنبرنامجها الذي جاء فيه: «إن الشعب الكرواتي شعب مستقل ليست له أي علاقةمع الشعوب اليوغسلافية الأخرى، ومن هذا المنطلق فإن أعضاءها يرون أن الهدف الأساسي هو تأسيس دولة كرواتية مستقلة ومتجانسة عرقياً ولها حدودها الثابتة وعلى أن تشمل منطقة البوسنة والهرسك التي يعدونها جزءاً لا يتجزأ من كرواتيا، وإن المسلمين هم جزء من الشعب الكرواتي، وإن جميع الوسائلمن ضمنها العمليات المسلحةمتاحة من أجل تحقيق أهدافهم»،

وكان زعيم المنظمة المحامي الكرواتي انتي بافليش Ante Pavelić قد اتخذ من ايطاليا مقرا له، وأثمر التعاون بين منظمة الاوستاشا الكرواتية المتطرفة والمنظمة المقدونية الثورية الداخلية عن اغتيال الملك اليوغسلافيفي مدينة مرسيليا جنوب فرنسا بينما كان في زيارة رسمية إلى فرنسا في ٩ تشرين الأول ١٩٣٤[١٣٧].

... الخاتمة ...

عد الملك **الكسندر الاول** من الشخصيات العسكرية والسياسية التي كان لها دور كبير في بناء مملكة يوغسلافيا، وعرف عنه بحبه الى بلاده.ولعل السبب في ذلك يعود لبُعده ردحاً من الزمن عن بلاده، فضلاً عن تأثير افكار الصرب في قيام دولة صربيا الكبرى، ورغبة السلاف الجنوبيين في توحيدهم في دولة واحدة. شجعت هذه الامور الملك **الكسندر** على المحافظة على هذه الدولة على الرغم من اختلاف رغبة السلاف الجنوبيين في نوع النظام الذي يجمعهم، فقد حاول الملك احداث نوع من التوازن بين تلك الرغبات في فرض ضغوطه على الصرب من خلال تهديدهم باعلان اعتزاله الحكم، او الضغط على الكروات من خلال اصدار قوانين تعد فيها الحزب الفلاحي الكرواتي حزبا محظورا ومطاردة اعضاء الحزب وسجنهم.جميع هذه الوسائط لم تُجدِ نفعا مع الاوضاع السياسية في المملكة، وعلى اثر حادثة البرلمان في عام ١٩٢٨ اتخذ الملك قرار إعلان الديكتاتورية في البلاد، وتغيير اسمها الى مملكة يوغسلافيا، واصدار دستور لها في عام ١٩٣٠، وحظر الاحزاب السياسية، وامام هذه السياسة تنامت المعارضة المسلحة ضد الملك **الكسندر الاول** التي تمثلت بمعارضة الكروات المسلحة بمنظمة الاوستاشا التي خططت الى قتل الملك في أثناء زيارته لفرنسا عام ١٩٣٤.

---

١. الان بالمر، موسوعة التاريخ الحديث (١٧٨٩-١٩٤٥)، ج١، ترجمة سوسن فيصل السامر و يوسف محمد امين، بغداد، ١٩٩٢، ص ٣٧؛ Милица Нешић. КРАЉ АЛЕКСАНДАР КАРАЂОРЂЕВИЋ. Ниш. 2011. Паге.6.

٢. احدى الدول البلقانية تقع جنوب اوربا، وكانت هذه المنطقة معرضة بشكل دائم للحروب منذ ان سكنها السلاف إذ قاموا بتأسيس دولتهم التي أطلقوا عليها في بادئ الامر اسم دوكليا (Dokle) وسميت فيما بعد باسم زيتا (Zeta)، وفي عام ١٤٣٥اطلقوا عليها اسم الجبل الاسود، وخضعت للاحتلال العثماني في اواخر القرن الخامس عشر، الا انها استطاعت الحصول على الحكم الذاتي في القرن التاسع عشر، واصبحت في عام ١٨٧٨ أمارة شبه مستقلة تحت حكم الامير نيكولاس الاول بموجب اتفاقية برلين، وتحولت الى مملكة عام ١٩١٠، وفي الحرب العالمية الاولى حاربت الجبل الاسود الى جانب صربيا وانضمت الى مملكة الصرب والكروات والسلاف في عام ١٩١٨، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية دخلت في ضمن اتحاد يوغسلافيا عام ١٩٤٥، وفي حروب الاستقلال عن صربيا في أواسط التسعينيات من القرن الماضي بانفصال كرواتيا وسلوفينيا والبوسنة والهرسك بقيت الجبل الاسود مع صربيا الى اعلان استقلالها كجمهورية الجبل الاسود عام ٢٠٠٦.للتفاصيل، ينظر: رعد رضا محمد خالد، القوميات والوحدة اليوغسلافية ١٩٤٥-١٩٨٠، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد القائد المؤسس للدراسات القومية والاشتراكية العليا، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٢، ص ٩٦-٩٨؛ عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا الاتحادية الاشتراكية من الاتحاد الى التفكك ١٩٤٥-٢٠٠٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠١٣ص ص١٢، ١١٣-١١٤، ٢٠٠-٢٠٥.

٣. Канцеларија Престолонаследнлка Алекандра II Крањевски Двор. Њихова краљевска величанства Краљ Александар I и Краљица Марија .85. годишњица бенчања. Београд. 2007. Паге.1

٤. ولدفيتموز١٨٤٤، وهو حفيد زعيم الانتفاضة الصربية الاولى ضد العثمانيين قره جورج بيتروفيتش (George Petrovic) عام ١٨٠٤، وابن امير صربيا الكسندر الاول الذي أطاحت به أسرة أوبرينوفيتش عام ١٨٥٩، درس في الكلية العسكرية الفرنسية، وشارك في حرب السبعين عام ١٨٧٠، وفي البوسنة والهرسك في ثورة عام ١٨٧٦، عاش في بودابست وجنيف وفي بلاط امير الجبل الأسود، واصبح ملكا لمملكة صربيا بعد أن انتخبه البرلمان الصربي بالإجماع في ١٥ حزيران ١٩٠٣ اثر انقلاب دموي ضد الملك الكسندر أوبرينوفيتش، وبسبب مرضه اعتزل شؤون الحكم الرسمية للبلاد في حزيران ١٩١٤ وأصبح ولي العهد الكسندر الوصي على مملكة صربيا، توفي في ١٦ آب ١٩٢١.للتفاصيل، ينظر: The New Encyclopedia Britannica, Vol.9, U.S.A, 2003, p.328-329.

٥.

٦. ولد في ٧ تشرين الاول ١٨٤١، اعتلى عرش الامارة في عام ١٨٦٠ بعد اغتيال عمه الامير دانيلو الأول (Danilo I)، في عهده شنت الجبل الاسود حرباً على الدولة العثمانية في ١٨٦٢و١٨٧٦، وفي مؤتمر برلين ضوعفت مساحتها بحصولها على منفذ على بحر الادرياتيكي (Adriatic)، وقد قوى علاقاته مع الروس والايطاليين والصرب من طريق المصاهرة، عمل على تحديث الامارة بتنفيذ العديد من الاصلاحات العسكرية والسياسية والاقتصادية، واعطى للأمارة دستوراً رسمياً في عام ١٩٠٥، ورقي بالبلاد الى درجة المملكة عام ١٩١٠، وانضم الى عصبة البلقان في الحروب البلقانية (١٩١٢-١٩١٣) ضد الدولة العثمانية، ودخل الى الحرب العالمية الاولى مؤيداً للحلفاء، الا انه دحر في نهاية عام ١٩١٥ وفر الى فرنسا، وفي عام ١٩١٨ نحّي في اجتماع الجمعية القومية في بودغوريتسا Podgoritza وصوت للاتحاد مع صربيا، توفي في ١ آذار ١٩٢١ .ينظر: الان بالمر، موسوعة التاريخ الحديث (١٧٨٩-١٩٤٥)، ج٢، ترجمة سوسن فيصل السامر و يوسف محمد امين، بغداد، ١٩٩٢، ص١١٠-١١١؛ The New Encyclopedia Britannica, Vol.8, .Op.Cit, p.682. 6 Ibid., Vol.9, p.328

٧. هو الابن البكر للملك بيتر، ولد في ٢٧ آب ١٨٨٧ في الجبل الاسود، نصب وريثاً للعرش الصربي الا انه تنازل عن هذا الحق في عام ١٩٠٩ على اثر قتله احد خدمه، وبعد وفاة والده نشب خلاف بينه وبين الملك الكسندر مما اضطر الاخير الى سجنه، وبقى في السجن حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، توفي في ٧ تشرين الاول ١٩٧٢ في بلغراد. ينظر: https: // /en.wikipedia.org/wiki

٨. .https: //en.wikipedia.org/wiki/Princess_Zorka_of_Montenegro

٩. .Милица Нешић, Исто., Паге.6

١٠. .Исти извор

١١. هي مدينة روسية تقع في شمال غرب روسيا في دلتا نهر نيفا، شرق خليج فنلندا في بحر بلطيق، اسسها القيصر بطرس الاول (Peter I) في ٢٧ آيار ١٧٠٣، وسميت بأسماء عديدة منها بتروغراد (Petrograd) (١٩١٤-١٩٢٤) ولينينغراد (Leningrad) (١٩٢٤-١٩٩١). ينظر: محمد م. قاروط، المسلمون في يوغسلافيا، دمشق، ١٩٩٤، ص٩٠.

١٢. .2014-Милан Богојевић, АТЕНТАТ 1934 Осамдесет година после 1934 .Београд, 2014, Паге.7

١٣. حكمت المحكمة الصربية والمحكمة النمساوية-بعد اجراء التغييرات الدستورية-على الكسندر كاراجورجفيتش وافراد الاسرة بعد اشتباههم على تآمره بقتل الامير الصربي ميهايلوأوبرينوفيتش الثالث (Michael Obrenivich III) في ١٠ تموز ١٨٦٨، بنفي جميع

اسرة كاراجورجفيتش من البلاد ومنع عليهم دخولها مرة اخرى ومنعهم من حقوقهم المدنية.ينظر: The Historical Section of the ForeignOffice, Serbia, London, 1920, p.35-36.

١٤. قائد عسكري صربي، ولد في ١٧ آب ١٨٧٦ في بلغراد، أكمل تعليمه العسكري في اكاديمية بلغراد العسكرية، وعيِّن مباشرة بعد تخرجه في هيأة الاركان العامة للجيش الصربي، وكان يعرف باسم ابيس (Apis)، وقاد الانقلاب العسكري الذي اطاح بحكم اسرة أوبرينوفيتش عام ١٩٠٣، وشارك في الحروب البلقانية عام (١٩١٢-١٩١٣)، وتزعم منظمة اليد السوداء التي كانت مسؤولة عن اغتيال ولي عهد النمسا الأرشيدوق فرانس فرديناندفي ٢٨ حزيران ١٩١٤، وفي عام ١٩١٥ ورُقّي الى رتبة العقيد، الا انه حوكم في ٢٣ ايار ١٩١٧ على اثر مؤامرة فاشلة لاغتيال وريث العرش الامير الكسندر، وحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم في ٢٤ حزيران ١٩١٧ رمياً بالرصاص. ينظر: الان بالمر، المصدر السابق، ج١، ص١١٥-١١٦.

١٥. ولد في ١٤ آب ١٨٧٦، وفي عام ١٨٨٩ تولى عرش صربيا على اثر تنازل والده عن الحكم ليتفرغ لحياته الخاصة وبذلك اصبح ملكاً لصربيا تحت وصاية والدته الملكة ناتاليا أوبرينوفيتش (Natalia Obrenivich)، استلم زمام الامور في البلاد عام ١٨٩٣، وتميزت مدة حكمه بعدم الاستقرار السياسي في البلاد، واغتيل بانقلاب عسكري قام به عدد من ضباط الجيش الصربي. ينظر: The New Encyclopedia Britannica, Vol.1, Op.Cit, p.246.

١٦. ولدت في ١١ ايلول ١٨٦٤في صربيا، وكانت احدى وصيفات الملكة ناتاليا أوبرينوفيتش، وفي ٥ آب ١٩٠٠ تزوجت من الملك الكسندر أوبرينوفيتش بعد وفاة زوجها سفيتوزار ماسين (Svetozar Masin) وكانت تكبره بـ (١٢)عاماً، إذ واجه هذا الزواج معارضة كبيرة من الاوساط السياسية والشعبية، ولم تحظ هذه الملكة بشعبية كبيرة لدى الشعب الصربي، وقتلت في عام ١٩٠٣ مع شقيقيها على اثر انقلاب عسكري. ينظر: R. G. D. LAFFAN, C.F., The Guardians Of The Gate Historical Lectures On The Serbs, OXFORD, 1918, p.75-76; Ibid., p.246.

١٧. The Historical Section of the ForeignOffice, Op. Cit, p.43; أنس ابراهيم خلف العبيدي، أزمة البوسنة ١٩٠٨-١٩٠٩، بغداد، ٢٠٠٤، ص٨٥.

١٨. أنس ابراهيم خلف العبيدي، المشكلة المقدونية ١٨٧٨-١٩٠٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٦، ص١٨٣؛ R.G. D. LAFFAN, C.F., Op. Cit, p.76.

١٩. Милан Богојевић. Исто.. Паге.7.

٢٠. Милица Нешић. Исто.. Паге.6-7.

٢١. Милан Богојевић. Исто.. Паге.7.

٢٢. للمزيد من التفاصيل حول ازمة البوسنة عام ١٩٠٩، ينظر: أنس ابراهيم خلف العبيدي، أزمة البوسنة.

٢٣. المصدر نفسه، ص٥١٦؛ Милица Нешић. Исто.. Паге.8.

٢٤. Исти извор.

٢٥. كان الراي العام الصربي ينظر الى الامير جورجي قبل تنازله عن ولاية العهد بانه القائد الذي سيحرر البوسنة والهرسك، اذ نشرت الصحف الصربية صوراً تمثل الامير جورجي الذي كان يقود الحشود الغاضبة بنفسه ويزيد من تأججها بخطبه الحماسية، وكأنه القديس مارجريس وهو يغمد سيفه في صدر التنين النمساوي، وقد تراخت قبضة التنين فتحررت العروسان الجميلتان البوسنة والهرسك، وقارنت الصحف الصربية الامير جورجي بنابليون، وقالت ان جورج –يقصد به جده جورج الاسود قائد الانتفاضة الصربية عام ١٨٠٤– حررهم من نير الاتراك، وان حفيده الامير جورجي سوف يحررهم من نير ال هابسبورغ، الا ان الراي العام الصربي تغيرت نظرته اليه بعد قتله لاحد خدمه. ينظر: أنس ابراهيم خلف العبيدي، أزمة البوسنة، ص٢٢١–٢٢٢.

٢٦. Милица Нешић. Исто.. Паге.8; Милан Богојевић. Исто.. Паге.7; أنس ابراهيم خلف العبيدي، أزمة البوسنة، ص٥١٦.

٢٧. تشكلت في اذار ١٩١٢عندما وقعت كل من صربيا وبلغاريا معاهدة نصت على تقسيم مقدونيا التي كانت تحت سيطرة الحكم العثماني، وفي ايار من العام نفسه انضمت الجبل الاسود واليونان الى هذه المعاهدة، وتم الامر بتأييد روسيا القيصرية ومساندتها.ينظر: آلان بالمر، المصدر السابق، ج١، ص ٩٣–٩٤.

٢٨. محمد م. الارناؤوط، كوسوفو ما بين الماضي والحاضر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٥٠؛ Edward Raymond Turner, Europe 1789-1920. London, 1921, p.457.

٢٩. كان القائد العام للقوات الصربية هو القائد رادمير بوتنيك (Radmill Putnik) وكانت خطة الجيش الصربي تدمير الجيش العثماني في معركة حاسمة قبل اكمال استعداده، وان الهدف الصربي هو مضاعفة التطويق على الجيش العثماني باستخدام اربعة جيوش، الجيش الاول تحت قيادة الامير الكسندر الذي تألف من (٥) فرق مشاة وفرقة خيالة، مهمتها المهاجمة من الامام، والجيش الثاني تحت قيادة الجنرال ستوبا ستيبانوفيتش (Stupa Stepanovich)

إذ تألف من فرقة صربية وفرقة بلغارية مهمتها مهاجمة الجناح الايمن للجيش العثماني، والجيش الثالث تحت قيادة الجنرال بوزيدار يانكوفيتش (Bozidar Jankovic) تألف من (٤) فرق مشاة ولواء مشاة واحد ومهمته مهاجمة الجناح الايسر للجيش العثماني، أماالرابع فكانمستقلاًعنالثلاثةالمذكورة، وحُشدشماليسنجقينيبازار. ينظر: يوسف البستاني، تاريخ حرب البلقان الاولى بين الدولة العلية والاتحاد البلقاني، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٠١.
Милица Нешић. Исто.. Паге.10 ; Милорад Радојчић. БЕСМРТНИ РАТНИЦИ ВАЉЕВСКОГКРАЈА У РАТОВИМА 1912–1918.Витезови Карађорђеве .27-звезде. Ваљево. 2014. Паге.24

٣٠. من السمات والعادات التي تميزت بها اسرة كاراجورجفيتش هي ان على كل فرد من افرادها الذين يشاركون في المعارك ان يقاتل في الصفوف الامامية، وبدأ هذا التقليد منذ قيام الثورة الصربية الاولى عام ١٨٠٤ بقيادة قره جورج بيتروفيتش.ينظر: Милан Богојевић. Исто.. Паге.7.

٣١. يوسف البستاني، المصدر السابق، ص١٠٣؛ R.G. D. LAFFAN. C.F.. Op. Cit. p.125.

٣٢. Милица Нешић. Исто.. Паге.10.

٣٣. محمد م. الارناؤوط، كوسوفو، ص٥٠؛ Edward Raymond Turner. Op.Cit. p.458.

٣٤. Милица Нешић. Исто.. Паге.10.

٣٥. جرت بين الجيش العثماني بقيادة السلطان مراد الاول، والجيش الصربي بقيادة الملك لازار (Lazar) في ١٥ حزيران ١٣٨٩، وانهزم فيها الجيش الصربي ووقع الملك لازار بالأسر بعد انضمام القائد الصربي فول برانكوفيتش (F. Brankvec) وهو صهر الملك للجيش العثماني ومعه (١٠,٠٠٠) مقاتل. ينظر: محمد م. قاروط، المصدر السابق، ص ٢٣-٢٤.

٣٦. استطاعت صربيا مع دول العصبة البلقانية إرسال اكثر (٦٠٠,٠٠٠) جندي الى ميادين القتال، وانتزعت من الامبراطوريةالعثمانية الاراضي في اوربا ماعدا القسطنطينية، فقد توسعت بلغاريا باتجاه تراقيا (Thrace)، واليونان باتجاه سالونيك (Thessaloniki)، واستولى الصرب على اسكوب (Scoop) ومواناستر (Munster) التي تعد مفتاح مقدونيا الوسطى، اثارت هذه الاحداث ردود فعل متباينة لدى الدول الكبرى التي وجدت نفسها في مواجهة تغيير جذري للوضع في البلقان ضد مصالحها، لذا قدمت الدول الكبرى التي طلبت الامبراطورية العثمانية تدخلها على فرض الهدنة في ٣ كانون الأول ١٩١٢. ينظر: مفيد الزيدي، موسوعة تاريخ اوربا الحديث والمعاصر، ج٣، ط٣، الاردن، ٢٠٠٩، ص٩١١؛ عبدالحميد البطريق، التيارات السياسية الحديثة والمعاصرة (١٨٥١-١٩٧٠)، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٥٦-١٥٧.

٣٧. ان القضايا المهمة بقيت معلقة بعد معاهدة لندن المنعقدة في ٣٠ ايار ١٩١٣، وهي رسم حدود دولة البانيا الجديدة، وتوزيع المناطق الجديدة التي حصلت عليها دول العصبة البلقانية، ولم تتمكن دول العصبة من الاتفاق بشأن هذه المناطق، وكان لإقامة الدولة الالبانية الجديدة دور مهم في ذلك، لان مملكة صربيا التي حرمت من منفذ خارجي من خلال البانيا، تمسكت بحصة بلغاريا في مقدونيا، واخذت تتطلع إلى السيطرة على خط السكك الحديدية الممتد الى سالونيك، لأنها كانت منفذهم البديل الوحيد، ومن جهة أخرى أصبحت سالونيك نفسها مصدر خلاف بين بلغاريا واليونان، فقد وصلتها القوات البلغارية بعد أربع ساعات من احتلال القوات اليونانية لها في أثناء الحرب مع الاتراك، ولم ترض بلغاريا بذلك، بل أخذوا يطالبون ببعض المناطق على ساحل بحر ايجه، وادت هذه الخلافات في نهاية الامر إلى قيام الحرب بين دول العصبة البلقانية. ينظر: عبدالحميد البطريق، المصدر السابق، ص١٥٨؛ عبدالعظيم رمضان، تاريخ اوربا والعالم الحديث من ظهور البورجوازية الى الحرب الباردة، ج٢، د.م، د.ت، ص٢٠١-٢٠٢.

٣٨. Милица Нешић. Исто.. Пare.10; يوسف البستاني، المصدر السابق، ص ٢٠٢.

