أثر اختلاف روايات شعر امرئ القيس نحوياً في المعنى

أ. م. د. جمعة حسين محمد
جامعة تكريت/كلية التربية/قسم اللغة العربية

م. م. جالاك حسن سعيد
جامعة تكريت/كلية التربية/قسم اللغة العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمدُ لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فقد جاءَ هذا البحثُ لِيتناول الروايات المختلفة لشعر امرئ القيس، وما فيها من خلافٍ نحوي مُرْشِدٍ إلى آفاق من التباين الدلالي.

فأهمية هذا الموضوع تَكْمُنُ في كَوْنه نقطة التقاء لعناصر ثلاثة، وهي: عصر ذهبي للاستشهاد، وشاعر مشهود له بالسَبْق والأولوية، ومعنىً نحويٍّ لروايات متعدِّدة أُهمل الكثير منها، فالروايات المتعددة على الرغم من حضورها القوي في كتب اللغة والنحو، فقد جاءت مبثوثة في هذه الكتب، وقَدْ رُدَّ بعضها بحجة وجود رواية أُخرى تُوافق قواعد اللغويين والنحاة، وفي بعض الأحيان رُدَّت الروايات جميعها بحجة تبايُن الرواة واختلافهم في روايتها، ناسين أو مُتناسين أنَّ معظم هذه الروايات جاءَت وثبتت من رواة عاشوا في عصر الاحتجاج، فليس من الحكمة والإنصاف حرمان هذه اللغة

من هذا الكم الهائل من المفردات والأساليب وقواعد التراكيب التي تَمْنَحُها هذه الروايات المتعددة للبيت الشعري.

ولأنَّ المعنى الذي بحثْنا عنه قائمٌ على ما يرتبه الاختلاف النحوي للرواية، فقد قُمْنا ببحث المسألة النحوية الموجودة في الروايات عند النحاة، واستَطْلَعنا آراءهم ثم عرضناها بما يُنيرُ للقارئ المسألة ويوضحها له، ثُمَّ قُمْنا بَعْدَ ذلك بإيراد البيت عند امرئ القيس، والرواية أو الروايات الأُخرى – معتمدين في ذلك بشكل أساس على تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم للديوان – ثم قُمْنا بعد ذلك بتلمس المعاني التي يُرشدُنا إليها الخلاف في الروايات من الوِجْهَة النحوية، مستهدين في ذلك بتاريخ حياة امرئ القيس، وعلاقاته الاجتماعية والعاطفية، وحالته النفسيّة، من دون أن نُهمل طبيعةَ العصرِ الجاهليِّ وما كان سائداً فيه من قيم وعادات وأثر ذلك في الشعر والشعراء.

وقد جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث:

تحدَّثنا في المبحث الأول عن الأبواب النحوية، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الأدوات وخصّصناه لحروف الجر ،لتكون أنموذجاً يبيِّن أثر تناوب الأدوات بسبب اختلاف الرواية في المعاني، ودرَسنا في المبحث الثالث الأساليبَ واقْتصرنا فيه على دِراسة أسلوب الشرط، ليكون أنموذجاً دالاً على أثر اختلاف الرواية في المعنى أيضاً، ولم يشأ البحث أن يتناول كل الروايات، لأنَّها كثيرة جداً، وهي بحاجة إلى عمل أكبر من هذا ،ولهذا اضطر البحث إلى تناول النماذج الدالة على الفكرة المراد بيانها، وقد واجهت هذا البحث صعوبة، نحسب أنَّها كبيرة ،وهي أنَّ هذا النمط من البحوث نادر وغير شائع في الدراسات اللغوية والنحوية، ونزعم أنَّنا فتحنا باب دراسة أثر اختلاف

روايات الشعر العربي في المعنى على مصراعيه في هذه الدراسة، ونؤكِّد أنَّ رواياتِ شعرنا العربي، ولا سيما القديم منها بحاجة إلى دراسات لغوية ونحوية من نمط هذه الدراسة، التي نرجو أنْ تكون قد فتحت آفاقاً للباحثين واسعة، لدراسة اختلاف روايات شعرنا العربي.

وقد خدمتْ هذا البحث كُتُبٌ قيِّمَةٌ منها: (ديوان امرئ القيس) بتحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، فقد كان جلّ اعتمادنا عليه في تخريج الأبيات والروايات، لذا جاءت الإشارة إلى الديوان في الهامش من غير ذكر اسم المحقق ، لأنّه الأصل المعتمد في عملنا بخلاف التحقيقات الأُخرى للديوان إذْ كنا نُشير إلى أسماء محققيها في الهامش لينماز بعضها عن بعض، وكذلك أَفَدْنا من(شرح الأشعارالستة الجاهلية) للبطليوسي (ت٤٦٤هـ)، ومن الدراسة التي قام بها الدكتورالطّاهر أحمد مكي عن حياة امرئ القيس وديوانه باسم (امرؤ القيس حياته وشعره). فضلاًعن مصادرومراجع كثيرة ذكرناها في موضعها في آخر البحث.

وإنْ كان بحثنا آتى أُكُله بعد جهدٍ مضنٍ،فذلك من فضل الله وعونه وتوفيقه، وإنْ كان فيه نقص ،فنتحمَّل وزره، ولعلَّه يعبِّر عن عملٍ بكرٍ في ميدان شعرنا العربي القديم لايخلو من العناء، ينتقل فيه الباحث بحذر خشية الوقوع في مهاوي الخطر.

المبحث الأول

الأبـواب النـحـوية

١-بين الرفع والنصب والجر:

- **ما يحتمله الاسم بعد (كم) من رفع ونصب وجر:**

(كم) كناية عن العدد، وهي مبنية على السكون، ولا بُدَّ لها من تمييز، وتنقسم على قسمين: استفهامية وخبرية، وتمييز (كم) الاستفهامية منصوب، وتمييز الخبرية مخفوض، ويكون مفرداً وجمعاً، وعُلِّل ذلك بأنَّه ((لما كانت (كم) تقع في الاستفهام للتكثير والتقليل، صار متوسط الحكم بين القليل والكثير، فجعل لها حكم الأعداد المتوسطة بين الكثيرة والقليلة، وما بين المائة إلى العشرة فما دونها فالعشرة فما دون للقلة، والمائة فما فوقها للكثرة، وما بينهما هو المتوسط، فلذلك جاز أنْ ينصب بها في الاستفهام، وجعلت في الخبر خافضة، حملاً على لفظ العدد الكثير، أعني المائة فما فوقها))[١]. وقد ينصب مميز (كم) الخبرية، قال الفرزدق[٢]: [من الكامل]

كـم عمـةً لـك يـا جريـرُ وخالـةً فـدعاءُ قـد حلبـت علـيَّ عشـاري.

وقد روي (عمةٌ) بالأوجه الثلاثة: بالرفع والنصب والجر، فعلى رواية الجر (كم عمةٍ) المعنى: رُبّ عمةٍ، وعلى رواية الرفع (كم عمةٌ)، فإنَّ (كم) تقع على الزمان، فالمعنى: كم يوماً عمةٌ لك، وكم مرَّةً، ونحو ذلك[٣].

أمَّا على رواية النصب، فسيبويه(ت١٨٠هـ) يرى أنَّها لغة قوم[٤]، وقيل: على الاستفهام، والاستفهام استفهامٌ مجازي، وإنَّما على سبيل التهكم والسخرية، فكأنَّه

يقول: ((أخبرني عن عدد عماتك وخالاتك اللاتي حلبنَ عليَّ عشاري، فقدعني عددها))[٥].

والمعنى يختلف في الروايات الثلاثة ((فإذا قلت: (كم عمةٍ) فلست تقصد إلى واحدة، وكذلك إذا نصبت، وإن رفعت لم تكن إلاّ واحدة، لأنَّ التمييز يقع واحدُه في موضع الجميع، وكذلك ما كان في معنى (رُبَّ)؛ لأنَّك إذا قلت: رُبَّ رجلٍ رأيته، لم تَعْنِ واحداً، وإذا قلت: كم رجلاً عندك؟ فإنَّما تسأل: أعشرون أم ثلاثون أو نحو ذلك؟. فإذا قلت: (كم درهمٌ عندك؟) فإنَّما تَعْني: كم دانقاً هذا الدرهم الذي أسألك عنه؟ فالدرهم واحدٌ مقصود قَصْدَهُ بعينه؛ لأنَّه خبرٌ، وليس بتمييز، وكذلك: كم جاءني صاحُبك؟ إنَّما تريدُ: كم مرةً جاءَني صاحُبك))[٦].

ورواية الجر والنصب أبلغ في الهجاء من رواية الرفعِ، إذ أنَّهما تفيدان وجود عمات وخالات أجيرات ممتَهَنات مُذَلَّات لجرير، وتدلُّ رواية الرفع على وجود عمة واحدة وخالة واحدة لجرير حلبتا عليه عشاره ولكن في أوقات كثيرة أو مرات عديدة، قال السيرافي (ت٣٦٨هـ): ((الأجود في البيت الخفض وبعده النّصب وبعده الرفع))[٧].

وقد ورد في شعر امرئ القيس بيت مشابه لبيت الفرزدق، وذلك في قوله[٨]: [من الطويل]

وكم دونَها من مَهْمَهٍ ومَفَازةٍ وكم أَرض جَدْبٍ دُونَها ولُصوُصُ[٩].

ويروى ((وكم أرضُ جدب)) بنصب الأرض وجرِّ ها[١٠] ورفعها[١١]. ويتحدّث الشاعرُ هنا عن حبيبته، وكيف تفصله عنها أرض مُقْفرة خالية ليس فيها إلا اللصوص وقطاع الطرق[١٢].

ولو شرعنا في بيان الفروق الدلالية بين الروايات في ضوء ما سبق من أقوال النحاة، نجد أنَّ رواية الخفض أبلغ في تصوير البُعد من الحبيبة، فالشاعر مَعْنِيٌّ في هذه الرواية بتكثير الأراضي القاحلة بينه وبين حبيبته، ومن ثَمَّ فإنّ هذه الرواية أقدر على تصوير العشق الناتج عن ذلك البعد، وما يستتبعه من حصر وقلق وعُصاب

واضطراب، كلُّ ذلك يدفعُ الشاعرَ إلى أنْ يصوِّر لنا في الرواية – وبشكل مكثف – الأراضي الجدبة القاحلة واللصوص المتربصة لكل من يمُرُّ فيها في طريق الحبيبة.

أمَّا رواية الرفع فهي لا تدلُّ على تعدد المرفوع، ومن ثَمَّ يُستشف منها عدم المبالغة في البعد عن المحبوبة، ذلك أنَّ امتزاج الأرواح عند العشاق لا يؤثرفيه انفصال الأجساد، وهل يعترف الحبُّ بغير الروح مكاناً للسكن والقرار عند هؤلاء.

ونأتي إلى رواية النصب التي هي أبلغ من الرفع ودون رواية الخفض، من حيث الدلالة على تكثير التمييز بعد (كم) الخبرية، لنجد فيها سُنَّةَ الحياة وواقعيتها ووسطيتها، لتدلُّ على أنَّ الحبيبة ليست بعيدةً بحيث تؤذن بانطفاء شمعة الحبِّ، ولا هي بالقريبة التي تروي عطش الشوق ونهمه.

٢-بين الرفع والنّصب:

أ- الرفع على الابتداء والنّصب على المفعولية:

تتألف الجملة الاسمية من المبتدأ والخبر، ويجوزحذف الخبر في الجملة إذا دلَّ عليه دليل، نحو: أنْ تُسأل: (مَنْ مجتهدٌ؟) فتقول: (زيدٌ)، أي؛ (زيدٌ مجتهدٌ)[١٣].

وقد يحذف الخبر وجوباً في عدد من المواضع، منها أنْ يكون خبراً لمبتدأ صريح في القسم، نحو: أيمن الله، ولعمرك، ((وإنَّما وجب حذفه لكونه معلوماً، وقد سدَّ الجوابُ مسدَّه))[١٤].

وقد عدَّ أبو حيان(ت٧٤٥هـ) (يمين الله) من ألفاظ القَسَم الصريح التي يجب حذف خبرها، إذ قال: ((ويجب حذف الخبر أيضاً في قَسَمٍ صريح، مثاله: لَعَمْرُك، وأَيْمُنُ الله، وأمانَةُ الله، ويمينُ الله، أي؛ قسمي))[١٥].

ومعنى (يمين الله) ((ما حلف به تعالى من قوله: چ ٱ ب ب چ [سورة الشمس ١]، وچ ۓ چ [سورة الليل ١]، وچ ڃ ڃ چ [سورة الضحى ١] ونحوها، أو اليمين التي تكون بأسمائه تعالى، نحو: واللهِ، وربِّ الكعبة، والخالق، ونحو

ذلك))[١٦]، وذهب الرضي(ت٦٨٦هـ) إلى أنَّ خبر (يمين الله) محذوف جوازاً ويجوز ذكره[١٧].

أمَّا إذا كان المبتدأ غير صريح في القسم؛ وذلك باستعماله في القسم وغيره، فإنَّ حذف الخبر معه ليس واجباً، وإنَّما يجوز حذفه وذكره، تقول: (عهدُ اللهِ لأفعلنَّ)[١٨].

أمَّا الجملة الفعلية فتتألف من الفعل والفاعل، والمفعول به إذا كان متعدياً، ويجوز حذف الفعل منها وإبقاء ما يدلُّ عليه، نحو أنْ تُسأل: (من ضربت)، فتقول: (زيداً) أي؛ (ضربتُ زيداً)[١٩].

وقد ورد بيت امرئ القيس[٢٠]: [من الطويل]

فقلـــتُ يمـــينَ اللهِ أبـــرَحُ قاعِـــداً ولـــو قُطِّعُـوا رَأْسِـــي لَـــدَيْكِ وأوْصَـــالِي

بروايتين تختلف فيهما الحركة الإعرابية للفظة (يمين الله) فيها، ففي إحداها هي مرفوعة[٢١] على أنَّها مبتدأ وخبره محذوف، وفي الرواية الثانية جاءت اللفظة منصوبة بفعل محذوف.

يقول: إنَّهُ حين وصل إليها أرادت رَدَّه، وطلبت انصرافه، فحلف أنَّهُ لا يقوم حتى ينال حاجته وإنْ ضُرِبَ رأسه وقطِّعت وأوصاله[٢٢].

وقبل الخوض في بيان التباين الدلالي بين الروايتين، يجدر بنا البحث عن الفروق الدلالية بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية، التي تنتمي إلى كل واحدة منهما إحدى الروايتين.

فالجملة الاسمية آكد وأبلغ وأدوم من الجملة الفعلية، التي تدلُّ على الحدوث والتجدد، لذلك نرى أنَّ الأسلوب القرآني يعدل عن الخطاب بالجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية لغرض بيان التثبُّت والتحقُّق في مضمون الجملة، فمن ذلك قوله تعالى في وصف المنافقين: چۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ۓ ۓ □ □ □ □ چ

[البقرة ١٤]. فقد خاطب المنافقون المؤمنين بالجملة الفعلية، وأظهروا إيمانهم، واختاروا الجملة الفعلية؛ لأنَّ ((أنفسهم لا تساعدهم عليه إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرِّك، وهكذا كلُّ قول لم يصدر عن أريحية وصدق ورغبة واعتقاد))[٢٣].

أمَّا مخاطبتهم لإخوانهم فجاءت بصيغة الجملة الاسمية الدالة على الدوام والتوكيد؛ ذلك أنَّها صدرت عنهم ((على صدقِ رغبةٍ ووفورِ نشاطٍ وارتياحٍ للتكلُّم به، وما قالوه من ذلك فهو رائِجٌ عنهم مُتَقَبَّل منهم فكان مَظِنة للتحقيق ومَئِنَّةً للتوكيد))[٢٤].

وأكَّد ابن جني أنَّ الجملة الاسمية تدلُّ على الاستمرار، في حين تعجز الجملة الفعلية عن إعطاء هذه الدلالة، فذكر أنَّ ((قولك: (إذا زرتني فأنا ممَّن يُحسن إليك)، أي؛ فحريٌ بي أنْ أُحسن إليك، ولو جاء بالفعل مصارحاً به، فقال: (إذا زرتَني أحسنتُ إليك)، لم يكن في لفظه ذكر عادته التي يستعملها من الإحسان إلى زائره، وجاز أيضاً أن يُظَن به عجز عنه، أو وَنَىً وفتور دونه، فإذا ذكر أنَّ ذلك عادته، ومَظِنَّة منه كانت النفس إلى وقوعه أسكن، وبه أوثق))[٢٥].

وفي ضوء ما سبق نجد أنَّ رواية (يمينُ الله) بالرفع، أقوى وآكد وأدل على الاستمرار؛ لأنَّها جملة اسمية مؤلفة من المبتدأ (يمين الله)، وخبره المحذوف[٢٦]. أمَّا رواية (يمينَ الله) بالنّصب، فهي جملة فعلية دالة على التجدد والحدوث، وفعلها محذوف و(يمين) منصوب بنزع الخافض، أي؛ (أحلف بيمين الله)، أو منصوب على أنَّه مفعول مطلق[٢٧].

ففي رواية الرفع الدالة على التوكيد والاستمرار، يُجسِّد الشاعر نظرة العاشق الذي استسلم للعشق، ورَكَن إلى الهوى. فمِثْلُ هذا العاشق يتحدى الموت في سبيل الوصول إلى حبيبته، ويسوغ ذلك بأنَّ المرء قد يموت بسكتةٍ قلبية، بل بوعكةٍ صِحيَّةٍ،

فما العجب في أنْ يُصيبه الهجر والفراق بَمْوتَةٍ حَتْمِيَّة. وإذا كان الموتُ آتياً لا ريب، فليهلك المرءُ قريباً من الحبيبة لا بعيداً عنها.

أمَّا رواية النّصب التي لا تدلُّ على الاستمرار أو التأكيد، فإنَّها تنسجم مع شخصية امرئ القيس الذي لم يَقْصُرْ حبَّه على حبيبة واحدة بل كان من دأبه الانتقال من واحدة الى أُخرى . فهو يذكر في أشعاره حبيباتٍ كثيراتٍ، ويذكر معهُنَّ صفاتِهنَّ ((ففاطمة متدلِّلة معزوزة، وليلى ناسية ناكرة، وعُنيزة متمنِّعة مستجيبة، وأسماء حُوّل قُلّب، وسلمى غرّة نافرة،وماوية خبيثة ماكرة، وهرّ لعوب مستجيبة، ورقاش معترضة باذلة، وأُخريات كثيرات لا يذكر أسماءَهُنَّ))[٢٨].

وقد جاءت لفظة (يمين الله) في بيت آخر بروايتي الرفع والنّصب، وذلك في قوله[٢٩]: [من الطويل]

فقالـــتْ يَمِـــينُ اللهِ مالَـــكَ حِيلـــةٌ ومـــا إن أَرَى عنـــكَ العَمَايَـــةَ تَنْجَلِـــي

فقد رُويَ (يمين الله) بالرفع والنَّصب[٣٠]. يقول: إنَّها قالت: أحلف بالله مالي الى دفعك من سبيل، وما أراك تاركاً لهواك وغَيِّك[٣١].

ففي رواية الرفع تؤكد الحبيبة عدم انصراف الشاعر، واستمراره على غيِّهِ، وتودُّ دفعه وتتشبث بذلك، كيف لا، وهم محاطون بالحراس، ويلتقون وسط ديار الأهل والعشيرة، وينوون ارتكاب أفحش الذنوب وأبشع الآثام.

أمَّا في رواية النَّصب التي ليس فيها إيحاء التأكيد والاستمرار، بل تعطي دلالة التجدد والحدوث، ففيها نوع من الفتور والضعف – نسبة إلى الرواية الأولى – في دفع الشاعر، وكأنَّ الحبيبة في طريقها إلى الضعف والخور والاستسلام، وكيف لا تخضع المرأة الضعيفة العاطفية، وقد استسلم الرّجل، لا بل تحدَّى في مناسبة أُخرى إلى درجة القول[٣٢]:

فقُلْـــتُ يَمِـــينَ اللهِ أَبْـــرَحُ قاعِـــداً ولـــو قَطَّعُـــوا رَأْسِـــي لَـــدَيْكِ وأَوْصَـــالِي

ب- الرفع على الخبر والنصب على المدح أو الذم:

قد يُقْطَعُ النعتُ عن التبعية للموصوف في الإعراب، إلى كونه خبراً لمبتدأ محذوف أو مفعولاً به لفعل محذوف.

فحقيقة القطع هي ((أنْ يجعل النعت خبراً لمبتدأ، أو مفعولاً لفعل))[٣٣]، نحو قوله تعالى: چگ گ گ گ چ[سورة المسد ٤]، فقرأ الجمهور (حمالةُ) بالرفع، وقرأ عاصم (حمالةَ) بالنصب. ووُجِّهت قراءة الرفع بأنَّها صفةٌ، أو خبرٌ لمبتدأ محذوف وقُطِعَ عن الوصفية لغرض الذَّم، وقراءة النَّصب على الذم أي: أذمُّ[٣٤].

والغالب في النعت المقطوع أن يأتي للمدح أو الذم أو الترحم، نحو (الحمدُ للهِ العظيمُ، أو العظيمَ) و(قمتُ بنصح زيدٍ الفاسقُ، أو الفاسقَ) و(مررتُ بخالدٍ المسكينُ، أو المسكينَ). وفي الحالات السابقة يجب حذف الفعل إذا نصبنا النعت المقطوع، وحذف المبتدأ إذا رفعناه. أمَّا في غير الحالات الثلاث من النعوت نحو:(مررت بزيدٍ الخياط)، فلا يجب إضمار الفعل أو المبتدأ، بل يجوز إظهارُه وإضماره[٣٥].

ويشترط في النعت المقطوع أن يكون المنعوت معلوماً بدون النعت، فإذا احتاج المنعوت إلى النعت في بيان معناه، بحيث لم يتضح إلا به، لم يجز القطع. ويستلزم هذا الشرط ((أنْ يعلم السامع من اتصاف المنعوت بذلك النعت ما يعلمه المتكلِّم؛ لأنَّه إنْ لم يعلم ، فالمنعوت محتاج إلى ذلك النعت ليبيِّنه ويميِّزه، ولا قطع مع الحاجة))[٣٦].

ويستلزم ذلك أن لا يكون المنعوت اسم إشارة؛ لأنَّ ((اسم الإشارة محتاج إلى نعته لِتَبْيين ذاته))[٣٧]. وللقطع أغراضٌ وغاياتٌ يهدف إليها مُنشِئُهُ، منها تجديد نعت للمنعوت غير تابع له في الإعراب، قال الفراء(ت٢٠٧هـ): ((والعرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم، فيرفعون إذا كان الاسم رفعاً، وينصبون

بعض المدح، فكأنَّهم ينوون إخراج المنصوب بمدحٍ مُجدَّد غير مُتْبَعٍ لأول الكلام))[٣٨].

ويستعمل القطع كذلك لِلَفْتِ نظر السامع وإثارة انتباهه، بخلاف الإتباع، ذلك ((أنَّ في الافتنان لمخالفة الإعراب وغير المألوف زيادة تنبيه وإيقاظ للسامع وتحريك من رغبته في الاستماع، ولاسيّما مع التزام حذف الفعل أو المبتدأ فإنَّهُ أدل دليل على الاهتمام))[٣٩].

ويستعمل النعت كذلك – عند قطعه – كدليل على اشتهار المنعوت بهذه الصفة؛ فأنت تقطع النعت وتعلم أنَّ السامع على علم بهذا النعت للمنعوت، وقد نقل سيبويه عن الخليل أنَّك عندما قطعت ((لم ترد أن تُحدِّثَ الناسَ ولا من تُخاطِب بأمرٍ جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعله ثناء وتعظيماً))[٤٠].

ويَرِدُ القطع في البدل كذلك نحو (((فرحت بعلي أخوك) أو أخاك، على القطع فيهما، أو أخيك على البدل))[٤١].

وفي بيت لامرئ القيس قُطِع فيه البدل عن المبدل منه، وذلك في قوله[٤٢]: [من الطويل]

وتُضْحِي فَتيتُ المِسْك فوق فِراشها نَئُومُ الضُّحى لم تَنْتَطِقْ عن تَفَضُّل.

وروى التبريزي ((نؤومَ الضحى)) بالنصب[٤٣].

فالشاعر يصف محبوبته بالدّعة والنعمة وخفضِ العيش، فهي ترش فراشها بالمسك، ولم تعتد الاستيقاظ مبكراً، فهي كثيرة النوم في الضحى، ولاتشد وسطها للعمل بعد لبس النوم؛ لأنَّها لا تحتاج إلى ذلك ما دامت على هذا الحال: الغنى والفضل والجمال والدلال[٤٤].

فمن رفع (نؤوم الضحى) فعلى المدح، بإضمار: هي نؤوم الضحى، ومن نصب فعلى المدح أيضاً بإضمار الفعل، ويجوز الخفض على البدل من الهاء (فراشها)[٤٥].

فرواية الرفع ترمي إلى إيقاظ السامع وإثارة إنتباه المخاطب إلى أنَّ حبيبته مشهورة بهذه الصفة، ((غير أنَّ اتصافه بهذه الصفة واستقرارها ورسوخها فيه وتمكنها منه أكثر وأشد))[٤٦] من رواية النّصب فنوم الضحى إشارة إلى الغنج والدلال، وهما صنوا الإباء والامتناع اللذين فيهما الألم والشقاء للعاشق، ((ولكن العاشق يتمسك بألمه وشقائه لكونهما من جوهر عشقه وتجربته الوجدانية، وكلما أمعن العاشقان في التراوح بين البعد وشبه القبول، بين اللقاء المبتور والفراق الطويل، نما هذا العشق وازداد))[٤٧]، وتلذَّذَ العاشق بهذا النمو والازدياد.

أمَّا رواية النّصب فهي دون رواية الرفع في توكيد ورسوخ اشتهار الموصوفة بهذه الصفة أولَفْت إنتباه السامعين، ولعلَّ الشاعر في هذه الرواية حمل وجهة نظر العشاق الذين يرون أنَّ شيئاً من الغنج والدلال يزين المرأة ويَسُر الرّجل، بخلاف الإسراف فيه؛ ((لأنَّ الإسراف يشيع في جوانبه اليأس، وقد يصرفه عن هواها إلى أُخرى))[٤٨].

٣- بين النّصب والجر:

- النّصب على المفعولية والجر بـ (رُبَّ) مقدرة:

اختلف النحاة في (رُبَّ)، أهي اسم أم حرف، فذهب البصريون إلى أنَّها حرفٌ، وذهب الكوفيون إلى أنَّها اسمٌ[٤٩]. استدل البصريون على ذلك بأنَّ معناها لا يظهر إلاّ في غيرها. وكذلك هي مبنية بغيرعارض، ولو كانت اسماً لكانت معربة. وكذلك إيصالها لمعنى الفعل إلى ما بعدها كما هي الحال مع حروف الجر.

وقد رُدَّ بأنَّ لها صدر الكلام، وحروف الجر تقع متوسطة. وقال البصريون إنَّها مقابل (كم) الخبرية، وهي لا تقع إلاّ في صدر الكلام[٥٠].

وقد اختلف النحاة في معناها كذلك، فذهب الأكثرون إلى أنَّها للتقليل، وذهب صاحب كتاب العين وابن درستويه (ت٣٤٧هـ) إلى أنَّها للتكثير[٥١]. وذهب آخرون إلى أنَّها للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً[٥٢].

وذهب آخرون إلى أنَّها للتكثير في موضع المباهاة والافتخار[٥٣]. ورُبَّما أنَّها لم توضع لتقليلٍ، ولا لتكثيرٍ، بل ذلك يُستفاد معنى التقليل والتكثير من سياق الكلام، وهذا الذي اختاره ورجَّحه أبو حيان الأندلسي[٥٤]

فمِن استعمالِها للتقليل، بل للواحد، كقول الشاعر[٥٥]: [من الطويل]

ألا رُبَّ مَوْلـــودٍ ولـــيس لـــه أبٌ وذي وَلـــد لـــم يَلْـــدَهُ أَبَـــوان

والأول هو عيسى والثاني آدم عليهما السلام[٥٦].

ومن استعمالها للتكثير، قول امرئ القيس[٥٧]: [من الطويل]

أَلاَ رُبَّ يـــومٍ لـــك مـــنهُنَّ صـــالحٍ ولا سِـــيَّما يـــومٌ بـــدارةِ جُلجُـــل

وغالباً ما تستعمل في مواضع المباهاة والافتخار[٥٨]. وقد تنوب الواو عن (رُبَّ)، واختلف النحاة في الاسم المجرور بعدها، فذهب البصريون إلى أنَّ (الواو) لا تعمل الجر في الاسم بعدها، وإنَّما العمل لـ (رُبَّ) المقدرة، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ (الواو) ليست عاملةً؛ لأنَّها حرف عطف، وحرف العطف غير مختصّ؛ لذا لا يَعمل، وإذا لم يكن عاملاً وجب أنْ يكون العامل (رُبَّ) المقدرة. وذهب الكوفيون إلى أنَّ (الواو) تعمل الجر في الاسم بنفسها، واستدلوا على ذلك بأنَّ (الواو) نائبة عن (رُبَّ)، فلما نابت عن (رُبَّ) وهي تعمل، فكذلك (الواو) لنيابتها عنها، كما عملت (واو القسم) الجر لمَّا نابت عن باء القسم. ومما يقوي رأي البصريين أنَّه يجوز إظهار(الواو) مع (رُبَّ)، نحو: (ورُبَّ بلدٍ)[٥٩]

وينوب (الفاء) كذلك عن (رُبَّ)، فيجُر الاسم بعدها بـ (رُبَّ) المقدرة[٦٠]. وقد وردت (الفاء) نائبة عن (رُبَّ) في إحدى روايتي بيت شعري لامرئ القيس، وذلك في قوله[٦١]: [من الطويل]

فمثلَـكِ حُبْلَـى قـد طرقْـتُ ومُرْضِـعاً فألهيْتُهـا عـن ذي تمـائم مُغْيَـلِ[٦٢]

ويروى ((فمثلِكِ)) بالجر، فمن نصبها فعلى أنَّها مفعولة بطرقت، ومن جرها جعل (الفاء) نائبة عن (رُبَّ)[٦٣].

يقول: أتيتُ كثيراً من النساء المرضعات، وشغلتُهُنَّ عن الإرضاع، وكذلك الحوامل.

يتباهى ويتفاخر بذلك؛ لأنَّ المرضع والحامل لا تشتهي الرّجال، ومع ذلك رغبْنَ فيه لجماله ووسامته[٦٤].

فرواية (فمثلِك) بالجر، تفيد وجود (رُبَّ) مقدرة عملت الجر في (مثلك)، وهنا تفيد الكثرة؛ لأنَّها جاءَت في سياق المباهاة والتفاخر، المباهاة والتفاخر بمغامراته الفاحشة التي تشير إلى قلة حياءٍ وعدم تحرُّجٍ.

وليس هذا غريباً على امرئ القيس وآبائه ؛ فقد ((كان جدُّه مُزْدَكيّاً[٦٥] سمحت له أخلاقه أنْ يُعرف بين قومه بمذهب يدعو إلى أن يكون المال والنساء على المشاع، وثارت بنو أسد على أبيه حجر؛ لأنَّه يغير على نسائهم))[٦٦].

أمَّا رواية النّصب فليس فيها هذا الإيحاء إلى الكثرة في اقتراف مثل هذه الأعمال، فالمرء مهما غرق في بحر العشق والشهوات، وارتكب من الذنوب والمعاصي، إلا أنَّه يبقى يميز الصحيح من السقيم، ويميل إلى الخُلُق المستقيم، ويكره الخلق الذميم، أو ليس امرُؤ القيس – حامل لواء الشعراء إلى النار –[٦٧]هو القائل[٦٨]: [من الوافر]

وكُـــلُّ مَكـــارِمِ الأَخـــلاق صـــارتْ إليـــه هِمَّتـــي وبـــه اكْتِســـابِي

ورد في إحدى روايتي بيت آخر من شعره (الواو) نائبة عن (رُبَّ)، وذلك في قوله[٦٩]: [من الطويل]

ويومـاً علـى ظهـر الكثيـبِ تعـذَّرتْ علـيَّ وآلـتْ حَلْفـةً لـم تَحَلّـلِ

وعن ابن الانباري(ت٣٢٨هـ)أنه يُرْوَى ((ويومٍ))[٧٠]. يقول الشاعر: تشددت العشيقة ذات يوم وساءَتْ عشرتها وحلفتْ حلفاً لم تستثنِ أنَّها تقاطعني وتهجرني[٧١]

فرواية الجر تدلُّ على (رُبَّ) مقدرة بعد الواو، وهي تدلُّ على التقليل. فقليلة هي الأيام التي تصعب الفتاة على الفتى بعدما يصلان إلى هذه الحالة من الخلوة والاختفاء عن أعين الرقباء، ذلك أنَّه ما من ((رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب، وطال ذلك، ولم يكن ثَمَّ من مانع، إلاّ وقع في شَرَك الشيطان، واستهوته المعاصي، واستفزَّهُ الحرصُ، وتغوَّله الطمعُ، وما من امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحال إلاّ وأمْكَنَتْهُ، حتماً مقضياً، وحكماً نافذاً لا محيد عنه البتة))[٧٢].

ولعلَّ هذا الذي يفسر لنا الحكمة من منع ديننا الحنيف للخلوة والاختلاط بين الرّجل والمرأة[٧٣].

أمَّا رواية النّصب التي لا توحي بالتقليل ولا تدلُّ عليه – مقارنة بالرواية الأُخرى – فلعلَّ الممتنعات غير قليلات، ولا الأيام التي تَمَنَّعْنَ فيها كانت قليلة؛ ذلك أنَّ امرأ القيس كان مبغضاً إلى النساء، وكان يفتقد التقدير والحبَّ بين زوجاته، فلم يكُنَّ حريصات على ملاطفته أو إرضائه؛ فقد كان كما وصفته إحداهُنَّ ((ثقيل الصدر، خفيف العجز، سريع الإراقة، بطيء الإفاقة))[٧٤].

المبحث الثاني

الأدوات

١- بين (الباء) و (اللام):

المعنى الأصلي للباء هو الإلصاق[٧٥]، وقيل: هو معنىً لا يُفارقها[٧٦]، ولهذا اقتصر عليه سيبويه، جاء في الكتاب: ((وباء الجرِّ إنما هي للإلْزاق والاختلاط، وذلك قولك: (خرجت بزيدٍ)، و(دخلتُ به) و(ضربته بالسوط) ألزقت ضربك إيَّاه بالسَّوط، فما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصْلُه))[٧٧]. ولَزِق لغة في لَصِق، وهي لغة ربيعة، أمَّا لَصِق فلغة تميم[٧٨].

والإلصاق ((حقيقيٌ كـ (أمسكت بزيد) إذا قبضتَ عليه شيئاً من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ونحوه، ولو قلت: (أمْسكْتُه) احتمل ذلك وأن تكون منعته من التصرف))[٧٩]، وقد يكون مجازاً، نحو (مررت بزيدٍ)، أي: ألصقت مروري بمكان يقْرُب من زيد[٨٠].

وقد ذكر النحاة لها معانٍي كثيرة، أوصلها ابن هشام (ت٧٦١ هـ) إلى أربعة عشر معنى[٨١]، وأوصلها غيره إلى ستة عشر معنى[٨٢].

فمن المعاني التي ذكرها النحاة للباء (التعدية)، وهي المعاقبة للهمزة في إيصال معنى الفعل للمفعول، وأكثر ما تعدي الفعل القاصر، تقول في ذهب زيد (ذهبتُ بزيدٍ)، وتسمى (باء النقل) أيضاً وذهب الجمهور إلى أنَّ (باء التعدية) بمعنى(همزة التعدية)، ولا تقتضي مشاركة الفاعل للمفعول، وذهب المبرَّد والسهيلي(ت٥٨١هـ) إلى أنَّها تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول[٨٣]. وإليه ذهب الزمخشري، جاء في الكشاف: ((فإنْ قلت: أيُّ فرقٍ بين تعدية (ذهب) بـ(الباء) وبينها

بـ(الهمزة)؟ قلتُ: إذا عُدِّي بـ(الباء) فمعناه الأَخذ والاستصحاب، كقوله تعالى: چ ٱ ب ب چ [يوسف: ١٥] ، وأمَّا الإذهاب فكالإزالة))[٨٤].

أمَّا (لام الجرِّ) فأصل معانيها الاختصاص، نحو: (الجنة للمؤمنين)، ((وهو معنىً لا يُفارِقها، وقد يصحبه معانٍ أُخر))[٨٥].

وقد ذكر النحاة لها معاني كثيرة، فقد ذكر لها ابن هشام (ت ٧٦١ هـ) اثنين وعشرين معنىً[٨٦] وأوصلها المرادي(ت٧٤٩هـ) إلى أكثر من ذلك[٨٧] ولكن أكثر هذه المعاني تعود الى الاختصاص[٨٨].

ومن المعاني التي ذكرها النحاة لها موافقتها لـ (إلى)، نحو قوله تعالى: چ چ چ چ چ چ [الزلزلة: ٥][٨٩].

وقد علل ابن السِّيد البطليوسي(ت٥٢١هـ) مجيءَ اللام لهذا المعنى، بأنَّه ((جاز وقوعُ اللام موقع (إلى)، ووقوع (إلى) موقع اللام، لِمَا بينَ مَعْنييهما من التداخل والتَّضارع. ألا ترى أنَّ اللام لا يخلو من أنْ تكون بمعنى الملك، أو الاستحقاق، أوالتخصيص، أو العلّة والسبب. و(إلى) للإنتهاء والغاية. وكل مملوك فغايته أنْ يَلحق بمالكه، وكلُّ مُستحق فغايته أن يَلْحقَ بِمُستحقه، وكل مختص فغايته أنْ يلحق بمختصه، وكلُّ معلول فغايته أَنْ يلحق بعلته، فكلها يوجد فيها معنى(إلى) وموضوعها الذي وضعت له))[٩٠].

وقد وَرَدَتْ روايتان لبيتٍ شعريٍّ لامرئ القيس اشتملت إحداهما على (الباء الجارة)، والأخرى على (الام الجارة)، وذلك في قوله[٩١]: [من الطويل]

سَمَا لَك شوقٌ بعدما كان أَقْصَرَا وحَلَّتْ سُلَيْمَى بَطْنَ قَوٍّ فعَرْعَرا[٩٢]

ويروى ((سَمَا بِكَ))[٩٣].

يقول: إنَّ حبَّهُ قد تسعَّرَ، وشوقَه قد ازداد وذهب به كل مذهب، بعدما رحلَتْ حبيبتهُ ونزلت مع قومها بواد (بطن قوٍّ) ثم بوادي (عرعر)، وهما موضعان بعيدان

عن موضعه الذي يقيم به، وكان شوقُه قد انْحَسَر، وحُبُه قد تراجع قبل ذلك لقربها منه[٩٤].

فرواية (سما بك) أَكبرُ إيحاءً، وأشدُّ تعبيراً عن تَسَعُّرِ الشوق وتزايد الحنين في أعماقه لحبيبته؛ ذلك أنَّ (الباء) هنا أعطتْ معنى (التعدية)، والتعدية تقتضي مشاركة الفاعل للمفعول ومصاحبته له، وأنَّ معنى الإلصاق لا يفارقها، مع إعطائها معنى التعدية كذلك[٩٥].

فهذه الرواية تُبْرِزُ أنَّ الشَّوقَ هو الذي رَفَعَ الشاعرَ، وظلَّ ملاصقاً له وملازماً إيَّاه، يرفعُه ويصحَبُه إلى حيث تختفي أَحكام العقل، وتذوب قواعد المنطق، وليس هذا غريباً على العاشقين ((أَمَا سَمِعْتَ بذلك الأَعرابي الذي قيل له: ما بَلَغَ من حُبِّك لفلانة؟ فقال: (واللهِ إني لأَرى الشمسَ على حائطها أَحسنَ منها على حيطان جيرانها)... واللهِ صَدَقَ وبرَّت يمينه، فإنَّ في كلماته الشعرية لأثراً من عَيْنَيه إذ يرى الشمسَ على حائطها كالشمسِ على البِلّوْر الصافي لا على الحَجَر والمَدَر، فهناك أَشعةٌ أُخرى من تلك التي وراء الحائط تَنْفُذُ الى قلب هذا المسكين فإذا هي سَطَعَتْ لخياله في نور الشمسِ أضافَتْ إلى النور ألْواناً مُختلفة من ذلك المعنى الجميل الحيّ، فلا تكون الشمسُ في عينيه أحسنَ مما هي وقتئذ، ولو أنَّها طلعت على حائط من اللؤلؤ))[٩٦].

أمَّا رواية (سما لَك)، فلا تمتلك ذلك الإيحاء القوي الذي تملكه الرواية الأُخرى فيقال في تفسيرها :إنَّه ((جاءك الشوقُ بعد ما كان تركك))[٩٧].

و(اللام الجارة) هنا، جاءت بمعنى (إلى)، أي؛ إنَّ غاية الشوق هي الوصول إليك، فعبارة (سما لك) – وحدها – توحي أنَّ الشوق كان بعيداً عنك، من غير حاجة الى تكملة صدر البيت (بعدما كان أقصرا) لإعطاء هذا المعنى، وتُوْحي إلى أنَّ

الشوق يسمو إلى الشاعر، دون التصريح بأنَّ الشوق يسمو بالشاعر ويرفعه كما فعلتْ الرواية الأُخرى.

وإذا كانت رواية (سما بك) وقُوَّتها تَتَناسب مع سلطان الشوق وما يفعلها بالألباب، فإنَّ رواية (سما لَك) وضعفها – نسبة إلى الرواية الأُخرى – تتناسب مع امرئ القيس كشخص غير موفق في حياته العاطفية، حتى مع زوجاته فقد كان ((كثير الزواج كثير الطلاق))[٩٨].

ولعلّنا لا نُعْدَمُ دليلاً على ذلك في أشعاره، ففي القصيدة التي مَطْلَعُها هذا البيت الذي نُحَلِّلُه ونَسْتشهد به، يقول في أحد أبياته[٩٩]: [من الطويل]

أَأَسْماءُ أَمْسَى وُدُّها قد تَغَيَّرا سَنُبْدِلُ إنْ أَبْدَلْتِ بالوُدِّ آخَرا

فهو يخاطب حبيبته (أسماء) – وربَّما هي سُلَيْمى نفسُها كما صرح بذلك أحد شُرَّاح الديوان–[١٠٠] قائلاً: إنَّها لو قطعت ما بينهما من حُبٍّ وَوِصال؛ لابتعاده عنها، وقامَتْ بوصل غيره، فإنَّه سَيَميلُ إلى سواها، ويهوى غيرَها[١٠١].

وهذا التهديد بالانصراف إلى حبيبةٍ أُخرى، يتنافى مع الشوق المُتَّقِد والحنان اللاهب، وهذا ما يفسر لنا – ثانيةً – ضعف معنى رواية (سما لَك) وانحطاطها في القوة عن الرواية الأُخرى.

٢- بين(الباء) و(في):

المعنى الأصلي لحرف الجرِّ (في) هو (الظرفية)، وتعني (الوعاء)[١٠٢]، لذلك قال سيبويه: ((وأمَّا (في) فهي للوعاء))[١٠٣].

وظرفية (في) إمَّا زمانية أو مكانية، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: چ ه ه ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ چ [الروم: ١ – ٤][١٠٤]. وهي إمَّا حقيقية كما في الآية السابقة، ونحو قولك: (المالُ في الكيس)، وإمَّا مجازية،

نحو قوله تعالى:چ ۓ ڭ ڭ چ [البقرة: ٢٠٨]، وقوله تعالى:چ ڭ ڭ ڭ ۇ چ [البقرة: ١٧٩][١٠٥].

وقد وَرَدَتْ في بيت لامرئ القيس روايتان، اشتملت إحداهما على (الباء) الجارة المشتملة على معنى الظرفية، واشتملت الأُخرى على (في)، وذلك في قوله[١٠٦]: [من البسيط]

وغَارَةٍ قد تَلَبَّبتُ بها كأَنَّ أَسْرَابَها الرِّعال[١٠٧].

ويروى ((قد تلببت فيها))[١٠٨].

يُبين الشاعر أنَّه اشْتَرَك مع جماعة من قَوْمه في هُجُوم على الأعداء، قاموا به في الصباح، وقد تَحزَّم فيها وتشمَّر، مُتقدِمة المهاجمين أَسرابُ الخيل[١٠٩].

فرواية (تَلَبَّبْتُ فيها)، تدلُّ على تشميره عن ساعد الجد، ومشاركته في عُمْقِ الغارة، وفي وسط المعركة، وذلك بما توحيه ظرفية (في) الدالة على الإحاطة والولوج والتضمين[١١٠]، فهو عاقدٌ العزم، مُصَمِّمٌ غيرَ آبِهٍ بالأعداء، يدلُّ على ذلك ما أَوْرَده بعد هذا البيت – بزهوٍ وفخر – من حديث عن خيولهم، وكيف أنَّها تُشبه الجرادَ المبثوث حين تَلْمعُ نعالُها، وقد هاجموا في صباح أَحد الأيام، فكان أَشدُّ أَعدائهم تعاسةً وشقاءً الرجالَ؛ لأنَهم يُقتلون ويصرعون، بينما النساءُ والصبيان يُسْبَوْن ويُؤْسَرون[١١١].

فهو يقول مُتحدّثاً عن ذلك[١١٢]: [من البسيط]

كأَنَّهُم حَرْشَفٌ مبثوثٌ بالجَوِّ إذ تبرقُ النِّعالُ

صَبَّحْتُها الحَيَّ في غَدَاةٍ فكانَ أَشقاهُمُ الرِّجالُ

أَمَّا رواية (قد تلببتُ بها)، فحَزْمُ الشاعر وعَزْمه في الغارة أَقلُّ نسبةً الى الرواية الأُخرى، فالظرفية التي تفيدُها (الباء) هي الملاصقة والمصاحبة وليْسَت الاحتواء والإحاطة[١١٣].

وهذا الضعف والبرودة – مقارنةً بالرواية الأُخرى – في تَحَزُّمه وتشمُّره للغارة والمعركة، ربما يكون عائداً إلى وجود نزعة أَصيلة في النفس البشرية تَنْبُذُ الحروب، وتَكرَهُ الغَزَوات، وتميلُ عن المعارك، وهذه النَّزْعة لم تكن بعيدةً عن امرئ القيس، ولا بعيدةً عن شعره، فهو الذي يذم الحرب قائلاً[١١٤]: [من الكامل]

الحـــربُ أَولُ مـــا تكـــون فتيـــةً تَسْعـــى بزينتهـــا لكُـــلِّ جَهـــولِ
حتـــى إذا اسْـــتَعَرَتْ وشَـــبّ ضِـــرامُها عـــادتْ عجـــوزاً غيـــرِ ذاتِ خليـــلِ
شَمْطـــاءُ جَـــزَّتْ رَأْسَهـــا وتنكَّـــرتْ مَكْروهـــةً للشَّـــمِّ والتقبيـــل

٣- بين (في) و(من):

المعنى الأصلي لحرف الجرِّ (من) هو(ابتداء الغاية)، واتَّفق النحاة على أنَّها لـ (ابتداء الغاية) في المكان، نحو قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [الإسراء: ١]، واختلفوا في الزمان، فذهب البصريون إلى منعه، وذهب الكوفيون والأخفش والمبرَّد وابن درستويه إلى جواز ذلك، ومما استدل به المجيزون، قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭼ [التوبة: ١٠٨][١١٥]، وقول النابغة الذبياني[١١٦]: [من الطويل]

تُـــوُرِّثْنَ مِـــنْ أَزمـــانِ يـــومِ حَلِيمـــةٍ إلـــى اليـــومِ قـــد جُـــرِّبْنَ كـــلَّ التَّجـــارِبِ

وتكون (من) أيضاً لابتداء الغاية في غير الزمان والمكان، نحو الأَحداث والأَشخاص، نحو: (عجبتُ مِنْ إِقدامِك على العمل)[١١٧].

وقد أشار سيبويه إلى ذلك: ((وتقول إذا كتبت كتاباً: من فلان إلى فلان. فهذه الأَسماء سِوى الأَماكن بمنزلتها))[١١٨].

وقد ذكر النحاة لـ(من) معاني أُخر، أَوصلها ابن هشام إلى خمسة عشر معنىً[١١٩]. وقد قيل: إنَّ سائر معانيها راجعة إلى (ابتداء الغاية)[١٢٠]. وأمَّا (من) بعد أفعل التفضيل فهي لـ(ابتداء الغاية)[١٢١].

وقد ورد بيتٌ لامرئ القيس بروايتين، تضمَّنتْ إحداها (في) الجارة، والأُخرى (من) الجارة، وذلك في قوله[١٢٢]: [من الطويل]

أَلا أَيُّهـــا اللَّيـــلُ الطَّويـــلُ أَلا انْجَلِـــي بصبحٍ وما الإصباحُ فيكَ بأَمثَلِ[١٢٣]

ورواية القُرَشِي (ت نحو ١٧٠هـ) والزوزني (وما الإصباح منك)[١٢٤].

فرواية (فيك بأمثل) التي جاءَت فيها (في) بمعناها الأصلي وهو الظرفية، جاءَت لتُؤَكدَ ثِقَلَ الليلِ على الشاعر ورتابته، لازدحام الهموم عليه، يقول: ((ليس الصباح بأمثل وهو فيك، أي؛ أُريد أن يجيء مَجيئاً مُنكَشِفَا مُنْجَلياً لا سَوَادَ فيه. كما قال البحتري (ت٢٨٤هـ)، وإلى هذا أشار فقال:[١٢٥]:[من البسيط]

فـــأَزْرَقُ الليـــلِ يبـــدو قبـــلَ أَبْيَضِـــهِ والغيـــثُ يبـــدأُ قَطْـــراً ثُـــمَّ يَنْسَـــكِبُ

قال الأصبهاني: ((ولو أرادَ أَنَّ الصباح ليس بأَمثل من الليل، لقال: منك بأمثل))[١٢٦].

فهو مهمومٌ مغمومٌ ضَجِرٌ من اللَّيل، كُلِّ الليل، ولا يرى أَفضليةً للصباح كذلك ما دام فيه مخالطةٌ بالليل.

ويُقال في تفسيره أيضاً: ((إذا جاء الصبح فإنَّي أيضاً مهمومٌ))[١٢٧]. ومما يؤيد التفسير الأول أنَّ هذا البيت قد جاءَ في سياق أبيات أُخرى من المعلقة يتحدث فيها عن الليل قائلاً[١٢٨]: [من الطويل]

وليلٍ كمَوْجِ البَحْر أَرْخى سُدُولَهُ عليَّ بأنواع الهمُومِ ليَبْتَلِي
فقلْتُ لهُ لمَّا تمطَّى بجوْزِه وأَرْدَفَ أَعْجازاً ونَاءَ بكَلكلِ
ألاَ أَيُّها اللَّيلُ الطويلُ أَلا انْجَلِي بصبحٍ وما الإصباحُ فيكَ بأَمثَلِ
فيا لكَ من ليلٍ كأنَّ نجومَه بكلّ مُغارِ الفتْل شُدَّتْ بيَذْبُلِ
كأنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَتْ في مَصامِها بأَمْراسِ كَتَّانٍ إلى صُمِّ جَنْدَل

((رَسَم امرؤ القيس في هذه الأَبيات صورة أدبية تنبض بالحياة والحركة، للهمِّ يُنيخ عليه بكل قواه، فيسحقه تحته سحقاً، لا يترك له بارقةً من أَملٍ تحمل إليه شعاعاً مِن طُمأْنينة، ولا نافذة من رجاء يتخذها مَهْرباً الى عالم وهذه الأبيات في الهدوء الرحيب))[١٢٩]، وهذه الأبيات وصف الليل وتصويره، لها شَأْن في الأَدب العربي وفي دراسات باحثيه، وقد قلدها فيما بعده شعراء كُثُر[١٣٠].

فهذه الأبيات وصف لِلَّيل بل إغراق في وصفه، وهي حديث عن همومه بل إسراف في الحديث عنها ((لذا كان انبلاج النهار باعثاً للحيوية والنشاط في نفس شاعرنا؛ لأنَّ النهار هو الحياة والأُلفة والحركة بعكس ليل الوحشة والخوف والهموم))[١٣١].

وقد يتبادر الى الذهن سؤال عن تخصيص امرئ القيس لِلَّيل بإطباقه عليه ضروباً من الهمِّ، ويأتي الجواب مِن أحد النُّقد المُحْدَثين بأنَّه انبعاث ((اللاشعور الجماعي قوياً عارماً، فالليل حيوانٍ خرافي عظيم الخِلْقة، لعلَّه من مخلفات الأَساطيرالقديمة والعبادات الوثنية. وكان هذا الحيوان الخرافي الهائل يجثم على صدره ويضيق تنفُّسُه ويشعره بدنو أَجله أو دنو الموت منه))[١٣٢].

أمَّا رواية (منك بأَمثل)، التي أَعطَتْ فيها (مِن) معنى (ابتداء الغاية) وهو المعنى الأصلي لها، فمعناها: إذا جاء الصبح فأنا مغموم كما كنت في الليل، فهو يرى أنَّ ((الليل ثقيل رتيب لا يريد أنْ يمضي، ومطحون به يرقب الصبح قلقاً، وماذا يصنع بالصبح إذا جاء؟ إنَّه ليس بأفضل من الليل، لن يحمل إليه عزاء، ولن يخفف ما به من بلوى))[١٣٣].

هذه الرواية التي تؤكِّد إطباقَ الهم على حياة الشاعر، جاءَت مِرْآةً صادقة لحياة امرئ القيس، حياتِهِ كُلِّها، ليلِهِ ونهارِهِ، طفولتِهِ وشبابِهِ، فهو الذي طُرِدَ صغيراً من قِبَلِ أَبيه، وعانى ما عانى في طفولته، حتى إذا كَبِر وتخلص من معاناة الطفولة، وَجَد أمامَهُ حِمْلاً كبيراً وعِبْئاً ثقيلاً، عليه حَمْله، ألاَ وهو الثأْر لمقتل أبيه من بني أسد، ويحدثنا الشاعر نفسُه عن ذلك بعبارات تَقْطرُ حُزناً وألماً، بعدما سَكب فيها همّاً وأسىً، قائلاً ((ضيَّعني صغيراً، وحمَّلني دمه كبيراً، لا صَحْو اليوم، ولا سكر غداً، اليومَ خمر وغداً أمر))[١٣٤].

وهو الذي افتقد الحب والتقدير بين زوجاته، فقد سأل زوجته أمَّ جندب ((ما يكرهُ النساءُ مني قالت: يكرهْنَ منك أنَّك ثقيلُ الصدرِ، خفيفُ العجزِ، سريعُ الإراقةِ، بطيءُ الإفاقةِ، ويسأل أُخرى عن مثل ذلك فقالت : يكرهْنَ منك أنَّك إذا عَرَقْتَ فُحْتَ بريحِ كلبٍ))[١٣٥].

وهو الذي خابَ أَمَله، ولم يجد ما يرجوه، من بعض مَنْ استجار بهم[١٣٦]، حتى وصل الأمر بأحدهم وهوعامر بن جُوَيْن، وكان خليعاً فاتكاً، الى أن راودته نفسه في أموال امرئ القيس، وكان يُعَرِّض بهِنْدٍ ابنَتِهِ، إلى أنِ اضطرَّ إلى الرحيل عنه[١٣٧].

المبحث الثاني

الأساليب النحوية (أسلوب الشرط)

١- بين(إنْ) و (إذا):

تُعَدُّ (إنْ) الشرطية أصل أدوات الشرط، وقد نَسَب سيبويه الى الخليل بن أحمد أنَّهُ زعم ((أنَّ (إنْ) هي أُمُّ حروف الجزاء))[١٣٨].

وقد عُلِّلَ ذلك بأنَّ ((حروف الجزاء قد يَتصرَّفْنَ فَيَكُنَّ استفهاماً، ومنها ما يُفارقه (ما) فلا يكون فيه الجزاءُ، وهذه على حالٍ واحدةٍ أبداً لا تفارق المجازاة))[١٣٩].

و(إنْ) حرف يجزم فعلين، هما فعل الشرط وجوابه، وإذا وقعا ماضيين فيكونان في موضع جزمٍ ولم يتبين فيهما الإعراب[١٤٠].

وتختصُّ (إن) بالمستقبل في المعنى[١٤١]، ذلك أنَّ ((الأصلَ في حروف الشرط والجزاء أن تدخل على فعل المستقبل))[١٤٢]. وقد تدخل على الماضي، نحو قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﭼ [يوسف: ٢٧][١٤٣].

أمَّا (إذا) الشرطية فهو ظرف ((للمستقبل مضمنة معنى الشرط))[١٤٤]، ويكثر مجيء الماضي بعدها، مراداً به الاستقبال، وقد يأتي الشرط معها للدلالة على المضي، نحو قوله تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﭼ [الجمعة: ١١]، ومعلوم أنَّ الآية نزلت بعد الحادثة[١٤٥].

ومع تَضمُّن (إذا) معنى الشرط إلا أنَّها غير جازمة، وعُلِّلَ ذلك بأنَّه ((مُنِع (إذا) من أن يُجازي بها؛ لأنَّها مؤقتة وحروف الجزاء مبهمة))[١٤٦].

وقد تطرق النحاة إلى مسألة الفرق بين الأداتين (إن) و(إذا)، فهم يرون أنَّ (إذا) تدخل على المعلوم والمتيقن غالباً، أمَّا (إنْ) فتدخل على المبهم والمشكوك فيه غالباً، قال سيبويه: ((إنَّ (إذا) تجيءُ وقتاً معلوماً، ألا ترى أنَّك لو قلت: آتيك إذا

احمرَّ البُسْرُ، كان حسناً، ولو قلت: آتيك إنْ احمرَّ البُسْرُ، كان قبيحاً))[١٤٧]؛ وذلك لأنَّهُ واقع لا محالة.

وجاء في الإتقان: ((تختصُّ (إذا) بدخولها على المتيَّقن والمظنون والكثير الوقوع، بخلاف (إنْ) فإنَّها تستعمل في المشكوك والموهوم والنادر؛ ولهذا قال تعالى: ﭽ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ [المائدة: ٦]، ثم قال ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭼ [المائدة: ٦] ، فأتى بـ (إذا) في الوضوء لتكرره وكثرة أسبابه، وبـ (إنْ) في الجنابة لندرة وقوعها بالنسبة إلى الحدث))[١٤٨].

ومثال ما وردتْ فيه الأداتان (إنْ) و(إذا) في روايتين لبيت واحد من شعر امرئ القيس، قوله[١٤٩]: [من الوافر]

أَلاَ إِنْ لاَ تَكُـــنْ إِبِـــلٌ فمِعْـــزَى كـــأَنَّ قُـــرُونَ جِلَّتِهـــا العِصِـــيُّ[١٥٠]

وروى الطوسي، والسكري، وابن النحاس((إذا ما لم تكن إبل))[١٥١]. يقول امرؤ القيس: إن لم تتوفر الإبل، ففي المِعْزى غِنىً واكتفاءٌ، أي ((إلا يكن غِنىً وكثرة مال فَبُلْغَةٌ من العيش تُغنى عن ذلك))[١٥٢].

ويروى في سبب نظم القصيدة، أن بني نبهان رَكِبُوا الرواحل ليَرُدّوا إبل امرئ القيس التي أخذتها جديلة، فاستولت جديلة على الرواحل كذلك، فقام بنو نبهان بمنح المِعْزى لامرئ القيس بدلاً من إبله التي استولت عليها جديلة[١٥٣].

فرواية (إذا ما لم تكن إبل) التي تضمنت الأداة (إذا) الدالة على اليقين، جاءت لتؤكداستسلامه للواقع، ويقينه بما حصل، ورضاه به وإطمأنانه إليه، وربما دفعه إلى ذلك رغبته في تَطْييب خاطر بني نبهان الذين دافعوا عنه، لكنهم لم يستطيعوا رد إبله وفعل أكثر مما فعلوا.

أمَّا رواية (إن لا تكن إبل)، فقد اشتملت على الأداة (إنْ) الدالة على الشك. وكيف لا يشك؟ وكيف لا تستولي عليه الظنون والحيرة بهذا الواقع الذي أصبح أسيراً

له؟ مَلِكٌ جَلْد من سلالة الملوك، يُقتل أبوه الملك، وتُؤخذ إبله بالقوة، وحتى الَّذينَ وُضِع المال لديهم وديعة، لم يستطيعوا الدفاع عنه، فأصبح مصدراً للعطف والشفقة، يُوهَب من أدنى أموال العرب، وهي المِعْزى، ليحلبها ويقتات عليها ويعتاش منها. إنَّهُ لواقع جدير بأن يُزْجِي المرءَ إلى متاهات الظنون، وغياهب الشكوك، ويسوقه إلى حيث تختفي فيه الحدود بين الظن واليقين، حتى ليشك المرءُ في نفسه ووجوده.

وهذا ما دفع الأصمعي إلى إنكار أنْ يكون هذا البيت وما يليه لامرئ القيس، لأنَّه مَلِكٌ، وهذا الكلام بعيد عن منطق الملوك[١٥٤]. وقد نسبه للحُطَيْئه[١٥٥]

٢- بين (إنْ) و(لو):

لو: أداة من أدوات الشرط، تستعمل للربط والتعليق في الجملة الشرطية[١٥٦]، وجاء في الكتاب أنَّها ((لِمَا سيقع لوقوع غيره))[١٥٧].

ويرى ابن فارس (ت٣٩٥هـ) أنَّها ((تدلُّ على امتناع الشي لامتناع غيره، تقول: (لو حضر زيدٌ لحضرت) فامتنع هذا لامتناع هذا))[١٥٨].

و(لو) حرف يفيد الربط والتعليق في الماضي، وقد يستعمل في المستقبل بمعنى (إنْ)، نحو: (لأكرمنَّك ولو جفوتني)، بمعنى (وإنْ جفوتني)[١٥٩].

وقد تناول النحاة في كتبهم الفروقات بين (لو) و(إنْ)، فمن ناحية الزمن الأغلب في (لو) أنْ تَدُلَّ على التعليق في الماضي، أمَّا (إنْ) فتدلُّ على التعليق في المستقبل[١٦٠].

أمَّا من ناحية المعنى، فان (لو) ((مَوْضوعةً لشرط مفروض وجوده في الماضي مقطوع بعدمه فيه، لعدم جزائه، و(إنْ) مَوْضُوعةً لشرط مفروض وجوده في المستقبل، مع عدمِ قَطْعِ المتكلم، لا بوقوعه فيه، ولا بعدم وقوعه))[١٦١].

فـ(إنْ) على الرغم من استعمالها في المظنون والمشكوك والنادر[١٦٢]، إلاّ أن المتكلم لا يقطع بوقوع الشرط ولا بعدمه. ومثال ما احتوى على الأداتين (لو) و(إن) في روايتين مختلفتين من شعر امرئ القيس، قوله[١٦٣]: [من الطويل]

وإنَّ شِفائي عَبْرَةٌ إنْ سفحْتُها وهل عند رسمٍ دارسٍ مِنْ مُعَوَّلِ[١٦٤]

وروى الطوسي ((عبرة لو سَفَحْتُها))[١٦٥]. يقول: إنَّ مخلِّصي مما بي وبُرْئي من دائي يكون بدمع أصبُّه، ولا طائل في البكاء في هذا الموضع[١٦٦].

فرواية (إن سفحتها) دالة على شكِّه في القدرة على إراقة الدموع وصب العَبَرات، فالدموع كثيراً ما تستعصي على المرء عند احتياجه إلى ذلك، فالأحداث الجسام، والمآسي الكبار، تُجَفِّفُ المآقي قبل الحلوق والأفواه، لكنه شكٌ فحسب، ولم يقطع بذلك، وأَنَّى له ذلك، أو ليس الحزنُ المنبعَ الثرَّ للدموع والآهات، وفراقُ الأحبة المُسِيل للحزن والعَبَرات.

أمَّا رواية (لو سفحتها) فلم يتوقف الشاعر فيها عند الشك، بل وَظَّف أداةً تُوحي باستحالة قدرته على إراقة الدموع، ومن ثم استعصاء الشفاء، ليتناغم صدرُ البيت مع عجزه، ولتنسجم بدايته مع خاتمته، ذلك الختام الذي ينفي الاعتماد على الأطلال والركون إلى الآثار في إرجاع أهل الديار، ومَلْءِ القلوب بالقرار .

٣- بين (إنْ) و(إذ) :

تستعمل (إذ) ظرفاً للزمان الماضي، جاء في الكتاب (((إذا) فيما تَستقبل بمنزلة (إذ) فيما مضى))[١٦٧].

وذهب الجمهور إلى أنَّها لا تقع للاستقبال، وقال جماعة – منهم ابن مالك – (ت٦٧٢هـ): إنَّها تقع للاستقبال كذلك، واستدلوا بقوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ [الزلزلة: ٤] وقد ردَّ عليهم الجمهور أنَّ الآية ونحوها من باب ((تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع))[١٦٨].

وقد تطرق النحاة إلى مسألة الفرق بين (إنْ) الشرطية و(إذ)، فذهبوا إلى أنَّ (إنْ) الشرطية ((تفيد الشك، بخلاف (إذ)، ألاَ ترى أنَّهُ لا يجوز أن تقول: (إنْ قامت القيامة كان كذا) لما يقتضيه من معنى الشك، ولو قلت: (إذ قامت القيامة) أو(إذا قامت القيامة) كان جائزاً؛ لأنَّ (إذ) و(إذا) ليس فيهما معنى الشك))[١٦٩].

ولا تلحق (إذ) بأدوات الشرط في رأي أغلب النحاة إلاّ بعد اقترانها بـ(ما)، قال سيبويه: ((ولا يكون الجزاء في (حيث) ولا في (إذ) حتى يُضَمَّ الى كل واحد منهما (ما)))[١٧٠].

وقد ذهب الفراءُ إلى الجزم بـ(إذ) بدون (ما) حيث قال في تفسير قوله تعالى: چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ چ [الكهف: ١٦]: ((وقوله: چ ک گ گ چ جواب لـ(إذ)، كما تقول: إذْ فعلت ما فعلت فتُبْ))[١٧١]. وقد قيل في تفسيرقوله تعالى: چ ج ج چ چ چ ڇ ڇ ڇ چ [المجادلة: ١٣]، إن: (إذ) بمعنى (إنْ) الشرطية، قال الرضي: ((وأمَّا قوله: چ □ □ □ □ □ □ □ چ [الأحقاف: ١١] وقوله: چ ج ج چ چ چ ڇ ڇ چ [المجادلة: ١٣]، فلإجراء الظرف مُجرى كلمة الشرط))[١٧٢].

وقد وردت (إذ) شرطية ظرفية، وهي مجردة من (ما) في قول لَبيد (ت٤١هـ)[١٧٣]: [من الطويل]

فَعَيْنَيَّ إذ أَوْدي الفراقُ بأربدٍ فلا تَجْمُدا أن تستهِلاَّ فتدمعا

وفي قول النابغة الذبياني[١٧٤]: [من البسيط]

فإذْ وُقِيتَ بحَمْدِ اللهِ شِرَّتَها فانْجَي فَزَارَ إلى الأطْوادِ فاللُّوبِ

ومما ورد مرويّاً بـ(إنْ) مرة وبـ(إذ) أخرى قول امرئ القيس[١٧٥]: [من الطويل]

دَخلتُ على بَيْضَاءَ جُمِّ عِظامُها تُعَفِّي بذيلِ الدِّرْعِ إذْ جئتُ مَوْدِقي[١٧٦]

وروى السكري، وأبو سهل: ((إنْ جئتُ مَوْدِقي))[١٧٧].

يصف الشاعرهنا المرأة التي دخل عليها باللِّين والسمن، فكأنَّ السمن أخفى عظامها، (فعظامها غير ناتئة) وهذه العبارة كناية عن كمال جسمها،فهي ليست ضعيفة تشمئز منها النفس،بل إنَّ جسمهايملأُ العين ويسرُّالقلب، وهو يقول: إذا جئتها فهي تقوم بمسح وتغطية أثري ومَسْلكي الذي سَلَكْتُه بذيل قميصها[١٧٨].

و(إذ) هنا شرطية فهي تُعَلِّق تغطية الأثر بالمجيء، أي: هو إذا جاء قامت هي بتغطية أثره.

ومما يقوي كونها أداة شرط، مجيء الفعل (تُعَفِّي) بصيغة المضارع الذي((قد يُفيد افتراض تكرر الحدث وتجدده))[١٧٩]، وكذلك مجيء الرواية الأُخرى مشتملة على (إنْ) الشرطية في السياق نفسه.

وإذا ما شرعنا نتلمَّس التباين الدلالي بين الروايتين، نجد أنَّ رواية (إنْ جئت مودقي) تتضمن شكّاً وعدم قطع في حصول الجواب الذي هو قيام الحبيبة بإخفاء الأثر، خوفاً من انكشاف أمرهما.

وهذا المعنى مستوحىً من (إنْ الشرطية) الدالة على الشك وعدم القطع[١٨٠].

وهذا المعنى يتناغم مع شخصية امرئ القيس، فهو يُشير إلى عدم مبالاته بالتسترمن الناس، والخوف منهم، وهذا واضح في قصائده الأُخرى، التي وصلت الجرأة به في بعضها إلى تحدي أزواج محبوباته ومجاهرته لهم بحبه لزوجاتهم[١٨١] أليس هو القائل[١٨٢]: [من الطويل]

فقُلتُ يَمينَ اللهِ أَبْرَحُ قاعِداً ولَو قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكِ وأَوْصَالِي

أمَّا الرواية الأُخرى (إذ جئت مودقي)، فهي لا تتضمن شكاً وبُعْداً للجواب الذي يقتضي إخفاء الأثر والخوف من الرقباء والناس، ولا غرابة من ذلك – وإن صدر من امرئ القيس–، وهل كان المُحبون إلا خائفين قلقين، وإذا كان المُحِب شجاعاً لا يخاف على نفسه، فإنَّ الحبَّ يدفعه إلى الخوف على مصير العلاقة والتواصل مع المحبوبة.

ذلك الخوف الذي قد يدفع المرء إلى الاحتجاب عن المحبوبة من تلقاء نفسه – في كثير من الأحيان – خشية من أن يحجبه الآخرون الى الأبد.

وهذا ما يفسر لنا اختفاء الحدود – في كثير من الأحيان – بين هذا الثلاثي الذي ما فتىء الأنسان يعيش في ظلاله: الخوف والحب والشجاعة.

٤- بين (إذا) و(حيث):

حيث: وهي ظرف مكان مبهم، قال الله تعالى: ﭽ ڈ ڈ ژ ژ ﭼ [طه: ٦٩]، قال الأخفش: وقد ترد للزمان[١٨٣].

وقد ذهب معظم النحاة إلى أنَّ (حيث) لا تُسْتَعمل أداة شرط إلاّ بزيادة (ما) عليها، قال سيبويه: ((ولا يكون الجزاء في (حيث) ولا في (إذا) حتى يُضَم إلى كل واحد منهما (ما)))[١٨٤].

ومن النحاة من يرى أن (حيث) قد تأتي أداة شرط، وفي كلام سيبويه ما يشير إلى أنَّهُ قد عاد إلى هذا الرأي، فهو يقول في معرض الحديث عن قبح الرفع بعدها في الاشتغال: ((ومما يقبح بعده ابتداءُ الأسماء ويكون الأسم بعده إذا أوقعتَ الفعل على شيءٍ من سببه نصباً في القياس: (إذا)، و(حيث)، تقول: إذا عبدَالله تَلْقاه فأكرمه، وحيث زيداً تجده فأكرمه؛ لأنَّهما يكونان في معنى حروف المجازاة))[١٨٥].

يقول:(((حيث) دالة على المجازاة في المكان كـ(إذ) في الزمان، نحو:(حيث زيداً تجده فأكرمه)، ولكنَّ استعمالَها استعمالَ كلماتِ الشرط أقلُّ من استعمال (إذا)))[١٨٦]

وعند المقارنة بين (حيث) و(حيثما) في مثل قوله تعالى: ﭽ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﭼ [البقرة: ١٤٤] ، ﭽ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ ڈ ڈ ژ ژ ﭼ[البقرة: ١٤٩]، نجد أنَّهُ لا كبيرَ فَرْقٍ بينهما من ناحية تأديتهما وظيفة التعليق في الجملتين[١٨٧].

وقد وردت الأداتان (إذا) و(حيث) في روايتين لبيت لامرئ القيس، هو قوله[١٨٨]: [من الطويل]

لَعَمْــرِي لَسَــعْدٌ حيــث خُلَّــتْ دِيــارُهُ أَحَــبُّ الينــا مِنْــكَ فــا فَــرَسٍ حَمِــرْ

وفي رواية ((لعمري لسعدُ بن الضباب إذا غدا))[١٨٩].

يُقسم الشاعر في هذا البيت ويخاطب أَحد خصومه – وربَّما هو عامر بن جوين الطائي – ويُعَيِّرُهُ بفساد رائحة فمه، حيث يشبهه بالفرس إذا انتن فوه، ويقول: إنَّ سعد ابن الضباب أَحبُّ إلينا منك أينما كان[١٩٠].

وقد اجتمع في هذا البيت القَسَم والشرط، ومتى ما اجتمعا حُذِفَ جواب المتأخر منهما لدلالة جواب الأول عليه[١٩١]، وهنا حذف جواب الشرط؛ لأنَّهُ المتأخر، والجواب هوالجملة الاسمية (لسعد بن الضباب أحبُّ إلينا).

وإذا شرعنا نستشف التباين الدلالي بين الروايتين، نجد أنَّ رواية (حيث حلت دياره) أبلغ في مدح سعد بن الضباب، وذلك بما تحمله الأداة (حيث) من معنى التعميم والإبهام، قال الرضي: ((وكذلك كل ماضٍ وقع بعد (حيث)، احتمل الماضي والمستقبل، للعموم الذي فيه ككلمات الشرط، ففيه وفي (كلما) رائحة الشرط))[١٩٢].

وهذا يُوحي بأنَّ هذا الرَّجل أينما حطَّ قدمه وألقى رحله على سطح هذه الأرض الفسيحة، فإنَّه أحبُّ إلى الشاعر وهذا الحبُّ لا يفارقه، فهذا يؤكد أنَّهُ أحبُّ إليه في كل الأماكن من هذا الرَّجل المذموم، والإنسان في كل الأَمْكِنَة لا بُدَّ وأن يكون في زمان يحويه، مما يجعل هذا المعنى يشمل كل الأزمنة بالتبعية.

أمَّا رواية (إذا غدا) فإذا الدالة على الزمان على الرغم من دخولها على المتيقن الحدوث والكثير الوقوع[١٩٣]، إلا أنَّ الأمر المتيقن الحدوث وبشكل متكرر، لابدَّ وأن يتخلله زمن لا يحدث فيه.

وهذا ما يجعل الرواية الأولى التي تشتمل الأَمكنة كافة ومن ثَمَّ الأَزمنة كافة ، أشمل وأقوى وأكمل في مدح سعد وذم مقابله.

الخاتمة:

إنَّ أهم ماتوصل إليه البحثُ هو أنَّ لاختلاف روايات شعر امرئ القيس أثراً في المعنى نطقت به صفحات هذا البحث، وبيَّنته، من خلال جولة شائقة في ربوع إنموذج ذي نكهة متميزة من شعرنا العربي القديم، ونسجِّل هنا أنَّ أثر اختلاف روايات الشعر العربي القديم نحوياً وصرفياً وصوتياً على المعنى بحاجة إلى دراسات تفصيلية تقف عند شعر كلِّ واحد من شعرائنا،وتدرسه بالتفصيل، لننهل من معينه الثرّ،بجزالة ألفاظه، وبلاغة تراكيبه، وسموّ دلالاته. وفي الخِتام يُمْكن أن نُلخِّص أَظْهَرَ النتائج التي توصَّلَ اليها البحثُ بما يأتي:

١- (كم) الخبرية كناية عن العدد، ويجوز في مُمَيَّزها الرفع والنصب والجر، ويختلف المعنى تَبَعاً لذلك، فالجر أَبلغ من النصب في تكثير العدد، والرفع دون النصب في ذلك.

٢- ذهب طائفة من النحاة إلى أَنَّ (رُبّ) تفيد التكثير، وذهب آخرون إلى أنها للتقليل، وقيل إنها للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً ،ورجَّح البحثُ قول أبي حيَّان في أَنَّ معناها مُستفاد من السياق.

٣- ترجيح رأي النحاة القائلين بأَنَّ (باء التعدية) تفيد مصاحبة الفاعل للمفعول،بخلاف (همزة التعدية) التى لا تُفيد ذلك.

٤- عُلِّل مجيء (اللام) بمعنى (إلى) بالتضارع والتداخل بين معنييهما، فـ(إلى) تكون بمعنى (إنتهاء الغاية)، أما(اللام) فتكون بمعنى (الملك والاستحقاق)، وكل مستحق فغايته أَن يلحق بمُستحقه، أو تفيد (الاختصاص)، وكل مختص فغايته

أن يلحق بمختصه، أو تفيد (العلة والسبب)، وكل معلول فغايته أن يلْحَقَ بعلته، فكل معانى (اللام) يوجد فيها معنى (إلى).

٥- تجيء (الباء) لمعنى الظرفية، وظرفيتها تُفيد الإقتران والملاصقة، بخلاف ظرفية (فى) التى تفيد الولوج والاحتواء والتَّضَمُّن.

٦- (إذا) الشرطية تختص بالدخول على المُتَيقَّن والكثير الوقوع، بخلاف (إنْ) الشرطية فإنها تُستَعمْل فى المشكوك والموهوم والنادر.

٧- ذهب (الفراء) إلى أَن (إذْ) تَلْحَقُ بأدوات الشرط – أحياناً – مخالفاً بذلك أغلب النحاة الذين اشترطوا لذلك أَنْ تقترن بها (ما).

٨- ذهب الرضي إلى أَن (حيث) تُستعمل أداةَ شرط، وقد خالف بذلك مُعظَم النحاة الذين اشترطوا أَن تُضَم إليها (ما).

الهوامش:

(١) علل النحو، ٥٤٩ ، وينظر: أسرار العربية، ١٦٥ – ١٦٦ ، شرح الرضي على الكافية، ٣/ ١٥٤ ، ١٥٦ – ١٥٧.

(٢) ديوان الفرزدق١/٣٦١، وينظر: الكتاب، ٢/١٦٢، ورواية الديوان:

كم خالةٍ لك يا جريرُ وعمةٍ فدعاءَ قد حَلَبتْ عليَّ عِشاري

(٣) ينظر: المقتضب، ٣/ ٥٨، الأصول ١/ ٣١٩.

(٤) ينظر: الكتاب ٢/ ١٦٢.

(٥) المقتضب ٣/ ٥٨ الحاشية رقم (١) ،وينظر : أوضح المسالك ٤/ ٢٣٤ .

(٦) المقتضب ٣/ ٥٨–٥٩ ، وينظر : الأصول ١/ ٣١٩ .

(٧) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ٦/ ٤٤٠ .

(٨) ديوان امرئ القيس ١٧٧ .

(٩) المَهْمَهُ: المفازة البعيدة . لسان العرب، (مهه) ١٣/ ٢١٢. المفازة : البَرِّيَّة القَفْرُ لسان العرب (فوز) ١٠ / ٣٤٨ .

(١٠) ينظر: ديوان امرئ القيس 177.

(١١) ينظر: معاني القرآن 1/123.

(١٢) ينظر ديوان امرئ القيس (شرح: د. محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) 188.

(١٣) ينظر : المساعد ١/ ٢٠٨، وأوضح المسالك ١/ ١٩٦، وهمع الهوامع ١/ ١٩٦.

(١٤) همع الهوامع ١/ ٣٩٤ ، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ٦٨، وارتشاف الضرب ٣/ ١٠٩٠.

(١٥) ارتشاف الضرب ١٠٩٠.

(١٦) شرح الرضي على الكافية 4/305 .

(١٧) ينظر: المصدر نفسه:4/305.

(١٨) ينظر: شرح الرضي على الكافية 4/ 305،وشرح ابن عقيل 1/253. وجامع الدروس العربية، 2/ 261 .

(١٩) ينظر : شرح ابن عقيل 2/ 156، وجامع الدروس العربية 3/8 .