٣٩. تمكنت صربيا واليونان بمساعدة القوات الرومانية التي هاجمت بلغاريا من الشمال ومساندة الاتراك الذين كانوا يصرون على استعادت أدرنه (Edirne) من الحاق هزيمة ببلغاريا، واجبارها على توقيع معاهدة صلح في بوخارست (Bucharest) عاصمة رومانيا في ١٠ آب ١٩١٣، بموجبها حصلت صربيا على معظم مقدونيا وجزء من نوفي بازار (Novi Pazar) الذي اقتسمته مع الجبل الاسود، وحصلت اليونان على بقية مقدونيا وتراقيا الغربية، اما رومانيا فقد حصلت على منطقة دوبروجه (Dobrudia) جنوب مصب نهر الدانوب (Danube)، وفي ٢٩ ايلول ١٩١٣ وقعت معاهدة جديدة استعادة الدولة العثمانية بموجبها ادرنه، وفي كانون الاول ١٩١٣ وقِّعت معاهدة لندن الثانية التي عهدت الى الدول الكبرى بمهمة تنظيم دولة البانيا الجديدة، وبهذا انتهت الازمة البلقانية. ينظر: مفيد الزيدي، المصدر السابق، ج٣، ص ٩١٣؛ عبدالعظيم رمضان، المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٣؛ The Historical Section of the ForeignOffice. Op. Cit. p.50; Милорад Радојчић. Исто.. Пare.33-34.

٤٠. Милица Нешић. Исто.. Пare.10; يوسف البستاني، المصدر السابق، ص٢٠٦.

٤١. The New Encyclopedia Britannica. Vol. 1. 9. Op. Cit. pp.247. 329.

٤٢. ميلوش ميميستا، ثلاثون عاماً من عمر جمهورية يوغسلافيا الاشتراكية الاتحادية، ترجمة خلدون شحاته واخرون، بلغراد، د.ت، ص١١؛ جمال الدين سعيد محمد، البوسنة

والهرسك، الكويت، ١٩٩٢، ص١٧؛ Robert M.Rayner, The Twenty Years 1919-Truce1939, p.7, London, 1943.

٤٣. ٤٣))رياض الصمد، العلاقات الدولية في القرن العشرين تطورات الاحداث لفترة ما بين الحربين ١٩١٤-١٩٤٥، ج١، د.م، د.ت، ص ٢٨.

٤٤. للمزيد من التفاصيل عن اطماع مملكة صربيا نحو البوسنة والهرسك، ينظر: انس ابراهيم العبيدي، ازمة البوسنة.

٤٥. جرت في المدة ٢٨ حزيران ولغاية ٢٣ تموزعام١٩١٤اتصالات عديدة سرية بين النمسا والمانيا واكدت الاخيرة تأييدها لحليفتها في كل خطواتها. ينظر: مفيد الزيدي، المصدر السابق، ج٣، ص٩٢٩.

٤٦. لويس ل. شنايدر، العالم في القرن العشرين، ترجمة سعيد عبود السامرائي، وتقديم عطا البكري، د.م، د.ت، ص ٤٩؛ بهيج بحليس، احداث القرن العشرين الحرب العالمية الاولى ونتائجها، ج١، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٥٨؛ The Historical Section of the ForeignOffice, The Jugo-Slav Movement, London, 1920, p.21.

٤٧. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، التراث المغدور اغتيال ماضي البوسنة، ترجمة احمد محمود، لندن، ١٩٩٤، ص١١٨؛ Edward Raymond Turner, Op.Cit, p.526.

٤٨. عبدالحميد البطريق، المصدر السابق، ص١٦١؛ Edward Raymond Turner, Op.Cit, p.527.

٤٩. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١١٨؛ بهيج بحليس، المصدر السابق، ج١، ص٥٨؛ Snežana Trifunovska (edit), Yugoslavia Through Documents ; From Its Creation to Dissolution, Netherland, 1994, Document. No. 49, Servian Reply To The Note Of The Austro-Hungarian Government Of 23 July 1914, and Comments Thereon, Belgrade, 25 July1914, pp.128-135.

٥٠. لويس ل. شنايدر، المصدر السابق، ص٤٩؛ Edward Raymond Turner, Op.Cit, p.528.

٥١. The Federal Secretariat for Information, Facts about Yugoslavia, Belgrade, 1980, p.13.

٥٢. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١١٩.

٥٣. Милица Нешић, Исто., Паре.11; Милан Богојевић, Исто., Паре.8.

٥٤. عبدالحميد البطريق، المصدر السابق، ص١٦٦.

٥٥. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١١٩.

٥٦. Милица Нешић, Исто., Паре.12.

٥٧. رياض الصمد، المصدر السابق، ص ٣٦؛ بهيج بحليس، المصدر السابق، ج١، ص٧٤.

٥٨. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١١٩.

٥٩. المصدر نفسه؛ بهيج بحليس، المصدр السابق، ج١، ص٧٤.

٦٠. Милица Нешић. Исто.. Паге.12.

٦١. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١١٩؛ Милица Нешић. Исто.. Паге.12.

٦٢. مفيد الزيدي، المصدر السابق، ج٣، ص١٧٨.

٦٣. Милица Нешић. Исто.. Паге.12.

٦٤. Исти извор.

٦٥. إذ تبلور آنذاك تياران يوغسلافيان ينادي الأول بتوحيد سلاف الجنوب القاطنين أراضي الإمبراطورية النمساوية – المجرية فيكيان واحد تتحول معه الإمبراطورية الى مملكة ثلاثية نمساوية – مجرية– يوغسلافية، في حين كان التيار الثاني الذي تبناه الصرب ينادي بإقامة دولة واحدة تضم جميع السلاف الجنوبيين في البلقان. ينظر: عبد شاطر عبدالرحمن، تفكك يوغسلافيا وانهيار مشروع صربيا الكبرى، مركز الدراسات الاقليمية، العدد ١٤، جامعة الموصل، ٢٠٠٩، ص١٩٤.

٦٦. مدينة صربية تقع الى جنوب من بلغراد، اتخذتها الحكومة الصربية خلال الحرب العالمية الاولى عاصمة مؤقتة لها.ينظر: محمد م. قاروط، المصدر السابق، ص٤٠.

٦٧. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص ٣٠.

٦٨. المصدر نفسه؛ ميلوش ميميتسا، المصدر السابق، ص١٢.

٦٩. ابرز سياسي صربي، تولى رئاسة وزراء صربيا للمدة (١٨٩١-١٨٩٢) ثم عين رئيساً للوزراء مرة اخرى طوال المدة (١٩٠٤-١٩٠٨)و(١٩١٠- ١٩١٨) وترأس الوفد الحكومي اليوغسلافي الى مؤتمر الصلح في باريس (١٩١٩-١٩٢٠)، وعين عام ١٩٢١ رئيساً لوزراء مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين، واستمر في منصبه هذا، باستثناء مدة قصيرة، حتى وفاته عام١٩٢٦ .ينظر: الان بالمر، المصدر السابق، ج٢، ص١٧٢.

٧٠. محمد م. الارناؤوط، الاسلام في يوغسلافيا من بلغراد الى سيراييفو، عَمان، ١٩٩٣، ص١٩٢.

٧١. Милица Нешић. Исто.. Паге.13; The Historical Section of the ForeignOffice. The Jugo-Slav. p.27-28.

٧٢. لم يتفق على تسمية يوغسلافيا في البداية، واضطروا الى تسميتها دولة الصرب والكروات والسلوفينيين رغبة في ارضاء جميع الاطراف ومنع قيام النزاعات بينهم، واستمر العمل

بهذه التسمية حتى عام ١٩٢٩، إذ اتفق على تسميتها بدولة يوغسلافيا.ينظر: موسى محمد طويرش، الابعاد التاريخية والسياسية لانهيار الاتحاد اليوغسلافي، مجلة كلية التربية، العدد ٤، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٠، ص ١٣٥.

٧٣. تجدد الحوار عام ١٩١٨م حول الدولة الاتحادية بين قادة اللجنة اليوغسلافية، وكان أبرزهم انتي ترامبتش الذي طالب بحكم ذاتي كرواتي في ظل نظام اتحادي، ومع تكرار هذه المطالب أعلن باشيتش من لندن باستياء بأنه لا يريد إجبار أحد على الانضمام إلى الدولة اليوغسلافية، وعلى الكروات والسلوفينيين الانتظار لوقت لاحقلان القادة الصرب منهمكون في المشاكل العسكرية، ففسر ذلك قادة اللجنة أن باشيتش يريد صربيا الكبرى وليس دولة يوغسلافية.ينظر: عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣١.

٧٤. للمزيد من التفاصيل عن ما تضمنه اعلان كورفو، ينظر: The Historical Section of the Document. No.54. The Declaration Of ;38-ForeignOffice. The Jugo-Slav. p.35 .142-Corfu. 20 July 1917. in: Snežana Trifunovska. Op. Cit.. pp. 141

٧٥. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو رمز الخيار اليوغسلافي للمسلمين في البوسنة، مجلة الفكر السياسي، العدد٢٠، سورية، ٢٠٠٤، ص ٢٣٣.

٧٦. Document. No. 60. Proclamation of State of Slovenes. Croats and Serbs. .148-Zagreb. 29 October 1918. in: Snežana Trifunovska. Op.Cit. pp. 147

٧٧. هي اتفاقية سرية وقعتها بريطانيا وفرنسا وروسيا من جهة وايطاليا من جهة اخرى في ١٦ نيسان١٩١٥، تضمن التعويض الاقليمي لإيطاليا شريطة ان تصبح حليفاً متحارباً في غضون شهر واحد. ينظر: آلان بالمر، المصدر السابق، ج٢، ص٦٠.

٧٨. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٤.

٧٩. انضم الجبل الاسود الى صربيا بموجب قرارات ما سمي بجمعية بودغوريتسا في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٨، خُلع الملك نيكولاس من عرش الجبل الأسود، وحرمت أسرته من العرش وطردها من البلاد مع إعلان اتحاد غير مشروط للجبل الأسود مع صربيا.وللمزيد من التفاصيل، ينظر: Document.No. 64. Resolution Of The Great National Assembly Of The Serbian People In Montenegro Concerning Unification Of Montenegro With Serbia. Podgoritza. 26 November 1918. in: Snežana .156-Trifunovska. Op. Cit.. pp. 153

٨٠. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص ٢٣٤.

٨١. المصدر نفسه؛ روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٤.

٨٢. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٢.

٨٣. بيداء محمود احمد سويلم، جوزيب بروز تيتو حياته ومواقفه من القضايا العربية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٣، ص٧؛ Милица Нешић. Исто.. Паге.13

٨٤. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٣.

٨٥. لم يترأس نيقولا باشيتش هذه الحكومة بسبب معارضة بعض الساسة الكروات. ينظر: امجد ميقاتي، الحياة السياسية في صربيا الحزب الراديكالي الصربي، د.م، ٢٠٠٠، ص٧١؛ Милица Нешић. Исто.. Паге.14.

٨٦. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٣-٣٤.

٨٧. امجد ميقاتي، المصدر السابق، ص٧٢.

٨٨. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٥-٣٦.

٨٩. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٣٦.

٩٠. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٦.

٩١. امجد ميقاتي، المصدر السابق، ص٧٣.

٩٢. رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص ٢١؛ عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٦.

٩٣. على اثر هذا القانون قامت السلطات بتعقب قادة الحزب والقت العديد منهم في السجون، واصبح هذا الحزب يعمل بصورة سرية بقية الحقبة اليوغسلافية الملكية، ولم تبدأ احوال الحزب في التحسن الا عام ١٩٣٧. ينظر: روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٦-١٢٧.

٩٤. بيداء محمود احمد سويلم، المصدر السابق، ص١٦.

٩٥. وقد توصل في ١٥ اذار ١٩٢١ الى اتفاق يتضمن يتعهد بالمساواة بين المسلمين وغيرهم والحفاظ على حريتهم الدينية، والحفاظ على وحدة البوسنة بحدودها التاريخية في اي تنظيم إداري للدولة، وفي تمثيل الحزب بوزيرين في الحكومة، ونتيجة لهذا الاتفاق اجرى باشيتش تعديلاً وزارياً في ٢٦ اذار ١٩٢١ عين بموجبه محمد سباهو وزيراً للتجارة والصناعة وحمدي كارا محمدوفيتش وزيراً للصحة العامة. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص ٢٣٧.

٩٦. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٧؛عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٦.

٩٧. تضمن دستور فودفدان (١٤) فصلاً و (١٤٢) مادة في (٢٦) صفحة، و جاء في وثيقة الدستور الجديد أن مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين تقوم على فكرة الوحدة الوطنية اعتمد على مكونات الصرب، والكروات، والسلوفينيين بوصفها ثلاث قبائل

تنتمي لأمة واحدة هي امة اليوغسلاف، ونصت المادة الثالثة من الدستور على أن اللغة الرسمية للمملكة هي اللغة الصربية- الكرواتية- السلوفينية، كما وصفها الدستور بأنها ملكية دستورية ديمقراطية وراثية تحت سلالة كاراجورجفيتش الصربية، مع منح الكثير من الامتيازات للملك.للتفاصيل، ينظر: عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٦؛ Милица Нешић, Исто., Паге.15.

٩٨. بيداء محمود احمد سويلم، المصدر السابق، ص ٤؛ رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص ٢١.

٩٩. يعود سبب اطلاق تسمية فدوفدان (Vidovdan) على الدستور نسبة للعيد الوطني الصربي فدوفدان الذي يوافق ٢٨ حزيران، ينظر: عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٦.

١٠٠. The New Encyclopedia Britannica, Vol.9, Op.Cit, p.329.

١٠١. Милица Нешић, Исто., Паге.14 ; Милан Богојевић, Исто., Паге.8.

١٠٢. International Court of Justice, Accordance with International Law of The Unilateral Declaration of Independence by The Provisional Institutions of Self-Government of Kosovo, April 2009, p.62.

١٠٣. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٧-٣٨.

١٠٤. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٧.

١٠٥. محمد يوسف عدس، كوسوفو لا كوسوفو، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٧٥، بيروت، ١٩٩٩، ص١٠١.

١٠٦. هي الازمة التي بدأت عام ١٩٢٩بسبب تدهور الوضع المالي لعدة اسباب منها: (١) ففي الولايات المتحدة الامريكية ادت زيادة مضاربات البورصة الى سحب بعض الارصدة المودعة في اوربا مما ادى الى الفوضى اللاحقة التي عرفت بانهيار سوق مال وول ستريت (Wall street crash) وذلك في تشرين الاول ١٩٢٩. (٢) وفي اوربا كان السبب المباشر هو تدهور الاعتمادات الخاصة بمصرف انستالت النمساوي، وهو مصرف ذو مصالح تنتشر عبر اراضي الدانوب ولقد عجل في وقوف ذلك قيام فرنسا بسحب اعتماداتها القصيرة الاجل. ينظر: آلان بالمر، المصدر السابق، ج١، ص٢٤٤-٢٤٥.

١٠٧. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٧-١٢٨.

١٠٨. ولدت في ٦كانون الثاني ١٩٠٠ في غوتا في الامبراطورية الالمانية، وهي ابنة الملك فرديناند ملك رومانيا، تزوجت من الملك الكسندر ملك مملكة الصرب والكروات والسلافيين في عام ١٩٢٢وانجبت منه ثلاثة ابناء، واصبحت في عام ١٩٢٩ملكة لمملكة يوغسلافيا،

وغادرت الى لندن بعد احتلال الالمان ليوغسلافيا عام ١٩٤١، وبقيت فيها حتى وفاتها في ٢٢ حزيران ١٩٦١ ودفنت في احدى المقابر الملكية في لندن. ينظر: Њихова краљевска величанства Краљ Александар I и Краљица Марија ;٨٥ https: ///ar.wikipedia.org/wiki .

١٠٩. Њиховакраљевскавеличанства КраљАлександар I иКраљицаМарија 85.

١١٠. قام الملك الكسندر بتسمية ابناء الثلاث بأسماء مشتقة من القوميات التي جمعت ضمن المملكة اليوغوسلافية، فبيتر اسم صربي، و تومیسلاف اسم كرواتي، و أندريهاسم سلوفيني. ينظر: Милан Богојевић. Исто.. Паге.19 ; Њихова краљевска величанства Краљ Александар I и Краљица Марија 85. Паге.8.

١١١. عبد شاطر عبدالرحمن، تفكيك يوغسلافيا، ص ١٩٦.

١١٢. ترأس باشيتش للحكومة للمدة (١٩٢١- ١٩٢٦) ما عدا عام ١٩٢٤. ينظر: الان بالمر، المصدر السابق، ج٢، ص١٧٢.

١١٣. امجد ميقاتي، المصدر السابق، ص ٧٢-٧٣.

١١٤. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٣٨.

١١٥. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٩.

١١٦. تتكون كلمة يوغسلافيا من مقطعين (يوغ- سلاف Yugo-Slav) وتعني (سلاف الجنوب)، إن مصطلح (سلاف الجنوب) بالأساس مصطلح لغوي دخل حيز الاستخدام في القرن الثامن عشر، وأصبح استخدامه شائعاً إبان انطلاق اليقظة القومية السلافية الجنوبية في القرن التاسع عشر. ينظر: المصدر نفسه، ص ٦.

١١٧. امجد ميقاتي، المصدر السابق، ص٧٣.

١١٨. غير راديتش اسم الحزب في اجتماع انصاره في ٨ كانون الاول ١٩٢٠، دلاله على مطالبهم بالجمهورية. ينظر: عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٣٤.

١١٩. حرضت الصحافة الصربية ضد محمد سباهو زعيم منظمة المسلمين اليوغسلاف باعتباره من أحفاد الأتراك الذين حكموا الصرب نشرت جريدة «راديكال» الصربية(عدد ١٠اب١٩٢٤)مقالاً للسياسي الصربي مومتشيلو رانكوفيتش يذكّر فيه أن أجداد محمد سباهو حكموا الصرب بما فيها الكفاية في العهد التركي. ينظر: محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٤٤.

١٢٠. المصدر نفسه، ص٢٣٩.

١٢١. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤٠-٤١.

١٢٢. المصدر نفسه؛ محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٣٩.

١٢٣. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٣٩.

١٢٤. روبرت ج. دينا و جون ف. أفاين، المصدر السابق، ص١٢٨-١٢٩؛عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤١؛ Милан Богојевић. Исто.. Паге.8; Walter Theimer. The Penguin Political Dictionary. England. 1939. p274.

١٢٥. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، المصدر السابق، ص١٢٩؛ Robert M.Rayner. Op.Cit. p.171.

١٢٦. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤١.

١٢٧. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٤٠ Милица Нешић. Исто.. Паге.16.

١٢٨. امجد ميقاتي، المصدر السابق، ص٧٤؛ رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص٢٢؛ Walter Theimer. Op.Cit. p274.

١٢٩. Ibid.

١٣٠. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤٣؛ Robert M.Rayner. Op.Cit. p171.

١٣١. رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص٢٢؛ Милан Богојевић. Исто.. Паге.8; Милица Нешић. Исто.. Паге.16.

١٣٢. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤٣.

١٣٣. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو، ص٢٤٠.

١٣٤. رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص٢٣؛ Walter Theimer. Op.Cit. p.275

١٣٥. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا، ص٤٤.

١٣٦. المصدر نفسه.

١٣٧. المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٥؛رعد رضا محمد خالد، المصدر السابق، ص٢٣؛ بهيج بحليس، المصدر السابق، ج ١، ص ١٢١؛Robert M.Rayner. OpCit. p.171.

المصادر والمراجع

١. أنس ابراهيم خلف العبيدي، المشكلة المقدونية ١٨٧٨-١٩٠٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٦.

٢. بيداء محمود احمد سويلم، جوزيب بروز تيتو حياته ومواقفه من القضايا العربية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية- ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٣.

٣. رعد رضا محمد خالد، القوميات والوحدة اليوغسلافية ١٩٤٥-١٩٨٠، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد القائد المؤسس للدراسات القومية والاشتراكية العليا، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٢.

٤. عبد شاطر عبدالرحمن، جمهورية يوغسلافيا الاتحادية الاشتراكية من الاتحاد الى التفكك ١٩٤٥-٢٠٠٨، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠١٣.

٥. امجد ميقاتي، الحياة السياسية في صربيا الحزب الراديكالي الصربي، د.م، ٢٠٠٠.

٦. أنس ابراهيم خلف العبيدي، أزمة البوسنة ١٩٠٨-١٩٠٩ بغداد ٢٠٠٤.

٧. بهيج بحليس، احداث القرن العشرين الحرب العالمية الاولى ونتائجها، ج١، بيروت، ٢٠٠٤.

٨. جمال الدين سعيد محمد، البوسنة والهرسك، الكويت، ١٩٩٢.

٩. روبرت ج. دينا و جون ف. أ فاين، التراث المغدور اغتيال ماضي البوسنة، ترجمة احمد محمود، لندن، ١٩٩٤.

١٠. رياض الصمد، العلاقات الدولية في القرن العشرين تطورات الاحداث لفترة ما بين الحربين ١٩١٤-١٩٤٥، ج١، د.م، د.ت.

١١. عبدالحميد البطريق، التيارات السياسية الحديثة والمعاصرة (١٨٥١-١٩٧٠)، القاهرة، ٢٠٠٦.

١٢. عبدالعظيم رمضان، تاريخ اوربا والعالم الحديث من ظهور البورجوازية الى الحرب الباردة، ج٢، د.م، د.ت.

١٣. لويس ل. شنايدر، العالم في القرن العشرين، ترجمة سعيد عبود السامرائي، وتقديم عطا البكري، د.م، د.ت.

١٤. محمد م. الارناؤوط، الاسلام في يوغسلافيا من بلغراد الى سيراييفو، عَمان ١٩٩٣.

١٥. .... كوسوفو ما بين الماضي والحاضر، بيروت، ٢٠٠٨.

١٦. محمد م. قاروط، المسلمون في يوغسلافيا، دمشق، ١٩٩٤.
١٧. ميلوش ميميستا، ثلاثون عاماً من عمر جمهورية يوغسلافيا الاشتراكية الاتحادية، ترجمة خلدون شحاته واخرون، بلغراد، د.ت.
١٨. يوسف البستاني، تاريخ حرب البلقان الاولى بين الدولة العلية والاتحاد البلقاني، القاهرة، ٢٠١٢.
١٩. الان بالمر، موسوعة التاريخ الحديث ١٧٨٩-١٩٤٥ج١-٢ ترجمة سوسن فيصل السامر و يوسف محمد امين، بغداد ١٩٩٢.
٢٠. مفيد الزيدي، موسوعة تاريخ اوربا الحديث والمعاصر، ج٣، ط٣، الاردن، ٢٠٠٩.
٢١. عبد شاطر عبدالرحمن، تفكك يوغسلافيا وانهيار مشروع صربيا الكبرى، مركز الدراسات الاقليمية، العدد ١٤، جامعة الموصل، ٢٠٠٩.
٢٢. محمد م. الارناؤوط، محمد سباهو رمز الخيار اليوغسلافي للمسلمين في البوسنة، مجلة الفكر السياسي، العدد٢٠، سورية، ٢٠٠٤.
٢٣. محمد يوسف عدس، كوسوفو..لا كوسوفو، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٧٥، تموز١٩٩٩.
٢٤. موسى محمد ال طويرش، الابعاد التاريخية والسياسية لانهيار الاتحاد اليوغسلافي، مجلة كلية التربية، العدد ٤، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٠.
25. Snežana Trifunovska (edit). Yugoslavia Through Documents ; From Its Creation to Dissolution. Netherland. 1994.
26. The New Encyclopedia Britannica. Vol.91-8-. U.S.A. 2003.
27. https: //en.wikipedia. orgwiki/ Count_Leopold_Berchtold.
28. Edward Raymond Turner. Europe 17891920-. London. 1921.
29. International Court of Justice. Accordance with International Law of The Unilateral Declaration of Independence by The Provisional Institutions of Self-Government of Kosovo. April 2009.
30. R. G. D. LAFFAN. C.F.. The Guardians Of The Gate Historical Lectures On The Serbs. OXFORD. 1918.
31. Robert M.Rayner. The Twenty Years Truce19191939-. London. 1943.
32. The Federal Secretariat for Information. Facts about Yugoslavia. Belgrade. 1980.
33. The Historical Section of the Foreign Office. Serbia. London. 1920.
34. The Historical Section of the Foreign Office. The Jugo-Slav Movement. London. 1920.
35. Walter Theimer. The Penguin Political Dictionary. England. 1939.
36. КанцеларијаПрестолон аследнлкаАлекандра II

КрањевскиДвор. Њиховакраљ евскавеличанстваКраљАлекс андар I иКраљицаМарија 85. годишњицабенчања. Београд. 2007.
37. МиланБогојевић. АТЕНТАТ 1934 Осамдесетгодинапосле 19342014-. Београд. 2014.
38. МилицаНешић. КРАЉАЛЕКСАНДАРКА РАЂОРЂЕВИЋ. Ниш. 2011.
39. МилорадРадојчић. БЕСМРТ НИРАТНИЦИВАЉЕВСКОГКР АЈАУРАТОВИМА 1912–1918. ВитезовиКарађорђевезвезде. Ваљево. 2014.

مُستَوَيَاتُ الاحسَاس بالسَّعَادَةِ لدَى طلبَةِ كليَّةِ التَّربيَةِ لِلعُلومِ الصِّرفَةِ في جَامِعَةِ كربَلاءُ وفقًا لآراءِ أرجَايل

Felicity levels of Faculty of Education for Pure sciences Students in Karbala University

م.م. إحسان خضير كاظم الطالقاني

جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الصرفة

قسم الرياضيات

Asst. Lectu. Ihsan K. Al-Talaqani

Department of Mathematics

College of Education for Pure Sciences

Karbala University

etalekani2@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

مستويات الإحساس بالسعادة
لدى طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة
في جامعة كربلاء
وفقاً لآراء أرجائيل

Felicity levels of Faculty of Education for Pure sciences Students in Karbala University

م. م. إحسان خضير كاظم الطالقاني

جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الصرفة

قسم الرياضيات

Asst. Lectur. Ihsan K. AL-Talaqani

Department of Mathematics

College of Education for pure Sciences

Karbala University

etalekani2@gmail.com

تاريخ التسليم: ٢٦ / ٧ / ٢٠١٦

تاريخ القبول: ٢ / ١٠ / ٢٠١٦

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

هدف الدراسة الحالية الى قياس مستويات السعادة لدى طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة ومعرفة الفروق بينهم تبعا للنوع والمرحلة. وقد استخدم الباحث لهذا الغرض قائمة اكسفورد للسعادة التي اعدها مايكل ارجايل وبيتر هيل بعد ترجمتها والتأكد من خصائصها السايكومترية . وقد شمل البحث الحالي ٤٣٠ طالبا وطالبة من طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة توزعوا بواقع ١٣٦ طالباً و٢٩٤ طالبة على المراحل الدراسية من الثاني الى الرابع في جميع الاقسام . وقد تبين من البحث انخفاض مؤشرات السعادة لدى طلبة الكلية بشكل عام عدا مؤشري الرضا عن الحياة والرضا عن الذات. و أظهرت النتائج تفوقاً للذكور على الاناث في بعض ابعاد مؤشر السعادة و بينت نتائج البحث ان مؤشر السعادة ينخفض مع التقدم في المراحل الدراسية. وخلص الباحث الى بعض التوصيات كان من ابرزها السعي الى تطوير البيئة الجامعية واغنائها بالكثير من الانشطة الترفيهية لجعلها بيئة تساعد على ارتفاع مؤشرات السعادة . و اقترح الباحث اجراء دراسات مشابهة على اساتذة الجامعة.

ABSTRACT

The current study merely aims to measure the levels of happiness to the Faculty of Education for pure sciences students in light of the differences among them according to type and phase. The researcher uses for this purpose Oxford synonyms of happiness prepared by Michael Hearst-Argyle Profit Rises Peter Hill after translated to ensure psychometric characteristics. The sample includes 430 male and female students from the faculty dispersed by 136 students and 294 distributed on educational stages II to IV of all the departments . However the study shows that certain felicity indicators slump for the college students in general except for two indicators as complacent and self-content . Besides, the results show a sense of superiority of males to females in some dimensions of happiness as found in the results : the indicator of happiness decreases with the passage of the early stages . Ultimately , the researcher concludes that there should be some recommendations to develop the university environment and enrich the recreational activities to escalate the indicators of happiness and suggests that there could be further studies on the university professors as well.

... المقدمة ...

لقد تركزت جهود علم النفس في النصف الثاني من القرن الماضي في موضوع واحد وهو المرض النفسي وقد تحققت فيه انجازات جيدة، فالان يستطيع السيكلوجيون قياس المفاهيم التي كانت غامضة كالاكتئاب والفصام بدقة عالية. ولكن التقدم في دراسة الحالات التي تفسد الحياة كان على حساب الاهتمام بدراسة الحالات التي تجعل من الحياة اجمل (Seligman, 2002:3) فعلى الرغم من المكانة البارزة لمفهوم السعادة في الفكر الانساني إلا أن علماء النفس ولسنوات طويلة تجاهلوا المشاعر الايجابية للشخصية وظلت الانفعالات السلبية كالقلق والاكتئاب والضغوط النفسية والتشاؤم هي الاكثر اهتماما وتناولا في ابحاثهم ودراساتهم. وفي هذا الصدد فقد اشار ديفد ج ميرز، ادورد ينر D.G Myers 1995 الى ان هنالك نسبة قدرها ١:١٧ بالنسبة للدراسات النفسية المتصلة بحالات وجدانية سلبية مقارنة بالحالات الايجابية. [هريدي و فرج ٢٠٠٢ ٤٦-٤٧]

إلا أن القرن الحادي والعشرين يمكن وصفه بعصرٍ علم النفس الايجابي اذ يعد موضوع السعادة والتفاؤل والتوجه نحو الحياة من المفاهيم الرئيسة وهي بالوقت نفسه من القوى الانسانية المهمة التي نما الاهتمام بها منذ توجيه مارتن سيليجمان (Martin Seligman.1999) رئيس الجمعية النفسية الامريكية علماء النفس للاهتمام بها ودعا للبحث بها بدلا من البحث في القوى السلبية كالامراض. [صالح، ٢٠١٣،١٨٩].

لقد ظهر مصطلح السعادة اول مرة بقائمة مستخلصات نفسية سنة ١٩٧٣ ثم ظهرت العديد من الدراسات النفسية عن السعادة في الثمانينات من القرن العشرين. [المرسي،٢٠٠٧: ١٦٤] وكانت دراسات رايف (Ryff. 1985-7200) عن السعادة من اكثر الدراسات التي رسخت هذا المفهوم وطرق البحث فيه وأهم المؤشرات تعرفه. [ابو هاشم، السيد محمد ٢٠١٠، ٢٧٠]. وشهدت السنوات الاخيرة تقدماً في بحث الاسباب التي تجعل الانسان اكثر سعادة من الاخرين وتعرف الاسباب التي تؤثر في سعادتهم [جاد، ٢٠١٠. ١٩٦] وفي هذا الصدد يشيرمارتن سيلجمان ٢٠٠٢ الى ان الدراسات الحديثة عن السعادة قد اثبتت امكانية تنميتها بشكل دائم ومستمر وان الفرد قادرٌ على العيش في اعلى مستوى يسمح به حيز السعادة لديه. [الاعسر،صفاء واخرون ٨،٢٠٠٥].

الفصل الاول

١. مشكلة الدراسة

نبعت مشكلة الدراسة الحالية من احساس الباحث الشخصي بعدم السعادة في محيط عمله. ولاحظ الباحث ان الكثير من الطلبة يظهرون عدم الرضا والتذمر من واقعهم العملي أو الاقتصادي أو غيره. ان حالة الارتباك وعدم الاستقرار في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعيشها العراق هذه الأيام جعلت من الاستمتاع بالحياة أمراً صعب المنال. وفي ضوء ما سبق فان مشكلة الدراسة تتمثل بالمحاولة الاجابة عن التساؤلات الاتية.

هل يمتلك طلبة كلية التربية للعلوم (الانسانية – الصرفة) احساساً بالسعادة كما يعكسها الاداء على مقياس السعادة. وهل هنالك فروق دالة احصائيا في مستويات الاحساس بالسعادة يمكن ان تعزى الى النوع (ذكر – انثى) او الى الصف الدراسي (ثاني – ثالث – رابع) وهل هنالك تفاعل بين الجنس والصف في التأثير على مستويات السعادة

اهمية الدراسة

للسعادة اهمية متماثلة عند جميع المجتمعات بدءاً بأكثر المجتمعات تقدماً الى اكثرها بدائية فهي مفهوم عالمي المغزى والمضمون كما ان الفرق في اللغة والثقافة لا تؤثر في الطبيعة العالمية للشعور بالسعادة بوصفه غايةً قصوى للانسان وكذلك

تبدو اسباب السعادة متماثلةً الى حد ما بين مختلف الثقافات والبلدان ولجميع الاعمار بصرف النظر عن المكان الذي يعيشون فيه. [سحر فاروق علام، ٢٠٠٨، ٤٣٥]

ان السعادة هي الغاية النهائية للحياة الانسانية وان من يسعون للوصول اليها والاقتراب منها وتحقيقها هم الاجدر بان يطلق عليهم ذوي العقلية السوية. [ابو حلاوة، ٢٠١٣: ٤١] لذا فمن الطبيعي ان يرغب الناس بالحصول على المزيد من السعادة في حياتهم وان ينعموا بالمزيد من الاوقات التي يستشعرون بها السعادة والسرور والنجاحات سواءً على الصعيد العلاقات الاجتماعية او العمل. [المحروقي،١٢، ٢٠١٢]

ان للشعور بالسعادة اهميته الكبيرة في هذا العصر لما فيه من قدرة على مساعدة الفرد في مواجهة تحديات العصر وضغوطاته المستمرة على الانسان في مراحل حياته كافة. وهي مطلب كل انسان في هذه الحياة وتحقيقها يعد الهدف الاسمى له [ابراهيم، ٢٠٠٩، ٥] ان السعادة في جوهرها تمثل انعكاسا لدرجة الرضا عن الحياة او انعكاسا لمعدلات تكرار حودث الانفعالات السارة وشدة هذه الانفعالات. [ارجايل ١٩٩٣، ٢٤]

ولقد اثبتت هذه الدراسات ان للسعادة اثاراً ايجابية مهمة على السلوك الاجتماعي فهي ترتقي بالنشاط والمبادأة كما ان السعداء يعيشون عمراً اطول، وهي تعتمد على توفر بعض الحقوق في المجتمع كالعدالة والمساواة والحرية وتعتمد على خصائص المؤسسات مثل التلقائية في العمل ووجود مؤسسات الرعاية وغيرها. [معمرية، بشير ٢٠١٢]

واشارت نتائج الدراسات التي تناولت السعادة الى وجود علاقة ارتباطية موجبة بين السعادة من جهة وبين الصحة النفسية، وتقدير الذات، والانفعال

الايجابي والثقة بالنفس من جهةٍ اخرى. [جوة و ابوجراد،٢٠١١:١٣٣] ان الشعور بالسعادة ينبئ بمستوى عالٍ من الصحة النفسية العامة، والإيجابية في العلاقات الاجتماعية، فقد وجد ماير وفينهوفن، أن السعداء حصلوا على درجات أقل في مقاييس التمركز حول الذات، والعدائية، والتعدي على الآخرين والإصابة بالأمراض اذ تعمل السعادة كميكانيزم واق ضد اضطراب الفرد أو انحرافه، وانعزاله عن الواقع الخارجي، اذ يحصل هؤلاء السعداء على درجات أعلى في الحب والتسامح، والقدرة على الثقة بالآخرين، وحسن الظن بهم، والتعامل بفاعلية معهم، والقدرة على اتخاذ القرارات، والإبداع وسلوك المساعدة. [Myers, D., 1995.. 2001-Veenhoven, R., 1988] وتبين ان الطلبة الذين يتمتعون بمستويات عالية من السعادة هم اكثر نجاحاً في مجالات الحياة المتعددة واكثر توكيداً للذات وأقل معاناةً من الضغوط المدركة واكثر رضاً عن الحياة. [عبد الخالق وغادة، ٢٠٠٨: ٥٩١]. وكشفت دراسات متعددة العلاقة الارتباطية الوثيقة بين انخفاض الاحساس بالسعادة والنقص في الانتاجية وكذلك الغياب وبالعكس فالشعور بالسعادة يؤدي الى زيادة الانتاج والتقليل من السلوك المعوق للانتاج كالتخريب المتعمد والسرقة وسوء اداء العمل ونشر الشائعات والنميمة واثارة المشاكل [ارجايل،١٩٩٣: ٣٥]. «وأحسب ان السعداء هم اخلق الناس بنفع الناس فالشخص الذي افتقد السعادة يجد الرضا دائماً في اشعار غيره من الناس ولو من غير وعي بأنهم تعساء بدورهم». [جولد، ١٩٩٦: ٩]

وتتلخص اهمية الدراسة الحالية بما يأتي:

١. اهمية الفئات المستهدفة في الدراسة فطلبة الجامعة هم الركن الاساسي في العملية التعليمية كما انهم اساتذة الاجيال المستقبلية.

٢. ان الدراسة الحالية بما ستوفره من معلومات عن السعادة ستكون فرصة ثمينة للقائمين على العملية التعليمية في الكلية في السعي لتطوير البيئة التعليمية وجعلها اكثر اسعاداً لأفرادها.

٣. ان الدراسة الحالية هي من أولى الدراسات في مجال السعادة داخل جامعة كربلاء. لذا فهي تعد اضافة علمية مهمة في هذا المجال.

٢. أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الحالية الى:

١. تعرف مستويات الاحساس بالسعادة لدى طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة في جامعة كربلاء.

٢. معرفة دلالات الفروق الاحصائية في مستويات الاحساس بالسعادة تبعاً لمتغيرات الجنس (ذكر – انثى)، والصف الدراسي (ثاني – ثالث – رابع) اضافة الى التفاعل بين الجنس والصف الدراسي في التأثير على مستوى الاحساس بالسعادة.

حدود الدراسة

تقتصر الدراسة الحالية على طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة جامعة كربلاء من كلا الجنسين (الذكور والاناث) ولجميع الاقسام العلمية وللصفوف الدراسية من الثاني الى الرابع للعام الدراسي (٢٠١٥-٢٠١٦) للدراسة الصباحية.

٣. تحديد المصطلحات

عرف السعادة:

١. **ارجايل ٢٠٠١**: حالة نفسية ثابتة نسبيا تشتمل ثلاثة مكونات هي الوجدان الايجابي وغياب الوجدان السلبي والرضا عن الحياة [22-Argyle.2001:1].

٢. **مؤمن ٢٠٠٤**: هي خبرة انفعالية سارة أو إيجابية تتضمن الشعور بالبهجة والتفاؤل والسرور والفرح وحب الحياة والناس والإحساس بالقدرة على التأثير في الأحداث. [مؤمن،٢٠٠٤، ٤٣٦]

٣. **العنزي ٢٠٠٥**: حالة من التوازن الداخلي يسودها عدد من المشاعر الايجابية كالرضا والابتهاج والسرور التي ترتبط بالجوانب الاساسية للحياة مثل الاسرة والعمل والعلاقات الاجتماعية. [العنزي ٢٠٠٥: ٣٥٤]

٤. **عبد الوهاب ٢٠٠٦**: شعور داخلي ايجابي شبه دائم يعكس الرضا عن الحياة والطمأنينة النفسية والبهجة والاستمتاع والضبط الداخلي وتحقيق الذات وقدرة على التعامل مع المشكلات بكفاءة وفاعلية.

الفصل الثاني

١. الاطار النظري

ان مفهوم السعادة له تاريخ طويل في الفكر الانساني وكان مبحثاً للفلاسفة عبر التاريخ اذ تناول ارسطو مفهوم السعادة في كتاباته بوصفها الغاية القصوى للإنسان وانها مطلوبةً لذاتها لا لشيء اخر وانها تامة ومكتفية بذاتها وانها تحوي الخير الاقصى وجديرة بالاختيار. [المحروقي، ٢٠١٢: ٢١] وهي تكمن في مزاولة الانسان ما يمتاز به عن سائر الموجودات على اكمل وجه [جودة وحمدي، ٢٠١١: ١٣٥] وتناولها الغزالي والكندي على انها تتمثل في الرضا الناجم عن محبة الله عز وجل ورسوله ﷺ مع الرضا والتسليم. [المحوقي، ٢٠١٢] وفي العصر الحديث فان الفيلسوفة اليابانية نومورا (٢٠٠٤) تنظر الى السعادة على انها حالة تتضمن تحقيق الذات والشعور بالبهجة. ان المرء لايشعر بالسعادة الا اذا مارس الاحساس بالبهجة والفرح وان البحث عن متعة روحية مستمرة هو الاكثر احتمالاً لان يقود الى السعادة. [جودة وحمدي، ٢٠١١: ١٣٦]

ويختلف امرالسعادة والتعبير عنها من فرد لاخر ومن ثقافة الى اخرى ومن مرحلة عمرية الى مرحلة عمرية. ان السعادة كالحب لاتحمل معنى واحداً لشخصين مختلفين ولن تجد لها تعريفا يرضى عنه الجميع [جولد، ١٠:١٩٩٦] وعلى الرغم من تاريخها الطويل إلا ان اهتمام علماء النفس بدراسة السعادة لم يبدأ قبل العام ١٩٧١. [سماوي،٢٠١٢:٧٢٩] لقد اتفق علماء النفس في الماضي والحاضر على ان الصحة

النفسية حالة يشعر فيها الانسان بالسعادة لكنهم اختلفوا في تحديد معنى السعادة. فجعلها بعضهم في الخلو من الانحرافات والتوترات وجعلها اخرون في تحقيق التوازن بين مطالب الروح والجسد وجعلها غيرهم في تحقيق التوافق مع المجتمع والنفس واخرون جعلوها في اشباع الحاجات [علام، ٢٠٠٨: ٤٣٦]. ويفرق مارتن سيلجمان Martin Seligman بين مفهوم السعادة اللحظية ومفهوم السعادة الحقيقة فالشعور اللحظي بالسعادة يمكن ان يتأثر بسهولة ببعض الاشياء البسيطة التي يمكن ان تشعر الانسان بالرضا اما مفهوم السعادة الحقيقية فيتكون من ست فضائل هي الحكمة والمعرفة، الشجاعة، الحب والانسانية، العدالة، ضبط النفس والاعتدال، الروحانية والتسامي وتعبر هذه الفضائل عن وجودها في السلوك الانساني ويمكن قياسها وتنميتها. [علام،٢٠٠٨: ٤٣٧]

لقد افترضت الدراسات المبكرة عن السعادة تأثيرا للخصائص الديموغرافية كالعمر والجنس والحالة الزواجية والدخل على الفروق في شعور الافراد بالسعادة وان السعادة هي نتاج لهذه المتغيرات وهذا ما عرف لاحقاً بحركة المؤشرات الاجتماعية في بحوث السعادة. [عبد الخالق، ٢٠٠٣: ٥٨٧] لقد وجد ماير ودينر [Myers & Dienrs,1995] ان الدرجة المرتفعة من السعادة تتحدد على اساس مكونات ثلاثة وهي تكرار للوجدان الايجابي وعدم تكرار الوجدان السلبي والاحساس بالرضا عن الحياة كما ان الدراسات قد كشفت ان السعادة متاحةٌ بالقدر للصغير والكبير والرجل والمرأة وللاسود والابيض وللغني والفقير وان افضل المعلومات عن السعادة تأتي من السمات الشخصية للفرد وعلاقاته الوثيقة وخبرات العمل والثقافة والدين. [عبد الخالق، ٢٠٠١: ٣٣٩]

وتوصل فينهوفن (Veenhoven, 2003) في دراساته الى ان السعادة تعتمد على وجود ثلاثة مستويات مستوى واسع النطاق الذي يفترض توفر بعض العناصر في المجتمع كالحرية والعدالة والثروة، ومستوى متوسط يعتمد على توفر الخدمات كتوفير مؤسسات الرعاية والتلقائية في العمل فيما يرتكز المستوى الثالث للسعادة على الاستعدادات الشخصية للفرد كالاستقلالية والمهارات الجتماعية. [اليحفوفي، ٢٠٠٦: ٩٤٧]

ويرى ارجايل ان للسعادة ثلاثة عناصر رئيسة هي: (١) الرضا عن الحياة (٢) الاستمتاع والشعور بالبهجة (٣) العناء بما يتضمنه من قلق واكتئاب اضافة الى ذلك فان الصحة يمكن اعتبارها عاملاً رابعاً يتفاعل مع جميع العوامل الرئيسة الاخرى. [ارجايل، ١٩٩٣: ٢٤] ويفترض ارجايل وجود عدد من العوامل ترتبط بالسعادة وهي:

١. **العلاقات الاجتماعية**: وتعد من اهم مصادر السعادة كما انها تساعد في التخفيف من العناء وتساعد في الدعم الصحي. و يعد الزواج اهم انواع العلاقات الاجتماعية واكثرها تقديما للدعم ومصدراً مهما في المحافظة على السعادة والصحة. فهو يولد البهجة ويوفير المساعدة ويساعد في زيادة تقدير الذات وتوفر المساعدة في حل المشكلات. [ارجايل، ١٩٩٣: ٤٥]

٢. **العمل والبطالة**: وعلى العكس من العلاقات الاجتماعية فالبطالة تسبب التعاسة لمعظم الناس وتؤثر تأثيرا خطيراً على الصحة النفسية والجسدية للفرد ويزداد تأثيرها على متوسطي العمر. ويعود ذلك في معظمه الى خسارة الفوائد غير الظاهرية للعمل مثل تنظيم الوقت والاحساس بالمكانة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المختلفة في العمل [ارجايل، ١٩٩٣: ٤٦ – ٨٥].