(٢٠) ديوان امرئ القيس ٣٢ .

(٢١) ينظر: الكتاب ٣/٥٠٤، والمقتضب ٢/٣٢٦، وشرح أبيات سيبويه، ٢/٢٢١.

(٢٢) ينظر: شرح أبيات سيبويه 2/221 .

(٢٣) الكشاف 48.

(٢٤) الكشاف 48، وينظر:دلالة الجملة الاسمية في القرآن الكريم (أطروحة دكتوراه)، شكر محمود عبدالله 51 .

(٢٥) المحتسب 2/ 274، ونظرية المعنى في الدراسات النحوية، 328 .

(٢٦) ينظر: المقتضب 2/ 326، وشرح أبيات سيبويه 2/ 221، وشرح الأشعار الستة الجاهلية 1/ 129.

(٢٧) ينظر: خزانة الأدب 8/419، وشرح الأشعار الستة الجاهلية 1/129.

(٢٨) امرؤ القيس حياته وشعره 194.

(٢٩) ديوان امرئ القيس 14.

(٣٠) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية 1/84، وشرح القصائد العشر 48.

(٣١) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية 1/84، وشرح المعلقات السبع49.

(٣٢) ديوان امرئ القيس 32.

(٣٣) أوضح المسالك ٣/ ٢٧١، وينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٢٦، وحاشية الصبان ٣/ ١٠٤٨.

(٣٤) ينظر: معاني القرآن ٣/ ١٨٦، والحجة للقراءالسبعة٤ /١٥١، والمحرر الوجيز ٥/ ٥٣٥ .

(٣٥) ينظر: أوضح المسالك ٣/ ٢٧٢، وهمع الهوامع ١/ ٣٩١، وحاشية الصبان ٣/ ١٠٤٩ – ١٠٥٠.

(٣٦) شرح الرضي على الكافية ٢/ ٣٢٢ .

(٣٧) المصدر نفسه 2/322.

(٣٨) معاني القرآن ١/ ٧٨.

(٣٩) حاشية (يس) على التصريح، (مطبوع بهامش: شرح التصريح على التوضيح)، ١١٧/٢، وينظر: معاني النحو ١٦٧/٣.

(٤٠) الكتاب ٢/ ٦٥.

(٤١) النحو الوافي ٣/ ٥٣٠ ، وينظر: المقرب، ٢٧٠ـ ٢٧١، وشرح التسهيل ٣/ ٢٠٠، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم، ١١/ ١٠٩.

(٤٢) ديوان امرئ القيس 17.

(٤٣) ينظر: شرح القصائد العشر ٥٦ .

(٤٤) ينظر: شرح المعلقات السبع للزوزني ٥٥.

(٤٥) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١/ ٩١، وشرح القصائد العشر ٥٧ .

(٤٦) معاني النحو ٣/ ١٧٢.

(٤٧) في الحب والحب العذري ٧٢.

(٤٨) امرُؤالقيس حياته وشعره ١٨٦.

(٤٩) ينظر: شرح الرضي على الكافية ٤/ ٢٨٨ ارتشاف الضرب ٤/ ١٧٣٧، والجني الداني ٤٣٨ –٤٣٩ .

(٥٠) ينظر: شرح المفصل ٤/ ٤٨٢ – ٤٨٤.

(٥١) ينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٧٣٨، ومغني اللبيب ١/ ١٨٠، والجني الداني ٤٣٩ – ٤٤٠.

(٥٢) ينظر: مغني اللبيب١/ ١٨٠، وشرح الرضي على الكافية ٤/ ٢٨٧.

(٥٣) ينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٧٣٧، والجني الداني ٤٤٠.

(٥٤) ينظر:ارتشاف الضرب ٤/ ١٧٣٨.

(٥٥) نُسب في الكتاب ٢/ ٢٦٦ لرجل من أزد السراة، والخصائص ٢/ ٣٣٣، ورصف المباني ٢٦٦.

(٥٦) ينظر: رصف المباني ٢٦٦، والجني الداني ٤٤١ .

(٥٧) ديوان امرئ القيس ١٠ .

(٥٨) ينظر: الجني الداني ٤٤٣ .

(٥٩) ينظر: الانصاف ١/ ٣٥٠ –٣٥١، والحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين(أطروحة دكتوراه)، ٣٩٤ .

(٦٠) ينظر: رصف المباني ٤٥٠، والجني الداني ٧٦، وشرح الرضي على الكافية ٤/ ٢٩٨ .

(٦١) ديوان امرئ القيس ١٢.

(٦٢) المُغْيل : الطفل يرضع وأمه حُبْلى أو يُضاجع . ينظر: لسان العرب (غيل) 10/159 .

(٦٣) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ٧٩، وديوان أمرئ القيس ١٢ .

(٦٤) ينظر : شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ٤٠ .

(٦٥) المزدكية : أصحاب مزدك ظهر في أيام قباذ أنو شروان، وتبعه قباذ، واطلع أنو شروان على مذهبه وافترائه فقتله وكان يدعو الى أن يكون النساء والأموال مباحاً بين الناس ومشتركين فيها كالماء والهواء والكلأ . ينظر الملل والنحل ١/ ٢٤٩.

(٦٦) امرُؤ القيس حياته وشعره ١٩٨.

(٦٧) قال النبي (ﷺ) :((امرؤ القيس حامل لواء الشعراء الى النار)) الاصابة في تمييز الصحابة 2/390 وينظر: الشعر والشعراء ٥٢، والمزهر ٢/ ٤٠٥. والحديث منكر،ينظر:تعجيل المنفعة لابن حجر العسقلاني ٤٧٢/١.

(٦٨) ديوان امرئ القيس ٩٧.

(٦٩) المصدر نفسه ١٢.

(٧٠) ينظر: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٤٢، وديوان امرئ القيس ٣٦٩.

(٧١) ينظر: شرح المعلقات السبع للزوزني ٤٣.

(٧٢) طوق الحمامة ٢٢٦.

(٧٣) جاء في الحديث: عن عُمَرَ عن النبي(ﷺ) أنّه قال: (ألا لا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بامرأةٍ إلاّ كانَ ثالثَهما الشّيطانُ) جامع الترمذي ٦٠٨ (رقم الحديث ٢١٦٥).

(٧٤) الشعر والشعراء ٤٨، وينظر: امرؤ القيس أمير الشعراء في العصر القديم ٢٠-٢٢.

(٧٥) ينظر: البرهان ٤/ ٢٧٨، والجني الداني ٣٦، وحروف الإضافة في الأساليب العربية ٢١٦ .

(٧٦) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١٣٧، والجني الداني ٣٦، ومصابيح المغاني ١٣٥.

(٧٧) الكتاب ٤/ ٢١٧.

(٧٨) ينظر: لسان العرب (لصق) ١٢/ ٢٧٨.

(٧٩) مغني اللبيب١٣٧/١، وينظر: شرح المفصل ٤/ ٤٧٤، ومعاني النحو ٣/ ١٧.

(٨٠) ينظر: المقرب ٢٢٣، ومغني اللبيب ١٣٧/١، وهمع الهوامع ٢/ ٤١٧.

(٨١) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١٣٧ – ١٤٤.

(٨٢) ينظر: مصابيح المغاني ١٣٥ – ١٤٤ .

(٨٣) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١٣٨، والجني الداني ٣٧ –٣٨، ومصابيح المغاني ١٣٦.

(٨٤) الكشاف 229، وينظر: أثر معاني حروف الجرِّ في تفسير أبي السعود(44).

(٨٥) الجني الداني ١٠٩، ومصابيح المغاني ٢٢٥، ومعاني النحو ٣/ ٥٥.

(٨٦) ينظر: مغني اللبيب ١/ ٢٧٥ – ٢٩١.

(٨٧) ينظر: الجني الداني ٩٦.

(٨٨) ينظر: رصف المباني ٢٩٤، والجني الداني ١٠٩، ومعاني النحو ٣/ ٥٥.

(٨٩) ينظر: الأُزهية 298، مغني اللبيب 1/ 280، وهمع الهوامع 2/ 253، وظاهرة التعويض في العربية 150.

(٩٠) الاقتضاب 2/ 287، وينظر: رصف المباني 297 – 298، وأثرمعاني حروف الجرِّ في تفسير أبي السعود 153.

(٩١) ديوان امرئ القيس 56 .

(٩٢) – أقصر: يُقالُ: أَقْصرَ فلانٌ عن الشيء، إذا كَفَّ عنْه . ينظر لسان العرب (قصر) 11/184.

(١٠٧) – تلبَّب: تلبَّبَ الرجلُ : تَحزَّمَ وتشمر. ينظر: لسان العرب (لبب) 12/ 218.

– أسراب: جمع(سرب): وهو القطيع من الظِّباء والنساء وغيرها ، ينظر: القاموس المحيط (السرب) 102.

– الرِّعال: جمع (الرَّعلة) وهي النَّعامة والقطعة من الخيل، ينظر: القاموس المحيط (رعل) 925 . 926.

(١٠٨) ديوان امرئ القيس 192.

(١٠٩) ينظر: شرح ديوان امرئ القيس (حسن السندوبي) 184 ، وديوان امرئ القيس (شرح : محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) 202.

(١١٠) ينظر: الأُصول ١/ ٤١٤، ومعاني النحو ٣/ ٨١ .

(١١١) ينظر: شرح ديوان امرئ القيس (حسن السندوبي) ١٨٤، وديوان امرئ القيس (شرح: محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) ٢٠٢.

(١١٢) ديوان امرئ القيس ١٩٣.

(١١٣) ينظر: الأُصول ١/ ٤١٤ ، ومعاني النحو ٣/ ٨١ .

(١١٤) ديوان امرئ القيس (شرح: محمد الاسكندراني ونهاد رزوق)٣٥٠ .

(١١٥) ينظر: الغُرّة المخفية ١/ ١٨١، ومغني اللبيب ١/ ٤١٩ – ٤٢٠، وشرح التصريح ١/ ٦٣٨، وحروف الإضافة في الأساليب العربية ٣٠ .

(١١٦) ديوان النابغة الذبياني ٤٥.

(١١٧) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٦، وشرح التصريح ١/ ٦٣٨، وحروف الإضافة في ألأساليب العربية ٣٠.

(١١٨) الكتاب ٤/ ٢٢٤ ، وينظر: شرح التسهيل ٣/٦.

– قووعرعر : موضعان، و(عرعر) بالعالية وقبله (قو)، ينظر معجم ما استعجم 3/932.

(٩٣) شرح ديوان امرئ القيس (حسن السندوبي) ٨٣ .

(٩٤) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١/ ١٨٧، وديوان امرئ القيس (شرح محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) ٧٢ .

(٩٥) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١٣٧ – ١٣٨، والجني الداني ٣٦ – ٣٧، ومصابيح المغاني ١٣٥ – ١٣٦.

(٩٦) رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب، ٩٨.

(٩٧) شرح الأشعار الستة الجاهلية 1/ 178.

(٩٨) امرؤ القيس حياته وشعره ٦٣.

(٩٩) ديوان امرئ القيس ٦١.

(١٠٠) ينظر: ديوان امرئ القيس (شرح محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) ٧٧.

(١٠١) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١/ ١٨٧ ، وديوان امرئ القيس (شرح محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) ٧٧.

(١٠٢) ينظر: القاموس المحيط (الظرف) ٧٦٩.

(١٠٣) الكتاب 4/ 226، وينظر: شرح التصريح على التوضيح 1/ 649 .

(١٠٤) ينظر: مغني اللبيب 1/ 223، وهمع الهوامع 2/ 445، وحروف الإضافة في الأساليب العربية 36–37.

(١٠٥) ينظر: الأُصول 1/ 412 ، ورصف المباني 450–451، وحروف الإضافة في ألأساليب العربية 36–37.

(١٠٦) ديوان امرئ القيس 192.

(١١٩) ينظر: مغني اللبيب ١/ ٤١٩-٤٢٥ .

(١٢٠) ينظر: شرح المفصل ٤/ ٤٦١، ومغني اللبيب ١/ ٤١٩، ومصابيح المغاني ٣١٨.

(١٢١) ينظر: الكتاب ٤/ ٢٢٥، وارتشاف الضرب ٤/ ١٧١٨، والجني الداني ٣١٢.

(١٢٢) ديوان امرئ القيس ١٨.

(١٢٣) الأمثل: الأحسن والأفضل . ينظر: لسان العرب (مثل) ٢٣/١٣.

(١٢٤) ينظر: جمهرة أشعارالعرب٨٤، وشرح المعلقات السبع ٥٩، وديوان أمرئ القيس ٣٧١.

(١٢٥) ديوان البحتري، ١٧١.

(١٢٦) شرح الأَشعار الستة الجاهلية ١/ ٩٦، وينظر: شرح القصائد السبع الطوال ٧٧، وشرح القصائد العشر ٦٤.

(١٢٧) شرح القصائد السبع الطوال ٧٧، وينظر: شرح الأَشعار الستة الجاهلية ١/ ٩٦.

(١٢٨) ديوان امرئ القيس ١٨-١٩.

(١٢٩) امرؤ القيس حياته وشعره ٢٣٦ – ٢٣٧.

(١٣٠) ينظر: امرؤ القيس حياته وشعره ٢٣، والوصف عند امرئ القيس ٨٠، والخطاب النقدي عند أدونيس ١١٥.

(١٣١) رحلة في معلقة امرئ القيس ١٣٠.

(١٣٢) المصدر نفسه ١٢٩.

(١٣٣) امرؤ القيس حياته وشعره ٢٣٦، وينظر: شرح ألأشعارالستة الجاهلية ١/ ٩٦، وشرح القصائد العشر ٦٤.

(١٣٤) الشعر والشعراء 39 .

(١٣٥) الشعر والشعراء ٤٨، وينظر: امرؤ القيس حياته وشعره ٦٣.

(١٣٦) ينظر: صفحة ٧٤ من هذه الرسالة .

(١٣٧) ينظر: امرؤ القيس حياته وشعره ٨٣ -٨٤ .

(١٣٨) الكتاب 3/ 63، وينظر: علل النحو 589، وأسرار العربية 238، والجني الداني 208.

(١٣٩) الكتاب 3/ 63، وينظر: علل النحو 589.

(١٤٠) ينظر: رصف المباني 186 ، والجني الداني 207.

(١٤١) ينظر: مصابيح المغاني: 113.

(١٤٢) أسرار العربية 237.

(١٤٣) ينظر: معاني النحو4/ 54، وفي التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر- دراسة لغوية في شعر السياب ونازك الملائكة والبياتي .،مالك المطلبي94.93.

(١٤٤) مغني اللبيب1/ 127، وينظر: الجني الداني 367، ومصابيح المغاني41.

(١٤٥) ينظر:معاني النحو4/57، وفي التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر87.

(١٤٦) المقتضب ٢/ ٥٥ ، وينظر: الجني الداني ٣٦٧ .

(١٤٧) الكتاب ٣/ ٦٠ وينظر: المقتضب ٢/٥٥، والجني الداني ٣٦٧.

(١٤٨) الإتقان 227، وينظر: معاني النحو 4/ 62.

(١٤٩) ديوان امرئ القيس136.

(١٥٠) الجلَّة: جميع جليل،وجلَّت هذه الناقة: أَسَنَّتْ. ينظر:أساس البلاغة،(جلل)62.

(١٥١) ديوان امرئ القيس ٤١٩.

(١٥٢) ديوان امرئ القيس (تحقيق: حنا الفاخوري) ٣٨٤، وديوان امرئ القيس (شرح: محمد الاسكندراني و نهاد رزوق) ١٥٤.

(١٥٣) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١/ ٣١٣، وديوان امرئ القيس (تحقيق حنا الفاخوري) ٣٨٢ – ٣٨٣.

(١٥٤) ينظر: مصادر الشعر الجاهلي ٥٢٤ ، وامرؤ القيس – حياته وشعره – ٨٣ ، وامرؤ القيس أمير الشعر في العصر القديم ٤٥ .

(١٥٥) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١/ ٣١٣، ومصادر الشعر الجاهلي ٥٢٤.

(١٥٦) ينظر: نظام الجملة العربية (رسالة ماجستير)، ٢٧٩، وقواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم ٣٥٨.

(١٥٧) الكتاب ٤/ ٢٢٤.

(١٥٨) الصاحبي ١١٩، وينظر: رصف المباني ٣٥٨، ومصابيح المغاني ٢٨٢ .

(١٥٩) ينظر: الصاحبي : ١١٩ ، والجني الداني ٢٨٤، وشرح الرضي على الكافية ٣/ ١٨٦.

(١٦٠) ينظر: الإتقان ٢٦٧، وشرح الرضي على الكافية ٣/ ١٨٥ – ١٨٦.

(١٦١) شرح الرضي على الكافية ٢/ ١٨٥ ، وينظر معاني النحو ٤/ ٧٧.

(١٦٢) ينظر: الإتقان ٢٢٧، ومعاني النحو ٤/ ٦٢.

(١٦٣) ديوان امرئ القيس ٩.

(١٦٤) دَرَسَ الشيءُ والرَّسم: عفا ، ينظر: لسان العرب (درس) ٤/ ٣٢٩ ، والرَّسم الأثر، وقيل: بقية الأثر. ينظر: لسان العر ب (رسم) ٥/ ٢١٥.

(١٦٥) ديوان امرئ القيس ٣٦٨ .

(١٦٦) ينظر: شرح الأشعار الستة الجاهلية ١ / ، وشرح القصائد العشر ٢٥ ، وديوان امرئ القيس (شرح: صلاح الدين الهواري) ٢١ .

(١٦٧) الكتاب ٣/ ٦٠، وينظر: حروف المعاني ٦٣، وشرح المفصل ٣/ ١٢٠، وشرح التسهيل ٢/ ١٣٤.

(١٦٨) همع الهوامع ٢/ ١٧٢، وينظر: مصابيح المغاني ٣٧.

(١٦٩) الإنصاف ٢/ ١٤٧، وينظر: أسلوب إذ في الدراسات القرآنية والنحوية، ٦٦.

(١٧٠) الكتاب ٣/ ٥٦ ، وينظر: علل النحو ٥٩٠ ، وكشف المشكل في النحو، ١٧٤، والمقرب ٣٠٠، وشرح التسهيل ٣/ ٣٩١.

(١٧١) معاني القرآن ٢/ ٦١، وينظر: شرح الأشموني ٣/٢٥١، وفي التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر ١٠٧، ونظام الجملة العربية ٣٤٩.

(١٧٢) شرح الرضي على الكافية 4/ 475، وينظر: التبيان 2/ 446، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون 6/ 289 ، ودراسات لأسلوب القرآن 1/ 104 –105، ونظام الجملة العربية287.

(١٧٣) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري 173، وينظر: الجملة العربية في ديوان لبيد بن ربيعة العامري (رسالة ماجستير) 349 .

(١٧٤) ديوان النابغة الذبياني ٥٢ ، وينظر: نظام الجملة العربية ٢٨٧ ، وقواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم ٣٥٨.

(١٧٥) ديوان امرئ القيس ١٧١.

(١٧٦) جَمَّ العظمُ ، فهو أجمُّ : كثر لحمه، ينظر: لسان العرب (جمم) ٢/ ٣٦٨، عَفَتِ الرياُح الآثارَ: إذا درَستْها ومحتْها. ينظر: لسان العرب (عفا) ٩/ ٢٩٤، درع المرأة : قميصها ، والدُّراعة والمِدْرَع : ضرب من الثياب تُلبس ينظر: لسان العرب (درع) ٤/ ٣٣١ ، المودق: الموضع، ينظر: لسان العرب (ودق) ١٥/ ٢٥٥.

(١٧٧) ديوان امرئ القيس ٤٢٦ .

(١٧٨) ينظر: ديوان امرئ القيس ١٧١، وشرح ديوان امرئ القيس (شرح: حسن السندوبي) ١٣٧، وديوان امرئ القيس (شرح محمد الاسكندراني ونهاد رزوق) ١٨٢.

(١٧٩) معاني النحو ٤/ ٤٨.

(١٨٠) ينظر: الإتقان ٢٢٧، ومعاني النحو ٤/ ٦٢٠.

(١٨١) ينظر: ديوان امرئ القيس٢٤٤.

(١٨٢) المصدر نفسه32.

(١٨٣) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١٧٦، ومصابيح المغاني ١٧٠، والإتقان ٢٤٧.

(١٨٤) الكتاب ٣/ ٥٦، وينظر :علل النحو ٥٩٠، والمقتصد في شرح الإيضاح، ٢/ ١١١٣، ومصابيح المغاني ١٧٠.

(١٨٥) الكتاب ١/ ١٠٦ -١٠٧، وينظر: في التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر ١١١ -١١٢.

(١٨٦) شرح الرضي على الكافية ٤٦١/١.

(١٨٧) ينظر: في التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر ١١٢، ونظام الجملة العربية ٢٨٥.

(١٨٨) ديوان امرئ القيس ١١٣.

(١٨٩) شرح الأشعار الستة الجاهلية ٢٦٣/١، وديوان امرئ القيس ٤٠٩.

(١٩٠) ينظر: شرح ديوان امرئ القيس (حسن السندوبي) ١٠٢، وينظر: ديوان امرئ القيس (شرح: صلاح الدين الهوا ري) ٦٤ .

(١٩١) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ١/ ٥٥٦، وشرح ابن عقيل ٤/ ٤٤، والبهجة المرضية ٣٤٥.

(١٩٢) شرح الرضي على الكافية ٣/ ١٩٨.

(١٩٣) ينظر: الإتقان: ٢٢٧، ومعاني النحو ٦٢/٤.

ثبت المصادر والمراجع:

أ- الكتب المطبوعة:

١- الإتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١ هـ)، ضبطه وصححه وخرّج آياته: محمد سالم هاشم، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م.

٢- ارتشاف الضَّرب من لسان العرب، تأليف : محمد بن يوسف الشهير بأبي حيَّان الأندلسي (ت٧٤٥ هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: د.رجب عثمان محمد، مراجعة: د. رمضان عبد التواب ، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.

٣- الأُزهية في علم الحروف، تأليف: علي بن محمد النحوي الهروي (ت٤١٥ هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، د٠ط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣١٩ هـ. ١٩٧١ م

٤- أساس البلاغة، تأليف: جارالله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق : عبد الرحيم محمود ، د٠ط ،دار المعرفة، بيروت – لبنان، د٠ت.

٥- أسرار العربية، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيدالله الأنباري (ت٥٧٧ هـ)، تحقيق: بركات يوسف هَبُّود، ط١، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت – لبنان، ١٤٢٠ هـ. ١٩٩٩م.

٦- أُسلوب (إذ) في ضوء الدراسات القرآنية والنحوية، تأليف: د. عبد العال سالم مكرم، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨ هـ. ١٩٨٨م.

٧- الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ . ١٩٩٢م.
٨- الأصول في النحو، تأليف: أبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي (ت٣١٦ هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩م.
٩- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تأليف: أبي محمد عبدالله بن محمد بن السِّيد البطليوسي(ت٥٢١ هـ) تحقق: أ. مصطفى السقا، و د. حامد عبد المجيد، د.ط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠م.
١٠- امرؤ القيس أمير الشعر في العصر القديم، تأليف: د. سيف الدين الكاتب، د٠ط، دار الشرق العربي، بيروت، ١٤٢٧ هـ . ٢٠٠٦م.
١١- امرؤ القيس حياته وشعره ، تأليف: د.الطَّاهر أحمد مكي، ط٤، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.
١٢- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عُبيد الله الأنباري (ت٥٧٧ هـ) ، قدَّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حسن حمد، بإشراف: د. أميل بديع يعقوب، ط٢، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان، ١٤٢٨ هـ . ٢٠٠٧م.
١٣- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف: أبي محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري (ت٧٦١ هـ)، معه كتاب: عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، دار الطلائع، القاهرة. د.ت.

١٤- البرهان في علوم القرآن، تأليف: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤ هـ)، خرّج أحاديثه وقدّم له وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، د.ط، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٢٥– ١٤٢٦ هـ . ٢٠٠٥م.
١٥- البهجة المرضية في شرح الألفية، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكرالسيوطي (ت٩١١ هـ)، صححه وحققه وعلّق عليه: قاسم الحسيني، ط٥، دار الحكمة، قم – إيران ، ١٤١٩ هـ.
١٦- التبيان في إعراب القرآن الكريم، تأليف: أبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري (ت٦١٦ هـ)، إشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، د.ط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥– ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥م.
١٧- جامع الترمذي، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي(ت٢٧٩ هـ)، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، ط١، مكتبة ابن حجر، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤م.
١٨- جامع الدروس العربية، تاليف: الشيخ مصطفى الغلاييني، راجع هذه الطبعة ونقحها: د. محمد أسعد النادري، ط٣٦، المكتبة العصرية . صيدا – بيروت ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م.
١٩- جمهرة أشعار العرب، تأليف : أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت نحو ١٧٠هـ)، شرحها وضبط نصوصها وقدّم لها: د. عمر فاروق الطبّاع، د.ط، دار الأرقم ، بيروت – لبنان، د.ت.
٢٠- الجنى الداني في حروف المعاني، تأليف: حسن بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢.

٢١- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تأليف: محمد بن علي الصّبّان (ت١٢٠٦ هـ) ، معه شرح الشواهد للعيني ، محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (ت٨٥٥ هـ)، ط١، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٩هـ –١٩٩٩م.
٢٢- الحُجة للقرّاء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد (ت٣٧٧ هـ)، وضع حواشيه وعلّق عليه: كامل مصطفى الهنداوي، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١م.
٢٣- حروف الإضافة في الأساليب العربية، تأليف: يوسف نمر ذياب، د.ط، دار الجاحظ، بغداد، ١٩٨٢م.
٢٤- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ)، تحقيق: محمد نبيل طريفي، ود. أميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٥- الخصائص، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢ هـ)، د.ط، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ٢٠٠٠م.
٢٦- الخطاب النقدي عند أدونيس قراءة الشعر أنموذجاً، تأليف: د.عصام العسل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٨ هـ –٢٠٠٧م.
٢٧- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تأليف: محمد عبد الخالق عضيمة، د.ط، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م.
٢٨- الدرالمصون في علوم الكتاب المكنون، تأليف: شهاب الدين أبي العباس بن يوسف ابن محمد بن إبراهيم المعروف بالسمين الحلبي (ت٨٥٦ هـ)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ود. جاد مخلوف جاد، ود.

زكريا عبد المجيد النوتي، ط١، دارالكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.
٢٩- ديوان امرئ القيس، حققه وشرحه وضبَط بالشكل أبياته: حنا الفاخوري، بمؤازرة: د. وفاء الباني، د.ط، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٥م.
٣٠- ديوان امرئ القيس، قدّم له وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري، ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤ م.
٣١- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.
٣٢- ديوان امرئ القيس، شرح: د. محمد الأسكندراني ود. نهاد رزوق، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٦م.
٣٣- ديوان البحتري، عُنيَ بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفي، د.ط، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
٣٤- ديوان الفرزدق، د.ط، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٦م.
٣٥- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط٣، دار المعرف، القاهرة، د.ت.
٣٦- رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب، تأليف: مصطفى صادق الرافعي، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤م.
٣٧- رصف المباني في شرح حروف المعاني، تأليف: أحمد ون، ١٣٩٨ هبن عبد النور المالَقي (ت٧٠٢ هـ) ، تحقيق: أ.د. أحمد محمد الخرَّاط، ط٣، دار القلم، دمشق، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢م.

٣٨- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تأليف: عبدالله بهاء الدين بن عبدالله ابن عبد الرحمن بن عبدالله ابن عقيل (ت٧٦٩ هـ)، معه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، د.ط، مكتبة دارالتراث، القاهرة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٣٩- شرح أبيات سيبويه، تأليف: أبي محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي (ت٣٨٥ هـ)، حققه وقدّم له: محمد علي السلطاني، د.ط، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م.
٤٠- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك تأليف: ابي الحسن نورالدين علي بن محمد الأشموني (ت ٩٠٠هـ)، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: حسن حمد، إشراف: د. إميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
٤١- شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد)، تأليف: جمال الدين محمد ابن عبدالله ابن مالك الطائي الجياني الأندلس (ت٦٧٢ هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحي السيّد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م.
٤٢- شرح التصريح على التوضيح، تأليف: خالد بن عبدالله الأزهري (ت٩٠٥ هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السّود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
٤٣- شرح التصريح على التوضيح، تأليف خالد بن عبدالله الأزهري (ت٩٠٥ هـ)، وبهامشه حاشية للعلامة المتقن الشيخ ياسين بن زين الدين العُليمي الحمصي، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

٤٤- شرح جمل الزجاجي، تأليف: أبي الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الأشبيلي (ت ٦٦٩ هـ)، قدّم له ووضع هوامشه وفهرسه: فوّاز الشعّار، إشراف: أ.د. أميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
٤٥- شرح ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، ويليه أخبار النوابغ وآثارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، تأليف: حسن السندوبي، ط٥، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
٤٦- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدّم له: د.إحسان عباس، ط٢، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤م.
٤٧- شرح الرضي على الكافية، تأليف: رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت٦٨٦ هـ)، تصحيح وتعليق: يُوسف حسن عمر، د.ط، مؤسسة الصادق، طهران، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.
٤٨- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تأليف: أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت٣٢٨ هـ)، تحقيق وتعليق: عبد السلام محمد هارون، ط٦، دار المعارف، القاهرة.
٤٩- شرح القصائد العشر، تأليف: أبي زكريا يحيى بن علي التبريزي (ت٥٠٢هـ)، تعليقات: محمد الخضر حسين، د.ط، الدار الحسينية للكتاب،١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٥٠- شرح المعلقات السبع، تأليف: حسين بن أحمد الزوزني (ت٤٨٦ هـ)، تحقيق وتعليق: يوسف علي بدوي، ط١، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٥١- شرح المفصل للزمخشري، تأليف: موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي ابن يعيش الموصلي (ت٦٤٣ هـ)، قدّم له وضع هوامشه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ -٢٠٠١م.
٥٢- الشعر والشعراء، تأليف: أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦ هـ)، د.ط، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٩٠٤م.
٥٣- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامهم، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥ هـ)، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
٥٤- طوق الحمامة في الألفة والأُلاَّف، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، حققه وقدّم له: صلاح الدين القاسمي، د.ط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.
٥٥- ظاهرة التعويض في العربية وما حُمل عليها من المسائل، تأليف: د. عبد الفتاح أحمد الحموز، د.ط، دار عمّار، عمان، د.ت.
٥٦- علل النحو، تأليف: أبي الحسن محمد بن عبدالله الورّاق (ت٣٨١ هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢م.
٥٧- الغرة المخفية في شرح الدرة الألفية، تأليف: أبي العباس أحمد بن الحسين بن أحمد بن أبي المعالي المعروف بابن الخبّاز (ت٦٣٩ هـ) د.ط، دار الأنبار، بغداد – الأنبار، ١٩٩١م.

٥٨- في التركيب اللغوي لشعر العراقي المعاصر – دراسة لغوية في شعر السياب ونازك الملائكة والبياتي – ، تأليف: مالك يوسف المطلبي، د.ط، دار الحرية، بغداد، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١م.
٥٩- في الحب والحب العذري، تأليف: د. جلال صادق العظم، ط٥، دار المدى، دمشق – سوريا، ٢٠٠٢م.
٦٠- القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧ هـ)، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط٢، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣م.
٦١- قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم ، تأليف: د. سناء حميد البياتي، ط١، دار وائل، عمان – الأردن، ٢٠٠٣م.
٦٢- الكتاب، تأليف: أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
٦٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت٥٣٨ هـ)، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: خليل مأمون شيحا، ط١، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.
٦٤- كشف المشكل في النحو، تأليف: أبي الحسن علي بن سليمان بن أسعد التميمي البكيلي الملقب بحيدرة اليمني(ت٥٩٩ هـ)، قرأه وعلّق عليه: د. يحيى مراد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤م.

٦٥- لسان العرب، تأليف: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت٧١١هـ)، اعتنى بتصحيحه: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، ط٣، داراحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، د.ت.
٦٦- المحتسب في تبيين وجُوه شَواذ القراءات والإيضاح عنها، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢ هـ) ، تحقيق ج١: علي النجدي ناصف، ود.عبد الحليم النجار، ود.عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ج٢ علي النجدي ناصف، ود. عبد الفتاح إسماعيل الشلبي د.ط، لجنة إحياء كتب السنة، القاهرة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤م.
٦٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت٥٤٦ هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١م.
٦٨- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ضبطه وصححه ووضع حواشيه: فؤاد علي منصور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨م.
٦٩- المساعد على تسهيل الفوائد، تأليف: عبدالله بهاء الدين بن عبدالله بن عبد الرحمن بن عبدالله بن عقيل (ت٧٦٩ هـ)، تحقيق وتعليق: د. محمد كامل بركات، ج١، ط٢، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م ج٢، د.ط، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م.
٧٠- مصابيح المغاني في حروف المعاني، تأليف: محمد بن علي بن عبدالله بن إبراهيم الخطيب الموزعي أبي عبدالله المعروف بابن نورالدين(ت نحو ٨٢٠ هـ)

حققه وقدّم له وعلّق عليه: د. جمال طلبة، ط٢، دار الفجر الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ ، ٢٠٠٤م.
٧١- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، تأليف: د. ناصر الدين الأسد، ط٦، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٢ م ٠
٧٢- معاني الأبنية في العربية، تأليف: د. فاضل صالح السامرائي ، ط١، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١م.
٧٣- معاني القرآن، تأليف: أبي زكريا يحيى بن زياد عبدالله الفراء(ت٢٠٧ هـ)، قدّم له وعلّق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢م.
٧٤- معاني النحو، تأليف: د . فاضل صالح السامرائي، ط٢، دار الفكر، عمان، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.
٧٥- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تأليف: عبدالله بن عبد العزيز البكري الأندلسي(ت٤٨٧هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، ط٣، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
٧٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تأليف: أبي محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١ هـ)، تحقيق: د٠ مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، د.ط، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، قم، د.ت.
٧٧- المقتصد في شرح الإيضاح، تأليف: أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ابن محمد الجرجاني (ت٤٧١ هـ)، تحقيق: كاظم بحر المرجان، د.ط، دار الرشيد، ١٩٨٢م.

٧٨- المقتضب، تأليف: محمد بن يزيد المبرّد (٢٨ هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، د.ط، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت.
٧٩- المُقرّب، تأليف: أبي الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الأشبيلي (ت٦٦٩ هـ) تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري وعبدالله الجبوري، د.ط، مطبعة العاني، بغداد، د.ت.
٨٠- المِلَلَ والنِّحَل، تأليف: محمد عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د.ط، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٨١- النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، تأليف: عباس حسن، أو نددانش ، ط١، د.م، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٨٢- نظرية المعنى في الدراسات النحوية، تأليف: أ.د. كريم حسين ناصح الخالدي، ط١، دار صفاء، عمان – الأردن، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.
٨٣- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١ هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، د.ط، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر، د.ت.
٨٤- الوصف عند امرئ القيس – دراسة تحليلية – ، تأليف: نصر الدين فارس، ط١، دار المعارف، حمص، ١٩٨٨م.

ب- الأطاريح والرسائل الجامعية:

١- أثر معاني حروف الجرِّ في تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، شوكت طه محمود، رسالة ماجستير، جامعة الموصل – كلية الآداب، بإشراف: د. عبد الستار فاضل خضر النعيمي، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

٢- الجملة العربية في ديوان لبيد بن ربيعة العامري، محمد جيجان عبد الدليمي، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة – كلية الآداب، بإشراف: أ.د. محمود فهمي الحجازي، ود. عبد الحميد عوض السيوري ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م.
٣- الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين ، هادي عطية مطر، أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس – كلية الآداب ، بإشراف: أ.د: رمضان عبد التواب وأ.د. عفت الشرقاوي ، القاهرة، ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠م.
٤- دلالة الجملة الاسمية في القرآن الكريم، شكر محمود عبدالله، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد – كلية التربية للبنات، بإشراف: أ.د . طارق عبد عون الجنابي، ود٠ كريم حسين ناصح الخالدي، ١٣٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
٥- نظام الجملة العربية، سناء حميد البياتي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد – كلية الآداب، بإشراف: أ.د. خديجة الحديثي، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣م.

ت- البحوث والدوريات:

١- رحلة في معلقة امرئ القيس، تأليف: د. عمر الطالب، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، المجلد التاسع والعشر- ١٩٧٨م.

الأدب الرقمي والوعي الجمالي العربي

أ. م. د. ثائر عبد المجيد العذّاري

جامعة واسط/ كلية التربية

توطئة:

١- في الوعي الجمالي العربي:

نرى انه من المفيد، ونحن نحاول معالجة موضوع الأدب الرقمي التفاعلي، أن نحاول أولاً استكناه مكانه هذا الناتج الإنساني الجديد في السياق التاريخي لتطور الوعي الجمالي العربي. فهذه المحاولة ستمكننا من صياغة فهم علمي لهذا الأدب، ورؤية معقولة لمستقبله.

يمتاز الأدب العربي بخصلة قد لا يمتاز بها أي أدب آخر في العالم، تلك هي تواصله وعدم انقطاعه منذ أكثر من ألف وخمسمائة عام، تواصلا ليس كالتواصل الطبيعي الذي تجري عليه سنن التاريخ، فإن أي قارئ معاصر يمكن أن يقرأ قصيدة أو خطبة قيلت قبل أكثر من ألف سنة ويفهمها ويتعاطى معها كما لو أنها قيلت اليوم. وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو أمراً يدعو للفخر، فإنه من ناحية أخرى إشكال فكري معقد، ذلك لأن اللغة كائن حي يتطور وينمو بما يناسب العصر الذي يحيا فيه ملبيا الحاجة الإنسانية لأشكال لغوية جديدة، لكن ما حدث في فجر التاريخ العربي الإسلامي من ربط للأعمال الأدبية بالدين أدى إلى تجميد الشكل اللغوي التقليدي (المثالي- حسب ما كان يرى علماء القرن الأول الهجري)، وإكسائه حلة من القداسة ومنع أية محاولة للتجديد والتطوير. لقد عرضنا بالتفصيل إلى الأسس الثقافية للأدب العربي القائمة على مبدأ الشفاهية في كتابنا: (الشفاهية وثقافة الاستبداد)، غير أننا

نرى أن من المهم أن نعرض فكرة موجزة هنا لفهم السياق التاريخي الذي نتلقى فيه الأدب الرقمي[١].

في العصر الجاهلي كان الشعر العربي ينتشر بالرواية والإلقاء في الأسواق والحروب (الأيام)، وهذه كانت طريقة حفظه، فلم تكن بيئة العربي الصحراوية التي تجبره على الترحال المتواصل تساعد على تعلم الكتابة واستخدامها، ولهذا كان الشكل الشعري قائما على الصوت بوصفه العنصر الفني الأبرز الذي يقوم بوظيفتين، وظيفة جمالية تتمثل بالتناظرات والتوازيات والمقابلات الصوتية، ووظيفة ثقافية تتمثل بالمساعدة على حفظ ذلك الشعر من الضياع.

وفي العصر الإسلامي وبعد اتساع حقول المعرفة نتيجة للتمدن وظهور الحواضر كان لابد من دخول عصر الكتابة، غير أن الرابط التعسفي بين القيم الدينية والقيم الفنية في القرن الأول الهجري أدى إلى أن لا تكون المنظومة المعفية العربية مهيأة لدخول هذا العصر، فهي ترى أن القديم هو الأصيل ولا أصيل غيره، وان (المحدث) لا يمكن له أن يبلغ شأوه وكل ما يمكنه فعله هو تقليده والنسج على منواله، ولأن الذائقة العربية تعد الصوت ابرز المكونات الفنية، فإنها لم تستطع تقبل الكتابة بوصفها عنصرا فنيا، ولم تر فيها إلا وسيلة لتقييد العمل الأدبي وحفظه من الضياع، ورأى علماء القرن الأول الكتابة منافسا غير شريف للرواية والراوي، فحرّموها واحتقروها، ويمكن هنا أن نشير إلى عبارة ابن سلام الجمحي في مقدمة طبقاته:

"في الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته ولا غريب يستفاد ولا مثل يضرب ولا مدح رائع ولا هجاء مقذع ولا فخر معجب ولا نسيب مستطرف وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب لم يأخذوه عن أهل البادية ولم يعرضوه علماء وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه أن يقبل من صحيفة ولا يروى عن صحفي"[٢].

فابن سلام الذي عاش في القرن الهجري الثاني مازال متمسكا بمعاداة (الكتابية) فالعلماء عنده لا يكتبون والذين يأخذون علمهم من الكتب (الصحفيون) لا يؤخذ عنهم لأنهم ليسوا ممن يوثق بعلمه.

هذا الحكم الذي وضعه علماء عصر الرواية الشفوية ظل ساريا حتى وقت متأخر، ولقد أصبحت كلمة (صحفي) التي تطلق على الراوي الذي يعرف الكتابة شتيمة يتهرب منها العلماء[٣].

إن (تدوين) دواوين شعراء العربية قدماء ومحدثين لا يعني أبدا أنهم أصبحوا يتعاطون مع الأدب (الكتابي)، فشعر امرئ القيس وكعب وجرير والمتنبي شعر شفاهي حتى عندما نقرأه في عصر الكتابة، فهو يعتمد العناصر الشفاهية متمثلة بالأنظمة الصوتية والشكل التناظري (السمتري) التقليدي.

٢- الأدب (الكتابي):

هو ذلك الأدب الذي تكون الكتابة عنصرا أساسيا من عناصر بنائه الفني، حيث يتحول الخط وعلامات الترقيم والمساحات السوداء والبيضاء إلى مكونات ذات دلالة، بحيث يفقد النص جزءا من دلالته إذا تم تلقيه اعتمادا على الصوت فقط.

كما يمكن أن نحدد سمة مهمة لا يجوز إغفالها في الأدب الكتابي، وهي إمكانية القارئ في التراجع أو التقدم عبر النص، وهذه الإمكانية أعطت الأديب الحرية في الذهاب بعيدا في معانيه ومجازاته مستغلا هذه الفسحة عند القارئ التي ستجعله حرا في تأمل النص، لأنه غير مضطر للتقيد بسرعة (الملقي) واللهاث وراءه.

في الواقع، لم يتحول الأدب العربي إلى أدب (كتابي) بحيث يصبح ظاهرة يمكن أن نطلق عليها (عصر الأدب الكتابي)، كما يمكن أن نفعل هذا مع آداب أمم أخرى، وظلت (الكتابية) سمة فردية وظفها شعراء لا يمثلون إلا أنفسهم ولا يمكن

عدّهم مرحلة من مراحل الأدب العربي، خذ مثلا (سعدي يوسف) في نص مثل (أغنية الهزار):

ربّما ساءلتُ نفسي الآنَ، عمّا أكتبُ الآنَ...

لماذا أكتبُ الآن؟

وفي أيّ مكانٍ أكتبُ الآنَ؟

.....

.....

.....

ألمْ يُتعبْكَ نصفُ القرنِ من ألعابكَ:

الصخرةُ والنبعُ

وهي اللغةُ... الألوانُ والغيمُ... إلخ؟[٤].

مثل هذا النص لا يمكن عده ادبا شعبيا ينتمي إلى عصر بعينه، فليس هذا هو النمط المقبول في الذائقة العربية، إن النقاط والفواصل والاختصارات لم تعد علامات إشادية للقارئ، بل تحولت هنا إلى مادة أصلية من المواد المكونة للنص.

وهنا نجد أن الوعي الجمالي العربي يواجه مشكلة عسيرة في إمكانية تقبله ظاهرة الأدب الرقمي، لأن عليه أن يكون قادرا على تقبل الأدب (الكتابي) أولا قبل الانتقال إلى هذا النوع الأدبي الجديد.

٣- عصر المعرفة الرقمية:

ثمة عوامل متعددة تجعلنا نتخوف من المعرفة الرقمية، غير أن كل هذه العوامل ليست سوى أوهام وفوبيات عقلت بالعقل العربي لكثرة ما عانى من الاستبداد والتسلط بمختلف أنواعهما وتنوع من يمارسهما.

وأول: هذه العوامل الخوف التقليدي من كل جديد، هذا الخوف الناتج مما استقر في العقل العربي بأنه يملك من التراث ما يحسده العالم كله عليه، وأن كل جديد ليس سوى مؤامرة عالمية لتخريب هذا التراث.

والثاني: هو الإحساس بالعجز نتيجة للبون الحضاري الشاسع الذي بات يفصل بيننا وبين الغرب، فقد بات العربي ينظر إلى الغرب بمزيج غريب من المشاعر، حسد وحقد وانبهار وإعجاب و...

والعامل الثالث: هو الظن بعدم موثوقية المعرفة الرقمية وعدم الاعتراف بالنشر الرقمي والنظر إليه نظرة دونية.

وأما العامل الرابع: فهو التعلق التاريخي بالمخطوط والورقي، وما استقر في الوعي العربي من أن متعة التعامل مع كتاب ورقي لا تعدلها متعة أبدا.

وبالإمكان وضع اليد على قائمة طويلة من العوامل من هذا النوع وسأضرب عن ذكرها معتمدا على فطنة القارئ الكريم ومتجنبا الإطالة.

إن من المهم أن نؤمن بحتمية التقدم الإنساني وليس من المهم أن نضع في الحسبان من يسبق من، أو من يتأخر عن من، ذلك لأن من نتائج حلول العصر الرقمي وثورة المعلوماتية والاتصال توحيد الهوية الإنسانية والجهد الإنساني مع إمكانية المحافظة على الهويات القومية، وربما زيادة الوعي بها.

ومن المهم أيضا وبناءً على ما تقدم، أن نعي أننا نعيش على عتبة تفصل بين عصرين تاريخيين، العصر الكتابي والعصر الرقمي، وإن علينا أن نمتلك من قوة الدفع ما يمكننا من الانفلات من الأول وتخطي العتبة إلى الثاني، وهذا يستلزم إعادة النظر بمعتقداتنا المعرفية.

إن من تلك المعتقدات التي ينبغي أن نتخلى عنها سعي المثقف العربي إلى أن يكون موسوعي المعرفة، فهذا هو السلوك التقليدي للمثقف، الذي تولد من الطريقة

العربية التقليدية للتعلم (الحفظ والتحفيظ)، فالباحث في الأسلوب التقليدي يفتش الكتب والفهارس ساعات وربما أياما بحثا عن معلومة صغيرة يسعى إلى توثيقها في بحثه، وخلال ذلك التفتيش سيمر على كثير من المعلومات بالمصادفة، فيتوقف عندها ويحفظها رغم عدم حاجته إليها في تلك اللحظة، وبمرور الأيام ينمي في داخله موسوعة معلوماتية تميز شخصيته، غير أن من المهم التنبه إلى أن تعقيد العصر وكثرة تفاصيله وسعة علومه قد أربى على قدرة الذاكرة الإنسانية وسعتها كثيرا، وكم شهدت أنا شخصيا وقوع زملاء بالخلط والوهم في المعلومات نتيجة لكثرة ما يحفظون، فكأن ذاكرتهم قد طفحت بمحتوياتها وضاقت بها.

من أهم ميزات المعرفة الرقمية إمكانية الوصول إلى المعلومة المطلوبة مباشرة وبسرعة لافتة، وأدى هذا إلى أن يكون بالإمكان إنتاج متخصصين في حقول معرفية دقيقة لم يكن بالإمكان إنتاجهم لولا التقنية الرقمية. صحيح إن هؤلاء المتخصصين سيكونون علماء بما تخصصوا به وجاهلين بكل شيء سواه، لكن هذه ليست مثلبة، إذا ما تعودنا على أسلوب آخر في البحث المعرفي هو أسلوب العمل الجماعي (الفريق)، فكما نعلم أن من النادر اليوم في الغرب أن يعمل باحث منفردا في بحث ما، إذ لابد من اشتراك أكثر من باحث في عمل واحد ليكونوا وحدة بحثية قادرة على التعامل المثالي مع موضوع البحث.

لا نشك أبدا في إن حلول العصر الرقمي سيكون له، من الناحية التاريخية، أهمية أكبر من أهمية اختراع الكتابة قبل ثلاثة آلاف عام، ولا نشك أبدا في أن عصر الكتابة يعيش سنينه الأخيرة، قريبا ستكون الأقلام والدفاتر في المتاحف وسينظر إليها كما ينظر اليوم إلى نقوش الكهوف والعتلة والعجلة. وما أجدرنا أن نسرع إلى إدراك هذا الأمر، وأن نقلع عن محاولة اختراع العجلة مرة أخرى.

وأما الأدب الرقمي الذي نرى أنه حتمي الظهور في عصر المعرفة الرقمية، فهو الآخر نتاج إنساني جديد سيغير طرائق التلقي وأنماط التذوق والأسس الجمالية للفنون، ومن المحتم أنه سيأتي معه بنقده الجديد وأنظمته الاصطلاحية الخاصة.

٤- الأدب الرقمي والأدب الرقمي التفاعلي:

سبق أن ذكرنا أن تدوين الأدب الشفاهي لا يعني أنه سيتحول إلى أدب كتابي فالأدب لا يكون كتابيا إلا إذا أصبحت الكتابة ركنا من أركانه الفنية، وحين نتحدث عن الأدب الرقمي فإننا ينبغي أن نكرر الحكم ذاته، فنشر الأدب الكتابي ألكترونيا لا يحوله إلى أدب رقمي، فالأدب لا يكون رقميا إلا إذا أصبحت الرقمية ركنا من أركان بنائه الفني. فما الرقمية؟ وكيف يتصف الأدب بها؟ منذ انتشار استخدام الشبكة العالمية (الانترنيت)، وشيوع نظام التشغيل ويندوز أواسط التسعينيات من القرن الماضي، ظهر إلى الوجود مجتمع افتراضي يعيش في فضاء افتراضي، أطلق عليهما تسمية المجتمع والفضاء الرقميين، اشتقاقا من الكلمة الإنكليزية Digital التي تطلق على كل ما له علاقة بالحاسوب، ومنذ ذلك الوقت كان المجتمع الرقمي يتشكل وبشكل أعرافه وتقاليده في ذلك الفضاء الافتراضي، ومن المهم هنا أن ننبه إلى أن حياتنا الرقمية في الفضاء الافتراضي تختلف عن حياتنا الحقيقية وشخصياتنا الرقمية كثيرا ما تكون منقطعة الصلة بشخصياتنا الحقيقية، ففي الفضاء الرقمي نكون أكثر جرأة وحرية وإبداعا، ولهذا سعت جهات علمية كثيرة إلى إنشاء فرع جديد في علم النفس يهتم بدراسة الشخصية الرقمية يطلق عليه تسمية (سيكولوجيا الحياة الرقمية psychology of Digital Life)[٥].

وكأي مجتمع حقيقي طوّر المجتمع الافتراضي فنونه وآدابه الخاصة، الفنون والآداب الرقمية التي نشأت من البيئة الرقمية وما يتاح فيها من إمكانات، وهي كثيرة ومختلفة عن تلك المتداولة في الحياة الحقيقية.

يركز أكثر الدارسين المعنيين على فكرة (النص الترابطي Hyper Text) على أنه الملمح الأبرز في الأدب الرقمي[٦]، لكنهم لا يعطون أهمية لملامح أخرى قد يكون لها من الأهمية ما يفوقه، كما أن النص الترابطي ليست له أهمية ما لم يدرس من جانبين:

١- أثره في الشكل الأدبي.

٢- أثره في عملية التلقي.

إن من السمات المهمة للأدب الرقمي إخراج المتلقي من المساحة المحدودة والاضطرارية للورقة في الأدب الكتابي، فالمنشئ يضع عمله على مساحة غير محدودة في الفضاء الافتراضي، يستطيع التحكم بطولها وعرضها كما يريد بحيث تصبح هذه المساحة جزء من التشكل الفني لعمله، أما المتلقي فستحل المساحة الظاهرة على شاشة حاسوبه محل المساحة التي يركز عليها القارئ التقليدي على الورقة، وهو حين يتحرك بالفأرة أو أسهم ومفاتيح التنقل، يفعل فعل القارئ التقليدي إذ يحرك عينيه على الورقة، وإذا كان القارئ التقليدي لا يرى الورقة كاملة بعينيه أثناء القراءة، ويدرك شكلها ومساحتها بإحساسه، فإن القارئ الرقمي يختلف عنه في إنه لا يدرك شكل الصفحة ولا مساحتها إلا عندما ينهي قراءتها، والملمح الآخر هو استخدام الوسائط المتعددة Multimedia من صوت وصورة ومقاطع فيديو أو تركيبات معقدة من عدة وسائط في مكان واحد. وهكذا يختلف الأدب الرقمي عن الكتابي في أنه يشغل حواس السمع والبصر زيادة على النص المكتوب.

ويمكن أن يكون الأدب الرقمي تفاعليا، يعطي المتلقي دورا في الإنشاء عبر **طرق عدة منها:**

١- حرية التنقل الترابطي بين أجزاء النص.

٢- الانتقال إلى خيار مفضل من مجموعة خيارات.

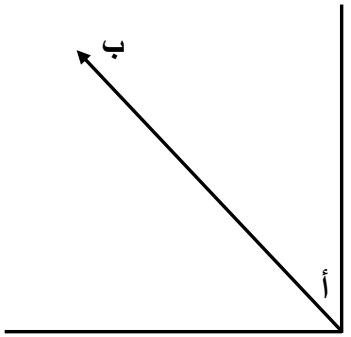
٣- الإجابة على سؤال بحيث تقرر الإجابة وجهة النص الجديدة.

٤- الطلب من المتلقي أن يتخذ قرارا ما عند نقطة معينة ونقله إلى جزء من النص يتركب على ذلك القرار.

٥- تمكين المتلقي من تغيير الألوان واختيار الخلفيات الرسمية، واستغلال خياراته لتوجيه النص، وهناك إمكانيات كثيرة أخرى يمكن للمنشئ ابتكارها لتوليد التفاعل بينه وبين المتلقي.

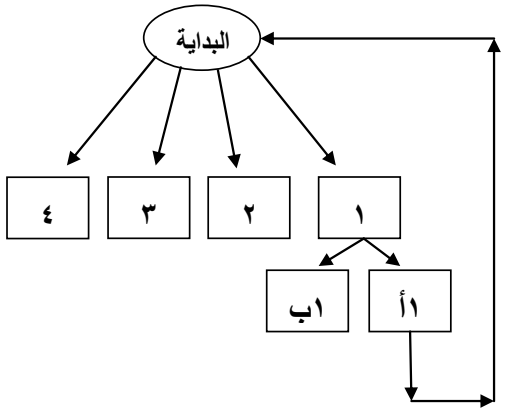
٥- البناء الدلالي بين الأدب الكتابي والأدب الرقمي:

ثمة اختلاف أساسي بين الأدبين يؤثر في طريقة التلقي ويستدعي تأسيس نمط جديد من النقد قادر على التعاطي مع الأدب الرقمي، فالبناء الدلالي للأدب الكتابي (وكذلك الأدب الشفوي) يتضح عند المتلقي بطريقة تراكمية، فكل كلمة يتلقاها تضيف شيئا جديدا إلى الدلالة الكلية وتنميها، بحيث يمكن تصور عملية التلقي بشكل خط متصاعد تدريجيا، تبدأ الدلالة مع بداية القراءة بالقيمة صفر وتتصاعد شيئا فشيئا مع كل كلمة حتى تصل أعلى مستوياتها مع الكلمة الأخيرة (الشكل ١)[٧].



فالخط (أ، ب) يظهر تصاعد بناء الدلالة الكلية تدريجيا مع قراءة كل كلمة من البيت. ويمكن أن نسمي هذا بالبناء الخطي.

أما الأدب الرقمي فهو يغير هذا الفهم كليا، فالعمل الأدبي لم يعد يتكون من وحدات متتالية خطيا، بل يتكون من مجموعة كتل متوازية من الوحدات، تقع في مستوى واحد، وليس هناك ترتيب معين أو مفترض لتراتبها، وهذا ما سنبينه مفصلا في الجزء التطبيقي من البحث، حيث سنواجه ما يمكن أن يسمى البناء الكُتَلي. فقصيدة رقمية يمكن أن تكون بهذا التركيب:



يلاحظ أن مسار المتلقي عبر العمل لا يمكن التنبؤ به، ويترتب على ذلك فتح خيارات عديدة لاستجابة المتلقي، وتعقيد شديد في بناء الدلالة الكلية.

٦- الأدب الرقمي ونظرية الأنواع الأدبية:

تواجه نظرية الأنواع الأدبية مأزقا حقيقيا في عصرنا، فالفصل الحاد بين الأجناس الذي تفترضه هذه النظرية لم يعد ممكن التصور، بالنظر إلى موجة التجريب في الأعمال الأدبية التي تجتاح العالم كله، فضلا عن أن الفصل بين الأنواع بالطريقة التي تصورها نظرية الأنواع الأدبية إنما هو فصل تعسفي، ففكرة النوع النقي فكرة خيالية، لم توجد في عصر من العصور.

أن توظيف الأدب الرقمي لإمكانات الوسائط المتعددة يؤدي إلى إشكالية عسيرة في وضعه ضمن جنس أدبي معين، غير أن من المهم أن نتنبه إلى أن هذا الأمر يؤشر خللا في نظرية الأنواع الأدبية ذاتها، ولا يعني تجريد الأدب الرقمي من أدبيته.

ومن المهم أيضا أن نلاحظ أن الأدب والفن الفطري في فجر التاريخ الإنساني كانا يعملان معا وفي مكان واحد، فالكتابة الأولى كانت صورية، والنقوش على جدران الكهوف كانت تمزج بين الصورة والكلمة المنظومة أو المنثورة.

ونرى أن نظرية الأنواع الأدبية تحتاج إلى صياغة جديدة، ليس فيما يتعلق بالأدب الرقمي حسب، بل هناك أنواع أدبية أخرى بحاجة إلى تجنيس، حتى لقد شاعت تسميات مثل (نص) أو (نصوص عابرة للأجناس) تعبيرا عن العجز عن تصنيفها.

وفي هذا الإطار أيضا قد يقال أن الأديب الذي يكتب الأدب الرقمي هو الآخر ليس أديبا فقط وإنما يجب أن يكون موسيقيا ورساما ونحاتا و...، وهذا غير صحيح بالمرة، فالصورة والصوت عناصر مهمة من عملية التخييل التي يمارسها الأديب، وهو لن يحتاج إلى مهارات خاصة لتجسيد تلك العناصر، فكل ما يحتاجه هو معرفة بسيطة ببرامج معالجة الصور والأصوات الكومبيوترية، مثل (Photo Shop, Adobe Flash, Sound Forge...) فهذه البرامجيات تمكن الأديب من صنع ما يتخيل من وسائط متعددة بيسر ومن غير أن يكون فنانا تشكيليا أو ملحنا.

٧- البلاغة الرقمية:

مع ظهور بوادر الأدب الرقمي العربي، أصبح لزاما على دارسي الأدب العربي العمل بجد لتكوين منظومة نقدية عربية قادرة على التعاطي مع هذا المنتج الإنساني الجديد، فلهذا النمط من الأدب تقنياته الخاصة التي تجعل دراسته مختلفة

كل الاختلاف عن دراسة الأدب الكتابي، بل إن طرق تلقيه وأنماط المتلقين تختلف هي الأخرى اختلافا جوهريا عن تلك المألوفة في الأدب المكتوب.

لم يعد بإمكاننا أن نطلق على متلقي الأدب الرقمي تسمية (القارئ) إلا جزافا، فلم يعد يصل إليه النص الأدبي اعتمادا على القراءة وحدها، فهناك الكثير من العلامات المتاحة الأخرى التي ستسهم بفاعلية في بناء فهم النص أبرزها ما تتيحه الوسائط الرقمية المتعددة من الصورة والصوت والحركة.

ثمة عادات اكتسبها قارئ الأدب الكتابي مع ازدياد خبرته القرائية، فصارت جزءا من منظومة التلقي التي اتفق عليها الكاتب والقارئ اتفاقا عرفيا، فحين نرى نصا أدبيا يملأ الصفحة، وأسطره متساوية البدايات والنهايات في أغلبها، ويتكون من فقرات غير متساوية في عدد الأسطر، فإننا نهيئ أنفسنا لقراءة نص يغلب على لغته الطابع السردي، والمنطق العقلي والترابط السببي. لكننا إذا وجدنا أنفسنا إزاء نص تتساوى حافات أسطره اليمنى بينما تختلف نهاياتها في الطول، وربما يتوسط بعضها الصفحة، فإن عقولنا ستتهيأ بسرعة لاستقبال نص شعري، يغلب على لغته الخيال والانفعال العاطفي، وربما الغموض الذي يجعلنا مستعدين لإطالة التأمل للكشف عن غوامض النص [تنظر معالجة تفصيلية لهذا الاختلاف في مقالة إدوارد بيكوت الموسومة (قطع ثلجية في الطريق إلى الشمال)] في الرابط:

http://www. Hyperex. Co. uk/ review the way north. Php.

هذا التأثر بالنظرة الأولى إلى النص الكتابي ما هو إلا نوع من العلامات المتفق عليها بين الكتاب والقارئ، أما الأدب الرقمي فإنه سيعطي للعلامة دورا أكبر في التعاطي مع النص، بحيث لا يمكن فهمه من غير فهم العلامة التي تشبه هنا العلامات المرورية الإرشادية والتحذيرية التي يؤدي تجاهلها إلى التيه أو الهلاك.

من الخطأ أن نربط الأدب الرقمي بالانترنت، بل ربما تكون الانترنت من معرقلات تطور هذا النوع من الآداب مع ما تتيحه من نشره، فهي تضيق الإمكانات المتاحة أمام الأديب بسبب سرعتها المحدودة، فهو مضطر إلى استخدام عناصر صغيرة الحجم في بناء نصه ليسهل عليه رفعها إلى الخوادم التي سينشر عمله عليها،

وما نتوقعه هو أننا قريبا سنشهد ظهور أعمال سردية وشعرية رقمية تباع في المكتبات على أقراص مدمجة، وستضطر دور النشر والتوزيع إلى تطوير إمكاناتها في هذا المجال. وستجد الحكومات أنه لم يعد هناك مناص من سن قوانين الحماية للملكية الفكرية لحماية المنتجات الرقمية، ودفعها إلى الرقي.

لا تؤدي البلاغة الرقمية أبدا إلى تراجع القيمة الفنية للنص اللغوي، بل على الضد من ذلك ستغنيه وتجعله أكثر جمالا وتحمله المزيد من الشحنات الدلالية. فالصورة والصوت والحركة ستضيف على الدلالة المعتادة للكلمات شحنات إضافية تجعلها أكثر كثافة أو أكثر شعرية، فضلا عن أن أي كلمة في النص يمكن أن تكون رابطا لنص متفرع يضيء تلك الكلمة، أو أن تحمل تعليقا يظهر بمجرد مرور مؤشر الفأرة فوقها، ليضيف معنى مخبأ ربما يحل غموضا لا يفهم من غيره.

إن حرية الكتاب في توزيع النص على الصفحة والإمكانات الكبيرة في تنويع الألوان والخطوط والأحجام أعطته قدرة غير محدودة على بناء علامات مبتكرة لا متناهية لباء بيئة جمالية تحتضن النص وتعطيه الأثر الذي يستحيل ظهوره على الورق. فمع تقدم المتلقي في قراءة عمل معين فإنه سيكتشف اللغة الرقمية للمنشئ، ويعلم أن الكتابة الزرقاء تشير إلى دلالة بعينها، وأن تغير حجم الكتابة يدل على تغير المتحدث (مثلا) وغير ذلك.

أرسل لي المخرج المسرحي العراقي المقيم في السويد أسعد راشد مرة سيناريو مسرحية الطاعون التي عرضها في كل الدول الأوربية تقريبا، فلاحظت أنه يستخدم التقنيات الرقمية بفاعلية في كتابته، فقد استغنى عن التعليقات الإرشادية التقليدية التي تأخذ مساحات كبيرة في الشكل التقليدي للسيناريو المسرحي، مثل تلك التي تشير إلى تغيير صوت الممثل من حيث الشدة، أو التعبيرات الانفعالية أو العاطفية، وغيرها، فقد استعاض عن كل تلك التعليقات بتوظيف نوع الخط ولونه وحجمه.

ولذا نرى أن هذا النمط الجديد من الأدب سيستدعي ظهور نمط جديد من النقد يمكن أن نسميه النقد الرقمي، يوسع مجالات الدرس الأدبي بحيث تشمل المكونات التقنية، ومحاولة بناء فلسفة جديدة لمفهوم النص والتلقي والتفاعل.

الهوامش:

(١) الكتاب موجود على الشبكة العلمية ويمكن الوصول إليه في:
http:// www. Almothaqaf. Com/ index. Php? option= com_ content &task= view&I d= 20220 &Itemid= 770

(٢) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي: تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة دت، دط، ج١/ ص٤.

(٣) ينظر مثلا موقف السيوطي الذي ألف أكثر كتبه في القرن العاشر الهجري في: المزهر في علوم اللغة وأنوعها، جلال الدين السيوطي: تح فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ج١/ ص١٣٥.

(٤) صلاة الوتني، سعيد يوسف: موقع الشاعر على الشبكة العالمية، وتنظر دراستنا (فن الكولاج في شعر سعدي يوسف)، جريدة الأديب: العدد

(٥) ينظر موقع قسم علم النفس في جامعة هلسنكي الخاص بالحياة الرقمية:
http:// www. Psyko.helsinki. fi/ psyko/ psykog.nsf/ Web Research Groups URL/ psychology of Digital life? Open Document.

(٦) نشر الدكتور سعيد يقطين كتابا بعنوان النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية يظهر من عنوانه إيلاءه الأهمية الكبرى لسمة الترابط، كما يمكن النظر إلى عمل رينيه كوسكيما أستاذ الثقافة الرقمية في الجامعة التركية للغرض ذاته حيث يمكن الوصول إليه في:
http:// www. Uoc. Edu/in3/ her meneia/ activitats/what_ is_ digital_ literature. ppt

(٧) أوضحنا هذا بالتفصيل في دراستنا، المفارقة في شعر أحمد مطر، جريدة الأديب، بغداد، العدد.

دلالة الوقف والابتداء في سورة الإسراء

د. حسين نوري محمود
جامعة تكريت/ كلية التربية/قسم اللغة العربية

د. فائزة عباس حميدي
جامعة تكريت/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

مُقدِّمة

إنَّ الحمدَ لله نحمدُهُ ونستعينُهُ ونستغفِرُهُ، ونعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسِنا وسيئاتِ أعمالِنا، مَنْ يَهْدِهِ الله فلا مُضِلَّ له، ومن يُضْلِلْ فلا هادي لهُ، وأشهدُ أن لا إله إلا الله وحدَهُ لا شرِيكَ لـه وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، أما بعد:

فإنَّ موضوع الوقفِ والابتداءِ في القرآن الكريم، من الموضوعات المهمة لدى علماء الدراسات القرآنية؛ لكونهِ أحد القرائن السياقية التى تتحدد من خلالها دلالة النص وفقًا لما يكون عليه التركيب، وبه يُستعان على فهم القرآن والغوص على دُرَرِه وكُنوزه، وتتضح به الوقوف التامة، والكافية، والحسنة، فتظهر للسامع المتأمل، والقارئ المتدبر المعاني على أكمل وجوهها وأصحها، وأقربها لمأثور التفسير، و معاني لغة العرب.

وإنَّ اعتمادَ علماء الوقف والابتداء في وضع الوقوف وتفصيلها، وبيان وجوهها، مبني على النظر في معاني الآيات، ولا ريب أنَّ علم الوقف والابتداء من العلوم التي تسفر بها وجوه المعاني القرآنية، إذ المقصود منه بيان مواضع الوقف

بحيث يراعي القارئ المعاني، فيقف ويبتدِئ على حسب ما يقتضيه المعنى واللفظ، ولا يكون ذلك إلا بتدبر واهتمام بالمعاني.

وقد سعت هذه الدراسة إلى تحقيق دلالة الوقف والابتداء في سورة الإسراء، وكان للقرءات القرآنية والإعراب الأثر الكبير في بيان دلالة ذلك وتوضيحه. وعليه فقد جاء البحث مشتملاً على مقدمة وتمهيد ومبحثين هما:

الأول: الآيات التي انفردت القراءات القرآنية فيها للتأثير في الوقف والابتداء وأثره في المعنى.

الثاني: الآيات التي انفرد فيه الإعراب للتأثير في الوقف والابتداء وأثره في المعنى.

ووضعنا في نهاية هذا العمل خاتمةً لأهم النتائج التي توصل اليها البحث، وقد حرصنا في بحثنا هذا . ما وسعنا . على تتبع آراء العلماء، ومذاهبهم في بيان دلالة الوقف والابتداء في آيات القرآن الكريم، وتعدد وجهات نظرهم في تحديد نوع الوقف، ومكان الابتداء، وقد اعتمد البحث في ذلك على كثير من امهات كتب التفسير، والقراءات القرآنية والنحوية، وغيرها، التي تم ذكرها في ثبت المصادر والمراجع.

هذا وبالله التوفيق سبحانه وبيده الإسداد والإرشاد والإخلاص في القول والعمل، إنه على ما يشاء قدير، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

تمهيد

قبل البدء بدراسة دلالة الوقف والابتداء في سورة الإسراء لابدَّ من تمهيد لتوضيح معنى الوقف والابتداء فضلاً عن التعريف بسورة الإسراء، لذا قد قُسمَ التمهيد على قسمين:

الأول: **معنى الوقف والابتداء**.

الثاني: **التعريف بسورة الإسراء**.

أولاً: معنى الوقف والابتداء:

الوقف والقطع والسكت ألفاظ لمعانٍ متقاربة لغة، وكذا الابتداء والاستئناف والائتناف ثم صارت مصطلحات لعلم له أصوله[١].

واختلف مقصود العلماء من المتقدمين والمتأخرين في (الوقف والقطع والسكت) فعند كثير من المتقدمين ما هي الا عبارات أُريد بها الوقف غالباً[٢]، أما المتأخرون فقد فرَّقوا بينها.

فالقطع: ترك القراءة رأساً، فإذا قلنا قطع القراءة فمعنى ذلك انتقاله إلى حالة أخرى غير القراءة كترك القراءة بالكلية أو الركوع أو الكلام بغير القرآن، وهذا يستعاذ بعده للقراءة[٣].

والوقف: قطع الصوت زمناً يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة[٤].

أما السكت: فهو عبارة عن وقف بلا تنفس، وزمن السكت دون زمن الوقف عادة، فهو: قطع الصوت زمناً يسيراً، ومقداره حركتان من غير تنفس، بنية العود إلى القراءة في الحال[٥].

أما الابتداء: فهو ضد الوقف،يُقال: بدأت الشيء فعلته ابتداءً، والبدء فعل الشيء أولاً[٦].

وفي الاصطلاح: هو فن جليل يُعرف به كيفية أداء القراءة بالوقف على المواضع التي نصَّ عليها القراء لإتمام المعاني والابتداء بمواضع محددة لا تختلُّ فيها المعاني[٧].

وعرَّفَهُ بعضهم بقوله: علم تُعرفُ به المواضع التي يجب على قارئ القرآن أن يقف عليها وقفاً جائزاً أو واجباً أو قبيحاً[٨].

وقد عمَّقَ علماء القراءات دراستهم لموضوع الوقف والابتداء ويظهر ذلك من خلال تصنيفاتهم الكثيرة التي تحمل اسم "الوقف والابتداء" أو مايرادفه، ومن الكتب المؤلفة في الوقف والابتداء، ومنها:

- المقاطع والمبادئ لأبي حاتم السجستاني (ت٢٥٥هـ)[٩].
- إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ)[١٠].
- القطع والائتناف لأبى جعفر النحاس(ت ٣٣٨)[١١].
- الوقف على (كلا وبلى) لمكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)[١٢].
- اختصار الوقف على (كلا وبلى) مكي بن ابي طالب (ت ٤٣٧هـ)[١٣].
- المكتفى فى الوقف والابتدا لأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ)[١٤].
- منار الهدى فى الوقف والابتدا لأحمد بن محمد بن عبد الكريم الأُشمونى (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)[١٥].

وحاول كل هؤلاء العلماء تحديد مواضع الوقف والابتداء فى القرآن الكريم مما ترتب عليه تحديد دلالة النص القرآني.

قال علم الدين السخاوي (ت ٦٤٣هـ): ((ففي معرفة الوقف والابتداء الذي دوّنه العلماء تبيين معاني القرآن العظيم، وتعريف مقاصده، واظهار فوائده، وبه يتهيّأ الغوص على دررهِ وفرائدهِ، فإن كان هذا بدعة فنعمَتِ البدعةُ هذه))[١٦].

أهمية علم الوقف والابتداء:

إنَّ علم الوقف والابتداء من الموضوعات التي لابدَّ لقارئ القرآن الكريم أن يعرفها ويتدبَّر قواعدها؛ إذ بها يُعرفُ المعنَيان المختلفان والقضيَّتان المتنافيَتان والحكْمَان المتغايرَان، ويتبيَّنُ المغزى من فصيح اللسان، ويتيسر على السامع فَهمُ ما يُتلى عليه من آيات وأحكام، وبه تُعرف المنازل التي يَصحُّ أن يقف عليها القارئ[١٧]، لهذا فقد اكتسب الوقف والابتداء أهميته؛ لإرتباطه ببيان معاني الآيات والأحكام.

وقد تولَّى الرسول محمد (ﷺ) إيضاحَ مواطن الوقف ورؤوس الآيات، فقد عابَ (ﷺ) على ذلك الرجل الذي وقف خطيباً فقال: مَنْ يُطِع الله ورسولَه (ﷺ) فقد رشَد ومن يعصِهما. فقال رسول الله (ﷺ): بئس الخطيب أنت فقم، إذ إنَّه وقف على مكان لايحسن الوقوف عليه، فأفهم وقوفه خلاف المعنى الذي يريده[١٨].

فمقام الخطبة الإيضاح لا الإيجاز، وإنَّ وقوفه على قولهِ (ومَنْ يعصهما) دلَّ على أنَّه أناط الرشد بالطاعة والمعصية كليهما، أي: إنَّه أدخل العاصي في الرشد.

وقيل: إنَّه ليس لأحد من البشر أن يجمع ذكر الله تعالى مع غيره في ضمير واحد[١٩].

ومن ذلك أيضاً ماذُكِرَ عن أبي بكر الصديق(ﷺ) أنَّه سأل اعرابياً عن ناقتهِ، أتبيعها بكذا؟، فقال الأعرابي: لا عافاك الله، فغضب أبو بكر الصديق(ﷺ)، وقال: لاتقلْ هكذا، ولكن قلْ: لا وعافاك الله، وانما غضب أبو بكر(ﷺ)؛ لأنَّ الكلام الأول دعاءٌ عليه، في حين أنَّ الثاني دعاءٌ له[٢٠].

وهكذا فقد تواتر عن سلف هذه الأمَّة وخلفها تعلُّم هذا الفن، والاعتناء به أشد العناية، إذ من دونه لا يُفهم القرآن الفهم الصحيح، وبغيره لا يمكن استنباط الأحكام والمقاصد على وجه معتبر.

إذن فعلم الوقف والابتداء هو أحد العلوم التي نشأت بسبب الحاجة اليها لبيان المعاني والدلالات.

ثانياً: التعريف بسورة الإسراء

سبب اختيار سورة الإسراء:

إنَّ كلَّ سورةٍ من سور القرآن الكريم لها وحدة موضوع، وكلّ آيات السورة تأتي لِتَصب في هذا الموضوع، وكذا الحال في سورة الإسراء فهي كأخواتها لها مدلولاتها الخاصة بها قد تصلنا إلى معرفة الوقوفات والابتداءات منوطاً ذلك بما فيها من دلالات، والمتتبع لهذه السورة يجد فيها أساليبَ متعددة وقصصاً متنوعة.

والموضوع الرئيس للسور المكية هو عقيدة التوحيد، وسورة الإسراء هي إحدى السور المكية التي تُعنى بشؤون الدين والعقيدة والوحدانية، تميزت بأنها تتكلم على القرآن بشكل تفصيلي لم يرد في باقي سور القرآن، وقد تعرّضت السورة لحادثة الإسراء التي كانت مظهراً من مظاهر التكريم الإلهي لنبيه (ﷺ) بعد ما لاقاه من أذى المشركين، وهي أكثر سورة ذُكِرَ فيها القرآن والكتاب، وفي ذلك دلالة على استشعار ثقل القرآن الكريم وتدبُّر آياته.

وحادثة الإسراء هي الحادثة الممثلة لانتقال الكتاب إلى أمَّة محمد (ﷺ)، وكأنها تقول لنا: أنتم يا أمَّة محمد مسؤولون عن هذا الكتاب عن القرآن فاستشعروا قيمته، وإياكم أن تفرطوا فيه كما فعلت الأمم السابقة فيستبدلكم الله كما استبدَلَهم.

واختلفَتْ مذاهبُ العلماء وآراؤهم اللغوية في هذه السورة لما وجدناه من دراساتهم على اختلاف علوم اللغة العربية.

المكي والمدني في سورة الإسراء:

وهي من السور المكية[٢٧] عند الجمهور إلاّ ثلاث آيات منها، قوله تبارك وتعالى: چڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم گج گح گخ گل گم نج نح نخ نم نى ني هج هم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي لا لم لى لي ما مم نر نز نم نن نى ني ىٰ ير يز يم ين يى يي ئج ئح ئخ ئم ئه بج بح بخ بم به تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم له مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم هٰ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ

اختلف نوع الوقف والابتداء في الآية الكريمة مع اختلاف القراءات القرآنية، فقد قرأ القراء كلاً من لفظتي (تَتَّخِذُوا) و(ذُرِّيَّةَ) بقراءات مختلفة.

فقرأ أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ): (يَتَّخِذُوا) بالياء، وقرأ الباقون (تَتَّخِذُوا) بالتاء[٣١].

اما لفظ: (ذرَّية) ففيه ثلاث قراءات:

الأولى: قراءة الجمهور:(ذُرِّيَّةَ) بالنصب.

والقراءة الثانية: (ذُرِّيَّةُ) بالرفع[٣٢].

وقراءة ثالثة قرأ بها زيد بن ثابت: (ذِرِّيَّةَ) بكسر الذال[٣٣].

وفي قراءة: (تَتَّخِذُوا) بالتاء مع نصب (ذُرِّيَّةَ) وجهان:

أحدها: هو منادى مضاف لحرف نداء محذوف تقديره: يا ذُرِّيَّةَ من[٣٤]، وفيه تلطف وتذكير بنعم الله تعالى[٣٥].

والآخر: أن: (ذُرِّيَّةَ) منصوبة بفعلٍ محذوف تقديره: أعني[٣٦].

وعلى هذين التقديرين يكون الوقف على قوله تعالى (وكيلاً) كافٍ[٣٧]، أما ابن الأنباري فذهب الى أنَّ الوقف على (وَكِيلاً) حسن[٣٨].

وقراءة: (يَتَّخِذُوا) بالياء مع نصب (ذُرِّيَّةَ) فيها وجهان ايضاً:

الأول: أنَّ: (ذُرِّيَّةَ) بدل من (وَكِيل) أو بدل من (مُوسَى) عليه السلام[٣٩].

والآخر: أنَّ: (ذُرِّيَّةَ) منصوبة على أنها أحد مفعولي (يَتَّخِذُوا)، والتقدير: ألاَّ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَكِيلاً، أو على تقدير: ألاَّ يَتَّخِذُوا ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ مِنْ دُونِي وَكِيلاً[٤٠].

ولم يكفِ الوقف في هذين الوجهين على(وكيلاً)،انما يكون الوقف على قوله تعالى(مَعَ نُوحٍ)[٤١].

أما قراءة الرفع ففيها ثلاثة آراء:

الأول: قراءة: (تَتَّخِذُوا) بالتاء مع رفع (ذُرِّيَّةُ) على أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هو ذرية، وعلى هذا المذهب يكفي الوقف على (وَكِيلاً)[٤٢].

والثاني: على البدل من الضمير (الواو) في قراءة (يَتَّخِذُوا) بالياء، والتقدير: وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ لئلاَّ يَتَّخِذُوا أو آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لئلاَّ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً[٤٣]، وعلى هذا المذهب لا يكفي الوقف على (وَكِيلاً)[٤٤].