٣. **العناصر الشخصية**: ترتبط السعادة بقوة ببعض عناصر الشخصية مثل الانبساط والضبط الداخلي وغياب الصراعات الداخلية وكذلك التدين مصدر أكيد للسعادة رغم قلة تأثيره وهو أكثر أهمية بالنسبة لكبار السن و للتدين ارتباط مع السعادة الزوجية ومع الصحة، وترتبط السعادة ارتباطا ضعيفا مع عدد من الصفات الشخصية الأخرى مثل الذكاء والجاذبية [ارجايل، ١٩٩٣: ٨٧ – ١١٧] الظروف الموضوعية: للدخل والتعليم تأثير ضئيل على الشعور بالرضا عن الحياة. على العكس من العلاقات الاجتماعية وعلى الرغم من ان الأحداث السارة تستثير حالات مزاجية ايجابية.. كما تزيد من الشعور بالرضا عن الحياة. ان قدرة الافراد على التكيف مع أي ظروف خاصة تقلل من تأثير الظروف الموضوعية ولكن ضمن حدود [ارجايل، ١٩٩٣].

٤. **العمر**: كبار السن أكثر شعوراً بالرضا وهم الى حد ما أكثر سعادة كما انهم ينفعلون بصورة اقل كما ان هناك زيادة في الشعور بالرضا عن بعض جوانب الحياة الأكثر أهمية مثل العمل الزواج، والدخل نشاط وقت الفراغ وممارسة الشعائر الدينية ولكن الشعور بالرضا عن الصحة والجنس والجاذبية الجسمية ينخفض مع تقدم العمر. ولتفسير هذه الزيادة في الشعور بالرضا نجد أن الأكبر سنا أحسن حالا ماديا وأكثر تلاؤما مع ظروفهم وبيئتهم كما ان طموحاتهم وتوقعاتهم اقل مما كانت عليه في الماضي بحيث تكاد تقترب من واقعهم الحالي ويعانى كبار السن بدرجة اقل من القلق والتوتر، فكبار السن لديهم إمكانيات أكبر لمجابهة المشقة stress (أموال أكثر.. صلات اجتماعية أكثر.. ومهارات أفضل) والمجال الأساسي الذي يحدث فيه التدهور مع العمر هو الصحة وخاصة بعد الخمسين ويعود هذا إلى التدهور البيولوجى التدريجي وأيضا

يرجع إلى تراكم المشاكل من عادات صحية سيئة ومشقة [ارجايل، ١٩٩٣: ١٩٥].

٥. **النوع**: هناك فروق ضئيلة بين الجنسين فيما يتعلق بالرضا عن الحياة بوجه عام.. ولكن النساء لديهن مشاعر سلبية أكثر ومشاعرهن أكثر حدة، والنساء الصغيرات والرجال كبار السن هم أكثر النساء سعادة بينما يكون الرجال صغار السن اقلهم وليس هناك فروق كبيرة في الرضا عن المجالات المختلفة رغم أن الرجال يشعرون أكثر بالرضا عن الزواج ونسبة أكثر من النساء لديهن شبكة علاقات اجتماعية أكثر إرضاء، الرجال أكثر رضا عن أنفسهم من النساء وهن أسوا صحة من الرجال لكنهن يعمرن؛ أكثر وذلك لأنهن اقل تدخينا وتناولا للمشروبات الروحية ويعانين من مشقة اقل وحياتهن اقل خطورة ويعتنين بأنفسهن بصورة أفضل. وتعاني النساء من معدلات أعلى من الاكتئاب والقلق ومظاهر المشقة الأخرى [ارجايل، ١٩٩٣:٢١٧].

٦. **الصحة**: ترتبط الصحة ارتباطاً وثيقا بالسعادة ان العلاقات الاجتماعية الجيدة وخاصة الزواج تحسن الصحة، ويؤثر الرضا عن العمل في الصحة النفسية و للبطالة آثار ضارة على الصحة النفسية ويؤثر نشاط وقت الفراغ ايجابياً في الصحة وخاصة النشاط الرياضي وعموما فان الحالة الصحية لأبناء الطبقة الوسطي أفضل من غيرهم ويكون الاسترخاء مفيداً للصحة والصحة النفسية كما ان الاجازات تشجع على الاسترخاء ويساعد الدعم الاجتماعي في التقليل من تأثير المشقة ويقلل من الغضب والقلق ويستعيد كفاءة جهاز المناعة [ارجايل، ١٩٩٣: ٢٤٥].

٢. الدراسات السابقة

١. **دراسة عبد الخالق ٢٠٠٣** معدلات السعادة لدى عينات عمرية مختلفة من المجتمع الكويتي، طبقت الصيغة العربية المعدلة من قائمة اكسفورد للسعادة من وضع ارجايل و وزملائه على ١٤٢٠ مواطنا كويتياً بثلاث مجموعات هم (طلاب ثانوية، وطلاب جامعة، وموظفين) من كلا الجنسين وقد حصلت عينة الذكور على أعلى متوسط في مقياس السعادة مقابل الاناث وتفوق الموظفون من الذكور على طلبة الثانوية وطالباتها وطالبات الجامعة والموظفات ولوحظ تفاعل جوهري بين السعادة بوصفها متغيرا تابعاً وكل من الجنس والعمر.

٢. **دراسة Furt ٢٠٠٥** تمييز السعادة وتقدير الذات طبقت الدراسة على عينة مكونة من (١٤٦) طبق عليهم قائمة اكسفورد للسعادة وكان من ابرز نتائجها عدم وجود فروق دالة احصائياً بين الذكور والاناث في مستوى السعادة.

٣. **دراسة اليحفوفي ٢٠٠٦** السعادة والاكتئاب وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموغرافية لدى طلاب الجامعة اللبنانين. وتألفت عينة الدراسة من ٦٢٥ طالبا وطالبة وكان من ابرز نتائجها عدم وجود فروق دالة احصائياً بين الذكور والاناث في متوسط درجاتهم على قياس السعادة.

٤. **دراسة ابوهاشم ٢٠١٠** النموذج البنائي للعلاقات بين السعادة والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية وتقدير الذات والمساندة الاجتماعية لدى طلاب الجامعة. تكونت عينة الدراسة من (٤٠٥) طالبا وطالبة بكلية التربية جامعة الزقازيق طبق عليهم مقياس السعادة. وقد أظهرت النتائج عدم وجود فروقات دالة احصائياً بين متوسط درجات الذكور والاناث في السعادة

وتوصلت الدراسة الى امكانية التنبؤ بمستوى السعادة من خلال المساندة الاجتماعية (العائلة، والاصدقاء، والزملاء).

٥. **دراسة سماوي ٢٠١٣** السعادة وعلاقتها بالذكاء الانفعالي والتدين لدى طلبة العلوم الاسلامية العالمية وتكونت عينة الدراسة من (٦٥٠) طالباً وطالبة وكان من ابرز نتائج الدراسة عدم وجود فروقات في مستوى السعادة بين الذكور والاناث واختلافها بدلالة احصائية لمصلحة الطلبة ذوي التخصصات الفقهية.

الفصل الثالث

١. **منهجية البحث**: اعتمد الباحث على منهج البحث الوصفي باسلوب العلاقات الارتباطية كونه الاكثر ملاءمةً لاهداف البحث الحالي.

٢. **مجتمع البحث وعينته**: يتالف مجتمع الدراسة الحالية من طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة المؤلف من (٨٥٩) طالبا وطالبة موزعين بواقع (٢٧١) ذكراً و (٥٨٨) انثى في ثلاثة اقسام علمية هي علوم الحياة، والرياضيات والكيمياء وقد استثني طلبة قسم الفيزياء المفتوح حديثاً في العام الدراسي (٢٠١٥/ ٢٠١٦) لعدم وجود اكثر من مرحلة واحدة فيه. وقد اختيرت عينة الدراسة الحالية بالطريقة العشوائية ذات التوزيع المتناسب وبلغ حجم العينة (٤٣٠) طالباً وطالبة اي بنسبة (٥٠٪) من حجم المجتمع الكلي وبواقع (١٣٦) ذكراً و (٢٩٤) انثى كما هو موضح في الجدول (١).

جدول (١) مجتمع البحث وعينته

القسم العلمي	الصف الدراسي	المجتمع			العينة		
		ذكور	اناث	المجموع	ذكور	اناث	المجموع
علوم الحياة	الثاني	33	60	93	17	30	47
	الثالث	38	59	97	19	30	49
	الرابع	31	68	99	16	34	50
الرياضيات	الثاني	32	65	97	16	33	49
	الثالث	37	59	96	19	30	49
	الرابع	25	70	95	13	35	48
الكيمياء	الثاني	30	66	96	15	33	48
	الثالث	25	61	86	13	31	44
	الرابع	20	80	100	10	40	50
المجموع		271	588	859	136	294	430

٣. **أداة الدراسة**: استخدمت قائمة اكسفورد للسعادة، النسخة المختصرة التي اعدها (Michael Argyle and Peter Hills) في جامعة اكسفورد ملحق (١). بعد ان قام الباحث بترجمة المقياس وراجع الترجمة الاستاذ المساعد الدكتور (حيدر كاظم) المتخصص في طرائق تدريس اللغة الانكليزية للتأكد من صدق الترجمة.وناقش الباحث صياغة الفقرات مع مجموعة من اساتذة قسم علم النفس للتأكد من صلاحيتها. وتحتوي هذه النسخة على ٢٩ فقرة يتم الاجابة عنها بطريقة ليكرت المتدرجة من (١-٦) للفقرات الايجابية ومن (٦-١) للفقرات السلبية وتمثل القائمة ثمانية ابعاد كما هو موضح في الجدول رقم (٢).

جدول (٢) توزيع فقرات ابعاد مقياس السعادة

البعد	الفقرة	البعد	الفقرة
الاهتمام الاجتماعي	7، 15، 17	القدرة على التحكم	8، 13، 19، 26، 29
الرضا عن الحياة	2، 9، 25، 28	الرضا عن الذات	4، 20، 24
اليقظة الذهنية	3، 14، 27	التفكير الايجابي	6، 18، 21، 23
مشاعر البهجة	1، 5، 12، 22	اللياقة البدنية	10،11، 16

٤. صدق الاداة وثباتها:

أ: الاتساق الداخلي: لغرض التحقق من صدق الاداة وثباتها فقد استخدم الباحث اسلوب الاتساق الداخلي لحساب الصدق والقائم على حساب معاملات الارتباط بين درجة الفقرة والمجموع العام للمقياس اضافة الى ارتباط الفقرة بالمجال الذي تنتمي اليه وارتباط المجال بالمجموع العام.وقد بينت نتائج حساب معامل ارتباط بيرسون ان جميع معاملات الارتباط كانت دالة عند مستوى دلالة ٠,٠١ وكما هو مبين في الجدول رقم (٣)

جدول (٣) معاملات ارتباط لفقرات قائمة السعادة

الفقرة او المجال	المجموع العام	الاهتمام الاجتماعي	الرضا عن الحياة	اليقظة الذهنية	مشاعر البهجة	القدرة على التحكم	الرضا عن الذات	التفكير الايجابي	اللياقة البدنية
المجموع	1	.708**	.619**	.786**	.756**	.771**	.657**	.779**	.668**
x7	.682**	.682**							

.451**				.387**					.391**		
.516**				.336**					.426**		
.503**				.273**					.375**		
.459**				.405**					.393**		
.594**				.344**					.556**		
	.801**	.665**	.697**	.451**					.619**		
					.654**	.517**	.635**	.669**	.454**		
.619**										.642**	.747**
.786.**	.574**	.553**	.608**	.619.**	.571**	.325**	.454**	.228**	.708**	.494**	.347**
اليقظة الذهنية	x27	x14	x3	الرضا عن الحياة	x28	x25	x9	x2	الاهتمام الاجتماعي	x17	x15

	.400**						.441**				
	.621**						.570**				
.795**	.476**						.425**				
		.721**	.657**	.695**	.663**	.459**	.444**				
								.537**	.699**	.638**	.736**
	.459**										
	.405**						.344**				
	.393**						.556**				
.493**	.771.**	.605**	.373**	.519**	.441**	.555**	.756.**	.353**	.498**	.520**	.601**
x4	القدرة على التحكم	x29	x26	x19	x13	x8	مشاعر البهجة	x22	x12	x5	x1

	.751**	.744**	.611**	.483**					.408**		
					.775**	.752**	.756**	.796**	.387**		
.408**										.480**	.811**
.400**				.621**							
.441**				.570**					.425**		
.451**				.516**					.503**		
.387**				.336**					.273**		
.391**				.426**					.375**		
.668**	.558**	.415**	.452**	.779**	.648**	.641**	.511**	.598**	.657**	.459**	.471**
اللياقة البدنية	x16	x11	x10	التفكير الايجابي	x23	x21	x18	x6	الرضا عن الذات	x24	x20

ب: **الصدق التمييزي**: حُسب الصدق التمييزي للفقرات باسلوب العينتين المتطرفتين وقياس دلالة الفروق بين العينتين باستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين، وقد بلغ حجم عينة التحليل الاحصائي (٢٩٠) طالبا وطالبة في حين بلغ حجم المجموعة العليا والدنيا (٧٨) طالبا وطالبة لكل واحدة منهما. وقد تبين من الاختبار ان جميع الفقرات قد امتازت بقوة تمييزية عالية كما هو مبين في الجدول(٤) .

جدول (٤) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية
والقيم التائية المحسوبة لفقرات مقياس السعادة

الفقرة	مجموعة	المتوسط	الانحراف المعياري	التائية المحسوبة
x1	عليا	3.74	0.44	12.53
	دنيا	2.49	0.77	
x2	عليا	3.59	0.50	7.45
	دنيا	2.60	1.06	
x3	عليا	3.54	0.70	9.41
	دنيا	2.42	0.78	
x4	عليا	3.21	0.80	2.83
	دنيا	2.78	1.05	
x16	عليا	3.35	0.74	7.69
	دنيا	2.21	1.09	
x17	عليا	3.49	0.70	9.71
	دنيا	2.05	1.10	
x18	عليا	3.46	0.57	7.18
	دنيا	2.51	1.02	
x19	عليا	3.62	0.56	10.84
	دنيا	2.22	0.99	

8.11		12.03		12.03		11.12		11.57		7.13		7.84		8.62	
0.77	0.51	0.95	0.45	0.89	0.38	0.64	0.62	0.93	0.43	0.76	0.51	0.92	0.75	1.10	0.69
2.92	3.77	2.29	3.73	2.51	3.83	2.44	3.55	2.41	3.76	3.01	3.76	2.17	3.22	2.14	3.41
دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا
x27		x26		x25		x24		x23		x22		x21		x20	
8.80		10.46		12.53		11.08		11.26		10.45		7.15		8.83	
0.91	0.56	0.94	0.62	0.99	1.02	0.83	0.55	0.91	0.43	0.92	0.42	0.79	0.29	0.69	0.57
2.55	3.62	2.19	3.53	1.51	3.53	2.17	3.41	2.47	3.76	2.59	3.78	3.23	3.91	2.68	3.58
دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا	دنيا	عليا
x12		x11		x10		x9		x8		x7		x6		x5	

x13	عليا	3.79	0.41	8.72	x28	عليا	3.09	0.87	7.11
	دنيا	2.76	0.97			دنيا	2.06	0.93	
x14	عليا	3.46	0.75	4.16	x29	عليا	3.68	0.47	11.92
	دنيا	2.90	0.93			دنيا	2.22	0.98	
x15	عليا	3.90	0.38	11.73	جميع الفقرات دالة احصائياً عند درجة حرية ١٥٤ ومستوى دلالة ٠,٠١				
	دنيا	2.54	0.95						

ج: الثبات: حُسب الثبات لقائمة السعادة بطريقتين هما الفا كرونباخ الذي بلغت قيمته (٠,٨٩) و حسب الثبات بطريقة اعادة الاختبار اذ اعاد الباحث تطبيق الاختبار على عينة مختارة من طلبة قسم علوم الحياة بلغ عددهم (٣٨) طالبا وطالبة وبلغت قيمة معامل الثبات (٠,٨٦) الذي حُسِب باستخدام معامل ارتباط بيرسون. وبذا تكون القائمة معدة للاستخدام بصيغتها النهائية ملحق (٢).

٥. **الوسائل الاحصائية**: اجريت جميع التحليلات الاحصائية باستخدام الرزمة الاحصائية المتخصصة spss.v.20 وقد استخدم لهذا الغرض عدد من الاختبارات الاحصائية وهي: (١) الاختبار التائي لعينتين مستقلتين. (٢) الاختبار التائي لعينة واحدة. (٣) معامل ارتباط بيرسون. (٤) معامل الفا كرونباخ. (٥) اختبار تحليل التباين الثنائي بتفاعل. (٦) اختبار شيفيه.

الفصل الرابع

النتائج ومناقشتها

الهدف الاول

لغرض تعرف مستويات الاحساس بالسعادة لدى افراد عينة البحث قام الباحث بحساب الاوساط الحسابية وانحرافاتها المعيارية لكل بعد من ابعاد السعادة لدى افراد عينة البحث وكذلك للمقياس كله وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة تمت مقارنة الاوساط المحسوبة بالاوساط الفرضية لكل بعد على حدة وللمقياس كله وقد تبين من الاختبار وجود انخفاض معنوي في مستوى الاحساس بالسعادة كما يقيسه المقياس كله اذ بلغ متوسطها (١٢ , ٨٢) بانحراف معياري قدره (١٣,٣٧). وبلغت القيمة التائية المحسوبة (-٧,٥٦) وهي اكبر من الجدولية البالغة (١ , ٩٦) عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجة حرية (٤٢٩) وتبين ان هنالك انخفاضاً معنويا في جميع ابعاد مقياس السعادة عدا بعدي الرضا عن الذات والرضا عن الحياة كما هو مبين في الجدول (٥) ويعتقد الباحث ان عدم وجود انخفاضٍ معنوي في بعد الرضا عن الذات يعود الى ان مركز الضبط خارجي في الغالب. فغالبا ما يرمى باللوم على القدر او الحظ او النصيب وغيرها من الاسباب التي تبعد الاذى النفسي عن الفرد وتبعده عن الاحساس بالتقصير ويعتقد الباحث ان الثقافة العربية هي غالبا تربي الافراد بهذه الطريقة من التفكير، وهو ذات الامر الذي يدفع الفرد الى

الرضا بحياته فهو ليس الملام على ما فيها من عيوب ومساوئ وانما القدر وقد يلعب العامل الديني تأثيرا في تقبل الفرد لواقعه وان كان مريرا كما اكدت ذلك الدراسات التي تناولت اثر الدين على الرضا بالحياة.

جدول (٥) الاختبار التائي للسعادة وابعادها

المجال او البعد	المتوسط	الانحراف المعياري	الوسط الفرضي	التائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
السعادة	82.12	13.37	87	-7.56	.000
الاهتمام الاجتماعي	8.77	1.82	9	-2.59	.010
اليقظة الذهنية	8.07	2.26		-8.59	.000
الرضا عن الذات	8.87	1.97		-1.32	.187
اللياقة البدنية	8.77	1.98		-2.43	.015
الرضا عن الحياة	11.97	2.29	12	-0.29	.768
مشاعر البهجة	10.94	2.87		-7.69	.000
التفكير الايجابي	11.45	3.02		-3.80	.000
القدرة على التحكم	13.29	3.76	15	-9.40	.000

القيمة التائية الجدولية = ١,٩٦ عند مستوة دلالة ٠,٠٥ ودرجة حرية ٤٢٩

الهدف الثاني

لغرض تعرف الفروقات في السعادة بين الذكور والاناث وتبعاً للصفوف الدراسية واضافةً الى التفاعل بين الصف الدراسي و النوع وكذلك الفروقات في جميع ابعاد مقياس السعادة فقد لجأ الباحث الى استخدام اختبار تحليل التباين الثنائي

بتفاعل اضافة الى اختبار شيفيه لتحديد مواقع الفروق بين الصفوف الدراسية. وقد تبين من الاختبار.