الثالث: أن تكون: (ذُرِّيَّةُ) بدلاً من قوله تعالى: (بَنِي إِسْرَائِيلَ)، والتقدير: وجعلناه هدى لذرية مَنْ حملنا مع نوحٍ[٤٥].

وقراءة: (ذِرِّيَّةَ) بكسر الذال فقد روي أنَّ زيداً بن ثابت فسرها بولد الولد، وفيه تذكير بإنعام الله تعالى عليهم في إنجاء آبائهم من الغرق بحملهم مع نوح عليه السلام في السفينة[٤٦].

- قال تبارك وتعالى: ﭽ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ[الإسراء: ٧].

في الآية قراءتان:

الأولى: قراءة الجمهور: (لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ).

والمعنى في هذه القراءة عند الفراء[٤٧]: فإذا جاءَ وعدُ الآخرةِ بَعَثْناهُمْ ليسوءَ الله وُجُوهَكُمْ، أو ليسوءَ العذابُ وُجُوهَكُمْ[٤٨]، فحذف (بعثناهم)؛لأنَّ ذكره قد تقدم؛ ولأنه جواب(إذا) وشرطها يقتضيانه؛ فحذف للدلالة عليه[٤٩].

ويرى النحاس: أنَّ قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ) ليس بوقف كافٍ؛ لأنَّه لم يأتِ جواب (إذا)[٥٠].

والقراءة الأخرى: قرأ بها الكسائي (ت ١٨٩ هـ): (لِنَسوءَ وُجُوهَكُمْ) بفتح اللام والنون[٥١].

والتمام عند الأخفش (ت ٢١٥ هـ) في هذه القراءة قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭼ[الإسراء: ٨]، والمعنى عنده: عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ إِنْ فَعَلْتُم ذلكَ[٥٢].

وذهب أبو جعفر النحاس الى أنَّه يجوز الوقف على (لِنَسوءَ وُجُوهَكُمْ)؛لأنَّه في موضع جواب(إذا)، والتمام: ﭽ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ[٥٣].

فالفعل في هذه القراءة لله تعالى إخباراً عن نفسهِ على سبيل التعظيم، وهي في المتعارف فعل الذين جاسوا خلال الديار كما جاء في قوله (ﷻ): ﭽ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ[الإسراء: ٥][٥٤].

- قال (ﷻ): ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾

والمعنى: أنَّ كل الذي ذكرنا من قوله تعالى: ﴿ وقضى رَبُّكَ أَلاَّ تعبدوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ إلى قوله (ﷻ): چ □ □ □ □ □□ چ كان سيئة،أي: سِيءَ ما عدَدْنا عليكَ عندَ ربِكَ مكروهاً؛لأنَّ في ماعددنا أموراً حسنة كقوله جلَّ وعزَّ: چ ڳ ں چ، چ ڭ ڭ ڭ ۇ چ، چ ۆ ۆ ۈ چ، چ □ □ □ □ چوغير ذلك، فليس كل ما فيه نهياً عن سيئة بل فيه نهي عن سيئة وأمر بحسنات فلذلك قرأنا (سَيِّئُهُ)، معناه: التبعيض[٦٨].

والأُخرى: قرأ بها ابن كثير، وأبو عمرو، ونافع (سَيِّئَةً) بالتأنيث والنصب[٦٩].

قال يعقوب (ت٢٠٥هـ): الوقف على قوله جلَّ وعزَّ: (كَانَ سَيِّئَةً عِنْدَ رَبِّكَ) كافٍ، ثم عطفت عليه (مكروهاً)، ونصبه بفعلٍ مقدّر، والمعنى: كان مكروهاً[٧٠].

وخطأ أبو جعفر النحاس هذا الرأي؛ لأنَّ (مكروهاً) خبر ثانٍ عن (كان)، والوقف الكافي عليه[٧١]. وهذا هو الحسن من الكلام وهو تقدير صحيح حقاً.

ويرى ابن أبي مريم (ت بعد ٥٦٥ هـ): أنَّ (مكروهاً) خبر (كان)، و(سَيِّئَةً) حالاً عن اسم كان، والتقدير: كان هو في حال كونه سيئةً مكروهاً، وأجاز أن يكون (مكروهاً) حال من متعلق الظرف في قوله (ﷻ): (عِنْدَ رَبِّكَ)[٧٢]. والمعنى في هذه القراءة: أنَّ كل الذي ذكرنا من قولنا: چ چ چ چإلى هذا الموضع سيئة لا حسنة فيه، إذ الكل يرجع إلى المنهي عنه دون غيره، ولم يقل مكروهةً؛ لأن فيه تقديماً وتأخيراً، تقديره: كل ذلك كان مكروهاً سيئةً، وقوله تعالى: (مكروهاً) على التكرير لا على الصفة، مجازه: كل ذلك كان سيئةً وكان مكروهاً، راجع إلى المعنى دون اللفظ؛ لأن السيئةَ: الذنبُ، وهو مذنب[٧٣].

فتأويل الآية أنَّ كل هذا الذي ذكرنا لك من الأمور التي عددناها عليك كان سيئهُ مكروهاً عند ربك يا محمد (ﷺ) يكرهه وينهى عنه ولا يرضاه فاتَّقِ العمل به[٧٤]. ورجَّح الطبري قراءة الجمهور[٧٥].

- قال تعالى: چ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ چ[الإسراء: ٩٣].

اختلف الوقف والمعنى في الآية الكريمة مع اختلاف القراءة القرآنية:

فقرأ الجمهور: (قلْ) على الأمر، وقرأ ابن كثير وابن عامر: (قال) على الخبر[٧٦]. قال أبو عمرو الداني: مَنْ قرأ (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي) على الأمر؛ فهو استئناف أمرٍ من الله (ﷻ) للرسول (ﷺ)، بأن يقول ذلك[٧٧].

والمعنى في هذه القراءة: قل يا محمد (ﷺ) لهؤلاء المشركين من قومك القائلين لك هذه الأقوال تنزيهاً لله عمّا يصفونه به وتعظيماً له من أن يؤتى به وملائكته أو يكون لي سبيل إلى شيء مما تسألونيه، وإنّما أنا رسول أبلغكم ما أرسلت به إليكم والذي سألتموني أن أفعله بيد الله الذي أنا وأنتم عبيد له لا يقدر على ذلك غيره، وهذا الكلام الذي أخبر الله أنه كلَّم به رسول الله (ﷺ) في ما ذكر كان من ملأ من قريش اجتمعوا لمناظرة رسول الله (ﷺ) ومحاجته فكلّموه بما أخبر الله عنهم في هذه الآيات[٧٨].

ومن قرأ (قال) على الخبر، فالوقف على (نَقْرَؤُهُ) كافٍ؛ لأنَّ ما بعده خبر عن الرسول (ﷺ)، فهو متصل بذلك[٧٩].

والمعنى: أنَّ النبي (ﷺ) قال ذلكَ تنزيهاً لله (ﷻ) عن أنْ يعجزَ عن شيءٍ وعن أنْ يعترضَ عليه في فعلٍ، وقيل: هذا كلُّه تعجب عن فرطِ كفرِهم واقتراحاتِهم[٨٠].

فالأمر والخبر سيَّان للخروج إلى معنى التعجب.

المبحث الثاني

الآيات التي انفرد فيه الإعراب

بالتأثير في الوقف والابتداء واثره في المعنى

إنَّ من أهم مقاييس علم الوقف والابتداء لبيان معنى الجملة اعتماده على النحو العربي ومقاييسه، وكما ارتبطَتْ مواضع الوقف والابتداء بالقراءات فقد ارتبطَتْ ارتباطاً وثيقاً بعلم النحو؛ لأنَّ القراء الأوائل جميعاً كانوا من النحاة كأبي الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ)، وابن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧ هـ)، وعيسى بن عمر (ت نحو ١٤٩هـ)، وأبي عمرو بن العلاء، والكسائي وغيرهم. وقد اجتهد هؤلاء في محاولة

وضع قواعد عامة للوقف فقالوا: كل كلمة تعلقت بما بعدها – بحيث أصبح ما بعدها متمماً لمعناها– لا يوقف عليها كالمضاف والمضاف إليه، والمنعوت دون نعته، والشرط دون جوابه، والمؤكد دون توكيده... إلخ[٨١].

وقال ابن الأنباري: ((... ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه، معرفة الوقف والابتداء فيه، فينبغي للقارئ أن يعرف الوقف التام والوقف الكافي الذي ليس بتام، والوقف القبيح الذي ليس بتام ولا كاف))[٨٢].

إذن قد ارتبطَ النحو ارتباطاً وثيقاً بعلم القراءات، فهو يُوجه أحكامَ القراءات وتأويلاتِها بحسبِ اختلافِ القراءةِ، فحينما تروى آية بإعرابين، فإنَّ النحاةَ يؤولون لكلتا الروايتين دلالةً، ويخرِّجون تلك التأويلات في كلِّ مذهب[٨٣]. وفي ما يأتي عدد من الآيات التي انفردَ فيه الإعراب بالتأثير في الوقف والابتداء واثرهُ في المعنى.

– قال تعالى: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿

في الآية ثلاثة آراء اختلف فيها المعنى مع اختلاف نوع الوقف والوجه الإعرابي:

الأول: أنَّ قوله تعالى: (وَإِذًا لا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاَّ قَلِيلاً) قطع صالح، إن جُعِلَتْ (سُنَّةَ) مصدراً[٩٥]، والمعنى: أنَّ كل قوم أخرَجُوا رسولَهُم من بين ظهرانيهم فسنة الله أن يهلكهم، وإضافتها إلى الرسل لأنها سُنَّتْ لأجلهم، ويدلُّ عليه قوله (ﷻ): (وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً)، أي: تغييراً[٩٦]، والتقدير: سنَّ الله ذلك سنةً[٩٧].

والثاني: أنَّ: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ

خلاصة البحث

*علم الوقف والابتداء من العلوم المهمة عند العرب قديماً وحديثاً؛ لأنَّه يُعنى بجانب مهم من جوانب اللغة، فهو يهتم بمعنى الجملة وتمامها.

* لم يقتصر هذا العلم على بيان موضع الوقف والابتداء في القرآن إنَّما يلحظ فيه كلام العرب ومخاطباتهم، فهو طريق لمعرفة سمة التعبير ومقاصد البلغاء في كلامهم.

* يترتب على تحديد مواضع الوقف والابتداء تحديد دلالة النص، فوضوح المعنى يتم عن طريق تقسيم الكلام على مقاطع لتحديد المعنى وتوضيحه.

* ارتبط علم الوقف والابتداء بعلوم العربية كافة ومنها علم القراءات والنحو، فعلم القراءات يوجه أحكام القراءات وتأويلاتها بحسب اختلاف القراءة، وقد يقف القارئ على موضع يُخِلُّ بالمعنى، مما يؤدي إلى تعسفٍ في الإعراب.

* ارتبط علم الوقف والابتداء – وهو جزء من علم القراءات – بعلم النحو ارتباطاً شديداً، لذا قد كَثُرَت التأويلات وتعدَّدَتْ مذاهب العلماء في المسألة الواحدة.

* اختلف العلماء في نزول سورة الإسراء أهي مكية أم مدنية ؟، ومنشأ الخلاف هو ظاهر الأحكام التي اشتملَتْ عليها هذه الآيات التي لاتوافق حال المسلمين في ما قبل الهجرة.



الهوامش:

(١) ينظر: مقدمة في الوقف والابتداء، د. أحمد خطاب عمر، مجلة الرافدين،ع٨،١٩٧٧م، ١٦٧.

(٢) ينظر: الدراسات اللغوية والنحوية في كتب الوقف والابتداء، عبد الرزاق احمد الحربي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٧م، ١٨.

(٣) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري: ابو الخير محمد بن محمد الدمشقي (ت ٨٣٣هـ)، تصحيح ومراجعة، علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ٢٧٣، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٩٩٦م، ٢٣٣/١.

(٤) ينظر: النشر ٢٧٣/١، والإتقان ٢٣٣/١.

(٥) ينظر: النشر ٢٧٤/١، والإتقان ٢٣٤/١.

(٦) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت،ط١، ٢٧/١، مادة (بدأ).

(٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣٤٢/١.

(٨) ينظر: مقدمة في الوقف والابتداء ١٦٧.

(٩) حققه ابراهيم خلف،رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة تكريت.

(١٠) حققه محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، ١٩٧١م، وحققه ايضاً الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة.

(١١) حققه: د. أحمد خطاب عمر، سلسلة احياء التراث الإسلامي ٣٥، بغداد، ١٩٧٨م.

(١٢) حققه ونشره: د. حسين نصار، مجلة كلية الشريعة، ع٣، ١٩٦٦-١٩٦٧م.

(١٣) حققه ونشره: أحمد فرحات، مجلة عالم الكتب،ع٢، ١٩٨٠م.

(١٤) حققه ونشره: د. جايد زيدان، بغداد، ١٩٨٣م.

(١٥) مطبوع منشور ومعه المقصد لتلخيص مافي المرشد في الوقف والابتداء لزكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٦) ينظر: جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، علي بن محمد (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د.علي حسين البواب، مكتبة التراث – مكة المكرمة.

(١٧) ينظر: لطائف الإشارات، القسطلاني، شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد (ت ٩٢٣)، تحقيق: عامر السيد عثمان ود. عبد الصبور شاهين، القاهرة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، ٢٤٩/١.

(١٨) ينظر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٥٩٤/٢، وسنن أبي داود، سليمان بن الأشعث ابو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ٢٨٨/١.

(١٩) ينظر: عمدة القارئ، العيني: بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٧/١.

(٢٠) ينظر: القطع والائتناف ٩٣.

(٢١) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ، ٢٦٩/١.

(٢٢) ينظر: المصدر نفسه ٢٦٩/١.

(٢٣) ينظر: تفسير ابن عاشور (التحرير والتنوير)، ابن عاشور: محمد الطاهر، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، ٥/١٥.

(٢٤) ينظر: البرهان ٢٦٩/١.

(٢٥) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠ هـ)، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م، ٢/١٥.

(٢٦) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م، ٣٤٣/١-٣٤٤.

(٢٧) فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م، ٢٠٥/٣.

(٢٨) ينظر: المصدر نفسه ٢٠٥/٣.

(٢٩) التحرير والتنوير ٦/١٥.

(٣٠) ينظر القطع والائتناف٩٤-٩٦.

(٣١) ينظر: السبعة في القراءات،ابن مجاهد: أبو بكر احمد بن موسى بن العباس(ت٣٢٤هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٤٠٠هـ، ٣٧٨، والحجة في علل القراءات السبع، أبو علي الحسن عبد الغفار الفارسي النحوي(ت٣٧٧هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٣٨٥/٣، والنشر ٣٠٦/٢.

(٣٢) ينظر: المكتفى ٢٣٥، و الكشاف، الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر(ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ٦٠٦/٢، وتفسير البيضاوي، البيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي (ت ٧٩١هـ)، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، دار الفكر، بيروت،١٤١٦هـ- ١٩٩٦م،٤٣٢/٣.

(٣٣) ينظر: الكشاف ٦٠٦/٢، وتفسير البيضاوي ٤٣٢/٣.

(٣٤) ينظر: إيضاح الوقف والابتداء ٣٩٣،والمكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٣٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: أبو اسحق إبراهيم بن السري (ت ٣١١هـ)، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٢٢٦/٣، والحجة في علل القراءات ٣٨٦/٣،وزاد المسير، ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ،٦/٥، والتفسير الكبير التفسير الكبير، فخر الدين الرازي: محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ١٢٣/٢٠.

(٣٦) ينظر: المكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٣٧) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٥، والمكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٣٨) ينظر: إيضاح الوقف والابتداء ٣٩٣.

(٣٩) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٥، والمكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٤٠) ينظر: معاني القرآن، الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ١١٦/٢، ومعاني القرآن واعرابه

٢٢٦/٣، وإيضاح الوقف والابتداء ٣٩٣، والقطع والائتناف ٤٣٥، والحجة في علل القراءات ٣٨٦/٣، والمكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٤١) ينظر: إيضاح الوقف والابتداء ٣٩٣، والقطع والائتناف ٤٣٥، والمكتفى في الوقف والابتداء ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٤٢) ينظر: إعراب القراءات الشواذ، العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت٦١٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ _ ١٩٩٦م، ٧٧٤/١.

(٤٣) ينظر: الحجة في علل القراءات ٣٨٦/٣، وتفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير(ت ٣١٠هـ)، دار الفكر، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ١٨/١٥، وحجة القراءات، أبو زرعه: عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (من رجال القرن الرابع الهجري)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م. ٣٩٦/١، والتبيان في إعراب القرآن، العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، ٨١١/٢ - ٨١٢/٢.

(٤٤) ينظر: المكتفى ٢٣٥، ومنار الهدى ٤٤٧.

(٤٥) ينظر: الحجة في علل القراءات ٣٨٧/٣.

(٤٦) ينظر: تفسير البغوي ٩٧/٣، والكشاف ٦٠٦/٢.

(٤٧) ينظر: معاني القرآن ١١٦/٢-١١٧.

(٤٨) ينظر: معاني القرآن واعرابه ٢٢٨/٣، والقطع والائتناف ٤٣٥، والحجة في علل القراءات ٣٨٧/٣.

(٤٩) ينظر: الحجة في علل القراءات ٣٨٧/٣.

(٥٠) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٥.

(٥١) ينظر: السبعة في القراءات ٣٧٨، ومعاني القراءات، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، حققه وعلَّق عليه: احمد فريد المزيدي، قدَّم له: د. فتحي عبد الرحمن حجازي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط١، ١٤٢٠هـ _ ١٩٩٩م، ٢٥٢، والوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة، أبو علي الحسن بن علي الأهوازي المُقرئ (٤٤٦هـ)، حققه وعلَّق عليه: د. دُريد حسن أحمد، قدم له وراجعهُ: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م، ٢٢٨.

(٥٢) لم نقف على هذا الرأي في معاني القرآن للأخفش، ينظر: القطع والائتناف ٤٣٦.

(٥٣) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٦.

(٥٤) ينظر: الموضح في وجوه القراءات وعللها ٧٤٩/٢.

(٥٥) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٧، والحجة في علل القراءات ٣٩٩/٣، وحجة القراءات ٤٠٢/١، وإتحاف فضلاء البشر ١٧٢.

(٥٦) ينظر: تفسير الطبري ٨١/١٥، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية (ت ٥٤٦هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٤٥٣/٣، والموضح ٧٥٦/٢.

(٥٧) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٧.

(٥٨) ينظر: منار الهدى ٤٥١.

(٥٩) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٧، ومنار الهدى ٤٥١.

(٦٠) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٧.

(٦١) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٨، ومفاتيح الأغاني ٢٤٨.

(٦٢) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٨، تفسير الطبري ٨١/١٥.

(٦٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤٥٣/٣، تفسير الطبري ٨١/١٥.

(٦٤) ينظر: تفسير الطبري ٨٢/١٥.

(٦٥) ينظر: معاني القرآن ١٥٢/٤.

(٦٦) ينظر: السبعة ٣٨٠، والحجة في علل القراءات ٤٠٢/٣، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٧٤م، ٢/ ٤٦، والتيسير ١٤٠، والوجيز ٢٢٨.

(٦٧) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٩.

(٦٨) ينظر: تفسير الطبري ٨٩/١٥، ومعاني القراءات ٢٥٧، وتفسير السمعاني ٢٤٢/٣، وتفسير البغوي ١١٥/٣.

(٦٩) ينظر: السبعة ٣٨٠، والكشف ٢/ ٤٦، والتيسير ١٤٠، والوجيز ٢٢٨.

(٧٠) ينظر: القطع والإئتناف ٤٣٩، ومنار الهدى ٤٥١.

(٧١) القطع والائتناف ٤٣٩.

(٧٢) ينظر: الموضح ٧٥٨/٢.

(٧٣) ينظر: تفسير الطبري ٨٩/١٥، والموضح ٧٥٧/٢.

(٧٤) ينظر: تفسير الطبري ٨٩/١٥،وتفسير السمعاني ٢٤٢/٣، وتفسير البغوي ١١٥/٣.

(٧٥) ينظر: تفسير الطبري ٨٩/١٥.
(٧٦) ينظر: السبعة ٣٨٥،والوجيز ٢٣٢.
(٧٧) المكتفى ٢٣٦، وينظر: معاني القراءات ٢٦٢.
(٧٨) ينظر: تفسير الطبري ١٦٤/١٥، زاد المسير ٨٥/٥، والبرهان ٣٩٥.
(٧٩) ينظر: المكتفى ٢٣٦.
(٨٠) ينظر: تفسير القرطبي ٣٣١/١٠.
(٨١) إيضاح الوقف والابتداء١١٦/١، والقطع والائتناف ١٢.
(٨٢) إيضاح الوقف والابتداء ١٠٨/١.
(٨٣) ينظر: القراءات والوقف والابتداء، د. أحمد خطاب عمر، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١، م٣٩، بغداد، آذار ١٩٨٨م.
(٨٤) ينظر: القطع والإئتناف ٤٣٦.
(٨٥) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٦.
(٨٦) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٦، والمكتفى ٢٣٦.
(٨٧) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٦.
(٨٨) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٦.
(٨٩) ينظر: المكتفى ٢٣٦.
(٩٠) معاني القرآن ١٢٠/٢، وينظر: منار الهدى ٤٥٠.
(٩١) ينظر: التبيان في اعراب القرآن ٨١٦/٢.
(٩٢) ينظر: القطع والائتناف ٤٣٧.
(٩٣) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٧.
(٩٤) ينظر: المكتفى ٢٣٦.
(٩٥) ينظر: القطع والائتناف ٤٤٠.

(٩٦) ينظر: تفسير ابي السعود ١٨٩/٥.
(٩٧) ينظر: الكشاف ٦٤١/٢.
(٩٨) إيضاح الوقف والابتداء ٣٩٤.
(٩٩) ينظر: المكتفى ٢٣٧.
(١٠٠) ينظر: منار الهدى ٤٥٦.
(١٠١) إيضاح الوقف والابتداء٣٩٤، و ينظر: معاني القرآن للفراء١٢٩/٢، وتفسير القرطبي٣٣٩/١٠، ومنار الهدى ٤٥٦.
(١٠٢) معاني القرآن واعرابه ٢٥٥/٣، وينظر تفسير القرطبي٣٠٢/١٠. زاد المسير ٧٠/٥.
(١٠٣) ينظر: المكتفى ٢٣٧، ومنار الهدى ٤٥٦.
(١٠٤) ينظر: ايضاح الوقف والابتداء ٣٩٤.
(١٠٥) ينظر: المكتفى ٢٣٧.
(١٠٦) ينظر: تفسير الطبري ١٣٩/١٥، والقطع والائتناف ٣٨٧، والكشاف ٤٦٢/٢، وتفسير القرطبي ٣٠٥/١٠، وفتح القدير ٣/ ٢٤١.
(١٠٧) ينظر: معاني القرآن٣٩٢/٢، والقطع والائتناف ٤٤٠.
(١٠٨) ينظر منار الهدى ٤٥٦.
(١٠٩) ايضاح الوقف والابتداء ٣٩٤،وينظر: معاني القرآن للفراء ١٢٩/٢، وتفسير القرطبي ٣٠٥/١٠.
(١١٠) ينظر: ايضاح الوقف والابتداء ٣٩٤.
(١١١) ينظر: المصدر نفسه ٣٩٤.
(١١٢) ينظر: منار الهدى ٤٥٩.

المصادر والمراجع:

١- **إتحاف فضلاء البشر في قراءات القراء الأربعة عشر، الدمياطي:** احمد بن محمد البنا (ت١١١٧هـ)، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.

٢- **الإتقان في علوم القرآن،السيوطي:** جلال الدين عبد الرحمن(ت٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٣- **إعراب القراءات الشواذ، العكبري:** أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت٦١٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز،عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ _ ١٩٩٦م.

٤- **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله** (ﷻ)، **أبو بكر الأنباري:** محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن(ت ٣٢٨هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة.

٥- **البرهان في علوم القرآن، الزركشي:** محمد بن بهادر بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

٦- **التبيان في إعراب القرآن، العكبري:** أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله(ت ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٧- **تفسير ابن عاشور (التحرير والتنوير)، ابن عاشور:** محمد الطاهر، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع.

٨- **تفسير أبي السعود، أبو السعود:** محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩- **تفسير البغوي(معالم التنزيل)، البغوي:** أبو محمد الحسين بن مسعود(٥١٦هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت .

١٠- **تفسير البيضاوي،البيضاوي:** ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي (ت ٧٩١هـ)، تحقيق: عبد القادر عرفات حسونة، دار الفكر، بيروت،١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

١١- **تفسير السمعاني، السمعاني:** أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار(ت ٤٨٩هـ)، تحقيق:ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٢- **تفسير الطبري(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري:** أبو جعفر محمد بن جرير(ت ٣١٠هـ)، دار الفكر، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

١٣- **تفسير القرطبي(الجامع لأحكام القرآن)، القرطبي:** أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري(ت ٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة.

١٤- **التفسير الكبير، فخر الدين الرازي:** محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٥- **التيسير في القراءات السبع، الداني:** أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت ٤٤٤هـ)، جمعية المستشرقين الألمانية، اوتوبرتزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢ ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

١٦- **جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي:** علي بن محمد (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د.علي حسين البواب، مكتبة التراث _ مكة المكرمة.

١٧- **الحجة في علل القراءات السبع**، أبو علي الحسن عبد الغفار الفارسي النحوي (ت٣٧٧هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٨-٢٠٠٧م.

١٨- **حجة القراءات، أبو زرعة:** عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (من رجال القرن الرابع الهجري)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٩- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي:** شهاب الدين السيد محمود(ت ١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤،١٩٨٥م.

٢٠- **زاد المسير، ابن الجوزي:** عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٢١- **السبعة في القراءات، ابن مجاهد:** أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٢٢- **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث ابو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

٢٣- **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج ابو الحسين النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٤- **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، العيني:** بدر الدين محمود بن أحمد العيني(ت ٨٥٥هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٥- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الشوكاني:** محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، دار الفكر،بيروت، ١٩٨٣م.

٢٦- **القطع والائتناف**، أبو جعفر النحاس(ت ٣٢٨هـ)، تحقيق: د. أحمد خطاب العمر، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٨هـ _ ١٩٧٨م.

٢٧- **الكشاف، الزمخشري:** أبو القاسم محمود بن عمر(ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٨- **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٧٤م.

٢٩- **لسان العرب، ابن منظور:** محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

٣٠- **لطائف الإشارات،القسطلاني:** شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد(ت ٩٢٣هـ)، تحقيق: د. عبد الصبور شاهين وعامر السيد عثمان، القاهرة، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

٣١- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية:** أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية (ت ٥٤٦هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٣٢- **معاني القراءات**، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، حققه وعلَّق عليه: أحمد فريد المزيدي، قدَّم له: د. فتحي عبد الرحمن حجازي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط١، ١٤٢٠هـ_ ١٩٩٩م.

٣٣- **معاني القرآن، الأخفش الأوسط:** أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي(ت ٢١٥هـ)، تحقيق: د. فائز فارس، دار البشير، دار الأمل، ط٢، ١٤٠١هـ _ ١٩٨١م.

٣٤- **معاني القرآن، الفراء:** أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٥- **معاني القرآن وإعرابه، الزجاج:** أبو اسحق إبراهيم بن السري (ت ٣١١هـ)، شرح وتحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٦- **مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني، الكرماني:** أبو العلاء محمد بن أبي المحاسن (ت ٥٦٣هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الكريم مصطفى مدلج، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٧- **المكتفى في الوقف والابتدا،** أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ)، تحقيق: د. جايد زيدان، بغداد، ١٩٨٣م.

٣٨- **منارُ الهدى في بيان الوقف والابتدا، الأُشموني:** أحمد بن محمد بن عبد الكريم (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء لـ زكريا بن محمد الأنصاري(ت٩٢٦هـ)، تعليق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت _لبنان، ط٢،١٤٢٧هـ _ ٢٠٠٧م.

٣٩- **مناهل العرفان في علوم القرآن،** الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

٤٠- **الموضح في وجوه القراءات وعللها،** نصر بن محمد الشيرازي، المعروف بابن أبي مريم (ت بعد ٥٦٥هـ)، تحقيق ودراسة: د. عمر حمدان الكبيسي، ط١، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.

٤١- **النشر في القراءات العشر، ابن الجزري:** (ت ٨٣٣هـ)، تصحيح ومراجعة، علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢- **الوجيز في شرح قراءات القرأة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة،** أبو علي الحسن بن علي الأهوازي المُقرئ(٤٤٦هـ)، حققه وعلَّق عليه: د. دُريد حسن أحمد، قدم له وراجعهُ: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

الرسائل والأطاريح:

٤٣- **الدراسات اللغوية والنحوية في كتب الوقف والابتداء،** عبد الرزاق احمد الحربي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٧م.

٤٤- **القطع والائتناف للنحاس** دراسة نحوية، فائزة عباس حميدي، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة تكريت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

البحوث والمقالات:

٤٥- **القراءات والوقف والابتداء،** د. أحمد خطاب عمر(ت١٤٢٨هـ)، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١، م٣٩، بغداد، آذار ١٩٨٨م.

٤٦- **مقدمة في الوقف والابتداء،** د. أحمد خطاب عمر(ت ١٤٢٨هـ)، بحث منشور في مجلة الرافدين، ع٨، ١٩٧٧م.

٤٧- **الوقف على (كلا وبلى)** مكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ)، حققه ونشره: د. حسين نصار، مجلة كلية الشريعة، ع٣، ١٩٦٦- ١٩٦٧م.

القَصِيْدَةُ القَافِيَّةُ فِي تَجْوِيدِ فَاتِحَةِ الكِتَابِ للشَّيْخِ صَالِحِ بنِ عَبْدِ الهُدَى الحَرْبَاوِي الدُّورِي (ت بعد ١١٦٧ هـ). تَحْقِيقٌ وَشَرْحٌ وَدِرَاسَةٌ

د. صلام سابر فرحان العبيدي

جامعة تكريت / كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحَمْدُ للهِ رَبِّ العالمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ الأَتَمَّانِ الأكْملانِ على سَيْدِنَا مُحَمَّدٍ، وَعلى آلِ بيتِه الطيبين الطاهرين، وصحابتِه الغُرِّ الميامين، وَمَنِ اهتدى بِهدْيه واستنَّ بسنتِه إلى يَوْمِ الدِّينِ.

أَمَّا بَعْدُ :

فَإِنَّ خيرَ العلومِ وأشرفَها عُلومُ القُرْآنِ الكريمِ، أَوْ ما كانَ لهُ اتصالٌ بِهَا. وَقَدْ صَنَّفَ عُلماءُ السَّلَفِ والخَلَفِ في علومِ القُرآن الكريمِ المختلفةِ، نثراً ونَظْماً، وبذلوا جهودَهم مأجورينَ وَمَشْكورينَ، فجزاهم الله تعالى عن العلمِ وأهلِه خيرَ الجزاء.

ومِنْ تلك الجهودِ المباركةِ اهتمامُهم بتجويدِ ألفاظِ كتابِ اللهِ تعالى بعامةٍ، وبتجويد سورةِ الفاتحةِ بخاصةٍ، بسببِ أهميتها وتَعَيُّنِ قراءتها في فريضةِ الصَّلاةِ، على ما ستراه في هذا البحثِ، إن شاء اللهُ تعالى.

وكَانَ مِمَّنْ أَلَّفَ في تَجْوِيدِ فَاتِحَةِ الكِتَابِ، عَالِمٌ عاشَ في القَرنِ الثاني عشر للهجرةِ فِي مَدينةِ المَوْصِل، بَعْدَ أن هَجَرَ بلدتَه التي نشأَ فيها، وهِي بلدةُ (الدُّوْرِ)

شمالي بغداد، على ما سيأتي في ترجمتِه، إنْ شاءَ اللهُ تعالى، إِذْ نَظَمَ قَصيدَةً قَافِيَّةً فِي تجويدِ الفاتحةِ وبيانِ ما يجبُ الالتزامُ به وما يجب اجتنابُه وتركُه في تَجويدها وتِلاوتِها، وهو الشيخ صالح بن عبد الهدى الحرباوي، رحمه الله تعالى.

فجاء موضوعُ هذا البحث: (القَصيدَةُ القَافِيَّةُ في تَجْويدِ فَاتحةِ الكِتابِ . تحقيقٌ وشَرْحٌ ودراسةٌ) وقد اقتضت طبيعةُ العملِ أن اتبعَ فيه الخطةَ الآتية :

القسمُ الأوَّلُ: الدِّراسةُ، وتتضمَّنُ تمهيداً في حياةِ ناظِمِ القصيدةِ وسيرتِه ونشأتِه ومبحثين. وهذا تفصيلُ خُطةِ التحقيق والشرح والدراسة :

أولاً: تمهيدٌ في حياةِ ناظِمِ القصيدةِ وسيرتِه ونشأتِه.

ثانياً: المبحث الأول: تعريفٌ بسورة الفاتحةِ، وتاريخُ التأليفِ في تجويدِ الفاتحةِ، وأقوال الفقهاء في اللحن بقراءتها.

ثالثاً: المبحثُ الثاني: القصيدةُ القافيَّةُ: أهميتُها، ووصفُ النسخِ المخطوطةِ المعتمدةِ في التحقيقِ، ومنهجُ التحقيق والتعليق.

رابعاً: القسم الثاني: وهو قسم التحقيقِ والشرح.

وعملاً بقول النَّبي، (ﷺ): (لا يَشْكُرُ اللهُ مَنْ لا يَشكرُ النَّاسَ)[١]، أُسجِّلُ شكري وامتناني لشيخي وأستاذي الكريمِ الأستاذ الدكتور غانم قدوري حمد، حَفِظَهُ اللهُ تعالى[٢]، الذي شجعني على تحقيقِ هذه القصيدةِ، وشيخي الكريم (موئل القُرَّاءِ) الشيخ المقرئ إبراهيم فاضل محمد المشهداني[٣]، الذي ساعدني في الحصولِ على إحدى نسخِ القصيدة، والأستاذ قصي حسين آل فرج[٤]، مدير المكتبة المركزية العامة في الموصل الذي يسَّر لي الحصول على النسخةِ الثانيةِ من القصيدة ومخطوطةٍ أخرى للناظم[٥] فجزى الله تعالى الجميع عني خيرَ الجزاءِ.

وأخيراً فهذا عملي، وهو جهدُ المقلِّ وبدايةُ المبتدئ، فما كانَ فيه من توفيقٍ فهو من اللهِ تعالى وحده، وما كانَ فيه من خللٍ أو تقصيرٍ فهو من نفسي ومن الشيطانِ، وأستغفرُ اللهَ تعالىَ منه، وحسبي أنِّي قَد بذلتُ جهدي واجتهدتُ قَدْرَ استطاعتي. واللهُ يقولُ الحقَّ وهو يهدي السبيلَ، وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.

القسم الأوّلُ: الدِّراسةُ :

أوّلاً: تَمْهِيدٌ فِي حَياةِ نَاظِمِ القَصيدةِ وسيرتِه ونَشْأتِه :

مِنَ الصعوباتِ التي تواجهُ الباحث في حياة علماءِ العصورِ المتأخرةِ قِلَّةُ المصادرِ التي تحدثت عنهم وندرتها، وهذا ما وجدتُه عندما بحثتُ عن ترجمةٍ لناظمِ القصيدةِ القافيَّةِ في تجويدِ فاتحة الكتابِ، الشيخ صالح بن عبد الهدى الحرباوي الدوري. إذ لم تذكر المصادر التي حصلتُ عليها شيئاً عنه ولا عن أسرته أو شيوخه وتلامذته، ولكن بعد البحث والعناء وجدتُ ترجمةً مقتضبةً جداً للناظم في كتاب: (تراجمُ قُرَّاءِ القِراءاتِ القُرْآنيةِ في الموصل) لمؤلفه الأستاذ قصي حسين آل فرج، وبعض أخبارِه وفوائدَ متفرقةً عنه قَدْ دَوَّنها في حواشي مؤلفاته التي حصلتُ عليها[٦]. وقد اجتهدتُ في توظيف هذه المعلومات الموجزة للحصول على ترجمةٍ مفيدةٍ للمؤلفِ، رحمه اللهُ تعالى.

أولاً: اسمُه ونَسَبُه:

هو صَالِحُ بنُ عَبْدِ الهُدَى، الحَرْبَاوي، الدُّورِي، المَوْصِلِّي. ولم تزدِ المصادر شيئاً على هذا. فلا إشكالَ في اسمه، ولكنَّ اسمَ أبيه استوقفني كثيراً بسبب غرابتِه وندرةِ استعماله، فظننتُه في بادئ الأمر: عبد الهادي، لأن لفظة (الهادي) تكتب في الرسم المصحفي (الهدي) بألف صغيرة بعد الهاء، وبما أنَّ الذي رسمه المؤلف هو أمرٌ معتادٌ في الرسم المصحفي ظننتُ أنَّ المؤلف قد رسم اسم أبيه على طريقة رسم المصحف. ولكنِّي وجدتُ أنَّ المؤلفَ قد كتبَ اسمَه بخطِّ يده في مقدمة حاشيته على شرح البدرية في الأوقاف المنهية، إذ قال: (... وبعدُ: فيقولُ العبدُ الفقيرُ إلى مولاه الغنِّي، صالحُ ابن عَبْدِ الهُدى الحَرْباوي، أمدَّه اللهُ بلطفِه الخفي...)[٧]، وقد ضبطَ

الاسمَ بوضع ضَمَّةٍ على الهاء، لهذا أثبت اسم أب المؤلف كما ذكره ابنه. فكيف يكون المسلمُ عبداً للهدى !!؟

أَمَّا نِسبتُه الحَرْبَاويّ، فهو نِسبةُ إلى قبيلةٍ كبيرةٍ وعريقةٍ من قبائل البَدْو تنتسبُ إلى بكر بن وائل، هُمْ بنو حَرْب بن سُكَّر بن بكر[٨]، وبنو بكر بطنٌ من عُذْرَةَ بن زيد اللات بن كلب من وائل بن قاسط بن هنب بن أقصى بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، وهم في ديار بكر[٩].

وذكر الأستاذ عباس العزاوي قبيلة حرب فقال: (هذه القبيلةُ أصلُ مواطنِها الحجازُ ونجدُ، وفي الأيامِ الأخيرة بسبب واقعة آل سعود في الحجاز مال قسمٌ منها إلى العراق، وصارت تسكنُ الشَّاميةَ قُرْبَ الأخيضر بين الأبيّض في أنحاء الحجرة وبين عين التمر، وغالب الفرق متوزعة في القسمين بالإضافة إلى أن الرؤساء منهم في العراق، ومنهم في الحجاز ولكن هذه لم تتمكن في العراق... وأصلُ هذه القبيلة، على ما عَلِمْتُه من رئيسهم، من القبائل العدنانية أخت عنز بن وائل، وتقول: إنَّ جدها معاز بن وائل ، ومنه تكوّنت. وهذا لم يعرف في كتب الأنساب.

وفي كتاب قلب الجزيرة أن أكثرها من العدنانية، وهي مجموعة أحلاف يدخل فيها كثير من العناصر المتباعدة في النسب. وفي تاج العروس " قبيلة في الحجاز " ولم يزد علي ذلك. وكل هذا لا يبرد غلة إلا أنَّ حفظ القبيلة يؤيده ما جاء في القلقشندي في أنسابه من أن " بني حرب من بكر ابن وائل من العدنانية " ولكن لم يعرف اسم (معاز) الجد الذي يدعون الانتساب إليه، ومن أشهر بطون هذه القبيلة: بنو علي، واللهامق، والدواغرة، وغيرها)[١٠].

وذكر الشيخ حمد الجاسر، رحمه الله، أنَّ بني حَرب واحدهم حَربيّ[١١]. وهذه النسبة الصحيحة وفق قوانين علم الصَّرف، ولكنَّ المشهور عنهم في العراق أنَّهم

ينسبون أنفسهم فيقول من ينتسب لهذه القبيلة: الحرباوي، كما فعل ناظم القصيدة، رحمه الله تعالى.

والحرباوي، كما هو معروف في علم الصرف، نسبةً إلى حرباء، فتقلب الهمزة واواً وتُضافُ ياءُ النسب، ولكن يبدو أنَّ هذه النسبة سماعيةٌ واللهُ أعلم.

وقد انتشر أبناء هذه القبيلة في أرض العراق، كبقية أبناء القبائل العراقية الأخرى، فاستقرت أسرة الشيخ صالح في بلدة (الدُّور) مدةً ليست بالقليلة، بدليل انتسابه إليها، بل وتمسكه بهذا الانتساب، كما أثبتَه وأكدَّه بخطِّ يده في كتاباته بعد ذكره نسبه.

أَمَّا الدُّوري، فهو نسبةً إلى مدينة أو بلدة الدُّور، وهي بلدة تقع شمال بغداد بين سامراء وتكريت. وعُرِفَ فيها رجالٌ اشتغلوا بالحديث وغيره من العلوم، منهم محمد بن فروخان بن روزبه أبو الطيب الدوري حَدَّثَ عن أبي خليفة وغيره أحاديث منكرة، وروى عن الجنيد حكايات في التصوف[١٢].

ثانياً: سيرتُه ونشأتُه:

لم تذكر المصادر شيئاً عن ولادة الشيخ صالح بن عبد الهدى الحرباوي، ولا عَن نشأته وسيرته الشخصية والعلمية، ولا شيوخه أو تلاميذه أو حالته الاجتماعية من زوجة وأولاد وغيرها. ولكن الأستاذ قصي حسين آل فرج عَدَّه من القراء والمجودين الذين لم يوفقوا في أخذ علم القراءات واكتفوا بالصوت الجميل ومعرفة الأنغام وحسن التنقل فيها[١٣].

ولكنَّ المعلومات والفوائد العلمية التي ورَّثها الشيخ صالح بن عبد الهدى تؤكدُ أنَّه كان على ثقافةٍ واسعةٍ وعلميةٍ رصينةٍ، وبخاصةٍ علم التجويد، وعلم الوقف والابتداء، ومن المؤكد أنَّ فقدان أخباره وعدم الوقوف عليها هو السبب الرئيس في عدم إعطائه حقه ومكانته التي تليق به.

انتقل الشيخ صالح من الدور إلى الموصل، ولهذا ترجمَ له الأستاذ قصي آل فرج في كتابه عن تراجم قراء القراءات القرآنية في الموصل[١٤]، ومن ثَمَّ قلتُ في نسبته الموصلِّي بعد الحرباوي والدوري. ولكن تاريخ انتقاله وأسبابه وتفصيلاته مجهولة، ولعلَّ الأيام تسمح لأحدِ الباحثين أن يقف على ترجمةٍ كاملةٍ له في قادمِ عهدها.

وكلُّ ما يمكنني قولُه هُنا هو أن الشيخَ قد عانى ظروفاً سيئةً، ولقيَ من النَّاس جفوةً وخيبةَ ظَنٍّ، بعد أن كان حسنَ الظنِّ بهم، ويُفْهَمُ هذا من حاشيتِه على قصيدةٍ عينيةٍ له نظمها وذكر أنَّ سبب نظمها تذكرةٌ لنفسهِ ولِمَنْ يحتاجُ إليها[١٥]، وسيأتي الكلام على هذه القصيدة.

ثالثاً: أدبُه وشِعْرُه:

المُتَرْجَمُ له ذو باع في علوم التجويد والقراءةِ، وله خواطرُ أدبيةٌ سَجَّلَ فيها انفعالاتِه النفسية ومشاعره إزاء موقفٍ أو مواقف مرَّت بهِ في حياتِه، وهذا ما نراه واضحاً في قصيدته العينية التي نظمها لنفسه ولِمن يحتاجُ إليها من أمثاله.

ومِنَ المناسبِ أنَّ أحقِّقَ هذه القصيدةَ وأذكرُها هنا بسببِ صلتها الوثيقةِ بحياة الشيخ صالح ابن عبد الهدى، فشعرُ الشاعرِ صورتُه مكتوبةٌ على الورق.

القصيدة من بحر الطويل، وتفعيلاته: فَعُولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن. ورويها حرفُ العين، فهي قصيدةٌ عينيةٌ جاءت في واحدٍ وعشرينَ بيتاً، إلاَّ أنَّ في القصيدةِ ضروراتٍ كثيرةً، وعيوباً أخرى، وقد حرَّرها سنة ١١٦٧ هجرية، بخط يده، رحمه الله تعالى.

قال في مقدمتها: (وهذه القصيدةُ عَمِلْتُها نصيحةً لي ولمن هو يحتاجُ إليها في تَبْصِرةِ غُرورِهِ بالمخلوقين المنهمكين في ما يلهيهم وهم يَحْسَبون أنهم يُحْسِنُونَ صُنْعَاً، ولكن فيها قلةَ الموافقةِ في [نظمها][١٦] عِنْدَ من له أدنى ذَوْقٍ في النَّحو من الرَّفعِ

والنَّصْبِ والجَرِّ، ولكنْ قد [اتفق][١٧] النحاة على عدم الموافقة عند الضرورة في الشعر بلا خلاف)[١٨].

ثمَّ قال، رَحِمَهُ اللهُ تعالى: قَالَها الدُّوريُّ نِسْبَةً إليهِ:

بَكَيْتُ عَلى زَمَنٍ تَقَضَّى سابِقَاً ... جَريتُ دُموعاً حينَ جاءتْ تَدافِعُ
ظَنَنْتُ اجتماعَ الخَلْقِ فِيهِ إفادةٌ ... فقلتُ إليهم صاغِ أُذْنَيْ وَسَامِعُ
فَلَمَّا تقَرَّبتُ رأيتُ عَجائباً ... وَقُلتُ لِنَفْسِي ليسَ فِعْلَكِ طائعُ
فَكُلٌّ حَسِبْتُ الخيرَ فيهِ مُمَلَّكَاً ... عُلومٌ وفَهْمٌ ثُمَّ حامٍ يُنافِعُ
وَلمَّا دخلتُ في مناقبِ لفظِهم ... وجدتُ رئيسَهم كثيرَ التَّنازُعِ
فلا شكَّ أنَّ الجمعَ منهم [عقاربٌ][١٩] ... سِوى مَنْ حَباهُ اللهُ سِرَّاً مُوادِعُ
وجدتُ قليلَ النَّاسِ فيه دِيانةً ... وأَكْثرُهم والِهٌ بِمالٍ يُجامِعُ
رأيتُ تَفشِّي الدَّينِ في أَصْغرِ الذي ... تَثَبَّتْ أصولُ الزُّهْدِ فِيهِ أَيانِعُ
فَيا صَاحِ أُوصيكَ التَّباعُدَ عنهمُ ... وألاَّ تُشارِكْهم بِمَا أَنْتَ سَامِعُ
فلا شَيءَ تَغْنِيهِ مِنَ القَدْحِ والأذى ... فإنْ فُقْتَ تَسْلَمْ مِنْ جَميعِ البدائع
حَللتُ بقومٍ أَهلكتْهُم نفوسُهم ... وأَجزاعُهم بأسٌ بما هو واقِعُ
ولستُ بما قلتُ غريباً بشأنِهم ... مُلاحِظُهم خَسْرانُ ما هو بائِعُ
فقلتُ إلهي أنتَ عالمُ سريرتي ... وأنتَ رجائي أنتَ للضُّرِّ قامِعُ
فيا ليتَ عفواً جميلاً يَعُمُّني ... ويُنْقِذُني مولاي فالفضلُ واسعُ
فَحاشاه من ربٍّ تعاظمَ قدرُه ... كريمٌ رحيمٌ بَلْ عبيدُه جازِعُ
إذا ما أتاهُ خاضِعاً متوسِّلاً ... قسمتُ بحقِّ اللهِ ناجٍ مُسارِعُ

فكيفَ لا واللهُ أخبرَ آنِفاً ... بِما نَصَّ فِي القُرْآنِ والحقُّ واقِعُ
وما جاءَ في الأخبارِ عَنْ سيدِ الورى ... نُصوصٌ كأسيافِ الإلهِ قَواطِعُ
نبيٌّ كريمٌ قَدْ هدانا بنورِهِ ... فكيفَ لنا مِمَّا نرى لا نُتابِعُ
فيا رَبِّ صَلِّ دائماً على المُمَجدِ ... وأصحابِهِ الغُرِّ الكرامِ التَّوابِعُ
ويا صالحُ الأشياءُ صالح فَدُسْ سداً ... ولطفك يا مَعبودُ للكربِ دافِعُ

والقصيدةُ ركيكةُ الألفاظ، وفيها الكثير من العيوب الإملائية والنحوية واللغوية والعروضية الظاهرة، منها الرفع والنصب في غير موضعهما، والخلل في وزن بعض الأبيات والزحافات والعلل الكثيرة، ولعلَّ عُذْرَ الناظم في ذلك قلةُ بضاعتِه في علميْ العروض والقوافي، ولكن مهما يكن فإنَّه أرادَ أنْ يُعبِّرَ عن خواطرِه بأبياتٍ شعريةٍ ولكنَّه لم يوفَّق فيها.

وفاتُه ومؤلفاتُه:

لم تذكر المصادر شيئاً عن وفاةِ الشيخ صالح الحرباوي، ولا عن مكانها أو مكان دفنه وقبره. ولكنَّه ذكر تاريخ نظمِ منظومته القافية وهو سنة ١١٦٧ هـ[٢٠]، ويُسْتَنْتَجُ من هذا أنَّه عاشَ إلى ما بعدَ هذا التاريخ، لهذا ذكرتُ أنَّه توفي بعد سنة ١١٦٧ هـ.

أمَّا مؤلفاتُه فلم تذكر المصادرُ منها إلا مؤلفَيْنِ اثنينِ فقط، هُما[٢١]:

١- القصيدةُ القافيَّةُ في تجويد فاتحةِ الكتاب، وهي المنظومةُ التي أقُوم بتحقيقها وشرحها هنا.

٢- الحاشية المرضية في كشف الأوقاف المنهية في شرح البدرية في ما يحتاج إليه القارئ من معرفة جميع الأوقاف. وهي حاشية تقع في ورقةٍ واحدةٍ وشيءٍ قليلٍ من الورقة الثانية، مكتوبة بخط النسخ الاعتيادي، مكتوبةٌ بخطِّ المؤلفِ نفسه،

وعليها حواشٍ بالخط نفسه. وفي كل صفحة واحد وعشرون سطراً، وقياسُها: ١٧ سم عرضاً، و ٣٠ سم طولاً. قال في مقدمتها بعد الحمدلةِ والصَّلاةِ على النبي، صلى الله عليه وآله وصحبه الكرام وسلم: (وبعدُ: فيقولُ العبدُ الفقيرُ إلى مولاه الغني، صالح بن عبد الهدى الحرباوي، أمدَّه اللهُ بلطفه الخفي،....)[٢٢]. وهي مخطوطة جيدةٌ في موضوعها، وقَدْ حققتُها مَع هذه المنظومةِ وستُنْشرُ قريباً، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

المبحثُ الأوَّلُ

تعريفٌ بسورةِ الفاتحةِ، وتاريخُ التأليفِ في تجويدِ الفاتحةِ، وأقوال الفقهاءِ في حكم اللَّحنِ بقراءتها.

أولاً: تعريفٌ بسورةِ الفاتحةِ:

سورةُ الفاتحةِ مدنيةٌ على قولِ أبي هريرةَ (ﷺ) ومجاهد بن جبر، وَعطاء بن يسار. وقالَ ابنُ عباسٍ، رضي اللهُ عنهما، وقتادة: مَكيةٌ. ونظيرتها في عدد آيها في المكي والشامي سورةُ النَّاسِ، وفي الكوفي والبصري سورةُ چٹچ، ولا نظيرَ لها في المدنيين. وكلمُها خمسٌ وعشرونَ كلمةً كَكَلِمِ چٹچ، وحروفُها مئةٌ وعشرونَ حرفاً، وهي سبعُ آياتٍ في جميع العدد. واختلافُها آيتانِ: چآبببپچ [١] عَدَّها المكيُّ والكوفيُّ، ولم يعدَّها الباقون وچڤڤ چ [٧] لم يعدَّها المكيُّ والكوفيُّ، وعدّها الباقون. وفيها مما يشبه الفواصلَ وليس بمعدودٍ بإجماعٍ موضعٌ واحدٌ وهو قولُه تعالى: چ ٹٹ چ [٥][٢٣].

وقدْ سُمِّيتْ سورةُ الفاتحةِ بأسماء كثيرة ذكرَ منها الإمامُ القرطبي اثني عشر اسماً من أبرزها: سورةُ الحمدِ، وفاتحةُ الكتابِ، وأمُّ الكتابِ، وأمُّ القرآنِ، والصَّلاةُ، والسَّبعُ المثاني، والرُّقية، والوافيةُ، والكافيةُ، وغيرها[٢٤].

ووردَ في فضلِها أحاديثُ كثيرٌ منها ما رواه الإمامُ البخاري عن خُبَيْبِ بن عبد الرحمن عن حَفْصِ ابن عَاصِمٍ عن أبي سَعِيدِ بن الْمُعَلَّى قال كنت أُصَلِّي في الْمَسْجِدِ فَدَعَانِي رسول اللَّهِ، (ﷺ)، فلم أُجِبْهُ فقلت: يا رَسُولَ اللَّهِ إني كنت أُصَلِّي، فقال: أَلَمْ يَقُلْ الله: چۆ ۆ و و ۇ ۇ ىيچ [الأنفال ٢٤] ثُمَّ قال لي: لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّوَرِ في الْقُرْآنِ قبل أَنْ تَخْرُجَ من الْمَسْجِدِ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي فلمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ قلت له: أَلَمْ تَقُلْ لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ في الْقُرْآنِ، قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الذي أُوتِيتُهُ[٢٥]. وغيرُ هذه الأحاديث كثيرٌ[٢٦].

ثانياً: تاريخُ التأليفِ في تجويدِ الفاتحةِ:

اهتمَّ العلماءُ بالقرآنِ الكريمِ كثيراً، فهو الكتابُ الأولُ في المكتبةِ العربيةِ، فألفوا في تفسيرِه، وإعرابِه، ولغاتِه، وغريبِه، وقراءاتِه، وتجويدِه، وفهارسُ الكتبِ والمخطوطاتِ حافلةٌ بأسماءِ الآفِ المصنفات في علومِ القرآنِ الكريمِ المختلفةِ.

وشَهِدَ القرنُ الرابعُ للهجرةِ ظهورَ أوَّلِ المصنَّفاتِ في علمِ التجويدِ، فقد نَظَمَ أبو مزاحِم الخاقاني (ت ٣٢٥ هـ)[٢٧] قصيدةً في حُسنِ أداء القرآنِ، في واحدٍ وخمسينَ بيتاً مطلعُها[٢٨]:

أَقــولُ مَقــالاً مُعْجِبــاً لأُولــي الحِجْــرِ وَلا فَخْــرَ إنَّ الفَخْــرَ يــدعو إلــى الكِبْــرِ

قالَ الإمامُ ابنُ الجزريّ عنه: ((هو أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ في التجويدِ، فيما أعلمُ، وقصيدتُه الرَّائيةُ مشهورةٌ[٢٩]، شرحها الحافِظُ أبو عِمْرو[٣٠]))[٣١]. ثُمَّ توالى ظهورُ المؤلفاتِ في علم التجويد في القرن الخامس والسادس للهجرةِ، إذ ظهرت أشهر المؤلفاتِ الجامعة في بلاد الأندلس وبلدان المشرقِ، وخاصة بغداد. ثُمَّ استمرَّ العلماءُ يصنفون ويؤلفون بين منثورٍ ومنظومٍ إلى يوم النَّاسِ هذا[٣٢].

وتناولت هذه المؤلفات أبحاثَ علمِ التجويدِ بصورةٍ عامَّة، إذْ إنَّ المشهورَ أنَّ كُتبَ التجويدِ هي كُتبُ اتفاقٍ، وأنَّ كتبَ القراءات هي كتبُ اختلافٍ. فالعلماءُ، منذُ

بدايةِ تدوينِ علمِ التجويدِ وإلى عصورٍ متأخرةٍ، لم يفردوا سورةً من سورِ القرآنِ بمؤلَّفٍ خاص في التجويدِ، كما فعلوا بعدَ ذلك في سورةِ الفاتحةِ. فالتآليفُ المستقلةُ في تجويدِ الفاتحةِ ظهرتْ في العصورِ المتأخرةِ، وفي القرنِ السَّابعِ للهجرةِ تحديداً.

وهذه أبرز المؤلفات في تجويد الفاتحة مرتبةً حسب وفيات مؤلفيها:

١- فأَوَّلُ مَنْ أَفردَ سورةَ الفاتحةِ بمصنَّفٍ خاص بأحكامِ تجويدِها وتلاوتِها في ما أعلم هو الشيخُ جمالُ الدِّين أبو زكريا يحيى بن يُوسُفَ بن يحيى بن منصور بن المُعمّر بن عبد السَّلام البغدادي الضرير الحنبلي اللغوي، المعروف بالصرصري الملقب بسيِّد الشعراءِ (ت ٦٥٦ هـ)[٣٣]، إذ نظم قصيدةً في تجويدِ الفاتحةِ سمَّاها: (الباهرةُ الشَّارحةُ في تجويدِ الفاتحة)[٣٤].

ثُمَّ نَظمَ الشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر الجَعْبَريُّ (ت ٧٣٢ هـ)[٣٥] إذ نظَمَ قصيدةً داليَّةً في اثنين وعشرين بيتاً سَمَّاها (القصيدةُ الواضحةُ في تجويدِ الفاتِحةِ)، مطلعُها:

بِحَمْـــدِكَ رَبِّـــي أَوَّلُ الـــنَّظْمِ أَبْتَـــدي

وقد اختصرها فَضْلُ بن سلمة[٣٦]، وشرحها الحسن بن قاسم المرادي[٣٧].

٢- ثُمَّ نَظمَ مُحَمَّدُ بن محمود السَّمرقنْدِي (ت ٧٨٠ هـ)[٣٨]، قصيدةً في تجويدِ الفاتحةِ سَمَّاها: (القصيدة الفائحة في تجويد الفاتحة)، أوَّلُها:

بِحَمْـــدِ الإلـــهِ المســـتعانِ تَوَسُّـــلا

ثُمَّ شرحَها شرحاً مفيداً[٣٩].

٣- عمر بن القاسم النشَّار[٤٠] (ت ٩٣٨هـ) له: تجويد الفاتحة[٤١].

٤- محمد بن علي بن طولون[٤٢] (ت ٩٥٣هـ) له: شرح الواضحة في تجويد الفاتحة[٤٣].

٥- يوسف بن عبدالله الأرميوني[٤٤] (ت ٩٥٨هـ) له: رسالة في تجويد الفاتحة[٤٥].

٦- محمد بن سعد النوبي[٤٦] (كان حياً سنة ١٠١٣هـ) له: شرح الواضحة في تجويد الفاتحة للجعبري[٤٧].

٧- أحمد بن علي المقيني[٤٨] (كان حياً سنة ١٠٤١هـ) له: شرح أيضاً على الواضحة في تجويد الفاتحة للجعبري[٤٩].

٨- صالح بن عبد الهدى الحرباوي الدوري (كان حياً سنة ١٠٦٧ هـ). القصيدة القافية في تجويد فاتحة الكتاب، وهي القصيدة التي أقدِّمُ لها هنا.

٩- حسني شيخ عبدالله، وهو معاصر، تجويد الفاتحة وعشر سور قصار من خواتيم القرآن الكريم، مع ما يتعلق بالصلاة من أحكامٍ على رواية حفص عن عاصم من طريق الشاطبية[٥٠].

وهناك بعض المنظومات والارجوزات المخطوطة لمؤلفين مجهولي الوفاة:

١٠- أبو محمد عبد الكريم بن عبد الباري بن عبد الرحمن الصعيدي[٥١] له: البلغة الراجحة في تقويم حروف الفاتحة[٥٢].

١١- عبد الكريم بن عُمر الطرابلسي[٥٣] وله: الهدية النافعة لشرح منظومة الواضحة[٥٤].

١٢- زين الدين بن عمر القاري[٥٥] له: الفائدة في تجويد الفاتحة[٥٦].

١٣- كَلُّ بن محمد الزاهدي[٥٧] له: تجويد الفاتحة[٥٨].

١٤- مجموعة منظومات وارجوزات في تجويد الفاتحة لمجهولي الاسم والوفاة[٥٩].

١٥- منظومةٌ في تجويدِ الفاتحة أيضاً لمؤلفٍ مجهول، تقع ضمن مجموع برقم (٣ / ١٩) في مكتبة أوقاف الموصل، وهي بخط جميل وتقع في عشرة أبيات، أوَّلُها:

يـــا قـــارئَ الفاتحـــةِ اقـــرأ ولا تَمِـــلَّ اقـــرأ بضـــبطٍ وتشـــديدٍ قـــراءةِ جَـــلَّ

وآخرُها:

ثُـــمَّ الصَّـــلاةُ علـــى المختـــارِ ســـيدنا خَيْـــرِ النَّبيـــينَ وأَفضَـــلِهم مِـــنَ الرُّسُـــلِ

١٦- رسالة في تجويد الفاتحة للشيخ الدكتور محمد بن فوزان بن حمد العُمَر، الأستاذ المساعد بقسم الدراسات القرآنية في كلية المعلمين بالرياض رسالة قيمة في تجويد الفاتحة، وتقع في ما يقارب الخمسين صفحة[٦٠].

ثالثاً: أقوال الفقهاء في حكم اللحن بقراءتها:

أولاً: معنى اللَّحْنِ في اللغة:

اللحنُ في اللغة العربيةِ لهُ معانٍ متعددة أَشهرها الخطأ في الإعراب[٦١]: قال عبد الوهاب القرطبي (ت٤٦١هـ)[٦٢]: واللحن الخطأ ومخالفةُ الصواب، وبه سُمِّي الذي يأتي بالقراءة على ضد الإعراب لحَّاناً، وسُمِّي فعلُهُ اللحن؛ لأنه كالمائل في كلامه عن جهة الصواب والعادلِ عن قصد الاستقامة، قال الشاعر:

فــزتَ بِقِــدْحَيْ مُعــرِبٍ لــم يلحــنِ[٦٣]

وهذا هو المعنى الذي قصدنا الإبانة عنه، وبالله التوفيق والعصمة[٦٤].

ثانياً: اللحن في الاصطلاح:

اللحنُ: خلل يطرأ على الألفاظ فيُخِلُّ[٦٥]. وهو قسمان: (لحنٌ جلي، ولحنٌ خفي).

اللحنُ الجلي: هو الخلل الذي يطرأ على الألفاظ فيخلُّ بالمعنى والعُرف[٦٦] كرفع المنصوب ونصب المرفوع، وخفض المنصوب والمرفوع، أو ما أشبه ذلك، فذلك اللحن الجلي الذي يَعرِفهُ المقرئون والنحويون وغيرهم ممَّن قد شمَّ رائحة العلم[٦٧]. ويُمثَّل لهُ بأمثلةٍ كثيرةٍ منها: ضمُّ التاء من قولهِ تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭽ [الفاتحة ٧]، أو فتح التاء من قولِه: ﭽ ﮮ ﮯ ﭽ [المائدة ١١٧] [٦٨]، أو خفض اللام من رسوله في قولِه تعالى: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﭽ [التوبة ٣] [٦٩].

أما اللحنُ الخفي: فهو الخلل الذي يطرأ على الألفاظ فيُخلُّ برونق القراءة وحُسنِ الأداء من الإفراط في تشديد المشدَّد، وتخفيف المُخفَّف، وتغليظ اللاماتِ، وتشريبها الغُنَّة، وإظهار المُخفى، وتفريط المدِّ، وتغليظ الراء وتكريرها، وهذا القسم لا يعرفه إلا القارئ المُتقن، والمُجوِّد الضابط[٧٠].

وقال علَمُ الدِّين السَّخاوي: (فأما اللحنُ الجليُّ: فهو تغيير الإعراب، والخفي: هو أن لا يُوفَّى الحرف حقه وأن يقصِّر في صفته التي هي لهُ، أو يزيد على ذلك كالإفراط في التمطيط، والتعسُّف في التفكيك، والإسراف في إشباع الحركات وفي التشديد)[٧١].

وفكرة تقسيم اللحن إلى جلي وخفي أول من ذكرها ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ)[٧٢] في كتابه السبعة في القراءات، إذ قال: (... كذلك ما رُوي من الآثار في حروف القرآن، منها المعرب السائر الواضح، ومنها المعرب الواضح غير السائر، ومنها اللغة الشاذة القليلة، ومنها الضعيف في المعنى والإعراب غير أنه قد قُرئَ به، ومنها ما تُوهم فيه فغُلطَ به فهو لحن غير جائز عند من لا يبصر من العربية إلا اليسير، ومنها اللحن الخفي الذي لا يعرفه إلا العالم النحرير، وبكُلٍّ قد جاء الآثار في القراءات)[٧٣].

أقوال الفقهاء في حكم اللحن في قراءة سورة الفاتحة:

هذه المسألة من المسائل المهمة التي ذكرها السادةُ الفقهاءُ في كتبهم في باب القراءة في الصلاة، ذلك لأن سورة الفاتحة ركن من أركان الصلاة التي لا تصح الصلاةُ إلا بها لقول النبي (ﷺ): (لا صَلاةَ لِمَن لم يقرأ بفاتحةِ الكتاب)[٧٤]، قَالَ الإمامُ النووي (ت ٦٧٦ هـ)[٧٥] في شرح صحيح مسلم، بعد ذكر هذا الحديث: (وأما الأحكامُ ففيه: وجوبُ قراءةِ الفاتحةِ وأنها متعينةٌ لا يجزئ غيرها إلا لعاجز عنها)[٧٦].

لذا سأجعلُ البحثَ في هذه المسألة المهمة في فقرتين:

الأولى: اللَّحن الجلي في سورة الفاتحة في الصلاة إذا كان لا يُغير المعنى :

اتفق الفقهاء[٧٧]على صحة صلاة من كانت هذه حالهُ، ولكن إمامته مكروهة، وذلك مثل: ضم الهاء من قولِه تعالى: ﭽﭑﭑﭽ [الفاتحة ٦]، أو ضم الباء من قولِه تعالى: ﭽﭙﭙﭽ [الفاتحة ٢]، أو فتح الدال من: ﭽ ﭑ ﭽ [الفاتحة ٥] ، والنون الثانية من: ﭽ ﭑ ﭽ [الفاتحة ٥] ، أو غير ذلك.

الثانية: اللَّحن الجلي في سورة الفاتحة في الصلاة إذا كان يُغير المعنى :

وذلك مثل ضم التاء أو كسرها من قولِه تعالى: ﭽ ﭦ ﭽ [الفاتحة ٧]، أو تخفيف الياء أو كسر الكاف في قولِه تعالى: ﭽ ﭑ ﭽ [الفاتحة ٥].

فقد اختلف فقهاءُ المذاهب الأربعة في هذه المسألة على أقوال :

١- **فقهاء المالكية**: يرى المالكية أن الذي لا يُحسن القرآن أشدُّ حالاً ممن ترك القراءة أصلاً.

قال الإمام مالك[٧٨]، رحمه الله: (إذا صلى الإمام بقوم فترك القراءة انتقضت صلاته وصلاة من خلفه وأعادوا، وإن ذهب الوقتُ قال: فذلك الذي لا يُحسن القرآن أشد عندي من هذا، لأنه لا ينبغي لأحد أن يأتمَّ لا يُحسن القرآن)[٧٩].

٢- **فقهاء الحنفية**: فصَّل فهاء الحنفية في هذه المسألة على أقوال ثلاثة :

أ- المتقدمون من الأحناف يرون أنَّ اللحن الجلي إذا كان يُغيِّر المعنى تغييراً يكون اعتقادُهُ كُفراً، فصلاتُه باطلة سواء وُجد مثلُهُ في القرآن أم لا.

ب-إذا كان لحناً جلياً لا يُغيِّر المعنى تغييراً فاحشاً فصلاتُهُ باطلةٌ أيضاً عند أبي حنيفة[٨٠] وصاحبه محمد بن الحسن[٨١] وعند أبي يوسف[٨٢]، وبقية الأحناف لا تفسُد بسبب عموم البلوى[٨٣].

ج- المتأخرون من الأحناف يرون أن اللحن الجلي المُغيِّر للمعنى لا تفسُد الصلاةُ به مطلقاً، وإن أدى اعتقادُهُ كفراً ؛ لأن قراءة سورة الفاتحة عندهم ليس ركناً من أركانها بل هو واجب من واجباتها، ولأن الناس لا يُميِّزون بين وجوه الإعراب، ولعموم البلوى أيضاً[٨٤].

٣- **فقهاء الشافعية**: يرى الشافعية أن اللحن الجلي المُخل بالمعنى يُبطل الصلاةَ، إن تعمَّد ذلك، وإن لم يتعمَّد يجب عليه إعادة القراءة.

قال الإمام الشافعي[٨٥]، رحمه الله: (وأكرهُ أن يكون الإمام لحاناً، لأن اللحَّان قد يحيل معاني القرآن فإن لم يلحن لحناً يحيل معنى القرآن أجزأتْهُ صلاته، وإن لحن في أم القرآن لحناً يحيل معنى شيء منها لم أرَ صلاته مجزئةً عنهُ ولا عمَّن خلفهُ)[٨٦].

وفي المجموع للإمام النووي: (..... وإن لحنَ في الفاتحة لحناً يُخل بالمعنى بأن ضم تاء: ﭽﭦﭽأو كسرها، أو كسر كاف: ﭽﭑﭽأو قال: إياء بهمزتين لم تصح قراءته وصلاته إن تعمد، وتجب إعادة القراءة إن لم يتعمَّد)[٨٧].

٤- **فقهاء الحنابلة**: يرى الحنابلة أنَّ اللحنَ الجليَّ المُخِلَّ بالمعنى يُبطل الصلاة إلا إذا عجز القارئ عن إحسانها وخيف خروج الوقت بتعلُّمها فحينئذٍ لا يلزمُهُ قراءتها، وإنما يلزمُهُ قراءة سورة أو آيات بعدد آيات سورة الفاتحة.

قال ابن قدامة[٨٨]: فإن ترك ترتيبها، أو تشديدةً منها، أو قطَعها بذِكْرٍ كثير، أو سكوتٍ طويل، لزمَهُ استئنافها، وجملة ذلك، أنه يلزمُهُ أن يأتي بقراءة الفاتحة مرتبة مُشدَّدة، غير ملحونٍ فيها لحناً يحيل المعنى، مثل أن يكسر كاف: چ ٹ چ، أو يضم تاء: چ ڤ چ أو يفتح ألف الوصل في: چ ٹ چ فإن أخلَّ بالترتيب، أو لحن فيها لحناً يُحيل المعنى، لم يُعتدَّ بها، لأن النبي، (ﷺ) (كان يقرؤها مُرتبةً، وقد قال: ((صلوا كما رأيتموني أُصلِّي)) إلا أن يعجز عن غير هذا، وكذلك إن أخلَّ بتشديدةٍ منها... إلى قولِه فإن لم يُحسن الفاتحة، وضاق الوقت عن تعلمها قرأ قدرها في عدد الحروف، وقيل في عدد الآيات من غيرها، فإن لم يُحسن إلا آية كرَّرها بقدرها)[٨٩].

وسُئل شيخ الإسلام ابن تيمية[٩٠]، رحمه الله، عمَّن يلحنُ في الفاتحة هل تصحُّ صلاتُهُ أم لا ؟

فأجاب: (أما اللحن في الفاتحة الذي لا يحيل المعنى فتصح صلاة صاحبه، إماماً أو منفرداً، مثل أن يقول: چ پ پ پ چ، و چ ﭽ چ چ ونحو ذلك، وأما ما قُرئ به مثل: (الحَمْدُ للهِ ربَّ، ورَبِّ، وربُّ)، ومثل: (الحمدِ)، و(الحمدُ لُلّه) بضم اللام، أو بكسر الدال، ومثل: (عليهِمُ)، و (عليهُمْ)، و (عليهُمُ)، فهذا لا يُعدُّ لحناً ... وأما اللَّحن الذي يُحيل المعنى، إذا علم صاحبُهُ معناهُ مثل أن يقول: چ صِرَاطَ الذينَ أنعمتُ عليهم چ وهو يعلم أن هذا ضمير المتكلم لا تصحُ صلاتُهُ، وإن لم يعلم أنه يحيل المعنى واعتقد أن هذا ضمير المخاطب ففيه نزاع، والله أعلم)[٩١].

إذن يظهر من نصوص الفقهاء السابقة أهمية سورة الفاتحة، ووجوب العناية بتجويدها، وعدم إهمال تعلمها. بل يجب تعلمها وإتقانها لمن تصدَّى لإمامةِ الناس في المساجد، وأنَّ صلاةَ من يلحن فيها متعمداً، وإن كانت لا تبطل عند الحنفية، ولكنها خلاف الأولى. والواجب تعلمها. لهذا اهتمت مؤلفات العلماء بتجويدها سواء المؤلفات المستقلة بها، أو بالتنبيه على اللحن الذي قد يقع في بعض حروفها في مؤلفاتهم الجامعة لأحكام التجويد.

المبحثُ الثاني
القصيدةُ القافيّةُ: أهميتُها، ووصف النسخ المخطوطة، ومنهجي في التحقيق والشرح

أولاً: أهميةُ القصيدةِ:

لا يَخْفَى ما لمنظوماتِ العلوم عامةً من الفوائدِ لطلبةِ العلم، فهم يستذكرونَ أبياتها ومعانيها كُلَّما دعتهم الحاجةَ إلى ذلك. وهذه القصيدةُ المنظومةُ لا تَخرجُ عن هذا الإطار، فأراد ناظمها، رحمه الله تعالى، من نظمها أن يسهل قواعد تجويد الفاتحة لطلاب العلم بتقديم منظومةٍ تضُمُّ هذه القواعد بأبيات قليلة، يرتجي فيها نفع الطلاب في الدنيا، وثوابَ الله تعالى في الآخرة.

والقصيدةُ، زيادةً على ما تقدَّم، تأتي في سلسلةِ المؤلفاتِ القليلةِ للعلماء في بابها، وهو إفرادُ سورةِ الفاتحةِ بمؤلفٍ خاص بتجويدها وتلاوتها، خاصةً إذا علمنا أنَّ التآليفَ في هذا الباب قليلةٌ قياساً على مؤلفات العلماء الأخرى في التجويد.

ومنظومة الحرباوي هذه لا تخرجُ في مضمونها وموضوع نظمها وتأليفها عن المنظومات التي سبقتها في تجويد الفاتحة، كمنظومة الجعبري (القصيدة الواضحة في تجويد الفاتحة) والتي جاءت في اثنين وعشرين بيتاً، والتي تحدث فيها الجعبري عن تجويد كلمات سورة الفاتحة، ونبه فيها على العيوب التي يجب على قارئها تجنبها. وتأثرُ الحرباوي بهذه القصيدة يتضح من خلال تكراره للعيوب التي حذر منها الجعبري نفسها. ولكن قصيدة الجعبري تبقى هي المقدمة بسبب قدمها وجودة تأليفها ونظمها، ودقة عرض المعلومات فيها، مقارنةً بقصيدة الحرباوي هذه، والتي تفتقر إلى جودة النظم، والمادة العلمية الجديدة.

ولكن مهما يكن فالقصيدةُ تعطينا صورةً عن ظاهرةٍ من ظواهرِ تعليمِ التلاوةِ في عصر مؤلفها، وهو القرنُ الثاني عشر للهجرة، وتعكس اهتمامَ المُقرئين بتيسير قواعدِ التلاوةِ عامَّةً، وقواعدِ تلاوةِ سورةِ الفاتحةِ خاصةً لأهميةِ ضبطِ ألفاظها في الصَّلاةِ، إذْ يحتاجها خواص الناس وعَوَامُّهم بسبب عدم صحةِ الصَّلاةِ بدونها، على رأي أكثرِ الفقهاء كما تقدَّمَ.

ثانياً: وصف النسخ المخطوطة :

اعتمدتُ في تحقيق القصيدة القافية في تجويد فاتحة الكتاب على نسختين اثنتين، وهذا وصفهما :

الأولى: في مكتبة الأستاذ قصي حسين آل فرج الخاصة، مدير المكتبة المركزية في الموصل، وهذه النسخة بخط المؤلف نفسه، كما هو واضح على الأوراق المخطوطة التي بحوزة الأستاذ قصي آل فرج والتي هي بخط المؤلف نفسه، وسَمَّاها (القصيدةُ القافيَّةُ في تجويدِ فاتحةِ الكتاب)، وهو الاسمُ الذي أثبتُه لأنَّه بخطِّ الناظم. وقد كتبها سنة (١١٦٧ هـ) بخط نسخي اعتيادي، وتقع في صفحة واحدة تقريباً ضمن ورقتين بخط المؤلف تضُمَّانِ حاشيته على البدرية في الأوقاف المنهية في علم الوقف والابتداء في القرآن الكريم، وقصيدته العينية التي تقدَّم ذكرها. وعدد الأبيات فيها (١٥) بيتاً، وجعلتُ هذه النسخة أُمَّاً واتخذتُها أصلاً ورمزتُ لها بالرمز: (ص).

الثانية: تقع ضمن مجموع في مكتبة أوقاف الموصل برقم (٣ / ١٩)، وعدد أوراقه (١٣٣) ورقة، بواقع (١٥) سطراً في الصفحة الواحدة، وبقياس ٢١ سم طولاً، و ١٥ سم عرضاً. وتقع المنظومة في الورقة (٢٧ ظ) من المجموع، وَسَمَّاها النَّاسخُ (القَصيدةُ القافيَّةُ في تجويدِ الفاتحةِ) ولم يذكر الناسخ اسمه ولا اسم المؤلف ولا تاريخ نسخها وكتابتها، وعدد أبياتها (١٥) بيتاً أيضاً، وخطها جيد، ورمزت لهذه النسخة بالرمز (س).

ثالثاً: منهجي في التحقيق والشرح:

يتلخص منهجي في التحقيق والتعليق بما يلي:

١- أعدتُ كتابةَ المنظومةَ وفق قواعد الرسم الإملائي الحديث.

٢- قمتُ بمقابلةِ النسختين وتثبيت الفرق بينهما.

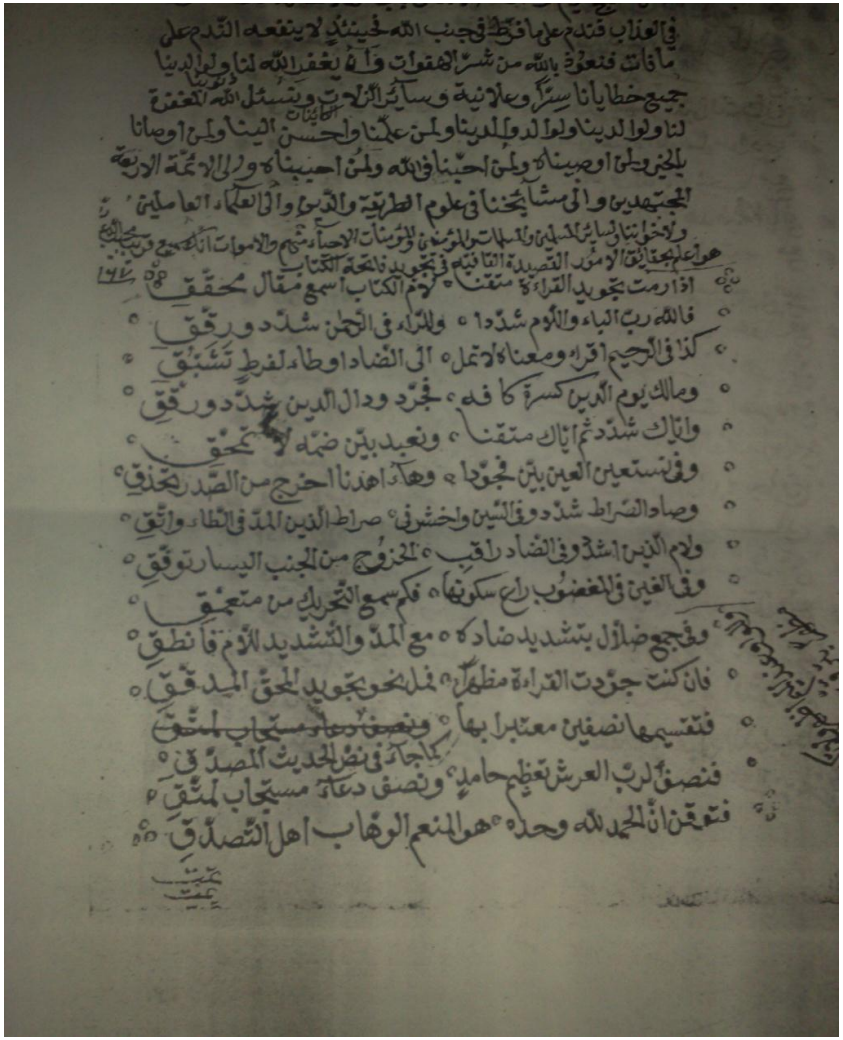
٣- صححتُ الأخطاء النحوية والإملائية والعروضية الموجودة في المنظومة.