أولا: السعادة وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالسعادة لمصلحة الذكور اذا بلغ متوسطهم ا (٨٤,٧٦) بانحراف معياري (١٣,٤٩) في حين كان لدى الاناث (٨٠,٨٧) بانحراف معياري (١٣,١٦) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية اذ تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (١,٨٩) كما هو مبين في الجدول (٦) وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالسعادة. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (٧).

ويعتقد الباحث ان من الطبيعي ان يمتلك الطلاب من الذكور مستويات اعلى من الشعور بالسعادة بما يمتلكون من مديات اوسع من الحرية الشخصية التي تمنحها لهم البيئة الاجتماعية على العكس من الاناث. وان الانخفاض الحاصل في الاحساس بالسعادة مع التقدم في المراحل الدراسية قد تكون نتاجاً لتفاقم الضغوط الدراسية وكثرة المتطلبات العلمية التي تفرضها البيئة الجامعية اضافة الى قلة فرص العمل المتاحة امامهم مما يفاقم الاحساس لديهم بعدم جدوى الدراسة ومشقتها اضف الى ذلك قلة منافذ الترفيه في البيئة الجامعية.

جدول (٦) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	95.58	2.32
	الثالثة	89.59	4.44
	الرابعة	65.60	7.81
	اجمالي الذكور	84.76	13.49
انثى B	الثانية	94.34	9.74
	الثالثة	73.36	2.86
	الرابعة	74.94	11.58
	اجمالي الاناث	80.87	13.16
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	94.76	8.07
	الثالثة b	79.36	8.61
	الرابعة c	72.41	11.45
	شيفيه المحسوبة	1.89	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابهه بين المجموعات تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (٧) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	685.215	1	685.215	10.498	.001
المرحلة	37486.594	2	18743.297	287.173	.000
التوع * المرحلة	10168.943	2	5084.471	77.901	.000
الخطأ	27673.776	424	65.268	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	76736.467	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٤٢٤ .٢)		

ثانياً: الاهتمام الاجتماعي لم تلاحظ فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالسعادة اذ بلغ متوسط الذكور (٨,٨) بانحراف معياري (١,٧٣) في حين كان لدى الاناث (٨,٧٦) بانحراف معياري (١,٨٧) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٣٧) كما هو مبين في الجدول (٨).

وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالسعادة. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (٩) ويعتقد الباحث ان من الطبيعي عدم وجود فروقات بين الذكورِ والاناث في مستويات الاهتمام

الاجتماعي فجميعهم يحضون بدعم عوائلهم كونهم طلابا اضافة الى دعمهم لبعضهم من خلال علاقات الصداقة والزمالة القائمة بينهم. وبالرغم من عدم وجود الفروقات الا ان المتوسطات المحسوبة بمجملها تنخفض عن الوسط الفرضي الذي اشرنا اليه سابقا مما يؤشر على انخفاض في مستوى الدعم ويزداد الامر وضوحا مع التقدم في المراحل الدراسية.

جدول (٨) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	9.96	1.17
	الثالثة	9.14	1.30
	الرابعة	6.98	1.27
	اجمالي الذكور	8.80	1.73
انثى A	الثانية	9.86	2.00
	الثالثة	8.26	1.50
	الرابعة	8.18	1.57
	اجمالي الاناث	8.76	1.87
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	9.90	1.76
	الثالثة b	8.59	1.48
	الرابعة c	7.85	1.58
	شيفيه المحسوبة	0.37	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابهه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (٩) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	0.568	1	0.568	0.230	.632
المرحلة	333.979	2	166.99	67.512	.000
التوع * المرحلة	66.706	2	33.353	13.484	.000
الخطأ	1048.747	424	2.473	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	1427.665	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

ثالثا: الرضا عن الحياة وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالرضا عن الحياة لصالح الذكور اذا بلغ متوسطهم ا (١٢,٦٤) بانحراف معياري (٢,٠٩) في حين كان لدى الاناث (١١,٦٥) بانحراف معياري (٢,٣٢) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية اذ تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٣٧) كما هو مبين في الجدول (١٠).

وقد بين تحليل التباين الثنائي عدم وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالرضا عن الحياة. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (١١) ويعتقد

الباحث ان الذكور بما يمتلكون من مجال للحرية الشخصية يجعلهم اكثر رضاً عن الحياة كما ان الذكور بطبيعتهم اقل تطلباً من الاناث الامر الذي يجعلهن اكثر تذمراً من الواقع وان الانخفاض التدريجي في معدلات الاحساس بالرضا عن الحياة قد يعود بشكل او باخر الى احساسهم بعدم جدوى الدراسة والمستقبل المجهول اذ انهم لا يرون امامهم فرصاً متاحة للعمل وهم يعبرون عن ذلك في اكثر من محل.

جدول (١٠) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	13.81	1.30
	الثالثة	12.96	1.56
	الرابعة	10.83	2.24
	اجمالي الذكور	12.64	2.09
انثى B	الثانية	13.02	1.91
	الثالثة	11.84	1.58
	الرابعة	10.27	2.37
	اجمالي الاناث	11.65	2.32
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	13.28	1.76
	الثالثة b	12.25	1.66
	الرابعة c	10.42	2.34
	شيفيه المحسوبة	0.45	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (١١) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	63.141	1	63.141	17.140	.000
المرحلة	513.377	2	256.689	69.681	.000
النوع * المرحلة	4.966	2	2.483	.674	.510
الخطأ	1561.927	424	3.684	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	2247.544	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

رابعا: اليقظة الذهنية لم تلاحظ فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس باليقظة الذهنية اذ بلغ متوسط الذكور (٨,١٧) بانحراف معياري (٢,٢) في حين كان لدى الاناث (٨,٠٢) بانحراف معياري (٢,٢٩) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى الثالثة فالمرحلة الرابعة مع عدم وجود فروقات بين المرحلة الثالثة والرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٤١) كما هو مبين في الجدول (١٢).

وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالسعادة. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (١٣) ويعتقد الباحث ان عدم وجود الفروقات في مستوى اليقظة الذهنية هو ان الفرق ليس في طبيعة الاخير بقدر ما هو تقدير ذاتي للفرد واحساس بالثقة بالنفس ويؤكد ذلك الانخفاض الحاصل عند المرحلة الثالثة والرابعة مع تزايد الضغوط الدراسية ومتطلبات الدراسة الاكاديمية.

جدول (١٢) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	9.83	1.48
	الثالثة	8.45	1.21
	الرابعة	5.80	1.81
	اجمالي الذكور	8.17	2.20
انثى A	الثانية	9.82	1.79
	الثالثة	6.75	1.95
	الرابعة	7.44	1.93
	اجمالي الاناث	8.02	2.29
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	9.83	1.69
	الثالثة b	7.38	1.90
	الرابعة b	6.99	2.03
	شيفيه المحسوبة	0.41	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (١٣) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	0.065	1	0.065	0.021	.886
المرحلة	670.400	2	335.200	106.647	.000
التوع * المرحلة	170.808	2	85.404	27.172	.000
الخطأ	1332.667	424	3.143	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	2186.177	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

خامساً: مشاعر البهجة وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بمشاعر البهجة لمصلحة الذكور اذا بلغ متوسطهم (٠٩ , ١٠) بانحراف معياري (٠ , ٣) في حين كان لدى الاناث (٣٤ , ١١) بانحراف معياري (٦٩ , ٢) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية اذ تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٦٢ , ٠) وكما هو مبين في الجدول (١٤) وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالسعادة. كما هو مبين في جدول تحلي التباين رقم (١٥).

ويعتقد الباحث ان تفوق الاناث يعود الى طبيعة الانثى التي في العادة تبهجها حتى الاشياء الصغيرة، ان رقة الانثى وطبيعتها الرومانسية تنعكس ايجابياً على احساسها بالبهجة خصوصاً في هذه المدة من الحياة التي هي الى حد ما تخلو من المسؤوليات المهنية او العائلية على العكس من الذكور الذين في الغالب قد بدأوا بتحمل هذه المسؤوليات.

جدول (١٤) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	11.08	3.00
	الثالثة	11.16	2.84
	الرابعة	7.53	1.48
	اجمالي الذكور	10.09	3.04
انثى B	الثانية	11.63	2.70
	الثالثة	10.74	2.22
	الرابعة	11.58	2.95
	اجمالي الاناث	11.34	2.69
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	11.44	2.80
	الثالثة a b	10.89	2.46
	الرابعة b	10.49	3.20
	شيفيه المحسوبة	0.62	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (١٥) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	180.746	1	180.746	25.890	.000
المرحلة	214.963	2	107.482	15.396	.000
التوع * المرحلة	335.732	2	167.866	24.045	.000
الخطأ	2960.056	424	6.981	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	3523.305	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٤٢٤ .٢)		

سادساً: القدرة على التحكم وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالقدرة على التحكم لمصلحة الذكور، اذا بلغ متوسطهم ا (١٤,٢٢) بانحراف معياري (٣,١٨) في حين كان لدى الاناث (١٢,٨٥) بانحراف معياري (٣,٩٤) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية تبدأ بالانخفاض وشكل تدريجي من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٣٧) كما هو مبين في الجدول (١٦) وقد بين تحليل التباين الثنائي عدم وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالرضا عن الحياة. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (١٧).

ويعتقد الباحث ان التنشئة الاجتماعية لها الدور الابرز في هكذا فروقات بين الذكور والاناث خاصة في مجتمعاتنا المحافظة التي هي في الغالب مجتمعات

ذكورية لذا فهي تمنح الذكور مقدارا اكبر من السيطرة والقدرة على التحكم. إلا ان الانخفاض الحاصل مع التقدم في المراحل الدراسية يؤشر على ضغوطات كبيرة تفرضها البيئة الجامعية على طلابها وتضعف من احساسهم بالقدرة على التحكم. واشر اختبار تحليل التباين وجود تفاعل بين النوع والصف في التأثير على الاحساس بالقدرة على التحكم.

جدول (١٦) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	16.56	1.92
	الثالثة	15.12	1.58
	الرابعة	10.25	2.06
	اجمالي الذكور	14.22	3.18
انثى B	الثانية	16.33	3.04
	الثالثة	11.00	3.17
	الرابعة	11.25	3.09
	اجمالي الاناث	12.85	3.94
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	16.41	2.71
	الثالثة b	12.52	3.35
	الرابعة c	10.98	2.88
	شيفيه المحسوبة	0.64	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (١٧) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	115.940	1	115.940	15.228	.000
المرحلة	2020.352	2	1010.176	132.679	.000
التوع * المرحلة	445.114	2	222.557	29.231	.000
الخطأ	3228.190	424	7.614	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	6077.079	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٤٢٤ .٢)		

سابعا: الرضا عن الذات لم تلاحظ فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالرضا عن الذات اذ بلغ متوسط الذكور (٩,٠٩) بانحراف معياري (١,٧٦) في حين كان لدى الاناث (٨,٧٧) بانحراف معياري (٢,٠٦) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية تبدأ بالانخفاض وبشكل تدريجي من المرحلة الثانية الى الثالثة فالمرحلة الرابعة مع عدم وجود فروقات بين المرحلة الثالثة والرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٣٩) وكما هو مبين في الجدول (١٨).

وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالرضا عن الذات. كما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (١٩) ويعتقد الباحث ان عدم الرضا عن الذات يتزايد لدى طلبة الجامعة نتيجةً لافتقار

البيئة الجامعية الى ما يحفز طاقاتهم الابداعية ورتابة الحياة الدراسية مع ضبابية المستقبل امامهم.

جدول (١٨) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	10.13	1.04
	الثالثة	9.61	1.15
	الرابعة	7.20	1.62
	اجمالي الذكور	9.09	1.76
انثى A	الثانية	10.01	1.81
	الثالثة	7.67	2.05
	الرابعة	8.56	1.66
	اجمالي الاناث	8.77	2.06
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	10.05	1.59
	الثالثة b	8.38	2.00
	الرابعة b	8.19	1.75
	شيفيه المحسوبة	0.39	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابهه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (١٩) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	5.075	1	5.075	1.813	.179
المرحلة	305.379	2	152.690	54.551	.000
التوع * المرحلة	167.681	2	83.840	29.953	.000
الخطأ	1186.796	424	2.799	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	1663.219	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

ثامنا: التفكير الايجابي وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس بالقدرة على التفكير الايجابي لمصلحة الذكور اذا بلغ متوسطهم ١٢,٦٩١ بانحراف معياري (٢,٩٣) في حين كان لدى الاناث (١٠,٨٥) بانحراف معياري (٢,٨٨) وقد أظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية اذ تبدأ بالانخفاض تدريجياً من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٤٧) كما هو مبين في الجدول (٢٠).

وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالتفكير الايجابي. وكما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (٢١).

جدول (٢٠) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	14.27	1.25
	الثالثة	13.82	2.22
	الرابعة	9.35	2.47
	اجمالي الذكور	12.69	2.93
انثى B	الثانية	13.71	1.86
	الثالثة	9.97	1.82
	الرابعة	9.03	2.32
	اجمالي الاناث	10.85	2.88
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	13.90	1.70
	الثالثة b	11.39	2.71
	الرابعة c	9.11	2.35
	شيفيه المحسوبة	0.47	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابهه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (٢١) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	232.825	1	232.825	56.551	.000
المرحلة	1410.438	2	705.219	171.291	.000
التوع * المرحلة	245.987	2	122.993	29.874	.000
الخطأ	1745.637	424	4.117	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	3906.270	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

تاسعاً: اللياقة البدنية وجدت فروقات دالة احصائياً تبعاً للنوع في متوسط الاحساس باللياقة البدنية لمصلحة الذكور اذا بلغ متوسطهم (٩,٠٦) بانحراف معياري (١,٧١) في حين كان لدى الاناث (٨,٦٣) بانحراف معياري (٢,٠٩) وأظهرت نتائج التحليل الاحصائي وجود فروقات معنوية بين المراحل الدراسية تبدأ بالانخفاض من المرحلة الثانية الى المرحلة الرابعة وبلغت قيمة شيفيه المحسوبة (٠,٣٩) كما هو مبين في الجدول (٢٢) وقد بين تحليل التباين الثنائي وجود تفاعل بين النوع والصف في مستويات الاحساس بالتفكير الايجابي. وكما هو مبين في جدول تحليل التباين رقم (٢٣).

ويعتقد الباحث ان من الطبيعي ان يشعر الذكور بمستويات اعلى من اللياقة البدنية كونهم يمتلكون الحرية في التنقل وممارسة نشاطات رياضية في الكثير من المواقع وهذا غير متوفر للاناث. اما الانخفاض في مستويات اللياقة البدنية فيرتبط مع زيادة الاعباء الحياتية وارتباطات الدراسة او العمل التي تحد من قدرتهم على ممارسة النشاطات الرياضية.

جدول (٢٢) المتوسطات الحسابية وانحرافاتها المعيارية
حسب النوع والمرحلة ودلالة اختبار شيفيه

النوع	المرحلة	المتوسط	الانحراف المعياري
ذكر A	الثانية	9.94	1.24
	الثالثة	9.33	1.58
	الرابعة	7.68	1.51
	اجمالي الذكور	9.06	1.71
انثى B	الثانية	9.96	1.63
	الثالثة	7.14	1.57
	الرابعة	8.64	2.02
	اجمالي الاناث	8.63	2.09
الاجمالي ذكور + اناث	الثانية a	9.95	1.51
	الثالثة b	7.95	1.90
	الرابعة b	8.38	1.94
	شيفيه المحسوبة	0.39	

ملاحظة: وجود الحروف المتشابه بين المجموعات
تعني عدم وجود فروقات معنوية بين المجاميع والعكس بالعكس

جدول (٢٣) جدول تحليل التباين

مصادر التباين	متوسط المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الفائية المحسوبة	احتمالية الخطأ
النوع	15.172	1	15.172	5.424	.020
المرحلة	257.910	2	128.955	46.101	.000
النوع * المرحلة	163.394	2	81.697	29.207	.000
الخطأ	1186.016	424	2.797	القيمة الفائية الجدولية = ٣,٨٤ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (١،٤٢٤)	
الكلي	1684.744	429	القيمة الفائية الجدولية = ٢,٩٩ عند مستوى دلالة ٠,٠٥ ودرجتي حرية (٢. ٤٢٤)		

الفصل الخامس

١ : الاستنتاجات

لقد تبين من البحث:

١. انخفاض في مستوى الاحساس بالسعادة بشكل عام لدى طلبة كلية التربية للعلوم الصرفة ولمعظم ابعادها عدا بعدي الرضا عن الذات والرضا عن الحياة.

٢. تفوق الذكور على الاناث في مستوى الاحساس بالسعادة بشكل عام وفي معظم الابعاد فقد تفوقوا في مستوى احساسهم بـ (الرضا عن الحياة، والاحساس بالبهجة، والقدرة على التحكم، والايجابية، واللياقة البدنية).

٣. تبين من النتائج ان مستوى الاحساس بالسعادة بشكل عام او ابعاده يبدأ بالانخفاض مع التقدم في المستوى الدراسي فقد سجل انخفاض مستوى السعادة في الصفوف المنتهية مقارنةً بالصفوف الاولية لمستوى السعادة بشكل عام وللأبعاد (الاهتمام، والرضا عن الحياة، واليقظة الذهنية، والقدرة على التحكم، والرضا عن الذات الايجابية، واللياقة البدنية).

٢ : التوصيات:

بناءً على ما توصلت اليه الدراسة فان الباحث يوصي بضرورة سعي القائمين على ادارة الجامعة بشكل عام والكلية بشكل خاص الى العمل على جعل بيئة الكلية

اكثر انفتاحاً من حيث اتاحة الفرصة للطلبة بممارسة الانشطة الرياضية والترفيهية وزيادة الاوقات المخصصة لذلك مع توفير البنى التحتية الملائمة لممارسة مثل هكذا انشطة. ومن الضروري ان تسعى المؤسسات الجامعية للبحث عن فرص عمل لخريجيها او ان تكون هي الراعية لمؤسسات انتاجية تعنى بتوظيف خريجيها مما يعطي لهم الامل بمستقبل زاهر وسيؤدي ذلك بالتأكيد الى التقليل من معاناتهم وزيادة في مستويات الاحساس بالسعادة.

٣: المقترحات

يقترح الباحث اجراء الدراسات الاتية في مجال السعادة

١. دراسة مقومات السعادة لدى اساتذة الجامعات.
٢. دراسة العلاقة بين السعادة ودافعية الانجاز.
٣. العلاقة بين السعادة والصحة النفسية.
٤. اجراء دراسة مماثلة على فئات عمرية مختلفة ومراحل دراسية اخرى كالمرحلة الاعدادية او الامتوسطة او الابتدائية.
٥. اجراء دراسة لمعرفة مقومات السعادة لدى طلبة المراحل الدراسية المختلفة.

المصادر والمراجع

١. ابراهيم، رهيفة موسى قدورة (٢٠٠٩) سعادة الانسان في القرآن الكريم، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاسلامية، غزة.

٢. ابو حلاوة، محمد السعيد عبد الجواد (٢٠١٣) حالة التدفق المفهوم والابعاد والقياس، اصدارات شبكة العلوم النفسية العربية / جويلة.

٣. ابو هاشم، السيد محمد (٢٠١٠) النموذج البنائي للعلاقات بين السعادة النفسية والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية وتقدير الذات والمساندة الاجتماعية لدى طلبة الجامعة، مجلة كلية التربية جامعة بنها المجلد ٢٠ ع ٨١ يناير.

٤. ارجايل، مايكل (١٩٩٣) سيكلوجية السعادة، ترجمة فيصل يونس. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، العدد (١٧٥)، الكويت.

٥. الاعسر، صفاء واخرون ٢٠٠٥، السعادة الحقيقة دار العين للنشر، القاهرة، مصر.

٦. جابر، عبد الحميد وعلاء الدين كفافي ١٩٩١ معجم علم النفس والطب النفسي، ج٤، دار النهضة: القاهرة.

٧. جاد، عبد الله محمود (٢٠١٠) بعض المتغيرات المعرفية والشخصية المساهمة في السعادة. دراسات تربوية ونفسية، مجلة ككلية التربية بالزقازيق العدد ٦٦، جزء٢ يناير ٢٠١٠

٨. جودة، آمال و حمدي ابو جراد (٢٠١٣) التنبؤ بالسعادة في ضوء لامل والتفاؤل لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة مجلة جامعة القدس المفتوحة للابحاث والدراسات. العدد ٢٤.

٩. جولد، لورانس (١٩٩٦) استمتع بالحياة، ترجمة الزيادي، عبد المنعم، ط٢: مطبعة المدني، المؤسسة العودية بمصر، القاهرة.

١٠. سحر، فاروق علام ٢٠٠٨ معدلات السعادة الحقيقية لدى عينة من طلاب المرحلتين الاعدادية والثانوية. دراسات نفسية المجلد الثامن عشر. ع ٣ القاهرة. رابطة الاخصائيين النفسيين المصرية.

١١. السعيد، غازي محمد رزق (١٩٩٩)، الفروق في البنية العاملية للشعور بالسعادة في ضوء بعض المتغيرات الديمغرافية. مجلة التربية العدد الثاني والثمانون. جامعة الازهر، القاهرة.

١٢. سماوي، فادية سعود (٢٠١٣) السعادة وعلاقتها بالذكاء الانفعالي والتدين لدى طلبة العلوم الاسلامية العالمية، مجلة العلوم التربوية، مجلد ٤٠، ملحق ٢.