٤- شرحتُ أبيات القصيدة شرحاً موجزاً، وعرَّفتُ بمصطلحات علم التجويد التي ذكرها الناظم في قصيدته. وقد جعلتُ الشرح بعد كل بيت من أبيات المنظومة، ولم أجعله في الحواشي والهوامش، وذلك من أجل تسهيل مراجعة شرح البيت على القارئ. لأن كتابة الشرح والتعليق في الهوامش تشتت ذهن القارئ خاصةً في نظام كتابة البحوث الحديث ونشره في الدوريات العلمية المحكمة إذ تعتمد نظام جعل الهوامش والإحالات في نهاية العمل العلمي. وقد وجدتُ أعمالاً أكاديمية علمية اتبعت هذا المنهج، منها شرح الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد على المقدمة الجزرية.

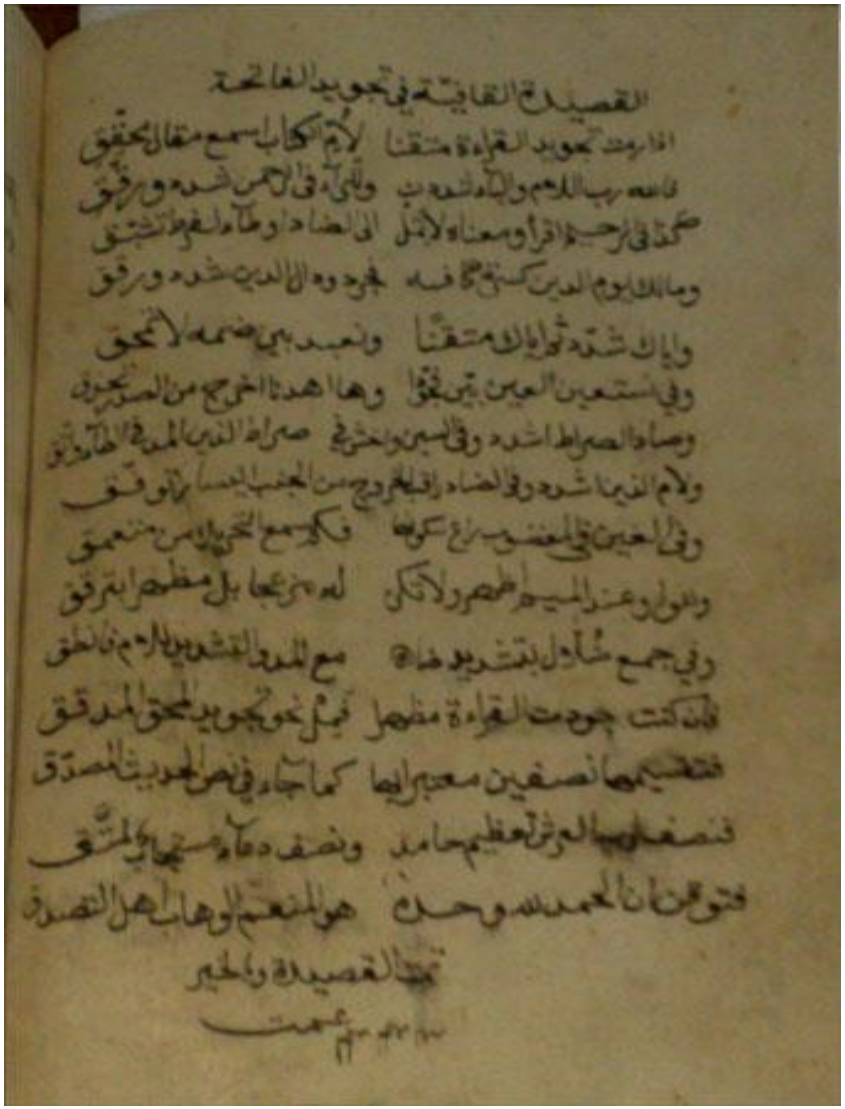
٥- صرحتُ بذكر ما أشار إليه الناظم كحديث النبي، (ﷺ): (قُسِمَتِ الصَّلاةُ بيني وبين عبدي نصفين...).

٦- كتبتُ خاتمةً في نهاية الشرح والتعليق تضمنت أبرز النتائج التي خرجت بها الدراسة والتحقيق والشرح.

نَماذجُ لَصُورِ النُّسْخَتينِ المَخْطوطَتَينِ



نُسْخَةُ المكْتَبةِ الخاصَّةِ للأُسْتاذِ قَصي حُسين آل فرج، وهي النُّسْخَةُ الأُمُّ، ورَمْزُها [س]



نُسخَةُ مَكتبةِ أوقافِ الموصل، وهي النُّسْخَةُ الثَّانيةُ، ورَمْزُها [ص]

رابعاً: القسمُ الثاني: النَّصُّ المُحَقَّقُ :

[القَصِيْدَةُ القَافِيَّةُ فِي تَجْوِيدِ فَاتِحَةِ الكِتَابِ][٩٢]
للشَّيْخِ صَالِحِ بنِ عَبْدِ الهُدى الحَرْبَاوِي الدُّورِي ثُمَّ المَوْصِلِي (ت بعد ١١٦٧ هـ)

(١) إِذَا رُمْتَ تَجْوِيدَ القِرَاءَةِ مُتْقِناً ... لِأُمِّ الكِتَابِ اسْمَعْ مَقَالَ مُحَقِّقِ
(٢) فَـ(اللهِ)، (رَبِّ)البَاءَ واللامَ [شَدِّدَا] [٩٣] ... وَلِلرَّاءِ فِي (الرَّحْمَنِ) شَدِّدْ وَرَقِّقِ
(٣) كَذَا فِي (الرَّحِيمِ) اقْرَأْ وَمَعْنَاهُ لا تُمِلْ ... إِلَى الضَّادِ أَوْ طَاءٍ لِفَرْطِ تَشَبُّقِ
(٤) وَ (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) كَسْرَةَ كَافِهِ ... فَجَرِّدْ وَدالَ (الدِّينِ) شَدِّدْ وَرَقِّقِ
(٥) وَ (إِيَّاكَ) شَدِّدْ ثُمَّ (إِيَّاكَ) مُتْقِناً ... وَ (نَعْبُدُ) بَيِّنْ ضَمَّهُ لا تُمَحِّقِ
(٦) وَفِي (نَسْتَعِينُ) العَيْنَ بَيِّنْ [فَجَوِّدِ][٩٤] ... وَهَاءَ (اهْدِنَا) أَخْرِجْ مِنَ الصَّدْرِ تَحْذَقِ
(٧) وَصَادَ (الصِّرَاطَ)شَدِّدْ وَفِي السِّينِ وَاخْشَ فِي ... (صِرَاطِ الَّذِينَ) المَدَّ فِي الطَّاءِ وَاتَّقِ
(٨) وَلامَ (الَّذِينَ) اشْدُدْ وَفِي الضَّادِ رَاقِبِ الـ ... خُرُوجَ مِنَ الجَنْبِ اليَسَارِ تُوَفَّقِ
(٩) وَفِي الغَيْنِ(فِي المَغْضُوبِ)رَاعِ سُكُونَها ... فَكَمْ سُمِعَ التَّحْرِيكُ مِنْ مُتَعَمِّقِ
(١٠) [وَللَواوَ عِنْدَ المِيمِ أَظْهِرْ وَلا تَكُنْ ... لَهُ مُزْعِجَاً بَلْ مُظْهِراً بِتَرَقُّقِ][٩٥]
(١١) وَفِي جَمْعِ ضُلاَّلٍ بِتَشْدِيدِ ضَادِهِ ... مَعَ المَدِّ والتَّشْدِيدِ لِلَّامِ فَانْطِقِ
(١٢) فَإِنْ كُنْتَ جَرَّدْتَ القِرَاءَةَ مُظْهِراً ... فَمِلْ نَحْوَ تَجْوِيدِ المُحِقِّ المُدَقِّقِ
(١٣) فَتَقْسِيمُهَا نِصْفَيْنِ مُعْتَبِراً بِهَا ... كَمَا جَاءَ فِي نَصِّ الحَدِيثِ المُصَدَّقِ
(١٤) فَنِصْفٌ لِرَبِّ العَرْشِ تَعْظِيمُ حَامِدٍ ... وَنِصْفٌ دُعَاءٌ مُسْتَجَابٌ لِمُتَّقِ
(١٥) فَتُوقِنَ أَنَّ الحَمْدَ للهِ وَحْدَهُ ... هُوَ المُنْعِمُ الوَهَّابُ أَهْلُ التَّصَدُّقِ

مقتنا، مقتنا[٩٦].

شرحُ القَصيدة القافية في تجويد فاتحة الكتاب:

لم يبدأ الناظمُ، رحمه الله تعالى، قصيدته بالحمدلة والصلاةِ والسلامِ على رسول الله وآله وصحبه، كما اعتاد المؤلفون في العلوم الإسلامية[٩٧]، ولعلَّ عذره في ذلك قِصرُ القصيدة أو أنه قد حَمِدَ الله تعالى وصلى على نبيه، (ﷺ)، في نفسه ولم يكتبه. قال الناظمُ :

(١) إِذَا رُمْتَ تَجْوِيدَ القِرَاءَةِ مُتْقِناً ... لِأُمِّ الكِتَابِ اسْمَعْ مَقَالَ مُحَقِّقِ

إذا قصدت، أيها المسلمُ، تجويدَ قراءة أم الكتاب، وهو من أسماء الفاتحة[٩٨]، على وجه الإتقان فاسمع مقالة المحقق، وهو الذي يتتبع دقائق الأمور فيحصيها ويعلمها[٩٩]. والتجويدُ هو: إعطاء الحروف حقوقها، وترتيلها مراتبها، ورد الحرف إلى مخرجه وأصله، وإلحاقه بنظيره، وتصحيح لفظه، وتلطيف النطق به على حال صيغته، وكمال هيئته، من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف، وهو حلية التلاوة وزينة القراءة[١٠٠].

(٢) فَـ(اللهِ)، (رَبِّ)البَاءَ واللامَ [شَدِّدَا][١٠١] ... وَلِلرَّاءِ فِي (الرَّحْمَنِ) شَدِّد وَرَقِّقِ

ذكر الناظم، رحمه الله تعالى، مسائل مهمة في هذا البيت هي:

أ- تشديد لام لفظ الجلالة چ پ چ [٢]: فلفظُ الجلالةِ مُشَدَّدٌ مجرورٌ بحرف الجر اللام ، وترققُ اللامُ فيه اتفاقاً، لأنها جاءت بعد كسر، ويُمَدُّ مَدّاً طبيعياً في الوصلِ، ويُزادُ التوسطُ والإشباعُ في الوقفِ الاختباري[١٠٢]، ويُحَذِّرُ هنا من اختلاسِ حركته أو المبالغة في إشباعِ مَدِّه[١٠٣].

ب- تشديد الباء في: چ پ چ [٢]: وهذه الكلمة مخفوضة على النعت (لله). والباء حرفٌ مستفل يخرج من الشفتين، واللحنُ بقراءة هذا الحرف يكون بفتحه أو المبالغة في تشديده، وكلاهما مذموم.

ج- تشديد الراء في: چ پ چ [٣]: فالراء هنا حرفٌ مفخم اتفاقاً، وهو مشددٌ مفتوح. والراء حرفٌ شديد مكرر يجري فيه الصوت لتكريره وانحرافه إلى اللام.

قال ابن الجزري (ت ٨٣٨ هـ)[١٠٤]: (وظاهر كلام سيبويه أن التكرير صفة ذاتية في الراء، وإلى ذلك ذهب المحققون، فتكريرها ربوها في اللفظ وإعادتها بعد قطعها، ويتحفظون من إظهار تكريرها خصوصاً إذا شُدِّدَتْ، ويعدُّون ذلك عيباً في القراءة، وبذلك قرأنا على جميع من قرأنا عليه، وبه نأخذُ)[١٠٥].وقال أيضا في مقدمته:

وَأَخْـــفِ تَكْرِيـــراً إذا تُشَـــدَّدُ[١٠٦]

وقال ابن الجزري: (وقد يُبالغ قوم في إخفاء تكريرها مشددةً فيأتي بها مُحَصْرَمَةً شبيهة بالطاء، وذلك خطأ لا يجوز)[١٠٧]. واستقر في كتب علم التجويد المتأخرة والمعاصرة أن تكرير الراء لحن، وأن هذه الصفة تعرف لِتُجْتَنَبَ، لا لِيُؤتَى بها[١٠٨].

(٣) كَذَا فِي (الرَّحِيمِ) اقرأ وَمَعْنَاهُ لا تُمِلْ إلـى الضَّـادِ أوْ طَـاءٍ لِفَـرْطِ تَشَـبُّقِ

ما تقدَّم من أحكام الراء في چ پ چ ينطبقُ على الراء في چ پ چ [٣]، وحذَّر الناظم هنا من الميل إلى إخراج الراء من مخرج الضاد أو من مخرج الطاء، وهو الأمر الذي حذر منه العلماء السابقون، لأنَّ من صفات الراء الانحراف.

قال ابن الجزري: (وحرفا الانحراف اللام والراء على الصحيح، وقيل اللام فقط، ونُسِبَ إلى البصريين، وسُميا بذلك لأنهما انحرفا عن مخرجهما حتى اتصلا بمخرج غيرهما)[١٠٩]. وهذا في أصل هذين الحرفين، فالناظم هنا حذر من أن ينحرف اللسان عند النطق بالراء إلى مخرج الضاد أو مخرج الظاء بسبب اقتراب مخرج الراء من مخرجيهما، أو اشتراكه معهما ببعض الصفات. فلعل القارئ يبالغ في الراء فيخرجها من مخرج الضاد أو من مخرج الظاء لشدةِ شبقه واهتمامه بالمخرج فيلحن من حيث لا يشعر.

(٤) وَ (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) كَسْرَةَ كَافِهِ فَجَـرِّدْ وَدالَ (الـدِّينِ) شَـدِّدْ وَرَقِّـقِ

في هذا البيت مسائل مهمة هي:

أ- تجريد كسرة الكاف في قوله: چ ٹ چ [٤] وتمكينها: فعلى القارئ أن يراعي إظهار كسرةِ الكافِ ويحذرَ من إشباعها حتى تصبح ياءاً، فتصير: (مالكي)، وهذا خطأ درج عليه بعض القراء، وقد حذر منه الجعبري (ت ٧٣٢ هـ) في قصيدته الواضحة، فقال:

وَ (مَالِكِ خَفْ وَ (يَومِ) أقصرنْهُ وفي (الدِّينِ) صُنْ دالاً عنِ التاءِ واشددِ

قال المرادي (ت ٧٤٩ هـ) في شرح هذا البيت: (... أي احذر من إشباع كسرة الكاف في چ ٹ چ لئلا ينشأ عنها ياء فتكون قد زدت حرفاً في غير محله)[١١٠].

ب- تشديد الدال وجهره في قوله: چ ٹ چ [٤]: فحرف الدال هنا مشدد مجهور، فالخطأ يكون بتخفيفه أو همسه. والياء هنا تمد مداً طبيعياً وصلاً ووقفاً، ويزاد التوسط والإشباع وقفاً، ويجب على القارئ أن يحذر من اختلاس الياء[١١١].

(٥) وَ(إِيَّاكَ) شَدِّدْ ثُمَّ (إِيَّاكَ) مُثْقِنَاً وَ (نَعْبُـدُ) بَـيِّنْ ضَـمَّهُ لا تُمَحِّـقِ

نبَّه في هذا البيت على مسألتين:

أ- تشديد الياء في قوله: چ ٹ چ [٥] في الموضعين: فيجب على القارئ اختلاس كسرة الهمزة فيها والنطق بها بلطف ورفق، قال عبد الوهاب القرطبي: (وكذلك الياء إذا كانت مشددةً وقبلها كسرة وجب أن تختلس الكسرة..)[١١٢]. ويجب على القارئ أيضاً أن يشدد الياء ولا يخففها، لأنَّ ذلك يؤدي إلى تغير معناها، ولا يبالغ في التشديد بها فإن ذلك مستقبحٌ.

قال الخطابي (ت ٣٨٨ هـ)[١١٣]: (ومما يجب أن يُراعى في الأدعية الإعراب الذي هو عماد الكلام، وبه يستقيم المعنى، وبعدمه يختل ويفسد، وربما انقلب المعنى

أ- **مراعاة إظهار العين في قوله:** چ ثچ: وهي بالسين، والسين حرف مهموس، وعلى القارئ أن يحذر من تفخيمه، لأنه بالتفخيم يكون صاداً، خاصةً إذا جاء بعده حرف مجهور وهو التاء. قال أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤ هـ)[١٢١]: (وكذا إن وقع قبله سين وبعده حرف مجهور فينبغي أن يُخَلَّصَ وَيُبَيَّنَ ويُمْنَعَ من الإطباق لئلا يصير طاءً)[١٢٢]. فعلى القارئ أن ينتبه هنا للسين الساكنة ويحذر من تحريكها.

قال ابن الطحان الأندلسي (ت ٥٦٠ هـ)[١٢٣]: (وتحرير اللفظ بالسكون من غيره هو أن تجده في حرفه على طبعه، من قوته أو ضعفه، فلا تلبث السكون في الحرف إلا بمقدار ما تظهر صفته أو تبرز هيأته من غير قطع مسرف، ولا فصل متعسف. فاحرس لفظك من اللحن في السكون، فإن القراء يقعون فيه كثيراً، لا يكادون يخلِّصون السكون، ولا سيما في السين قبل التاء، نحو: چ ثچ، وچ ٹچ، وچ ڤچ [الأعراف ٣٤] ، يذهبون إلى فصل السين من التاء فيحركون السين. فإن أردتَ السلامة من لحنهم فأرسل ما في السين من الرخاوة والهمس تُصِبِ اللفظَ الصحيح، إن شاء الله)[١٢٤].

ويجب أن ينتبه القارئ لما يقع فيه بعض القُرَّاءِ من إدخال ألف بين التاء والعين وهذا غلط بين وخطأٌ فاحشٌ. وكذلك يجب عليه أن يراعي هنا ترقيق العين المكسورة التي تخرج من وسط الحلق، واللحن في هذا الحرف أيضاً يكون بتفخيم العين. قال ابن الجزري (ت ٨٣٨ هـ) :

ثُــمَّ لأَقْصــى الحلــقِ همــزٌ هــاءُ ثُــمَّ لِوَسْــطِهِ فَعــينٌ حــاءُ[١٢٥]

وتُمَدُّ الياءُ مداً طبيعياً وصلاً ووقفاً، ويزادُ التوسط والإشباعُ وقفاً، ويُراعى عدم اختلاس المد والمبالغة في مده كذلك، كما يلاحظ عدم إظهار صوت عند النون الموقوف عليها. قال أبو الحسن السعيدي: (إذا وقف القارئ عليها يزيد على لفظها زيادة مدٍّ لاجتماع الساكنين في الوقف، الياء والنون، ولا يفرط فيها، ويشمُّ النون الرفع

باللحن حتى يصير كالكفر إن اعتقده صاحبه كدعاء من دعا، أو قراءة من قرأ: چ ٹ ٹ ٹچ بتخفيف الياء من: چ ٹچ فإن الإيا ضياءُ الشمس، فيصير كأنه يقول: شمسك نعبد، وهذا كفر)[١١٤]. ويجب على القارئ أن ينتبه على أن الألف في (إياك) تمد مداً طبيعياً وصلاً ووقفاً، ويزاد التوسط والإشباع في الوقف الاختباري، وعليه أن يحذر من اختلاس المد.

ب- إظهار ضمة الباء في قوله: چ ٹچ: يُنْطَقُ بالباء خفيفةً لأنها شديدةٌ في نفسها، ويحذر من كسرها فيقول: (نَعْبِدُ) أو فتحها فيقول: (نَعْبَدُ) كما يفعله بعض العوام في زماننا، لأن هذين اللحنين مذمومان[١١٥]. أو يقرأ بضم الدال ضماً مُشبعاً لأن الضم المشبع يولد واواً، فيقول: (نعبودُ)، وهذا لحن يكثر عند الأعرابِ خاصة[١١٦].

وعلى القارئ أن يحذر هنا من كسر كاف چ ٹچ لأنه تغيير للمعنى، وخلل بمعتقد صاحبه وبطلان لصلاته إن اعتقده، ويكون كذلك إذا وضع ألفاً بعد الكاف على التثنية.

قال أبو الحسن السعيدي (ت٤١٠ هـ)[١١٧]: (يُسْرَعُ اللفظُ بالكاف من چ ٹچ بعد الألف، ولا يتوقف فيها فتصير ممدودةً)[١١٨].

وفي چ ٹچ الثانية: يجب أن يراعي القارئ ضمة الدال في چ ٹ چ مع الواو المفتوحة، لأن بعضهم يشبع فتحة الدال ويكتفي بها عن الواو المفتوحة في: چ ٹچ.

قال أبو الحسن السعيدي (ت٤١٠ هـ): (وتبيين فتحة الواو بعد الدال المضمومة من: چ ٹچ لأن الواو وإن كانت مفتوحة هي أصل الضمة، والضمة منها تتولد، فيبين فتحها بعد بيان ضمة الدال من: چ ٹ چ[١١٩].

(٦) **وَفِي (نَسْتَعِينُ) العَيْنَ بَيِّنْ [فَجَوِّدِ]**[١٢٠] **وَهَاءَ (اهْدِنَا) أَخْرِجْ مِنَ الصَّدْرِ تَحْذَقِ**

نبَّه في هذا البيت على مسائل هي:

إشماماً خفيفاً من غير أن يلحقَ الإشمام فليترك النون ساكنة، ولا تشوبها حركة ولا اختلاس، لأنَّ الوقف يكون على الساكن، والإشمام أحبُّ إلينا في ذلك وما أشبهه[١٢٦].

ب- **اجتناب اللحن في:** چٹ چ [٦]: فالهمزةُ هنا همزة وصل يُبدأُ بها بالكسر لأن ثالث الفعل مكسور، وعند الوصل بـ چ ٹچ تكون موصولةً. ويكون اللحن في قراءتها بفتح همزة الوصل، وهو يكثر عند الأعراب خاصةً[١٢٧]. والهاء هنا ساكنة، وعلى القارئ أن يحذر من تحريكها أو قلقلتها لسكونها.

قال المرادي: (وليحترز من الإفراط في بيانها فيؤدي إلى تحريكها)[١٢٨]. ويجب على القارئ أن يراعي هنا كسر الدال ويجتنب النطق بها مفتوحة أو قريبةً منها.

وذكر الناظم، رحمه الله، في هذا البيت أنَّ مخرج الهاء من الصدر، وهذا منه على جهة التقريب، وإلا فإنَّ مخرج الهاء من أقصى الحلق، قال ابن الجزري:

ثـــم لأقصـــى الحلـــق همـــزٌ هـــاءُ[١٢٩]

وقال في النشر: (المخرج الثاني: أقصى الحلق، وهو للهمزة والهاء)[١٣٠]، وقال الدكتور غانم قدوري الحمد: (ويطلق اليوم على أقصى الحلق في الدراسات الصوتية العربية اسم الحنجرة، بعد أن تبين لهم أن الحنجرة تشغل أقصى تجويف الحلق، فتكون الهمزة والهاء بهذا الاعتبار حَنْجَرِيَّتَيْنِ، لكن الهمزة تنطق بانطباق الوترين ثم انفراجهما، والهاء تنطلق بتباعد الوترين وانشدادهما، وهذا مجرد اختلاف في المصطلح، وليس اختلافاً في تعيين المخرج)[١٣١].

(٧) **وَصَادَ الصِّرَاطَ[شَدِّدْ][١٣٢] وَفِي السِّينِ وَاخْشَ فِي صِـرَاطِ الـذِّينَ المَـدَّ فِـي الطَّـاءِ وَاثَّـقِ**

ذكر الناظمُ في هذا البيت مسائل:

أ- إظهار تشديد وتفخيم الصاد هنا، وعلى القارئ أن يحذر من استفالها والنطق بها سيناً (السراط)، أو قريبةً منها، وإن كانت قراءة متواترة قرأ بها قنبل عن ابن كثير من السبعة، ورويس عن يعقوب من العشرة[١٣٣]، إلا أن هذا يُعَدُّ تركيباً في القراءات يُعابُ عليه قارئ القرآن الكريم إجمالاً[١٣٤]. وتفخم الراء المفتوحة اتفاقاً،

ويتأكد ذلك لوجود ألف بعدها[١٣٥]. وعلى القارئ أيضاً أن ينتبه هنا إلى الهمس في الطاء، ولا يُدْرِكُ هذا اللحنَ إلا حُذاقُ القُرَّاء[١٣٦].

ب- تجنب المد في الطاء، والحقيقةُ أنَّ الطاء لا مَدَّ فيه، ولكن قد يلحنُ لاحنٌ فيشدد الطاء فيظهر تشديده كأنه مدٌّ فيه.

(٨) **وَلامَ (الذِّينَ) اشْدُدْ وَفِي الضَّادِ رَاقِبِ الـ ـــخُرُوجَ مِـــنَ الجَنْـــبِ اليَسَـــارِ تُوفَّـــقِ**

نبَّه الناظم في هذا البيت على أمرين :

الأول: تشديد اللام في: چ ڤچ [٧]، وقد حذر العلماء من المبالغة في تشديدها[١٣٧].

الآخر: حرف الضاد في قوله تعالى: چ ڤ ڤ چ [٧] ، وأهمية إخراجه من الجانب الأيسر للفم. والحقيقةُ أنَّ قضية مخرج الضاد من القضايا المهمة التي اعتنت بها كتب التجويد القديمة والحديثة، لأنَّ أكثر الناس ينطقون بالضادِ ظاءً. وهذا الحرف خاصةً يحتاجُ إلى تدريب في النطق به لأنه من أعسر حروف العربية مخرجاً وكثيراً ما يُخطئ قراء القرآن الكريم في النطق به.

قال ابن الجزري: (والضاد انفرد بالاستطالة، وليس في الحرف ما يعسر على اللسان مثله، فإن الألسنة فيه مختلفة، وقلَّ من يحسنه، فمنهم من يخرجه ظاءً[١٣٨]، ومنهم من يمزجه بالذال[١٣٩]، ومنهم من يجعله لاماً مخففةً، ومنهم من يشمه الزاي[١٤٠]، وكل ذلك لا يجوز.

والحديثُ المشهور على الألسنة: " أنا أفصحُ من نطق بالضادِ " لا أصل له، ولا يصح[١٤١]، فليحذر من قلبه إلى الظاء، لا سيما فيما يشتبه بلفظه نحو: چپ پ پ چ [الإسراء ٦٧] ، يشتبه بقوله: چ چ چ چ [النحل ٥٨] ، وليعمل الرياضة في أحكام لفظه خصوصاً إذا جاوره ظاء نحو: چ ے ۓ چ [الشرح ٣] ، چ ڳ ڳ چ [الفرقان ٢٧]. أو حرف مفخم نحو: چ گ گ چ [النساء ٩٧] ، أو حرف يجانس ما يشبهه نحو: چ □ □ چ [آل عمران ٩١]. وكذا إذا سكن وأتى بعده حرف إطباق

نحو چ ﮓ ﮔ چ [البقرة ١٧٣]. أو غيره نحو: چ ﭼ ﭽ [البقرة ١٩٨] و چ □ □ چ [الحجر ٨٨] ، و چ ﮓ ﮕ چ [الفيل ٢][١٤٢].

واقتصر الناظم، رحمه الله، في ذكر مخرج الضاد على الجانب الأيسر فقط وهو الأكثر عند القراء، مع أنه قد يخرج من الجانب الأيمن أيضاً. قال ابن الجزري: (المخرج الثامن: للضاد المعجمة، من أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس من الجانب الأيسر عند الأكثر، ومن الأيمن عند الأقل، وكلام سيبويه يدل على أنها تكون من الجانبين وقال الخليل إنها أيضاً شجرية يعني من مخرج الثلاثة قبلها)[١٤٣].

وقال الدكتور غانم قدوري الحمد بعد أن ذكر تاريخ اهتمام علماء التجويد بقضية الضاد والظاء والفرق بينهما: (أما نطق قراء القرآن في زماننا فإن الغالب عليهم نطق الضاد شديدة من مخرج الطاء والدال والتاء، وقد سماها بعض المتأخرين بالضاد الطائية، نسبة إلى صوت الطاء لمشاركتها له في المخرج، وهي من بين طرف اللسان وأصول الثنايا العليا، لكن كتب التجويد وتعليم التلاوة لا تزال تحدد مخرج الضاد من بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، على الوصف القديم لها)[١٤٤].

وذكر الأستاذ الدكتور غانم قدوري أن هناك بعداً تاريخياً واختلافاً كبيراً في نطق حرف الضاد بين وصف كتب العربية والتجويد القديمة وبين دراسات العلماء المعاصرين، فالاستطالة التي كانت توصف بها الضاد في الكتب القديمة صارت غير متحققة في نطق أكثر قراء القرآن في زماننا، بسبب ميلهم إلى نطقها شديدة من مخرج الدال والطاء والتاء[١٤٥].

لكنه، حفظه الله تعالى، قال: (وهذا البعد التاريخي لنطق الضاد يجب ألا يُشَوِّشَ على متعلم التجويد وقارئ القرآن، فعليه أن يتمسك بالرواية، فهي الأساس الأول لصحة القراءة، وأن يأخذ بنطق معلمه، ويترك للباحثين المتخصصين تتبع أقوال العلماء في الضاد، وبحث الجوانب التاريخية لنطق الضاد، وتحديد الكلمات التي ترسم بالضاد، والكلمات التي ترسم بالظاء.

ولا يخفى على القارئ أن قسماً كبيراً من الناطقين بالعربية ليست لديهم مشكلة في نطق الضاد والتفريق بينها وبين الظاء، خاصة في بلاد الشام ومصر، ولكن أهل العراق ودول الخليج وبلدان أخرى تصير الضاد في نطقهم ظاءً، وهم يحتاجون من أجل ذلك إلى تمرين طويل لتصحيح النطق بالضاد، والتفريق بين ما يكتب بالضاد وما يكتب بالظاء. والله تعالى أعلم)[١٤٦].

(٩) وَفِي الغَيْنِ(فِي المَغْضُوبِ) رَاعِ سُكُونَهَا فَكَمْ سُمِعَ التَّحْرِيكُ مِنْ مُتَعَمِّقِ

ذكر الناظم في هذا البيت أحكام تجويد قوله تعالى: چڤچ وأكَّد على ضرورة الاهتمام بسكون الغين وعدم تحريكها. ففي هذه الكلمة أمور يجب التنبيه عليها، وهي:

أ- الاحتراز من إدغام الغين في الضاد.

ب- الاحتراز من النطق بالغين قريبة من الخاء لأنهما يخرجان من مخرج واحد، وصفاتهما متقاربة أيضاً[١٤٧].

ج- الاحتراز من النطق بالضاد ظاءً، كما تقدم في شرح البيت السابق.

د- الاحتراز من تحريك الغين، لأنه كثيراً ما يقع فيه القراء.

(١٠) [وَلِلْوَاوِ عِنْدَ المِيمِ أَظْهِرْ وَلا تَكُنْ لَـهُ مُزْعِجَـاً بَـلْ مُظْهِـرَاً بِتَرَقُّـقِ][١٤٨]

نبه الناظم هنا على إظهار الواو بعد الميم الساكنة إظهاراً شفوياً، ويحذر من إخفائها. قال ابن الجزري في مقدمته:

ألمـــيمَ إنْ تَسْـــكُنْ بغنـــةٍ لَـــدَى بـاءٍ علـى المُخْتَـارِ مـن أهـل الأدا

وأَظْهِرَنْهَـــا عِنْـــدَ بـــاقي الأَحْـــرُفِ واحْـذَرْ لَـدَى واوٍ وَفَـا أَنْ تَخْتَفِـي[١٤٩]

وينبغي الحذر عند إظهار الميم من مبالغة في النطق تؤدي إلى تحريكها، قال السعيدي: (إذا أردت إظهارها عند الفاء والواو في مثل قوله تعالى، عند الفاء: چ□ □ □ □چ [البقرة ١٥] ، وعند الواو نحو: چ ﮓ ﮔ چ [الأعراف ٧١]... وما أشبه هذه الحروف، يلفظ بهذه الميمات كلها ساكنة ويتوقى فيها من الحركة.

فإذا أطبقت شفتيك للميم وأردت النطق بالفاء ألحقت ثنيتيك بمخرج الفاء من الشفة السفلى، وليكن ذلك عند انفتاح شفتيك من الميم في وقت واحد، من غير اضطراب بينهما ولا إبطاء، فإن ذلك يؤدي إلى تحريك الميم)[١٥٠]. وهذا معنى قول الناظم، رحمه الله: (ولا تكن له مزعجاً بل مظهراً بترقق).

(١١) وَفِي جَمْعِ ضُلاَّلٍ بِتَشْدِيدِ ضَادِهِ مَعَ المَدِّ والتَّشْدِيدِ لِلامِ فَانْطِقِ

ذكر في هذا البيت قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ وإنما قال: (ضُلاَّل) مراعاةً للوزن. وفي كلمةِ: ﭽ ﭾ ﭿ أحكام مهمة هي :

أ- ترقيق اللام الأولى بسبب مجاورتها حرف الضاد، وهو من حروف الاستعلاء، فعلى القارئ أن يحذر من تفخيمها للسبب نفسه. قال ابن الجزري :

وَلْيَتَلَطْفْ، وعلى اللهِ، وَلاَ الضُّ والميمَ من مخمصةٍ ومن مَرضْ[١٥١]

أي على القارئ مراعاة سكون اللام في هذه الكلمات: ﭽ ﭿ ﮀ [الكهف١٩] ، و ﭽ ﭺ ﭿ ، و ﭽ ﭾ ﭿ لمجاورتها الضاد بعدها[١٥٢].

ب- تفخيم الضاد هنا لأنها جاءت مفتوحةً وبعدها ألف، وهي أعلى درجات التفخيم. قال مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ)[١٥٣]: (فيجب على القارئ أن يلفظ بالضاد إذا كان بعدها ألف بالتفخيم البيِّن، كما يلفظ بها إذا كان يحكي الحروف، فيقول: " صاد "، " ضاد "، ولا بد له من التحفظ بلفظ الضاد حيث وقعت فهو أمر يُقصِّرُ فيه أكثر من رأيت من القراء والأئمة، لصعوبته على من لم يُدرَب فيه. فلا بد للقارئ المجود أن يلفظ بالضاد مفخمةً مستعليةً منطبقةً مستطيلةً، فيظهر صوت خروج الريح عند ضغط حافة اللسان بما يليه من الأضراس عند اللفظ بها، ومتى فرط في ذلك أتى بلفظ الظاء أو بلفظ الذال، فيكون مبدلاً أو مغيراً)[١٥٤].

ج- مَدُّ الألف في قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ مداً لازماً مشبعاً، وهذا المد هو أعلى درجات المد الفرعي الذي سببه السكون، إلا أن بعض أهل التجويد يرون أن هذا المد يمد على قدر أربع ألفات، وهم الذين يأخذون بالتوسط كابن مجاهد وعامة أصحابه،

رواها عنه أبو عمرو الداني بسنده عن أحمد بن نصر يحكيه عن بعض مشيخة ابن مجاهد[١٥٥]، وذكره ابن الجزري في النشر عن أبي بكر بن مهران حكايةً[١٥٦]، وانتصر لهذا المذهب عبد الوهاب القرطبي في كتابه الموضح في التجويد[١٥٧]. وذكر أبو الحسن السعيدي أن هذا المد يُمدُّ أقل من المد الذي سببه الهمز[١٥٨]. وقال الجعبري: (اتفق السبعة على زيادة حرف المد قبل الساكن اللازم مطلقاً زيادةً متساويةً حاجزةً بين الساكنين، ومن ثَمَّ سُمِّيَ مد العدل ومد الحجز)[١٥٩].

فتمكين المد توسطه وقصره إنما مرجعه إلى التقريب والمشافهة من أفواه المشايخ المتقنين لا على التحديد والتقدير غير المنضبط. قال أبو عمروٍ الداني: (وكل واحد من القراء في هذا الضرب في إشباع زيادة التمكين على حال مذهبه في تحقيقه القراءة وحدرها، وذلك من غير إسراف ولا تقدير يعرف به، وإنما هو على التقريب، ولا يوقف على ذلك ولا يُعرفُ إلا بالمشافهةِ)[١٦٠].

د- تشديد اللام، وليحذر القارئ من تخفيفها أو الضغط عليها مبالغةً في تشديدها كما يفعله بعض القراء.

هـ- مراعاة مد الياء مداً عارضاً عند الوقف عليها، وفيها القصر والتوسط والإشباع. وليحذر القارئ من خروج صوت عند الوقوف على النون[١٦١].

(١٢) فَإِنْ كُنْتَ جَرَّدْتَ القِرَاءَةَ مُظْهِراً فَمِلْ نَحْوَ تَجْوِيدِ المُحِقِّ المُدَقِّقِ

إذا جردتَ، أيها القارئُ، القراءة من الألحان والأخطاء، فاتبع تجويد القارئِ المحقق المدقق الذي يجتنب اللحن والخطأ في قراءته.

(١٣) فَتَقْسِيمُهَا نِصْفَيْنِ مُعْتَبِراً بِهَا كَمَا جَاءَ فِي نَصِّ الحَدِيثِ المُصَدَّقِ

(١٤) فَنِصْفٌ لِرَبِّ العَرْشِ تَعْظِيمُ حَامِدٍ وَنِصْفٌ دُعَاءٌ مُسْتَجَابٌ لِمُتَّقِ

أشار في هذين البيتين إلى الحديث القدسي الذي رواه النبي، (ﷺ)، في فضل سورة الفاتحة، وهو أنَّ سورة الفاتحةِ قُسمت نصفين: نصفٌ، لله تبارك وتعالى،

ونصفٌ دعاءٌ مستجابٌ للمسلمِ الذي يقرؤها. وهذا نصُّ الحديثُ: عن رسول الله، (ﷺ)، أَنَّه قَال: (قال الله، (ﷻ): قُسِمَت الصَّلاةُ بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل. قال رسول الله، (ﷺ): اقرؤوا: يقول العبد: چپپپپچ يقول الله، (ﷻ): حمدني عبدي، يقول العبد: چپ پچ يقول الله، (ﷻ): أثنى علي عبدي، يقول العبد: چٹ ٹ ٹچ يقول الله، (ﷻ): مجدني عبدي. يقول العبد: چٹ ٹ ٹ ڈڈچ يقول الله، (ﷻ): هذه الآية بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. يقول العبد: چٹ ڈڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄچ فهؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل)[١٦٢].

(١٥) فَتُـوقِنَ أَنَّ الحَمْـدَ للهِ وَحْـدَهُ هُـوَ المُـنْعِمُ الوَهَّـابُ أَهْـلُ التَّصَـدُّقِ

أي فتصير، أيها القارئ، على يقين بأن الحمد بجميع أنواعه وأقسامه يختص بالله تعالى الذي تفضل بجزيل النعم والمواهب، وهو أهل لكل نعمة وهبة وصدقة.

وهذا حمد من المؤلف لله، تبارك وتعالى، في آخر منظومته، وإن لم يأت به في أولها. وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

خاتمة بأهم نتائج التحقيق والشرح :

في نهاية هذا العمل توصلتُ إلى النتائج الآتية:

١- إن إفراد علماء التجويد المتقدمين هذه السورة المباركة في مؤلفات خاصة يدلُّ على فضلها وعظيم منزلتها وأهمية تجويدها.

٢- الشيخ صالح بن عبد الهدى الحرباوي الدوري، من العلماء الذين اهتموا بإقراء القرآن الكريم والتأليف في مسائل تجويده في مدينة الموصل في القرن الثاني عشر للهجرة.

ولهذه المنظومة أهمية كبيرة إذ أنها أعطت صورةً عن طبيعة إقراء القرآن الكريم واهتمام القراء به في القرن الحادي عشر للهجرة في مدينة الموصل.

٣- إن اللَّحن الجليّ في هذه السورة نوعان:

أ- لحن جلي لا يُغير المعنى، وهذا لا يُبطل الصلاة اتفاقاً.

ب- لحن جلي يُغير المعنى، وهذا فيه تفصيل عند أهل العلم كما تقدم.

والمختار في هذه المسألة: أن اللَّحن الجلي المُغير للمعنى لا يخلو من إحدى حالتين:

أ- إما أن يكون من خطأ أو نسيان، وهذا معفوٌّ عنهُ، إن شاء اللهُ تعالى، وإما أن يكون عجزاً عن الصواب كقراءة أكثر الأعاجم في إبدالهم بعض الحروف.

ب- وإما أن يكون عالماً عارفاً ما قرأ، قادراً على تصويب قراءته، أو جاهلاً لكنَّهُ فرَّط في تعلُّم الصواب فهذا، والله أعلم، صلاته غير مجزئة ويلزمُهُ إعادتها.

٤- إن تحقيق وشرح هذه المنظومة يفتح الباب للاهتمام بمؤلفات العلماء في تجويد الفاتحة، المنثور منها والمنظوم، والبحث عنها وتحقيقها ونشرها بين الناس، لتصحيح النطق بألفاظ هذه السورة المباركة. ومن الجدير بالذكر أنَّ هناك الكثير من المنظومات في تجويد الفاتحة مجهولة المؤلفين، ولكن هذا الأمر لا يمنع من البحث عنها وتحقيقها ونشرها، لأنَّ الحكمة ضالةُ المؤمن أَنَّى وجدها فهو أحقُّ بأخذها. واللهُ يقول الحق، وهو يهدي السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش والتعليقات:

(١) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند: 2 / 302، برقم: (8005) وفي مواضع أخرى، وأبو داود في السنن: 4 / 255 برقم: (4811)، وابن حبان في صحيحه: 8 / 198 برقم: (3407)، وغيرهم من أئمة الحديث.

(٢) ذكر الأستاذ الدكتور غانم قدوري حمد، حفظه الله تعالى، أنَّ موضوعَ القصيدة مهمٌ ومفيدٌ للنَّاس، وشجعني كثيراً على تحقيقها وشرحها ونشرها.

(٣) هو الشيخ إبراهيم فاضل محمد ذنون المشهداني، ولد بالموصل سنة 1943 م في محلة المشاهدة، وقرأ على الشيخ الجليل عبد الفتاح الجومرد وأجازه بالقراءات السبع، ولقبه بـ (موئل القراء). وهو خطيب جامع الطالب في الموصل، وخطاط، ومنجد، وله الكثير من الأشعار منها منظومة دالية في الآداب، ومنظومة في أصول القراء العشرة، وغيرها. ويقرأ بقراءة أبي جعفر المدني، أحد القراء العشرة، في إمامته. ويمارس تدريس القراءات العشر في مسجده وبيته، ومن أبرز الطلاب الذين درسوا عليه القراءات: معن عبد الخالق البكوع، ومحمد نوري المشهداني، وفيصل عبد القادر يوسف، وغيرهم. ينظر في ترجمته: (تراجم قراء القراءات القرآنية في الموصل: 194 . 195).

(٤) هو الأستاذ قصي حسين آل فرج، ولد في الموصل سنة 1946 م، تخرج في مدارسها وعين في سلك التعليم سنة 1966 / 1967 م، وانتقل للعمل في المكتبة المركزية بالموصل منذ سنة 1979 م، وهو الآن مديرها العام. من المهتمين بتراث وتاريخ مدينة الموصل، وشغل عضوية الكثير من الجمعيات والمنتديات منها: عضو لجنة أصدقاء جامعة الموصل، وعضو فخري في جمعية المؤرخين، ورئيس جمعية خطاطي نينوى، وعضو اتحاد المؤرخين العرب. من

أبرز مؤلفاته: القضاء والقدر، وإسماعيل الكبير، والمكتبات الموصلية العامة، وتراجم قراء القراءات القرآنية في الموصل. وترجمته على غلاف كتابه تراجم قراء القراءات.

(٥) هي مخطوطة: (الحاشية المرضية في كشف الأوقاف المنهية في شرح البدرية في ما يحتاج إليه القارئ من معرفة جميع الأوقاف) للشيخ صالح بن عبد الهدى الحرباوي الدوري.

(٦) وهما: نسخة الأم للقصيدة، والحاشية المرضية في شرح الأوقاف المنهية.

(٧) الحاشية المرضية في كشف الأوقاف المنهية في شرح البدرية في ما يحتاج إليه القارئ من معرفة جميع الأوقاف: ورقة 1 ظ.

(٨) ينظر: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، للقلقشندي: ١ / ٧٩.

(٩) ينظر: المصدر السابق نفسه: ١ / ٦٣.

(١٠) عشائر العراق: ١ / ٨٥. وينظر أيضاً: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب: ١ / ٧٩، وتاج العروس للزبيدي: ٢ / ٢٦٠، معجم قبائل المملكة العربية السعودية، للشيخ حمد الجاسر: ١ / ٢٤.

(١١) ينظر: معجم قبائل المملكة العربية السعودية: ١ / ٢٤.

(١٢) ينظر: معجم البلدان لياقوت الحموي: ٢ / ٤٨١.

(١٣) ينظر: تراجم قراء القراءات القرآنية في الموصل: المقدمة س.

(١٤) المقدمة، ص: س.

(١٥) ينظر: نص القصيدة في الورقة ٢ ظ من القصيدة القافية.

(١٦) في الأصل: نضمها، بالضاد، وهو خطأ.

(١٧) في الأصل: (اتفقوا) وهذا التعبير وإن كان صحيحاً إلا أنه غير مشهور إلا على لغةِ: (أكلوني البراغيث). والأصح ما أثبته.

(١٨) وهذا اعترافٌ منه، رحمه الله تعالى، بوجود بعض العيوب في قصيدته العينيةِ هذه.

(١٩) في الأصل: عقارباً.

(٢٠) ينظر: وجه ورقة المخطوط س، وتراجم قراء القراءات القرآنية: س.

(٢١) تراجم قراء القراءات القرآنية: س.

(٢٢) الحاشية المرضية في كشف الأوقاف المنهية في شرح البدرية في ما يحتاج إليه القارئ من معرفة جميع الأوقاف: ورقة 1 ظ.

(٢٣) ينظر: البيان في عَدِّ آي القرآن، للداني: 139، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 1 / 114، وتفسير القرآن العظيم: 1 / 17.

(٢٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 1 / 111 . 113.

(٢٥) صحيح البخاري: 4 / 1623، برقم (4204).

(٢٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 1 / 114، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: 1 / 17، وفتح القدير للشوكاني: 1 / 17. وغيرها من كتب التفسير والحديث وفضائل القرآن.

(٢٧) هو أبو مزاحم موسى بن عبيد اللهِ بن يحيى بن خاقان، البغدادي، إمامٌ مقرئٌ مُجَوِّدٌ مُحَدِّثٌ، كانَ جَدُّه وأبوه وزيرين لبني العباس، لكنه تركَ الدنيا وانشغل بالعلم، له قصيدتانِ: الأولى في حسنِ أداء القرآنِ، والثانيةُ في السُّنَّةِ. توفي سنة 325 هـ. ينظر: (معرفة القراء الكبار للذهبي: 2 / 554، وغاية النهاية لابن الجزري: 1 / 320).

(٢٨) ينظر: شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري حمد: 20.

(٢٩) حقَّقها الأستاذ الدكتور غانم قدوري حمد، حفظه الله، ونشرها ضمن بحث: (علمُ التجويد نشأتُه ومعالمُه الأولى) المنشور في مجلة كليةِ الشَّريعةِ بجامعةِ بغداد

في العدد السادس 1400 هـ ـ 1980 م، ونشرها الدكتور عبد العزيز عبد الفتاح القارئ سنة 1402 هـ ضمن (قصيدتان في التجويد لأبي مزاحم الخاقاني، ولعلم الدين السخاوي)، ونشرها الدكتور علي حسين البواب في مجلة المورد ببغداد سنة 1405 هـ ـ 1985 م (المجلد 14، العدد الأول)، ونشرها أيضاً المحقق الهندي محمد عزيز شمس في كتابه: (روائع التراث). ينظر: (شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري حمد: 20).

(٣٠) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي، اشتهر بعلوم القرآن عامة، وعلم القراءات خاصة، له الكثير من المؤلفات منها: التيسير في القراءات السبع، والمقنع في رسم المصحف، والبيان في عَدِّ آي القرآن، وغيرها، توفي سنة 444 هـ. ينظر: (معرفة القراء الكبار:2 /773، وغاية النهاية:1/ 503).

(٣١) غاية النهاية: 2 / 321. وذكر أستاذي الدكتور غانم قدوري في شرح المقدمة الجزرية (ص: 20): أنَّ شرح الداني لقصيدة الخاقاني توجد منه عدة نسخ، وقد حَقَّقَ الشرح في رسالةٍ علميةٍ غازي بن بنيدر العمري في جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

(٣٢) ينظر ما كتبه الأستاذ الدكتور غانم قدوري حمد، حَفِظَهُ اللهُ، في بحثه: علمُ التجويد: نشأتُه ومعالمُه الأولى، وشرح المقدمة الجزرية: 22، المبحث الثاني من الفصل الأول.

(٣٣) ترجمته في: هدية العارفين للبغدادي: 6 / 523.

(٣٤) ينظر: هدية العارفين: 6 / 523.

(٣٥) هو أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن عمر الجَعْبَريُّ، الأستاذ المحققُ، صاحب التصانيف، وشيخ بلد الخليل، له شرح الشاطبية والرائية للشاطبي،

وألف التصانيف في أنواع العلوم نظماً ونثراً، توفي سنة 732 هـ. ينظر: (معرفة القراء الكبار للذهبي: 2 / 743، وغاية النهاية لابن الجزري: 1 / 21، والموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة:1 /65.63).

(٣٦) ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة: 2 / 1996.

(٣٧) هو الحسن بن قاسم بن عبد الله المعروف بابن أم قاسم، المرادي المصري، الفقيه، النحوي، اللغوي، المقرئ، المفسر، شرح الشاطبية والألفية والتسهيل، وله الجنى الداني في حروف المعاني، وغيرها من المؤلفات المفيدة، توفي سنة 749 هـ. ينظر: (غاية النهاية: 1 / 227، وبغية الوعاة للسيوطي: 1 / 517، والموسوعة الميسرة: 1 / 717). وقد حقَّقَ هذا الشرح الدكتور عبد الهادي الفضلي، ونشره في بيروت دون تاريخ، ويقع هذا التحقيق بسبع وثمانين صفحةً من الحجم المتوسط. ينظر: (المفيد في شرح عمدة المجيد، للمرادي، تحقيق: د. علي حسين البواب: 5).

(٣٨) هو شمس الدين محمد بن محمود بن أحمد السمرقندي المقرئ. قرأ على أبيه محمود، ومحمد بن محمد المعروف بابن العبد، وغيرهما. وهو إمام بارع مُجَوِّدٌ، من أشهر مؤلفاته: التجريد في التجويد، والقراءات السبع. توفي سنة 780 هـ. ينظر: (غاية النهاية: 2 / 260، وكشف الظنون: 2 / 1342، والموسوعة الميسرة: 3 / 2457).

(٣٩) ينظر: كشف الظنون: 2 / 1342.

(٤٠) هو سراج الدين أبو حفص عمر بن قاسم بن علي الأنصاري النشار، المقرئ الشافعي المشهور. أخذ عن علي الخباز الضرير، وشمس الدين الحمصاني، وغيرهما. وأخذ عنه شهاب الدين القسطلاني، ونور الدين الجارحي، وغيرهما.

من أبرز مؤلفاته: تجويد الفاتحة، والبدر المنير في شرح التيسير، توفي سنة 938 هـ. ينظر: (هدية العارفين: 1 / 792، وكشف الظنون: 2 / 1812، والموسوعة الميسرة: 2 / 1763.

(٤١) الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط [التجويد]: ١٤٠.

(٤٢) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد الدمشقي الصالحي الحنفي الشهير بابن طولون. محدث، مسند، مؤرخ فقيه، نحوي، مشارك في التعبير والطب وغيرهما من العلوم، ولد بصالحية دمشق بالسهم الأعلى قرب المدرسة الحاجبية سنة ٨٨٠ هـ تقريباً، وسمع وقرأ على جماعة، وتفقه بعمه الجمال بن طولون وغيره، وأخذ عن السيوطي إجازة مكاتبة، وآخرين من أهل الحجاز، وولي تدريس الحنفية بمدرسة أبي عمر وإمامة السليمية بالصالحية، واخذ عنه جماعة، وتوفي بدمشق في ١١ جمادى الأولى سنة ٩٥٣ هـ، ودفن بتربة أسرته بسفح قاسيون. من تصانيفه الكثيرة: القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، النفحات الأزهرية في الفتاوى العونية، وتجويد الفاتحة. ينظر: (معجم المؤلفين: ١١ / ٥٢، والأعلام: ٦ / ٢٩١).

(٤٣) المصدر السابق ص١١٥.

(٤٤) هو جمال الدين يوسف بن عبد الله بن سعيد الحسيني الأَرْمِيوني المصري الشافعي. إمامٌ علامةٌ، قرأ على السيوطي وغيره، وأخذ عنه عبد السلام بن ناصر الدمياطي، ومنلا علي الشهرزوري، وغيرهما. من أبرز مؤلفاته: رسالة في تجويد البسملة، والمعتمد في تفسير سورة الإخلاص، وغيرها. توفي سنة ٩٥٨ هـ. ينظر: (هدية العارفين:٢/ ٥٦٤، والأعلام: ٨/ ٢٤٠، والموسوعة الميسرة:٣/ ٢٩٦١).

(٤٥) المصدر السابق ص٨٠.
(٤٦) لم أقف على ترجمته.
(٤٧) المصدر السابق ص١١٥.
(٤٨) لم أقف على ترجمته أيضاً.
(٤٩) المصدر السابق ص١١٥.
(٥٠) طبعة دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.
(٥١) هو عبد الكريم بن عبد الباري بن عبد الرحمن بن عبد الكريم ابن عمر بن أبي بكر بن محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن بن القاسم بن عبد الحميد بن حاتم بن حنظلة بن تميم بن حبيب الداري، أبو محمد الصعيدي ثم الإسكندري الشافعي، مقرئ محقق مؤلف مجود. قرأ على أبيه، وعلى الصفراوي بالثمان، وقرأ بالسبع على إبراهيم ابن وثيق، وغيرهم. وسمعت منه بنت أخته الوجيهية بنت علي بن يحيى الصعيدي. وتصدر للإقراء بالجامع الغزي، وكان صالحاً كثير التحري متقياً متيقظاً أَلَّفَ في القراءات وغيرها، ومن مؤلفاته: بغية المريد في معرفة التجويد، والبلغة الراجحة في تقويم حروف الفاتحة، وكتاب النبذة الرضية في أحكام القراءات المرضية، وغيرها. ينظر: (غاية النهاية:١/٤٠٠-٤٠١).
(٥٢) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري: ١ / ٤٠٠ . ٤٠١.
(٥٣) لم أقف على ترجمة له.
(٥٤) الفهرس الشامل: ١٩٧.
(٥٥) لم أقف على ترجمته.
(٥٦) الفهرس الشامل: ١٢٨.

(٥٧) لم أقف على ترجمته أيضاً.
(٥٨) الفهرس الشامل: ٣٠.
(٥٩) ينظر الفهرس الشامل: الصفحات: ١٢، ١٣، ٣٠، ٧٧، ٨٠، ٨١، ١٤١، ١٤٢، ١٨٧.
(٦٠) ينظر: شبكة التفسير والدراسات القرآنية www.tafsir.net. وهي رسالة نافعة جداً.
(٦١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري: 5/61 مادة (لحن)، والمحكم لابن سيده:258/3.
(٦٢) هو عبد الوهاب بن محمد أبو القاسم القرطبي، مقرئ متقن كبير رحال. من أشهر مؤلفاته: المفتاح في القراءات السبع، والموضح في التجويد. توفي سنة 461 هـ. ينظر: (معرفة القراء الكبار: 2 / 866، وغاية النهاية: 1 / 482).
(٦٣) البيت بلا نسبة في: العين: 3 / 230 مادة (لحن)، والمحكم: 3 / 258 مادة (لحن)، ولسان العرب لابن منظور: 13 / 381 مادة (لحن). والشاهد فيه قوله " معرب لم يلحن " إذ جاء معنى اللحن عدم الإعراب.
(٦٤) الموضح في التجويد: 56.
(٦٥) ينظر: الموضح في التجويد: ٥٧، والتمهيد لابن الجزري: ٧٧.
(٦٦) قال الدكتور محمد بن فوزان بن حمد العمر: وقد يكون اللحن الجلي لحناً خفياً بالعرف دون المعنى، كضم الهاء أو نصبها من قوله تعالى: چٹ چ [الفاتحة٦]. رسالة في تجويد الفاتحة: ٢٤.
(٦٧) رسالة في التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي لأبي الحسن السعيدي: ٢٨.
(٦٨) ينظر: التمهيد: ٧٧.
(٦٩) ينظر: التمهيد في معرفة التجويد لأبي العلاء الهمذاني: ٢١٤، والموضح في التجويد: ٥٩.

(٧٠) ينظر: التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي للسعيدي: ٢٨، والتمهيد لابن الجزري: ٧٧.

(٧١) جمال القراء وكمال الإقراء: ٢ / ٥٢٩.

(٧٢) هو أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد العطشي البغدادي التميمي. ولد سنة ٢٤٥ هـ بسوق العطش ببغداد. شيخ المقرئين وانتهت إليه رئاسة الإقراء في وقته. وقرأ على قنبل وسعدان بن نصر وغيرهما. وقرأ عليه الدارقطني وأبو نصر الشذائي وابن شاهين وغيرهم. من أبرز مؤلفاته: السبعة في القراءات، وجامع القراءات، والياءات، وغيرها. توفي سنة ٣٢٤ هـ. ينظر: (معرفة القراء:١/٢١٦، وغاية النهاية:١/١٣٩، والموسوعة الميسرة:١/ ٤٣٢).

(٧٣) السبعة لابن مجاهد: ٤٩، وينظر: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، للدكتور غانم قدوري الحمد: ٥١.

(٧٤) الحديث رواه البخاري: 1 / 263 برقم (723)، ومسلم في صحيحه: 1 / 295 برقم (393)، وغيرهما من أئمة الحديث.

(٧٥) هو الإمام أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مُرِّي النووي الدمشقي، علامةٌ بالفقه والحديث، وله مشاركات في بعض العلوم الأخرى، من مؤلفاته: منهاج الطالبين، وشرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين، وغيرها. توفي سنة 676 هـ. ينظر: (معجم المؤلفين: 14 / 202، والأعلام: 8 / 149).

(٧٦) ينظر: شرح صحيح مسلم: 4 / 102.

(٧٧) ينظر: المدونة الكبرى للإمام مالك: ١ / ١٧٧، وفتح القدير لابن الهمام الحنفي: ١ / ٢٨١، والأم للشافعي: ١ / ١١٠، والمغني لابن قدامة المقدسي: ٣ / ٤٤٤ . ٤٥٠.

(٧٨) هو الإمام المجتهد أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة المجتهدين في الدين عند المسلمين، وإليه ينتسب المالكية. ولد في المدينة المنورة سنة ٩٣ هـ، وتوفي فيها سنة ١٧٩ هـ. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، سأله المنصور أن يضع كتابا للناس يحملهم على العمل به، فصنف " الموطأ ". وله رسالة في " الوعظ "، وكتاب في " المسائل " ورسالة في " الرد على القدرية "، وكتاب في " النجوم " و " تفسير غريب القرآن ". ينظر: (الأعلام: ٥ / ٢٧٥).

(٧٩) المدونة الكبرى: ١ / ١٧٧.

(٨٠) هو الإمام المجتهد أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي بالولاء، الكوفي. إمام الحنفية، والفقيه المجتهد المحقق، وأحد أئمة المذاهب الأربعة عن المسلمين. أصله من أبناء فارس. ولد في الكوفة سنة ٨٠ هـ، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقين) على القضاء، فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات، رحمه الله تعالى، ببغداد سنة ١٥٠ هـ. كان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقا، قال الإمام مالك، يصفه: رأيت رجلا لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته ! وكان كريما في أخلاقه، جوادا، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدث انطلق في القول، وكان لكلامه دوي، وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له مسند في الحديث، والمخارج في الفقه، ورسالة الفقه الأكبر في التوحيد. ينظر: (الأعلام: ٨ / ٣٦).

(٨١) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء. إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرستة في غوطة دمشق، ولد بواسط سنة ١٣١ هـ، ونشأ بالكوفة فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به، وانتقل إلى بغداد فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان اصطحبه فمات بالري سنة ١٨٩ هـ. قال الشافعي: (لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد ابن الحسن، لقلت، لفصاحته) ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: المبسوط، والزيادات، والحجة على أهل المدينة، وغيرها. ينظر: (الأعلام: ٦ / ٨٠).

(٨٢) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علاَّمةً. ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ، وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافة الرشيد ببغداد سنة ١٨٢هـ وهو على القضاء. وهو أول من دعي " قاضي القضاة " ويقال له: قاضي قضاة الدنيا !، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب.

من كتبه: الخراج، والآثار وهو مسند أبي حنيفة، وأدب القاضي وغيرها. ينظر: (الأعلام: ٨ / ١٩٣).

(٨٣) قال محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني: (ومعنى عموم البلوى: شمول التكليف لجميع المكلفين أو أكثرهم عملاً). ينظر: إجابة السائل شرح بغية الآمل: ١٠٩).

(٨٤) ينظر: فتح القدير: ١ / ٢٨١.

(٨٥) هو الإمام المجتهد أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أحد أئمة المذاهب الأربعة عند المسلمين، وإليه ينتسب الشافعية. ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠ هـ وحُمِل منها إلى مكة وهو ابن سنتين، وسكن بغداد، ثم سافر إلى مصر فاستقر بها إلى أن مات سنة ٢٠٤ هـ. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرةٌ أو ورقٌ إلا وللشافعي في رقبته منة. وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولا كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة.

وكان ذكيا مفرطا. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب الأم في الفقه، والمسند، وأحكام القرآن، والرسالة في أصول الفقه. ينظر: (الأعلام: ٦ / ٢٦).

(٨٦) الأم: ١ / ١١٠.

(٨٧) المجموع شرح المهذب: ٣ / ٣٢٩ . ٣٣٢.

(٨٨) هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، من أكابر فقهاء الحنابلة، ولد في جماعيل من قرى نابلس بفلسطين سنة ٥٤١ هـ، وفيها وفاته. من أبرز مؤلفاته: المغني وهو شرح لمختصر الخرقي في فقه الحنابلة، وروضة الناظر، وغيرها. ينظر: (الأعلام: ٤ / ٦٧).

(٨٩) المغني لابن قدامة: ٣ / ٤٤٤ . ٤٥٠.

(٩٠) هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحرَّاني الدمشقي الحنبلي، المعروف بابن تيمية. ولد سنة ٦٦١ هـ في حران، ثم انتقل إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطُلبَ إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية، ومات معتقلا بقلعة دمشق سنة ٧٢٨

هـ. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. من أبرز مؤلفاته: مجموع الفتاوى، والفرقان، والسياسة الشرعية، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام، وغيرها كثير. ينظر: (الأعلام: ١ / ١٤٤).

(٩١) مجموع الفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٢ / ٤٤٣.

(٩٢) في [س]: القَصيدةُ القافيِّةُ في تجويدِ الفاتحةِ. والصَّوابُ ما أَثبتُه من [ص] لأنَّه بخطِّ الناظمِ نفسه.

(٩٣) في [س]: شَدِّدَنْ.

(٩٤) في [س، و ص]: فجودا. والصواب كسر الدال لإقامة الوزن.

(٩٥) البيت أثبته الناظمُ في: [ص] ، في حاشية الأصل.

(٩٦) في [س]: تَمَّتِ القَصيدةُ وبالخَيْرِ عَمَّتْ.

(٩٧) قال الخطيب البغدادي (ت 463 هـ): (ينبغي أن يُبْتَدأَ بـ(بسم الله الرحمن الرحيم) في كل كتاب من كتب العلم). ينظر: (الجامع لأخلاق الراوي: 1 / 193). وقال الإمام النووي (ت 676 هـ): (الصلاة على النبي، (ﷺ)، بعد الحمدلة هو عادة العلماء). ينظر: (شرح صحيح مسلم: 1 / 43).

(٩٨) سبق تخريج هذا الاسم في مبحث أسماء الفاتحة.

(٩٩) المعجم الوسيط: 1 / 153.

(١٠٠) ينظر: التحديد في الإتقان والتجويد للداني: 68، والكتاب الأوسط للعماني: 72، والنشر لابن الجزري: 1 / 212.

(١٠١) في [س]: شددن.

(١٠٢) الوقف الاختباري: هو ما يمتحنه الأستاذ بقوله: كيف تقف على هذا اللفظ بعينه ؟ لعلم مهارته في وجوه قراءته. ينظر: (المنح الفكرية بشرح المقدمة الجزرية لملا علي القاري: 264، وشرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري الحمد: 540.

(١٠٣) رسالة في تجويد الفاتحة، للدكتور محمد بن فوزان العمر: 9.

(١٠٤) هو الإمام شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري الشافعي الدمشقي ثم الشيرازي، ولد سنة 751 هـ بدمشق. العالم المقرئ المحقق المحدث المشهور. قرأ على ابن اللبان الدمشقي، وعبد الرحمن بن أحمد البغدادي، وأبي بكر بن الجندي، وغيرهم. وقرأ عليه خلق كثير منهم طاهر ابن عرب الأصبهاني وغيره كثير. من أبرز مؤلفاته: النشر في القراءات العشر، وتحبير التيسير، والتمهيد وطيبة النشر، والدرة المضية، وغيرها كثير. توفي سنة 838 هـ. ينظر: (غاية النهاية: 2 / 247 ـ 251، والضوء اللامع للسخاوي: 9 / 255).

(١٠٥) النشر في القراءات العشر: 1 / 204.

(١٠٦) شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري: 143، عجز البيت (43).

(١٠٧) النشر: 1 / 219.

(١٠٨) شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري: 315.

(١٠٩) النشر: 1 / 204.

(١١٠) شرح الواضحة في تجويد الفاتحة: 46.

(١١١) ينظر: التمهيد لابن الجزري: 56.

(١١٢) الموضح في التجويد: 199.

(١١٣) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستي. فقيه محدث، من أهل بست من بلاد كابل، من نسل زيد بن الخطاب، أخي عمر بن الخطاب. ولد سنة ٣١٩ هـ، وتوفي سنة ٣٨٨ هـ. من أبرز مؤلفاته: معالم السنن، وشرح سنن أبي داود، وغيرها. ينظر: (الأعلام: ٢ / ٢٧٣).

(١١٤) ينظر: شأن الدعاء: 19.

(١١٥) ينظر: التمهيد لأبي العلاء الهمذاني: 293.

(١١٦) رسالة في تجويد الفاتحة: 14.

(١١٧) هو أبو الحسن علي بن جعفر السعيدي الرازي الحذاء، نزيل شيراز، عالم بالقراءات، له كتاب في القراءات الثمان، شرحه نصر بن علي الشيرازي بكتابه: (الموضح في وجوه القراءات وعللها)، توفي في حدود سنة 410 هـ. ينظر: (معرفة القراء الكبار: 2 / 699، وغاية النهاية: 1 / 529).

(١١٨) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي: 30 . 31.

(١١٩) في [س، و ص]: فجودا. والصواب كسر الدال لإقامة الوزن.

(١٢٠) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي: 31.

(١٢١) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، أشهر علماء القراءات والتجويد، توفي سنة 444 هـ. له مؤلفات تزيد على المئة، من أبرزها: التيسير، وجامع البيان في القراءات السبع، والتحديد في الإتقان والتجويد، والمقنع في رسم المصحف، والبيان في عد آي القرآن. وغيرها كثير جداً. وقد أحصى مؤلفاته ووثقها الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد، حفظه الله، في مقدمة تحقيق كتاب التحديد للداني.

(١٢٢) التحديد: 140. وينظر: الموضح في التجويد للقرطبي: 112، وشرح الجزرية لزكريا الأنصاري: 47.

(١٢٣) هو عبد العزيز بن علي أبو الإصبغ السماني الإشبيلي المقرئ، أستاذ كبير وإمام محقق مجود، طاف البلاد ومات بحلب سنة 560 هـ. ينظر: (معرفة القراء: 3 / 1051، وغاية النهاية: 1 / 395).

(١٢٤) الإنباء في تجويد القرآن: 60.

(١٢٥) شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري: 139، البيت (11).

(١٢٦) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي: 31.

(١٢٧) ينظر: شرح القصيدة الخاقانية للداني: 225، والتمهيد لابن الجزري:80 .82.

(١٢٨) شرح الواضحة: 54.

(١٢٩) صدر البيت الحادي عشر من المقدمة الجزرية، ينظر: شرح الجزرية، للدكتور غانم قدوري: 139.

(١٣٠) النشر: 1 / 199.

(١٣١) شرح المقدمة الجزرية: 239 . 240.

(١٣٢) في: [س]: اشْدُدْ.

(١٣٣) ينظر: السبعة: 105، وتحبير التيسير: 186.

(١٣٤) ينظر: النشر لابن الجزري: 1 / 18 . 19.

(١٣٥) شرح الواضحة: 54 . 55، والتمهيد لابن الجزري: 135.

(١٣٦) رسالة في تجويد الفاتحة: 15.

(١٣٧) المصدر السابق نفسه: 16.

(١٣٨) كما يفعل العوام من أهل العراق والخليج العربي.

(١٣٩) كفعل بعض القراء الذين يحاولون تمييزه عن الظاء.

(١٤٠) كما يفعل العوام من أهل مصر.

(١٤١) ينظر كلام العلماء على هذا الحديث في: اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، للزركشي: 160، والمقاصد الحسنة، للسخاوي: 167، و اللؤلؤ الموصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، للقاوقجي: ٤٩.

(١٤٢) النشر في القراءات العشر: 1 / 219 . 220.

(١٤٣) النشر: 1 / 200.

(١٤٤) شرح المقدمة الجزرية: 255. وينظر الصفحات: 250 ـ 255. ففيها كلام مفيد على تاريخ اهتمام علماء التجويد بمخرج الضاد.

(١٤٥) ينظر: شرح المقدمة الجزرية: 319 . 320.

(١٤٦) شرح المقدمة الجزرية: 321.

(١٤٧) ينظر: شرح الواضحة: 57 . 58.

(١٤٨) البيت أثبته الناظمُ في: [ص] ، في حاشية الأصل.

(١٤٩) البيتان (63، 64) من المقدمة الجزرية، ينظر: شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري: 146.

(١٥٠) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي: 47.

(١٥١) البيت (36) من المقدمة. ينظر: شرح المقدمة الجزرية للدكتور غانم قدوري:142.

(١٥٢) الحواشي المفهمة في شرح المقدمة، لابن الناظم: 75.

(١٥٣) هو أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، القيرواني ثم الأندلسي القرطبي، ولد سنة 355 هـ في القيروان، ثم دخل الأندلس سنة 393 هـ، وجلس للإقراء بجامع قرطبة حتى وفاته سنة 437 هـ، له مؤلفات كثيرة منها: الرعاية في التجويد، والتبصرة في القراءات السبع، والكشف في علل القراءات، وغيرها. ينظر: (معرفة القراء: 2 / 751، وغاية النهاية: 2 / 2309).

(١٥٤) الرعاية: 184 . 185.

(١٥٥) ينظر: شرح القصيدة الخاقانية: 308، والتحديد: 172.

(١٥٦) النشر: 1 / 317.

(١٥٧) الموضح: 134 . 135.

(١٥٨) التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي: 33.

(١٥٩) ينظر: كنز المعاني في شرح حرز الأماني: 2 / 359 . 360.

(١٦٠) شرح القصيدة الخاقانية: 308.

(١٦١) رسالة في تجويد الفاتحة: 19.

(١٦٢) الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطأ: ١ / ١٩١، برقم (١١٤)، والإمام أحمد في مسنده: ٢ / ٤٦٠، برقم (٩٩٣٤). وقال فيه الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم، ورجاله ثقات رجال الشيخين غير العلاء بن عبد الرحمن، وأبي السائب فمن رجال مسلم). والحديث ذكره أيضاً البيهقي في السنن الكبرى: ٢ / ٣٨، برقم (٢٤٦١) باب تعيين الفاتحة بقراءة الإمام، وفي مواضع أخرى. وذكره غيرهم من أئمة الحديث.

المصادرُ والمراجعُ:

١- إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين ابن أحمد السياغي، والدكتور حسين محمد مقبول الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦ م.

٢- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٣- الأعلام، خير الدين الزركلي، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان (د.ت).

٤- الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، أشرف على طبعه: محمد زهري النجار، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

٥- الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٤٤ هـ.

٦- الإنباء في تجويد القرآن، أبو الإصبغ عبد العزيز بن علي بن محمد بن الطحان الأندلسي، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، مجلة الأحمدية، العدد الرابع، جمادى الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٧- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٧٨ هـ . ١٩٦٧ م.

٨- البيان في عدِّ آي القرآن، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد،مركز المخطوطات والتراث والوثائق،الكويت، ١٤١٤ هـ . ١٩٩٤م.

٩- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار ذات السلاسل، الكويت.

١٠- تحبير التيسير في القراءات العشر، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، تحقيق: د. أحمد القضاة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٢١ هـ.
١١- التحديد في الإتقان والتجويد، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، ط١، ١٣٢١ هـ.
١٢- تراجم قراء القراءات القرآنية في الموصل، قصي حسين آل فرج، الموصل، ١٤٢٥ هـ. ٢٠٠٥ م.
١٣- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠ هـ . ١٩٩٩ م.
١٤- التمهيد في علم التجويد، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤١٨ هـ.
١٥- التمهيد في معرفة التجويد، أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمذاني العطار، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٢٠ هـ.
١٦- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، ومراجعة: محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط١، ١٣٨٤ هـ.
١٧- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، د. غانم قدوري الحمد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، ط١، ١٤٠٦ هـ.
١٨- الدقائق المحكمة في شرح المقدمة في شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد (شرح الجزرية)، زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي، تحقيق: د. نسيب

الشاوي، تقديم: نور الدين عتر، دار المكي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط٢، ١٤١٨ هـ.
١٩- جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، تحقيق: د. علي حسين البواب، مكتبة التراث، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٨.
٢٠- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٢١- الجامع لأخلاق الراوي والسامع، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
٢٢- الحواشي المفهمة في شرح المقدمة، أبو بكر أحمد بن محمد بن الجزري، المعروف بابن الناظم، تحقيق: عبد الرزاق معصراتي، الجفان والجابي، دمشق ١٤٢٦ هـ. ٢٠٠٦ م.
٢٣- رسالة في تجويد الفاتحة، د. محمد بن فوزان بن حمد العمر، شبكة التفسير والدراسات القرآنية
٢٤- رسالة في التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي، أبو الحسن علي بن جعفر السعيدي، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٢١ هـ.
٢٥- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، دار عمار، الأردن، ط٣، ١٤١٧ هـ.
٢٦- الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان، ١٤١٢ هـ. ١٩٩٢ م.
٢٧- السبعة في القراءات، أبو بكر أحمد بن موسى المعروف بابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٤٠٠ هـ.
٢٨- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د. ت).

٢٩- سنن الدارمي، الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز زمرلي، وخالد العلمي، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧ هـ.
٣٠- شأن الدعاء، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، مكة المكرمة، ١٤٠٢ هـ.
٣١- شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني التي قالها في القراء وحسن الأداء، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق: غازي بنيدر العمري الحربي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، ١٤١٨ هـ.
٣٢- شرح المقدمة الجزرية، للدكتور غانم قدوري الحمد، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٩ هـ . ٢٠٠٨ م.
٣٣- شرح الواضحة في تجويد الفاتحة، ابن أم قاسم المرادي، تحقيق: د. عبد الهادي الفضلي، دار القلم، بيروت، (د. ت).
٣٤- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤١٤ هـ . ١٩٩٣ م.
٣٥- صحيح البخاري المسمى الجامع الصحيح المختصر، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل أبو البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة . بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ . ١٩٨٧ م.
٣٦- صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع،ط٢، ١٤١٤هـ
٣٧- الضوء اللامع، علم الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٨- عشائر العراق، الأستاذ عباس العزاوي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٨ م.

٣٩- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق وتعليق: الأستاذ رشاد الحق الأثري، إدارة ترجمان السنة، لاهور، (د. ت).
٤٠- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي وآخرين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٨ م.
٤١- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، عني بنشره: ج برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠٢ هـ.
٤٢- غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: د.حسين محمد شرف، مراجعة مصطفى حجازي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤١٣ هـ.
٤٣- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق: سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت (د. ت).
٤٤- فتح القدير، كمال الدين محمد المعروف بابن الهمام الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، (د. ت).
٤٥- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٤٦- فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: أحمد عبد الواحد الخياطي،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤١٥هـ.
٤٧- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، ١٩٩٤ م.
٤٨- الكتاب الأوسط في علم القراءات، أبو محمد الحسن بن علي بن سعيد المقرئ العماني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٧ هـ . ٢٠٠٦ م.

٤٩- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، إستانبول.
٥٠- كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني، إبراهيم بن عمر الجعبري، تحقيق ودراسة: أحمد اليزيدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤١٩ هـ.
٥١- اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد ابن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، عمان.
٥٢- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٠٠ هـ.
٥٣- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، توزيع المكتبة العالمية بالفجالة، مصر، (د. ت).
٥٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٦ هـ.
٥٥- مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، بيروت.
٥٦- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط١، ١٣٧٧ هـ.
٥٧- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٥٨- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي دار صادر بيروت ١٣٦٧ هـ - ١٩٥٧ م.
٥٩- معجم قبائل المملكة العربية السعودية، حمد الجاسر، دار طيبة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

٦٠- معرفة القراء الكبار، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٦١- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دمشق، ١٩٥٧ م.
٦٢- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
٦٣- المغني ومعه الشرح الكبير، أبو الفرج شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط١، ١٤١٤ هـ.
٦٤- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨١ هـ.
٦٥- المفيد شرح عمدة المجيد، الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: د. علي حسين البواب، مكتبة المنار، الزرقاء ١٤٠٧ هـ. ١٩٨٧ م.
٦٦- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، عبد الرحمن السخاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٦٧- الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة القراءة والتفسير واللغة والنحو، أبو عبد الله وليد بن عبد الله الزبيري، وآخرين، منشورات مجلة الحكمة، لندن.
٦٨- الموضح في التجويد، عبد الوهاب بن محمد القرطبي، تقديم وتحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٢١ هـ.
٦٩- الموطأ، للإمام مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، تحقيق: د. تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣ هـ. ١٩٩١ م.

٧٠- المنح الفكرية على متن الجزرية، ملا علي سلطان القاري، تحقيق: عبد القوي عبد المجيد، راجعه: د. عبد العزيز القاري، مطابع الرشيد، المدينة المنورة، توزيع مكتبة الدار، المدينة النبوية، ط١، ١٤١٩ هـ.

٧١- النشر في القراءات العشر، أبو الخير شمس الدين محمد بن الجزري، أشرف على طبعه: الشيخ علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

٧٢- نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القلقشندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام أبي السعادات مجد الدين بن الأثير، تحقيق: محمود الطناجي، بيروت، ١٣٨٣ هـ.

٧٤- هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، استانبول ١٩٥١ م.