١٣. سيلجمان، مارتن ٢٠٠٢ السعادة الحقيقية، ترجمة صفاء الاعسر واخرون ٢٠٠٥. دار العين القاهرة.
١٤. الشربيني، السيد كامل ٢٠٠٧ جودة الحياة وعلاقتها بالذكاء الانفعالي وسمة ما وراء المزاج والعوامل الخمسة الكبرى في الشخصية والقلق. المجلة المصرية للدراسات النفسية، المجلد ١٧ العدد ٥٧ اكتوبر ١-٨٠.
١٥. صالح. عايدة شعبان (٢٠١٣)، الشعور بالسعادة وعلاقتها بالتوجه نحو الحياة لدى عينة من المعاقين حركيا المتضررين من العدوان الاسرائيلي على غزة. مجلة جامعة الاقصى المجلد ١٧ العدد ١.
١٦. عبد الخالق، احمد محمد وآخرون (٢٠٠٣)، معدلات السعادة لدى عينات عمرية مختلفة من المجتمع الكويتي، دراسات نفسسية، مجلد ١٣ العدد ٤: ٥٨١ - ٦١٢.
١٧. عبد الخالق، احمد محمد واخرون (٢٠٠٣) معدلات السعادة لدى عينات عمرية مختلفة من المجتمع الكويتي دراسات نفسية مجلد ١٣ عدد ٤ ص ٥٨١-٦١٢.
١٨. عبد الخالق،احمد محمد و صلاح الدين مراد (٢٠٠١)، السعادة والشخصية الارتباطات والمئينات، دراسات نفسية مجلد ١١، العدد ٣: ٣٣٧ - ٣٤٩ .
١٩. عبد الخالق،احمد و غادة عيد (٢٠٠٨)، حب الحياة ومدى استقلاليته أو ارتباطه بمتغيرات الهناء الشخصي أو الحياة الطبيعية، مجلة دراسات نفسية، مجلد (١٨) العدد (٤)، ٥٨٧-٦٠٠.
٢٠. عبد العال، تحية محمد أحمد، مصطفى على رمضان مظلوم (٢٠١٣)، دراسة في علم النفس الإيجابي، مجلة كلية التربية ببنها العدد (٩٣) يناير، ج (٢) ٢٠١٣
٢١. عبد الوهاب، اماني عبد المقصود ٢٠٠٦ السعادة النفسية وعلاقتها ببعض المتغيرات النفسية لدى عينة من المراهقين من الجنسين، مجلة البحوث النفسية والتربوية العدد ٢: ٢٥٤ - ٣٠٦.
٢٢. علام، سحر فاروق ٢٠٠٨ معدلات السعادة الحقيقية لدى عينة من طلاب المرحلتين الاعدادية والثانوية، مجلة دراسات نفسية المجلد ١٨ العدد ٢ يوليو، ٤٣١-٤٦٥.
٢٣. العنزي، فريح عويد ٢٠٠١ السعادة الشخصية الارتباطات والمئينات. دراسات نفسية. العدد ١١ مجلد ٣،٣٣٧-٣٤٩.
٢٤. المحروقي، عائشة بنت عباس (٢٠١٣) مصادر السعادة لدى عينة من طالبات المرحلة المتوسطة والثانوية والجامعية في ضوء بعض الخصائص الاجتماعية والديموغرافية والاكاديمية بمدينة مكة

المكرمة. رسالة ماجستير غير منشورة: جامعة ام القرى، السعودية

٢٥. المرسي، منى مختار ٢٠٠٧، بناء مقياس السعادة في شغل وقت الفراغ لدى كبار السن من الجنسين: المجلة العلمية المتخصصة للتربية الرياضية. كلية التربية جامعة اسيوط.

٢٦. المعجم الفلسفي ١٩٨٣ مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للمطابع الاميرية، مصر.

٢٧. معمرية، بشير (٢٠١٢)، تقنين قائمة السعادة الحقيقية على عينات من البيئة الجزائرية، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، العدد ٣٢-٣٣، خريف-شتاء ٢٠١٢.

٢٨. ٢٨: مؤمن، داليا (٢٠٠٤) العلاقة بين السعادةوكل من الافكار اللاعقلانية واحداث الحياة السارة والضاغطة، المؤتمر السنوي الحادي عشر لمركز الارشاد النفسي، عين شمس: مصر

٢٩. مؤمن، داليا محمد عزت (٢٠٠٤) العلاقة بين السعادة وكل من الأفكار اللاعقلانية وأحداث الحياة السارة والضاغطة. المؤتمر السنوي الحادي عشر مركز الإرشاد النفسي،جامعة عين شمس.

٣٠. هريدي، عادل مهدي وفرج، طريف شوقي ٢٠٠٢ مصادر ومستويات السعادة المدركة في ضوء العوامل الخمسة الكبرى للشخصية والتدين وبعض المتغيرات الاخرى. مجلة علم النفس العدد الواحد والستون القاهرة. الهيئة المصرية للكتاب.

٣١. اليحفوفي، نجوى ٢٠٠٦ السعادة والاكتئاب وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية لدى الطلبة اللبنانيين، دراسات نفسية، مجلد ٥، العدد ٤: ٩٤٥ - ٩٧٢.

32. Argyle.M.(2001).www.Coahing to happiness.com/happiness-tese. html4 /32007:32/
33. 33: Furt.R(2005). Differentiating Happiness and Self- Esteem. Individual Differences Research. 3 (2). 105127-
34. 34: Myers. D. & Deiner. E. (1995). Who is happy? Psychological Science. 6 (1). 1019-.
35. 35: Veenhoven. R(2003): happiness. the psychologist: 16.128129-
36. 36: Veenhoven. R. (2001b). What we know about happiness. Paper presented at the dialogue on Gross national happiness: Woudschoten. Zeist. the Netherlands. 1415-.

الملاحق

ملحق (١)

عزيزي الطالب / عزيزتي الطالبة

بين يديكم مجموعة من الحالات الشعورية التي نمر بها ونختبرها بشكل يومي او شبه يومي الرجاء الاجابة عنها بوضع اشارة الصح √ امام المربع الذي يمثل شدة اتفاقك مع مضمون الفقرة. علما ان الاجابات المستحصلة ستستخدم لاغراض البحث العلمي فقط ولن يتاح لاي شخص معرفة صاحب الاستمارة. لذا نرجوا منكم الاجابة عنها بكل صدق وموضوعية....

مع شكرنا الجزيل لكم. الباحث

احسان خضير الطالقاني

4	3	2	1

الجنس: ذكر / انثى الصف الدراسي:

رقم الفقرة	الفقرة	لا اتفق ابدا	لا اتفق كثيرا	لا اتفق احيانا	اتفق احيانا	اتفق كثيرا	اتفق دائما
1	لا اشعر بالسعادة بشكل خاص في وضعي الحالي						
2	اهتم بشدة بمن حولي من الناس						
3	اشعر ان الحياة مرضية						
4	اشعر بمشاعر ودية تجاه الجميع						
5	استيقظ وانا اشعر بالراحة دائما						
6	عمليا انا لست متفائلا بالمستقبل						
7	اجد ان الكثير من الاشياء مسلية						
8	انا صارم وجاد دائما						
9	الحياة شئ جميل						
10	لا اشعر ان العالم مكان جيد						
11	اضحك كثيرا						
12	انا مقتنع بكل شئ في حياتي						
13	لا اعتقد اني شخص جذاب						
14	هنالك فرق بين ما اود فعله وما انا عليه						
15	انا سعيد جدا						
16	اجد الجمال في بعض الاشياء						
17	لدي تأثير مبهج على الاخرين دائما						
18	استطيع ايجاد الوقت عندما ارغب القيام بعمل						

19	اشعر انه ليس لدي السيطرة على حياتي						
20	اشعر اني قادر على تولي اي مهمة						
21	اشعر اني متيقظ عقليا						
22	غالبا ما امارس انشطة ممتعة ومبهجة						
23	لا اجد سهولة في اتخاذ القرارات						
24	ليس لدي احساس بالمعنى او الهدف من الحياة						
25	اشعر ان لدي الكثير من الطاقة والحيوية						
26	عادة ما يكون لدي تاثير جيد على الاحداث						
27	لا اشعر بالمرح مع الناس						
28	لا اشعر ان صحتي على ما يرام						
29	ليست لدي ذكريات سعيدة عن الماضي.						

الإغتراب النفسي
لدى طلبة معهد إعداد المعلمين

Psychological Alienation in the Teacher Preparation Institute

م. م. جعفر صادق عبيد العامري
مديرية تربية بابل . الكلية التربوية المفتوحة
قسم الارشاد النفسي

Asst. Lectu. Jaafer S. Abeid Al-Ameri
Department of Psychological Guidance
College of Open Education
Educational Directorate of Babylon

jafer6242@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

الإغتراب النفسي
لدى طلبة معهد إعداد المعلمين

Psychological Alienation
in the Teacher Preparation Institute

م. م. جعفر صادق عبيد العامري
مديرية تربية بابل . الكلية التربوية المفتوحة قسم الارشاد النفسي

Asst. Lectur. Jafar S. Al-Aamiri
Department of Psychological Guidance
College of Open Education
Educational Directorate of Babylon
jafer6242@gmail.com

تاريخ التسليم: ١٦ / ١ / ٢٠١٧
تاريخ القبول: ٢٧ / ٣ / ٢٠١٧
خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

تتجه الأنظار في كل عصر نحو ظاهرة أو قضية تعد بحق السمة الأساس التي تميز هذا العصر من غيره، ويتسم عصرنا الراهن بعدد من الظواهر التي لها تأثيرها الواضح على الصحة النفسية للإنسان، ومنها ظاهرة الاغتراب، إذ تعرضت بعض المجتمعات إلى مشكلات وتحديات عديدة، ومن بينها المجتمع العراقي الذي عانى من ويلات الحروب فألحقت به أضراراً في الجانب البشري، والاقتصادي، فضلاً عن الضغوط النفسية التي أدت إلى تكوين مشاعر القلق، وضعف الأمان، وبعض الاضطرابات النفسية عند أبنائه، وهذه بدورها قد تؤدي إلى نشوء ظاهرة الاغتراب عند الطلبة، الأمر الذي دفع الباحث لأن يحاول التعرّف على الاغتراب النفسي لدى طلبة معهد إعداد المعلمين.

ويهدف البحث الحالي الى:

١. التعرف على الاغتراب لدى طلبة معهد اعداد المعلمين.
٢. معرفة دلالة الفروق الاحصائية في الاغتراب تبعا لمتغير الجنس (ذكور واناث).

وتم تطبيق البحث على عينة من طلبة معهد اعداد المعلمين بصورة عشوائية، حيث بلغت عينة الطلاب (٧٥) طالباً، أما عينة الطالبات فبلغت (٧٥) طالبة . ومن اجل تحقيق اهداف البحث تم تطبيق مقياس الاغتراب النفسي الذي أعده الباحث بعد ان تم التأكد من صدق الاداء وثباتة. وتوصلت نتائج البحث ان طلبة معهد اعداد المعلمين لديهم الشعور بالاغتراب النفسي، كما توصلت النتائج

الى عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية في الشعور بالاغتراب لدى الطلبة تبعا لمتغير الجنس (ذكور اناث). وفي ضوء نتائج البحث تم التوصل الى مجموعة من التوصيات والمقترحات.

ABSTRACT

In any era there is an attention paid to the specific phenomenon or issue distinguishing this era from other ones. Nowadays there is a number of phenomena with a clear effect on the mental health of humans. One of these is alienation some communities face as problems and numerous challenges; the Iraq is one of these societies suffering from the scourge of war that damages human ،economic، and psychological pressure leading to form the feeling of anxiety ، the loss of safety and some mental disorders in his children. In turn، these may lead to the emergence of phenomenon of the psychological alienation among students of teacher preparation institute.

Aims of research:

1. -Identifying the sense of alienation among students of teacher preparation institute.
2. -Having knowledge of statistical significance differences in alienation according to gender (males and females).

The research is applied to a randomly selected sample of students in the institute. The number of sample comes as (150) divided into (75) males and (75) females .

In the light of research results it is to have a set of recommendations and suggestions.

الفصل الاول

مشكلة البحث

تتجه الأنظار في كل عصر نحو ظاهرة أو قضية تعد بحق السمة الأساس التي تميز هذا العصر عن غيره، وفي وقتنا هذا أصبحت ظاهرة الاغتراب التي تعبر عن أزمة الإنسان المعاصر واحدة من بين أبرز القضايا التي يقف أمامها الإنسان حائراً في ظل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي وصلت إلى قطاعات كبيرة من المجتمع او مع التطور العلمي والتقني المذهل الذي وفر سبل العيش الرغيد، وقرب المسافات بين الناس، لكنه أبعد بين النفوس فأزمات الحروب المتطورة أفقدتهم كثيراً من صفاتهم الإنسانية [الخولي ١٩٨٧ : ٧]، اذ تعرضت بعض المجتمعات إلى مشاكل وتحديات عديدة، ومن بينها المجتمع العراقي الذي عانى من ويلات الحروب فألحقت به أضراراً في الجانب البشري، والاقتصادي فضلاً عن الضغوط النفسية التي أدت إلى تكوين مشاعر القلق، وعدم الأمان، وبعض الاضطرابات النفسية عند أبنائه، وهذه بدورها قد تؤدي إلى نشوء ظاهرة الاغتراب عند الأفراد، تتمثل في سلوكهم عندما يظهرون انسحاباً من المجتمع الذي يعيشون فيه، أو التمرد عليه، أي إنهم يفقدون الاتصال بالآخرين فيعيشون داخل أسوار نفوسهم لا ينتمون إلى زمن الحاضر، لتعارض ما هو مخزون في شخصياتهم من نسق قيميّ قد تربّوا عليه منذ نعومة أظفارهم مع ما هو موجود حالياً من قيم، ومن ثم يصاب إحساس المشاركة لديهم بالضعف ويكونون غير مبالين بما يدور حولهم،

لايشعرون بالانتماء للعصر وتوابعه ويقضون حياتهم غير متوافقين في المجتمع نتيجة ضعف التفاعل، والمودة والألفة، وندرة التعاطف، وضعف الشعور بالرضا الكافي عن أدائهم الوظيفي [كامل ١٩٩٥: ٦٧]، كما ان التعليم والثقافة السائدة في المجتمع والانفجار السكاني كلها عوامل تؤدي الى الاغتراب كما ونوعا في الوقت الحالي [شاخت ٨٢، ١٩٨٠]، فالتعليم هو نظام يقوم بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية وغيرها من المفاهيم والمبادئ وتعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوي على الاغتراب، لأنه يواجه عمليات الانفصال عن اسرته والترفيه الذي اعتاد عليه ويطالب بالتخلي عن نظرته الذاتية المتحيزه لنفسه [النوري ١٩٧٩، ٣٧]، ومن هذه المنطلقات تحسس الباحث مشكلة بحثه الحالي، وتتحدد مشكلة البحث الحالي بالإجابة عن السؤال الاتي: **هل يوجد اغتراب لدى طلبة معهد اعداد المعلمين؟**

اهمية البحث

الاغتراب ظاهرة عامة وشائكة في الكثير من الدول ولاشك أن هناك ظروفا نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية خاصة بكل دولة تجعل ظاهرة الاغتراب لها خصائصها وإشكالها الخاصة بها [عثمان ٢٠٠١، ١٣٠]، ولكن هذه الظاهرة استفحلت وخرجت عن نطاق الحالات الفردية المعزولة لتصبح إحدى السمات المميزة لهذا العصر، فالتعدي، والتمرد، والاغتصاب، والإدمان على المخدرات والاجهاد النفسي والشعور بالعجز والقلق والخوف من المستقبل ما هي إلا مؤشرات لما تعانيه المجتمعات من الإحساس بالاغتراب الأمر الذي يؤدي الى محو القيم الخلقية والروحية والإنسانية [منصور والساسي ٢٠٠٦، ٤٤]، والاغتراب وإن اختلفت زوايا رصده وتباينت مضامينه وأشكاله فهو ظاهرة ملازمة للإنسان

في كل المجتمعات ومختلف العصور تزول بزوال مسبباتها لدى أفراد معينين أو مجتمع معين أو شريحة اجتماعية محددة لكنها لاتلبث أن تستحدث نفسها بأسباب جديدة [اليوسف ٢٠٠٦، ٥٢].

ونتيجة لتلك التحديات والتغيرات الحضارية والعالمية والتكنولوجية السريعة في المجتمع والتي غالبا مايكون لها إفرازات وانعكاسات سلبية على الوضع النفسي للمجتمع ولاسيما الشباب [العظماوي ١٩٨٨: ٤٣٤]، نجد كثيراً من الشباب العربي يدخل إلى مرحلة شبابه حاملا مشكلات الحياة التي عجز جيل قبله عن حلها فتضاف إلى أحماله المقبلة، والشاب الذي كان طفلا بدون إرادته ولد في مكان لم يختره، وينتمي إلى أسرة لم يأخذ احد رأيه في انتمائه إليها، يعيش في مجتمع هو قدره، في ظل نظم سياسية واقتصادية واجتماعية اصطنعتها أجيال قبله [سيف الدولة ١٩٩١: ٤٩]، الأمر الذي سبب تزايد مصاعب الحياة التي يتعرض لها الإنسان وسبب التنافس الشديد بين الإفراد والجماعات إلى الحد الذي تقع فيه الخلافات والمنازعات والحروب وما يتبع ذلك من ويلات وظروف قاهرة تترك اثارا سلبية على التعامل، ليس مع الآخرين فحسب بل مع الذات نفسها أيضا [سعادة وآخرون ٢٠٠٢: ٢٠٥].

ومن النتائج الأخرى التي تسببها مصاعب الحياة هو شعور الإفراد في المجتمعات المختلفة بالعجز عن تحقيق بعض أهدافهم الجوهرية في الحياة والأسباب التي تؤدي إلى هذا العجز فان هذه الاشكال وان اختلفت فأنها تولد حالة من الإحباط الذي قد يصل إلى مستوى القنوط واليأس، وقد تتيسر الفرص لبلوغ الأهداف الا أن المجتمع قد يضع الحواجز في الطرق التي تؤدي للإفادة من الفرص فتحرم بعض الأفراد منها كما يحدث عندما تحصر بعض الفرص في جنس الذكور دون الإناث، أو في بعض

الرتب العمرية دون المراتب الأخرى إلى غير ذلك من الفروق الاجتماعية [النوري ١٩٩٠: ٤٣٨]. فضلا عن شعوره بعزلة نفسية عن ذاته وواقعه ومن ثم شعوره بالاغتراب، مما دفع الكثيرين إلى تسمية القرن العشرين «عصر الاغتراب»، فرغم انه أنجز تقدما علميا وماديا وتكنولوجيا هائلا، الا أن تقدمه الأخلاقي والروحي كان متواضعا جدا [القريطي والشخص ١٩٩١: ٥٣] فالمجتمعات الحديثة كما يرى لاميل دوركهايم عانت أثناء تطورها السريع من غياب المعايير، وفقدت حياتها التي كانت تتسم بنظام معين يقوم على التكامل والتضامن الاجتماعي، تخضع فيه مصالح أفراده لصالح المجموع، مما ادى إلى شيوع بعض مظاهر الاغتراب كاليأس والوحدة والعزلة والخوف والاكتئاب والقلق، ان الاغتراب كان إحدى ثمرات التكنولوجيا إلى جانب الصراع والتفكك الاجتماعي والدمار البيئي [السورطي ٢٠٠٣: ٥٣].

ولا يقتصر الشعور بالاغتراب على الوصول بصاحبه إلى جملة المشاعر السلبية هذه بل قد يصل به الأمر إلى أَنْ يسلك بعض مسالك التكيف السلبية كالهجرة خارج الوطن أو الانتحار، وبهذا يفقد المجتمع أحد أفراده الذي كان بالإمكان وقايته ومعالجة مشكلته، لان نشوء الصراع والاضطراب المتأتي من شعور المغترب بالعجز عن تحقيق أهدافه الأساس يخلق لديه صعوبات ومشكلات في أمكانية ملاءمته للواقع الذي يعيشه في مجتمعه، لذا يلجأ الى الهجرة وترك الوطن تخلصا من الاستلاب النفسي والاغتراب [النوري ١٩٩٠، ٤٤].

ونظراً لأهمية هذا المفهوم فقد اهتم به العديد من الباحثين، فتوصلت دراسة Kiass&Berrdt إلى إن هناك علاقة بين الاكتئاب والشعور بالاغتراب Feeling of Alienation وارتبطت أعراض الاكتئاب بالشعور بالذنب واتهام الذات والعصابية وتقدير الذات المنخفض وهذا يعني إن الاغتراب لا يرتبط فقط بالاكتئاب بل

بالعديد من الأعراض العصابية [Kiass&Berrdt. 1985. p434] [خميس ٢٠١٠، ٧]، وإذا كانت دراسة الاغتراب مهمة بالنسبة لعامة الناس فان أهميتها تزداد بالنسبة للشباب؛ وذلك لان الشباب في جميع دول العالم محور اهتمام كثير من الكتاب والمفكرين والمؤسسات نظرا للدور الذي يمكن للشباب القيام به في زيادة الإنتاج والإسهام في إنشاء حضارة الدول بوصفهم اساساً للعمل لأنهم الطاقة المادية والمعنوية الحقيقية لأية أمة [الجماعي ١٩، ٢٠٠٧].

وتأتي أهمية البحث من أهمية مجتمع البحث الحالي الذي يتكون من الطلبة الذين يتم إعدادهم ليكونوا معلمي المستقبل، حيث يعد محاولة علمية لم يسبق أن تناوله الباحثون على طلبة معاهد المعلمين وعلى مستوى البيئة العراقية (حسب علم الباحث)، كما انها اضافة للدراسات التي تناولت هذه الظاهرة الخطيرة في اثارها على الفرد والمجتمع، كما انها تساهم بما جاءت به من نتائج في توجيه المهتمين بأمر الشباب من الاباء والمربين والقادة المسؤولين عن تنمية المجتمع.

اهداف البحث

يهدف البحث الحالي الى:

١. التعرف على الاغتراب لدى طلبة معهد اعداد المعلمين.

٢. معرفة دلالة الفروق الاحصائية في الاغتراب تبعا لمتغير الجنس (ذكور واناث).

حدود البحث

يقتصر البحث الحالي على طلبة معهد اعداد المعلمين (ذكور واناث) في محافظة بابل للعام الدراسي ٢٠١٣- ٢٠١٤م.

تحديد المصطلحات

اولاً: الاغتراب النفسي Psychological Alienation

عرفه **أرك فروم** (١٩٦٦): «بأنه نوع من الخبرة التي يرى فيها الشخص نفسه غريباً عن ذاته، ولا يشعر بأنه مركزاً لعالمه ولا صانع لأفعاله ولكنه يشعر أن أفعاله ونتائجها هي التي تتحكم فيه». [فروم، ١٩٦٦، ٢٧٩] وعرفه **بكر** (١٩٧٩): «بأنه أحساس الفرد بالاختلاف عن الشخصية النمطية السائدة في المجتمع (شخصية الفرد الاعتيادي)». [بكر، ١٩٧٩، ٤١] وعرفه **البلداوي** (١٩٩٥): «هو عدم القدرة على إيجاد المكافأة والقبول الحسن وشعور الفرد بالعجز والفشل في الحصول على الرضا الذاتي وان أفعاله لا قيمة لها في نظره ويفقد الصلة بذاته الحقيقية ولا يشعر بها إلا في الحالات النادرة». [البلداوي، ١٩٩٥، ١٩]

ومن خلال الاطلاع على التعاريف أعلاه تبنى الباحث تعريف العالم **(فروم)** لكونه تبنى نظريته.

أما التعريف الإجرائي للاغتراب: فهو الدرجة الكلية التي يحصل عليها الطالب من خلال أجابته على فقرات مقياس الاغتراب النفسي.

ثانياً: معهد إعداد المعلمين

وزارة التربية (١٩٨١): المرحلة التي تبدأ بعد إنهاء المرحلة المتوسطة ومدتها خمس سنوات تتراوح أعمارهم من (١٦- ٢١) وتمنح المتخرج شهادة الدبلوم [وزارة التربية، ١٩٨١].

الفصل الثاني

الإطار النظري ودراسات سابقة

أولاً: الإطار النظري

مفهوم الاغتراب Alienation concept

الاغتراب سمة أو علامة ملازمة للوجود الإنساني وهو موجود منذ البدايات الأولى للخليقة إذ يمكن عد خروج ابي البشر آدم عليه السلام وزوجه حواء من الجنة، كما قال الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٥-٣٦] بداية رحلة **الاغتراب** للبشرية عن جنة النعيم السرمدي وعن جوار الله تعالى متمثلا بانفصال الإنسان عن الله والاغتراب عن الوطن السماوي [المحمدي ٢٠٠١: ٦٤-٦٥].

وتشير الكثير من الكتابات الفلسفية إلى إن مفهوم **الاغتراب** قد وجد في الفكر اليوناني القديم ولاسيما عند سقراط [٤٦٩ -٣٩٠ ق.م] الذي كان بظهوره إيذانا بقيام ثورة عارمة على الأوضاع الفكرية السائدة في مجتمعه مما يدل على الدعوة للتغير الذي جعل بالمقابل أصحاب الفكر المحافظ يتهمونه بإفساد عقول الناس

عامة والشباب خاصة، وبأنه خارج عن التقاليد التي تناقش المبادئ المالوفة مثل: الحق، والخير، والجمال، والفضيلة، وهناك من يرد فكرة **الاغتراب** إلى أفلاطون [٤٢٧ –٣٤٧ ق.م] ونظريته عن الفيض والمثل الأفلاطونية والذي يرى أن النفس اغتربت عن الآلهة حين سقطت في الخطيئة [اسكندر، ١٨، ١٩٨٨].

ويعد الفيلسوف **هيجل** Hegel أول من تناول **الاغتراب** بوصفه مصطلحاً في القرن الثامن عشر، لذا عدّ الأب الروحي لهذا المفهوم، إذ استعمله في كتابه (**ظاهريات العقل الكلي**) في عام ١٨٠٧ الذي يضم فصلا بعنوان (العقل المغترب عن ذاته) [شاخت ١٩٨٠، ٦].

ولكون مصطلح **الاغتراب** واسعاً اتسعت العلوم والاتجاهات التي تناولته بالبحث والتحليل والاختلاف في تحديد بداياته، فهناك الكثير من الظواهر التي تظهر أعراضها على الإنسان وتسم شعوره بسمة معينة، فينعكس تأثير هذه الظواهر على سلوكه ونظرته إلى الوجود المحيط به، ويعد الاغتراب من أبرز هذه الظواهر. وقد اختلف مقدار بروزه من عصر لعصر ومن مكان لمكان، كما اختلفت أسباب نشوئه، فغالبا ما لا يتواءم الإنسان مع البيئة المحيطة به سواء مع من حوله من الناس، أو الظواهر الطبيعية، أو الإحساس بالوجود، فيبدو منعزلا أو شبه منعزل، ويصاحب هذا الانعزال شعور بالوحشة والقلق ناتج عن طبيعة الشخص ذاته، أو لأسباب أوجدتها البيئة الطبيعية أو الاجتماعية، وقد يغترب الإنسان عن ذاته إذ يقوم بأفعال لا يؤمن بها ولا يرغب فيها ولكن ثمة ضرورات خارجية أملت عليه القيام بها [العكيدي ٢٠٠٠: ٣].

ولقد أراد ملفن سيمان التخلص من الغموض والارتباك الذي أحاط بوضوح **الاغتراب** وذلك من خلال فصله بين الاستعمالات المتعددة لهذا الاصطلاح

وتوضيح معاني هذه الاستعمالات المتعددة لهذا الاصطلاح لتيسير استعمالها في البحوث العلمية الاجتماعية بدون ارتباك وتشويش [ميتشيل ١٩٨١: ٢٠-٢٣]، لقد أرقته كثيرا مسألة أحادية البعد في المصطلح، مما حدا به ان يحدد معنى **الاغتراب** من خلال خمسة إبعاد هي (الشعور بالعجز، الشعور بفقدان المعنى، اللا معيارية، العزلة الاجتماعية، الاغتراب عن الذات) [حسن ٢٠٠٨: ١٩]، ولمحاولة توضيح معاني الاستعمالات المتعددة لظاهرة **الاغتراب** فقد انصبت معالجة **الاغتراب** لديه على وجهة النظر الشخصية للتفاعل ذاته، أي ان **الاغتراب** اخذ هنا من وجهة النظر الاجتماعية السيكولوجية والهدف هو تحديد:

١. الظروف الاجتماعية التي تنتج هذه الأبعاد الخمسة سابقة الذكر.
٢. نتائجها السلوكية، لقد حاول في كل بعد من الأبعاد الخمسة استعراض صورة كاملة توضح مضامين الاغتراب فيها [جابر، ١٩٨٩: ٣٢٠].

وفيما يلي توضيح للأبعاد الخمسة التي حددها **ملفن سيمان**:

١. الشعور بالعجز Power Lessness

يسمى أيضا بفقدان السيطرة أو حالة العجز وهو يشير إلى ان الفرد لا يستطيع التحكم في مجريات الأمور أو في الأحداث التي تحصل له، ولما كان عاجزا عن التأثير في مجريات الأمور فقط يصاب بالإحباط وقد يؤدي ذلك إلى **الاغتراب** [حسن ٢٠٠٨: ١٩] كما أنه يشعر بان سلوكه وتصرفاته لا تؤدي إلى تحقيق ما يسعى إليه من نتائج، فهو شعور الفرد بالضعف وعدم تمكنه من تقرير مصيره واتخاذ قراراته التي تتناول حياته فهو عاجز عن تحقيق ذاته [العكيلي ٢٠٠٠: ٧٢].

٢. الشعور بفقدان المعنى Meaning Lessness

وهو مبني على البعد الأول، إذ لما كان الفرد غير قادر على التحكم في الأحداث، فمن الطبيعي والحال هذه، ان لايتمكن من فهمها أو معرفة سرها ؛ لذا يصعب توقع حدوثها، وعلى ذلك فان عدم القدرة على التحكم في الأحداث أو التأثير في مجرياتها يفضي إلى صعوبة فهمها، ومن ثم فقدان معناها [حسن ٢٠٠٨: ٢٠] فضلا عن عدم وضوح رؤية الفرد لما ينبغي ان يعتمد أو يؤمن به أي عدم فهمه للاحداث والوقائع المحيطة به إذ ان الفرد يفتقر إلى مرشد أو موجه عندما يكون عليه ان يختار من بين عدة بدائل عديدة في المواقف التي يتعرض لها، فالفرد المغترب يشعر بالفزع نتيجة غياب أهداف أساسية تعطي معنى لحياته وتحدد اتجاهاته وتثير نشاطاته وهكذا يجد نفسه أمام اختيارات بلا معنى بل تكون حياته بلا مغزى [الجبوري ١٩٩٦: ٣٨].

٣.اللا معيارية Normlessness

ويشير إلى خروج الفرد عن المعايير التي تضبط سلوكه وتجعله يحقق أهدافه وذلك لفقدان المعاييربسبب قوة القهر والالزام على الأفراد فتولد حالة من الاضطراب والتفكك في القيم والمعايير الاجتماعية والشعور بان الوسائل غير المشروعة مطلوبة وان الإنسان في حاجة لها لانجاز أهدافه كالجريمة والجنوح والتحايل على القانون وعلى الآخرين [الجبوري ١٩٩٦: ٣٩].

٤. العزلة الاجتماعية Social isolation

وهو شعور الفرد ان المجتمع الذي يعيش فيه غريب عنه ولا يشعر بانتمائه إليه، عند ذاك يتوارى عن مسرح الحياة الاجتماعية مما يترتب على ذلك غياب المشاركة في نشاطات المجتمع [حسن ٢٠٠٨: ٢٠]، فالفرد ينعزل عن المفاهيم والأهداف

الثقافية التي يثمنها المجتمع إذ لا يرى قيمة كبيرة لها فهو يعطي قيمة متدنية لأهداف ومعتقدات هي ذات قيمة عالية في المجتمع وفي هذه الحالة لا يشعر الفرد بالانتماء إلى المجتمع الذي يعيش فيه [الجبوري ١٩٩٦: ٣٩]، والعزلة الاجتماعية انما جاءت بعد فقدان الأمل في تحقيق ما يصبو إليه الفرد من أهداف حاول تحقيقها عبر الوسائل الاجتماعية الشرعية إلا انه فشل في ذلك [العكيلي ٢٠٠٠: ٧٤].

٥. الاغتراب عن الذات Self-estrangement

ويشير إلى العجز عن أيجاد المكافأة والقبول الحسن وهذا يعني عجز الفرد وفشله في الحصول على الرضا الذاتي، أو في الشعور بان لأفعاله قيمة في نظره فهو يفقد صلته بذاته الحقيقية ولا يشعر بها إلا في حالات نادرة [الجبوري ١٩٩٦: ٣٩]، وبصورة عامة فقد أقام سيمان تحديداته لمعاني **الاغتراب** من ثلاثة عناصر رئيسة هي: (قيمة المكافأة، السلوك، التوقع) [العكيلي ٢٠٠٠: ٧٤-٧٥].

النظريات التي فسرت الاغتراب

١. النظرية النفسية لسيجموند فرويد Sigmund Freud

يشير **فرويد** إلى إنَّ **الاغتراب** ضمنا في فرضيته التركيبية التي يطرح فيها نموذجا قسم العقل بموجبه على ثلاث قوى أساس هي: الهو Id، الأنا Ego، الأنا الأعلى super ego، ولان هذه القوى تتفاعل باستمرار فيما بينها، ولان لكل واحد منها أهدافا مختلفة، فان التفاعل بينها لابد أن يأخذ شكلاً للصراع [صالح ١٢٢، ١٩٩٨]، فالاغتراب عند **فرويد** هو اغتراب «الانا» عن «الهو» أي اغتراب الشعور عن اللاشعور الذي هو مخزن الدوافع الأولية ومناط قوى الحياة،

ومجال العمليات النفسية الأولية وصراع قوى الحياة مع قوى الموت، اذ أقامه فرويد مستودعا لخيبة أمل الإنسان في الحياة الاجتماعية والنفسية ذلك هو اللاشعور، إذ نكبت كل الرغبات والحاجات التي يفشل الإنسان في إشباعها مطلقا، وأن على (الأنا) واجب رئيس هو استبدال اللذة بمبدأ الواقع للمحافظة على البقاء، [فرويد ١٩٦٢، ٧٢].

فالانا القوية التي نمت نموا سليما تستطيع التوفيق بين متطلبات هذه القوى الثلاث إذ تكون الطاقة النفسية قد تحولت من الهو إلى الأنا فيصبح الأنا قادرا على إشباع رغبات الهو في ضوء الواقع. أما الأنا الضعيفة فتخضع لسيطرة الهو وتمتلك قدرا ضعيفا من الطاقة النفسية لايكفي للتوفيق بين متطلبات الأنظمة الثلاثة وعندئذ يسود مبدأ الواقع فيصبح السلوك منحرفا لايتفق مع المعايير الاجتماعية (سلوك مغترب)، وقد تخضع الأنا لسيطرة الأنا العليا فتصبح عاجزة عن إشباع الحاجات الأساس مما يخل في توازن الشخصية وتوافقها فتكون النتيجة سلوكا منحرفا يمثل مظهراً من مظاهر **الاغتراب** [راجح ٥٠١، ١٩٧٩].

٢. نظرية أريك فروم Erick Fromm

يعد ما كتبه **اريك فروم** Erick Fromm من أكثر البحوث دقة وعمقاً في موضوع **الاغتراب**، فضلا عن انه تناوله من زاوية جديدة، اذ تحدث عنه ضمن نمو الشخصية وتطورها(الجماعي، ٥٢، ٢٠٠٧)، كما يعد فروم أول من أدخل مفهوم **الاغتراب** في التحليل النفسي، ولقد كان له شأن كبير في إعمام مصطلح **الاغتراب**. فلقد اختاره بوصفه النقطة التي انطلق منها لتحليل الشخصية الاجتماعية المعاصرة [عباس ٣٦٣، ٢٠٠٨]. ويرى **فروم** في مؤلفه **الخوف من الحرية** أن المقصود بالاغتراب هو أنه نمط من التجربة يعيش فيه الإنسان نفسه غريباً. ويمكن القول أنه أصبح

غريبا عن نفسه. أي أنه لم يعد يعيش نفسه مركزاً لعالمه وخالقاً لأفعاله بل إن أفعاله ونتائجها قد أصبحت أسياده الذين يطيعهم أو حتى قد يعبدهم. ان الشخص المغترب لا يعود على علاقة بنفسه بقدر أنه لايعود على علاقة بأي شخص آخر [عبد السميع ٤٧، ٢٠٠٧].

واستعمل **فروم** مفهوم **الاغتراب** في معظم كتاباته ليصف علاقة معينة بين الشخص ونفسه، وبينه وبين الآخرين (الطبيعة، عمله، الأشياء) ويرى **فروم** إن إنسان المجتمع الحديث أعطي حرية أكثر مما أعطي في أي حقبة أخرى لذلك فهو يشعر بالوحدة والعزلة والضالة أكثر من الناس في العصور السابقة [Schaff. 1980, p168] [علي ٢١، ٢٠٠٠]، وعندما نأتي إلى نظرة فروم نجده يصور الإنسان بوصفه كائناً يعاني **الاغتراب** بالضرورة، فهو قد انفصل عن الطبيعة ورفض الخضوع لها طلبا للحرية، إلاّ أن انفصاله هذا جعله يشعر بالوحدة والعزلة وشحنه بالشك والقلق وغير ذلك من المشاعر الاغترابية لذلك فقد نزع للهروب من حريته لأنها حرية زائفة، فسخر لذلك بعض آليات الدفاع الأولية إلا أنه يجد نفسه مع كل محاولة هروب أمام ظرف اغترابي جديد [مجاهد ١٩٨٥، ١٤].

ويرى فروم أن العزله isolation تكاد تميز الجنس البشري عن بقية المخلوقات فهي لا توجد عند غير الإنسان، لذا فان من بين حاجاتنا الأساس الهروب من مشاعر العزله هذه وتنمية مشاعر الانتماء إلى الذات والآخرين وإيجاد معنى للحياة ويصف فروم في كتابه الهروب من الحرية، أن الإنسان بقدر الزيادة التي حققها في كسب حريته عبر العصور عن كل من الطبيعة، والأنظمة السائدة، بقدر ما عانى من الشعور بالعزلة، والوحدة، وبذلك أصبحت الحرية الزائدة ظرفا يحاول الهروب منه [فروم ١٩٦٦، ٢٧]، ويناقش فروم في كتابه الهروب من الحرية Escape from

freedom مشكلة التفاعل من خلال التركيب الاقتصادي والاجتماعي والخصائص النفسية للأفراد، بهدف فهم أزمة الإنسان الثقافية التي تعد مصدراً أساساً ومباشراً لسلب حريته وشعوره بالاغتراب، وهي القضية المحورية لهذا الكتاب. وجاء كتابه الآخر المجتمع السليم في استكمال حواره وتحليله لقضية **الاغتراب** على ركيزة واحدة في مؤلفاته بل استعمله في مجالات متعددة وكثيرة وبصفة عامة ورئيسة في علاقات الإنسان بالطبيعة، والآخرين، والمجتمع ذاته، وقد استعمله أيضاً بنحوٍ جانبي بعلاقة الإنسان بعمله وبالأشياء، والفكر، والحب، واللغة، ويتضح أنه قد اتخذ من مفهوم **الاغتراب** نقطة انطلاق لتحليل الشخصية الاجتماعية المعاصرة، إذ يقول على سبيل المثال إن جوهر مفهوم **الاغتراب** هو أن العالم (أي الطبيعة، والأشياء، والآخرين، والإنسان نفسه) قد أصبح غريباً بالنسبة للإنسان [شاخت ١٩٨٠، ١٧٥].

ثانياً: دراسات السابقة

اجرى **بكر** (١٩٧٩) دراسة لقياس مفهوم الذات **والاغتراب** لدى طلبة الجامعة، وكان الهدف منها التعرف على العلاقة بين هذين المتغيرين لدى طلبة الجامعة بشكل عام ولدى الجنسين، حيث تم بناء مقياس للاغتراب مكوناً من (١٢٥) فقرة ومقياس مفهوم الذات المتكون من (٧٦) فقرة، واستعمل معامل ارتباط بيرسون والاختبار التائي اجراءات احصائية، وقد بلغت عينة الدراسة (٢٩٩) من طلبة الصفوف الثالثة والرابعة في الجامعة المستنصرية، وتوصلت الدراسة الى ان هناك فروقاً ذات دلالة احصائية لصالح الذكور بأنهم اكثر فهماًلذواتهم من الاناث، اما في مقياس الاغتراب فقد تبين عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية بين الذكور

والاناث، الا انه لوحظ وجود نزعة لدى الاناث الى **الاغتراب** بدرجة اكبر مما هي عليه عند الذكور [بكر ١٩٧٩، ١٠٤].

وبحث كل من م**حمد والبياتي** (١٩٩٧) حالة الاغتراب لدى الشباب في العراق والاردن وهي دراسة مقارنة، كان الهدف منها معرفة ظاهرة الاغتراب بين اوساط الشباب الجامعي في العراق والاردن، وبلغت عينة البحث (٣٦٠) طالب وطالبة حيث اعتمد الباحث على مقياس الزعل للاغتراب، وتوصلت الدراسة الى ان هناك عوامل عديدة ادت الى الاغتراب وان الشعور بالاغتراب لطلبة الجامعة في العراق أكثر من الاردن، كما اسفرت النتائج أيضا عن أَنَّ الشعور بالاغتراب لدى الذكور أكثر منه عند الاناث في العراق [محمد والبياتي ١٩٩٧، ٥٧].

أما دراسة **براون** (Brown, 2000) فكانت الشعور بالاغتراب وعلاقته بالحاجة الى الاتصال مع الاخرين فقد اجريت في امريكا، وكان الهدف منها معرفة العلاقة بين مستويات **الاغتراب** ومايقابلها من مستويات الحاجة الى الاتصال مع الاخرين، وألفت عينة الدراسة من (١٧٣٩) طالبا واستعمل الباحث مقياس **الاغتراب** بمستوياته المختلفة المؤلفة من ثلاثة مقاييس فرعية وأعده مجموعة من المختصصين في موضوع **الاغتراب**، وقاموا بتطبيقه على عينات واسعة وحسبوا له الصدق والثبات، وتوصل الباحث الى ان العلاقة كانت طردية بين **الاغتراب** والحاجة الى الاتصال مع الاخرين أي كلما زادت الحاجة الى الاتصال مع الاخرين زاد الشعور بالاغتراب [Brown, 2000, p459].

مناقشة الدراسات السابقة

من خلال استعراض الدراسات السابقة وجد الباحث بعض التقارب والاختلاف فيما بينها في الاهداف والاداة والوسائل الاحصائية، حيث أن معظم الدراسات كانت تهدف الى الكشف عن مستوى **الاغتراب** لدى الطلبة، اما الدراسة الحالية فقد هدفت الى التعرف عن مستوى **الاغتراب** لدى طلبة معهد اعداد المعلمين. كما تباينت الدراسات السابقة في عدد افرادها فدراسة (**براون**) بلغت عينة الدراسة فيها (١٧٣٩) طالباً، وهي عينات كبيرة، أما دراسة (**بكر**) فقد بلغت العينة فيها (٢٩٩) طالباً وطالبة، أما دراسة **محمد والبياتي** فقد بلغت فيها (٣٦٠) طالباً وطالبة فقد كانت عيناتها أقل.

أما الوسائل الاحصائية التي استعملت في الدراسات السابقة فقد اعتمدت في الدراسات السابقة كل من الوسائل الاحصائية الاتية معامل ارتباط بيرسون، والنسبة المئوية، ومربع كاي، والاختبار التائي وتحليل التباين، اما الدراسة الحالية فقد اعتمدت على الاختبار التائي ومعامل ارتباط بيرسون.