تمت

بفضل الله تعالى وتوفيقه

البنية السردية في "زمن الخيول البيضاء" لإبراهيم نصر الله

د. سوسن هادي جعفر

جامعة تكريت/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

مُقَدِّمَة...

تنبثق النظرية السردية من مفهومين أساسين، تعتمد أساساً فكرة حددها منظرو السرديات؛ إذ أكدوا على أن النظرية السردية تهتم بالمبنى الحكائي والمتن الحكائي، ووجدوا أن المبنى هو طريقة عرض الأحداث في نظام تراتبي ما، أما المتن فيشمل العناصر التي يتكون منها النص أو الخطاب.

وعلى وفق هذه النظرية ارتأت هذه الدراسة أن تهتم بدراسة العناصر السردية، وتحدد معالمها، مفهوماً وتحليلاً، فتشكلت من ثنائية التنظير والتطبيق الفعلي؛ ذلك أن الممارسة النظرية مهمة لأية دراسة تستكشف النص وتحلله على وفق المنهجيات الحديثة، أما الدراسة التطبيقية فهي الأخرى مهمة، وربّما تكون أهم من الأولى؛ فهي تفتح الآفاق أمام الدراسة لتحليل آليات اشتغال النص، إذ تعمل على تفكيك بنيته.

ونظرا للأهمية الاستثنائية التي أولاها النقاد لدراسة النص من الخارج أو ما أطلق عليها جيرار جينيت بالموجهات النصية فقد ارتأت هذه الدراسة بدءاً البحث في هذه الموجهات وكيفية اشتغالها في.

المحور الأول: الموجهات النصية (العتبات).

اهتم الفكر السردي بالمكونات الداخلية والخارجية للنص، والتي من شأنها أن تعمل على رفع مستوى فاعلية النص وكفاءته، وقد أولى السرديون هذه المكونات

اهتمامهم، على الرغم من الخلط الحاصل في المفاهيم ومدى تطبيقها، هذا التطبيق الذي يحتّم آليات اشتغال مستقلة تفلح في فتح مغاليق النص وتوضحه.

كان لجيرار جينيت الفضل الأكبر في إرساء تقاليد نظرية للسرد على الرغم من محاولة فلاديمير بروب في وضع الأسس الأولى لهذه النظرية في دراسته لوظائف الشخصيات في الحكاية الشعبية اذ حددها بإحدى وثلاثين وظيفة رئيسة، إلا أن جينيت ومن خلال نظرياته التي بثّها في كتبه كان الأكثر اهتماماً وإيضاحاً لهذا الفكر، وقد استطاع ومن خلال دراسته وضع الخطاطة الرئيسة الأولى لدراسة العتبات النصية التي اسماها بالموجهات النصية، وحددها بالعناوين الأساسية، الفرعية، المقتبسات، الإهداء، المقدمة، التمهيد، الاستهلال، الهوامش، الملاحظات، الأيقونات وأسماء المؤلفين والناشرين[١].

تقوم هذه العتبات بوظائف عدة: جمالية ودلالية إذا ما استطاع الكاتب تطويعها في خدمة النص، بمعنى أن تكون ثمة علاقة بين النص وهذه العتبات، وكثيراً مايفشل النص لوجود هوة عميقة بين هذه العتبات وبين المتن الحكائي الذي يراد تأسيس نظريته روائياً.

يعرف العنوان بأنه: ((مرجع يتضمن بداخله العلامة والرمز، وتكثيف المعنى، بحيث يحاول المؤلف أن يثبت فيه قصده برمته كلياً أو جزئياً، انه النواة المتحركة التي خاط المؤلف عليها نسيج النص، دون أن تحقق الاشتمالية وتكون مكتملة – ولو بتذييل عنوان فرعي – والعنوان بهذا المعنى يأتي باعتباره تساؤلاً يجيب عنه النص إجابة مؤقتة للمتلقي، كإمكانية الإضافة والتأويل.))[٢].

يعدّ العنوان الإشارة الأولية لدخول القارئ إلى قلب النص، بهذا المفهوم يمكننا الدخول إلى هذه العتبة الرئيسة في أيِّ نصٍ – شعرياً كان أم سردياً – إذ يعدّ بمثابة الاسم الذي يحدد هوية الشخصية ويميزها، فالعنوان هوية النص به يُسمى وبه يتميز

من غيره، ولا عجب إذا ما عدّه بارت بمثابة الرأس من الجسد للأهمية القصوى التي يحتلها ويجسدها، وتنبثق هذه الأهمية من أنه يشكّل العنصر الأهم من العناصر المشكلة للنص السردي.

يتصدر عنوان رواية " زمن الخيول البيضاء " الغلاف الخارجي تحت اسم المؤلف وبحجم الخط نفسه، مع اختلاف لون الخط، كما يأتي في الغلاف الداخلي/ الأول منفرداً وبشكل عمودي، خالٍ من أي تحديد أجناسي كما هو الحال في الغلاف الخارجي الذي حدد جنس النص بـ" رواية " قاطعاً بذلك التأويلات المحتملة لوضع النص في جنس أدبي آخر.

ويأتي في الغلاف الداخلي الثاني أيضا مع إضافة تصديرية من المؤلف، والعنوان الخارجي والداخلي المحدد بالأغلفة الداخلية يوضع تحت سلسلة روائية عُرِف بها المؤلف دون غيره ونعني بها سلسلة " الملهاة الفلسطينية " التي اصدر خلالها خمس روايات، هذه السلسلة التي ركزت على القضية الفلسطينية شكلاً ومضموناً، موقفاً وفكراً، وهو تحديد يمارس هيمنته في المشهد الثقافي الآني، يأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن القضية الفلسطينية على الرغم من تخاذل الكثيرين وتوانيهم عن القيام بهذه المهمة الجليلة.

من الناحية التركيبية يتضمن العنوان ثلاث مفردات ذات دلالة، زمن، الخيول والبيضاء. ومجموع هذه المفردات تشكل جملة اسمية تعرب خبراً لمبتدأ محذوف وجوباً تقديره (هذا) أي: هذا زمن الخيول البيضاء، وهذا الحذف يحمل دلالة قصدية للمؤلف.

تأتي لفظة (زمن) نكرة، تخصص بإضافتها إلى الخيول، فيتحول الاسم من النكرة إلى المعرفة بفعل الإضافة، وهذه الإضافة مخصصة بالوصف، فالخيول توصف بالبياض، فيتحول (زمن) النكرة، إلى زمن الخيول البيضاء، معرفة.

ويستجيب اللفظ لمتطلبات التعريف بقصد إثارة جملة من التساؤلات التي يكيفها النص السردي وفق برامج محددة تسعى إلى أنسنة الخيول من خلال العلاقة الجدلية بين الإنسان والخيول.

إن الروائي غيرُ معني بتحديد العلاقة بين خالد والحمامة إلى جانب علاقته بحصانه/ ريح فحسب، فهو يشير إلى علاقة الآخرين، كلٌّ بحصانه، هذه العلاقة الجدلية هي التي تشكل محور الحدث الروائي، وعليها تنهض بنية العنوان كعتبة روائية مهمة من العتبات الموجهة للنص، فهناك علاقة طارق بن محمد السعادات بحصانه/ فضة أو الحمامة، علاقة البرمكي بشداد، علاقة ريحانة بالأدهم، علاقة العزيزة بالجليلة، علاقة ناجي بالشهباء، علاقة نوح بالكحيلة، هذه العلاقات تحفز الفعل الروائي وتُفعّل منطق التواجد السردي للاثنين/ الإنسان والخيول في زمن الاندحار الفلسطيني وتخاذل جيش الإنقاذ في المهمة الملقاة على عاتقه ومن ثم سقوط الهادية/ الوجه المعبر عن سقوط فلسطين في يد المحتل.

أما العناوين الداخلية فتتحدد بتقسيم الرواية في بنائها الشكلي إلى ثلاثة أقسام، ولكلِّ قسم عنوان خاص به أطلق عليه اسم الكتاب، فالكتاب الأول يحمل عنوان الريح، والكتاب الثاني هو التراب، أما الأخير فيتضمن عنوان البشر.

إن نظرة فاحصة لهذه العناوين تكشف عن الدقة الأسلوبية والدلالية في اختيار عنوان الكتاب – العنوان الداخلي – فالتحديد الأسلوبي يوضح البنية الشكلية للنص الروائي برمته، وهو تحديد قائم على استقلالية كلِّ كتاب بما يتضمنه داخلياً مع التأكيد على تلاحم مضامين الكتب الثلاثة في القضية المطروحة أولا، وفي بنية الشخصيات التي تهيمن على النص الروائي ثانياً، وفي الأحداث المنسقة بدهشة ثالثاً.

أما من الناحية الدلالية فالروائي بهذه التحديدات إنما يشير إلى مقولة قديمة تصدرها في الغلاف الداخلي/ الثاني إذ يؤكد على أن الله(ﷻ) قد خلق الحصان من

الريح والإنسان من التراب، فأضاف إلى هذه المقولة قوله: إن البيوت قد خُلقَت من البشر، فوجود البيوت مرهون بوجود البشر، والبشر هم الذين يخلقون هذه البيوت ببنائها أولاً ثم توطينها ثانياً.

ينهض العنوان الداخلي من الناحية التركيبية على مفهوم اللفظة الواحدة، الريح، التراب، البشر، وقد جاءت كلُّها معرفة بأل التعريف المخصصة للجنسية، وتعرب كل واحدة منها على أنها مبتدأ، خبره محذوف تقديره النص الروائي المنضوي تحت كل عنوان.

لقد حاول نصرالله بهذا الفعل الأسلوبي إثارة جملة من التساؤلات القصدية التي يحاول الإجابة عنها جواباً نصياً يعتمد النص برمته، بأحداثه وشخوصه وأماكنه وأزمانه.

تتضمن الرواية مجموعة من الملاحظات أدرجها الروائي تحت هذا العنوان، وهذه الملاحظات هي من صنع الروائي نفسه، يتحدث فيه عن أسس الرواية الأولى وفكرتها، المادة الروائية التي جمعها من أفواه أشخاص معينين أو غير معينين التقى بهم خلال العشرين السنة الماضية من بدء هذا المشروع، هذه الأقوال أدرجها الروائي في المتن على شكل مذكرات أو شهادات تفصح عن الخطوات الأولى من سقوط فلسطين بيد اليهود، وكيف ساعدت الظروف المادية والبشرية العدو في الاستيلاء على هذا الجزء المهم من قلب الوطن العربي، بدءاً من الصراع الفلسطيني مع الأتراك ثم الانكليز واليهود.

كما أن الملاحظات تؤكد على أن الأسماء الواردة وكناها في المتن أسماء مرفوعة أينما وردت، وربَّما يعود هذا التحديد إلى التأكيد على فاعلية بعض الأسماء ودورها النضالي في الوقوف أمام الأعداء، والإشارات المبهمة التي يمكن أن تغلف الكثير من الأسماء.

تعد الهوامش من العتبات النصية المهمة التي أولاها السرديون اهتمامهم وراحوا يدرسونها على أنها إحدى المكملات الهامة للنص، وهي وإن كانت موجهات نصية خارجية إلا أن لها دورها في الكشف عن الغموض الذي يمكن أن يعتري النص في مكانٍ ما، ويأتي مكانها في نهاية الصفحة بعد أن يكون الروائي قد وضع رقماً خاصاً على الكلمة أو النص الذي يراد التوضيح به و((غالبا ما تلحق الهوامش بالنص الروائي في أسفل الصفحة تهميشا وتذييلا وإلحاقا لإضاءة المتن وتفسيره من جميع الجوانب– اللغوية والدلالية والتاريخية والمعرفية والاصطلاحية– وهي تشكل نصا مستقلا بذاته على الرغم من موقعه في هامش المتن. وغالبا ما يكون النص الروائي محاطا بسور فاصل بين نصين: نص أساسي ونص ملحق. فالأول يشكل مركزا بؤريا ونوويا، والثاني يمثل نصا محيطا يأخذ وجوده الحقيقي بوجود الأول. والعلاقة بينهما جدلية وإشعاعية تتمثل في الإضاءة التوضيحية والتفسيرية.))[٣]، وتعمل هذه الهوامش على التعريف بإحدى الشخصيات، كقول الراوي:

((– (ليس هنالك ماهو أدق من ذلك الوصف الذي قرأته عنه ذات يوم (الرجل الهادئ الرصين، الناعم الملمس والباسم الثغر والخبيء المكنون، الذي يعد كلماته كما لو انه ينقد قطعاً ذهبياً)، أكمل دراسته في الجامعات البريطانية، وحين عاد من هناك قرر أن يكون صناعياً، ولم يمض الكثير حتى غدا واحداً من الكبار في هذا المجال...))[٤].

وهو بصدد تعريف القراء بشخصية سليم بيك الهاشمي بوصفه شخصية حقيقية لها أثرها في الأحداث التي وقعت، وقد يفسر معلومة معينة أو يستوضحها، كما في قول الراوي:

((المعروف أن الثوار في فلسطين يلبسون على رؤوسهم العقال والكوفية، وذلك أساساً هو ما يُلبس على الرأس في القرى، فلم تجد السلطة ما تميز به الثوار في

المدن عن غيرهم إلا اعتبار كل لابس للعقال والكوفية ثائراً، فأذاعت الثورة بياناً تحض فيه على نزع الطربوش عن الرأس، وهو غطاء الرأس لدى جميع سكان المدن، وبذلك زال الفرق بين الثوار وغيرهم، وقد كتب كبار الموظفين وقضاة المحاكم والقائمقامون إلى السلطة إنهم لا يستطيعون الخروج من بيوتهم إلى أعمالهم ما لم يلبسوا العقال والكوفية (رمز الثورة) فأذنت لهم بذلك فلبسوها كما شوهد بريطانيون وصحفيون أجانب يلبسونها.))[٥].

وقد يأتي الهامش بقصد الاستشهاد بقصائد كتبها ادوارد بترسون، كقول الراوي:

((في تلك الليلة كتب بترسون: الرياح الرمادية تذري الكلمات البيضاء/ أين أنت؟ / الأفق قبعة مثقوبة ينهمر منها الخريف/ من أنت؟ / أسحابة صيف أم قمر مجنون؟ / أم موعد، تم تأكيده خمس مرات، مع لا أحد؟))[٦].

أو في تفسير معنى كلمة غامضة، كما في قوله عن تفسير كلمة (تَخ) بمعنى: وهن وتداعى[٧].

يقوم البناء السردي للرواية على ثلاثة أقسام هي: الريح/ التراب/ البشر.. وكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة تتضمن عناوين داخلية، وكل عنوان له ارتباط بالمتن الذي يضمه، ويقوم البناء الروائي على بنى أسلوبية مختلفة.

تبرز جدلية الحضور والغياب من أكثر المتفاعلات النصية دلالةً على هذه البنية، فحضور الشخصية وغيابها في الآن ذاته في صيغ عدة تشير إلى حضور هذه البنية، فغياب الحمامة في رواية " زمن الخيول البيضاء " لا يستجيب لمتطلبات الغياب الفعلي، بل هو على النقيض من ذلك، إذ اثبت هذا الغياب حضوراً فاعلاً وقوياً في المشهد الروائي ولاسيّما فيما يخص الشخصية الرئيسة الحاج خالد، هذا الحضور الذي سيستمر مع وجود الحاج خالد على قيد الحياة، فإذا ما استشهد هذا

الأخير يتحول الحضور إلى دلالةِ غيابٍ قسري، فثمة رابط روحي بين الاثنين يتوضح من خلال المسار السردي للفعل الحكائي، وكأن الرواية بأكملها هي رواية هذه العلاقة، علاقة الإنسان بالحيوان/ الحاج خالد بالحصان، يقول الراوي:

((لو كان باستطاعة خالد أن يركض خلفهم لفعل، ولكن ساقيه لم تكونا له ذلك الفجر، كانتا للغياب الذي هبّ واختطف جسده كله، وتركه خيالاً لا غير، ريشة تعبث بها الريح أو قشة يلهو بها السيل.

أما الشيء الذي لم يكن يعرفه، فهو إن الحمامة التي لم تمنحه، ولو نظرة واحدة، قبل أن تمضي معهم للبعيد، كانت تشرع لأيامه القادمة كل الأبواب.))[٨]،

ويقول أيضاً:

((رؤية الحمامة من جديد بعثت في البيت كثيراً من الأمل، وباتت منيرة على يقين بأن حضورها يعني أن غياب أولادها لن يطول...))[٩].

وتتخذ بنية التضاد في الأفكار دورها الهام في السرد الروائي، إذ كثيرا ما تلجأ الشخصية ولاسيّما الايجابية منها إلى أفكار في صالح الرأي العام ونجد هناك من يناقضه فكراً وموقفاً حتى تغدو هذه المناقضة سبباً في الصراع الذي يدور بين الشخصيات وهي تمارس دورها في السرد الروائي، ففكرة الرواية أساساً تقوم على الملاحقة الفعلية بين الهزيمة والانتصار.

يتجلى حضور الحاج قوياً بعد استشهاده/ غيابه الفعلي عن منطق الوجود في حياة الأبناء والأخوة ورجالات القرية وربّما حتى في حياة عدويه كما كان قوياً في حياته، ويتجلى حضور الحاج خالد موبخاً ومؤنِّباً في ذاكرة الحاج سالم عندما تحكم المحكمة بعائدية الهادية إلى الدير وقد قرروا العودة إليها، يقول الراوي:

((– إلى أين ؟ جاء السؤال قاطعا ومؤنِّباً.

التفت الحاج سالم إلى خلفه، كان يعرف أن الصوت هو صوت الحاج خالد.

– إلى الهادية ؟

– وما الذي يمكن أن تقوله لأمك، لعمتك الأنيسة، للعزيزة، لأهل البلد؟ لقد خسرت الهادية؟ ما الذي تفعله يا رجل؟ !))[١٠].

كما يتجلى بصورة واضحة في ذاكرة ناجي وهو يهم بالاحتفاظ بالحقيبة التي وجدها في الحمام:

((وضع ناجي المحفظة في جيبه وخرج، وعندما وصل الباب راودته نفسه الاحتفاظ بها. فتح المحفظة من جديد، دخل حماماً. كان الباب قطعة خيش، حدق في المبلغ. سمع صوتاً، وضع المحفظة في جيبه، أبعد قطعة الخيش، أطل ليرى من في الخارج، وفجأة جاءته الصفعة قوية، كان أبوه الحاج خالد هناك أمامه، وقبل أن ينطق أي كلمة كان أبوه قد اختفى.))[١١].

لقد عمل الوعي هنا على استحضار الحاج خالد بفعل الضغط النفسي الذي حرّض ناجي على ارتكاب السرقة، وهو إثمٌ لم تألفه هذه العائلة، فبمجرد ما تمَّ التفكير فيه حتى كانت نقطة ضعف هذه الشخصية – حضور الأب/ الحاج خالد على الرغم من غيابه – الحافز لاستعادة الوعي الغائب، وكانت الصفعة القوية التي نالها رمزاً لهذا الحضور الطاغي، وما كانت هذه الصفعة سوى تأنيب الضمير الحي ومعاقبة النفس على التفكير بمثل ما كان يفكر به ناجي في تلك اللحظة.

فالحاج خالد حاضر مع الشخصية بغيابه، بل هو الرقيب على الأفكار الداخلية التي يمكن أن تمس هذه العائلة، ومعاقبة فاعلها قبل الفعل إنما تشير إلى درجة التطهير النفسي التي تمارسها الشخصية مع ذاتها، وكأن ناجي بمجرد تفكيره بالسرقة قد أساء إلى ذكرى أبيه الغائب، فكانت الصفعة هي العقاب على ما اقترفه الوعي الباطن بفعل التفكير وإن لم يطبق، كما أن عودة الحاج سالم إلى القرية وقد ضاعت منهم إنما هو ارتداد إلى الماضي الذي استطاع فيه الحاج خالد الاحتفاظ

بالهادية على الرغم من كل الممارسات التي كانت يمارسها الآخرون أعداءً كانوا أو من ذوي النفوس الضعيفة الذين وضعوا أيديهم بأيدي الأعداء إشباعاً لرغباتهم الآنية في المنصب أو في المال، وتجليه له كان توبيخاً لهم على استسلامهم بهذه السهولة لسقوط القرية في براثن الدير...

هذا الحضور الطاغي لشخصية الحاج خالد على الرغم من غيابه هو الذي يشكل مسار السرد ويحدد أفعال الشخصيات، ولاسيّما أنه يمارس دور المطهر أو الضمير الحي في حياتهم وهو ما نراه ماثلاً في تبوئه هذه المكانة الهامة في حياته، وأثناء غيابه في حياة أبناء قريته ومع عدويه أيضاً، هذه المكانة التي دفعت شخصاً مثل ادوارد بترسون/ العدو الممض للحاج خالد أن يقول عنه بعد استشهاده:

((كان رجلاً شريفاً، من أين لي بعدو مثله بعد اليوم ؟!!))[١٢].

ويطلب من جنوده حفر قبر ليواري جثته فيه وأداء التحية العسكرية له بل إنه يرفض قبول التهنئة في موته.

تنطلق ثنائية الحياة والموت/ الوجه الآخر لرمزية الحضور والغياب، من جدلية فهم الإنسان عموماً والروائي على وجه التحديد لإشكالية الحياة والموت، كونهما فلسفة الإنسان المتحولة منذ الولادة وصولاً إلى نهاية الإنسان، أي إنها تؤسس رؤية خاصة إلى الحياة من جهة وإلى الموت من جهة أخرى كونهما طرفا النقيض والمرتبطان من دون فصل بينهما، فحيثما تنشأ الحياة فلابدَّ من موت، هذا الموت الذي نظر إليه الإنسان على ((انه أمر نقيضي أو أمر متناقضparadox. انه قوة تدميرية وإبداعية معاً. والإنسان يخاف الموت ويقلق منه، وهذا الخوف أو القلق يحرك كثيراً من سلوك الإنسان بشكل مباشر أو غير مباشر.))[١٣].

وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة عقائدية إلا أنها تحولت في السنوات الأخيرة إلى ثيمة أساسية من ثيمات الفن الروائي ولاسيّما فلسفة الموت ((وقد طرح الروائيون

العرب قضية الموت في كتاباتهم من وجهات نظر متعددة ومتباينة، ورصدوا الآثار السلبية أو التدميرية التي تنتج عن وقوع هذه المأساة على الأحياء، وعلى الأمن الاجتماعي، والنفسي لأفراد المجتمع. ففي كثير من الروايات المعاصرة، جسّد الأدباء أسباب الموت ونتائجه من خلال مواجهة البطل الرواية، أو شخصيات أخرى ؛ هذه النهاية، وأبانوا عن مواقفهم تجاه هذا المصير))[١٤].

وإذا كان النقاد قد عدّوا الموت إشكالية فلسفية، خاض غمارها الكثير من الأدباء، شعراءً كانوا أم روائيين – إلا أنها فلسفة معقدة التركيب والدلالة ولاسيّما في الفن الروائي الذي استجاب لمتطلبات هذه الفكرة، التي برزت فيه بوضوح أكثر من الشعر، فموضوعة الموت ((كانت أكثر وضوحاً، وأكثر حدة، مما وجدنا في الشعر أو القصة، وذلك نظراً لاتساع المدرج الزمني الذي تتحرك في فضاءاته أجواء الرواية، وقد عقلن الروائيون المعاصرون موضوعة الموت في رواياتهم، أكثر من النظرة الشاعرية للموت عند الروائيين الرومانسيين، لأن الأحداث المحصورة التي شهدتها الساحتان الاجتماعية والسياسية في وطننا العربي كانت أشد وضوحاً، وفظاعة، مع الأخذ بعين التقدير التقدم التكنولوجي؛ من رؤية النصف الأول من قرننا العشرين هذا))[١٥].

السؤال الأكثر طرحاً في رواية " زمن الخيول البيضاء " ذلك الذي يطرق أبواب الموت سواء أكان من قريب أم بعيد، ويأخذ أشكالاً وصوراً عدة بين الموت قهراً أو قتلاً أو استشهاداً، وهذه الصورة الأخيرة هي أكثر ما تميز روايات هذا الكاتب؛ ذلك أن القضية الفلسطينية هي الشغل الشاغل له، ولا يمكن فصل هذا الموضوع عن هذه القضية فطريق التحرير هو طريق الشهداء والشهادة، وفلسطين بدون أبطال ومجاهدين يسقطون صرعى في مواجهة العدو لا يمكن لها أن تحرر.

((كانت تلك السنة هي سنة الموت، وقد صدف أن فقدوا الكثيرين، وكان على كل فتاة وامرأة عمرها اثنتا عشرة فأكثر، يموت قريب لها، أن تبقى في ثوبها الذي كانت ترتديه عندما جاءها الخبر، أربعين يوماً، بعدها تخلعه وتستحم وتلبس الثياب السوداء، كانت كل العائلات ترتدي السواد، وجاء العيد، فرأى الحاج سالم النساء في السواد، فراح يصرخ: والله اللي ما بتشلح الأسود اللي لابسته لأكسر رجليها. فشلحن الأسود كله، ووضع عليه الكاز واحرقه.))[١٦].

لقد تفاوتت نظرة الروائيين إلى موضوعة الموت حسب توجهاتهم النفسية ((فمنهم من أوغل في أعماق العاطفة، ومنهم من قارب ضفاف الإيمان، ومنهم من" عقلن" الموضوعة وقدمها بإطار مجرد من مفهوماته العاطفية، ومحيطاته الزمانية والمكانية، ومنهم من زاوج بين الدلالات والمفهومات، ومنهم من وزعها على المجموع، ومنهم من خصها بالفرد، ومنهم من رثى المكان من خلال الإحساس الفجائعي بالزمان، فبكى المجتمع منطلقا من موت الواحد الفرد، الذي يمثل العضو الأهم في الجسم الجسمي، ومنهم من علا نحيبه، واشتد نواحه جرّاء قسوة المجتمع تجاه إماتة الفرد معنوياً، أو طبيعياً، " قتل الطبيعة "، أو زمنيا " قتل الزمن"، أو جسدياً نتيجة لخطأ طبي، أو قانوني، أو سلوكي..الخ.))[١٧].

لقد قُتِل الحاج محمود، ومات الهبَّاب موتاً رمزياً بعد أن هزمه البدوي/ خالد، واختار لنفسه ميتةً من نوعٍ خاص، على الرغم من أن الراوي يوحي بأنه لم يمت، وأن الذي دُفن شخصٌ آخر غيره، وانه سيعود ويُطلّق زوجته صبيحة التي اتفق معها، مات الشيخ ناصر العلي، قُتِل عبد المجيد زوج العزيزة وقد قتلته بعد أن أُعدم شقيقيها بوشاية منه، كما أُعدم ابنيها، قُتِل ادوارد بترسون على يد خالد ابن ريحانة الأدهم بعد استشهاد الحاج خالد، قُتِل الكثير من أهل الهادية أطفالاً ورجالاً وسواهم وكأن هذا

الموت _ قتلاً على الأغلب _ هو المفتاح الذي سيفتح الأبواب أمام اليهود الدخول إلى الهادية التي عصت عليهم بفعل المقاومة التي أبداها أبناؤها ورجالاتها ونساؤها.

ومن البنى الأسلوبية بنية الاختلاف وتبرز في:

١- اختلاف الأفكار أو وجهات النظر:

بعد أن نشب بين الحاج خالد وبين نوح ذلك الصراع أدى في النهاية إلى مصالحة روحية بحيث غدا نوح صهراً للحاج خالد، لقد أوضح الحاج خالد أساس الفكرة التي طرحها نوح يقول:

((ثم عاد صوت الحاج خالد من جديد: هل تذكر يا نوح ذلك اليوم الذي أتيت فيه بعد خطبتك لفاطمة، قلت لي: إنك قد هزمت في معركتك من أجل بقراتك، وقلت لك: لا لم تنهزم، لأنك حين هجمت لم تكن تريد أن تنتصر، كنت تريد استرجاع حقك. الشيء الوحيد الذي لم يخطر ببالي في أي يومٍ من الأيام، إنني ذاهب لألحق الهزيمة بأحد، كنت مثلك ذاهباً لأحمي حقي. وأنا الآن لا أريد التسلل هارباً، ولا أريد أن أقول لهم أكثر من هذا: لست هنا لأنتصر، أنا هنا لأحمي حقي.))[١٨].

فأساس الفكرة التي يؤمن بها الحاج خالد تكمن في أن الإنسان مطالب بالدفاع عن حقه واسترداده وحمايته، لذا عليه أن يقاتل مغتصبي هذا الحق، لم يؤمن يوماً بأنه ذاهب لينتصر أو ليهزم أعداءه، من هنا اختلفت الفكرة التي طرحها الراوي، بين شخصيتين كانتا متناقضتين فكراً لا موقفاً فالموقف واحد، باختلاف الفكرة المطروحة.

٢- اختلاف المواقف:

يعكس هذا المحور نظرة تختلف عن سابقتها، إذ يختلف الموقف عند ادوارد بترسون بين القتل واللاقتل، فهو ينسف بيت الحاج خالد، ويمنع أهلها من إخراج

الحاجيات والأشياء الضرورية، إلا أن الأمر يختلف فيما يخص الخيول إذ يسمح بإخراجها بل ويمنع الآخرين من إيذاءها:

((بعد ساعة من دخوله القرية أمر بترسون بتلغيم دار الحاج خالد ونسفها، وحين حاول الناس إخراج بعض الأشياء الضرورية من داخل البيت، أطلق بترسون نار مسدسه في الهواء محذراً.

– نخرج الخيول على الأقل.

– الخيول فقط !

كانت نقطة ضعف بترسون هي الحصان العربي الذي وجد فيه أجمل مخلوقات الله. وقد وصل به الأمر أن قال ذات يوم: الشيء الوحيد الذي يجعل الحياة محتملة هنا هي وجود هذه الحيوانات الساحرة: الخيول.))[١٩].

وعندما يقتل الحاج خالد يحزن لأجله ويرفض قبول التهنئة في موته بل انه يأمر جنوده بحفر قبر له، وأداء التحية العسكرية له، فهو رجل شريف وإن كان العداء بينهما واضحاً حتى بعد موت الحاج خالد واستشهاده[٢٠]، وأكثر ما يبرز هذا العداء في رفضه وتشاؤمه من سماع اسم خالد، وسيُقتل فيما بعد على يد خالد ابن ريحانة الأدهم والتي أسمته بهذا الاسم تيمناً باسم الحاج خالد.

٣- اختلاف الأصوات:

نقف عند ما سمي عند السرديين بتعدد الرواة، أو تعدد الأصوات حيث ينبثق أكثر من صوت في لحظة السرد، ويتأتى الاختلاف حالماً يعلن كل صوت في الدفاع عن أنموذجه أو فكرته المطروحة، أي أن ظهور هذه الأصوات في حوار متبادل لا اختلاف فيه لا يدخل في هذا النطاق السردي، فتمايز الأصوات واختلافها في الآراء والأفكار هي التي تشكل محور الاختلاف، يقول الراوي:

((– ستضطرون لبيع البلد إذا ما أعادها لكم لكي تدفعوا أجرته. قال البرمكي.

– نهر الكلام الذي سيتدفق من فمه، يحتاج إلى نهر مال، وحسب علمي لا نهر مثل هذا في الهادية. قال الختيار أبو سنبل.

– لقد كنت معنا وسمعت بأذنيك كل كلمة قالها ولم تعترض. قال الحاج سالم.

– لأنني كنت مجنوناً مثلكم ! من يوافق على شرط كهذا ؟!

– أنت. ألم توافق ؟ سأله محمد شحادة.

– إذا انجن قومك لن ينفعك عقلك !!كان لابدّ من أن أجن معكم.

– يا جماعة، كل شيء سيكون أرحم من أن تؤخذ الهادية من بين أيدينا وأمام أعيننا ظلماً. تذكروا إذا انتصر الدير فلن تجدوا لكم مكاناً تعيشون على أرضه باحترام أو تموتون وتدفنون فيه باحترام. وأضاف ما رأيك يا محمود ؟

– لا أعرف، دائما هناك مفاجآت!

– لكني أسألك لكي نعرف، فالشيء الوحيد الذي لم نعد نحتمله هو المفاجآت!!))[٢١].

يقوم الحوار على تداخل الأصوات، فهناك أكثر من صوت سردي يبرز قوياً وطاغياً في الفكرة التي اختلفوا عليها والموقف الذي وجدوا فيه أنفسهم، فكرة قبول الحاج سالم بشرط المحامي نعمان المرزوقي على أن يعيد إليهم الهادية التي تمت إعادة ملكيتها إلى الدير في الجلسة السابقة، فهناك صوت الحاج سالم، البرمكي، الختيار أبو سنبل، محمد شحادة وصوت محمود، هذا الاختلاف في الموقف ناجم من أنهم لا يملكون المال الكافي الذي طلبه المحامي لاسترداد الهادية/ البرمكي، الختيار أبو سنبل، فيما ينظر الآخران/ الحاج سالم ومحمد شحادة، إن كل شيء سيكون ارحم من سقوط الهادية وطرد أهلها منها.

تقوم الرواية على فكرة الصراع بين القيم المتضادة: الخير والشر، البطولة والجبن، الانتصار والهزيمة وغيرها مما يشكل في حد ذاتها صراع الإنسان من أجل الحياة ومقاومة كل ما من شأنه أن يحيلها على عدم، وهذا الصراع يستوجب نوعاً من

المواجهة بين طرفي النقيض، وقد تأتي هذه المواجهة إما بالكلام أو بالقوة أو بفعل السلاح كما هو الشأن في الصراع العربي/ الإسرائيلي أو العربي مع عدوه الغربي بمختلف أشكاله وصنوفه، ففي "زمن الخيول البيضاء" تبرز المواجهة في الفعل السردي الذي يقوم به الحاج خالد مع الآخر/ الانكليزي، وكان قبل ذلك في مواجهته مع الأتراك، وقد برزت هذه المواجهة بصورة واضحة في وقوفه بوجه العديد ممن حاولوا النيل منه، وفي مواجهة أبناء الهادية لليهود بعد إعلان الهدنة بين الطرفين وخداع اليهود لأبناء الهادية والهجوم عليهم ليلاً وهم نيام، يقول الراوي:

((تذكر الهبَّاب ذلك اليوم الذي غاص فيه السيف عابراً لحمه، تذكر كيف كان على وشك أن يصيح، لكنه صبر وفاز بكل شيء، بحياته وسلطته وبهيبته وباسمه الذي يهز الجهات. لكن الأمر لا يسير كما يشتهي الآن، حتى وهو يشتري نفسه، بألف أخرى دفعةً واحدة. وأوشك أن يصيح: وفوقها ألفان.

...

ظلَّ البدوي مطبقاً بيده، إلى أن تأكد له، إن هزيمة غريمه قد وصلت مداها.

حاول الهبَّاب الوصول بيده اليمنى لمسدسه، وهو يحدق في ظهر البدوي المكشوف، لكن ذلك كان مستحيلاً، حاول بيده اليسرى، وعندها سمع زمجرة الناس الذين تقدموا نحوه منذرين.

أي حركة منه كانت تعني موته.))[٢٢].

في هذا المشهد الروائي يكشف الراوي عن المواجهة الحادة التي تمّت بين الهبَّاب وذلك البدوي الذي ظهر له فجأة وهو على ظهر المهرة الحمراء وقد رفض هذا الأخير بيعها للهبَّاب بأيِّ سعرٍ كان، حتى وصلت المواجهة بينهما إلى التلامس بالأيدي، إلا أن البدوي استطاع أن يهزمه، ويجلله بالعار وسط السوق، بعد أن كان هو الوحيد المسيطر، الآمر الناهي، ليس باستطاعة أحد فعل شيء سوى الرضوخ لما

يريده، وما البدوي ذاك إلا خالد الذي كشف عن وجهه بعد أن وصل الحاج محمود واحتضنه وأبعد الغطاء عن وجهه وقد تدافع الآخرون لاحتضانه.

تنهض الرواية على نوعين من الشخصيات/ الفواعل، رئيسة وهما: الحاج خالد والحصان/ الحمامة، وثانوية وهي أكثر من أن تحصى في عملٍ روائي يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهذه الشخصيات نفسها تنقسم إلى شخصيات فاعلة مكملة ومساعدة للشخصيات الرئيسة، وأخرى هامشية لا دور أساس لها في النص...

والرواية في قسميها الأولين ترتكز على الشخصية الرئيسة/ الحاج خالد وما تمارسه من فعلٍ روائي، تترك أثرها كاملاً في المتلقي، وبغيابه يتخلخل السرد ويضعف ولعلنا نجد هذا الأثر واضحاً في تدفق السرد وجريانه حتى إذا ماغاب الحاج خالد عن الحدث الروائي بفعل الاستشهاد ضعف السرد وبطيء، بل أن وجود هذه الشخصية في النص الروائي كان يمنح الحدث امتيازاً سردياً، وتمنح الشخصيات الأخرى قوة الوقوف أمام العدو، وبغيابه عن الفعل السردي، تغيب هذه القوة... وكأننا أمام شخصية أسطورية تنهل منهما الشخصيات الأخرى قوة وجودها في الكون الروائي.

تستأثر شخصية خالد/ الحاج خالد بمساحة وفيرة في السرد الروائي حضوراً وغياباً، فالحضور هنا هو السمة البارزة لهذه الشخصية حتى بعد استشهاده وغيابه عن الوجود الفعلي/ السردي في الرواية، وما غيابه إلا وجه آخر من وجوه حضوره الرمزي.

فإذا كان حضور الحاج خالد في الرواية ذا دلالة تحفيزية، فإن غيابه عن الوجود السردي يمثل دلالة تطهيرية/ تأنيبية، بمعنى أنها تعمل على تطهير ذوات الشخصيات الأخرى التي تفكر في ارتكاب المعاصي.

أولى الروائي هذه الشخصية اهتمامه الكبير، فسعى إلى توضيح أفعالها ومقاربة أفكارها مع التركيز على ملامحها الخارجية، فلم يترك صغيرة أو كبيرة تخص

هذه الشخصية إلا وذكرها، مع الاهتمام بماضيها وحاضرها ومستقبلها الذي يأتي على شكل تنبؤات أو أحلام، ويولي الروائي العلاقة القائمة بين هاتين الشخصيتين الرئيسيتين/ الحاج خالد والحمامة أهمية استثنائية، وكأن الرواية بمجملها تقوم على حكاية هذه العلاقة الثنائية/ الروحية، يقول الراوي وهو يوضح هذه العلاقة الشائكة بين الإنسان والحصان:

((ذات ليلة ألقى بسرج الحمامة بعيداً، وقد أحس أن لاشيء يجب أن يفصله عنها، هبط السفح، وصل إلى طرف السهل بعيد عن بيوت القرية، نزع ثيابه، طواها بعناية، وضعها تحت جذع زيتونة، وقفز فوق ظهر الحمامة.

ليلة بأكملها انطلقا معا، لم يتوقفا فيها لحظة، حتى أحس بأن ثمة أجنحة قد نبتت لها، وأنهما يحلقان في السماء؛ لاحت له الخيوط الأولى من الفجر، انتبه، ولكنه لم يعد يحس بجسده، لم يعد قادراً على معرفة حدود أعضائه، كانا ملتصقين بعرقهما، كما لو أنهما ولدا كذلك منذ الأزل، وأدرك أنه وصل إلى ذلك الحد الذي أحس معه أن جسده قد تسرب واستقر عميقا فيها، كما تسرب جسدها واستقر عميقا فيه. عاد إلى جذع الزيتونة، حيث ترك ثيابه، فأحس بأن عليه أن يبذل الكثير كي يستطيع الانفصال عنها.هبط أخيراً. ارتدى ملابسه، كان هنالك شيء غريب يملؤه، شيء لا يوصف. وحين راح يخطو خطواته بجانبها، لاحظ مشيته، فأدرك انه قد تحول إلى حصان.))[٢٣].

والراوي في سرده الروائي لا ينسى وصف الحصان و إطلاق اسم ما عليه، يقول:

((حين جاؤوا بالناقة، أدرك خالد أنهم جاؤوه بأفضل ناقة لديهم، كانت بلونها السكري وشعرها الناعم القصير، وقامتها العالية وعنقها الطويل الذي ينتهي برأس صغير تضيئه عينان لامعتان تسلبان العقل بصفائهما.

– هذه سَمحة. لا أريد أن أوصيك بها.))[٢٤].

إن المتتبع لشخصيات الرواية/ الرئيسة والثانوية سيجد ثمة تناقضاً بينها، إذ ((تختلط الشخصيات النبيلة فيها بنقيضها، كما تختلط قيم الخير والجمال بقيم السلب والانتهاك والأنانية. ومن اللافت للنظر إن الروائي لا يقدم هذا الواقع على نحو مباشر، بل على نحو يستدعي التأمل في بنى الشخصيات وحركية الأحداث، ومن ثم إعادة صوغ ذلك وفق رؤية القارئ ومخزونه المعرفي، وبهذا المعنى، فإن استكناه هذا الواقع يتطلب الغوص على كل مفردة في النص، والوعي بظلال الكلمات وليس بالكلمات نفسها، بسبب رهافة اللغة ومنظومة السرد المركبة التي ينتجها الروائي ويحاول من خلالهما بناء متخيله السردي والفضاءات التي تتحرك فيها الشخصيات والأحداث معا.))[٢٥].

يصف الراوي خالد بقوله:

((... حاولت أن تصل إلى أعلى امتداد ذراعه، لم تستطع، اختطفت الصحون المحشورة مابين يده اليسرى وخاصرته، تراجعت فرحة بما بين يديها، قالت لزوجها: ثم من أين لهم بعريس لابنتهم بهذا الطول؟!

صامتاً ظلَّ الحاج محمود. أضافت: والشقار، والعيون الخضر!!))[٢٦].

ويصفه أيضاً بقوله:

((لم يعد خالد يتكلم سوى أقل الكلام، وغالباً ما يكون ذلك مع أمه، كان يدرك أن صمته أمامها يعني لها أمراً واحداً: موتها. موتها في الحياة.

ذبُل، بدت قامته أقصر، اختفى ذلك البريق العشبي من عينيه، وبدا صدره أضيق بكثير وكتفاه، وانكمش وجهه المستدير وانطفأ كسحابة صيف، إلى ذلك الحد الذي دفع منيرة لأن تخرج الصحون ثانية وتحملها إلى أي مكان تتوقع أن يجلس فيه. حالمة بذلك اليوم الذي تسمع فيه تناثر حطام أغلى ممتلكاتها.

رجلاً ملتفاً على نفسه كان، رجلاً مجدولاً يحاول منع أي صوت للألم الذي يعتصره من الوصول للخارج.))[٢٧].

هذا التبديل الوصفي إنما يعتمد على التبادل الحاصل في موقف هذه الشخصية وتصرفاتها، فخالد بعد موت زوجته الأولى/ أمل، انطوى على نفسه، وغادر حياته القديمة التي كان يألفها، ولاسيّما أن الحمامة – هي الأخرى – قد غابت عنه، فأصحاب الحمامة استدلوا على مكانها وأخذوها معهم.

إن جميع الشخصيات تدور في فلكٍ سردي متناقض تختلط فيه قيم الخير والشر، فإلى جانب الشخصيات الخيرة/ أبناء قرية الهادية بدون استثناء وشيوخ القرى الأخرى ورجالاتها، هناك شخصيات انتهازية تبحث عن مصالحها الآنية على حساب الآخرين، حتى ولو كان على حساب الوطن، والراوي لا يقدم هذه الشخصيات كما هي في الواقع بل حسبّما تمليه عليه رؤيته السردية ومتخيله السردي، فالهبَّاب إحدى هذه الشخصيات التي تناقض الواقع المشحون بالتوتر، تبحث عن مصالحها الآنية، وهي صيغة مستجدة بمعنى أنها من صنع الأخر/ الأتراك الذي استطاع تطويعه وفق رغباته ومصالحه غير المشروعة في وطن ليس بوطنه، فالراوي في وصفه وتقديمه يعمل على التمهيد للأحداث التي سيكون أحد أبطالها فيما بعد حتى بعد موته المزعوم[٢٨].

إن النص يوضح المفتاح السردي الذي شرع في فتح الأبواب المعرفية لمعرفة النقطة التي انطلق منها الهبَّاب بوصفه شخصية انتهازية شقَّ طريقه عبر الشرعية السلطوية التي مُنحت إليه من قبل الأتراك ليكون اليد الطولى التي تبطش بالناس، وتستغلهم بفعل الحاجة، هذا الوصف الاستهلالي للشخصية يكشف عن أفعال وممارسات الشخصية ثم المصير الذي ستؤول إليه على أثر الهزائم التي سيمنى بها على يد الحاج خالد من جهة، وزوجته ريحانة وحصانها الأدهم من جهة أخرى.

إلى جانب هذه الشخصية يصف الراوي الكثير من الشخصيات، وصفاً قد يكون طويلاً دقيقاً، وقد يكون قصيراً، مركزاً، إلا انه لا يهمل شخصية يرى أن الوصف قد يدعم السرد في بنائه للرواية، بمعنى أن الوصف هنا يأتي في خدمة النص الروائي إلى جانب السرد والحوار، فهو يصف البرمكي/ ياسمين/ يصف ريحانة بقوله:

((جميلة كما لو أنها لم تطأ تراباً، كما لو أنها ليست من تراب، انفها المستدق، وجهها المشدود الذي يزداد جمالاً بانخفاضين مابين فكيها وخديها، عنقها الطويل، المسافة العظيمة مابين كتفيها وأذنيها، شفتاها الممتلئتان اللتان تنتهيان بنقطتين غامضتين شهيتين، أسنانها البيضاء القوية وجبينها الصافي كالماء.))[٢٩].

هذا الوصف البارز الذي سيكون سبباً في استيلاء الهبَّاب عليها بعد قتله لزوجها، ومن ثم سيكون سببا في مقتله – في جانب منها – بسببها وبسبب حصانها الأدهم، كما يصف الراوي حمدان/ و محمود ابن الحاج خالد/ وعفاف/ والهاشمي/ والأنيسة/ ومنولي...

يتم وصف الشخصيات من منظور الراوي كلي العلم، كما يتم وصفها من منظور شخصية أخرى كما في وصف منيرة لابنها خالد، ووصف فاطمة ابنة الحاج خالد لأبيها.

كما تنهض بنية الخطاب الروائي على خلخلة الزمن وترتيبه السردي، ويتدرج بين تقانتي الاسترجاع والاستباق، كما تقوم الرواية على بنية القطع والحذف والمشهد وكلها تعمل إما على تسريع الزمن أو تبطأته، إلا أننا سنركز على الاستباق والاسترجاع لحضورهما الطاغي في النص الروائي ((وغالبا ما يتم تزمين الخطاب من خلال تقنيتين: "الاسترجاع"، و"الاستباق" اللتين تحاولان انتهاك خطية زمن القصة وتراتبيته المهيمنة وكونه مادة خاما، لتنتجا زمن الرواية الخاص بها))[٣٠].

المعلوم إن تقانة الاسترجاع تعتمد على فعل الذاكرة والياتها، فالاسترجاع بأبسط مفهوم هو الارتداد إلى الماضي أو العودة إليه في لحظة توقف سردي يقطع سرد الحدث ليعود السارد بذاكرته إلى ما اختزنه من الماضي في صورة أقوال أو أفعال، كما نلاحظ ذلك في الصيغ الروائية التي تجسد ذلك بكل وضوح في قول الراوي:

((أحبها ذات موسم غادروا فيه الهادية إلى القدس..))، ((ذات يوم قال خالد لأبيه)) و((تتذكر منيرة تلك الأيام البعيدة حينما وصلت لهذا البيت...))، ((لكنها لم تزل تتذكر بفخر...)) و((فحين ولد ابنه، وهو الأول، كان خارج القرية...))، ((ذات يوم راح يصرخ...))، ((لم تخرج من بيتنا سوى مرتين، مرة حين سرقها لصوص منذ زمن طويل...))، ((ذات يوم (حالت) فرس...))، ((ومنذ اليوم الأول الذي رآها فيه...))، ((في قاع ذلك الوادي..))، ((ذات يوم خرج خالد بقطيع الأبقار نحو السهول...))، ((يذكر الحاج محمود ذلك اليوم البعيد...))، ((لم تكن ريحانة قد رأته من قبل...))، ((تسألني: ولكن كيف مات؟))، ((باستثناء ذلك اليوم المشؤوم..))، ((كانت الأنيسة أسوأ نساء الهادية حظاً...))، ((كانت الهادية لم تزل تتندر بحكاية زواج البرمكي...))، ((كان ناجي يعرف إن القرية لم تكن تملك قبل افتتاح المقهيين...))، ((منذ سنوات بعيدة رأت سمية هذا النوع في القدس...))، ((كان والدي رحمه الله يردد دائما...))، ((كان يوما ماطرا. اذكره تماما...))، ((منذ استشهاد الحاج خالد أصبح كريم أكثر إحساساً بالخزي...))، ((المرة الأولى التي التقى فيها ليلى كانت لا تنسى)).))[٣١]، يقول الراوي:

((– قال لي المرحوم أبي ذات يوم، كان أبو سليم واحداً من أكثر التجار احتراما، يأخذون منه حاجاتهم من كل شيء، وفي موسم جني المحصول، يأتي ليأخذ

قمحاً وشعيراً وسمسماً مقابل ما أخذوه. لم يختلفوا معه، كان سعر الحبوب معروفاً كسعر الطوابع في هذه الأيام!!))[٣٢].

أما الاستباق فلم يكن اقل حظاً، ونذكره منه:

((..((أو لم يحدث له ذلك؟!!))، ((فمرارة الغياب الخاطف الذي هب وباغته لم تزل تحيره، كيف انسلت من بين يديه ؟ كيف اختطفها الموت وهو متشبث بها؟))، ((الشيء الذي يمكن أن نعدكم به هو أننا سنكون أخف من النسمة))، ((لكن فرحتهم لم تعش طويلاً...))، ((لذلك سيبقى لنا شيء منها مهما ابتعدت))، ((أما الشيء الذي لم يكن يعرفه، فهو إن الحمامة التي لم تمنحه، ولو نظرة واحدة، قبل أن تمضي معهم للبعيد، كانت تشرع لأيامه القادمة كل الأبواب.))، ((هو أن وصول الحمامة كان بمثابة السطر الأول في حياة خالد الجديدة))، ((حين أحست إن مصيبتها هنالك أمامها تنتظر))، ((أن يصل بحصانه الجديد (شداد) إلى الحمامة، معناه أن يحوز شهادة سيمضي فخورا بها...))، ((إن الزمن سيقدم له هدية ماكان يحلم بها من قبل!))، ((هذا الذي نشر وسينشر الأسى في قلبه إلى الأبد..))، ((أما الشيء الذي لم يتصوره احد فهو إن الحمامة بنفسها، ستمضي لتفتح له ذلك المغلق...))، ((...وحتى بعد ثلاثين سنة، حين سيستعيد تلك اللحظة، فانه سيظل عاجزا عن تفسير إحساسه...))، ((تلك الموسيقى التي سيظل يستعيدها؛...))، ((سرّان دفينان سيمضيان بالهبّاب إلى نهاية غير متوقعة...))، ((ولم يعد من الصعب أن تقع صبية ما في حبه...))، ((لكن ذلك لن يدوم طويلا.))، ((لا أظن أن الأيام المقبلة ستكون لنا...))، ((وستثبت له الأيام ذلك))، ((ثمة شيء ظلَّ غريباً فيه، سيعيش معه حتى ذلك اليوم...))، ((لكن زمنا طويلا سيمر، قبل أن يعرف السبب.))، ((وسيندم على هذا كثيراً.))، ((وسينتهي كل شيء بطريقة لم يتصورها أحد..))، ((التفت الشاويش ذو الوجه الأحمر المكسو بالنمش إلى رفاقه وقال: ليرحمه الله.

- بترسون ؟ سألوا.
- بل الطيري.)).

((كانت تلك هي أول مرة يلتقون بها المرزوقي، لكنها لن تكون الأخيرة، لأن المفاجأة التي تنتظرهم في المستقبل تفوق الوصف.))، ((وسيمضي زمن طويل قبل أن تتضح حقيقة ما جرى.))[٣٣].

إن هذا الكم الهائل من الاستباقات إنما لها دلالاتها الفكرية والنفسية التي أرادها الروائي وهو يصوغ محكيه، هذا الاستباق الدال على حدث لاحق للحظة السرد يتم تفعيله في السياق السردي كومضة خاطفة يتم ذكرها ثم يشرع الراوي فيما بعد بإلقاء الحدث التي سبق وأن تمت الإشارة إليه، كقول الراوي:

((لم تعرف العزيزة بماذا تجيب، لكن سمية فاجأتها: لقد جئت وكلي أمل أن أرى خالد.

هكذا باحت الصبية بكل ما فيها دفعة واحدة، إلا أن ذلك أربك العزيزة أكثر.

- ولكن له خطيبة وسيتزوج قريباً.
- لا، لن يتزوجها! سيتزوجني أنا! قالت بأسى وتصميم واضحين...))[٣٤].

هذا الحوار الذي يدور بين سمية والعزيزة يكشف عن استباق سردي يوجه البنية السردية إلى وجهة أخرى، فالحدث هنا سابق لأوانه، وسيأتي الحدث اللاحق الذي يضع هذا التنبؤ أو الاكتشاف المسبق موضع التنفيذ حينما يتزوج خالد سمية وينجب منها أطفالا، دلالة على تحقق النبوءة الأنثوية التي أعلنها السياق السردي، فيكشف الراوي عن الحدث التالي أو اللاحق لهذا الاستباق[٣٥].

ومن الأساليب الأخرى التي يتم التركيز عليها، والتي تعد من ابرز سمات تقانة الاستباق، اتكاء النص السردي على تقانة الحلم؛ ذلك آن الحلم تعبير سردي سابق للحدث الذي سيأتي فيما بعد، أي انه ينهض داخل السرد بمهمة التمهيد

لأحداث تالية، أو الكشف عنها، وقد يأتي الحدث ثم يعلن الراوي أن ما تمّ سرده لم يكن إلا حلماً، كالذي حدث مع البرمكي وحادثة اعتداء حصانه (شداد) على الحمامة وما ستجر هذه الحادثة من ويلات يقول الراوي:

((أما البرمكي نفسه، فما أن سمع به حتى انتفض فجأة، واستيقظ فزعاً تحت شجرة التين التي كانت تظلله. وحمد الله أن ما رآه لم يكن سوى حلم!!))[٣٦].

((أما خالد، فقد أحس بأنه كان أهلاً لحمل الأمانة حينما أعطى الحمامة كل اهتمامه. وعادت له ذكرى ذلك الحلم الذي لم يقله لأحد، حين رأى نفسه في المنام يحمل الحمامة بين يديه، ويصيح بفرح: عسل للبيع، ورد للبيع. لكن شيئاً ما هز طراوة وشفافية حلمه فاستيقظ مذعورا.

كانت المرة الوحيدة التي يحس فيها بهذا، أن ينهض فزعاً بسبب حلم جميل، فكر أن يذهب للشيخ حسني ويسأله تفسيراً، أن يسأل عمته الأنيسة، أن..

لكنه ظل مذعوراً.))[٣٧].

وهناك حلم خالد يكشف في جانب منه عن ضياعه لياسمين على اثر مطاردته من قبل الأتراك[٣٨]، وحلم فاطمة ابنة الحاج خالد الذي أصبح كابوساً تستيقظ منه فزعاً كل يوم[٣٩]، كما انه إشارة إلى حدث سابق رأته عمتها العزيزة[٤٠]. فضلاً على أحلام اليقظة التي يتجلى فيها الحاج خالد بشكل واضح كما في حلم الحاج سالم وناجي ابن الحاج خالد[٤١].

تنطلق الرواية العربية أساساً من اختلاف في فضاءاتها السردية بين أماكن مألوفة، أليفة، مفتوحة، وأماكن غير مألوفة، معادية ومغلقة، وهي تكوّن بمجموعها ما أُطلِق عليها بالمتقاطبات أو الثنائيات، فكل مكان يشكل في حد ذاته موضع استقرار شخصية ما فيه، يندمج ويحس بانتمائه إليه، وفي الطرف النقيض نجد عداءً واضحاً لمكان ما، كالسجون والمنافي والسردايب والأقبية، وبالتالي فمثل هذا التناقض المكاني

الذي يسردن الفعل الروائي ينتج تناقضاً واضحاً في الأفكار والمشاعر تجاه مكان معين، يقول الراوي:

((وعندما سألهم الحاج محمود: ولماذا الهادية بالذات؟ قال رئيسهم: وهل تعتقد أنها سميت باسمها

صدفة؟! وأشار للسهل الممتد حتى حدود السماء، وقال: في مكان كهذا، وصفاء كهذا، وامتداد لا يعيق البصر والبصيرة، يمكن أن يكون المرء أكثر قرباً إلى الله.

فتمتم الحاج محمود: لا اله إلا الله.))[٤٢].

إن نظرة فاحصة للفضاء المكاني الذي يدور فيه الحدث كفيل بالوقوف على الكم الهائل من الأماكن التي لها أثرها في الحدث، فالفضاء المكاني يتفاوت بين: القرى والمدن، السهول والجبال والوديان والبحار، البيوت والمضافات، الشوارع والمحاكم والدوائر والثكنات العسكرية والأبراج والكنائس، فضلا على أماكن متنقلة كالسيارات والطائرات والدبابات وغيرها الكثير مما يمكن أن يحصى.

إن هذا التفاوت خليق أن يضفي مصداقية سردية على الفعل الروائي، ولاسيّما أن مجموع تشكل هذه الأماكن كلها يكون مكاناً واحداً هو فلسطين، الفضاء المكاني الأرحب والأوسع، والامتداد الشاسع الذي يغلف النص الروائي بحثاً عن القضية المطروحة، قضية السقوط التدريجي لفلسطين في أيدي الأعداء، ابتداءً من العمالة التي كانت تسكن نفوس البعض منهم، وممن سيمهدون الدرب بأطماعهم لدخول العدو وبناء معسكراتهم في القرى، وصولاً إلى المرحلة الأخيرة التي سيتم ترحيل الأهالي عن قراهم إلى ملاجئ ومخيمات لتصبح المدن والقرى التي سكنوها أباً عن جد، والتي حكمت لهم المحكمة بأحقيتهم فيها، ملكاً مشاعاً للعدو، يقتل فيها من يشاء ويتصرف كيفما يشاء..

انطلق المشروع الروائي باستهلال وصفي للمكان، تحديداً، من المضافة والديوان، بوصفهما المكان الدال على اجتماع رجالات القرية والتقائهم بالآخرين القادمين من خارج القرية ضيوفاً أولاً، وبوصفها المكان الذي يحمل دلالة الكرم والمحبة والاعتزاز، ففيه يطلب القادمون ما يريدون مع التأكيد على واجب الضيافة ابتداءً بدقات مهباش حمدان المختلفة، والتي لها دلالة تعبيرية بين الفرح والحزن، يقول الراوي في وصف ديوان الحاج سليم:

((في الديوان الكبير جلس الرجال، كانت علامات النعمة واضحة: الكراسي الكبيرة، الصور المعلقة على الحائط، الأواني الزجاجية الموزعة بإتقان فوق الرفوف وعلى الطاولات في الزوايا، المرآة الكبيرة، الفوانيس الغريبة وكؤوس الكريستال التي تلمع في خزانتها العسلية.))[٤٣].

ويصف الراوي الوادي الذي سلكه الهبَّاب[٤٤]، وبيت الحاج خالد[٤٥]، والمدرسة التي سيدرس فيها محمود في القدس[٤٦]، ويصف البيت وعودة الحاج خالد من الشام وإعدام ابني العزيزة فايز وزيد[٤٧]. والراوي لا يكتفي بهذه الأمكنة بل أن هناك الكثير من الأماكن التي يصفها تمهيداً للأحداث التي ستجري فيها.

وتعتمد الرواية في سرد أحداثها على انساق متنوعة ومتعددة لها دلالاتها في النص الروائي، ومنها:

- **نسق التتابع.**

يقوم البناء السردي للرواية على نسق التتابع في كثير من مفاصلها، بل أن الرواية وإن استثمرت أسس التجريب والحداثة في جانبٍ كبير منها إلا أن نسق التتابع سيكون غالباً عليها، وما وجود الأنساق الأخرى إلا مكملات رئيسية لهذا النسق؛ لسبب بسيط هو أن النص الروائي لابدَّ من تسلسلٍ لأحداثه وصولاً إلى خاتمتها التي قد تكون مفتوحة، يقول الراوي:

((تحدد موعد الجلسة بعد أسبوع، كانت المعارك مشتعلة في كل أرجاء فلسطين، وبدا الوصول إلى قاعة المحكمة مغامرة كبرى، لكنهم قرروا الذهاب إلى هناك. كان المرزوقي في انتظارهم: خشينا ألا تستطيع الوصول.

- لا تخشوا علي، في أزمنة سوداء كهذه لا يرى طريقه أحد أفضل من الأعمى!!

على عجل عقدت الجلسة، حيث قرر القاضي الحكم بملكية الهادية لأهلها ورد دعوى الدير. وعندها تقافز الناس يتراقصون.

- هدوء. صرخ القاضي.

.. هدأوا.

- هل تسمح لي سيادة القاضي بأن أقول جملة واحدة في هذه القضية.
- لقد أغلقت القضية لصالحكم، فماذا ستقول بعد؟
- كنت أتمنى سيادة القاضي أن يكون السيد جيمس آرثر بلفور الذي وعد اليهود بوطن قومي في فلسطين أن يكون هنا في هذه القاعة ليسمع حكمك الذي يقول إن الهادية لأهلها. شكراً سيادة القاضي.
- رفعت الجلسة.))[٤٨].

إن هذا النص جزء من نص طويل لحدث المحاكمة التي تمت بعد أن رفع الدير دعوى ضد أهالي الهادية وبملكية الهادية للدير، تجري خلالها أحداث لها علاقة بالمحاكمة واللجنة التي شكلتها المحكمة لإثبات صحة كلام القاضي بأحقية أهالي الهادية بها، كما سيستمر الحدث بعد المحكمة في مكتب المحامي للتفاوض بشأن الأتعاب التي اتفقوا عليها مسبقاً، وكل هذه الأحداث تتم بصورة مستمرة، متوالية، مما يؤكد على تتابعية النسق الذي يسم الحدث الروائي.

- **نسق التضمين**...

يعمد الروائي في كثير من الأحيان إلى تضمين نصه الروائي بالكثير من المرجعيات التي تعمل على خدمة البنية السردية وتحمل في الآن ذاته دلالة تعبيرية وأسلوبية ارتقاءً بالنص السردي إلى مستوى الطموح المشروع الذي من أجله عمد إلى صوغ محكيه. ومن ابرز المرجعيات التي تم تضمينها في الرواية:

١- **النص القرآني:** ومنها: چ پ پ ٹ ٹ ٹ چ، چ چ چ چ چ چ چ چ، چ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے چ[٤٩].

٢- **الأحاديث النبوية الشريفة الواردة عن الرسول (ﷺ) قولاً وفعلاً، يقول الراوي:**

((بدا الحاج حسني خطبته بقول الرسول عليه السلام: عن جابر بن عبدالله وجابر بن عمير (رضي الله عنهما) إن النبي محمد(ﷺ) قال: (كل شيء ليس من ذكر الله فهو لهو ولعب إلا أن يكون أربعة: ملاعبة الرجل امرأته، وتأديب الرجل فرسه، ومشي الرجل بين الغرضين، وتعليم الرجل السباحة.))[٥٠].

٣- **الأشعار**، منها معلقة طرفة بن العبد:

((وفي أيام كثيرة كان يجلس مفتوناً وهو يقرأ معلقة طرفة بن العبد، وهو يردد: هذا هو الشعر. هذا هو الشعر..

ألا أيهذا اللائمي احضر الوغى
وأن اشهد اللذات، هل أنت مخلدي؟
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
فدعني أبادرها بما ملكت يدي
ولولا ثلاث هن من عيش الفتى
وجدك لم احفل متى قام عودي...))[٥١].

٤- **الأغاني**، وأكثرها ورودا، والغالب عليها أنها ذات طابع شعبي، ومنها:

((كانت القرية قد خرجت قبل أيام عن بكرة أبيها، صلى الرجال صلاة الاستسقاء، ودارت النساء والأطفال في الشوارع، طالبين المطر من السماء رحمة بالأرض وبأهلها، أمسكت أم الفار طاحونة يد وراحت تلقي فيها بعض حبات الفول، وأمسكت العزيزة ديكاً، ضربته بيدها كي تدفعه للصياح فصاح، وكان الجميع يغنون:

يـــا ديـــك يـــابو عـــرف ازرق ريتـــك فـــي الميـــة تغـــرق

يـــا أم الغيـــث غيثينـــا بلـــي شـــيبات راعينـــا

راحـــت أم الغيـــث تجيـــب رعـــود مـــا جـــت إلا الـــزرع طـــول القـــاعود

راحـــت أم الغيـــث تجيـــب المطـــر مـــا جـــت إلا الـــزرع طـــول البقـــر

تدفقت المياه في الشوارع، فوق السطوح، وفوق التلال، التمعت حجارة السناسل كالقناديل في الليل، وبدا الأمر لسمية حين نظرت إلى الوادي أن السماء تمطر منذ أسبوعين دون توقف.))[٥٢].

وهناك الكثير من الأغاني التي ترد في الرواية والتي يعلن الراوي عنها صراحة[٥٣].

٥- **الأمثال**، وهي متداولة وشائعة على السن العامة والخاصة، ومنها: ((الخوف هو الذي قتله))، ((صنها تصنك، وارعها برفق تكن حصنك))، ((اللي ما إلو عيلة يقناله كحيلة))، ((إن ظهر الفرس عزٌّ وبطنها كنز ؟))، ((ليس هنالك غالب ولا مغلوب))، ((بلاد الوداود اللي بتودي وما بتعاود))، ((سنة البنات نبات وسنة الفحول محول))، ((ذنب الكلب سيظل اعوج حتى لو وضعته في قالب.))، ((أصيلة وأخذت قديش))، ((سرُّك في بير))، ((في المال ولا في العيال))، ((اللي

بدو اياني يطلعلي يا إخواني))، ((قابلة ها القبع بها الربع))، ((عادت الحملان والصبي غفيان))، .))[٥٤].

٦- **الدعاء**، ومنها: ((((اللهم احمهما، أنت خالقهما وملاذهما في الدنيا والآخرة))، ((اللهم حبب كل من يراه به))، ((روح الله ينصرك على كل من عاداك))، ((-إن شاء الله يكبروا في عزك، تحت ظلك، وتبقى سندا لنا كلنا))، ((اللهم ألطف بنا))، ((- اللهم اجعله خيرا.)).))[٥٥].

٧- **المذكرات أو الشهادات:** وهي عبارة عن أحاديث الآخرين ممن التقى بهم الروائي وكشفوا له عن ملابسات هذه القضية وكيف كان الوضع آنذاك متأزما، ثم كيف سقطت الهادية والمصير الذي آل إليه أهلها، والروائي يصرح بذلك بقوله:

((أنجزت العمل على جميع الشهادات الشفوية الطويلة، التي أفادت منها (زمن الخيول البيضاء) بشكل خاص، بين عامي ١٩٨٥و١٩٨٦، حيث قدم فيها عدد من الشهود، الذين اقتلعوا من وطنهم وعاشوا في المنافي، شهاداتهم الحية عن تفاصيل حياتهم التي عاشوها في فلسطين، ومن المحزن أن هؤلاء الشهود قد رحلوا جميعا عن عالمنا قبل أن تتحقق أمنيتهم الكبرى بالعودة إلى وطنهم.))[٥٦]، ومن هذه الشهادات يقول الراوي:

((- حاول الثلاثة أن يظهروا غضبهم أمام القرار، لكنهم في داخلهم، كانوا مسرورين، فهم يعرفون مدير البوليس هناك، وقد كان من المتعاطفين. ضابط فلسطيني يعمل مع الانكليز. شاب سكرة. كما يصفونه. اسمه عبد الفتاح ملحس. كان الناس يحبونه ويتعاملون معه كضيف كبير يزور القرى، عكس رجال الأمن والضرائب وموظفي الحكومة الذين لم يكونوا أكثر من (ضيوف الصّوص).))[٥٧].

٨- **البلاغات العسكرية:** ومنها بلاغ رقم ١٦ الصادر من القائد العام فوزي القاوقجي بتاريخ ١٢/ ١٠ / ١٩٣٦، والآخر بتاريخ ٢٠ / ١٠ / ١٩٣٦[٥٨].

٩- **الحكايات:** تتضمن الرواية بعضا من الحكايات التي يتم سردها عن طريق إحدى الشخصيات ومنها حكاية الملك الذي كان يقطع رأس كل من زاره، وحكاية البدوي مع سلة التين التي ترويها الأنيسة[٥٩].

- **نسق التكرار**...

يتكرر الحدث الروائي أكثر من مرة، وما هذا التكرار إلا وسيلة يلجأ إليها الروائي محاولة منه في التأكيد على الحدث المكرر، ومن ابرز الأحداث المكررة بل والممتعة في الآن ذاته:

١- حدث كسر الصحون الذي يتم إفصاحاً عن رغبة الفاعل في الزواج، وهو ميثاق سردي متعارف بين الأبناء والآباء، فخجل الأبناء من البوح والتصريح يدفعهم إلى الإعلان عن رغبتهم في الزواج، فتخسر العائلة بذلك بعضاً من صحونها إلا أنها لا تبالي بذلك، لأنها تعد ذلك حدثاً سعيداً ويجب تقبل النتائج بأية خسارة كانت، يقول الراوي:

((فوق رأسه، كان الصحن، أما البقية فقد استقرت بين كفه اليسرى وخاصرته. دخل الحاج محمود.

- قل لي ونحن جاهزون. جاء الوعد قاطعا.

وظل مصير الصحن معلقا في يده.

قال: أمل ابنة أبو سليم.

...

تحرك الصحن في يد خالد، خفق قلب منيرة، قالت وعيناها لا تفارقان اليد العالية: ابنة أبو سليم ابنة أبو سليم، ومالو ؟!

- ما الذي تقولينه يا امرأة. هؤلاء لن يعطونا حتى معزاة لو كانت لديهم، فما بالك بابنتهم!

- التقت عينا خالد بعيني أمه، فهمت الرسالة: تأخرها في التدخل سيحول الصحن الذي طالما فاخرت به، مع بقية الصحون، إلى حطام.))[٦٠].

وسيتكرر هذا المشهد عندما ينوي خالد الزواج مرة ثانية بعد موت زوجته الأولى/ أمل[٦١]، ويفصح عن ذلك عندما ينوي الزواج من سمية[٦٢]، وينوي الفار الزواج فيزجره جده وهو يحطم الصحون في الدكان[٦٣]، وعندما ينوي ناجي ابن الحاج خالد الزواج[٦٤].

٢- حدث تحدي الشباب لخالد وهو يعلن إن زوجته أحلى من الشمس والقمر[٦٥].

٣- حدث رحيل الخوري السابق وحضور آخر[٦٦].

٤- حدث دقات مهباش حمدان تتذبذب الدقات فرحا وحزنا حسب الضيوف الزائرين، والموقف الذي هم فيه[٦٧].

٥- الحلم الذي رأته العزيزة بعد إعدام أخويها ومجيئهما لها في الحلم يتكرر لدى فاطمة بعد ذبح جمل إيليا[٦٨].

٦- الحوار الذي دار بين الهاشمي وعبد اللطيف حمدي يتكرر نصاً في لقاء آخر للهاشمي مع صبري النجار[٦٩].

٧- مداعبة الحاج خالد لابنته تمام[٧٠].

٨- بعيداً عن الأحداث المتكررة، نجد هناك جملاً أو عبارات تتكرر أكثر من مرة في الحدث الروائي، منها:

((عنّا عسل للبيع، ورد للبيع!!))[٧١]، ((عمر الدول أطول من عمر الناس!))[٧٢]، ((تذكروا، لا يمكن لأحد أن ينتصر إلى الأبد، لم يحدث أبداً أن ظلت امة منتصرة إلى الأبد.))[٧٣]، ((مثلها لا تباع))[٧٤]، ((فأصيل مثله لا يترك لكلاب البر أن تنهش لحمه))[٧٥]، الحوار الذي دار بين الحاج خالد وطارق بن محمد السعادات وهو يعيد الحمامة إليهم بعد مطاردة الانجليز له[٧٦]، ((كان الليل كفيلاً

دائماً بأن يحمل سهرات أعراس القريتين وأحزانهما للقرية الأخرى بطريقة أسرع مما تحملها الخيول، ..))[٧٧]، ((أكان يجب علي أن أغادرها حتى أراها من هنا (هادية) أخرى.))[٧٨]، ((كان يمكن أن يحتمل كل شيء إلا مفاجأة مثل هذه!!: المفاجآت هي نهاية النهايات.))[٧٩]، الحوار الذي دار بين الحاج سالم وهاشم شحادة عن عدد الكلمات التي قالها المحامي نعمان المرزوقي[٨٠]، ((أدرك الإسرائيليون إنهم لن يستطيعوا احتلال الهادية بالقوة))[٨١].

وفيما يخص الرؤية السردية التي نقصد بها أنماط ممارسة السرد، أو الأساليب التي يتوسل بها الراوي لحكاية القصة، أو أشكال تنضيد هذه الحكاية داخل النص."[٨٢]، يقول الراوي:

((- المهم تزوجنا، عاد إلى يافا وبقيت في الهادية، في البداية كان يحمل لي قصصا محزنة أكثر من القصص التي سبق أن أحضرها، القصص التي تبكيني، وتجعل عيني محمرتين كالجمر دائماً !! لكن الشيء الغريب أنه لم يعد يسألني هل قرأتها أم لا ؟ !))[٨٣].

((حين خرجت من البيت ذلك الصباح سألتني صفية، زوجتي: إلى أين؟ ما الذي يمكن أن تفعله بقطعة العصا هذه أمام مدرعات الانجليز؟ فقلت لها: لا تصري على سماع إجابتي الآن، حتى إذا ما خرجت من المعركة حياً، يكون هنالك سبب يدفعني للعودة إليك من جديد.))[٨٤].

فصوت الراوي هو الذي يوجه الحكاية، ويصوغ الأحداث والأقوال ومنطوق الشخصيات وفق رؤياه ووعيه ومقاصد الكتابة لديه ولا تفوتنا الإشارة إلى أن هناك أصواتاً أخرى تدخل الحيز السردي وتخترق بذلك التابو الذي أعلنه الراوي وهو يتسلط على مسار الرؤية السردية باستغلال أسلوب الحكي لنفسه، فهناك إلى جانب السرد الموضوعي، سرداً ذاتياً يتم خلاله دخول الأنا الساردة المجال السردي.

الهوامش:

(١) ينظر: آفاق التناصية: المفهوم والمنظور، ١٥.

(٢) هوية العلامات، ١٢.

(٣) الهوامش في الخطاب الروائي العربي، جميل حمداوي.

(٤) الرواية، ٣٠٠. وينظر: ٦٦/ ٤١٦/ ٢٥٩/ ٢٧٩.

(٥) م. ن، ٣١٤. وينظر: ١٥/ ١٣٦/ ٢٠٩/ ٢١٨/ ٢٦٢/ ٢٦٩/ ٢٧٦/ ٣١٣/ ٣٣٧/ ٣٣٩/ ٣٤٣/ ٣٤٥/ ٣٤٧/ ٣٥٢/ ٣٥٩/ ٣٦٤/ ٣٧٦/ ٣٧٨/ ٣٨٠/ ٣٩٠/ ٣٩٧- ٣٩٨/ ٣٩٩/ ٤٦١/ ٤٦٩/ ٤٨٦/ ٤٨٨.

(٦) م. ن، ٢٦٠. وينظر: ٢٦١/٢٨٠/ ٣٠٥/ ٣٠٧/٣٦٦/ ٣٧٥/ ٤٠٢.

(٧) م. ن، 415. وينظر: ٢٠.

(٨) الرواية، 31.

(٩) م. ن، ١٣٩.

(١٠) م. ن، ٤٠٩.

(١١) م. ن، 446.

(١٢) م. ن، ٣٧٤.

(١٣) الموت في الشعر العربي السوري، 23.

(١٤) إشكالية الموت في الرواية العربية والغربية، ٥-٦.

(١٥) الموت في الشعر العربي السوري، ١٢٨.

(١٦) الرواية، ٣٧٦.

(١٧) الموت في الشعر العربي السوري، ٢١٥-٢١٦.

(١٨) زمن الخيول البيضاء، 372.

(١٩) زمن الخيول البيضاء، 310-311.
(٢٠) ينظر: م. ن، ٣٧٤.
(٢١) م. ن، ٤١٢.
(٢٢) م. ن، ١٦٧.
(٢٣) م. ن، 488 -490.
(٢٤) م. ن، 169.
(٢٥) المغامرة الثانية في الرواية العربية، 50.
(٢٦) الرواية، ١٤.
(٢٧) الرواية، ٣٩.
(٢٨) ينظر: الرواية، ١٢.
(٢٩) الرواية، ١٠٦.
(٣٠) م. ن، ٦٠.
(٣١) الروايـــة، ١٣/ ٣٣/ ٣٥/ ٣٦/ ٥٦/ ٦٠/ ٧٦/ ٧٨/ ٩٠-٩١/ ٩٦/ ١٠١/ ١٠٢/ ١٠٦/ ٢٢٤/ ٢٢٥/ ٢٢٧/ ٢٣٧/ ٢٤٣/ ٣٦٧/ ٣٧١/ ٣٧٩/ ٣٨٨ - ٣٩٠/ ٤١٣/ على التوالي.
(٣٢) الرواية، 15.
(٣٣) الرواية، 11/ 13/16/ 21 /28 / 31/ 47/ 51/ 55/ 62/ 69/ 74/ 81/ 83/ 90/ 123/ 327 /124/128/131/162/ 163/ 164/ 168/ 180/ 217/ 228/261 /299/ 366.
(٣٤) الرواية، ١٤٤-١٤٥.
(٣٥) الرواية، ١٩٢-١٩٣.
(٣٦) الرواية، 73.
(٣٧) الرواية، 76.
(٣٨) الرواية، 150.

(٣٩) الرواية، 201.
(٤٠) ينظر: الرواية، ١٥٧-١٥٩.
(٤١) الرواية، 448- 449.
(٤٢) الرواية، ١٦.
(٤٣) الرواية، ١٥.
(٤٤) ينظر: الرواية، ٩٥-٩٦.
(٤٥) ينظر: الرواية، ١٨٧و ٢٠٣ .
(٤٦) ينظر: الرواية، ٢١٩.
(٤٧) م. ن، ٣٤٤.
(٤٨) الرواية، 466.
(٤٩) التين: 4، النساء: 157 والعاديات: 1-7.
(٥٠) الرواية، 55.
(٥١) الرواية، ٦٠. وينظر: ٦١.
(٥٢) الرواية، ٢٤٦.
(٥٣) ينظـــر: الروايـــة، ٤١-٤٢ / ٨٥-٨٦/ ١١٠-١١١ / ٢١٠ / ٢٢٢/ ٢٣٦/ ٣٢٦-٣٢٧/ ٥٠٦.
(٥٤) الروايـة، ٤٥/٤٩ /٧٤/٧٩/١٠٢/ ١٠٩ / ١٣٣ /١٤٤ /١٤٥/ ٢٠٣/ ٢٠٩/ ٢٢١ على التوالي.
(٥٥) الرواية، ٤١/ ٦٨ / ١٠٢/ ١١٣/ ١٢٧/ ١٥٠. على التوالي.
(٥٦) الرواية، ٥.
(٥٧) م. ن، ٤٥٥ و ينظر: ٤٧٠/ ٤٧٣/ ٤٧٥/ ٤٧٧.
(٥٨) ينظر: م. ن، 336و 338.
(٥٩) ينظر: م. ن، 196-197 و 480-481.
(٦٠) الرواية، 13-14.

(٦١) ينظر: م. ن، 85.
(٦٢) ينظر: الرواية، 193.
(٦٣) ينظر، ٢٠٨.
(٦٤) ينظر: م. ن، 230.
(٦٥) ينظر: م. ن، 17-18.
(٦٦) ينظر:الرواية، 53، 393.
(٦٧) ينظر:الرواية، 29/ 30/ 47/ 216 /369/ 370 /394.
(٦٨) ينظر: الرواية، ١٥٧ و ٢٠١.
(٦٩) ينظر: الرواية، 301-302.
(٧٠) ينظر: م. ن، ١٨٧ و ٣٦٩.
(٧١) الرواية، ١٧، وينظر: ٧٦.
(٧٢) الرواية، 138، وينظر: 293، 299.
(٧٣) الرواية، 144، وينظر: 371.
(٧٤) الرواية، 165-166.
(٧٥) م. ن، 293.
(٧٦) ينظر: م. ن، 333.
(٧٧) م. ن، 110 وينظر: 372.
(٧٨) م. ن، 53 و393.
(٧٩) م. ن، 407 و412.
(٨٠) ينظر: م. ن، 464 و 466.
(٨١) م. ن، 496 وينظر: 500.
(٨٢) المغامرة الثانية في الرواية العربية، ٦٣.
(٨٣) م. ن، ٢٥٧.
(٨٤) م. ن، ٣١٩.

المصادر والمراجع:

❖ **أولاً: القرآن الكريم.**

❖ **ثانياً: المصادر والمراجع:**

١- **آفاق التناصية:** المفهوم والمنظور، مجموعة باحثين، ت: محمد خيري البقاعي، سلسلة الدراسات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

٢- **إشكالية الموت في الرواية العربية والغربية**، احمد الزعبي، مكتبة الكناني، اربد، عمان، ١٩٩٤.

٣- **زمن الخيول البيضاء**، إبراهيم نصرالله – الملهاة الفلسطينية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧.

٤- **المغامرة الثانية في الرواية العربية**، نضال الصالح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠.

٥- **الموت في الشعر العربي السوري**، .

٦- **هوية العلامات – في العتبات وبناء التأويل**، شعيب حليفي، ط١، دار الثقافة، المغرب، ٢٠٠٥.

❖ **ثالثاً: شبكة الانترنيت:**

٧- **الهوامش في الخطاب الروائي العربي**، جميل حمداوي.

الملامح الأسلوبية والدلالية للتكرار في الجملة القرآنية

د. عدنان خالد فضل المرابحي الدوسري
جامعة تكريت/كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فقد تناول البلاغيون والدارسون موضوع التكرار[١] ضمن موضوع التوكيد. وهذا صحيح إذ إن تكرار بعض الألفاظ أو الجمل في الكلام يأتي على وجه التأكيد؛ لأن التوكيد وسيلة – مهمة– من وسائل تثبيت المعنى في نفوس المخاطبين وإفراده في أفئدتهم[٢]. ولذلك فكل من درس أو تناول موضوع التكرار في السياق القرآني لم يخرج عن هذا المعنى، إلا أننا سنبين في هذا البحث المقتضب أن التكرار في أسلوب القرآن الكريم – المعجز– لا يأتي لتوكيد الكلام فحسب، بل يمكن عدّه من الوسائل البارزة لتماسك جمل النص القرآني، وترابطها من خلال تكرار بعض عناصر الجملة القرآنية أو تكرار الجملة بجميع عناصرها، فضلاً عن تحقيق القيم الجمالية والفنية داخل النص. يضاف إلى ذلك ما للتكرار في أسلوب القرآن الكريم من أثر بالغ في تحقيق الوجوه البلاغية المختلفة، كالتهويل، والإنذار، والتجسيم، والتصوير، وغيرها...، مما يساهم في رفع الأسلوب القرآني إلى درجة السمو في التعبير عن

المواقف المختلفة التي لا يشاركه فيه غيره من النصوص والتعابير؛ لذلك يمكن عد التكرار في أسلوب القرآن الكريم من الخصائص الجمالية الفنية في التعبير بالجملة القرآنية التي ينفرد بها القرآن الكريم.

وذلك أنه– أي التكرار– يزيد الجمل القرآنية قوة في المعنى وإحكاماً في السبك، ففي قوله تعالى: ﭽ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿

تكرار أحد عناصر الجملة في الأسلوب القرآني:

ويشمل تكرار العناصر الأساسية وغير الأساسية، فمن العناصر الأساسية التي يمكن أن تتكرر في الجملة القرآنية الفعل، وذلك كما في قوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ چ[٥] فنلاحظ في هذا السياق تكرار الفعل (ضل) بصيغته الثلاثية والرباعية، ثلاث مرات داخل السياق وكل منها يحمل مغزى دلاليا يختلف عن الثاني، فالأول يتحدث عن ضلالة القوم الذين اتبعوا أهواءهم، والثاني يتحدث عن ضلالة الذين اتبعوا من أضلتهم أهواؤهم، أما الثالث فيجمع الفئتين معاً، في أنهم قد ضلوا عن سواء السبيل، وهكذا نجد تكرار الفعل نفسه كان يعبر عن مواقف ومعانٍ مختلفة في الجمل الثلاث، إلا أن هذه المعاني كانت من الدقة بمكان في التعبير. فضلاً عما أحدثه هذا التكرار من إيقاع خاص[٦]. فالتكرار هنا يجعل الإيقاع الصوتي موزعاً في السياق خير توزيع حتى يحدث ذلك الانسياب والتجانس في الإيقاع ومسايراً للجو العام للسياق أو الآية[٧].

ونلاحظ دقة التكرار والتعبير بالفعل عن المعنى وأثره في السياق في قوله تعالى: چ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ چ[٨] فنلاحظ في سياق الآية الكريمة أن الفعل (ألّف) قد تكرر ثلاث مرات، فقد ورد الأول لبيان أن الله تعالى قد ألّف بين قلوب الأوس والخزرج مع أنه كان بينهم عداء دائم، وحروب طاحنة طويلة، وكانوا أشد الناس حمية – حمية الجاهلية–، فألف الله بالإيمان بينهم وبالرحمة المهداة لهم وهو رسول الله (ﷺ). أما (ألّف) الثانية فهي بيان أن الرسول (ﷺ) لا يستطيع أن يؤلف بين قلوبهم بغير الإيمان والهدى الذي هو من عند الله – تبارك وتعالى– ، وفيه أيضا بيان مدى النفرة التي كانت موجودة بينهم بحيث أنه لو أنفق رسول الله (ﷺ) ما في الأرض جميعاً ما ألّف بين قلوبهم. أما (ألّف) الثالثة فهي توكيد لهذا التآلف الذي حصل هذا أولا، وثانيا: أن هذا التآلف لم

يقتصر على القلوب فحسب بل تآلف ممزوج بالمحبة بينهم تحت ظل الرسالة والهدى[٩].

ونلاحظ في هذا السياق أيضاً ارتباط التكرار للفعل (ألّف) بالإيقاع وانسياب الكلمات وسلاستها داخل السياق، فهذا التكرار يشعرنا بطواعية النفس في التآلف عندما يأذن الله – تبارك وتعالى– بذلك، وهذا الإيقاع الصوتي يوحي بالمعنى العام للسياق. وهكذا تتحد القيم الجمالية والفنية للتكرار في الجملة القرآنية في أسلوب القرآن الكريم فالتكرار مرتبط بالإيقاع، والإيقاع يرتبط بالمعنى دائماً. ذلك أن المعنى يحدده شكل الجملة والعبارة وصيغتها، ومن الشكل والصيغة يتولد الإيقاع الذي يحل في جوهره الصلة العميقة بالمعنى[١٠].

وقد يستعمل القرآن الكريم تكرار الفعل كوسيلة من وسائل التوضيح والبيان للحكم الشرعي ، إذ يكرر الفعل في السياق نفسه وفي المواضع المختلفة. وذلك لأن في عدم التكرار عدم اكتمال للأمر الشرعي، وهذا يعني أن التكرار ليس للتوكيد فحسب بل يتطلبه المعنى الشرعي في السياق القرآني، وذلك كما في تكرار فعل الأمر (أطيعوا) في قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ﯾ □ □ □ □ □ □ چ[١١] وقوله تعالى: چ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ چ[١٢] وقوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ چ[١٣] وقوله تعالى: چ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ چ[١٤] وقوله تعالى: چ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ چ[١٥].

فنلاحظ في كل ما سبق تكرار فعل الطاعة مع الحفاظ على الترتيب في تقديم الأمر بطاعة الله على الأمر بطاعة الرسول؛ وذلك مما يتطلبه المعنى الشرعي في جعل طاعة الرسول (ﷺ) جزءاً لا يتجزأ من طاعة الله – تبارك وتعالى– فلا يمكن للإنسان أن يطيع الله ويعصي رسوله، فطاعة الله – جل وعلا– وطاعة رسوله (ﷺ)

في مرتبة واحدة، بل إن طاعة الرسول هي طاعة لله[١٦]، وهذا واضح في الحديث الشريف الذي يقول فيه الرسول (ﷺ): (كلكم يدخل الجنة إلا من أبى، قيل ومَن يأبى يا رسول الله، قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى)[١٧]. وهكذا فإن تكرار الفعل هنا أمر تطلبه السياق القرآني معنىً وشرعاً وصياغةً فضلاً عن انسياب الكلمات في هذا التكرار.

ومن المواضع الدقيقة في تكرار الفعل في السياق القرآني ولا يراد من تكراره التوكيد فحسب بل التنبيه على المغايرة في الدلالة بين الجملتين هو قوله تعالى: چۈ ۇ ۆ ۆ ۈ چ[١٨]، فقد تكرر الفعل چۈچ في الجملتين المعطوفتين؛ لأن الجملة الأولى تدل على الطهارة بالتوبة من الشرك والمعاصي، وأما الجملة الثانية فتدل على الطهارة بالماء من الحدث، ولاشك أن الطهر الأول أصل للطهر الثاني؛ لأن العبد أول ما يدخل في الإسلام فقد تطهر بالتوبة من الشرك ثم يتطهر بالماء من الحدث. وبسبب هذا الاختلاف في الدلالة تكرر الفعل في الجملتين ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما. وللسبب نفسه أيضا قدمت جملة التوبة على جملة الطهارة في الترتيب[١٩].

ويمكن أن يكون جمال التعبير وإحكام السبك ناتجاً عن تكرار المبتدأ في الجمل التي تنتظم في السياق نفسه، كما في قوله تعالى: چ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ[٢٠] فتكرار المبتدأ چ □چ أعطى الجملة القرآنية تناسقاً وجمالاً فنياً خاصاً. فالسياق القرآني قد كرر المبتدأ في بداية كل جملة- من الجمل المعطوفة- مع أنه كان من الممكن أن يورد الجمل على طريقة الحذف. ولكن السياق آثر إعادة المبتدأ في بداية كل جملة مما جعل كل كلمة من الجمل وكأنها مستقلة بنوع من العقوبة الصارمة، أي: إنه في كل جملة نوع من العذاب المستقل بعضه عن بعض؛ وذلك لبيان عظمة الغضب والوعيد الذي يستحقونه[٢١].

وفي الحقيقة إن هذه الظاهرة من التكرار كثيرة جداً في كتاب الله –عز وجل– سواء أكان المتكرر هي أسماء الإشارة أم الضمائر، وسواء الذي يتكرر هو المبتدأ أو ما أصله مبتدأ.

ومن ذلك قوله تعالى: چۇ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا □ □ □ □ □ □ چ[٢٢] فنلاحظ تكرار الضمير (هو) مع تنوع الخبر في كلٍ جملة، وقد أعطى هذا التكرار توكيداً وأحدث إيقاعا سلسا فضلاً عن الربط المحكم بواسطة الضمير.

وهناك عناصر أخرى يمكن أن تتكرر في سياق الجملة القرآنية مثل (المفعول به) في الجملة الفعلية، وكما في قوله تعالى: چب ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ چ[٢٣]. فتكرار المفعول به في هذا السياق چپ پ چ يفيد الإهانة والتحقير مع العلم أنه كان يمكن للسياق أن يضمر چپ چ في الجملة الثانية فيقول (ومن يتبع خطواته) إلا أنه قد آثر إعادة ذكره – تكراره– للدلالة على الإهانة والتحقير، وهذه الدلالة لا تظهر واضحة في عدم تكراره مرة أخرى، أي في إضماره[٢٤] فضلاً عن تكرار الفعل في الجملتين الذي كان بالإمكان العدول عنه إلى غيره؛ وذلك لنفس الغرض.

ومن العناصر – غير الإسنادية – التي يمكن أن تتكرر في أسلوب الجملة القرآنية الجار والمجرور أو الظرف ويكون في تكراره بالإضافة إلى التوكيد زيادة التمكين والاستلذاذ بذكره، كما في قوله تعالى: چآ ب ب ب ٻ چ[٢٥] فالتكرار في هذا السياق له ما يسوغه، فضلاً عن دقة معناه في كل موضع. أي: إن التكرار هنا جاء متناسباً مع المعنى، فلفظة (الحق) تحمل معناها في ذاتها بقوة وصلابة ووضوح. وهي قريبة من النفوس المؤمنة التي تبتهج عند سماعها لصياغتها وجرسها؛ لما تحمله من معنى الإنصاف والعدل. ويضاف إلى ذلك التكرار العدول عن الترتيب في

الجملتين المتصلتين إذ قُدم الجار والمجرور(بالحق) على الفعلين – عامليهما– (أنزلناه) و(نزل) وذلك لأن هذا المتعلق مقصود بذاته وهو يفيد في كل موضع معنىً مختلفاً لاختلاف صيغة الجملة التي ورد فيها.

فالمعنى الأول – في الموضع الأول– يعني: أن إنزال القرآن من السماء إلى الأرض كان بالحق من غير تحريف ولا تغيير كما حدث للكتب السماوية التي أنزلها الله سبحانه وتعالى قبله. والمعنى الثاني في الجملة الثانية يفيد استيعاب القرآن الكريم للحق كله إذ فيه الهداية والرشد والحكم والعدل في الوقت نفسه[٢٦].

ومما يلاحظ أيضاً في السياق نفسه أن قوله تعالى: (وبالحق نزل) لم يرد على صيغة(أنزل) كما في الجملة الأولى؛ وذلك لكي يشعرنا بأنه مكتمل باكتمال مدة نزوله. فطبيعته ينزل ويكتمل كاكتمال الجنين لحظة المخاض فهو ينزل بطبيعته دون إنزال. وهذا في حقيقته أحدى السمات المميزة للتكرار في بناء الجمل المتشابهة وهو اختلاف المعنى، فضلاً عن دقته في كل المواضع، والإحكام في ترتيب الألفاظ داخل الجملة وتراصها، والدقة في تحديد الصيغ، وكل ذلك يعطي صلابة في المعنى وترابطاً قوياً بين الجمل[٢٧].

وهذا المعنى الذي نحن بصدده لم يحدثه تكرار الجار والمجرور في الجملتين فقط، بل أحدثه دقة اختيار الألفاظ، فضلاً عن تكرار العدول عن الرتبة في الموضعين؛ فأفاد التكرار زيادة على التوكيد تناسقاً وجمالاً في التعبير.

تكرار الجملة بصيغ مختلفة:

وتأتي الجملة القرآنية مكررة في السياق نفسه، أو في سياقات مختلفة، ولكن يمكن أن تكون هناك بعض الاختلافات في صياغة عناصرها. وهذه الاختلافات تكون ذات أثر في المعنى والغرض البياني الذي سيقت له، الآية أو الجملة القرآنية.

ومما ينحو هذا المنحى قوله تعالى: ﭽ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ﭼ[٢٨] فقد وردت لفظة(كسبت) في الجملة الأولى أخف نطقاً وأسهل لفظاً من لفظة (اكتسبت) التي وردت في الجملة الثانية، والسبب في هذا الاختلاف في الصيغة (صيغة الفعل) – والله أعلم– أنه لما كانت السيئة ثقيلة على النفس، وفيها تكلف وفيها ضيق يجده صاحب السيئة في صدره زِيد في لفظ فعلها (اكتسبت) فضلاً عن المشقة في السعي لكسبها[٢٩].

وقد أشار ابن جني (ت٣٩٢هـ) إلى مثل هذا المعنى فقال: (وتأويل ذلك أن كسب الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصغر، وذلك لقوله عز وجل: ﭽ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ ﭼ[٣٠]، أفلا ترى أن الحسنة تصغر بإضافتها إلى أجزاء صغر الواحد إلى العشرة، ولما كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها، لم تحتقر إلى الجزاء عنها فعُلم بذلك قوة مثل السيئة على فعل الحسنة... وفخم لفظ العبارة عنها فقيل: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) فزيدَ في لفظ فعل السيئة وانتقصَ من لفظ فعل الحسنة) [٣١].

ويمكن أن نقول: إن تكرار الجملة مع الاختلاف في صياغتها من عناصر القوة في التكرار وفي تكثير المعنى وتثبيته وإيضاحه؛ لذلك يقول الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في تفسير قوله تعالى: ﭽ ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ې ې ﭼ[٣٢] (ولقد ذكر تكذيبهم أولاً في الجملة الخبرية على وجه الإبهام ثم جاء بالجملة الاستئنافية فأوضحه فيها: بأن كل واحد من الأحزاب كذب جميع الرسل؛ لأنهم إذا كذبوا واحداً منهم فقد كذبوهم جميعاً. وفي تكرير التكذيب وإيضاحه بعد إبهامه والتنويع في تكريره بالجملة الخبرية أولاً، بالاستئنافية ثانياً، وما في الاستئنافية من الوضع على وجه التوكيد والتخصيص: أنواع من المبالغة المسجلة عليهم باستحقاق اشد العذاب وأبلغه) [٣٣].

ويمكن أن تتكرر الجملة في أسلوب القرآن الكريم ويتغير فيها أحد عناصرها، كما في قوله تعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ چ[٣٤] فنلاحظ أن الجملتين في قوله: (واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) قد تشابهتا من ناحية البناء والصياغة والألفاظ فلم يتغير فيها إلا الكلمة الأخيرة – المفعول به المؤخر في الجملتين– والسبب في تكرار الجملة نفسها، أي: الفعل ومتعلقاته هو المبالغة في التضرع والابتهال، وهذا أحرى بقبول الدعاء وسرعة الاستجابة. فإن من يلح في الدعاء وفي طرق الباب حريّ بأن يُفتحَ له.

والسبب في تنويع المفعول به في الجملتين هو الفرق المعنوي بين اللفظين – أي بين الولاية والنصرة– فالولاية مقدمة على النصرة، وهي الأصل في ذلك، ولهذا ابتدأ بها في السياق في الدعاء، ثم إن الولاية أدق معنًى من النصرة وأعمق منها؛ لأن الولاية تتضمن تفقد الشؤون الخاصة من جهة الولي واستصلاح الفاسد منها وإقامة المعوج، ومنه ولاية اليتيم ففيها نصرة وزيادة، ولا تكون النصرة إلا عند عدم وجود الولاية أو عندما تكون الولاية ضعيفة؛ لأن النصرة تُقيم العدل من الناصر، وتُزيل الظلم عن المظلوم، ولا تكاد تُطلب النصرة إلا عند وجود الظلم وضعف الوالي؛ ولهذا طلب هؤلاء الضعفاء في دعائهم الولاية أولاً، إذ بوجودها لا يقع الظلم أصلاً فلما وقع الظلم وانتشر طلبوا النصرة حتى ترفعه وتزيله[٣٥].

إذن فبين الولاية والنصرة عموم وخصوص، فكل ولاية نصرة ، وليس كل نصرة ولاية، فقد يُكتفى بالنصرة من أجل إزالة الظلم وردع الظالم وإقامة العدل، ثم تأخذ الولاية مجراها، وتمارس عملها. وهذا يعني أن تكرار الجملة لم يكن للتوكيد فقط بل يتضمن معاني غاية في الدقة، قد حصلنا عليها من خلال اختلاف أحد العناصر في تركيب الجملة القرآنية المكررة في هذا السياق.

وإذا تتبعنا أسلوب القرآن الكريم وجدنا أنه يكثر من تكرار الجمل التي تأتي بصيغ مختلفة، ومنها مجيء الجملة في سياق معين ثم مجيء الجملة نفسها في سياق آخر إلا أنه يعتريها شيء من الزيادة أو النقصان، أو غيرها من الظواهر الأسلوبية أو اللغوية. وكل ذلك يحصل في أسلوب القرآن؛ من أجل تحقيق التماسك والترابط بين آيات السورة الواحدة وجملها أو السور المختلفة، والتكرار على هذا النمط يساهم مساهمة فعّالة في هذا التماسك والترابط فضلاً عن زيادة المعنى.

فإذا نظرنا – مثلاً إلى سياق سورة الأعراف وجدنا ذلك البناء التكراري الحاصل على لسان الأنبياء– عليهم السلام– فإنهم يرددون الجملة نفسها، وهي قوله تعالى: چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ چ[٣٦] فقد جاءت هذه الجملة نفسها على لسان نوح وهود وصالح وشعيب – عليهم السلام– إلا أن التنوع في الجمل قد حصل في جواب الرسل لأقوامهم، فقال نوح – عليه السلام–: چ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ک چ[٣٧]، أما هود – عليه السلام– فكان ردّه بجملة مشابهة لها إلا أنها تختلف عنها بكلمة واحدة فقال: چ ی ی □ □ □ □ □ □ □ چ[٣٨]، ونلاحظ أيضاً اختلاف جملة النجاة التي تخص الأنبياء. فقال الله عن نوح – عليه السلام– چ ھ ہ ہ چ[٣٩]، وقال عن هود – عليه السلام– أيضاً چ ہ ہ ہ چ[٤٠]، أما عن لوط فقال سبحانه چ ٹ ٹ ٹ چ[٤١]، وهكذا نلاحظ تكرار الجملة القرآنية في السياق مع الاختلاف في صيغها وألفاظها في بعض المواقف؛ وذلك لما يتطلبه المعنى والموقف. وهذا الأسلوب كثير في التعبير القرآني ولاسيما في قصص القرآن وحال الأقوام مع الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله – تعالى– لهم[٤٢].

تكرار الجملة نفسها:

وتكرار الجملة نفسها في أسلوب القرآن الكريم يتخذ بعدين أو منهجين:

الأول: هو تكرار الجملة نفسها في عدة سور في القرآن الكريم، أي في السياقات المختلفة. ويكثر ذلك في الآيات التي تتحدث عن التوحيد وعدم الشرك بالله، وغيرها من الآيات التي تخص الإخلاص في العبادة، وذلك مثل قوله تعالى: چ □ □ □ چ فقد تكررت هذه الجملة تسعاً وعشرين مرة[٤٣] في سياق القرآن الكريم، وكذلك الآيات التي تتحدث عن العلم والإحاطة التي تخص الخالق – عز وجل– مثل قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ چ أو عليم أو محيط... فهذه الجمل أيضاً كثيرة الورود في السياق القرآني وبمواضع مختلفة[٤٤] من سور القرآن الكريم، وتكون عناصرها مرتبة كما في الجملة السابقة أو بترتيب آخر مختلف وهو قوله تعالى: چچ چ ډ ډ ڈ چ[٤٥].

وتتكرر بعض الجمل في الآيات أو السور التي تذكر قصص الأنبياء مع أقوامهم التي ذكرت متفرقة في سور القرآن الكريم. وكثير منها قد كرر ذكره في سور مختلفة كما في قصة موسى مع فرعون وإيمان السحرة. فقد تكررت الجمل نفسها في قوله تعالى: چ □ □ □ □ ٱ ب ب ب ب پ پ پ چ[٤٦] في سورة الأعراف والشعراء وبالترتيب نفسه وبالصيغة نفسها، ووردت أيضا في سورة طه ولكن بترتيب مختلف وبصيغة مختلفة [٤٧].

والسبب في هذا التكرار في هذه المواضع وما شابهها عند **ابن قتيبة** هو التيسير على العباد وتدريجاً لهم في الدين وتنبيهاً لهم على سنة الله في خلقه؛ لأن التكرار سنة عند العرب ونزل القرآن على مذهبهم ؛ وذلك لإرادة التوكيد والإفهام[٤٨].

أما **المنهج الثاني:** فهو تكرار الجملة نفسها في السورة الواحدة، ويكثر ذلك في سياق القصص القرآني، كما في تكرار جملة چ ڳ ڳ ڳ چ[٤٩] التي وردت ثلاث مرات في سياق سورة الكهف، وكذلك جملةچ ڳ ڳ ڳ ڳ ں چ[٥٠] التي وردت ثلاث مرات أيضاً في سياق السورة نفسها، وكذلك جملةچ ڦ ڦ ڦ

چ[٥١] التي وردت مرتين في سياق السورة نفسها. وإن هذه الجمل الثلاث التي تكررت في سياق سورة الكهف لم ترد في أي سورة أخرى غيرها.

وإذا تأملنا القصص التي وردت فيها هذه الجمل وجدنا أنها لم تتكرر – أي القصص– في أي سورة أخرى من سور القرآن. فجملة چ ڳ ڳ ڳ چ وردت وتكررت في سياق قصة ذي القرنين التي لم ترد إلا في سورة الكهف. وكذلك الجملة الثانية فقد وردت في سياق قصة موسى مع العبد الصالح التي لم ترد إلا في سياق سورة الكهف أيضاً. وكذلك الجملة الثالثة وهي قوله تعالى: جملة چ ڦ ڦ ڦ ڦ چ فقد تكررت مرتين في سياق قصة الرجلين، صاحب الجنتين الذي كفر بنعمة الله عليه، والرجل الصالح المؤمن. وهذه القصة أيضاً لم تُذكر إلا في سورة الكهف.

وهناك ملمح أسلوبي آخر في التكرار في أسلوب القرآن الكريم، في أسلوبه القصصي، وهو تكرار جملة أو أكثر في نهاية كل قصة، وذلك كما في قصص الأنبياء – عليهم السلام– مع أقوامهم في سورة الشعراء، حيث تُختم كل قصة من القصص بآيتين تمثلان ثلاث جمل متعاطفة، هنّ قوله تعالى: چ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ چ[٥٢] فتكررت هذه الخاتمة في سياق سورة الشعراء ثماني مرات. ويفسر الزمخشري هذا التكرار بقوله: (فإن قلتَ كيف كرر في هذه الصورة في أول كل قصة وآخرها ما كرر؟ قلتُ كل قصة منها كتنزيل برأسه وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها فكانت كل واحدة منها تدلي بحق في أن تُفتتح بما افتُتحت به صاحبتها، وأن تُختم بما اختُتمت به، ولآن في التكرار تقريراً للمعاني في الأنفس وتثبيتاً لها في الصدور) [٥٣].

ويمكن أن تتكرر الجملة القرآنية في سياق السورة نفسها في أسلوب غير أسلوب القصة القرآنية، فهناك جمل قد تكررت في هذه السور، وهناك جمل قد تكررت

كثيراً ولافتاً للنظر، بحيث أصبح هذا التكرار في تلك السور السمة المميزة لأسلوبها كسورة الرحمن والمرسلات مثلاً.

ففي سورة الرحمن مثلا قد وردت جملة چ ھ ہ ہ ھ ے چ[٥٤] إحدى وثلاثين مرة، والسبب في هذا التكرار هو أن سورة الرحمن فيها تعداد لما أسبغه الله – سبحانه وتعالى– على عباده من نِعَمِهِ، فعلمهم القرآن والبيان وذكر لهم الشمس والقمر والنجم والشجر وغيرها ليدلهم على تلك النعم التي خلقها لهم. وبعد هذا فبأي قدرة تكذبون ربكم؟ فتكرار هذه الجملة قد ورد للتأكيد وإقامة الحجة والتقرير والتذكير، والابتعاد عن الغفلة والتشويق إلى الله بالعبادة، والتقرب إليه بالشكر على هذه النعم العديدة ، فكان حقاً على الأنس والجن أن يقولوا: ربنا بآلائك لا نكذب[٥٥].

فسورة الرحمن بوجه عام هي عرض لنعم الله – تعالى– على الجن والإنس حيث (عدد الله عز وعلا آلاءه، فأراد أن يقدم أول شيء ما هو اسبق قدماً من ضروب آلائه وأصناف نعمائه، وهي نعمة الدين، فقدم من نعمة الدين ما هو في أعلى مراتبها وأقصى مراقيها، وهو إنعامه بالقرآن وتنزيله وتعليمه....) [٥٦].

وإن تكرار جملة (فبأي آلاء ربكما تكذبان) بعد كل صنف من أصناف تلك النعم فيه (إيقاظ لإحساس المخاطبين واستجاشة لضمائرهم، وتحريك لمشاعرهم وتقرير فضل الله في النفوس، وتأكيده في الأحاسيس)[٥٧].

ومما هو جليّ أن هذا التكرار يعطي السياق تناسقاً إيقاعياً عجيباً ولاسيما وأن هذا التكرار يتنوع بين نغمة التهديد والتخويف، كما في قوله تعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ چ[٥٨]، ثم تتحول النغمة إلى نبرة من التأمل والتبصر كما في قوله تعالى: چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ چ[٥٩]، ثم تعود نغمة التهويل العنيف مرة أخرى، كما في قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى چ[٦٠] وغيرها من أسلوب الشد والبسط؛ وذلك لكي يدفع عن السامع الملل والسآمة وهو

يقرأ هذه الآيات ويكررها[٦١]، فضلاً عما أحدثه التكرار من ربط لعناصر السورة من أولها إلى آخرها، فإنك عندما تقرأ هذه السورة لا تستطيع التوقف عند وسطها أو قبل نهايتها، بل إنه لا يسعك الوقوف إلا عند آخر فاصلة فيها. فيا له من جمالٍ وفنٍ وتعبير.

ونلاحظ أيضاً تكرار جملة چ □ □ □ □ چ في سورة المرسلات إذ تكررت عشر مرات، وهذه الجملة تختلف عن سابقتها في كونها آية إنذار ووعيد (وإن النفس لتهتز وتخرس أمام هذا الإيقاع المشبع بروح الهول والقوة المتناهية)[٦٢]، وهذا المعنى الذي يعطيه تكرار هذه الجملة له ما يسوغه في التعبير القرآني؛ ذلك أنه (لما كانت السورة تتحدث عن وقوع اليوم الآخر وتصف مشاهده وأحداثه، كرر هذا الإنذار عقب كل مشهد، وكل حدث ليدل على قدرة الله في البعث، وليملأ القلب رعباً في التكذيب بهذا اليوم الواقع بلا ريب)[٦٣].

وهذا يعني أن تكرار الجمل في سياق هذه السور يتبع المعاني التي تعبر عنها آيات السور أو جملها، فضلاً عما يحدثه التكرار من جمال إيقاعي وفني في آيات السورة وجملها بكاملها، متمثلاً بدقة الربط الذي يحدثه التكرار بين تلك الآيات[٦٤].

وفي السور القصار يعطي التكرار – تكرار الجمل– زيادة في التقرير والتثبيت؛ ولهذه القيمة البلاغية، عمد الأسلوب القرآني في كثير من المواطن إلى هذا الأسلوب؛ ليوثق المعاني في النفوس، ومن ذلك قوله تعالى: چ گ گ گ گ چ[٦٥] فتكررت جملة الوعيد في هذا السياق لتثبيت الخوف في أرجاء النفس ويحذرها العواقب؛ فتكف عن إصرارها على العناد والكفر؛ ذلك أن تكرارها يعطي زمنا أكثر للتأمل في معانيها وإثارة المشاعر عند تلاوتها.

أما تكرار الجملة في قوله تعالى: چۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم طح طم ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الملامح الأسلوبية والدلالية للتكرار في الجملة القرآنية

لقد تناول الدارسون أسلوب التكرار ضمن موضوع التوكيد، إذ إن تكرار بعض الألفاظ أو الجمل في الكلام يأتي على وجه التأكيد؛ بوصفه وسيلة من وسائل تثبيت المعنى في نفوس المخاطبين. إلا أن التكرار في سياق القرآن الكريم يختلف دلالة وأسلوبا؛ إذ إنه لا يأتي لتوكيد الكلام فحسب بل يمكن عدّه من الوسائل البارزة في تماسك جمل النص القرآني التي ورد فيها التكرار، وترابطها من خلال تكرار الجملة القرآنية بجميع عناصرها، أو تكرار بعض عناصرها الأساسية أو غير الأساسية، في السياق نفسه أو في السياقات المختلفة.

ويمكن أن يعد التكرار في الأسلوب القرآني من الخصائص التعبيرية الجمالية الفنية للجملة القرآنية؛ ذلك أن التكرار يزيدها قوة في المعنى وإحكاما في السبك وسلاسة في الإيقاع الصوتي، فضلاً عن الومضات الدلالية الدقيقة التي يمكن الاستدلال عليها من خلال السياق الذي ورد فيه التكرار.

وفي ضوء ما تقدم فقد ناقشت هذه الدراسة المقتضبة تكرار أحد عناصر الجملة – الأساسية منها أو غير الأساسية – في السياق نفسه وبينت أن التكرار في هذه المواضع ما كان يمكن العدول عنه بالاستغناء عن أحدهما كما في تكرار الفعل في قوله تعالى: چ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ چ؛ ذلك أن دلالة الجملة الأولى مغايرة لدلالة

الثانية على الرغم من أن الجامع بينهما هو معنى الطهارة؛ وللسبب نفسه أيضا قدمت جملة التوبة على جملة الطهارة في الترتيب.

أما تكرار الجملة نفسها في الأسلوب القرآني فقد اتخذ بعدين أو منهجين:

الأول: تكرار الجملة نفسها في السياقات المختلفة التي وردت فيها، مثل جملة قوله تعالى: چ □ □ □ □ چ، أو تكرار الجملة نفسها ولكن باختلاف ترتيب عناصرها، مثل جملة قوله تعالى: چ □ □ □ □ چ وجملة قوله تعالى: چ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ چ.

أما **المنهج الثاني:** فهو تكرار الجملة نفسها في السياق نفسه أو السياقات المتشابهة، مثل ما ورد في سورة الكهف والرحمن...وغيرها.

ويتخذ التكرار في الأسلوب القرآني القصصي ملمحاً أسلوبيا آخر، وهو تكرار جملة أو أكثر في نهاية كل قصة، كما جاء في قصص الأنبياء مع أقوامهم في سورة الشعراء، إذ تكرر قوله تعالى: چ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ چ.

ويمكن أن يلتزم الأسلوب القرآني بتكرار جملة واحدة، ويكون تكرارها السمة المميزة لأسلوب السورة التي تكررت فيها، كما هو الحال في سورة الرحمن والمرسلات... مع عدم إهمال جانب الإيقاع الصوتي الذي يعطيه التكرار لجمل وآيات هذه السور زيادة على إسهام التكرار في إحكام الربط ودقته بين جمل وآيات السورة التي ورد فيها.

وأما في السور القصار فيعطي التكرار– تكرار الجمل– زيادة في التقرير والتثبيت؛ ولهذه القيمة البلاغية، عمد الأسلوب القرآني في كثير من المواطن إلى

التكرار؛ ليوثق المعاني في النفوس ويثبتها؛ ليرسل في النفس أطياف الأمل، ويبدد الشعور باليأس من خلال تكرارها وتوكيدها وكما في قوله تعالى: چۇ ۇ ۆ ۆ ۈچ.

وأخيرا فإن القرآن قد ساير ذوق العرب على ما نفوسهم من حب الترديد والتكرار في مواقف الألم والفجيعة ، فترى الشاعر يكرر بعض الألفاظ أو الجمل، وأحياناً يلح في تكرارها ليقرر المعنى في النفوس كما تقرر في نفسه. وذلك لأن الشاعر قد استعذب هذا التكرار لما يبعثه من إيقاع سواء أسياق أسى ورثاء كان السياق أم سياق طرب وفرح.

وبشكل عام فالتكرار أكثر ما يكون في الشعر في باب الرثاء، وهو أولى به لمكان الفجيعة وشدة المصيبة التي يجدها المتفجع في نفسه. وهذا يفسر كثرة التكرار في أسلوب القرآن الكريم حيث أهوال القيامة والبعث، وذلك لعظم الخطب.وهل هناك أعظم من أهوال القيامة وشدتها!؟ فلذلك يكثر التكرار في هذه المواقف كما يكثر الرثاء في الشعر العربي القديم والشواهد على ذلك من القرآن كثيرة جداً.

ويبقى بيان القرآن دائما القمة في فنون التعبير عن المعاني وإيصالها إلى المخاطب ولا يدخر الخالق عز وجل الطرق والأساليب التي من شأنها أن توصل المعنى بشكل يسير إلى المخاطب، وهو كما قال عنه غير واحد من السلف: إنه السهل الممتنع.

د.عدنان خالد فضل المرابحي الدوسري

الهوامش:

(١) التكرار في اصطلاح علوم البلاغة هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة، وهو نوع من أنواع الأطناب في علم المعاني. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١١٤، ودراسات في المعاني والبديع: ١٣٦.

(٢) ينظر: المثل السائر: ٧/٣ ، ومن بلاغة القرآن: ١٤٣، والبلاغة فنونها وأفنانها: ٣٧٩/١.

(٣) سورة النمل: ٦٦.

(٤) ينظر: الإعجاز الفني في القرآن: ١٣٥.

(٥) سورة المائدة: ٧٧.

(٦) المقصود بالإيقاع هو وقع الأصوات والكلمات على السمع وتأثيره فيه صوتياً وليس الإيقاع الموسيقي المصاحب للغناء والعياذ بالله.

(٧) ينظر: الإعجاز الفني في القران: 234.

(٨) سورة الأنفال: ٦٣.

(٩) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٨/٨.

(١٠) ينظر: الإعجاز الفني في القران: 235.

(١١) سورة النساء من الآية: 59.

(١٢) سورة المائدة من الآية: ٩٢.

(١٣) سورة النور من الآية: ٥٤.

(١٤) سورة محمد: ٣٣.

(١٥) سورة التغابن: ١٢.

(١٦) ينظر: التعبير القرآني: ١٣٩-١٤٠.

(١٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: رقم الحديث: ٥٨/١٧/٧٢٨.
(١٨) سورة البقرة من الآية: ٢٢٢.
(١٩) ينظر: بدائع الفوائد: ٦٢/١.
(٢٠) سورة الرعد من الآية: ٥.
(٢١) ينظر: خصائص التراكيب: ١٨٦.
(٢٢) سورة الشورى من الآية: ٩.
(٢٣) سورة النور من الآية: ٢١.
(٢٤) سورة الإسراء من الآية: ١٠٥.
(٢٥) ينظر: من أساليب التعبير القرآني: ١٤٥.
(٢٦) ينظر: الإعجاز الفني في القران: 139، ومن أساليب التعبير القرآني: 140.
(٢٧) ينظر: الإعجاز الفني في القران: 139.
(٢٨) سورة البقرة من الآية: ٢٨٦.
(٢٩) ينظر: من أساليب التعبير القرآني: ٣٧٠-٣٧١.
(٣٠) سورة الأنعام من الآية: ١٦٠.
(٣١) الخصائص: 31/263 ومن أساليب التعبير القرآني: 371.
(٣٢) سورة ص: ١٢-١٤.
(٣٣) الكشاف: ٢٨/٣. والبلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: ٣٧٦.
(٣٤) سورة النساء من الآية: ٧٥.
(٣٥) ينظر: روح المعاني: ٨٢/٥.
(٣٦) سورة الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥.
(٣٧) سورة الأعراف من الآية: ٦١.

(٣٨) سورة الأعراف من الآية: ٦٧.
(٣٩) سورة الأعراف من الآية: ٦٤.
(٤٠) سورة الأعراف من الآية: ٧٢.
(٤١) سورة الأعراف: ٨٣.
(٤٢) ينظر: علم اللغة النصي: ١٧٧/٢-١٧٩.
(٤٣) أولها في سورة البقرة من الآية ١٦٣، وآخرها في سورة المزمل من الآية ٩.
(٤٤) فقد وردت هذه الجملة سبع مرات في القرآن الكريم ، هي: سورة البقرة: ٢٧١، ٢٣٤ وآل عمران: ١٨٠ والحديد: ١٠ والمجادلة: ٣، ١١ والتغابن: ٨.
(٤٥) وقد وردت هذه الجملة على هذا الترتيب في ست مواضع في السياق القرآني، هي: سورة آل عمران: ١٥٣والمائدة: ٨ والتوبة: ١٦ والنور: ٥٣ والحشر: ١٨ والمنافقون: ١١.
(٤٦) سورة الأعراف: 120-122 والشعراء: 46-48 وطه: 70.
(٤٧) وهو قوله تعالى چڑ ڑ ک ک ک ک گ گ چ[طه: ٧٠].
(٤٨) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ١٨٠.
(٤٩) سورة الكهف: 85، 89، 92.
(٥٠) سورة الكهف: ٦٧، ٧٢، ٧٥.
(٥١) سورة الكهف: ٣٤، ٣٧.
(٥٢) سورة الشعراء: 8-9، 67-68، 103-104، 121-122، 139-140، 158-159، 174-175، 190-191.
(٥٣) الكشاف: ٨٤٣/٣ والبلاغة القرآنية: ٣٧٥-٣٧٦.
(٥٤) ينظر: سورة الرحمن.
(٥٥) ينظر: روائع القرآن وجنة البيان: ٣٨٩ بتصرف يسير.

(٥٦) الكشاف: ٢٠٦/٤ والإعجاز الفني في القرآن: ٢٣٨.
(٥٧) المشاهد في القرآن الكريم: ٢٩٤.
(٥٨) سورة الرحمن: ٣١-٣٢.
(٥٩) سورة الرحمن: ٢٦-٢٨.
(٦٠) سورة الرحمن: ٣٧-٣٨.
(٦١) ينظر: الإعجاز الفني في القرآن: ٢٣٨ -239.
(٦٢) المصدر نفسه: 236.
(٦٣) المشاهد في القرآن الكريم: ٢٩٥.
(٦٤) لمزيد من التفصيل، ينظر: الإعجاز الفني في القران: 236-138.
(٦٥) سورة التكاثر: ٣-٤.
(٦٦) سورة الشرح: 5-6.
(٦٧) ينظر: خصائص التراكيب: ٢٩٣ وبلاغة الكلمة والجملة والجمل: ٢٧٨-٢٧٩.
(٦٨) فتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، السيوطي: 3/34رقم الحديث: 9952.
(٦٩) ينظر: تفسير ابن كثير: 392/14.
(٧٠) وقد استخدمت هذه الوسيلة اللغوية في القصيدة الحديثة لتؤدي دوراً تعبيرياً واضحاً فتكرار لفظة ما، أو عبارة ما، يوحي بشكل أولي بسيطرة هذا العنصر المكرر والحاحه على فكر الشاعر أو شعوره أو لا شعوره، ومن ثم فهو لا يفتأ ينبثق في أفق رؤياه من لحظة لأخرى. ولمزيد من التفصيل ينظر: عن بناء القصيدة العربية الحديثة- د.علي عشري زايد: 98 وما بعدها.
(٧١) موسوعة روائع الشعر العربي- الرثاء - : 7/21.
(٧٢) ينظر: خصائص التراكيب: 293-296.

المصـــادر والمراجع:

١- **الإعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي** نشر وتوزيع مؤسسات عبدالكريم عبدالله، تونس، ١٩٨٠م.
٢- **الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ)** اعتنى به وراجعه عماد بسيوني زغلول، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣- **بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)** خرج أحاديثه شريف محمد، دار التقوى للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٤- **البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، د.فضل حسن عباس** دار الفرقان للنشر والتوزيع ، عمان، الأردن، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م.
٥- **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د. محمد أبو موسى** طبع ونشر دار الفكر العربي.
٦- **بلاغة الكلمة والجملة والجمل، د. منير سلطان.** الناشر منشأة المعارف، الاسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م.
٧- **تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدنيوري (ت٣٧٦هـ)** شرح ونشر السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
٨- **التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي** ساعدت جامعة بغداد على نشره، بغداد، ١٩٨٦ -١٩٨٧ م.
٩- **تفسير القرآن العظيم، الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ)** تحقيق مجموعة من الأساتذة، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٠- **الجامع لأحكام القرآن، الإمام القرطبي(ت ٦٧١ هـ)** دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٤ هـ-١٩٩٣ م.
١١- **الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢ هـ)** تحقيق: د.عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م.
١٢- **خصائص التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د. محمد أبو موسى** مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦ م.
١٣- **دراسات في المعاني والبديع، د. عبد الفتاح عثمان.** الناشر مكتبة الشباب، المنيرة، مصر (بدون تاريخ).
١٤- **روائع القرآن وجنة البيان، د.محمد ضاهر وتر.** دار الألباب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠٢ م.
١٥- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي البغدادي(ت١٢٧٠هـ)** دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ هـ-١٩٩٤م.
١٦- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)** دار أبي حيان، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦م.
١٧- **فتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي(ت٩١١هـ)** تحقيق يوسف النبهاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
١٨- **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، د.صبحي إبراهيم الفقي** دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م.

١٩- **عن بناء القصيدة العربية الحديثة، د.علي عشري زايد.** دار العروبة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨١م.
٢٠- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري الخوارزمي (ت٥٣٨هـ)** دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م.
٢١- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ضياء الدين ابن الأثير (ت٦٧٣ هـ)** قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه، د. أحمد الحوفي ود.بدوي طبانه، منشورات دار الرفاعي ، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.
٢٢- **المشاهد في القرآن الكريم، دراسة تحليلية وصفية، د. حامد صادق قنيبي** مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٨٤ م.
٢٣- **من أساليب التعبير القرآني، د. طالب محمد إسماعيل الزوبعي** دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٤- **من بلاغة القرآن، أحمد أحمد بدوي** مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٩٤ م.
٢٥- **موسوعة روائع الشعر العربي- الرثاء في الشعر العربي، المجلد السابع** إعداد سراج الدين محمد، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان.

توجيه القراءات الشاذة في كتاب معاني القرآن للفرّاء

د. سحر أحمد محمد
جامعة تكريت/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

مُقَدِّمَة...

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

تعد القراءات القرآنية مصدرا مهما من مصادر النحويين بوصفها شواهد على صحة القواعد التي يستنبطونها. لذلك اهتموا بها ورووها وأوردوها في كتبهم.

وكان العالم اللغوي الكبير يحيى بن زياد الفراء(٢٠٧هـ) أحد أرباب النحو الكوفي وسلاطينه وحاز السبق في علم العربية، وكان مؤلفه الكبير (معاني القرآن) شاهدا على ذلك، وهو من أوائل ما ألف في معاني القرآن، وإدخال مسائل النحو الكوفي في التفسير وبيان المعاني القرآنية، ومن ثم تقريرها.

وكل من يقلب هذا الكتاب الحافل يجده قد ضم كما هائلا من القراءات المتواترة والشاذة بأسانيدها أو محذوفة الأسانيد منسوبة إلى أصحابها أو غير منسوبة جاءت في موضع الرد أو في موضع الترجيح. كما أن القارئ قد يلمس ويلاحظ وجود اختيارات للإمام الفراء في القراءات. لذلك أصبح كتابه مصدرا مهما لكتب القراءات.مما حدا بي إلى أن أدرس توجيه القراءات القرآنية الشاذة وموقف الفراء منها، فكان تقسيمي للبحث على محاور: الأول منه خصص لعرض منهج الفراء في عرض القراءات، والثاني خصص في ردّه لها، والثالث خصص في تعضيد القراءة الشاذة بالقراءة المشهورة، والرابع كان عن المقياس النحوي وتشذيذ القراءة، والخامس خصص في موقف الفراء من رسم المصحف وأثر ذلك في اختياراته للقراءات، والسادس كان أشتات مجتمعات تفرقت ما بين توجيه صرفي وصوتي للقراءات الشاذة.

أما المصادر التي اعتمدت عليها فقد تنوعت بين كتب التفسير كتفسير البحر المحيط، وكتب النحو ككتاب سيبويه، وأخرى ثبتها في ثبت المصادر، وأخيرا هذا جهد الاستطاعة فإن وفقت فبفضل من الله وإن أخفقت فتلك طبيعة البشر.

تمهيد

لقد عرف علم شواذ القراءات وتحددت معالمه في زمن ابن مجاهد (ت٣٢٤هـ) وإن كان موجودا قبله فقد ألف كتابه السبعة في القراءات المتواترة وكذا كتابا آخر سماه الشواذ، وبه تنوعت القراءات القرآنية إلى أكثر من نوع.

أعظم أنواعها القراءات المتواترة والتي تقابلها القراءات الشاذة، وبينهما أنواع منها: الصحيح والمستفيض.

إن ما نقل بطريق التواتر يفيد القطع لأن نقلته جمع عن جمع تحيل العادة اتفاقهم على الكذب، أما ما نقل بطريق الآحاد وهو ما يسمى بالقراءة الشاذة فهو محل اختلاف بين العلماء وسيكون مجال البحث بمشيئة الله بيان ما يخص أحكام القراءات الشاذة وآثارها في العلوم الشرعية.

مفهوم القراءات الشاذة:

القراءات في اللغة والاصطلاح:

هي جمع مفردة قراءة، وأصل مادتها تعود إلى (ق ر ى) وهو أصل صحيح يدل على جمع واجتماع... ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه الأحكام والقصص وغير ذلك[١].

فالقراءة مأخوذة من قرأ يقرأ قراءة وقرآنا فهي مصدر من قولك قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض[٢]. وفي اللسان جاء معنى قرأت القرآن:لفظت به مجموعا[٣].

وفي الاصطلاح: ذكر علماء القراءات تعريفات متعددة لها، بعضها قريب من المقصود والبعض الآخر يبعد قليلا، وهناك تعريفات متداخلة لكن أبرزها:

١- **تعريف ابن الجزري حيث قال:** (القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو لناقله)[٤].

٢- **تعريف القسطلاني بأنها** (علم يعرف به اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب والحذف والإثبات والتحريك والإسكان والفصل والاتصال)[٥].

٣- **وأخيرا تعريف عبد الفتاح القاضي إذ قال عنها:**(علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها اتفاقا واختلافا مع عزو كل وجه لناقله)[٦].

الشذوذ في اللغة والاصطلاح:

مشتق من مادة (ش ذ ذ) وهو مصدر من شذّ يشذُّ شذوذا، وتقول شذّ الرجل إذا انفرد عن القوم واعتزل جماعتهم[٧]، فالشذوذ يدل على الانفراد والندرة[٨]، والتفرق والخروج عن القاعدة والأصول فكل شيء منفرد فهو شاذ.

والشاذ في الاصطلاح يختلف مفهومه حسب كل علم، فهو عند النحاة غيره عند علماء السنة، ويختلف عنهما لدى علماء القراءات، فالقراءات الشاذة هي التي

تقابل القراءات المتواترة. وعرفت بأنها (من فقدت ركنا أو أكثر من أركان القراءة المقبولة)[٩].

كما عرفت بأنها كل قراءة بقيت وراء مقياس ابن الجزري الذي قال: (... ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم)[١٠].

فالقراءة الشاذة هي التي لم يصح سندها، أو خالفت الرسم، أو لا وجه لها في العربية، كما عرفت بأنها كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ولم يتواتر سندها.

والتعريف الذي تطمئن إليه النفس في تعريف القراءة الشاذة هو :القراءة التي صح سندها ووافقت العربية ولو بوجه وخالفت رسم المصحف، وهذا التعريف هو الذي اعتمده ابن تيمية [١١]، وابن الجزري، كما اعتمده قبلهما مكي القيسي[١٢]، وأبو شامة المقدسي[١٣].

ولعل السبب في تسميتها بالقراءة الشاذة يعود إلى أنها شذت عن الطريق الذي نقل به القرآن حيث نقل بجميع حروفه نقلا متواترا، قال ابن الجزري: (شذت عن رسم المصحف المجمع عليه وإن كان إسنادها صحيحا)[١٤].

تبرئة الفراء من تخطئة القراء:

لعل من المناسب في هذا الموضع تبرئة الفراء مما ذهب إليه كثير من الباحثين من أنه يهاجم القراء ويخطئ قراءاتهم ويرميها بالشذوذ تارة وبالوهم أخرى، لأننا ومن خلال مطالعتنا لكتابه (معاني القرآن) موضع الدراسة وجدنا أنه بريء مما اتهم به، فعن قراءة (معائش) بالهمزة في قولة تعالى: ((وجعلنا لكم فيها معايش)) [الأعراف/١٠] قال: (لا تهمز، لأنها بمعنى الواحدة مفعِلة، الياء من الفعل فلذلك لن تهمز وإنما يهمز من هذا ما كانت الياء فيه زائدة...وربما همزت العرب هذا وشبهه

يتوهمون أنها فعيلة لشبهها بوزنها في اللفظ وعدة الحروف كما جمعوا مِسيل الماء أمسلة شُبِه بفعيل وهو مفعل، وقد همزت العرب المصائب وواحدتها مصيبة شبهت بفعيلة لكثرتها في الكلام)[١٥].

فهو أولا وضح لماذا لا تهمز هذه اللفظة وشبيهاتها بتعليل لغوي صرفي يقبله واقع اللغة ومنطقها ثم أخذ يبحث عن مثيلات لها في الاستعمال اللغوي آ خراً ولا يعني ذكره للفظة (يتوهمون) أنه رمى القراء بالوهم والقراءة بالخطأ، في حين نجد كثيراً من علماء العربية وأهل التفسير رمى القراءة بالوهم والبعد عن اللغة وفصاحتها، فقد وصفها المازني (ت٢٤٩هـ) بالخطأ ورمى نافعا بالجهل بالعربية[١٦]، وتبعه المبرد (٢٨٥ هـ) فغلّط القراءة وأتهم نافعا بعدم الدراية بالعربية[١٧]، وأخرج الطبري(٣١٠هـ) القراءة من الفصيح وزعم أن (الأولى أن يحمل كتاب الله على الأفصح، والأعرف دون المنكر والشاذ)[١٨].

وإلى هذا ذهب النحاس (٣٣٧هـ) فلحن القارئ بها لأن الواحدة معيشة زيدت عليها ألف الجمع، وهي ساكنة فعند الجمع صار التحريك واجبا لا سبيل إلى الحذف، وحركت الياء لأن الألف لا تحرك[١٩].

وذكر ابن جني(٣٩٢هـ) القراءة في شواذ الهمز[٢٠]. ورأى مكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ) أن في القراءة بعدا[٢١]، كذلك وصف العكبري(٦١٦هـ) همزها بعيد جداً[٢٢].

أما سيبويه (١٨٠هـ) فلم يذكر القراءة بل ذكر أن همز هذا ومثيلاته غلط إذ قال: (ولم يهمزوا مقاول ومعايش لأنهما ليستا بالاسم على الفعل فتعتلا عليه، وإنما هو جمع مقالة ومعيشة وأصلهما التحريك، فجمعتهما على الأصل... فأما قولهم مصائب فإنه غلط منهم، وذلك أنهم توهموا أن مصيبة فعلية وإنما هي مفعلة، وقالوا: مصاوب)[٢٣]، وقد عُدّ قوله هذا أصلا في هذه المسألة[٢٤].

بقي أن نقول: أن هذه القراءة شاذة من جهتين الأولى شذوذ من حيث السند والأخرى شاذة في القياس النحوي لأنها مخالفة للقياس عند النحاة مما أدى إلى رفضها ؛لأن القياس يقتضي أن لا تهمز لأنها جمع (معيشة) وزنها (مفاعل) ووزن (معيشة) (فعله) وأصلها(مَعْيِشَة) ثم ألقيت حركة الياء على العين والميم زائدة، لأنها من العيش لا يحسن همزها عندهم[٢٥].

وتلمس لها الفراء وجها من العربية إذ قال:(وربما همزت العرب هذا وشبهه... لكثرتها في الكلام)[٢٦]، ووافق من المحدثين د.حسام النعيمي الفراء فيما ذهب إليه من أن هذه القراءة ومثيلاتها جاءت على القياس الخطأ الذي يؤدي إليه التوهم[٢٧] والى هذا نميل في تخريج القراءة وتوجيهها.

وفي توجيهه لقراءة عاصم (دُرِّىء) في قولة تعالى: ((الزجاجة كأنها كوكب درى)) [النور/٣٥] يضم الدال والمد والهمز قال: بإن لا وجود لوزن (فُعَّيل) في العربية وإنما هو أعجمي، قائلا ولا تعرف جهة ضم أوله وهمه ولا يكون في الكلام فُعيل إلا أعجميا فالقراءة إذا ضمت أوله وهمزه ولا يكون في الكلام فعيل إلا أعجميا فالقراءة إذا ضمت أوله وهمزه يترك الهمز وإذا همزته كسرت أوله ومن العرب من يقول: كوكب دِرِّي فينسب إلى الدُّر فيكسر أوله ولا يهمز كما قالوا سُخْرى وسِخرى[٢٨] فهو يقرر أن القراءة على وزن وليس على أوزان العربية ثم بحث في لهجات العرب مما يماثل هذا الوزن وذهب النحاس إلى عدم جواز القراءة يضم الدال والهمز لأنه ليس في كلام العرب اسم على (فُعيل)[٢٩] لكن سيبويه نقل عن الاخفش الكبير (١٧٧هـ) عن العرب هذا الوزن الذي أنكروه، إذ قال: (ويكون على (فعيل) وهو قليل في الكلام قالوا (المُرّيق)حدثنا أبو الخطاب عن العرب وقالوا: كوكب دُرِّىء وهو صفة)[٣٠] وزاد أبو علي الفارسي (٣٣٧هـ) لفظ آخر على هذا الوزن هو العُلَّية إذ قال: (ومما يمكن أن يكون من هذا البناء قولهم (العُلَّية) إلا تراه من علا)[٣١].

وفي رأينا المتواضع أن الفراء لا يخطئ من حيث اللغة وإنما هو يحكم القياس النحوي ويتبعه على الرغم من كونه إمام نحاة الكوفة الذين يغلبون السماع على القياس في معظم مسائل اللغة والنحو.

تعضيد القراءة الشاذة بالقراءة المشهورة:

من المعروف أن مصطلحات علم القراءات لم تكن معروفة أو مستقرة في عهد الفراء، والقارئ لكتابه (معاني القرآن) يجد كثير من القراءات الأحادية وغير المشهورة المشتملة على القراءات المروية عن بعض القراء، وعلى القراءات المروية عن قارئ واحد قد ينص الفراء على تفرده بها، أما منهج الفراء حيال هذه القراءات فهو ينقسم على قسمين:

الأول: يحتج لها بالقرآن[٣٢] أو بالشعر[٣٣]، أو باللغات أي اللهجات[٣٤].

الآخر: يبدي عدم الحماسة أو الرفض لها لأنها تخالف ما يشتهيه من وجوه، ويعبر عن ذلك بعبارات مختلفة كقوله:(ولا يعجبني ذلك)[٣٥] أو(وفيه قبح في العربية)[٣٦] وقد يذكر بلا تعليق[٣٧]. أو يلجأ إلى القياس كما قاس قراءة أهل البدو((الحمدِ لِله)) {الفاتحة/٢} بكسر الدال على قولهم (إبِل)، قال:(هذه كلمة كثرت على ألسنة العرب حتى صارت كالاسم الواحد فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد ضمة بعدها كسرة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل (إبِل) فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم)[٣٨].

ولا يفرق الفراء غالباً بين وجوه هذه القراءات وبين القراءات المشهورة، بل يأخذ بها جميعا يصفها بالجودة[٣٩]، وبفشو لغة[٤٠]، وبالحسن[٤١] ما دامت توافق مقياسه النحوي، وقد نجده أحياناً يفضل بعض وجوهها على القراءات المشهورة[٤٢]، وقد يشتد مقياسه النحوي فتقسو عبارته فيرمي بعض هذه القراءات بالغلط[٤٣]، وبالوهم[٤٤]، فهو يسعى دائماً إلى استيعاب قراءات القرآن ولغاته راغباً في قبولها لكنها إن ابتعدت كثيراً عن ذلك فلا يتورع عن رفضها.

ومن أمثلة القراءات الشاذة التي جاء على ذكرها الفراء وقوّاها بالقراءات المشهورة والمتواترة، قراءة ابن عباس (نُنشِرها)، وقراءة الحسن (نَنشَرها) في قوله

تعالى:(ننشرها) {البقرة/٢٥٩ } محتجا بقوله تعالى:(ثم إذا شاء أنشره) {عبس /٢٢} فقال: (والوجه أن تقول: أنشر الله الموتى فنشروا إذا حيوا)[٤٥].

وقراءة عبد الله (حقيقٌ بأن لا أقول على الله) في قوله تعالى: ((حقيقٌ على أن لا أقول)) { الأعراف/١٠٥} جعلها (حجة من قرأ (على) ولم يضف، والعرب تجعل الباء في موضع على، رميت على القوس، وبالقوس، وجئت على حسنةٍ وبحالٍ حسنةٍ)[٤٦].

منهج الفراء في عرض القراءات:

مما لا شك فيه أن كتاب (معاني القرآن) هو كتاب تفسير لآي الذكر الحكيم ذكر مؤلفه في ثناياه القراءات القرآنية، فلم تكن هي محور الكتاب أو مادته الرئيسة بل هي مما يستكمل به المؤلف، وقد أتبع الفراء مناهج مختلفة في عرضه للقراءات وعلى النحو الآتي:

أولا: أسانيد القراءات وطريقة إيرادها:

من المعروف أن أحد شروط قبول القراءة أو ردها هو (صحة السند)، وعلى الرغم من أهمية هذا الشرط فقد أختلف منهج الفراء في إيراد الأسانيد وذكرها على:

١- يروى القراءات عن الصحابة بالأسانيد الثابتة عنهم، مثل قوله: (وحدثني قيس بن ربيع عن عاصم عن عبد الله بن مسعود أنه قرأ (وأرجلكم) {المائدة/٦} مقدم ومؤخر)[٤٧].

٢- قد يسوق الإسناد ثم يأتي بصيغة تدل على تضعيف السند، ففي قراءة عاصم (غشاوة) بالنصب في قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غِشاوةٌ) {البقرة/٧} قال: (قرأها عاصم فيما حدثني المفضل، وزعم أن عاصما أخذها عليه مرتين بالنصب وكذلك قوله (وحور عين))[٤٨] {الواقعة/٢٢}.

٣- لا يصرح أحيانا باسم الشيخ بل يقول حدثني بعض المشيخة، أو قد يسوق الإسناد ثم يذكر أنه لم يسمع منه شيئا، نحو قوله: (حدثني شريك عن أبي إسحاق، وقيس عن أبي إسحاق، وزهير بن معاوية أبو خثيمة الجعفي عن أبي إسحاق عن عبد الله بن مسعود أنه قرأ (شَقَاوَتنا) بألف وفتح الشين، قيل للفراء: أأخبرك زهير ؟ فقال: يا هؤلاء إني لم اسمع من زهير شيئا)[٤٩] وذلك في قوله تعالى:(قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا){المؤمنون/١٠٦}.

٤- قد يبين ما وقع في الإسناد من انقطاع أو أبهام رجل وهذان يدلان على علمه وحرصه على نقل العلم كما بلغه[٥٠]، نحو قوله: (وحدثني بعض المشيخة عن الكلبي عن أبي عبد الرحمن السلمي أن علياً قرأها(أمثال الجنة) قال الفراء: (أظن دون أبي عبد الرحمن رجلاً، قال وجاء عن أبي عبد الرحمن ذلك، والجماعة على كتاب المصحف)[٥١] وذلك في قوله تعالى: (مثلُ الجنة التي وُعِد المتقون) {الرعد/٣٥ }.

٥- قد يذكر طرق الإسناد ويبين ما وقع فيه من اختلاف أو اضطراب، نحو قوله: (حدثني قيس، والمفضل الضبي عن الأعمش عن إبراهيم، فأما المفضل فقال: عن علقمة عن عبد الله، وقال قيس: عن رجل عن عبد الله قال قرأ رجل على عبد الله (والذين آمنوا واتبعتهم ذرياتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرياتهم) {الطور/٢١} قال فجعل عبد الله يقرؤها بالتوحيد)[٥٢].

ثانيا نسبة القراءات وعرضها:

١- أورد الفراء في كتابه مما أُثر عن الرسول(ﷺ) من قراءات، نحو قوله: (وحدثني حبان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: أوحي إلى النبي (ﷺ) بعد اقتصاص أمر الجن (وأن المساجد لله فلا تدعوا) وكان عاصم يكسر ما كان من قول الجن، ويفتح ما كان من الوحي)[٥٣].

٢- يذكر كل قراءة في مكانها وهو الغالب، وقد يجمع ما في الكلمة من وجوه في الموضع الذي وردت فيه، وأمثلة هذا النهج كثيرة في كتابه، ومنها (ولؤلؤاً) {الحج/٢٣} قال: (قرأ أهل المدينة هذه والتي في الملائكة (ولؤلؤا) بالألف، وقرأ الأعمش كلتيهما بالخفض، ورأيتها في مصاحف عبدالله والتي في الحج خاصة (ولؤلؤا) ولا تهجأة وذلك أن مصاحفه قد أجرى الهمز فيها في كل حال إن كان ما قبلها مكسوراً أو مفتوحاً أو غير ذلك، والتي في الملائكة كتبت في مصاحفنا (ولؤلؤ) بغير ألف والتي في الحج (ولؤلؤا) بالألف فخفضهما ونصبهما جائز، ونصب التي في الحج أمكن – لمكان الألف – من التي في الملائكة)[٥٤].

٣- كثراً ما يتوسع في شرح القراءة في أول موضع ترد فيه، وعندما تتكرر فإنه يذكر ما قيل فيها لغة أو تفسيراً على وجه الاختصار، ويشير إلى أن الكلام عليها قد سبق، ومثال ذلك قوله: (وزعم الكسائي أنهم يؤثرون النصب إذا حالوا بينا لفعل والمضاف بصفة فيقولون: هو ضارب في غير شيء أخاه، يتوهمون إذا حالوا بينهما أنهم نوّنوا وليس قول من قال (مخلف وعده رسله) {إبراهيم/٤٧} ولا (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) {الإنعام/١٣٧} بشيء وقد فسر ذلك، ونحويو أهل المدينة ينشدون قوله:

فزججتهـــــا متمكنـــــا زج القلـــوص أبـــي مَـــزَاده

قال الفراء: باطل، والصواب: زَجَّ القلوصِ أبو مَزَادَه)[٥٥].

وقد يحيل على الموضع الأول من غير تفسيرها، ومثال ذلك قوله: (والعرب تدخل الواو في جواب فلما و(حتى إذا) وتلقيها، فمن ذلك قول الله تعالى:(حتى إذا جاؤوها فتحت) {الزمر /٧١ } وفي موضع آخر (وفتحت) {الزمر /٧٣} وكلٌ صواب، وفي قراءة عبدالله (فلما جهزهم بجهازهم وجعل السقاية){يوسف/٧٠} وفي قراءتنا بغير واو وقد فسرناه في الأنبياء)[٥٦].

(بمصرخي) خافضة للحرف كله والياء من المتكلم خارجة عن ذلك، مما ترى أنهم أوهموا فيه قوله: (نوَّله ما تولى ونُصلِه جهنم) { النساء/١١٥} ظنوا – والله أعلم – أن الجزم في الهاء، والهاء في موضع نصب، وقد أنجزم الفعل قبلها بسقوط الياء منه، ومما أوهموا فيه قوله: (وما تنزلت به الشياطون) {الشعراء/٢١٠}.)[٦٠].

٣- قد يرد القراءة لمخالفتها النحو، والقياس اللغوي على الرغم من أن القراءة سنة متبعة لا يردها قياس لوي أو نحوي لا سيما إذا الأمة أطبقت على قبولها وقبول معناها، ون المعروف أن أصل قبول القراءة أو ردِّها هو التلقي والرواية لا التعليل النحوي ولا القياس اللغوي، ومثال ذلك قراءة (والأرحامِ) بالخفض في قوله تعالى:(واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام){النساء/١} قال الفراء:(حدثني شُريك بن عبدالله عن الأعمش عن ابراهيم أنه خفض(الأرحام) قال وهو كقولهم بالله والرحم، وفيه قبح لأن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كُني عنه...وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه)[٦١].

٤- قد يرد قراءة لكونها مخالفة للتفسير أو لإجماع القراء، ومثاله في توجيه القراءة قوله تعالى: (ولا يسأل حميم حميما) {المعارج/١٠} (لا يسأل ذو قرابة عن قرابته، ولكنهم يعرفونهم بالبناء للمجهول ساعة، ثم لا تعارف بعد تلك الساعة، وقد قرأ بعضهم (ولا يُسئل حميمٌ حميما) لا يقال لحميم:أين حميمك؟ ولست أشتهي ذلك، لأنه مخالفة للتفسير ولأن القراء مجتمعون على (يسأل))[٦٢].

٥- تقدم أن الفراء كان يحترم رسم المصحف ولا يذهب إلى مخالفته، ورسم المصحف كان سببا في رد بعض القراءات لمخالفتها له، ومثاله توجيهه للقراءة في قوله تعالى: (فما آتانِ الله) {النمل /٣٦} قال: (ولم يقل (فما آتاني الله) لأنها محذوفة الياء من الكتاب، فما كان ممن يستجيز الزيادة في كتاب الله من الياء والواو

٤- يبين الفراء مجيء قراءة في موضع واختلافها عن باقي المواضع، ويعلل ذلك، ومثال هذا قوله: (وسألت الفراء عن(شان) فقال: أهمزه في كل القرآن إلا في سورة الرحمن، لأنه مع آيات غير مهموزات، وشانه في كل يوم أن يميت ميتا ويولد مولودا، ويغني ذا ويفقر ذا، فيما لا يحصى من الفعل)[٥٧].

٥- يستدل على صحة لفظ قراءة بما ورد من حديث الرسول الكريم(ﷺ) بنفس اللفظ ن ومثاله قوله: (حدثني الكسائي عن رجل من بني أمية يقال له سعد بن يحيى الأموي، قال سمعت ابن جريج يقرأ (فشارِبون شَرب الهيم) {الواقعة/٥٥} بالفتح، قال فذكرت ذلك لجعفر بن محمد قال:أوَ ليست كذاك؟أما بلغك أن رسول الله (ﷺ) بعث بُديل ابن ورقاء الخزاعي إلى أهل منى، فقال لهم:إنها أيام أكلٍ وشَربٍ وبِعال)[٥٨].

منهج الفراء في رَدّ القراءات

لم يأخذ الفراء بكل القراءات، كذلك لم يردها جميعها بل أخذ ما وافق مقياسه النحوي أو وافق تفسيره اللغوي وترك ما خالف ذلك، وقد اختلف منهجه في رد القراءات وعلى النحو الآتي:

١- أنه قد يرد قراءة ما بسبب شذوذها وما يترتب عليها من معنى فاسد للآية، ولا تثريب عليه في ذلك، نحو قوله: (قوله:(إن ابنك سَرَق) {يوسف/81} قال ويقرا (سُرِّق) ولا اشتهيها، لأنها شاذة، وكأنه ذهب إلى أنه لا يستحل أن يُسرَّق ولم يسرِق)[٥٩].

٢- قد يرد قراءة ما ويوهنها، ويحدد الطبقة التي وقع فيها الوهم، ومثاله توجيهه (ما أنا بمصرخِكُم وما أنتم بمصرِخِيَّ){إبراهيم/٢٢ } قال: (وقد خفض الياء من قوله (بمصرِخِيِّ) الأعمش ويحيى بن وثاب جميعا... قال الفراء: ولعلها من وهم القراء من طبقة يحيى فأنه قل من سلم منهم من الوهم، ولعله ظن أن الياء في

اللاتـي يحـذفن مثـل قوله:(ويـدعو الإنسـان بالشـر) فيثبـت الـواو وليسـت فـي المصحف... ولست أشتهي ذلك ولا آخذ، به إتباع المصحف إذا وجدت له وجها في كلام العرب، وقراءة القراء أحب إلي من خلافه)[٦٣].

٦- قد يرد قراءة ولا يذكر سبب الرد، ومثال ذلك قول الفراء:(وأما ابن عباس وابن مسعود فقالا: قد قال الله عز وجل (وجحدوا بها واستيقنتها أنفُسُهُم)(النمل/١٤} قال الفراء: والفتح أحب إلي، وقال بعضهم:قرأ الكسائي بالرفع، فقال أخالفه أشد الخلاف)[٦٤].

موقف الفراء من رسم المصحف:

ذهـب أحـد البـاحثين المحـدثين إلـى أن الفـراء كـان مترخصـاً فـي رسـم المصحف[٦٥]، بناء على عباراته التي زخر بها مؤلفه (معاني القرآن) موضع الدراسة كقوله: (وهو جائز في العربية وإن كان مخالفاً للكتاب)[٦٦]، لكننا وجدناه من الملتزمين برسم المصحف وإن كانت بعض عباراته أوحت بغير ذلك فهو راجع إلى كونه نحوياً مؤسساً لنحو الكوفة، ودليلنا على ما نقول كثرة تبيانه للأوجه النحوية التي تحتملها الآية أو القراءة المروية، وهو يعمل مقياسه النحوي على القراءات المشهورة وغير المشهورة على حد سواء، ومن أمثلة تعظيمه لرسم المصحف واحترامه له توجيهه لقراءة الحسن(أجمعون) في قوله تعالى: (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)(البقرة/١٦١} إذ قال: (وهو جائز في العربية وإن كان مخالفاً للكتاب)[٦٧].

وعندما جاء على بيان قوله تعالى:(من النخل من طلعِها قِنوان) {الأنعام/٩٩}. قال: (الوجه الرفع في القنوان، لأن المعنى ومن النخل قنوانه دانية، ولو نصب وأخرج من النخل طلعها قنوانا دانية لجاز في الكلام، ولا يقرأ بها لمكان الكتاب)[٦٨] أي يقصد رسم المصحف وعدم جواز مخالفته.

وعندما جاء على بيان قوله تعالى: (إن هذان لساحران) {طه/٦٣} قال: (قد اختلف فيه القراء فقال بعضهم هو لحن، لكننا نمضي عليه لئلا نخالف الكتاب)[٦٩].

وفي توجيهه لقراءة أبي عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ)(إن هذين لساحران) قال: (ولست أشتهي على أن أخالف الكتاب)[٧٠].

فمن خلال ما عرضنا ههنا نجد أن الفراء كان يحترم الرسم القرآني ويقدسه ولم يذهب إلى الترخص به أو إلى مخالفته.

القياس النحوي وتشذيذ القراءات عند الفراء:

من المعروف أن الفراء أحد المؤسسين لمنهج بالسماع ويغلبه على القياس، وأنه يقعد القواعد النحوية وإن كان ما يعضدها من كلام العرب شاهد واحد وذلك متأت نتيجة لكون معظم نحاة الكوفة كانوا أهل قراءة والقراءة سُنة متبعة.

ولما كان الأمر كذلك فلا غرو من أن نجد الفراء وهو على ما هو عليه من علم بالعربية ودراية بأساليبها في القول شعراً ونثراً زيادة على أنه أحد أهم من أرسى منهج النحو الكوفي، لكن على الرغم مما تقدم فقد نجد الفراء يغلب القياس النحوي في حكمه على قراءة ما، كما جاء في بيانه لقراءة قوله تعالى:(واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامَ) {النساء/١} بجر (الأرحام)وهي قراءة حمزة[٧١].

ونسب الفراء القراءة إلى إبراهيم النخعي قال: (هو قولهم بالله والرحم، وفيه قبح لأن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كني عنه، وقد قال الشاعر في جوازه:

نُعَلَّـق فـي مثـل السـواري سـيوفنا ومـا بينهـا والكعـب نَحـوط نفـانِف

وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه)[٧٢].

وأثارت قراءة الخفض خلافاً طويلا بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة، فقد رَدّ نحاة البصرة القراءة لأنها تتعارض مع القاعدة النحوية التي لا تجيز العطف على

الضمير المجرور من غير إعادة للخافض لأنه معه كالشيء الواحد إلا في ضرورة الشعر[٧٣]. والفراء في توجيهه للقراءة يتفق مع رأي نحاة لبصرة ويتبع القاعدة النحوية ويغلبها على ما نُقل وهو بهذا يخالف أصحابه فقد كان سائرهم يقبل هذه القراءة ويحتج بها ويدعم حجته بما ورد من شواهد العربية فقد ذهب الكسائي إلى إجازته مطلقاً[٧٤]، وأحتج الكوفيون للقارئ بأن أضمر الخافض واستدلوا بأن العجاج بن رؤبة كان إذا قيل له: كيف تجدك ؟ يقول: خيرٍ عافاك الله، يريد:بخيرٍ، وجهها بعضهم بان المقصود بها:واتقوه في الأرحام أن تقطعوها[٧٥].

وأجاز هذه القراءة أي قراءة الكسر أبو علي الشلوبين (ت ٦٤٥هـ)[٧٦] والرازي (ت هـ) بقوله: (والظاهر أنه – أي حمزة – لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة ببيتين مجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن)[٧٧].

وكذلك عندما وجه قراءة ابن عامر (وكذلك زُين) بضم الزاي في قوله تعالى: (وكذلك زَيّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم){الأنعام /١٣٧} قال: (وفي مصاحف أهل الشام (شركايهم) بالياء فأن تكن مثبتة عن الأولين فينبغي أن يقرأ (زُين) وتكون الشركاء هم الأولاد... فإن كانوا يقرؤن (زَين) فلست أعرف جهتها إلا أن يكونوا فيها آخذين بلغة قوم يقولون أتيتها عِشايا... فهذا وجه... وليس قول من قال: إنما أرادوا مثل قول الشاعر:

فزججتها زَج القلوص أبي مزّاده...

بشيء وهذا مما كان يقولوا نحويو أهل الحجاز ولم نجد مثله في العربية)[٧٨].

ففي قراءة ابن عامر فصل بين المضاف (قتلُ) وهو مصدر إضافة إلى فاعله وفصل بين المتضايفين (شركائهم) بـ (أولادهم) وهو مفعول به، وهو أمر منعه البصريون والقاعدة عندهم عدم الفصل بين المتضايفين بغير الظرف وحرف الجر، أما الكوفيون فقد أجازوا ذلك اعتمادا على هذه القراءة وغيرها من شواهد الشعر[٧٩]، وهذا ما رفضه الفراء وقال عنه: (وليس من قال (مخلف وعده رسله) {إبراهيم/٤٧} ولا (زُين لكثير من المشركين قتل أولادَهم شركائهم) {الأنعام/١٣٧} بشيء)[٨٠].

المضاف والم ورفضها الطبري (ت٣١٠هـ) أيضا إذ قال:(ذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح)[٨١] ورفضها أيضا أبو عبيدة إذ قال:(لا أحب قراءة ابن عامر لما فيها من الاستكراه)[٨٢]، ولحنها النحاس (٣٣٧هـ)[٨٣]، وقبحها ابن خالويه بقوله: (وهو قبيح في القرآن)[٨٤]، وأيده أبو علي الفارسي(٣٣٧هـ)بقوله:(هذا قبيح في الاستعمال ولو عُدل عنها لكان أولى)[٨٥] وذهب مكي بن أبي طالب إلى أن (فيها ضعفا للتفريق بين المضاف والمضاف إليه لها إنما يجوز مثل هذا التفريق في الشعر... وهو... بعيد فإجازته في القرآن أبعد)[٨٦].

وأنكر الزمخشري(٥٣٨هـ)القراءة وجزم بركاكتها[٨٧]، وردّ عليه أبو حيان (٧٤٥هـ) الذي ذهب إلى أن ابن عامر عربي صريح محض وقراءته متواترة نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت والذين نقلوا القراءات تخيرتهم الأمة لنقل كتاب الله معتمدة على نقلهم لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم[٨٨].

ومما تقدم تبين لنا إجماع النحويين (على إمتناع الفصل بين ضاف إليه بالمفعول في غير ضرورة الشعر، والقرآن ليس فيه ضرورة)[٨٩].

أشتات مجتمعات:

لم يقتصر عمل الفراء على ذكر القراءة ووصفها بالشواذ أو بالقبح أو بالبعد في العربية بل تعدى ذلك إلى التوجيه النحوي، والصرفي، والصوتي، فمثال الأول

قراءة حمزة (إلا أن يُخافا) لقوله تعالى:(إلا أن يَخافا ألا يقيما حدود الله){البقرة/٢٢٩}، بالبناء للمجهول من حيث المعنى قال: (قد أوقع الخوف على الرجل والمرأة وعلى أن، ألا ترى أن اسمها في الخوف مرفوع بما لم يسم فاعله، فلو أراد ألاّ يخافا على هذا أو يُخافا بذا، أومن ذا)[٩٠].

ومثلها توجيهه لقراءة أُبيّ (فبذلك فافرحوا) في قوله تعالى: (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) {يونس/٥٨} قال:(وهو البناء الذي خُلِق للأمر إذا واجهت به أو لم تواجه، إلا أن العرب حذفت اللام من فعل المأمور المواجه لكثرة الأمر خاصة في كلامهم كما حذفوا التاء من الفعل... فلما حذفت التاء ذهبت باللام وأحدثت الألف في قولك: أضرب وأفرح، لأن الضاد ساكنة فلم يستقم أن يستأنف بحرف ساكن، فأدخلوا ألفاً خفيفة يقع بها الابتداء، كما قال (ادّاركوا) و(اثّاقلتم)...وهو الأصل)[٩١] من الملاحظ على توجيهه أنه خلط بين النحو والصرف ولا عيب في ذلك إذ أن مسائل العلمين متداخلة آنذاك ويكمل أحدهما الآخر.