الفصل الثالث

منهجية البحث واجراءاته

منهجية البحث وإجراءاته

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي الذي يسعى الى تحديد الوضع الحالي للظاهرة المدروسة ومن ثم وصفها، وبالنتيجة فهو يعتمد على دراسة الظاهرة على ماتوجد عليه في الواقع ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً [ملحم ٢٠٠٩، ص٣٢٤].

أولاً: مجتمع البحث

يشتمل مجتمع البحث الحالي على طلبة معهد اعداد المعلمين والمعلمات الصباحي في محافظة بابل والبالغ عددهم (٥٢٧) طالباً وطالبة حيث بلغ عدد الطلاب (٢١٧) طالباً أما عدد الطالبات فقد بلغ (٣١٠) طالبة.

ثانياً: عينة البحث

بعد أن حدد الباحث مجتمع البحث اختار عينة من الطلاب والطالبات بصورة عشوائية حيث بلغت (١٥٠) طالب وطالبة، أي ما نسبته (٢٨٪) من مجتمع الدراسة بواقع (٧٥) طالباً (٧٥) طالبة.

ثالثاً: أداة البحث (مقياس الاغتراب النفسي)

لغرض تحقيق أهداف البحث تطلبت الحاجة بناء أو تبني أداة تتصف بالصدق والثبات والموضوعية، وذلك لقياس (**الاغتراب النفسي**) لدى طلبة معهد اعداد المعلمين، وللإيفاء بمتطلبات مقياس الاغتراب فقد تم اتباع الخطوات الآتية:

١. تبنى الباحث مقياس (العامري ٢٠١٣): بعد أطلاع الباحث على الادبيات والدراسات السابقة، تبنى الباحث مقياس **الاغتراب** لقربه من دراسة البحث حيث كانت فقراته تراعي الشروط الآتية:

- صياغة الفقرات بلغة الحاضر.
- تجنب الفقرات التي تشير الى الحقائق.
- ان تثير المجيب (الطالب) وتدفعه للإجابة بشكل صريح.

أما بدائل الاستجابة للفقرات فقد وضعت أمام كل فقرة ثلاثة بدائل هي (تنطبق علي دائماً، تنطبق علي احياناً، لا تنطبق علي ابداً)

٢. تم عرض المقياس بصورته المتبناة على لجنة الخبراء وأستعمل الباحث النسبة المئوية للتعرف على نسبة آراء الخبراء.

٣. المقياس وإيجاد الدرجة الكلية: يقصد به وضع درجة لإستجابة المفحوص على كل فقرة من فقرات المقياس، ومن ثم جمع هذه الدرجات لايجاد الدرجة الكلية لكل استمارة، وقد تم تصحيح الاستمارات على أساس (٣٢) فقرة بعد أن أعطيت أوزان تراوحت (١-٣) فكانت: (١) للبديل (لا تنطبق علي ابداً) والدرجة. (٢) للبديل (تنطبق علي احياناً) والدرجة. (٣) للبديل (تنطبق علي دائماً) وكما موضح في جدول (١).

جدول رقم (١)

طريقة تصحيح مقياس الاغتراب

البدائل	الدرجات
تنطبق علي دائماً	٣
تنطبق علي أحياناً	٢
لا تنطبق علي أبداً	١

لذا فان اعلى درجة ممكن ان يحصل عليها المستجيب هي (٩٦) درجة، واقل درجة هي (٣٢) درجة، والمتوسط الفرضي هو (٦٤) درجة، حيث ان الدرجة العليا تشير الى ان المستجيب لديه اغتراب، فكلما كانت درجة المستجيب اعلى كان اكثر اغتراباً والعكس هو الصحيح.

مؤشرات صدق وثبات المقياس

١ . الصدق Validity

يذكر ايبل (Eble) إن أفضل طريقة للتأكد من صدق الظاهرة للمقياس هي عرض فقراته على مجموعة من الخبراء للحكم على صلاحيتها في قياس الخاصية المرادة (Eble. 1972. 555)، ويكون الاختيار صادقاً اذا قاس الشيء الذي صمم لاجلة، وبعد الصدق من مواصفات المقياس المقاس الجيد، فقد تم عرض فقرات المقياس على مجموعة من الخبراء في مجال علم النفس والارشاد النفسي ملحق رقم (١)، لبيان صلاحية كل فقرات المقياس وسلامه صياغة الفقرات واستعمل الباحث

النسبة المئوية معيار القبول الفقرة صادقه وصالحه اذا حصلت على نسبة (٨٠٪) او أكثر من أراء الخبراء.

٢. الثبات Reliability

يقصد **بالثبات** هو ان يعطي الاختبار النتائج نفسها اذا ما اعيد على الافراد انفسهم وفي الظروف نفسها. [الغريب ١٩٦٢، ص٥١٦]

وقد استعمل الباحث طريقة اعاده الاختبار في استخراج ثبات المقياس، حيث قام الباحث بتطبيق الاختبار على عينة عشوائية من الطلبة بلغت العينة (٣٠) طالباً وطالبة، وبعد مرور أسبوعيين قام الباحث بإعادة تطبيق الاختبار نفسه على العينة وبعد حساب معامل الثبات بطريقة بيرسون بلغ (٠، ٨٢) وهو معامل ثبات جيد.

٣. التطبيق النهائي

قام الباحث بتطبيق (مقياس الاغتراب النفسي) على عينة بحثه الأساسية، من خلال لقاء الطلبة، وثم تطبيق المقياس بصيغة النهائية عليهم، وحساب الزمن المستغرق في إجابة افراد العينة على المقياس حيث بلغ (٢٥) دقيقة تقريباً.

رابعاً: الوسائل الإحصائية المستعملة في البحث

١. معامل ارتباط بيرسون
٢. الاختبار التائي لعينه واحدة
٣. الاختبار التائي لعينتين مستقلتين

الفصل الرابع

عرض النتـــــــــائج

عرض النتائج وتفسيرها

يتضمن هذا الفصل عرض نتائج البحث وتفسيرها على وفق اهداف البحث:

١. التعرف على **الاغتراب** النفسي لدى طلبة معهد اعداد المعلمين: وتحقيقاً لهذا الهدف فقد تم استخراج المتوسط الحسابي لدرجات طلبة العينة البالغ عددهم (١٥٠) طالب وطالبة، حيث بلغت قيمة هذا المتوسط الحسابي للعينة (٨٥، ٤٣) درجة بانحراف معياري (٨، ٨٧) والوسط الفرضي (٦٤). وبغية التحقق من استعمال القيمة التائية لحساب الفروق بين المتوسط الحسابي والمتوسط الفرضي تم استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، إذ بلغت القيمة التائية المحسوبة (٢٢، ٦٦) وهي أكبر من القيمة الجدولية البالغة (٢، ٣٢) عند مستوى دلالة (٠٥، ٠) والجدول (٢) يوضح ذلك.

جدول رقم (٢)

المتغير	عدد العينة	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الفرضي	القيمة التائية		مستوى الدلالة 0.05
					المحسوبة	الجدولية	
الشعور بالاغتراب النفسي	150	43.85	87.8	64	66.22	32.2	دالة

ويتضح من الجدول المذكور انفاً أن القيمة التائية المحسوبة أعلى من القيمة التائية الجدولية عند مستوى دلالة (٠، ٠٥)، وهذا يعني أن عينة الدراسة الحالية تمتلك مستوى من الاغتراب أعلى من المتوسط الفرضي.

٢. إيجاد دلالة الفروق في **الاغتراب** النفسي على وفق متغير الجنس (ذكور – اناث):
لتحقيق هذا الهدف تم استخراج المتوسط الحسابي لدرجات أفراد عينة الذكور البالغ عددها (٧٥) طالباً وأفراد عينة الاناث البالغ عددها (٧٥) طالبة، وقد بلغ متوسط عينة الذكور (٨٦، ٦٧) وبانحراف معياري مقداره (٩، ٠١) وبلغ متوسط عينة الاناث (٨٤، ٦٢) وبأنحراف معياري مقداره (٨، ٧٤). ولاختبار الدلالة الأحصائية تم استعمال الأختبار التائي لعينتين مستقلتين، وبلغت القيمة التائية المحسوبة (١، ٣٨) عند مستوى دلالة (٠٥ , ٠) ودرجة حرية (١٤٨). وقد تبين أنها غير دالة احصائياً كما مبين في الجدول (٣).

جدول رقم (٣)

نوع العينة	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية		دلالة الفرق
				المحسوبة	الجدولية	
ذكور	75	67.86	01.9	38.1	1.96	غير دالة
اناث	75	62.84	74.8			

يتضح من الجدول أعلاه عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الطلاب والطالبات في الاغتراب النفسي.

مناقشة النتائج

١. أظهرت نتائج البحث أن طلبة معهد إعداد المعلمين لديهم الشعور بالاغتراب، وهو ظاهره عامه تعود الى التغيرات السريعة وكثرة المتطلبات والحاجات على مستوى الفرد والمجتمع، مما يرافق هذا صراعات وقيود وتحديات اجتماعيه، كان لإفرازاتها السلبية تأثير واضح على وضعهم النفسي، وأنها كما يرى فروم تدفع بالفرد للنظر الى نفسه نظرة سلبية، وانه يعيش في عالم غير قادر على أحداث تغيير فيه، فيجد نفسه غريباً عن ذاته، ولا يشعر انه صانع لإعماله وأفعاله، وانه كثير الأخطاء على الدوام، فيرى أن الابتعاد عن أي مواجهة اسلم عاقبة له فيحس بالاغتراب [عبدالسميع ٢٠٠٧، ٤٦].

٢. كما اظهرت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الطلبة في **الاغتراب** النفسي، وهذا يدل ان الطلاب والطالبات في معهد اعداد المعلمين لديهم الشعور بالاغتراب نفسه، ويمكن تفسير هذه النتيجة بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الصعبة والتغير السريع في الاحداث، حيث يرى فروم أن للمتغيرات المهمة في المجتمع تأثيرا كبيرا على البناء النفسي والاجتماعي للفرد ويحتمل ان تؤدي الى اضطراب في الطباع ويصاحبه تزايد الشعور باليأس **والاغتراب** [فروم ١٩٦٦، ٢٧].

التوصيات Recommendations

في ضوء نتائج البحث يوصي الباحث بما يأتي:

١. ضرورة اهتمام المرشدين التربويين بمشكلات الطلبة، ولاسيما تلك التي تتعلق بانتمائهم الى مدارسهم ومجتمعهم من اجل وضع الحلول المناسبة وتحقيق توافقهم النفسي والاجتماعي.

٢. بث روح المحبة والتعاون والاخاء والتضامن بين صفوف الطلبة لخدمة وبناء بلدهم.

٣. العمل على زيادة الوعي الديني والثقافي لدى الطلبة من خلال تكثيف البرامج والانشطة والفعاليات التي تسهم في توعية الطلبة حول مصاعب السلوك السيئ أو غير المرغوب وسلبياته فيه في المجتمع الطلابي.

المقترحات Suggestions

يقترح الباحث الأتي:

١. اجراء دراسة مماثلة على الطلبة في مراحل دراسية أخرى (متوسطة – إعدادية – جامعة).

٢. دراسة **الاغتراب** وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية الأخرى (كالتنشئة الاجتماعية، الأمن النفسي، الذكاء الاجتماعي....الخ).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. اسكندر، نبيل رمزي ١٩٨٨، الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

٢. بكر محمد الياس ١٩٧٩، قياس مفهوم الذات والاغتراب لدى طلبة الجامعة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية – جامعة بغداد.

٣. البلداوي، جميل مهدي محمد ١٩٩٥، الاغتراب الثقافي لدى هيئة التدريس، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية – جامعة بغداد.

٤. جابر، سامية محمد ١٩٨٩، الفكر الاجتماعي (نشأته واتجاهاته وقضاياه)، ط١، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان.

٥. الجبوري، خضير مهدي عمران ١٩٩٦، الاغتراب عند تدريسي الجامعات العراقية وعلاقة بجنس التدريسي وموقع الضبط والدخل الشهري ومنشأ الشهادة والمرتبة العلمية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية– ابن رشد، جامعة بغداد.

٦. الجماعي، صلاح الدين أحمد ٢٠٠٧، الاغتراب النفسي والاجتماعي وعلاقته بالتوافق النفسي والاجتماعي، مكتبة مدبولي، ط١.

٧. حسن، محمود شمال ٢٠٠٨، الشباب ومشكلة الاغتراب في المجتمع العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق.

٨. خميس، رنا طالب ياسين ٢٠١٠، الشعور بالاغتراب وعلاقته بالشخصية التسلطية لدى طلبة الجامعة، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية.

٩. الخولي، يمني طريف ١٩٨٧، العلم والاغتراب والحرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

١٠. راجح، أحمد عزت ١٩٧٩، أصول علم النفس، دار المعارف، القاهرة.

١١. سعادة، جودت احمد وآخرون ٢٠٠٢، المشكلات التي يعاني منها الطلبة المغتربون في جامعة النجاح الوطنية خلال انتفاضة الأقصى، مجلة اتحاد الجامعات العربية، العدد٤٠، عمان، الاردن.

١٢. السورطي، يزيد عيسى ٢٠٠٣، الدور الاغترابي للتربية في الوطن العربي، المجلة التربوية العدد ٦٧، الجامعة الهاشمية، عمان الاردن.

١٣. سيف الدولة، عصمت ١٩٩١، الشباب العربي ومشكلة الانتماء، دار ماجد للطباعة ودار الموقف العربي، القاهرة، مصر.

١٤. شاخت، ريتشارد ١٩٨٠، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
١٥. صالح، قاسم حسين، الطارق، علي سعيد ١٩٩٨، الاضطرابات النفسية والعقلية والسلوكية من منظوراتها النفسية والإسلامية، مكتبة الجيل الجديد، ط١، صنعاء.
١٦. العامري، جعفر صادق ٢٠١٣، تأثير اسلوب التحصين التدريجي في خفض الاغتراب لدى طلاب معهد المعلمين، رسالةماجستير، المستنصرية.
١٧. عباس، فيصل ٢٠٠٨، الاغتراب» الإنسان وشقاء الوعي «، ط١، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان.
١٨. عبد السميع، بهجات محمد ٢٠٠٧، الاغتراب لدى المكفوفين ظاهرة وعلاج، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١.
١٩. عثمان، فاروق السيد ٢٠٠١، القلق وإدارة الضغوط النفسية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.
٢٠. العظماوي، إبراهيم كاظم ١٩٨٨، معالم من سيكولوجية الطفولة والفتوة والشباب، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق.
٢١. العكيدي، نصرت صالح يونس ٢٠٠٠، الاغتراب في شعر العبسيين (عنترة بن شداد وعروة بن الورد)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة الموصل، العراق.
٢٢. الغريب، رمزية ١٩٦٢، القياس والتقويم التربوي، دار الكتب العالمية.
٢٣. فروم، أرك ١٩٦٦، المجتمع السليم، ترجمة محمود محمد، القاهرة دار الفكر العربي، القاهرة.
٢٤. فرويد، سيجموند ١٩٦٢، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة د/ سامي محمود علي.
٢٥. القريطي، عبد المطلب أمين والشخص، عبد العزيز السيد ١٩٩١، دراسة ظاهرة الاغتراب لدى عينة من الطلاب السعوديين وعلاقتها ببعض المتغيرات الأخرى، مجلة رسالة الخليج العربي، مكتبة التربية، العدد (٦٢).
٢٦. كامل، عمر عبد الله ١٩٩٥، الغربة والحضارة المعاصرة، مجلة البلد الامين، تصدر عن نادي مكة الثقافي الأدبي، السنة (٢)، العدد (٢).
٢٧. مجاهد، عبد المنعم مجاهد، ١٩٨٥، الإنسان والاغتراب، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
٢٨. المحمدي، عبد القادر موسى ٢٠٠١، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام – دراسة معاصرة، بيت الحكمة، بغداد، العراق.
٢٩. ملحم، سامي محمد ٢٠٠٩، القياس والتقويم في التربية وعلم النفس، ط٤،

دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان.

٣٠. منصور، بن زاهي والساسي، الشايب محمد ٢٠٠٦، مظاهر الاغتراب الاجتماعي لديطلبة جامعة ورقلة، العدد(٢٥)، جامعة منتوري، الجزائر.

٣١. ميتشل، دينكن ١٩٨١، معجم علم الاجتماع، ط١، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، العراق.

٣٢. النوري، قيس ١٩٧٩، الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، مجلة عالم الفكر، المجلد(١٠)، العدد(١)، ابريل، مايو، الكويت، وزارة الإعلام.

٣٣. وزارة التربية ١٩٨١، نظام معاهد إعداد المعلمين، العراق.

٣٤. اليوسف، علي محمد ٢٠٠٦، سيسولوجيا الاغتراب الإبداعي، ط١، مطبعة الشارقة، الموصل، العراق.

35. Baron, A. R. et, Psychology Heltsanders IntertionEdition. Japan, 1980.

36. Eble, Robert L. Essentials of Education and Measurement. 2nd ed. New Jersey: prentice Hall. 1972.

37. Fromm, Erich, 1955, The san society. New york, Rinehart and company...

38. Schaff, Adam. 1980, Alienation as asocial phenomenon, pergamon press London.

الملاحق

ملحق رقم (١)

لجنة الخبراء والمحكمين

ت	الأسماء	الاختصاص	الجامعة
١	أ.د محمود كاظم محمود التميمي	علم النفس العام	الجامعة المستنصرية كلية التربية
٢	أ.م.د نهله عبود الصالحي	إرشاد نفسي	جامعة بغداد كلية التربية ابن رشد
٣	أ.م.د كاظم علي هادي الدفاعي	إرشاد نفسي	الجامعة المستنصرية كلية التربية
٤	أ.م.د أمل إبراهيم الخالدي	إرشاد نفسي	الجامعة المستنصرية كلية التربية
٥	أ.م.د هناء محمود المشهداني	إرشاد نفسي	الجامعة المستنصرية كلية التربية
٦	أ.م.د هيثم ضياء العبيدي	علم النفس العام	الجامعة المستنصرية كلية الاداب
٧	أ.م.د عبد السلام جودت	علم النفس التربوي	جامعة بابل كلية التربية الأساسية
٨	أ.م.د عماد المرشدي	علم النفس التربوي	جامعة بابل- كلية التربية الأساسية

ملحق (٢)

مقياس الاغتراب بصيغته النهائية

عزيزي الطالب.....

بين يديك مجموعة من الفقرات تستخدم لأغراض البحث العلمي، ولتحقيق أهداف الدراسة يرجو الباحث تعاونكم بقراءة كل فقرة من الفقرات والإجابة عليها وذلك على النحو الآتي:

ستجدون أمام كل فقرة ثلاث بدائل هي: (تنطبق عليَّ دائما، تنطبق عليَّ أحيانا، لا تنطبق عليَّ أبدا) فإذا كانت الفقرة تنطبق علي دائما ضع علامة (√) تحت البديل (تنطبق عليّ دائما) كما هو موضح:

ت	الفقرة	تنطبق عليَّ دائما	تنطبق عليّ أحيانا	لا تنطبق عليّ ابدا
	أجد صعوبة في التعبير عن أفكاري ومشاعري.			

علما أن إجابتك لن يطلع عليها أحد، لذا يرجى الإجابة بكل صراحة وأمانة على جميع الفقرات.

الباحث

جعفر صادق عبيد العامري

ت	الفقرات	تنطبق علي دائما	تنطبق علي أحيانا	لا تنطبق علي أبدا
١	أجد صعوبة في التعبير عن أفكاري ومشاعري.			
٢	أخاف أن يراني الآخرين على حقيقتي.			
٣	أشعر بالملل والضجر من حياتي.			
٤	أشعر باليأس لانني لم أحقق أمالي.			
٥	الجأ للوم نفسي على كل تصرف أقوم به.			
٦	أفكر بالانتحار عندما تضيق الدنيا أمامي.			
٧	ظروف حياتي الحالية تشعرني بالتعاسة.			
٨	أواجه مشكلات الحياة بالضيق والالم.			
٩	أجد نفسي مظلوما في أغلب مواقف الحياة.			
١٠	أعاني من الشرود الذهني عند التحدث مع الآخرين.			
١١	أتجنب البوح بهمومي أمام الآخرين.			
١٢	أشعر أنني منعزل عن الناس من حولي.			
١٣	أشعر بالتعاسة عندما أعمل مع الآخرين.			
١٤	أشعر بأن العلاقات في عصرنا هذا تبنى على أساس المصلحة			
١٥	أبتعد عن مشاركة زملائي في النشاطات المدرسية.			
١٦	أشعر بضعف الميل الى النشاطات الاجتماعية رغم قدرتي على ذلك.			
١٧	أفضل أن أقضي وقت فراغي وحيدا مع نفسي.			

ت	الفقرات	تنطبق علي دائما	تنطبق علي أحيانا	لا تنطبق علي أبدا
١٨	أتجنب المشاركة في المناسبات الاجتماعية.			
١٩	أن يتقدم المجتمع أو يتأخر فهذا أمر لايهمني.			
٢٠	أبتعد عن الآخرين لإحساسي بأنانيتهم.			
٢١	أعجز عن ايجاد وسيلة تذهب عني الضيق.			
٢٢	أجهل هدفي في الحياة.			
٢٣	ينتابني الخوف من أتخاذ القرار لوحدي.			
٢٤	ينتابني الشعور بالفشل في تدبير أموري المستقبلية.			
٢٥	ليس لدي قدرة لعمل أي شئ.			
٢٦	أشعر بضعف قدرتي على مواجهة المواقف الاجتماعية.			
٢٧	أشعر أن الحياة مليئة بالمخاطر			
٢٨	أشعر بالضعف أمام الآخرين.			
٢٩	أشعر بالانكسار وفقدان الآمل.			
٣٠	المستقبل يبدو موحش جدا.			
٣١	أشعر بأن نمط حياتي لايتغير.			
٣٢	أعجز عن الاعتماد على نفسي في الأمور الصعبة.			