وأخذ الجانب الصرفي مجالا واسعا في توجيه الفراء للقراءات سواء كانت متواترة أم شاذة، ومثال ذلك توجيهه لقراءة (يخطِّف) في قوله تعالى:(يكاد البرق يخطف أبصارهم) {البقرة/٢٠} قال: (فأما من قال (يخطِّف) فأنه نقل إعراب التاء المدغمة إلى الخاء إذا كانت منجزمة، ووجه قراءة (يَخِطف) بفتح الياء وكسر الخاء قال: (وأما من كسر الخاء فأنه طلب كسرة الألف التي في اختطف والاختطاف وقد قال بعض النحويين إنما كُسرت الخاء لأنها سكنت وأسكنت التاء بعدها فالتقى ساكنان فخفضت الأول... وليس الذي قالوا بشيء لأن ذلك لو كان كما قالوا لقالت العرب في يمُدُّ يمِدّ لأن الميم ساكنة وسكنت الأولى من الدالين)[٩٢].

وكذلك قراءة ابن عامر وحمزة (وإن تَلوا) في قوله تعالى: (وإن تلووا أو تعرضوا) {النساء/١٣٥} قال: (الذين قالوا: (تلوا) أرادوا تلؤوا فيهمزون الواو

لانضمامها ثم يتركون الهمز فيتحول إعراب الهمز إلى اللام فتسقط الهمزة، إلا أن يكون المعنى فيها(وأن تلوا) ذلك يريد: تتولوه... فهو وجه)[٩٣].

ولم يغفل الفراء الجانب الصوتي في توجيهه للقراءات فقد ذكر مسائل صوتية كثيرة تتوافق مع ما توصلت إليه الدراسات الصوتية الحديثة إلى حد بعيد، من ذلك توجيهه لقراءتي (عليهُم) بضم الهاء و(عليهِم)بكسرها في قوله تعالى:(غير المغضوب عليهم) {الفاتحة/٦} قال:(وهما لغتان، لكل لغة مذهب في العربية...فأما من قال عليهم فأنه استثقل الضمة في الهاء وقبلها ياء ساكنة، فقال (عليهِم)لكثرة دور المكنى في الكلام[٩٤]. فقد ذكر كراهة الاستثقال في اللسان العربي ونزوع العرب إلى الخفة في كلامهم معتذرا لمن يستثقل بكثرة دوران المكنى في الكلام.

كذلك عندما وجه قراءة (أنلزمكموها) بسكون الميم في قوله تعالى: (أنلزمكموها وأنتم لها كارهين){هود/٢٨} قال: (العرب تسكن الميم التي من اللزوم فيقولون أنلزمكموها وذلك أن الحركات قد توالت فسكنت الميم لحركتها وحركتين بعدها وأنها مرفوعة فلو كانت منصوبة لم يستثقل فتخفف، وإنما يستثقلون كسرة بعدها ضمة أو ضمة بعدها كسرة أو كسرتين متواليتين أو ضمتين متواليتين...فإنما يستثقل الضم والكسر لأن لمخرجيهما مؤونة على اللسان والشفتين تنضم الرفعة بهم فيثقل الضمة ويحال أحد الشدقين إلى الكسرة فترى ذلك ثقيلا والفتحة تخرج من خرق الفم بلا كلفة)[٩٥] فالفراء يذكر سبب التسكين وهو توالي الحركات واختلافها لما فيها من صعوبة الانتقال من إحداها إلى الأخرى فيميل الناطق إلى الخفة، ثم يذكر مخرجي الضمة والكسرة واختلافهما مما يولد صعوبة على اللسان والشفتين وكل ذلك عائد إلى قانون لغوي تتبعه اللغة العربية في نظامها.

نتائج البحث:

- لم نجد في تضاعيف كتاب (معاني القرآن) موضع الدراسة ما هو دارج عند علماء القراءات والتجويد من لفظ السبعة، أو العشرة أو غيرهما كالأخوين أو الشيخين، أو الابنين، لأنه – أي الفراء– كان قبل أن تستقر هذه المسميات.
- لم يتبع الفراء منهجا محددا في ذكره للأمة الكرام الذين نقلوا لنا القراءات، فمرة يذكر اسم الشهرة، وهو كثير مثلا يقول قرأ الكسائي، وأخرى يذكر اسم القارئ ومن بعده في النسبة مثل: قرأ يحيى بن وثاب، وقد يهمل ويذكر عبارات عامة مبهمة كقوله: قرأ القراء، أو قرأ بعض المحدثين، أو قرأ المفسرون، أو قرأ الناس، أو قرأ العامة، وهذا خلل في المنهج قد أفاد منه الطاعنون أمثال طه حسين وجولدتسهير –جزاهما الله بما يستحقان– لأنه قد يوقع الظن أنه لغة دون أن تكون رواية، والقراءة كما هو معروف سنة متبعة لا سبيل إلى ردِّها.
- إذا اختلفت القراءة واتفق معنى الآية الكريمة فالفراء يبين ذلك ويوضحه.ومثال ذلك توجيهه لقراءة قوله تعالى (بنُصب وعذاب) {ص/٤١} قال: (اجتمعت القراء على ضم النون من (نصب) وتخفيفها وذكروا أن أبا جعفر المدني قرأ (بنَصب وعذاب) بنصب النون والصاد وكلاهما في التفسير واحد)[٩٦].
- لم يقتصر توجيه القراءة باعتبار اللغة العربية بل تجاوزه إلى اللغات الأخرى كالعبرية، ومثال ذلك (وقوله (واذكروا إسماعيل واليسع) {ص/٤٨} قرأه أصحاب عبد الله بالتشديد وقرأه العوام (اليسع) بالتخفيف، والأول أشبه بالصواب بأسماء الأنبياء من بني إسرائيل)[٩٧].

الهوامش:

(١) معجم مقاييس اللغة ٥/٧٨-٧٩.
(٢) تاج العروس ١/١٠١.
(٣) لسان العرب ١/٢٢٨.
(٤) منجد المقرئين ومرشد الطالبين: ٣.
(٥) لطائف الإشارات لفنون القراءات: ١/١٧٠.
(٦) البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدري: ٧.
(٧) مختار الصحاح: ٣٣٢.
(٨) الخصائص ١/٩٦.
(٩) ينظر: لسان العرب: ٥/٢٨-٢٩.
(١٠) الإتقان في علوم القرآن ١/١٢٩.
(١١) ينظر: النشر في القراءات العشر: ١/٩.
(١٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن ١/٢٤٢.
(١٣) ينظر: النشر في القراءات العشر ١/٩.
(١٤) منجد المقرئين ومرشد الطالبين: ١٦-١٧.
(١٥) معاني القرآن: ١/٣٧٣، وينظر: الإبانة عن معاني القراءات: ١٣.
(١٦) ينظر: المنصف ١/٣٠٧.
(١٧) ينظر: المقتضب من مقدمة المحقق: ٩.
(١٨) تفسير الطبري ١٢/٣١٦.
(١٩) ينظر: إعراب القرآن ١/٦٠٠.
(٢٠) ينظر: الخصائص ٣/١٤٦.

(٢١) ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٢٨٣/١.

(٢٢) ينظر: إملاء ما من به الرحمن ٢٦٩/١.

(٢٣) الكتاب ٢٣٧/٤و٣٨٥ منه أيضا.

(٢٤) ينظر: روح المعاني ٧٤/٨، ومشكل إعراب القرآن ٢٨٤/١، والموضح في وجوه القراءات وعللها ٥٢٢/١.

(٢٥) معاني القرآن ٣٧٣/١-٣٧٤.

(٢٦) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية: ٣١٤.

(٢٧) معاني القرآن٢٥٢/٢.

(٢٨) ينظر: إعراب القرآن ٢٤٢/٢.

(٢٩) الكتاب ٢٦٨/٤، والمُرِّيق: العصفر (تاج العروس مادة (مرق) ٣٨٤/٢٦.

(٣٠) الحجة في علل القراءات السبع ٣٢٣/٥.

(٣١) ينظر: معاني القرآن ١٣/١-١٤ و٢٩/٢ و٧٨ منه أيضا.

(٣٢) ينظر: المصدر السابق ٤٥٧/١، ٣٧/٢و٣٢٠و٣٨٧ منه أيضا.

(٣٣) ينظر: المصدر السابق ٩٦/١.

(٣٤) المصدر السابق ١٤٥/١.

(٣٥) المصدر السابق ٣ /٥٥.

(٣٦) ينظر: المصدر السابق ٢٥/٢ و ٣٣و ٧٩ منه أيضا.

(٣٧) المصدر السابق ٣/١.

(٣٨) ينظر: المصدر السابق ٢/ ٢١٤.

(٣٩) ينظر: المصدر السابق ١٩٠/٢.

(٤٠) ينظر: المصدر السابق ٣٤٠/١ و٢٨١/٢.

(٤١) ينظر: المصدر السابق ٢٣٢/١.

(٤٢) ينظر: المصدر السابق ٢١٦/٢.

(٤٣) ينظر: المصدر السابق ١٧٣/١.

(٤٤) ينظر: المصدر السابق والموضع.

(٤٥) المصدر السابق والموضع.

(٤٦) المصدر السابق ٢٧٥/٢.

(٤٧) المصدر السابق ٢٤٢/٢.

(٤٨) المصدر السابق ٤٠٦/١.

(٤٩) المصدر السابق ٢/ ٢٤٢.

(٥٠) ينظر: المصدر السابق ٦٥/٢.

(٥١) المصدر السابق والموضع.

(٥٢) المصدر السابق ٣/ ٩٢.

(٥٣) المصدر السابق ٢٢٠/٢.

(٥٤) المصدر السابق ٢ /٨١-٨٢، وينظر ٣٥٧/١ منه أيضا.

(٥٥) المصدر السابق ١٢٨/٣.

(٥٦) المصدر السابق ١١٣/٣.

(٥٧) المصدر السابق ١٢٧/٣-١٢٨.

(٥٨) المصدر السابق ٥٣/٢.

(٥٩) المصدر السابق ٧٥/٢-٧٦.

(٦٠) المصدر السابق ٢٥٢٠٢٥٣/١.

(٦١) المصدر السابق ١٨٤/٣.

(٦٢) ينظر: رسم المصحف ٥٧.

(٦٣) معاني القرآن ١٣٢/٢.

(٦٤) معاني القرآن ٩٦/١.

(٦٥) ينظر: المصدر السابق ٦٢/١و٣٤٧و١٨٣/٢و٢٩٤ منه أيضا.

(٦٦) المصدر السابق ٩٦/١.

(٦٧) المصدر السابق ٣٤٧/١.

(٦٨) المصدر السابق ١٨٤/٢.

(٦٩) المصدر السابق والموضع.

(٧٠) ينظر: السبعة ٢٢٦، التيسير ٩٣، والنشر ٢٤٧/٢.

(٧١) معاني القرآن ٢٥٢/١.

(٧٢) ينظر: الأنصاف مسألة (٦٥) ٤٦٣/٢، وشرح المفصل ٧٩/٣.

(٧٣) ينظر: معاني القرآن ٢٥٢/١.

(٧٤) الحجة في القراءات السبع ٩٤، وينظر قراءة حمزة ٩٨.

(٧٥) ينظر: السابقان والموضعان.

(٧٦) ينظر: الكشف ٣٧٥/١، والبحر المحيط ١٥٧/٣.

(٧٧) تفسير الرازي ١٥٩/٩.

(٧٨) معاني القرآن ٣٥٧/١.

(٧٩) ينظر: الأنصاف مسألة (٦٠) ٤٢٧/٢، والنحويون والقراءات القرآنية ١٣٦.

(٨٠) معاني القرآن ٨١/٢.

(٨١) تفسير الطبري ٤٣/٨.

(٨٢) خزانة الأدب ٤٢٣/٤.

(٨٣) ينظر: إعراب القرآن ٥٨٢/١.

(٨٤) الحجة في القراءات السبع ١٥١.

(٨٥) الحجة في علل القراءات السبع ١٠٢/٤.

(٨٦) الكشف ٤٥٣/١، وينظر مشكل إعراب القرآن ٢٧١/١.

(٨٧) ينظر: الكشاف ٥٤/٢.

(٨٨) ينظر: البحر المحيط ٢٢٩/٢.

(٨٩) الإنصاف مسألة (٦٠)٤٢٧/٢.

(٩٠) معاني القرآن ١٤٥/١.

(٩١) المصدر السابق ٤٦٩/١.

(٩٢) المصدر السابق ١٩/١.

(٩٣) المصدر السابق ٢٩١/١.

(٩٤) المصدر السابق ٥/١.

(٩٥) المصدر السابق ١٢/٣.

(٩٦) المصدر السابق ٤٠٥/٣.

(٩٧) المصدر السابق ٤٠٧/٣.

مصادر البحث:

١- الإبانة عن معاني القراءات، مكي بن أبي طالب القيسي(٤٣٧هـ)، تحقيق عبد الفتاح شلبي، المكتبة الفيصلية، ط ٣، ١٤٠٥هـ.
٢- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي(٩١١هـ)، بيروت، دار الندوة الجديدة، د.ت.
٣- إعراب القرآن أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ) تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، ط ٤- عالم الكتب – مكتبة النهضة العربية- بيروت ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٨م.
٤- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن- أبو البقاء العكبري (ت٦١٦ هـ) تحقيق إبراهيم عطوة عوض مطبعة مصطفى البابي ط ٢- القاهرة ١٣٨٩ هـ.
٥- الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، كمال الدين أبو البركات الانباري (٥٧٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر (د.ت).
٦- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)، مط: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨.
٧- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدري، عبد الفتاح القاضي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠١ هـ.
٨- تاج العروس من جواهر القاموس مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) تحقيق عبد العليم الطحاوي – المطبعة الخيرية – القاهرة – ١٣٠٧ هـ.
٩- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) – دار الفكر – ط ٣- بيروت ١٩٨٥م.
١٠- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) محمد بن جرير الطبري(٣١٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- بمصر ط٢- ١٣٧٢هـ -١٩٥٤م.
١١- التيسير في القراءات السبع أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٤هـ) صححه جمعية المستشرقين الألمانية- أوتوبرتزل- استانبول- مطبعة الدولة ١٩٣٠م.
١٢- الحجة في علل القراءات العشر أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي (ت٣٧٧هـ) تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد الفتاح شلبي مراجعة محمد علي النجار (الجزءان الأول والثاني) ط ٢ – الهيأة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.
١٣- الحجة في القراءات السبع ابن خالويه (٣٧٠هـ) تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم – ط٢ – دار الشروق – بيروت ١٩٧١م.
١٤- خزانة الأدب ولب لباب العرب – عبد القادر عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي –ط٣ – القاهرة ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٩ م.
١٥- الخصائص أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق محمد علي النجار – دار الهدى – ط ٢ بيروت – لبنان ١٣٧٢هـ -١٩٥٢م.
١٦- الدراسات الصوتية واللهجية عند ابن جني، الدكتور حسام سعيد النعيمي – دار الرشيد للنشر ١٩٨٠.
١٧- رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي – مطبعة نهضة مصر بالفجالة – القاهرة -١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

١٨- السبعة في القراءات – ابن مجاهد (٣٢٤هـ) تحقيق الدكتور شوقي ضيف ط ٢ – دار المعارف – القاهرة ١٩٨٠ م.
١٩- شرح المفصل، ابن يعيش (٦٤٣هـ)، مط: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
٢٠- قراءة حمزة بن حبيب الزيات – دراسة نحوية وصرفية- حمودي زين الدين عبد المشهداني – أطروحة دكتوراه –كلية الآداب – جامعة بغداد –١٤١٦ هـ – ١٩٩٥م.
٢١- كتاب سيبويه أبو بشر عمرو (ت ١٨٠هـ) – تحقيق عبد السلام محمد هارون – عالم الكتب ط ٣- بيروت –١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.
٢٢- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت٥٣٨هـ)–دار المعرفة – بيروت – لبنان (د.ت).
٢٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها – مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) تح: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق١٩٧٤ م.
٢٤- مشكل إعراب القرآن مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن – مؤسسة الرسالة ط ٢- بيروت –١٩٨٤ م.
٢٥- معاني القرآن أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ) – عالم الكتب – بيروت ط ٢ ١٩٨٠م.

٢٦- المقتضب أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥) ن تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة عالم الكتب – بيروت، (د.ت).
٢٧- منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ابن الجزري، تصحيح محمد حبيب الله الشنقيطي وأحمد محمد شاكر، المطبعة الوطنية الإسلامية، مصر ١٣٥٠هـ- ١٩٣٠م.
٢٨- المنصف شرح ابن جني لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني –تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين – ط ١- مصر ١٩٥٤م.
٢٩- الموضح في وجوه القراءات وعللها – نصر بن علي الشيرازي الفارسي النحوي المعروف بابن أبي مريم – تحقيق الدكتور عمر حمدان الكبيسي – مكة المكرمة – ط ١-١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٣٠- النحويون والقراءات القرآنية زهير غازي زاهد- مجلة آداب المستنصرية العدد (١٥) – بغداد ١٩٨٧ م.
٣١- النشر في القراءات العشر ابن الجزري – دار الفكر – بيروت (د.ت).

شعر المقاومة عند محمود درويش
ـ من النصّ إلى المصطلح ـ
قراءة في قصيدة ((بطاقة هوية))

د. فيصل صالم القصيري

معهد الفنون الجميلة/الموصل

ملخص:

شكّلت القضية الفلسطينية محوراً ثقافياً وشعرياً مهماً في الثقافة العربية الحديثة فضلاً عن محورها النضالي والكفاحي المعروف، وسعى معظم – إن لم نقل كلّ – الشعراء العرب إلى تناول هذه القضية في شعرهم على أنحاء مختلفة، وقد أبرز الشعراء في قصائدهم الجانب الإنساني للصراع العربي الإسرائيلي حينما حاولوا طرح الصراع على أنه ليس مسألة حقد عربي ضدّ اليهود، وقدموا لنا صوراً إنسانية لعلاقات بين العرب واليهود، وحوّلوا القضية إلى قضية صراع إنساني وثقافي وفكري يستهدف إرجاع الحق إلى أصحابه، عبر تسخير الشعر لخدمة القضية – تعبوياً وجمالياً–.

ولم يكن مصطلح شاعر المقاومة بجديد يخصّ الشعراء المحدثين الذين أطلق عليهم هذا المصطلح رسمياً مثل محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد، إذ وصف الشاعر محمود درويش قبل ذلك الشاعر الفلسطيني الرائد أبو سلمى بقوله: لقد كنت شاعر المقاومة قبل اكتشاف النقاد لهذا التعبير وقبل تحوله إلى تعبير شائع، في إشارة إلى حضور هذا المصطلح ولو بشكله الوصفي قبل أن يتحوّل إلى ظاهرة اصطلاحية في زمن شهرة محمود درويش.

لكنّ شيوع هذا المصطلح وتداوله تداولاً واسعاً في أدب المبدعين الفلسطينيين منذ منتصف الستينيات إثر اكتشاف النغمة المقاومة في أدبهم، اندفع الأدباء والنقاد

والناشرون وراء أشعارهم، وكرّسوا مصطلح المقاومة الذي انتشر انتشاراً سريعاً جداً، واكتسب قوّة اصطلاحية هائلة وضاربة وسمت التجربة الأدبية الفلسطينية في هذه المرحلة بسمات هذا المصطلح – نظرياً وإجرائياً–، وأصبح مصطلحاً عالي التداول عند الأدباء والنقاد والدارسين العرب.

وعلى الرغم من قِدَم المصطلح على صعيد الاستخدام العام، إلا أنّ تكريسه كمصطلح أدبي وثقافي قائم كان في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، إذ أطلق غسّان كنفاني على أدب فلسطين المحتلّة " أدب المقاومة "، الذي اشتقّت منه صفة شعراء المقاومة، وصولاً إلى شاعر المقاومة الفلسطينية: محمود درويش. وقد ارتضى هذا الشاعر الشاب بلقبه، الذي عبّر آنذاك عن قصيدة تبشيرية تعد بتحرير الحاضر من قيوده، وعن شاعر غاضب اشتهى مستقبلاً لا شذوذ فيه. كتب الشاعر عما كتب عنه غيره من شعراء المقاومة لكنه لم يكن منهم تماماً، بسبب نجابة مبكّرة لا تخطئها العين النافذة.

حيث اختار محمود درويش فيما بعد التخلّي عن هذا المصطلح لأنه يضع شعره في دائرة ضيّقة، وسعى مجتهداً للخلاص منه عبر تطوير أنموذجه الشعري وفتح مجالات إبداعية واسعة وعميقة له، غير أنّ شعر المقاومة على وفق مقتضيات المصطلح ظلّ يتمتّع بقوّة انتشار وحضور وتداول عالية عند مجتمع التلقي والقراءة.

لم يتوقّف محمود درويش بطبيعة الحال عند حدود النجاح الذي حصدته قصيدة بطاقة هوية ولا عند حدود النجاح الذي حققه مصطلح ((شعر المقاومة))، بل راح يطوّر أنموذجه الشعري على النحو الذي أصبحت فيه أعمال درويش بحدّ ذاتها رواية للقصيدة الأخرى وهي تسجّل أنا عربي ثم ترتفع مع جماليات اللغة والقول الشعري إلى إيقاعات غنائية تجمع أصالة الشعر العربي بحداثته، وتضيف إليه أسلوباً يتحايل على الجرح ودرامية الحدث والغربة ليحوّلها من يوميات إلى رموز، من رموز إلى حياة، استطاع فيها درويش أن يضع شعره وقضيته في أعلى قائمة المدوّنة الشعرية العربية الحديثة.

مدخل:

شكّلت القضية الفلسطينية محوراً ثقافياً وشعرياً مهماً في الثقافة العربية الحديثة فضلاً عن محورها النضالي والكفاحي المعروف، وسعى معظم- إن لم نقل كلّ- الشعراء العرب إلى تناول هذه القضية في شعرهم على أنحاء مختلفة، وقد ((أبرز الشعراء في قصائدهم الجانب الإنساني للصراع العربي الإسرائيلي حينما حاولوا طرح الصراع على أنه ليس مسألة حقد عربي ضدّ اليهود، وقدموا لنا صوراً إنسانية لعلاقات بين العرب واليهود))[١]، وحوّلوا القضية إلى قضية صراع إنساني وثقافي وفكري يستهدف إرجاع الحق إلى أصحابه، عبر تسخير الشعر لخدمة القضية- تعبوياً وجمالياً-.

ولم يكن مصطلح شاعر المقاومة بجديد يخصّ الشعراء المحدثين الذين أطلق عليهم هذا المصطلح رسمياً مثل محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد، إذ وصف الشاعر محمود درويش قبل ذلك الشاعر الفلسطيني الرائد " أبو سلمى " بقوله: ((لقد كنت شاعر المقاومة قبل اكتشاف النقاد لهذا التعبير وقبل تحوله إلى تعبير شائع))[٢]، في إشارة إلى حضور هذا المصطلح ولو بشكله الوصفي قبل أن يتحوّل إلى ظاهرة اصطلاحية في زمن شهرة محمود درويش.

لكنّ شيوع هذا المصطلح وتداوله تداولاً واسعاً في أدب المبدعين الفلسطينيين منذ منتصف الستينيات ((إثر اكتشاف النغمة المقاومة في أدبهم، اندفع الأدباء والنقاد والناشرون وراء أشعارهم))[٣]، وكرّسوا مصطلح المقاومة الذي انتشر انتشاراً سريعاً جداً، واكتسب قوّة اصطلاحية هائلة وضاربة وسمت التجربة الأدبية الفلسطينية في هذه المرحلة بسمات هذا المصطلح - نظرياً وإجرائياً-، وأصبح مصطلحاً عالي التداول عند الأدباء والنقاد والدارسين العرب.

وعلى الرغم من قِدَم المصطلح على صعيد الاستخدام العام، إلا أنّ تكريسه كمصطلح أدبي وثقافي قائم كان في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، إذ ((أطلق غسّان كنفاني على أدب فلسطين المحتلّة " أدب المقاومة "، الذي اشتقّت منه صفة " شعراء المقاومة "، وصولاً إلى " شاعر المقاومة الفلسطينية: محمود درويش ". وقد ارتضى هذا الشاعر الشاب بلقبه، الذي عبّر آنذاك عن قصيدة تبشيرية تعد بتحرير الحاضر من قيوده، وعن شاعر غاضب اشتهى مستقبلاً لا شذوذ فيه. كتب الشاعر عما كتب عنه غيره من " شعراء المقاومة " لكنه لم يكن منهم تماماً، بسبب نجابة مبكّرة لا تخطئها العين النافذة))[٤].

اذ طالب محمود درويش فيما بعد التخلّي عن هذا المصطلح لأنه يضع شعره في دائرة ضيّقة، سعى مجتهداً للخلاص منه عبر تطوير أنموذجه الشعري وفتح مجالات إبداعية واسعة وعميقة له، غير أنّ شعر المقاومة على وفق مقتضيات المصطلح ظلّ يتمتّع بقوّة انتشار وحضور وتداول عالية عند مجتمع التلقي والقراءة.

لم يتوقّف محمود درويش بطبيعة الحال عند حدود النجاح الذي حصدته قصيدة ((بطاقة هوية)) ولا عند حدود النجاح الذي حققه مصطلح ((شعر المقاومة))، بل راح يطوّر أنموذجه الشعري على النحو الذي أصبحت فيه ((أعمال درويش بحدّ ذاتها "رواية للقصيدة الأخرى" وهي تسجّل "أنا عربي" ثم ترتفع مع جماليات اللغة والقول الشعري إلى إيقاعات غنائية تجمع أصالة الشعر العربي بحداثته، وتضيف إليه أسلوباً يتحايل على الجرح ودرامية الحدث والغربة ليحوّلها من يوميات إلى رموز، من رموز إلى حياة))[٥]، استطاع فيها درويش أن يضع شعره وقضيته في أعلى قائمة المدوّنة الشعرية العربية الحديثة.

شعرية محمود درويش المقاومة:

يتماهى في شعر محمود درويش عدد كبير ومتنوّع من الثنائيات الفاعلة ذات الأثر السيميائي الجدلي التي يضجّ بها قاموسه الشعري، فالأرض هي الحبيبة، والحبيبة هي الأرض، والأرض هي الأم، والأم هي الأرض، والحقيبة تقترن بالسفر والمنفى، والبحر يذكّر بالتيه والشساعة والعمق والرمز، والمقاومة والثورة، والوجود والهوية.

شبكة مفردات وموضوعات وقضايا ودوال تحوّلت عند محمود درويش إلى استعارات كبرى، وإلى رموز مركزية وجوهرية في تجربته الشعرية، تكثّفت كلّها في إطار القصيدة التي تسعى إلى تكوين فضاء خاص بها في ظلّ مفهوم المقاومة وحيثياته ورؤاه.

لقد وعى محمود درويش منذ البداية الحاجة النفسية والوجدانية والوطنية للقارئ الذي تتوجه إليه القصيدة، ومن ثمّ كان عليه أن ينتج قصيدة مشحونة بحسّ المقاومة وحرارة الانفعال بعيداً عن اللين والتميّع والسطحية والانفعال المجرّد، قصيدة بحجم عذاب النفي والتشرّد والضياع والكفاح المستمر، تحكي قصة النضال والكفاح لشعب اقتلع من أرضه وتشرّد في الشتات.

ولم يكن أمامه من حلّ سوى المقاومة سبيلاً للخلاص والعودة إلى الأرض السليبة، وهكذا تشكّل المفهوم من طبيعة الواقع الموضوعي الذي يفرض المقاومة بمعناها الفعلي الحقيقي على الأرض، ومن فضاء ذلك ومعناه وحساسيته يُشتق مصطلحها الأدبي في القصيدة.

فهو يخاطب القارئ العام الذي ينتظر منه ما يمكن أن يتماهى من مستقبلاته وأفق توقعه في سياق القصيدة المقاومة، ليلفت الشاعر انتباه متلقيه إلى أنه صاحب قضية عاش في خضمّها تجربة مليئة بالحرمان والقهر والاستلاب والمصادرة، وليس

بوسعه إلا أن يكون أميناً على تجربته وحارساً لها ومعبّراً عنها أمثل تعبير، بعيداً عن أساليب الهمس والغناء الرومانسية التي ترافق الشعر دائماً، إذ يقول شعرياً في هذا الصدد:

غضبٌ يديّ
غضبٌ فمي
ودماء أوردتي عصيرٌ من غضبْ
يا قارئي
لا ترجُ مني الهمسَ
لا ترجُ الطرب

ولعلّ قصيدة درويش الأكثر شهرة وانتشاراً وتداولاً شعبياً، والأوفر حظاً عند القارئ العربي هي قصيدة ((بطاقة هوية))[٦]، إذ استطاعت أن تمثّل على نحو دقيق وعميق مصطلح (شعر المقاومة) وتستجيب لضروراته الفنية والموضوعية، لا بل هي التي أسهمت – مع قصائد أخرى بمستواها – في لفت الانتباه النقدي إلى هذا المصطلح، وتكريسه في المدوّنة النقدية العربية الخاصة بالشعر الفلسطيني خاصة والعربي عامة.

هي حقاً أنموذج شعري عالي المستوى والقيمة فنياً وجمالياً وموضوعياً وتاريخياً، كانت محطّ أنظار كثير من الدارسين والنقّاد الذين أسهموا استناداً إلى معطيات هذه القصيدة وإجراءاتها الفنية والموضوعية والجمالية في وضع مصطلح ((شعر المقاومة)) وأشاعوا فكرة انتشاره وتبنّيه.

وتكمن أهميته في كونه فتحاً جديداً في المدوّنة الشعرية العربية الحديثة، إذ هي إعلان عن توجّه القصيدة العربية الحديثة التي يكتبها شعراء محدودون من فلسطين نحو تأسيس مصطلح جديد هو ((شعر المقاومة))، سيمثل فيما بعد مساحة مهمة في خارطة الشعرية العربية الحديثة، ويؤسس لقضية كثر الجدال حول أهميتها وجدواها وشعريتها.

من النصّ إلى المصطلح:

يتسرّب حسّ المقاومة العالي والكثيف إلى جميع أنحاء جسد القصيدة الموسومة بـ((بطاقة هوية))، إلى اللغة والصورة والخيال والرمز والإيقاع عبر مخاطبة الآخر المستلب من بين آلية تشخيص عالية للأنا الشعرية الراوية، وكانت هي الإشارة الأولى للدخول في فضاء المصطلح وتكريس وجوده وإشاعة تداوله، لما انطوت عليه من خصائص وقيم شكّلت الخطوط العريضة المهمة لتشكيل المصطلح:

سجّل

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

وأطفالي ثمانية

وتاسعهم سيأتي بعد صيف

فهل تغضب؟

يفتتح المقطع بالصيغة الأمرية عبر فعل الأمر ((سجّل))، والفاعل الضمير المستتر ((أنت)) في مواجهة الضمير المعلن النقي ((أنا)) الإنسان العربي والضمير العربي قبل أن تكون أنا الذات الشاعرة.

إنّ ثنائية الأنا والآخر تسجّل حضوراً قوياً منذ المقطع الأول للقصيدة، وهي تمثّل حوارية شعرية بين الطرفين المتضادين، فإن حسّ المقاومة والتحدّي ينضح من جميع مفردات مقطع البداية (الاستهلال)، ويؤلف الصياغات الأولى التي يمكن اعتمادها للنظر في بنية المصطلح وتأسيس رؤيته.

فالفعل الأمري ((سجّل)) هو فعل الكتابة والتدوين والحفظ هو في معناه اللغوي الدلالي المباشر، وهو فعل مقاومة إجرائية ضدّ المحو والاستلاب والحجب والتغييب، وجملة ((أنا عربي)) من المبتدأ والخبر تشكّل استحضاراً لكلّ العنفوان

العربي وتوكيده وتعزيز وجوده مقابل ضآلة الآخر (الصهيوني) ومحدوديته، على النحو الذي يتجلّى فيه مفهوم المقاومة بوصفه مفهوماً ثقافياً فضلاً على كونه مفهوماً كفاحياً وقتالياً من أجل استرجاع الحقوق المستلبة.

ينهض بقية المقطع على فعاليات العدد وهو يحمل معنى الكثرة والتنامي والقوّة والثقة بالمستقبل الذي يمثله الأطفال الثمانية، ويشير ((تاسعهم)) القادم في الأفق إلى استمرار ولادة الأمل والثوار القادمين من رحم الأمة، على نحو يجعل من فكرة مصطلح ((شعر المقاومة)) ذات طابع إنساني عام يمكن تداوله في أية ثقافة مشابهة.

ويختتم المقطع الذي يبدأ بالأمر بصيغة الاستفهام ((فهل تغضب؟)) إشارة إلى أنّ هوية الأنا الراوية على هذا النحو تقلق أنا الآخر الصهيوني، وبالتالي تجعله يمتعض ويغضب، لأنها تهدد وجوده الزائف القائم على القهر والترويع وسلب الحقوق بالقوّة، والسؤال هنا مشحون بالاستفزاز والتحدّي والصمود، تلك الصفات التي يمكن عدّها من مستلزمات تأسيس مصطلح شعر المقاومة.

في المقطع الثاني تعود اللازمة الضاغطة دلالياً وتشكيلياً ودرامياً ((سجّل/ أنا عربي)) لتتصدره وتهيمن على خطابه وتكرّس قيمته الدلالية، مما يعني في هذا السياق مضاعفة الضغط على أذن ونفسية وروح وموقف الآخر الصهيوني، وإجباره على قبول أنا المتكلم في القصيدة والإنصات لها والتعامل مع ضروراتها، ومن جهة أخرى يمكن عدّ تكرار جملة ((سجّل/ أنا عربي)) توكيداً ضارباً وضارياً للقارئ، ينطوي على قيم جمالية ودلالية وإيقاعية ذات مناخ بنائي.

وتحمل بقية المقطع الشعري إشارات فعل المقاومة والتحدّي والصمود، يمكن أن تعود في أنموذجها الدلالي على خلفية محمود درويش السياسية، إذ كان يومئذٍ منتمياً إلى الحزب الشيوعي الإسرائيلي عبر إشارة ((وأعمل مع رفاق الكدح في

المحجر))، وهي قصيدة سير ذاتية لأنها تسجّل حدثاً صغيراً أنتج هذه القصيدة، إذ إنها ولدت من جملة سردية عادية كانت جواباً على سؤال تقليدي وجهه الموظف إلى الشاعر عن هويته فقال جواباً على السؤال: ((سجّل أنا عربي)).

فمن الهوية القومية في المقطع الأول إلى الهوية الحزبية ذات المناخ الإيديولوجي في المقطع الثاني يتجلّى فضاء الأنا، وينفتح على أفق إنساني أكثر رحابة وحيوية وسعة وتجلٍّ، يتجسّد من خلاله الوعي المبكّر للشاعر في التعامل مع المفهوم والمصطلح على أساس إنساني متين، بوسعه أن يحفظ الهوية ويعزز مكانتها في فضاء الحضور.

ونلمس الشدّة والحزم في خطاب الأنا الراوية الصامدة على موقفها بالرغم من قوّة الآخر وتسلّطه، وتمسّك الشاعر واعتداده بـ(أناه)، إلى حدّ استدراج الآخر الصهيوني للوقوع في فخّ الغضب، ومن ثم الانتصار عليه بحيث يصبح المصطلح جوهر النص:

وأطفالي ثمانية
أسلّ لهم رغيف الخبز
والأثواب والدفترْ
من الصخرِ..
ولا أتوسّل الصدقات من بابك
ولا أصغر أمام بلاط أعتابك
فهل تغضب؟

إن فعل المقاومة المتجلي في فضاء المحاورة يتصاعد عالياً في هذا المقطع بقوّة اللغة وبلاغة الخطاب وواقعية الصورة وحساسية الإيقاع، فمقاومة الجوع دفاعاً عن الحياة الحرّة الكريمة والمستقبل الواعد هي الأساس في تشكيل الوجود وتكريس قوّة حضوره في المشهد، من أجل أن يكبر الأطفال وينمو بهم الأمل، وتحدّي الآخر

الصهيوني، من بين نفيه لكل أشكال الذلّ والهوان التي تتجسّد بوصفها علامات قوّة هذه ((الأنا)) المتجذّرة في الإباء والكبرياء والرفعة.

وفي المقطع الثالث تعود اللازمة إلى قيادة المقطع نحو تعميق حسّ المقاومة ولهجة التحدّي:

سجّل !
أنا عربي
أنا إسم بلا لقبِ
صبورٌ في بلادٍ كلّ ما فيها
يعيش بفورة الغضبِ
جذوري..
قبل ميلاد الزمان رستْ
وقبل تفتّح الحقبِ
وقبل السرو والزيتون
وقبل ترعرع العشبِ
أبي.. من أسرة المحراث
لا من سادة نجبِ
وجدّي كان فلاحاً
بلا حسب.. ولا نسبِ!
يعلّمني شموخ الشمس قبل قراءة الكتبِ
وبيتي، كوخ ناطور
من الأعواد والقصبِ
فهل ترضيك منزلتي؟
أنا أسم بلا لقبِ

يلخّص الجزء الأول من هذا المقطع الطويل نسبياً قياساً بالمقطعين السابقين ثيمة الصبر الضروري في فضاء الغضب المهيمن، الثيمة الملازمة للإنسان العربي

في فلسطين التي مثّلتها مفردة ((البلاد))، ولعلّنا نستطيع أن نلاحظ إن حالة الغضب المصحوب بالصبر امتدّت لتشمل كل ما يحويه الفضاء المكاني، وألّفت ثنائية جدلية بين الصبر والغضب لا يمكن وضعهما في سلّة واحدة، إلا حين تفرض الضرورات ذلك كحالة الإنسان الفلسطيني في هذا المقام.

ويعلن هذا الإنسان/ الشاعر اعتداده بجذوره الراسخة في الأرض، في إشارة منه إلى أنه أقوى من محاولات الآخر الصهيوني الرامية إلى اقتلاعه من هذه الجذور، ومحو هويته، ومصادرة حقه في الوجود، لأن الجذور لا تكذب وتظلّ ترفع شعار أهلها مهما بلغت غطرسة الغازين المحتلّين.

إن شعرية الغضب والمقاومة والتحدّي تتجلّى في هذا المقطع على نحو يجعلها تشمل الإنسان والمكان والزمان والحدث، وأجمل ما فيها هذه المبالغة الشعرية التي تحتفي بالجذور المنسوبة إلى ياء المتكلم في القصيدة، عبر تأصيل وجودها الذي يسبق ميلاد الزمان نفسه، وهذه القبلية:

قبل ميلاد الزمان رست
وقبل تفتّح الحقب
وقبل السرو والزيتون

تعطي المسوغ لدفاع هذا الإنسان عن جذوره التي تقاوم محاولات الاقتلاع الرامية إلى محوه ومحو تاريخه، إنه الأولى بهذه الأرض التي شهدت ميلاد الزمان والفصول والأشجار مع ميلاده.

والجزء الثاني من المقطع الثالث فيه ملامح سيرذاتية واضحة تتحدّث عن سيرة العائلة بصدق وأمانة

وموضوعية وثقة، تعكس تواضع نسب الشاعر وبساطة ماضيه الأسري ووضوحه، فالأب ينتمي إلى أسرة المحراث.. إلى الأرض التي يزرعها فتمنحه الثمر والخير والعطاء، وتمدّه بالحياة.

إنه هنا يعلن انتماءه الفخور والطبيعي لحضارة زراعية مغروسة في الطين والماء وعناصر الطبيعة منذ أقدم العصور، الأمر الذي يجعله أشدّ انسجاماً وتلاؤماً

مع موقفه الإيديولوجي على المستوى الشخصي والقومي[٧]، وأكثر قدرة على الدفاع عن مقدّراتها بوصفها الماضي والحاضر والمستقبل، الذي يمكن أن يحفظ له نسبه ويعزز هويته ويؤكد حضوره في الأشياء.

تتواصل الرؤية الشعرية السيرذاتية في المقطع اللاحق، من أجل تكريس الوجود الحقيقي فضلاً على الشعري في القصيدة، في السبيل إلى توفير إمكانات جديدة لتأكيد نشأة مصطلح شعر المقاومة وترسيخه:

سجّل !
أنا عربي
ولون الشعر.. فحميّ
ولون العين.. بنيّ
وميزاتي:
على رأسي عقال فوق كوفية
وكفي صلبة كالصخر..
تخمش من يلامسها
وعنواني:
أنا من قرية عزلاء.. منسية
شوارعها بلا أسماء
وكلّ رجالها.. في الحقل والمحجر
فهل تغضب؟

فرسم صورة الإنسان الفلسطيني ضمن فضاءات شعبية تعكس وجهه الحقيقي من خلال ((لون الشعر/ فحميّ – لون العين/ بنيّ))، ودعم هذه الصورة بخصائص وميزات شكلية موروث شعبية تؤكّد هذا الحضور وتبرزه ((على رأسي/ عقال/ فوق

كوفية))، وخصائص كفاحية وجسمانية علامة القوة ((كفّي/ صلبة/ كالصخر)) بوسعها أن تدافع عن نفسها إذا لزم الأمر ((تخمش/ من يلامسها)).

وفي مستوى آخر من مستويات رسم الصورة تذهب آلة الشعر نحو المكان الذي يتفاعل مع الإنسان، لتعلن عن العنوان الرسمي لهذا الإنسان في مشهد المكان الموصوف بـ((قرية عزلاء/ منسية))، قد تبدو للعابر لا قيمة لها ((شوارعها/ بلا أسماء))، ويتصّف رجالها بالعمل المتواصل الشريف ((كلّ رجالها/ في الحقل والمحجر)).

إذ أمام هذا الحشد السيرذاتي للمكان والإنسان والذاكرة الفاعلة يتجلّى عمق الحضور الطاغي لهذا الإنسان الحيّ، وهو حتماً يثير غضب الآخر الصهيوني ويغيضه ويُشعره بضعفه بإزاء قوّة حضور الفلسطيني في المكان والزمان والحدث والتاريخ، ولعلّ تكرار السؤال المثير ((فهل تغضب؟)) ما هو في حقيقة الأمر سوى توكيد على شرارة الغضب التي تتنامى في نفسية الصهيوني بين مقطع وآخر، على النحو الذي يجعل من فكرة المقاومة فكرة مشحونة بالحياة والكلام والشعر.

ثم ما يلبث الشاعر في المقطع الأخير من القصيدة أن يواجه المغتصب في حوار جدّي يضع النقاط على الحروف، ويوجّه أصابع الاتهام للآخر ويضعه أمام الحقائق التي لا مناص منها مطلقاً:

سجّل

أنا عربي

سلبت كروم أجدادي

وأرضاً كنت أفلحها

أنا وجميع أولادي

ولم تترك لنا.. ولكلّ أحفادي

سوى هذي الصخور..

فهل ستأخذها

حكومتكم كما قيلا !؟

إذن !

سجّل.. برأس الصفحة الأولى

أنا لا أكره الناس

ولا أسطو على أحد

ولكنّي.. إذا ما جعت

آكل لحم مغتصبي

حذارِ.. حذارِ من جوعي

ومن غضبي !!

فتضعه على مفترق طرق حين تبصّره بعدوانيته واغتصابه لحقوق الفلسطينيين (إخوان الراوي الشعري)، ومن حقهم هنا الدفاع عن وجودهم والعمل على استرجاع حقوقهم المستلبة بكلّ الوسائل الممكنة التي يمكن أن تتيح لهم تحقيق ذلك، إذ يرسم له مشهداً شعرياً درامياً مشحوناً بالتحذير والوعد بمستقبل قاتم لهم، إذا ما استمرّوا في استلابهم للأرض واضطهادهم للإنسان.

محصلة البحث:

تكشّفت القراءة التحليلية لهذه القصيدة الرائدة في مجال تشكيل مصطلح شعر المقاومة، عن إمكانات فنية وموضوعية أهلّها بجدارة لكي تأخذ هذا الموقع الريادي في فضاء القصيدة الفلسطينية المقاومة مع أنّ القصيدة في منحاها الاستقبالي داخل منطقة التلقّي تبدو وكأنها قصيدة بسيطة في تعبيريتها وتواصلها مع كل أشكال القرّاء تقريباً. إلا أنه و((على الرغم من أن النص واضح الدلالة، إلا أن درويش لم يقع في الخطابية المباشرة، فما يريد أن يثبته يتحدّث عنه وكأنه حقيقة بدهية لا يجهلها إلا متغافل. والتفاصيل التي ترد عن رقم البطاقة وعدد الأطفال يجسّد فيها واقعاً يغيظ به عدوّه، وشعرية درويش جعلت الأرقام بإشاراتها الواقعية إلى طبيعة تكوين الأسرة العربية ومخالفتها لطبيعة تكوين الأسرة اليهودية في حرب الهوية، هي التي تقود إلى التحدّي الخفي الماثل في السؤال الأخير: فها تغضب؟ ومن ثم جعله لازمة ختامية تمّ تكرارها أربع مرات في المقاطع الخمسة))[٨]، على النحو الذي شكّل هندسة دلالية وإيقاعية في الوقت نفسه عمّقت تاريخية هذه القصيدة وأطلقت شهرتها وقوّة تداولها.

ومن الجدير بالذكر أن أسلوب اللازمة الشعرية هو أسلوب معروف في القصيدة العربية الحديثة، إذ ((يقوم تكرار اللازمة على انتخاب سطر شعري أو جملة شعرية، تشكّل بمستوييها الإيقاعي والدلالي محوراً أساساً ومركزياً من محاور القصيدة. يتكرر السطر أو الجملة بين فترة وأخرى على شكل فواصل تخضع في طولها وقِصرها إلى طبيعة تجربة القصيدة من جهة، وإلى درجة تأثير اللازمة في بنية القصيدة من جهة أخرى. وقد تتعدّد وظائف هذا التكرار حسب الحاجة إليها وحسب

قدرتها على الأداء والتأثير))[٩]، كما هو الحال في لازمة درويش في هذه القصيدة التي كان لها التأثير الفعّال في تطوير دراما الفعل الشعرية وتوكيد حضوره الأدائي.

لكنّ المفارقة التي حصلت في تكرار اللازمة ((فهل تغضب)) في قصيدة ((بطاقة هوية)) هي أن الشاعر حذفها من المقطع الأخير من القصيدة، إذ على الرغم من أنها أدّت وظيفتها الإيقاعية والدلالية في مقاطع القصيدة الأربعة الأولى، إلا أنه أغفلها في المقطع الأخير وقطع تكرارها وأهمل حضورها.

لقد ((حذف الشاعر من المقطع الأخير من القصيدة اللازمة الختامية " فهل تغضب؟ " لضرورة بنائية، فعندما تطوّر الصراع إلى الأرض التي تمثل البطاقة الجماعية للشخصية الفلسطينية يكون للمحاجّة دور، فيتحدّث الشاعر عن طبيعته البسيطة البريئة المسالمة، التي تتبدّل، فتجعله وحشاً ضارياً يحرم من حقّه الإنساني في أرضه، بعد أن ينكر الآخر عليه هذا الحق))[١٠]، على النحو الذي يمكن أن يفسّر علاقة ذلك بحساسية المصطلح الذي اشتغل عليه البحث في تحليل شعر المقاومة، إذ جاء هنا على صلة وثيقة بالمجال الدلالي الذي تشتغل عليه القصيدة على صعيد البنية العامة والتشكيل العام لفضاء القصيدة، الذي يجسّد رؤيتها ويجيب على أسئلتها.

الهوامش والإحالات:

(١) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة، د. صالح أبو إصبع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩: ٢٨.

(٢) مقدمة ديوان (من فلسطين ريشتي) لأبي سلمى، محمود درويش، دار الآداب، بيروت،١٩٧١: ٩.

(٣) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة، د. صالح أبو إصبع: ١٦. وينظر ديوان الوطن المحتل، يوسف الخطيب، دمشق، ١٩٦٨: ٥. وينظر أيضاً أدب المقاومة في فلسطين المحتلة ١٩٤٨- ١٩٦٦، غسان كنفاني، دار الآداب، بيروت.

(٤) فيصل دراج، مجلة الآداب، العدد ١٠-١١، بيروت، ٢٠٠٨.

(٥) درويش يترك الشعر وحيداً؟، غالية خوجة، مجلة الرافد، العدد ١٣٥، الشارقة، ٢٠٠٨: ٩٢.

(٦) ديوان محمود درويش، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، ط٧، ١٩٨٠: ١٢١-١٢٧.

(٧) أساليب الشعرية المعاصرة، صلاح فضل: ١٤٦.

(٨) بنية القصيدة في شعر محمود درويش، د. ناصر علي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١: ٢٨.

(٩) القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية، د. محمد صابر عبيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١: ٢٠٤.

(١٠) بنية القصيدة في شعر محمود درويش، د. ناصر علي: ٢٨- ٢٩.

التعليل الصوتي لظاهرة الإبدال

م.م. هدى صلام رشيد
جامعة تكريت/كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية

مُقَدِّمَة

إنَّ الاهتمام باللسان الإنساني قديمٌ قِدَم التشكيل الحضاري، وكانت وسائله مختلفة باختلاف إمكانات أصحاب الاهتمام، لكن الطابع الغالب عليه هو تأسيس قواعد لفهم الظواهر اللغوية في ضوء الحقائق.

تعد ظاهرة الإبدال من أهم الظواهر الصوتية في العربية، وقد قيل فيها الكثير قديماً وحديثاً، ويرد إليها كثيراً من التقابلات الصوتية بين المفردات سواء كان هذا الكثير لهجياً أو غير لهجي.

ومما يؤاخذ على العلماء هو انهم عندما عالجوا هذه الظاهرة، نظروا في علاقة الصوتين المبدلين بمعزل عن سياقيهما، وتأثير السياقين في حدوث الإبدال، وكان الأولى بهم أن يرصدوا السياقات الصوتية للإبدال ففي ذلك التفسير الأنسب.

ومن هنا جاء اختيارنا لهذه الظاهرة لتكون موضوعاً للبحث من اجل الكشف عنها وإيجاد تعليلاً صوتياً مناسباً لها، معتمدين في تفسيرنا على نوع العلاقة الصوتية بين المبدل والمبدل منه، ونسيج الألفاظ وتعاور الأصوات بعضها بعضاً وأثر ذلك في حدوث الإبدال.

كما سعينا إلى تقديم تفسيرات وتعليلات حول شيوع هذه الظاهرة في ضوء القوانين الصوتية التي تسوغها مع الإشارة إلى امتدادها في اللهجات القديمة وبعض اللهجات الحديثة.

وقد ارتأينا أن نقتصر في بحثنا هذا على المشهور الشائع من حالاته والتي تحدث بسبب العلاقة الصوتية بين البدل والمبدل منه، فاستبعدنا تلك الحالات النادرة التي تحدث بين الأصوات المتباعدة عن بعضها، أو التي ليس بينها علة صوتية واقتصرنا على الأصوات المتحدة المخارج أو المتقاربة، وفي حالة عدم وجود علاقة مخرجية اتجهنا صوب الصفات الصوتية للصوتين المبدلين فوجدنا ضالتنا هناك.

وتمت هذه الدراسة في مبحثين مسبوقين بتمهيد ومقفوين بخاتمة.

أما التمهيد: فقد تناولنا فيه الحديث التعريف بالإبدال، وبيان نوعيه وغايته، وآراء العلماء فيه بشيءٍ من الإيجاز.

أما المبحث الأول: فتناولنا فيه دراسة تحليلية للإبدال القياسي (الصرفي).

أما المبحث الثاني: فتناولنا فيه دراسة تحليلية للإبدال السماعي (اللغوي) واقتصرنا على المشهور منه واستبعدنا حالات كثيرة وردت في لسان العرب لضيق مجال البحث.

وفي الخاتمة: تم عرض أهم النتائج التي توصلنا إليها والتي تم التنويه إليها في ثنايا البحث.

التمهيد

التعريف بالإبدال

نظر العلماء إلى ظاهرة الإبدال على أنها من خصائص اللغة العربية، فهي من المسائل التي تلقوها بالقبول والتسليم، وقد عبر عن ذلك ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) فقال: ((من سنن العرب إبدال الحروف، وإقامة بعضها مقام بعض:مَدَحَهُ ومَدَهَهُ، وفرس رَفَل ورَفَنّ، وهو كثير مشهور، وقد ألف فيه العلماء))[١]. قال أبو حيان في كتابه ارتشاف الضرب: ((وجميع حروف المعجم جاء فيها البدل على ما سنذكره إلا الخاء والحاء، والذال والظاء، والضاد والعين والقاف))[٢]. وقد عرّفه ابن بابشاذ (ت٤٦٩هـ) بشكل مفصل، فقال: ((والبدل وضع شيء مكان غيره على تقدير إزالة الأول وتنحيته))[٣].

ومن خلال التعريف نرى أنَّ مفهوم الإبدال يقترب من الإعلال والقلب، فكل منهما يحل محل الآخر ليدل على إبدال حرف مكان آخر سواء أحصل هذا بين الحروف الصحاح نفسها، أم بين حروف العلة، أم العكس، أم بين حروف العلة نفسها وعلى هذا ((فكل قلب بدل، وليس كل بدل قلباً))[٤].

قسم العلماء الإبدال على قسمين هما:

١- الإبدال (القياسي) الصرفي:

وهو الذي يخضع لقواعد صرفية محددة، كما في صيغة (افتعل، والافتعال)، إذ تبدل تاء الافتعال (طاء) متى كان قبلها أحد أصوات الإطباق (الطاء، الظاء، الضاد، الصاد) لتسهيل النطق ولتحقيق التوافق والانسجام الصوتي، وكذلك الحال إذا كانت تاء الافتعال (دالا أو ذالا أو زايا) فعندها تبدل التاء إلى صوت يوافق هذه الأصوات في الصفة وهو الدال[٥].

٢- الإبدال (السماعي) اللغوي:

وهو عكس الإبدال الصرفي، إذ انه لايخضع لقواعد صرفية محددة، وقد جمعه اللغويون من الألفاظ المتقاربة في أصواتها التي لها المعنى نفسه، وحاولوا تفسير سبب الإبدال الذي يحدث فيها.

وقد وضع النحاة والصرفيون عددا للأصوات التي تبدل، وان اختلفوا فيه، فمنهم من جعلها (أحد عشر صوتا) هي (الهمزة، والالف، والياء، والواو، والتاء، والدال، والطاء، والميم، والجيم، والهاء، والنون)[٦] منهم من عدها اثنا عشر صوتا، يجمعها في قولهم (طال يوم أنجدته)، وذهب بعضهم إلى أنها (تسعة أصوات) وجمعها في قوله (هدأت موطيا)[٧].

ولعل السبب الذي أدى إلى الاختلاف في عدد الحروف هو الخلط الواضح بين مفهومي الإبدال والإعلال، إذ إن كلاهما إبدال حرف مكان أخر إلا إنّ الإعلال يختص بأحرف العلة (الألف، والواو، والياء)، والسبب الآخر هو أنّ بعضهم قد ادخل تحت هذا الإبدال ما ليس منه، مما يعد من قبيل الإبدال اللهجي الذي عرفت به بعض القبائل، لذا نجد أن العلماء قد أخذوا يؤولون ويعللون هذا الإبدال للوصول إلى القياس، وجاء ابن جني (ت٣٩٢هـ) ففصل القول في ما جاء على هذه الشاكلة، ورأى أنه إذا تساوت الكلمتان في الشيوع والتصرف كانت كل منهما أصلاً، ولا إبدل بينهما، وكانتا من قبيل المترادف، وإذا شاع استعمال إحداهما، وقلّ استعمال الأخرى، أو تصرفت إحداهما دون الأخرى كان ذلك من قبيل الإبدال، وعدّ إحداهما أصلاً والأخرى فرعا، يقول: ((فإن كانت اللفظتان في كلامه متساويتين في الاستعمال كثرتهما واحدة، فإن أَخلَقَ الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على ذينك اللفظتين، لأن العرب قد تفعل ذلك حاجة إليه في أوزان أشعارها، وسعة تصرف أقوالها، وقد يجوز أن تكون لغته في الأصل إحداهما، ثم انه استفاد الأخرى من قبيلة

أخرى وطال بها عهده، وكثر استعماله لها، فلحقت لطول المدة واتصال استعمالها بلغته الأولى))[٨].

ثم إنهم اشترطوا لحصول هذا الإبدال التقارب المخرجي بين الصوتين المبدل والمبدل منه وحددوا غايته، فان لم يكن هناك صلة بين المبدل والمبدل منه جعلوه لهجة، ومن ذلك إبدال السين صادا، وذلك إذا جاءت قبل (القاف، أو الغين، أو الخاء) في كلمة واحدة بغض النظر عن الحواجز بينهما، وهو مطرد في لغة بني العنبر من تميم نحو: (صقت، صالخ، صاطع) في سقت، سالخ، ساطع) وهذا ما نسبه العلماء إلى بني تميم وهو من قبيل الاختلاف اللهجي[٩]. ويمكن تعليل هذا الإبدال إنه حدث بتأثير الأصوات الثلاثة (القاف، الغين، الخاء) لأنها من أصوات الاستعلاء والاستعلاء صفة من صفات القوة فقلبت السين إلى الصاد لمجاورتها إياها في المخرج ومجانستها لهذه الأصوات من حيث الصفة إذ أن الصاد من حروف الاستعلاء.

أما عن الغاية أو الهدف من إبدال حرف من آخر، فانه بنوعيه (القياسي، والسماعي) ناجم عن الميل إلى التقريب بين الصوتين المتجاورين تيسيرا لعملية النطق، واقتصادا في المجهود العضلي، طلبا للسهولة في النطق إذ إن السلسلة الصوتية التي تقع فيها المفردة هي التي توفر المناخ المناسب لحدوث الإبدال وفق قانون التلاؤم والانسجام الصوتي. مع الحفاظ على الرباط الصوتي بين الصوتين في ضوء المخارج والصفات.

أما عن موقف العلماء منه فلابد من أن نذكر موقف اللغويين والنحاة:

فالفريق الأول: اعتنوا بتصنيف المعاجم ووجهوا اهتمامهم في غالب الأحيان إلى حشد أكبر عدد من الكلمات التي يحدث بينها إبدال وكان غرضهم جمع اكبر عدد ممكن من ألفاظ اللغة، كما هو الحال عند ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) صاحب

(كتاب الإبدال) الذي ذكر للكلمة الواحدة صورتين مستعملتين أو جائزتين في الاستعمال على الأقل، وأبو عبيد (ت٢٠١هـ) في (الغريب المصنف).

أما الفريق الآخر: وهم النحاة فقد كان همهم تعليل سبب حدوث هذه الظاهرة. لذا وسعوا من شأن الإبدال حتى شمل الإعلال، لكنهم ميزوا بين الظاهرتين ومرد ذلك إلى إن كل منهما إقامة حرف مكان حرف لكن الإعلال يكون في حروف العلة خاصة بإقامة أحدهما مقام الآخر، أما الإبدال فيحدث في الحروف الصحيحة،فبينهما عموم وخصوص.

كما بحث العلماء الأسباب التي دعت إلى الإبدال بين الحروف وتباينت آرائهم بصدده فمنهم من عده مظهراً من مظاهر اختلاف اللهجات، ففسر الإبدال على انه نتيجة لتباين اللهجات، قال ابن السكيت: ((وقلت لأعرابي: أتقول مثل حَلك الغراب أو حَنَكَهُ؟ فقال: لا أقول حَلكهُ))[١٠].

وهذا يؤكد أنّ قبيلة الأعرابي لا تنطق (حَلَك) باللام، قال أبو الطيب اللغوي: ((ليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمد تعويض حرف من حرف، وإنما هي لغات مختلفة لمعانٍ متفقة، تتقارب اللفظتين في لغتين لمعنى واحد، حتى لا يختلفا إلا في حرف واحد))[١١] ومن العلماء من قال بوجود الكلمتين في القبيلة الواحدة، يؤكد ذلك ما جاء عن ابن السكيت فيما يرويه عنه السيوطي في المزهر، قال: ((حضرني أعرابيان من بني كلاب، فقال أحدهما:أنفَخة، وقال الآخر مِنفَخة، ثم افترقا على أن يسألا جماعة أشياخ من بني كلاب، فاتفق جماعة على قول ذا وجماعة على قول ذا، وهما لغتان))[١٢].

أما ابن جني فقد فسر هذه الظاهر ة على أساس فكرة الأصالة والفرعية بين الكلمات، عندما تتقارب لفظاً ومعنى، فحكم على بعض الكلمات بالأصالة لأنها تتصرف تصرفاً واحداً ومن تلك الألفاظ (طبرزل وطبرزن) فليس احدهما أصلاً لصاحبه فلا يحمل على ضده.

ومنها أيضا كثرة الاستعمال فحكم بالأصالة على أساس كثرة الاستعمال كما تقول: ما جاء زيد بل خالد، وبن خالد فالنون بدل من اللام، وذلك لكثرة استعمال (بل)

وقلة استعمال (بن) الحكم على الأكثر استعمالا، ومنه أيضا (مخر وبخر) فذهب ابن جني إلى أن الميم هي الأصل مستدلا على ذلك بقوله تعالى: ﭽ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [فاطر:١٢][١٣].

فابن جني يبني فكرة الأصالة على شيوع الاستعمال وكثرة التصرف، فمن كلامه يمكن أن نستدل على الأصل بكثرة الاستعمال.

ولا يخرج الإبدال عند المحدثين عن مفهومه عند القدماء، فهو عندهم عبارة عن ((ارتباط بعض المجموعات الصوتية ببعض المعاني ارتباطا عاماً لا يتقيد بالأصوات نفسها، بل بترتيبها الأصلي والنوع الذي تندرج تحته، وحينئذ متى وردت إحدى تلك المجموعات الصوتية على ترتيبها الأصلي، فلابدّ أن تفيد الرابطة المعنوية المشتركة، سواء احتفظت بأصواتها نفسها، أم استعاضت عن هذه الأصوات، أو بعضها بحروف أُخر تقارب مخرجها الصوتي، أو تتحد معها في جميع الصفات))[١٤].

ومنهم من وسع دائرته فشمل جميع حروف الهجاء، وضيقها آخرون فاشترطوا أن تكون الحروف المتعاقبة متقاربة المخرج، وان تكون إحدى الكلمتين أصلا للأخرى، وقد تنبهوا إلى أن معيار الأصالة والفرعية لم يعد مما يعول عليه لأنّنا ((لا نستطيع أن نحكم بشكل قاطع على هاتين الصورتين، وما إذا كانت مستعملتين جنبا إلى جنب في عهد ما قبل الإسلام، أو أنّ إحداهما قد نشأ بعد الإسلام))[١٥] ولذا فأننا لا نتمكن من أن نتبين الأصل والفرع بين الصورتين، وحتى إن احتكمنا إلى قوانين التطور الصوتي فعندئذ يكون الحكم مرجحا لا مؤكدا، وهذا يعتمد على ((ورود النص القديم مشتملاً على الصورة الشائعة يؤكد لنا الأصالة بين النطقين، أما حين نفتقد النص فالأصالة عن طريق الشيوع مرجحة رجحانا كبيرا))[١٦].

وقد فسر المحدثون سبب حدوث الإبدال بأنه مما تتطلبه قوانين التطور الصوتي، يقول الدكتور إبراهيم أنيس: ((حين نستعرض تلك الكلمات التي فسّرت على أنها من الإبدال حينا، أو من تباين اللهجات حينا آخر، لا نشك لحظة في أنها جميعا نتيجة التطور الصوتي، أي أن الكلمة ذات المعنى الواحد حين تروي لها المعاجم

صورتين أو نطقين، ويكون الاختلاف بين الصورتين لا يجاوز حرفا من حروفها، نستطيع أن نفسرها على أن إحدى الصورتين هي الأصل والأخرى فرع لها أو تطور عنها انه في كل حالة يشترط أن نلحظ العلاقة الصوتية بين الحرفين المبدل والمبدل منه))[١٧].

يقول الدكتور عبد الصبور شاهين: ((لا يكون الإبدال إبدالا حقا إلاّ إذا كان بين المبدل والمبدل منه علاقة صوتية، كقرب المخرج، أو الاشتراك في بعض الصفات الصوتية كالجهر والهمس والشدة والرّخاوة))[١٨].

ومن العلماء من ذهب إلى أنّ سبب حدوث الإبدال هو التطور الصوتي مضيفا إليه سببين هما: الخطأ في السمع الذي يجعلنا نضع حرفاً مكان آخر مقارب له في المخرج، أو نتيجة التصحيف والتحريف، وذلك لخلو الخط العربي القديم من الاعجام والشكل[١٩].

ومن هذا المنطلق يجمل الدكتور فؤاد ترزي أسباب حدوث الإبدال، وهي:

((١- قرب مخارج الحروف المتعاقبة.

٢- الترادف أو شبهه.

٣- وحدة القبيلة التي يدور في لسانها اللفظان المبدلان))[٢٠]. أي أن اللفظين المبدلين موجودان في القبيلة نفسها.

وبهذا التحديد لا يخرج المحدثون في حديثهم عن الإبدال عما اقره القدماء بل مؤكدا له.

ويلحض هنا إن الإبدال بنوعيه: الصرفي واللغوي يقتضي أصلاً وفرعاً، بمعنى أنَّ المبدل منه أصل، والمبدل فرع. وهذا وإنَّ الإبدال اللغوي كما قال به القدامى ينبني على اتحاد الأصوات المتبادلة، أو تقاربها في المخارج واختلافها في الصفات وبه يصح الإبدال.

التعليل الصوتي لظاهر الإبدال

المبحث الأول

الإبدال القياسي (الصرفي)

يقع الإبدال قياساً في الوزن الصرفي (افتعل) بقوة عامل المماثلة الصوتية، إذ أنّ الأصوات تختلف في درجة تأثرها، بما يجاورها من أصوات في المخرج وكيفية مرورها في الممر الصوتي.

فالتاء صوت (انفجاري، مرقق، مهموس) لذا فإنَّ التيار التأثيري استبدال هذا الصوت بالأصوات (الدال، الذال، الطاء، الظاء) وهي أصوات لها ميزات صوتية عالية القيمة، مما مكنها من احتلال موقع التاء.

فعند الحديث عن إبدال الصرفي لابد من الالتفات إلى السياقات الصوتية لتاء الافتعال، فغاية إبدال التاء في هذه الصيغة إنما هي غاية صرفية هي تيسير مهمة الإدغام، فالإبدال في هذه الحالة غايته توفير الانسجام الصوتي لتعامل صوتي جديد يجنح إليه المتكلم وصولا إلى الخفة المنشودة.

ولما كان كل مظهر من مظاهر الإبدال إنما يعلل بالقرابة الصوتية ذاتاً أو صفة، وغاية التقريب في الإبدال ((أن يكون عملهم من وجه واحد، ويستعملون ألسنتهم في ضرب واحد))[٢١] لذا سنتابع مظاهر الإبدال في السياقات التي ترد فيها تاء الافتعال، فهي أما أن تبدل (واواً أو دالا أو طاءً) بحسب ما يتطلبه الصوت المجاور، وعلى النحو الآتي:

/ م ُ وْ /ت َ / ز ِ ن

↓

/ م ُ ت /ت َ / ز ِ ن = مُتَّزِنٌ

هذا هو تصور سيبويه لهذا الإجراء الصوتي.

وإذا أردنا أن نطبق التحليل الصوتي الحديث يمكن القول:

مُوتَزِن = م ُ ُ /ت َ /ز ِ ن

فيتعرض الصائت الطويل/ ُ ُ /إلى الانشطار، فيتكون مزدوج هابط أي/و/ فيهيأ الجزء الثاني منه للإبدال، لأنه في هذه الحالة أكثر ضعفاً ((أرادوا إبدالهما حرفا أقوى منهما يُؤمن انقلابه ففُلبا إلى لفظ ما بعده وهو التاء))[٢٢] تحقيقاً للإدغام، إذ إنه سيكون ساكناً، وما بعده متحرك، وعلى النحو الآتي:

م ُ ُ / ت َ /ز ِ ن

↓

م ُ و /ت َ /ز ِ ن

م ُ ت/ت َ /ز ِ ن = مُتَّزِن

بموجب هذا التحليل نقول: اتّزِنَ = او تزَان = افتعال:

/ ء ِ و/ ت ِ / ز َ / ن

↓

/ ء ِ ت/ ت ِ / ز َ / ن = اتَّزان

وعندما سُبِقت الواو بكسرة ضعفت فصارت عرضة للقلب، لذا لابد في هذه الحالة من الإبدال لذا أبدلت إلى حرف يماثل ما بعدها، فالتقى مثلان وكان أولهما ساكناً فأدغما في بعضهما.

وهذه الحالة تسري أيضاً على الياء إذا وقعت موقع الواو في صيغة (أفتعل) وذلك لأن ((الواو والياء ليستا عندهم كسائر الحروف، والحركات فيهما مستثقلة.... فأبدلوا مكانهما حرفاً أجلد منهما مخرجه من مخرج الذي بعده ليثبت على هيئة واحدة.... وكان ذلك أخف عليهم من أن يتبعا ما قبلهما))[٢٣].

وتبدل التاء طاءً في صيغة (افتعل) بحسب قانون التجاور وهذا ما يوضحه النص الآتي: ((وقالوا في (مفتعل) من صَبَرتُ: مُصطَبر، أرادوا التخفيف حين تقاربا

ولم يكن بينهما إلا ما ذكرت لك، يعني قرب الحرف، وصارا في حرف واحد، ولم يجز إدخال الصاد فيها لما ذكرنا من المنفصلين، فأبدلوا مكانها أشبه الحروف بالصاد وهي الطاء، ليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد، إذ لم يصلوا إلى الإدغام))[٢٤].

فأصل (مُصْطَبِر) هو (مُصْتَبر)، ولما امتنع إدغام الصاد في التاء– لأن الصوت القوي لا يدغم فيما هو أضعف منه– والصاد يتمتع بصفة الإطباق فضلاً عن الصفير، وهذا ما لا يتوافق مع التاء الشديدة المهموسة، لذا ((كرهوا استعلاء الصاد وبعدها حرف غير مستعل وهو التاء إلا انه من حيز حرف مستعل وهو الصاد والطاء في الاستعلاء))[٢٥].

والحالة هذه تجري على جميع أصوات الإطباق (ص، ط، ظ، ض) إذا وقعت موقع الصاد، خضوعا لقانون التجانس الصوتي نظراً لأنّ التاء مهموسة مستلفة، لذا استثقل اجتماع المجهور مع المهموس، والمطبق غير المطبق لما بينهما من قرب في المخرج، وتباين في الصفة، فأبدلت التاء حرفا مستعلياً من مخرجها، وهو الطاء.

لذا ألزموا مع الظاء ما ألزموا مع الصاد إذا كانت فاء الافتعال، فإنَّ التاء تبدل بأشبه الأصوات بالظاء وهو الطاء، نحو:

اظْتَلم ←اظطلم

ويجوز فيه وجهان :

١–اعتماد التأثير التقدمي إذا أثر الصوت الأول في الثاني، فتبدل من الطاء الظاء لتكون اظّلَمَ.

٢–اعتماد التأثير الرجعي إذا أثر الصوت الثاني في الأول، فتبدل من الظاء الطاء لتكون اطّلَمَ.

وأقيس الوجهين (اطّلَمَ) لأنّ الأصل في الإدغام إتباع الأول الآخر، لأنّ التأثير في الإدغام غالباً ما يكون رجعياً.

ولم يقدم الدرس الصوتي الحديث تفسيراً جديداً لما أقره القدامى من تعليل لما يجري للتاء من إبدال في سياقات الافتعال إذا تخللها صوت من أصوات الإطباق في موضع الفاء وعلة ذلك طلباً لتحقيق التجانس الصوتي، فأصوات الإطباق مفخمة، والتاء مرقق لذا فالنطق يميل إلى أنْ يأتي بصوت يناسب أصوات الإطباق في التفخيم مع مراعاة البديل الصوتي من حيث كونه محتفظاً بضابط المخرج بوصفه آصرة صوتية تُذّكر بشرط القرابة الصوتية بين المبدل والمبدل منه[٢٦].

لذا اختير الطاء ليكون البديل الصوتي للتاء ليناسب أصوات الإطباق في التفخيم، ويوافق التاء في المخرج، وهو النظير المطبق له بحسب النطق الحديث للصوت.

ومن صور الإبدال الأخرى في تاء الافتعال هي أن تبدل دالاً ويحصل ذلك متى كانت فاؤه (دالاً، أو ذالاً، أو زياً) نحو: ادّانَ، وازْدَجَرَ، وادَّكَرَ، وأصلها على التوالي: ادْتانَ، وازْتجر، وادْتكر.

وعلة ذلك واضحة وهي أن هذه الأحرف الثلاثة ((مجهورة، والتاء مهموسة فقلبت التاء دالا، لأنّ الدال مناسبة للذال والزاي في الجهر، والتاء في المخرج، فتوسطت بين التاء وبينهما))[٢٧].

ومنه أيضا إبدال التاء سيناً، قال سيبويه: ((وتقول في مُستَمِع: مُسّمع، فتدغم، لأنهما مهموسان، ولا سبيل إلى أن تدغم السين في التاء، فإن أدغمت قلت: مُسّمع...))[٢٨].

ويتبين أنّ علة إبدال التاء سيناً في هذا الموضع هو السبيل إلى تحقيق الإدغام لأنّ السين لا تدغم في التاء، لئلا يذهب الصفير وطول الصوت لما فيها من الانسلال.

وعلى هذا النحو تبدل التاء ثاءً، قال سيبويه: ((وقال ناس كثير: مَثّرد، في مُثترد، إذ كانا من حيز واحد، وفي حرف واحد))[٢٩].

أي إنّ الثاء والتاء لما كانا من مخرجين متقاربين، ولما كانت التاء لا تدغم في الثاء لذا فإنّ اجتماعهما في سلسلة صوتية واحدة يستدعي إبدال التاء ثاء، وإدغامها في سابقتها فكان التأثير تقدمياً، وكان القياس هو: متّرد أي أن تبدل الثاء تاء وتدغم في الثانية.

وعلى أساس أنواع التأثير الصوتي تكون تاء الافتعال قد أظهرت نمطين من التعامل الصوتي مع أصوات العربية:

الأول: الرجعي: مع الواو والياء إذا كانا في موضع الفاء في صيغة الافتعال، وقد استطاعت التاء إبدالهما ثم إدغامهما، فكانت الغلبة للحرف الصحيح (التاء) على أصوات العلة (الواو والياء) لضعفهما لسعة المخرج الصوتي مقابل قوة صوت التاء الانفجاري.

الثاني: التقدمي: فكانت الغلبة لتلك الأصوات (أصوات الإطباق، والدال، والذال، والسين، والثاء) إذ استطاعت أن تؤثر على التاء فأبدلتها بما يتجانس معها أو يماثلها.

ومما تقدم ويمكن القول إنّ الإبدال في هذه الصيغة يخضع لقوانين صوتية صرفية.

المبحث الثاني

الإبدال القياسي (اللغوي)

ذكر علماء العربية مظاهر الإبدال لأحد عشر صوتاً على وجه الإجمال في باب حروف البدل[٣٠] أما على وجه التفصيل والتعليل فقد توزع الأمر بين أبواب الإعلال[٣١] والإدغام[٣٢] ، و في هذا البحث نستعرض مظاهر الإبدال من خلال المخارج والصفات، وما يتعلق بالجانب الصامت، ووفق المخارج الصوتية ابتداء من أقصى الحلق وانتهاء بالشفتين.

١- الأصوات الحنجرية والحلقية:

(الهمزة، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء)

تعد هذه الأصوات من أبعد الحروف مخرجاً لذا فإن بعضها يحتاج إلى جهد كبير في إخراجه وجرى الإبدال بينها لتقاربها في المخرج وقوة بعضها وضعف بعضها الآخر، وأول هذه الحروف الهمزة ولثقل هذا الصوت مالت اللهجات العربية إلى التخفيف منه عن طريق تسهيله أو إبداله أو حذفه من الكلام، وتبدل الهمزة إلى خمسة أصوات هي (الواو، والياء، والإلف، والهاء، والعين) ويؤيد ذلك قول الخليل: ((أما الهمزة فمخرجها من أقصى الحلق مهتوتة مضغوطة فإذا رفه عنها لانت فصارت الياء والواو والألف عن غير طريق الحروف الصحاح))[٣٣].

الهمزة والهاء: يعد صوت الهاء من اقرب الأصوات الصامتة إلى الهمزة وهي فضلاً عن ذلك صوت خفي يخرج من ((انفتاح الوترين واندفاع الهواء خلالهما في ممر ضيق))[٣٤] لذا وقع بينهما الإبدال في كثيراً من ألفاظ اللغة، نحو: أتمألّ وأتمهلّ، وأيا وهيا، وأبَزتُ له وهَبَزتُ له[٣٥].

وذكر سيبويه إلى الإبدال في نحو هَرَقتُ وهَرَحتُ فأبدلوا مكان الهمزة الهاء، كما تحذف استثقالاً لها، فلما جاء حرف أخف من الهمزة لم يحذف في شيء، ولزم الألف في ضارب، وأجرى مجرى ما ينبغي لألف (أفْعَل) أن تكون عليه في الأصل[٣٦].

وعندما نتأمل هذا النص يتبين لنا أن الإبدال في هذا الموضع يتأتى من ثقل الهمزة، فطلبت الخفة بصوت الهاء، وسوغ ذلك قربهما الصوتي فكلاهما (الهمزة والهاء) من أقصى الحلق[٣٧] على الرغم من كونهما- من الناحية الوصف الصوتي- على طرفي نقيض، فالهمزة صوت انفجاري، أما الهاء فصوت احتكاكي يقال: هِيرُ، وهير، أيا، وهيا، أرقتُ وهرقت[٣٨].

مما يجعل مظهر الإبدال بينهما مقبولاً وان لم يكن شائعا فإبدالهما نسِبَ إلى طيء يقول الدكتور إبراهيم أنيس: ((ويبدو أن الميل إلى إخفاء الهمزة وإضعافها في النطق جعلهم يقلبونها هاء لتداني مخرجيهما، إلا أنَّ قبيلة طيء متوغلة في البداوة، فكان الأشبه أن تحافظ على الصوت الشديد المجهور لأنه أوفق لطبيعتها، إلا انه لا يبعد أن يكون الذي بدأ هذا الإبدال في طبعه لين ورقة لضعف أو علة بحيث آثر الصوت المهتوت على الصوت الشديد الانفجاري))[٣٩].

الهمزة والعين: أما إبدال الهمزة عينا فخاصية تابعة للهجة تسمى (العنعنة) وتوجد بالخصوص عند بني تميم وقيس، نحو قولهم: (ظننت عنّك ذاهب) أي (ظننت أنَّك)، وقولهم أيضا: عَسْلم في أسْلم، وعَذَن في أذُن[٤٠].

وعلة الإبدال هو قرب المخرج الصوتي الجامع للحروف الحلقية، وان لم تكن من مخرج واحد.

وهذا ما يحدث مع الأصوات الحلقية إذ يبدل بعضها من بعض بحكم تجاورها في المخرج .

فمن ذلك الإبدال الواقع بين الحاء والهاء، والحاء صوت حلقي رخو مهموس، والهاء حنجري رخو مهموس[٤١] ، وسوغ هذا التناسب الصوتي بينهما حصول الإبدال فجاء في ذلك ألفاظ كثيرة: قَحَلَ جلدَهُوقَهَلهُ، وحَبَشَ وهَبَشَ، وصَحَلَ وصَهَلَ، وحَقحَق في السيروهَقهَق[٤٢].

وكذلك بين الحاء والعين إذ أنهما متحدان في المخرج وتناظرهما في الصفة، لان الحاء هو النظير المهموس للعين، لذا فعلّة الإبدال هنا واضحة وهي اتحادهما المخرجي[٤٣] وأمثال ذلك كثير، يقال: ضَبحت الخيل وضَبعت، وبَحثَر اَلشيء وبَعثَرَ[٤٤].

وقد ذكر ابن جني إن الحاء تبدل عيناً إلا أنَّ هذا الإبدال غير مطّرد، بل يكون مقصوراً على بعض الألفاظ دون بعض بدليل قوله: ((وقد أبدلتْ العين من الحاء، في بعض المواضع قرأ بعضهم (عَتى حين) يريد (حتى حين) ولولا بحة في الحاء لكانت عينا))[٤٥]. ومن ذلك أيضاً: ضَبَحتُ، وضَبَعتُ، وبَحثَروا، وبَعثَروا [٤٦].

ومن حروف أقصى الحلق إلى وسطه إذ يلتقي صوت الحاء الحلقي مع الخاء الأدنى حلقي وكلاهما يشتركان في صفات الهمس والرخاوة والانفتاح، ويمكن ملاحظة الإبدال بينهما في حالات كثيرة كما في سَبَحَ وسَبَخَ والحَشىّ والخَشِىّ وحَبَجَ وخَبَجَ [٤٧]، فهما بمعنى متقارب والعلاقة الصوتية بين الحرفين وثيقة جداً بسبب تجاور مخرجيهما، واتفاق صفاتهما، وعلى هذا حصل الإبدال بينهما، لأنَّ مابين الحرفين يسمح بحصول ذلك بحكم تقاربهما الذي اشرنا إليه.

٢- الصوتان: اللهوي (القاف) والطبقي (الكاف):

الصوت اللهوي هو الصوت الذي يخرج من بين أقصى اللسان واللهاة، ويضم صوتاً واحداً وهو القاف، أما الطبقي فيخرج من أقصى اللسان والطبق ونعني به صوت (الكاف).

أما الإبدال الحاصل بين القاف والكاف فيفسره تجاور مخرج الصوتين، واشتراكهما في صفة الشدة[٤٨] ومن ذلك الإبدال:كَشَطَ وقَشَطَ، وهذا النوع من الإبدال ظاهرة لهجية، فلغة قريش بالكاف ولغة تميم بالقاف[٤٩]، ويمكن أن نعلل مثل هذا الإبدال الصوتي بالاعتماد على البيئة التي تقطنها الجماعة الناطقة بالصوتين فالطبيعة الحضرية التي تعيشها قريش جعلتها تختار صوت الكاف المهموس، أما بدوية تميم فجعلتها تختار صوت القاف المقلقل.

ويمكن أن نقول إنّ الاتجاه إلى الصوت الأيسر نطقاً هو المسؤول عن حدوث هذا الإبدال وشيوع الكاف في البيئة الحضرية لأنَّ ((الكاف أيسر نطقاً من القاف، من ناحيتي مخرجها، وعدم تدخل مؤخرة اللسان– بحركة ثانوية– في أثناء نطقها. أما القاف فمخرجها متطرفة من ناحية، ونطقها يصحب بحركة ثانوية لمؤخرة اللسان، من ناحية أخرى، مما يكسبه بعض القيمة التفخيمية))[٥٠].

وتبدل الكاف إلى صوت الشين قال سيبويه: ((فأما ناس كثير من تميم، وناس من أسد، فإنَّهم يجعلون مكان الكاف للمؤنث الشين، وذلك أنَّهم أرادوا البيان في الوقف، لأنَّها ساكنة في الوقف، فأرادوا أن يفصلوا بين المذكر والمؤنث، وأرادوا التحقيق والتوكيد في الفصل، لأنَّهم إذا فصلوا بين المذكر والمؤنث بحرف كان أقوى من أن يفصلوا بحركة، فأرادوا أن يفصلوا بين المذكر والمؤنث بهذا الحرف، كما فصلوا بين المذكر والمؤنث بالنون حين قالوا: ذَهَبُوا وذَهَبْنَ، وأنتم وأنْتُنَ، وجعلوا مكانها أقرب ما يشبهها من الحروف إليها، لأنها مهموسة كما أنَّ الكاف مهموسة، ولم يجعلوا مكانها مهموساً من الحلق، لأنها ليست من حروف الحلق، وذلك قولك: أنشِ ذاهِبة، ومالش ذاهبة، تريد إنَّكِ، ومالكِ))[٥١].

وهذا النص يكشف عن جملة من الأمور:

١– إنَّ هذه الظاهرة (إبدال الكاف شيناً) إنَّما هي لغة تميم.

٢- إنَّ السياق الصوتي المشتمل على هذا الإبدال يشترط أن تكون كاف التأنيث في موضع الوقف.

ويعلل هذا الإبدال من جهتين:

١- **الجهة الصوتية:** إذ جيء بالشين بديلاً صوتياً عن كاف التأنيث في الوقف، لأنَّ الكاف- وهي صوت مهموس- ستكون أكثر خفاءً، ولاسيما إذا سلب الوقف حركتها (الكسرة)، لذا جيء بالشين لأنها أقرب الأصوات من الكاف، فضلاً عن همسها، وهي بعد أبين في الوقف من الكاف لأنها تحتوي على زيادة وفضلة على الكاف، متمثلة بما فيها من التفشي.

٢- **الجهة الصرفية:** إذ إنَّ الإبدال هنا ذا دلالة صرفية على التفريق بين المذكر والمؤنث، مفضلين هذا الأسلوب الصوتي في التفريق على الأسلوب الحركي الذي يلاحظ في (أنتَ، أنتِ) حملاً على ما يجري في النون والميم في (أنتم، وأنتنَ). وفيها مذاهب، إثبات الشين حال الوقف، وهو المشهور، و إثباتها في الوصل أيضاً، وهناك من يجعل الشين مكان الكاف، ويكسرها في الوصل، ويسكنها في الوقف[٥٢].

٣- الأصوات الغارية (الجيم، الشين، الياء):

تُسمى هذه المجموعة من الأصوات الغارية لأنَّها تخرج من أوسط اللسان والغار، لذا فإنها تبدل من بعضها بحكم إتحادها في المخرج، قال سيبويه: ((وأما ناس من بني سعد، فإنهم يبدلون الجيم مكان الياء في الوقف لأنها خفية، فأبدلوا من موضعها أبين الحروف، وذلك قولهم:هذا تميمجّ، يريدون تميميّ، وهذا علجٌّ، يريدون عليٌّ، وسمعت بعضهم يقولون: عربانج، يريدون عربانيٌّ، وقد حدثني من سمعتهم يقولون:

خَـــالي عُوَيْـــفُ وأبـــوعَلِجّ المطعمـــانِ الشـــحمَ بالعشـــجِّ

وبالغـــداة فَلـــقَ البـــر نـــج

يريد بالعشيّ، والبرنيّ، فزعم أنهم أنشدوه هكذا...))[٥٣] فلما كانت الجيم والياء والشين من وسط اللسان فيما بينه بين وسط الحنك الأعلى عند سيبويه [٥٤]، فإنَّ أبين هذه الأصوات الجيم، وأخفاها في الوقف الياء، فأبدلت منها في الوقف ((لقربها منها مخرجاً وصفة في الجهر، ومع تشديد الياء أيضاً يزداد القرب بالشدة، فبينت بإبدالها جيماً في الوقف))[٥٥]. وقد أُطلِق على هذه الظاهرة (العجعجة) ونُسبتْ إلى قضاعة[٥٦].

و تبدل في غير الوقف، كما في قوله:

كـــأنَّ فـــي أذنـــابَهُنّ الشُّـــوَّل مـن عَبَسِ الصَّيفِ قُرُون الإجَّل[٥٧]

وتبدل من غير المشددة أيضاً ، كما في قوله:

فـــلا يـــزال شَـــاحجٌ يأتِيـــكَ بـــجْ أقمـــرُ نَهَّـــاتٌ يُنـــزِّي وفْـــرَتِجْ [٥٨]

أي: يأتيك بي، ووفرتي.

ومن الياء المفتوحة في غير الوقف:

حتَّى إذ ما أمْسَجَتْ وأمْسَجا [٥٩].

يعني: أمسيت وأمسيا.

كما يظهر هذا النوع من الإبدال في اللهجات الحديثة، في لهجات شرقي الجزيرة العربية وعلى وجه الخصوص فهم يقولون: بِناح في جِناح، وعَيوز في عَجوز، وحياي في حجاج[٦٠].

وتبدل الجيم شيناً- إذ لم يتمكنوا من إبدال الجيم- إذ كانت ساكنة بعد الدال زياً، فقد جيء بالشين بديلاً عن الجيم، ومضارعاً للزاي لأنَّ ((الجيم أيضا قد قربت

منها فجعلت بمنزلة الشين من ذلك قولهم في الأجدر، أشدر، وإنما حملهم على ذلك أنها من موضع حرف قد قرب من الزاي))[٦١].

ولا يقتصر إبدال الجيم مع الأحرف المشارك لها في المخرج بل يتعدى ذلك إلى المخرج المجاور، فيبدل خاءا أيضاً، وهذا الإبدال نُسِب لقبيلة أسد، قال الأزهري: ((سَمعت غير واحد من أعراب قيس وتميم يقولون للأصم: أصلج بالجيم، ومنها لغة أخرى لبني أسد ومن جاورهم، يقولون: أصلخ بالخاء للأصم))[٦٢].

وليس بعيداً أن الكلمة كانت بالجيم ثم تحولت الى الخاء لأنّ الخاء مهموس رخو وهذا التطور من الجيم المجهور الشديد إلى الخاء تحتمه طبيعة الحياة الحضرية التي تأثرت بها قبيلة بني أسد، ومن الممكن ان نتصور أن كلا الكلمتين قد تطورتا تطوراً مستقلاً [٦٣].

وتبدل الجيم كافاً ايضاً لقربه منه نحو: سَجَّبطنه وسكَّبطنه، وسَيْهوج وسَيْهوك[٦٤].

٤-الأصوات اللثوية الخلفية (اللام، الراء، النون):

تتميز هذه الأصوات الثلاثة بأنها تشترك في صفاتها العامة، فهي أصوات متوسطة مجهورة ذولقية، ويفرق بينها أنَّ كل واحد منها ينفرد بصفة خاصة تميزه فاللام جانبي، والراء مكرر، والنون أنفي[٦٥] ويضاف لذلك اتحاد مخارجها، وكل ذلك أدى إلى كثرة تبادل هذه الأصوات بعضها من بعض، يُقال: هُتَّنٌ وهُتَّلٌ، السُّدون والسُّدول، الكَتَلُ والكَتَنُ [٦٦].

يقول ابن جني: ((فأما قولهم: ما قام زيد بل عمر، وبن عمر فالنون بدل من اللام، ألاَّ ترى إلى كثرة استعمال (بن) والحكم على الأكثر لا على الأقل))[٦٧].

يقول سيبويه: ((وقد أبدلوا اللام من النون، وذلك قليل جداً، قالوا: أصيلال، وإنما هو أصيلان))[٦٨].

ومسوغ هذا الإبدال بين هذين الحرفين هنا أنَّ ((اللام من فصيلة الأصوات الذلقية التي تشمل (اللام، والراء والنون) فهي والنون من فصيلة واحدة، من أجل هذا التقارب تبدل النون من اللام))[٦٩].

ولا يقتصر هذا الإبدال على اللهجات القديمة فحسب بل إننا نجد نماذج منه على ألسنة العوام في مصر فهم يقولون: القطم بدلاً من القطن، ويقولون: اسماعين بدلاً من إسماعيل، ويقولون ملين بدلاً من مليم.

والحق إنّ هذا التبادل بين الأصوات الثلاثة له ما يسوغه من الناحية الصوتية فهذه الثلاثة (اللام والميم والنون) تشترك في صفة الخفة والسيولة ولا مانع من أن تتبادل أماكنها بل هي أكثر الأصوات عرضة للتغيير والتحويل، كما انها أكثر الأصوات العربية دوراناً على الألسن.

وتبدل اللام أيضا من صوت آخر وهو الراء، يقال: هديل وهدير، وطِلمِساء وطِرمساء، وجَلبهُ وجَرَمَهُ [٧٠] فكلاهما ((من مخرج واحد، وكلاهما من النوع المجهور. المجهور. ولكن تتميز الراء بأنها صوت مكرر يضرب اللسان معه اللثة ضربات متتالية، مما يجعله صوتاً مركباً لصوت اللام))[٧١].

وقد جاء إبدال اللام من الراء في قبيلة أسد، قال الأزهري: ((قال أعراب بني أسد: دَلِح أي طأطئ ظهرك ودَرِح مثله))[٧٢]. وهذا الإبدال في لهجة تميم منسجماً مع ميلها إلى التخفيف من الجهد العضلي[٧٣].

ولما كانا من مخرج واحد وصفاتهما متقاربة كان لا مانع من إبدالهما من بعضهما.

ومن صور الإبدال الأخرى ما يحدث بين النون والميم على الرغم من بُعدهما عن بعضهما مخرجاً لكن اجتماع صفة الجهر والأنفية قد قرب بين الصوتين فجعلهما بمثابة صوت واحد لذا يكثر الإبدال بينهما، قال سيبويه: ((وتقلب النون مع الباء ميماً

لأنّها من موضع تعتل فيه النون، فأرادوا أن تدغم هنا إذا كان الباء من موضع الميم، كما أدغموها فيما قرب من الراء في الموضع، فجعلوا ما هو من موضع ما وافقها في الصوت بمنزلة ما قرب من أقرب الحروف منها في الموضع، ولم يجعلوا النون ياءً لبعدها في المخرج، وأنها ليست فيها غنة، ولكنهم أبدلوا مكانها أشبه الحروف بالنون، وهي الميم، وذلك قولهم: مَنْبك، يريدون: من بك، وشمباء، وعمبر، يريدون: شنباء وعنبر))[٧٤].

أي أنَّ النون تبدل ميماً إذا تلتها باء، وعلّة الإبدال متأتية من أنَّ الميم لها صلة بكل من النون[٧٥] ، والميم كالنون– والباء، فالميم والنون كلاهما أنفيان يحبس الهواء لهما حبساً تاماً في موضع من الفم، ولكن يخفض الحنك اللين فيتمكن الهواء من النفاذ عن طريق الأنف[٧٦].

أما الميم والباء فكلاهما شفوي، فضلاً عما تشترك فيه مجموعة الأصوات (الميم، والباء، والنون) من صفة الجهر والذلاقة.

ولنا أن نتساءل: لماذا الميم هي البديل للنون إن تلتها الباء؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إنَّ السياق الصوتي في (شنباء) و (عنبر) يوفر ما يحبّذ من خلاله المؤدي أداءً معيناً، فالميم يوفر للباءإطباق الشفتين، ومن ثم تحقيق مبدأ العمل من وجه واحد[٧٧] ، أو تحقيق ما يسمى تصويب اللسان[٧٨] إلى منطقة واحدة، وذلك التصويب الذي يجعل الإتيان بصوتين من موضع واحد ممكناً، ولاسيما أنّ الباء والميم تؤديان بانطباق الشفتين انطباقاً تاما عند النطق[٧٩] فيحبس الهواء حبساً تاما في الفم، ثم يمرر– من الهواء بخفض الحنك الرخو– ما يؤدي به صوت الميم، ومن ثم يستمر إطباق الشفتين، فيستمر الحبس حتى يؤتى بالانفجار لتأدية الباء، وذلك من خلال الانفراج المفاجئ للشفتين.

إنَّ المتتبع للأصوات (الميم، والنون، والباء) يقف على التقارب بين الميم والباء، والصلة وثيقة بينهما، فالباء في تأريخها الصوتي قد تكون البديل عن الميم لاشتراكهما في المخرج والصفة، إذ إن (السبئية) – وهي فرع من الساميات – تشهد إبدال الميم باء، جاء في المزهر: سَبَد وسَمَد، طُمار وطُبار، الساسم والساسب، عجب وعجم[٨٠].

٥- الأصوات اللثوية الأمامية:(**الدال، والتاء، والطاء، والضاد**):

تسمى هذه الأصوات بالأصوات اللثوية الأمامية لأنها تخرج من بين مقدم اللسان وأول اللثة. وأول ما نتناول منها صوت الدال وتبدل الدال طاءً، لأنهما من مخرج واحد وهما شديدان لا فرق بينهما إلا إن الدال مجهور منفتح والطاء مهموس (حسب النطق الحديث) مطبق واجتماع صفتي الإطباق والشدة في الطاء جعله يقوي الصوت فيقرب من الأصوات المجهورة، نقول: مدَّ الحرف وَمطَّهُ، وبَدِغ وبَطِغ، والابعاد والابعاط[٨١].

أما إبدال الدال لأما: فيسوغه قرب مخرج الصوتين وتدانيهما من بعضهما لأنَّ الدال تخرج من بين مقدم اللسان وأول اللثة واللام تخرج من بين مقدم اللسان وأول اللثة[٨٢] ولهذا جاز إبدال احدهما مكان الآخر، نحو: المعكود والمعكول، ومَعَدَه ومَعَلَه.

فمن إبدال التاء دالاً:مَدَّ في السير وَمَتّ، والسّدى والسّتى، وسَبَتي وسَبَدي[٨٣].

ومن إبدالها طاءً: تبن وطبن، وغتت وغطط، ففي المادة الثانية (غتت) يتجلى أثر التفخيم بحكم المجاورة فلما جاورت التاء المرققة صوت الغين المفخم اكتسبت منه هذه الصفة الصوتية، والتاء والطاء فهما من نفس المخرج، إذ إنّ كليهما مهموس انفجاري، وأسناني لثوي، وهذا ما جعل صوت التاء يستحيل إلى طاء.

ومن إبدالها سيناً: تَوتِه وسوسه، ورجل حَفَيتاً وحَفيساً إذا كان ضخم البطن أو القصر[٨٤].

٦- الأصوات الأسنانية اللثوية (السين، الصاد، الزاي):

تسمى هذه المجموعة من الأصوات بالأصوات الصفيرية لخاصية حدّة الصوت الذي يخرج معها عند النطق بها، وهي تشترك في المخرج ويفرق بينها أنّ السين مهموسة والزاي مجهورة وهما مستفلان والصاد مستعلٍ.

ومن الطبيعي أن يحدث بين هذه الأصوات إبدال بحكم اتحادها المخرجي وخضوعاً لقانون المجاورة الصوتية عند مجاورتها صوتاً يتطلب الإبدال. فيؤدي ذلك إلى إبدال أحدهما مكان الآخر.

وتحدث العلماء كثيراً عن تعاقب السين مع الصاد، والسين مع الزاي، ووقف عندها سيبويه وقوف المدقق متلمساً وقع تجاور الأصوات مع بعضها قال: ((فإن تحركت الصاد لم تبدل لأنه قد وقع بينهما شيء فامتنع من الإبدال إذ كان يترك الإبدال وهي ساكنة ولكنهم قد يضارعون بها نحو صاد صدقت والبيان فيها أحسن وربما ضارعوا بها وهي بعيدة نحو مصادر والصراط لأن الطاء كالدال والمضارعة هنا وإن بعدت الدال بمنزلة قولهم صويقٌ و مصاليق فأبدلوا السين صاداً كما أبدلوها حين لم يكن بينهما شيء في صقت ونحوه ولم تكن المضارعة هنا الوجه لأنك تخل بالصاد لأنها مطبقة وأنت في صقت تضع في موضع السين حرفاً أفشى في الفم منها للإطباق فلما كان البيان هاهنا أحسن لم يجز البدل))[٨٥].

ويمكن أن نفسر كثيراً من حالات الإبدال وفقاً لذلك، نحو: مَسْبَغة ومَصْبَغة فأبدلت السين صاداً عندما مجاورتها لصوت مفخم فاكتسبت صفة التفخيم لتجانس الغين، والسين تشارك الصاد في الصفير والهمس، فكانت هذه المقاربة مجوزة قلبها إليها لتجانس الغين في التفخيم والاستعلاء. وأمثال ذلك كثير، قال ابن جني: ((قالوا

في (سُقْتُ: صُقْتُ) وفي (سَويق: صويق) وفي (سَملق: صَملق) فأبدلوا من السين صاداً، ليوافق بالاستعلاء الذي فيها استعلاء القاف))[٨٦].

وكذا الحال في سَقَروصَقَر، وصَلَخَ وسَلَخَ.

ويبدو أنّ الإبدال في هذا الباب غير مُطّرد، كما أنه محكوم بنسق تأليفي بعينه، قال الصاغاني (ت٦٥٠هـ) نقلاً عن الفراء (ت٢٠٧هـ): ((إذا كانت بعد السين طاء أو قاف أو غين أو خاء فإن تلك السين تقلب صاداً. وقال: ونفر من بلعنبر يصيرون السين إذا كانت مقدمة، ثم جاءت بعدها طاء أوقاف أو غين أو خاء، صاداً..... واستخفوها ليكون المخرج واحداً كما استخفوا الإدغام))[٨٧].

وتبدل السين كذلك زاياً: يقال خَسَقَ وخَزَقَ فمخرج الخاء حلقي، ويليه السين وهي أسنانية لثوية، والقاف لهوية، أنَّ الانتقال من الصوت الحلقي (الخاء) إلى الأسناني اللثوي (السين) إلى اللهوي (القاف) فقوة القاف بما فيها من استعلاء وشدة وقلقلة قلبت السين زاياً لأن من طبيعة أصوات العربية أن الصوت القوي يضيف على الصوت الضعيف قوة إذا جاوره.

ويمكن أن يكون هذا هو الذي أذن بحلول الزاي محل السين في هذه المادة، فجهر الزاي جعلها تقترب من القاف على الرغم من إنّ القاف في النطق الحديث لا يعد صوتاً مجهوراً، ولكن ما فيها من التفخيم والاستعلاء قوى الصوت فأشبهت بذلك الأصوات المجهورة[٨٨] وقد نُسِبَ إبدال السين زاياً إذا جاورت القاف إلى بني كلب يقولون في سَقَر: زَقَر [٨٩].

ومثله في التأثر بحكم المجاورة (أسْبَغ و أزْبَغ) فاقتضت المماثلة الصوتية أن تبدل السين إلى شقيقتها الزاي المجهورة لمجاورتها الغين المجهورة التي أثرت في السين الصفيرية المهموسة فقلبت زاياً صفيرية بعد أن اعتراها ملمح الجهر القادم من الغين.

وكذلك الحال في (نَسَغَ و نَزَغَ) فإنّ قواعد المماثلة والانسجام الصوتي التي وردت فيها السين اقتضت أن ينال السين بعض الجهر بحكم مجاورتها (الغين) فعمل قانون الأقوى إلى أن يتغلب الصوت القوي بجهريته على الصوت الضعيف المهموس، فاستحال السين إلى زاي لتوافق الغين في الجهر والسين في المخرج والصفير.

وذكر رابين إنّ النطق بالزاي بدلاً من النطق بالسين، يحدث نتيجة لقرب السين من ساكن مفخم لا لمجاورتها له، وانها من خصائص لهجة كلب، ويؤكد رابين إن هذه الظاهرة ما تزال ممتدة في لهجة تدمر بالأردن، يقول: ((ولا تزال هذه الخاصية حتى اليوم، في لهجة تدمر الواقعة في ارض كلب القديمة، وفيها تنطق (زَقف) في (سَقف)))[٩٠].

ومنه أيضاً ابدال السين تاءً وهي لغة نسبت إلى اليمن ولم يوجد لها تعليل صوتي أو صرفي لذا تبقى من قبيل اختلاف اللهجات[٩١].

أما صوت الصاد فيبدل زايا خالصة ((إذا كانت الصاد ساكنة، وتلتها دال في كلمة واحدة أجريتا مجرى المضاعف الذي هو من نفس الحرف من باب (مَدَدْتُ)، فجعلوا الأول تابعا إلى الآخر، فضارعوا به أشبه الحروف بالدال من موضعه وهي الزاي، لأنها مجهورة غير مطبقة،.... وإنما دعاهم إلى أن يقربوها ويبدلوها أن يكون عملهم من وجه واحد، وليستعملوا ألسنتهم في ضرب واحد، اذ لم يصلوا إلى الإدغام، ولم يجسروا على ابدال الدال صاداً، لأنها ليست بزيادة كالتاء في (افتعل)، والبيان عربي، فان تحركت الصاد لم تبدل، لأنه وقع بينهما شيء فامتُنِع من الإبدال إذ كان يترك الإبدال وهي ساكنة....))[٩٢].

وفي هذا النص جملة من الأمور:

١- يشترط ابدال الصاد زايا شرطين:احدهما:سكون الصاد، لأن الحركة حاجزة بين الصاد والدال، وثانيهما: أن يلي الصاد الساكنة صوت الدال، ويتصل به اتصالاً مباشراً.

٢- لما لم يكن للدال أن تنقلب إلى جنس الصاد ضورع بالصاد أشبه الأصوات بالدال فكانت الزاي، إذ إن الزاي حرفاً وسطاً بينهما فيشارك الصاد في المخرج والصفير ويوافق الدال في إنها مجهورة غير مطبقة.

على انه يجوز في هذه الصاد وجهين:

١- إبدالها زايا خالصة لأطباق فيها فتوافق بذلك الدال في الجهر وخلوها من الإطباق.

٢- مضارعة الصاد بالزاي بأن يجعل الصاد مُشربة شيئاً من صوت الزاي وليست زايا خالصة فلا تفقد صفة الإطباق.

وعلى هذا الأساس قيل في ((مَصْدر: مَزْدر، فأبدلوا من الصاد- وهي مهموسة- حرفاً من مخرجها يقرب من الدال، وهو الزاي، لتوافقهما في الجهر))[٩٣].

ويحصل الإبدال بين الأحرف الصفيرية الثلاث ويكون الباعث عليه المماثلة من جهتي التفخيم والجهر كما في: عَسَدَ، وعَصَدَ، وعَزَدَ، فهي تنتمي إلى أصل واحد، الا انّ لكل واحدة منها صبغة صوتية تميزها عن الأخرى فهي مفخمة في (عَصَدَ) ومرققة في (عَسَدَ) ومجهورة في (عَزَدَ)، فلما جاورت السين المهموسة الدال المجهورة اكتسبت الجهر فغدت صاداً فصار لدينا (عَصَدَ) لأن السين والصاد لا فرق بينهما إلا في ملمح صوتي واحد وهو التفخيم، أما الزاي فقد جاءت بحكم مجاورة الصاد الساكنة صوت الدال فاكتسبت السين ملمح الجهر من الدال فأبدلت زايا.

وكل ما تقدم يمكن تحليله على أساس الانسجام الصوتي في السلسلة الكلامية المنطوقة إذ إن الخروج من المستفل إلى المستعلي مكروه وكذلك الخروج من المجهور إلى المهموس فيه منافاة وثقل، فلابدّ من تحقيق التجانس بين الأصوات ولا يتحقق ذلك إلا بالإبدال.

٧- الأصوات الأسنانية (الذال، والثاء، والظاء):

للذال والثاء والظاء ملامح صوتية متماثلة فهي أصوات رخوة أسنانية، ويفرق بينها أنَّ (الذال والثاء) مرققة و (الظاء) مفخمة، كما أنَّ الثاء مهموسة والذال والظاء مجهوران [٩٤].

لذا يبدل بعضها من بعض في سياقات الكلام، فعندما تقع الثاء مجاورة لمجهور في بيئة صوتية ما قد يعمل على صيرورتها مجهورة، لتغدو في نطق المتلفظ بها ذالاً صريحة، كما هو الحال في إبدال الذال ثاءً في مثل: (لعثم ولعذم) وقد وقعت مماثلة صوتية بين الثاء المهموسة والعين المجهورة فاكتسبت الثاء صفة الجهر لتغدو ذالاً في النطق. ومنه أيضاً (جثا وجذا) فقد أدى قانون المماثلة الصوتية إلى أن تسترفد الثاء المهموسة صفة الجهر من الجيم المجهورة فتستحيل إلى ذالاً، إذ، لا بون بين الذال والثاء– من جهة صوتية – إلا في الجهر والهمس، فكلاهما أسناني رخو مرقق.وأمثال ذلك كثير، يقال: قَثَمَ وقَذَم، وغَثَمَ وغَذم إذا دفع له دفعة فأكثر [٩٥].

وتبدل الثاء فاءً أيضاً: وذلك بحكم تجاور الصوتين من حيث المخارج إذ إنَّ الثاء أسنانية والفاء أسناني شفوي، ويتفقان تماماً في الوصف فكلاهما رخو مهموس منفتح، وهذا ما يجعل الإبدال بينهما سائغاً مقبولاً فكثر وقوعه في ألفاظ لاحصر لها، مثل الحثالة والحفالة، وثلغ رأسه وفلغه، والغثة والغفة وثوهد وفوهد، وثم وفم، واللثام واللفام [٩٦].

ويقول الدكتور احمد علم الدين الجندي في إبدال الثاء فاءً: ((وربما كانت الفاء هي الأصل، ولسهولة انتقال الفاء إلى الثاء للعامل الصوتي أبدلت ثاء في تميم، والثاء لتميم أليق)) [٩٧].

ويعلل إبراهيم أنيس لهذه الظاهرة عند تميم فيقول: ((لأنها بدوية تؤثر ما كان واضحاً في السمع، ولاشك أنّ الثاء أوضح في السمع من الفاء على الرغم من أنهما مهموسان)) [٩٨].

وخلاصة الكلام إنَّ القبائل البدوية تميل في نطقها إلى صوت الثاء في حين تميل القبائل الحضرية إلى صوت الفاء، فقد ذكرت الروايات نطق الثاء في قبيلة أسد وطيء، وهما من قبائل البادية، جاء في اللسان: ((تَكرفأ السحاب كتكرثأ والثاء لغة بني أسد والفاء لغة سليم)) [٩٩].

٨- الأصوات الشفوية (الباء، الميم، الواو):

تشترك هذه الأصوات في المخرج، إذ إنها تخرج مما بين الشفتين، وتجمعها صفة الجهر، إلا أنها تختلف في الشدة والرخاوة، فالباء شديد مقلقل والميم رخو، والواو من أشد الأصوات الرخوة رخاوة لما فيه من اللين [١٠٠].

وتبدل الباء من حرف واحد وهو الميم فقد وردت في ذلك أمثلة كثيرة: كالرِبا والرِما، والرّجبة والرّجمة، وسَبَدَ شعره وسَمَدَهُ: أي حلقه، وعَجم الذنب وعجبَهُ، وغيهب وغيهم، ومَهلاً وبَهلاً [١٠١].

فالإبدال في هذا الموضع يمكن وقوعه لأنَّ الصوتين متحدان في المخرج، ومتفقان في الجهر والانفتاح والانذلاق والاستفال، وهذا الاتفاق كافٍ كمسوغ لإبدالهما من بعضهما.

وإبدال الميم باءً وبالعكس يكثر عند البدو، لأنهم يؤثرون الأصوات الانفجارية، أما الحضر فيميلون إلى الأصوات الرخوة فيقلبون الباء ميماً، وهذا ما نجده في اللهجات الحديثة أيضاً، ففي مصر نجد سكان محافظة أسيوط يقولون: يا امني في: يا ابني [١٠٢].

وتبدل الميم مكان الواو في (فم)، قال سيبويه: ((وأما (فَمٌ) فقد ذهب من أصله حرفان، لأنَّ أصله كان (فَوْهٌ)، فأبدلوا الميم مكان الواو ليشبه الأسماء المفردة من كلامهم، فهذه الميم بمنزلة العين، نحو ميم: دَمٌ، ثبتت في الاسم في الجر والنصب))[١٠٣]، أي أنّ علة ابدال الواو ميماً هي علة يستدعيها المستوى النحوي في الأداء اللغوي، فللميم القدرة على استيعاب الحركات الثلاث (الضمة، والفتحة، والكسرة).

ولما كانت الواو في الأصل (فَم) = (فُو) واواً مدية، فإنَّ بقاء هذه الواو على حالها يترتب عليها تأثرها بأصوات الحركات الإعرابية، ومن ثم انقلابها إلى أجناس تلك الأصوات.

إلا انّ ظاهرة ابدال الواو ميماً في (فم) = (فوه) ومن خلال تتبعها في المعاجم يتبين لنا أنّ الميم هو البديل القوي للواو الذي يحافظ على أدائه صفة الشفوية فضلاً عن أن الميم يضارع امتداد الواو، والعرب تستثقل وقوفا على الحاء والهاء والواو والياء إذا سُكِن ما قبلها، فتحذف هذه الحروف ويبقى الاسم على حرفين كما حذفوا الواو من أب، وأخ.... والهاء من (فوه)، فلما حذفوا الهاء من (فوه)، بقيت الواو ساكنة، فاستثقلوا وقوفاً عليها فحذفوها، فبقي الاسم فاءً وحدها فوصلوها بميم ليصير حرفين، حرف يبتدأ به فيُحرك، وحرف يسكت عليه فيسكن[١٠٤].

وفي ضوء هذا التحليل يمكن القول إن الواو المبدلة ميماً في (فو) أبدلت بناءً على أن الواو مديّة لا على أساس نصف صائت، ومن ثم تعرضت تلك الواو المدية إلى الانشطار فأبدل نصف الصائت منه من الميم، ويفترض أن يكون على النحو الآتي:

/ف ُ ُ /

فينشطر الصائت الطويل ويتولد المزدوج/ُو/ وهو يتكون من صائت /ُ/ ونصف الصائت/ و / وهذا الأخير يبدل من الميم، أما الصائت /ُ / فيبدل بصائت/َ/ تخلصاً من سياق صوتي ثقيل يوفره بقاء صائت/ُ / باعتبار التوالي المتماثل للمصوتات وعليه يمكن توضيحه وعلى النحو التالي:

/ف ُ ُ /

↓

/ف ُ و/

↓

/ف ُ م/

وعلة الإبدال هنا صرفية أكثر منها صوتية، إذ إن الواو عرضة للإسقاط لأنها متطرفة بعد الواو فأبدلت بحرف اجلد منها من مخرجها ((لئلا تسقط فيبقى المعرب على حرف واحد))[١٠٥].

ويرى برجشتراسر– بعد أن تتبع الميم في (فم)– أنها لم تكن البديل الصوتي للواو، لأنها ميم (التمويم) الذي يساوي التنوين في العربية فكان الرفع:Fum، والخفض:Fim، والنصب:Fam، وقد تبقي العرب تلك الميم وكأنها أصلية، فأضافوا إليها الإعراب والتنوين فصارت فمٌ وفمٍ وفماً، فنقلت الميم من آخر الكلمة إلى وسطها[١٠٦].

وهناك ما يدعم هذا الرأي، يقول ابن منظور (ت ٧١١هـ): ((يُقال هذا فَمٌ، ورأيتُ فَمَاً، ومررتُ بِفَمٍ، بفتح الفاء على كل حال، ومنهم من يضم الفاء على كل حال، ومنهم من يعربه من مكانين، يقول: هذا فَمٌّ، ورأيتُ فَمَّاً، ومررتُ بِفَمٍّ))[١٠٧].

ويرى الدكتور عوض المرسي جهاوي يرد على هذا التوجيه، فيقول: ((انّ التمويم في العربية الجنوبية القديمة، وفي اللغة الاكدية كان للتنكير، وانه يجب عدم الخلط بينه وبين ظاهرة التنوين في عربيتنا الحديثة، فكلتاهما ظاهرة خاصة))[١٠٨].

وهذه الظاهرة كانت موجودة في العربية القديمة اذ كانوا يلحقون ميماً في آخر الكلمة فيقولون: (أبنم)، و(زرقم) مثلما يستعملون التنوين للتنكير في آخر الكلمة[١٠٩].

ولهذه الظاهرة امتداد في اللهجات الحديثة، وذلك في لهجة المنطقة الغربية من العراق فهم يقولون: جَم يريدون جَو أي جاءوا، ويقولون: راحَم يريدون راحَو أي ذهبوا.

ولا يقتصر إبدال الميم مع الأصوات المشاركة لها في المخرج بل تبدل أيضاً من الأصوات البعيدة عنها (كالنون، واللام) وبين الميم وهذين الصوتين بعد مخرجي كبير لأنهما يخرجان من مقدم اللسان وآخر اللثة [١١٠]، لكن هذا لم يحل دون حدوث الإبدال كما في ابدال الميم لأماً، نحو:طَمَسَ و طَلَسَ، أو إبدالها نوناً، نحو: غَيم وغَين، والمَجر والنَجر، والذي سوغ حدوث هذا الإبدال، هو اتفاق الأصوات الثلاث (الميم، واللام، والنون) في الصفات فهي مجهورة، متوسطة، ذلقية، وهذا ما هيأ الجو المناسب للإبدال.

الخـــاتمة:

وختاماً وبعد أن انتهينا من الحديث عن التعليل الصوتي لظاهرة الإبدال، وحاولنا أن نوضح العلاقة الصوتية بين الصوتين المبدل والمبدل منه. لابد من تلخيص أهم النتائج المستقاة من البحث، يمكن القول إنَّ الكثير من حالات الإبدال تفسر بأحد أمرين:

- أما أن يكون سببها حاجة صوتية تفرضها بنية الكلمة ووفق قوانين صوتية في تلك البنية، أو أن تكون انحرافاً عن الأصل كُتِبَ له السيادة والهيمنة على قبيلة أو أفراد. وهو محكوم بالقلة قياساً إلى كثرة الألفاظ الباقية.
- إنَّ هذا الإبدال لا يحدث إلاَّ إذا توفرت شروط صوتية مناسبة لوقوعه، قال بها العلماء، واغلبه خاضع لنسيج الألفاظ وتعاور الألفاظ وبه نفسر محدوديته وعدم شموله، وهذا ما دعا العلماء إلى القول: إنَّ الإبدال في عمومه سماعي لا يقاس عليه.
- وكما يفسر اختيار لغة ما، أو لهجة ما الإبدال على الأصل الموجود، بالشدة أو الخفة، والبداوة أو التحضر، ومنها ما يحدث بسبب تداخل اللغات، أو طلب الخفة والتناسب، وغير ذلك من ظروف اختيارية أو اجبارية.

كما تؤثر البيئة اللغوية التي تقطنها القبائل العربية، فالقبائل البدوية تميل إلى الصوت الشديد المجهور، أما الحواضر فتميل إلى الصوت الرخو المهموس، أي إنها تختار الصوت الأيسر نطقاً، فيبدل المجهور إلى نظيره المهموس. والشديد إلى نظيره الرخو وهكذا.

ويقف الإدغام وراء كثير من حالات الإبدال، ليكون عملهم من وجه واحد، فيرتفع اللسان بالحرفين ارتفاعه واحدة.

الهوامش:

(١) الصاحبي 123.
(٢) ارتشاف الضرب 1/125.
(٣) مقدمة في التصريف 37.
(٤) شرح المفصل 10/7.
(٥) ينظر: الكتاب 1/422 والاصول 3/270-271.
(٦) ينظر: م. ن 2/313والاصول 3/344.
(٧) ينظر: شرح المفصل 4/331.
(٨) الخصائص 1/371.
(٩) المزهر ١/ ٦٠.
(١٠) الابدال ٩٧.
(١١) المزهر ١/٢٨١.
(١٢) م. ن١/ ٢٨١.
(١٣) ينظر: الخصائص ٢/ ٥٥- ٥٦.
(١٤) دراسات في فقه اللغة ٢١٠- ٢١١.
(١٥) من أسرار اللغة ٧٦.
(١٦) م. ن 87.
(١٧) م. ن٨٧.
(١٨) القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث٧٣.
(١٩) الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني٦٨.
(٢٠) ينظر: فقه اللغة العربية وخصائصها٢٠٨.

(٢١) الكتاب ٤/٤٧٨.
(٢٢) المنصف ٢٠٥.
(٢٣) م. ن ٢٠٥.
(٢٤) الكتاب ٤/٤٦٨.
(٢٥) المنصف ٥٤٣.
(٢٦) ينظر: الأصوات اللغوية ١٨١.
(٢٧) المنصف ٥٤٣.
(٢٨) الكتاب ٤/٤٨٦.
(٢٩) م. ن ٤/٤٨٦.
(٣٠) ينظر: الكتاب 4/242.
(٣١) ينظر: م. ن 4/431.
(٣٢) ينظر: م. ن 4/417.
(٣٣) العين 1/52.
(٣٤) المدخل إلى علم أصوات العربية 63.
(٣٥) ينظر: المزهر 1/357.
(٣٦) الكتاب 4/238.
(٣٧) ينظر: م. ن 4/433.
(٣٨) ينظر: الإبدال 88.
(٣٩) الأصوات اللغوية 91.
(٤٠) ينظر: المزهر 1/222.
(٤١) ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية 195.

(٤٢) ينظر: المزهر 1/461.
(٤٣) ينظر: الكتاب 4/433.
(٤٤) ينظر: المزهر:1/466.
(٤٥) سر صناعة الإعراب 1/246.
(٤٦) ينظر: الإبدال 86، 87.
(٤٧) ينظر: الإبدال 99-100.
(٤٨) ينظر: الكتاب 4/433.
(٤٩) ينظر: الإبدال 114.
(٥٠) دراسة الصوت اللغوي 397.
(٥١) الكتاب 4/199.
(٥٢) م. ن 4/182.
(٥٣) ينظر: م. ن 4/182.
(٥٤) م. ن 4/433.
(٥٥) دراسة الصوت اللغوي 397.
(٥٦) ينظر: المزهر 1/176.
(٥٧) المناهل الصافية 2/317.
(٥٨) ينظر: م. ن 2/318-319.
(٥٩) ينظر: م. ن 2/318-319.
(٦٠) دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية 103، 116.
(٦١) ينظر: المناهل الصافية 2/318-319.
(٦٢) تهذيب اللغة 10/562.
(٦٣) لهجة تميم 114.

(٦٤) ينظر: المزهر 1/222.
(٦٥) ينظر: الكتاب 4/435.
(٦٦) ينظر: الإبدال 61، 62.
(٦٧) الخصائص 2/55.
(٦٨) ينظر: الكتاب 4/240.
(٦٩) الخصائص 2/55.
(٧٠) ينظر: الإبدال 116.
(٧١) دراسة الصوت اللغوي 396.
(٧٢) تهذيب اللغة 5/329.
(٧٣) لهجة قبيلة أسد 92.
(٧٤) الكتاب 4/453.
(٧٥) ينظر: م. ن4/453.
(٧٦) ينظر: علم اللغة العام (الأصوات) 130.
(٧٧) ينظر: الكتاب 4/139.
(٧٨) ينظر: علم اللغة العام (الأصوات) 101.
(٧٩) ينظر: م. ن ١٠١.
(٨٠) ينظر: المزهر ٤٦٣/١.
(٨١) ينظر: الإبدال ١١٩.
(٨٢) ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٩٥.
(٨٣) ينظر: المزهر ٣٥٨/١.
(٨٤) ينظر: م. ن ٣٥٩/١.
(٨٥) الكتاب ٤٧٨/٤.
(٨٦) المنصف ٥٤١.
(٨٧) العباب 82.

(٨٨) المدخل إلى علم أصوات العربية 132.
(٨٩) ينظر: المزهر 1/222.
(٩٠) اللهجات العربية الغربية 344.
(٩١) ينظر: المزهر 1/176.
(٩٢) ينظر: الكتاب 4/477-478.
(٩٣) المنصف 541.
(٩٤) المدخل إلى علم أصوات العربية 195.
(٩٥) ينظر: المزهر 1/358.
(٩٦) ينظر: الإبدال 26، 25.
(٩٧) اللهجات العربية في التراث 2/418.
(٩٨) في اللهجات العربية 103.
(٩٩) لسان العرب 1/137.
(١٠٠) ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية 192.
(١٠١) ينظر: المزهر 1/495.
(١٠٢) العربية الفصحى ولهجاتها 142- 143.
(١٠٣) الكتاب 3/365.
(١٠٤) لسان العرب مادة (فم).
(١٠٥) شرح الشافية 3/215.
(١٠٦) ينظر: التطور النحوي 51.
(١٠٧) لسان العرب مادة (فم).
(١٠٨) ظاهرة التنوين في اللغة العربية 26.
(١٠٩) م. ن 27.
(١١٠) المدخل إلى علم أصوات العربية 95.

المصادر والمراجع:

١- **الإبدال:** أبو يوسف يعقوب بن السكيت، تحقيق د/ حسين محمد محمد شرف، مراجعة: علي النجدي ناصف، القاهرة١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
٢- **الأصوات اللغوية:** إبراهيم أنيس، ط ٤، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١م.
٣- **الأصول في النحو:** محمد بن السراج، تحقيق د/ عبد الحسين الفتلي، ط ٣، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤- **الأمالي:** أبو علي إسماعيل بن القاسم، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٦م.
٥- **التطور النحوي للغة العربية:** برجشتراسر، أخرجه د/ رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م. أبو منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٤م.
٦- **الخصائص:** أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية- مصر.
٧- **دراسة الصوت اللغوي:** أحمد مختار عمر، ط٤، عالم الكتب ألقاهرة٢٠٠٦م.
٨- **دراسات في فقه اللغة:** صبحي الصالح، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.
٩- **دراسات في لهجة شرقي الجزيرة العربية:** ت. م. جونستون، ترجمة: د/ احمد محمد الضبيب، الدار العربية للموسوعات، ط١، ١٩٨٣م.
١٠- **سر صناعة الإعراب:** أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م.

١١- **شرح الشافية:** رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، تحقيق محمد الزفزاف وآخرين، مطبعة حجازي، القاهرة.
١٢- **شرح المفصل:** موفق الدين يعيش بن علي (ابن يعيش)، عالم الكتب بيروت.
١٣- **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها:** أبو الحسن احمد بن فارس بن زكريا، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسبح، ط١، دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٤- **ظاهرة التنوين في اللغة العربية:** عوض المرسي جهاوي، مصر.
١٥- **العباب الزاخر واللباب الفاخر:** الصاغاني (ت ٦٥٠هـ)، تحقيق محمد حسن آل ياسين، وزارة الإعلام، ط١، بغداد ١٩٧٧م.
١٦- **العربية الفصحى ولهجاتها:** د/ حسام البهسناوي، مكتبة الثقافة الدينية، ط٢، ٢٠٠٨م.
١٧- **علم اللغة العام (الأصوات):** د/ كمال محمد بشر، دار المعارف- القاهرة ١٩٨٦م.
١٨- **العين:** الخليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق د/ مهدي المخزومي و د/ إبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة، الكويت ١٩٨٠م.
١٩- **فقه اللغة العربية وخصائصها:** د/ أميل بديع يعقوب، ط٢، دار الكتب للطباعة والنشر- الموصل ١٩٩٩م.
٢٠- **في اللهجات العربية:** د/ إبراهيم أنيس، القاهرة ١٩٥٦م.
٢١- **القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث:** د/ عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢٢- **الكتاب:** عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٣- **لسان العرب:** جمال الدين بن مكرم بن منظور، ط١، دار صادر، بيروت.
٢٤- **لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة:** د/ غالب فاضل المطلبي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٩م.
٢٥- **اللهجات العربية الغربية:** رابين، ترجمة د/ عبد الرحمن أيوب، الكويت ١٩٨٦م.
٢٦- **اللهجات العربية في التراث:** د/ احمد علم الدين الجندي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.
٢٧- **لهجة قبيلة أسد:** علي ناصر غالب، ط١، دار الشؤون الثقافية ١٩٨٩م.
٢٨- **المدخل إلى علم أصوات العربية:** د/ غانم قدوري الحمد، مطبعة المجمع العلمي، بغداد ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٠م.
٢٩- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها:** جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد احمد جاد المولى وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٦٧م.
٣٠- **المقتضب:** أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، د/ محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.
٣١- **مقدمة في أصول التصريف:** طاهر بن محمد بن بابشاذ، حققه وعلق عليه د/حسين علي السعدي، د/ رشيد عبد الرحمن العبيدي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جمهورية العراق ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
٣٢- **من أسرار اللغة:** د/ إبراهيم أنيس، ط٧، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٩٤م.
٣٣- **المناهل الصافية إلى كشف معاني الشافية:** لطف الله بن محمد بن الغياث، تحقيق د/ عبد الرحمن محمد شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة.
٣٤- **المنصف:** أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد عبد القادر احمد بجاوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩ هـ- ١٩٩٩م.

معجزات عيسى ابن مريم (عليه السلام) في القرآن الكريم
دراسة تحليلية

بكر محمود علو مهدي السامرائي

جامعة تكريت/ كلية الزراعة

الخلاصة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق وحبيب رب العالمين المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه الأبرار الذين بلغوا رسالة رب العالمين إلى أهل الأرض الأمناء على دينه القويم.

وبعد:

إن هذا البحث الموسوم " **معجزات عيسى ابن مريم في القرآن الكريم دراسة تحليلية** " يؤكد لنا بما لا يقبل الشك بأن القرآن هو أصدق المصادر في نقل أحداث التاريخ وقصص الأمم والشعوب ولاسيما فيما يتصل بحياة الأنبياء وسيرتهم ودعوتهم لأقوامهم. وإن السيد المسيح (عليه السلام) له المكانة السامية والمنزلة العليا في نفوس المسلمين.

وكما أن القرآن أعطى للسيد المسيح كل معاني الاصطفاء والاختيار وأعطاه الصورة الحقيقية التي شوهها المشركون والقساوسة في عرفهم إلهية المسيح (عليه السلام). ومع هذا الإعجاز خلق عيسى يذكر القرآن كفر من كفر بعيسى. ولقد رأينا كيف جاهد (عليه السلام) في دعوة قومه إلى التوحيد. وقد أثبت القرآن له معجزات ذكرها القرآن

وخلدها وكما أظهر لنا القرآن كيف تآمر اليهود على قتله إلاّ أن الله حفظه ورفعه مكاناً علياً وأن عيسى (عليه السلام) موحد لله تعالى ودعى قومه إلى التوحيد فلما كفروا به نبذهم والقرآن يصور السيد المسيح بأنه عبدالله وكلمته ألقاه إلى مريم البتول. إن قصة عيسى من القصص البليغة في القرآن الكريم. وما عيسى إلاّ نموذج شاهد على نشر دعوة الحق. وكان (عليه السلام) يحاور اليهود في شأن الإله الواحد. وقد أيده الله بمعجزات باهرات وهذا البحث محاولة جادة لدراسة هذه المعجزات. وقد قادني منهج البحث أن أجعله في مقدمة ذكرت فيه طرفاً من نشأته وكيف تلقى قومه نبأ ولادته وثلاثة مطالب.

المطلب الأول: **تكلمت فيه عن ولادته والرعاية الإلهية له.**

المطلب الثاني: **تكلمت فيه عن معجزاته (عليه السلام).**

المطلب الثالث: **تكلمت فيه عن تآمر اليهود على قتله.**

وخاتمة: **ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.**



مُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، والذي بشرت به الأنبياء والمرسلين، ورضي الله عن صحابته الكرام وآل بيته الأطهار.

وبعد:

فإن القرآن الكريم وهو أصدق المصادر في نقل أحداث التاريخ وقصص الأمم والشعوب، فقد نقل لنا كل ما يتعلق بالخلق والكون ومن هذه القصص ما قصه علينا من أخبار سيدنا المسيح (عليه السلام) فقد قص القرآن علينا من قصصهم ما فيه عبرة وعظة، والمسيح (عليه السلام) له المكانة السامية والمنزلة العليا في نفوس المسلمين وحسبنا أن نعلم أن عيسى تمَّ بعناية وتدبير رباني منذ حمل أمه به إلى الولادة فكان معجزة الله التي حدثنا عنها القرآن بقوله تعالى: ﭽ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ︀ ︁ ︂ ︃ ︄ ︅ ︆ ︇ ︈ ︉ ︊ ︋ ︌ ︍ ︎ ️ ︐ ︑ ︒ ︓ ︔ ︕ ︖ ︗ ︘ ︙ ︚ ︛ ︜ ︝ ︞ ︟ ︠ ︡ ︢ ︣ ︤ ︥ ︦ ︧ ︨ ︩ ︪ ︫ ︬ ︭ ︮ ︯ ︰ ︱ ︲ ︳ ︴ ︵ ︶ ︷ ︸ ︹ ︺ ︻ ︼ ︽ ︾ ︿ ﹀ ﹁ ﹂ ﹃ ﹄ ﹅ ﹆ ﹇ ﹈ ﹉ ﹊ ﹋ ﹌ ﹍ ﹎ ﹏ ﹐ ﹑ ﹒ ﹓ ﹔ ﹕ ﹖ ﹗ ﹘ ﹙ ﹚ ﹛ ﹜ ﹝ ﹞ ﹟ ﹠ ﹡ ﹢ ﹣ ﹤ ﹥ ﹦ ﹧ ﹨ ﹩ ﹪ ﹫ ﹬ ﹭ ﹮ ﹯ ﹰ ﹱ ﹲ ﹳ ﹴ ﹵ ﹶ ﹷ ﹸ ﹹ ﹺ ﹻ ﹼ ﹽ ﹾ ﹿ ﺀ ﺁ ﺂ ﺃ ﺄ ﺅ ﺆ ﺇ ﺈ ﺉ ﺊ ﺋ ﺌ ﺍ ﺎ ﺏ ﺐ ﺑ ﺒ ﺓ ﺔ ﺕ ﺖ ﺗ ﺘ ﺙ ﺚ ﺛ ﺜ ﺝ ﺞ ﺟ ﺠ ﺡ ﺢ ﺣ ﺤ ﺥ ﺦ ﺧ ﺨ ﺩ ﺪ ﺫ ﺬ ﺭ ﺮ ﺯ ﺰ ﺱ ﺲ ﺳ ﺴ ﺵ ﺶ ﺷ ﺸ ﺹ ﺺ ﺻ ﺼ ﺽ ﺾ ﺿ ﻀ ﻁ ﻂ ﻃ ﻄ ﻅ ﻆ ﻇ ﻈ ﻉ ﻊ ﻋ ﻌ ﻍ ﻎ ﻏ ﻐ ﻑ ﻒ ﻓ ﻔ ﻕ ﻖ ﻗ ﻘ ﻙ ﻚ ﻛ ﻜ ﻝ ﻞ ﻟ ﻠ ﻡ ﻢ ﻣ ﻤ ﻥ ﻦ ﻧ ﻨ ﻩ ﻪ ﻫ ﻬ ﻭ ﻮ ﻯ ﻰ ﻱ ﻲ ﻳ ﻴ ﻵ ﻶ ﻷ ﻸ ﻹ ﻺ ﻻ ﻼ ﻽ ﻾

تحدث القرآن الكريم عن معجزات عيسى (عليه السلام) وبين أن هذه المعجزات كانت بأمر الله وليس لعيسى أي عمل فيها سوى أنها تدل على نبوته واصطفائه. حتى يتأكد للكافرين أن لا قدرة لعيسى على مثل ذلك لولا أن الله سبحانه وتعالى أنعم عليه بالنبوة والمعجـــزة چ ڈ ڈ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ چ ومع هذا التأكيد الإلهي لحدوث معجزات عيسى بإذن الله سبحانه وتعالى فإن الكافرين قد تمادوا في كفرهم(٢).

إن قصة نبي الله عيسى من القصص البليغة في القرآن الكريم لأنها تخبرنا في آيات عديدة ولأهمية سيدنا عيسى ودوره البارز في هداية البشرية لم تقم بحقه سورة واحدة وإنما وزع دوره في تبليغ رسالة ربه ونشر الفضيلة في جميع القرآن الكريم. وكان (عليه السلام) يجلس في وسط الأحبار ويناقشهم أمور الدين والحياة وكانوا معجبين به وكان يحاورهم حواراً لم يسمعوا بمثله وهو في ريعان صباه. فالقرآن الكريم قد أعطى لعيسى المنزلة التي تليق به بين الأنبياء فالقرآن يصورهم بأنه عبدالله وكلمته ألقاه إلى مريم البتول. وقد أيده الله بمعجزات باهرات وهذا البحث محاولة جادة لدراسة هذه المعجزات. وقد قادني منهج البحث أن أجعله في مقدمة ذكرت فيها طرفاً من نشأته وكيف تلقى قومه نبأ ولادته وثلاثة مطالب. المطلب الأول: تكلمت فيه عن ولادته، وأما المطلب الثاني: فتكلمت عن معجزاته (عليه السلام)، وأما المطلب الثالث: فتكلمت فيه عن تآمر اليهود على قتله. وخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.



المطلب الأول

ولادة نبي الله عيسى بن مريم (عليه السلام)

لقد ذكر الخالق سبحانه وتعالى ولادة النبي عيسى بن مريم (عليه السلام) في موضعين في القرآن الكريم، الأول في سورة آل عمران بقوله تعالى:چ ٱ ٻ ٻ ٻ

فإن صح ذلك جاز في تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة وإلاّ فلا بد من تأخر هذه البشرى إلى حين العقل. ومنهم من قال: يحتمل أن يقال الاختصام والبشرى وقعا في زمان واسع. كما تقول لقيته في سنة كذا وهذا الجواب بعيد والصواب هو الوجه الثالث والرابع، أما قول أبي عبيدة فقد عرفت ضعفه.

المسألة الثانية: ظاهر قوله: چ □ □ □ چ يفيد الجمع إلاّ أن المشهور أن ذلك المنادي كان جبريل(عليه السلام). وأما البشارة فقد ذكر تفسيرها في سورة البقرة في قوله تعالى: چ ٱ ب ب ٻ ٻ چ[٥].

وأما قوله تعالى:چ □ □ چ وفي تفسير هذه الكلمة وجهان:-

الأول: إن كل مخلوق بواسطة الكلمة وهي (كن) إلاّ أن السبب المتعارف كان مفقوداً في حق عيسى (عليه السلام) وهو الأب فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما إن غلب عليه الجود والكرم والإقبال يقال فيه على سبيل المبالغة أنه نفس الجود.

الثاني: إن السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله في أرضه وبأنه نور الله لما كان هو سبب لظهور ظل العدل ونور الإحسان فكذلك كان عيسى (عليه السلام) سبباً لظهور كلام الله (عز وجل) بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات فلا بد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل.

وأما قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ چ. ففيه سؤالان:-

السؤال الأول: المسيح هل هو اسم مشتق. أو موضوع.

والجواب: فيه قولان:-

الأول: قال أبو عبيدة والليث: أصله بالعبرانية شيحا فعربته العرب وغيروا لفظه[٦].

وعيسى: أصله يشرع كما قالوا في موسى: أصله موشى أو ميشاب بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق.

الثاني: أنه مشتق وعليه الأكثرون. ثم ذكروا فيه وجوهاً:-

الأول: قال ابن عباس (رضي الله عنهما): إنما سمي عيسى (عليه السلام) مسيحاً لأنه ما كان يمسح بيده ذا عاهة إلاّ برئ من مرضه.

الثاني: قال أحمد بن يحيى: سمي مسيحاً لأنه كان يمسح الأرض أي يقطعها ومنه مساحة أقسام الأرض.

الثالث: أنه كان مسيحاً لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه **الأقوال:** هو فعيل بمعنى: فاعل كرحيم بمعنى: راحم.

الرابع: أنه مسح من الأوزار والآثام.

الخامس: سمي مسيحاً لأنه ما كان في قدمه خمص فكان ممسوح القدمين.

السادس: سمي مسيحاً لأنه كان ممسوح بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء ولا يمسح به غيرهم ثم قالوا هذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة فإنه يكون نبياً.

السابع: سمي مسيحاً لأنه مسحه جبريل بجناحه وقت ولادته ليكون صوناً له عن مس الشيطان.

الثامن: سمي مسيحاً لأنه خرج من بطن أمه ممسوحاً بالدهن. وعلى هذه الأقوال يكون المسيح بمعنى: الممسوح. فعيل بمعنى: مفعول. قال عمرو بن العلاء. المسيح: الملك. وقال النخعي: المسيح. الصديق والله أعلم.

الراجح القول الثاني وذلك لكثرة سياحته في الأرض والله أعلم.

السؤال الثاني: المسيح كان كاللقب له. وعيسى كالاسم فَلِمَ قدم اللقب على الاسم ؟.

الجواب: أن المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفاً رفيع الدرجة. مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى أولاً بلقبه ليفيد علو درجته. ثم ذكره باسمه الخاص[٧].

السؤال الثالث: لِمَ قال عيسى بن مريم والخطاب مع مريم ؟.

الجواب: لأن الأنبياء ينسبون إلى الآباء لا إلى الأمهات. فلما نسبه الله تعالى إلى الأم دون الأب. كان ذلك إعلاماً لها بأنه محدث بغير الأب فكان ذلك سبباً لزيادة فضله وعلو درجته.

السؤال الرابع: الضمير في قول ((اسمه)) عائد إلى الكلمة وهي مؤنثة فَلِمَ ذكر الضمير ؟. الجواب: لأن المسمى بها مذكر.

السؤال الخامس: لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم ؟ والاسم ليس إلاّ عيسى وأما المسيح فهو لقب. وأما ابن مريم فهو صفة ؟.

الجواب: الاسم علامة المسمى ومعرف له فكأنه قيل: الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة.

أما قوله تعالى: چ ى ى ي ي چ ففيه مسألتان:-

المسألة الأولى: معنى الوجيه: ذو الجاه والشرف والقدر. يقال وجه الرجل يوجه وجاه هو وجيه. إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان. وقال بعض أهل اللغة: الوجيه: هو الكريم لأن أشرف أعضاء الإنسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال.

المسألة الثانية: قال الزجاج ((وجيهاً)) منصوب على الحال والمعنى: أن الله بشرك بهذا الولد وجيهاً في الدنيا والآخرة. والفراء يسمي هذا قطعاً كأن قال عيسى ابن مريم الوجيه فقطع منه التعريف.

أما قوله تعالى: چ □ □ چ. ففيه وجوه:-

إحداهما: أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه (عليه السلام) سيرفع إلى السماء وتصاحبه الملائكة.

ثانيهما: أنه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم يوافق هذه الصفة[٨].

وثالثها: أنه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقرباً لأهل الجنة. لأن أهل الجنة على منازل ودرجات لذلك قال تعالى: چ ۀ ہ ہ چ [سورة الواقعة] إلى قوله تعالى: چ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ چ [سورة الواقعة]. يتضح لنا أن للجنة منازل ودرجات.

أما قوله تعالى: چ ٱ ب ب ٻ ٻ چ ففيه بضعة مسائل:-

المسألة الأولى: الواو للعطف على قوله ((وجيهاً)) والتقدير كأنه قال: وجيهاً ومكلماً للناس وهذا عندي ضعيف لأن عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلاّ للضرورة أو الفائدة الأولى أن يقال تقدير الآية:چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين ثم قال: چٱ ب چ فقوله: چٱ ب چ عطف على قوله: چ □ □ □چ.

المسألة الثانية: چب ٻ چ قولان:-

أحدهما: أنه حجر أمه.

والثاني: هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان المراد منه: فإنه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها إلى المهد.

المسألة الثالثة: قوله چٻ چ عطف على الظرف من قوله چب ٻ چ كأنه قيل: يكلم الناس صغيراً وكهلاً وها هنا سؤالان:-

السؤال الأول: ما الكهل ؟.

الجواب: الكهل في اللغة ما اجتمع قوته وكمل شبابه. وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات إذا قوي.

السؤال الثاني: إن تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره؟[٩].

الجواب من وجوه:-

الثانية: في هذه الآية أمور أربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف. والأقرب عندي أن يقال: المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الأخلاق لأن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة. ثم بعد أن صار عالماً بالخط والكتابة ومحيطاً بالعلوم العقلية والشرعية. يعلمه التوراة وإنما أخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لأن التوراة كتاب إلهي وفيه أسرار عظيمة. والإنسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض في البحث على أسرار الكتب الإلهية ثم قال في المرتبة الرابعة والإنجيل وإنما أخر الإنجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم أحاط بأسرار الكتاب الذي أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتاباً آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى. والمرتبة العليا في العلم. والفهم والإحاطة بالأسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الألفاظ الأربعة(١٣).

وقال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ. قال أبو جعفر الطبري: يعني بقوله جل ثناؤه چ □ □ چ وما كنت لديهم إذ يختصمون وما كنت لديهم إذ قالت الملائكة چ □ □ □ چ والتبشير: إخبار المرء بما يسره من خير وقوله چ□ □ چ يعني برسالة من الله وخبر من عنده. وهو قول القائل (ألقى فلان إلي كلمة سرني بها) بمعنى: أخبرني خبراً فرحت به. كما قال جل ثناؤه چ ٹ ٹ ٹ ٹ چ(١٤). يعني بشر الله مريم بعيسى. ألقاها إليها فتأويل الكلام وما كنت يا محمد عند القوم إذ قالت الملائكة لمريم: يا مريم إن الله يبشرك ببشرى من عنده وهي ولدك اسمه المسيح عيسى ابن مريم. وقد قال قوم وهو قول قتادة أن (الكلمة) التي قال الله (ﷻ): چ □ □ چ هو

الأول: أن المراد منه بيان كونه متقلباً في الأحوال من الصبا إلى الكهولة والتغير على الله تعالى محال. والمراد منه الرد على وفد نجران في قولهم أن عيسى كان إلهاً.

الثاني: المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة في المهد لإظهار طهارة أمه.

السؤال الثالث: نقل أن عمر عيسى (عليه السلام) إلى أن رفع كان ثلاثاً وثلاثين سنة وستة أشهر وعلى هذا هو ما بلغ من الكهولة. ثم قال تعالى: چ پ پ چ.

فإن قيل: كون عيسى كلمة من الله تعالى. وكونه چ ى ى ي ي چ وكونه من المقربين عند الله تعالى وكونه مكلماً للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحاً فَلِمَ ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله چ پ پ چ ؟.

قلنا: أن لا رتبة أعظم من كون المرء صالحاً لأنه لا يكون كذلك إلاّ ويكون في جميع الأفعال والتحرك مواظباً على النهج الأصلح. والطريق الأكمل. ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات في الدنيا والدين في أفعال القلوب. وفي أفعال الجوارح. فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذي يدل على أرفع الدرجات.

أما قوله تعالى: چ پ پ پ ي ي ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ چ [سورة البقرة](١٠).

قال المفسرون: إنها إنما قالت ذلك لأن التبشير به يقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة. وقوله تعالى: چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ چ. أي أن الله تعالى فعال لما يريد.

وقوله تعالى: چ چ چ چ چ چ چ چ(١١) فيه مسألتان:-

الأولى: قرأ نافع وعاصم ((ويعلمه)) بالياء والباقون بالنون أما الياء فعطف على قوله چ ٹ ٹ ٹ چ قال المبرد عطف على چ □ □ چ(١٢).

قوله ((كن)) فسماه الله (عز وجل) (كلمته) لأنه كان من كلمة. كما يقال قدر الله من شيء ((هذا قدر الله وقضاؤه)) يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث[١٥]. وكما قال جل ثناؤه ((وكان أمرُ الله مفعولاً))[١٦].

وقال آخرون: بل هي اسم عيسى سماه الله به وهو المأمور به الذي كان عن أمر الله (عز وجل) وروي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: (الكلمة) هي عيسى. حدثنا ابن وكيع قال: حدثنا أبي عن إسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس في قوله: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ قال عيسى هو الكلمة من الله[١٧].

وقال الشيخ محمد متولي الشعراوي (رحمه الله) في تفسير هذه الآيات ما يلي:-

قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ البشارة لا تكون إلاّ بخير عظيم مفرح چ □ □ □ □ □ چ (المسيح) هو اللقب وقد يكون الممسوح من الذنوب أو من آياته أن يمسح على المريض فيبرأ و (عيسى) هو الاسم (ابن مريم) هو الكنية. چ ٱ ب ب ب ٻ چ سر وجود آية المعجزة التي وهبها له الله وهو طفل في المهد لأن المسألة تعلقت بعرض أمه وكرامتها وعفتها. (كهلاً) أي بعد الثلاثين من العمر أي في العقد الرابع.

وقوله تعالى: چ ٻ ٻ ٻ ٻ ٹ ٹ ٹ ٹ چ ذلك لأنه لا يمكن أن يتسبب الطفل وينسب للأم مع وجود الأب وتتجلى طلاقة القدرة في قوله چ ٹ ٹ ٹ ٹ چ. إنها طلاقة القدرة وهذه هي إرادة الحق.

چ چ چ چ چ: الكتاب هو الكتب المتقدمة كالزبور وكصحف إبراهيم (عليه السلام) والحكمة تأتي عادة بعد كتاب منزل فيعطيه الحق أن يقول الحكمة[١٨].

أما الموضع الثاني لذكر ولادة عيسى ابن مريم (عليه السلام) فقد جاءت في سورة مريم حيث بينت الآيات الكريمة بدقة متناهية وببلاغة إعجازية أحداث دقيقة جداً ومفصلة لولادة هذا النبي (عليه السلام) بقول الحق (سبحانه وتعالى): چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا □ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ چ[١٩].

تعرضت هذه الآيات إلى أغرب وأعجب قصة تلكم هي قصة (مريم العذراء) وكيفية إنجابها لطفل من غير أب وكيف أن الحكمة الإلهية شاءت أن تبرز تلك المعجزة الخارقة بميلاد عيسى من أم بلا أب لكي تبقى للقدرة الربانية آثار ماثلة أمام الأبصار بعظمة الواحد القهار.

لقد تعرض علماء التفسير لهذه الآيات بما يأتي:-

قوله تعالى: چ چ چ چ چ وهي مريم بنت عمران من سلالة داود (عليه السلام) وكانت من بيت طاهر طيب في بني إسرائيل وقد ذكر الله تعالى قصة ولادة أمها لها في سورة آل عمران وأنها أي أمها نذرتها محررة أي تخدم مسجد بيت المقدس ونشأت في بني إسرائيل نشأة عظيمة.

قوله تعالى: چ چ چ چ چ چ أي اعتزلتهم وتنحت عنهم وذهبت إلى شرق المسجد المقدس وقال السدي لحيض أصابها. وقيل لغير ذلك.

قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾

وقولـه: چچ چچ چ چ ڈ ڈ ڈ ڈ چ أي إنهـم لمـا استرابوا في أمرها واستنكروا وقالوا معرضين بقذفها ورجمها بالفرية. وقال ميمون بن مهران قالت كلموه فقالوا على ما جاءت به من الداهية تأمرنا أن نكلم من كان في المهد صبياً. چڈ ژ ژ ڑ چ . أول شيء تكلم به أن نزه جناب ربه تعالى وبرأ الله عن الولد. وأثبت لنفسه العبودية لربه. وقوله چڑ ک ک ک چ تبرئة لأمه مما نسبت إليه من الفاحشة. چگ گ گ گ چ قال مجاهد وعمرو بن قيس والثوري: وجعلني معلماً للخير وفي رواية عن مجاهد نفاعاً. چگ گ گ گ گ چ . كقوله تعالى لمحمد (ﷺ) چڍ ڍ ڈ ڈ ژ ژ چ[٢٤].

وقولـه چں ں چ أي وأمرني ببر والدتي ذكره بعد طاعة الله ربه لأن الله تعالى كثيراً ما يقرن بين الأمر بعبادته وطاعة الوالدين. چڻ ڻ ڻ ۀ چ أي ولم يجعلني جباراً مستكبراً عن عبادته وطاعته وبر والدتي فأشقى بذلك[٢٥].

المطلب الثاني

معجزات النبي عيسى ابن مريم (عليه السلام)

إن المعجزة تأتي لكل نبي بما يناسب زمانه وأهل ذلك الزمان وهكذا عيسى ابن مريم (عليه السلام) بُعث في زمن الطبائعية. فأرسل بمعجزات لا يستطيعونها ولا يهتدون إليها. مثل إبراء الأكمه الذي هو أسوأ حالاً من الأعمى والأبرص والمجذوم ومن به مرض مزمن.

لقد ذكر الحق (سبحانه وتعالى) معجزات عيسى (عليه السلام) في موضعين:-

الموضع الأول: الذي ذكر فيها معجزاته في سورة آل عمران، يقول (سبحانه وتعالى) في القرآن الكريم: چ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ہ ہ چ[٢٦].

قال علماء التفسير في هذه الآيات بما يأتي:-

قوله تعالى چ ې ې چ أي ونجعله رسولاً أو يكلمهم رسولاً وقيل: هو معطوف على قوله چ ى ى چ. وقال الأخفش. وإن شئت جعلت الواو في قوله چې چ مقحمة والرسول حالاً للهاء. تقديره ويعلمه الكتاب رسولاً. وفي حديث أبي ذر الطويل ((وأول أنبياء بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى (عليه السلام))). وقوله تعالى چ ڈ ڈ ژ چ أي أصور وأقدر لكم چڈ ڈ ڈ ژ چ قرأ الأعرج وأبو جعفر ((كهيئة)) بالتشديد والباقون بالهمز والطير يذكر ويؤنث. ((كهيئة)) أي في الواحد منه أو منها أو في الطين فيكون طائراً. وطائر وطير مثل تاجر وتجر. قال وهب: كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتاً ليتميز فعل الخلق من فعل الله تعالى[٢٧].

وقيل: لم يخلق غير الخفاش لأنه أكمل الطير خلقاً ليكون أبلغ في القدرة لأن لها ثدياً وأسناناً وأذناً وهي تحيض وتطهر وتلد. ويقال: إنما طلبوا خلق خفاش لأنه أعجب من سائر الخلق. ومن عجائبه أنه لحم ودم يطير بغير ريش ويلد كما يلد الحيوان ولا يبيض كما تبيض سائر الطيور فيكون له الضرع فيخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة الليل. وإنما يرى في ساعتين. بعد غروب الشمس ساعة وبعد طلوع الفجر ساعة. وقيل يضحك كما يضحك الإنسان ويحيض كما تحيض المرأة. ويقال: إن سؤالهم كان له على وجه التعنت فقالوا أخلق لنا خفاشاً واجعل فيه روحاً إن كنت صادقاً في مقالتك. فأخذ طيناً وجعل منه خفاشاً ثم نفخ فيه فإذا هو يطير بين السماء والأرض وكان تسوية الطين والنفخ من عيسى والخلق من الله كما أن النفخ من جبريل والخلق من الحكيم الخبير.

وقوله تعالى چ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ چ. الأكمه: الذي يولد أعمى. وأنشد لرؤية (فارتد ارتداد الأكمه). وقال ابن فارس الكمه. العمى يولد به الإنسان وقد يعرض. قال سويد (كمهت عيناه حتى ابيضتا) قال مجاهد وعكرمة: هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل: هو الأعمش. ولكنه في اللغة العمى. يقال كَمِه يكمه كمهاً وكمهتها أنا إذاً أعميتها. والبرص معروف وهو بياض يعتري الجلد والأبرص القمر. وسام أبرص معروف ويجمع على الأبارص. وخص هذا بالذكر لأنهما عياءان وكان الغالب على زمن عيسى (عليه السلام) الطب فأراهم الله تعالى المعجزة من جنس ذلك.

چ ڳ ڳ ڳ ڳ چ قيل: أحيا أربعة أنفس: العاذر وكان صديقاً له وابن العجوز وابنه العاشر وسام بن نوح: فالله أعلم. فأما العاذر فإنه كان قد توفي قبل ذلك بأيام فدعا الله فقام بإذن الله وودكه يقطر فعاش وولد له وأما ابن العجوز فإنه مربه يُحمل على سريره فدعا الله فقام ولبس ثيابه وحمل السرير على عنقه ورجع إلى أهله. وأما بنت العاشر فكان يمشي فمر عليها ليلة فدعا الله فعاشت بعد ذلك وولد لها. فلما

رأوا ذلك قالوا: إنك تحيي من كان موته قريباً فلعلهم لم يموتوا فأصابتهم سكتة فأحيي لنا سام بن نوح[٢٨]. فقال لهم: دلوني على قبره وخرج القوم معه حتى انتهى إلى قبره فدعا الله فخرج من قبره وقد شاب رأسه. فقال له عيسى: كيف شاب رأسك ولم يكن في زمانكم شيب ؟ فقال: يا روح الله: إنك دعوتني فسمعت صوتاً يقول: أجب روح الله فظننت أن القيامة قد قامت. فمن هول ذلك شاب رأسي. فسأله عن النزع فقال: يا روح الله: إن مرارة النزع لم تذهب عن حنجرتي وقد كان من وقت موته أكثر من أربعة آلاف سنة.

فقال للقوم: صدقوه فإنه نبي. فآمن به بعضهم وكذبه بعضهم وقالوا: هذا سحر وروي من حديث إسماعيل بن عياش قال: حدثني محمد بن طلحة عن رجل أن عيسى ابن مريم كان إذا أراد أن يحيي الموتى صلى ركعتين يقرأ في الأولى چ ٱ ب ب ٻ چ[٢٩]. وفي الثانية (تنزيل)[٣٠].

فإذا فرغ حمد الله وأثنى عليه ثم دعا بسبعة أسماء. يا قيوم يا خفي يا دائم يا فرد يا وتر يا أحد يا صمد. ذكره البيهقي وقال: ليس إسناده بالقوي. وقوله تعالى چ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ چ. أي بالذي تأكلونه وما تدخرونه. وذلك أنهم لما أحيا لهم الموتى طلبوا منه آية أخرى وقالوا أخبرنا بما نأكل في بيوتنا وما ندخر للغد. فأخبرهم فقال: يا فلان أنت أكلت كذا وكذا. وأنت أكلت كذا وكذا وادخرت كذا وكذا. فذلك قوله چ گ چ الآية. وقرأ مجاهد والزهري والسجستاني چ گ ں چ بالذال المعجمة مخففاً. وقال سعيد بن جبير وغيره. وقال قتادة أخبرهم بما أكلوه من المائدة وما ادخروه منها خفية[٣١].

وقال الإمام ابن كثير (رحمه الله) في تفسير هذه الآيات:-

قوله تعالى چ چ چ چ چ قائلاً لهم. چ چ چ چ چ ڍ ڍ ڍ ڍ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک چ وكذلك كان يفعل بصورة من الطين شكل طير

ثم ينفخ فيه فيطير عياناً بإذن الله (عز وجل) الذي جعل هذا معجزة له فدل له على أنه أرسله. چ گ گ چ قيل. إنه الذي يبصر نهاراً ولا يبصر ليلاً. وقيل العكس. وقيل الأعشى[٣٢].

وقيل: الأعمش. وقيل: هو الذي يولد أعمى وهو أشبه لأنه أبلغ في المعجزة وأقوى في التحدي. چ گ چ معروف چ گ گ گ گ چ قال كثير من العلماء بعث الله كل نبي من الأنبياء بما يناسب أهل زمانه. فكان الغالب على زمان موسى (عليه السلام) السحر وتعظيم السحرة. فبعثه الله بمعجزات بهرت الأبصار وحيرت كل سحار. فلما استيقنوا أنها من عند العظيم الجبار انقادوا للإسلام وصاروا من عباد الله الأبرار. وأما عيسى (عليه السلام) فبعث في زمن الأطباء وأصحاب علم الطبيعة فجاءهم من الآيات بما لا سبيل لأحد إليه إلاّ أن يكون مؤيداً من الذي شرع الشريعة فمن أين للطبيب قدرة على أن يحيي الجماد أو على مداواة الأكمه والأبرص وبعث من هو في قبره رهين إلى يوم التناد.

وقوله چ گ گ گ گ ں ں ڻ چ. أي أخبركم بما أكل أحدكم الآن وما هو مدخوله في بيته لغد. چ ڻ ڻ ۀ چ أي في ذلك كله چ ۀ ہ چ أي على صدقي فيما جئتكم به[٣٣].

وقال الإمام الفخر الرازي (رحمه الله) في تفسير هذه الآيات:-

قال تعالى چ چ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ چ وفيه مسائل:-

المسألة الأولى: في هذه الآية وجوه:-

الأول: تقدير الآية: ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ونبعثه رسولاً إلى بني إسرائيل قائلاً چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ چ والحذف حسن إذا لم يفض إلى الاشتباه.

الثاني: قال الزجاج الاختيار عندي أن تقديره: ويكلم الناس رسولاً. وإنما أضمرنا ذلك لقوله چ چ چ چ والمعنى ويكلمهم رسولاً يأتي قد جئتكم.

الثالث: قال الأخفش. إن شئت جعلت الواو زائدة والتقدير: ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل رسولاً إلى بني إسرائيل قائلاً أني قد جئتكم بآية.

المسألة الثانية: هذه الآية تدل على أنه (عليه السلام) كان رسولاً إلى كل بني إسرائيل بخلاف قول بعض اليهود أنه كان مبعوثاً إلى قوم مخصوصين منهم[٣٤].

المسألة الثالثة: المراد بالآية الجنس لا الفرد لأنه تعالى عدد ها هنا أنواعاً من الآيات وهي إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. والإخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله چ چ چ چ چ الجنس لا الفرد.

" الجنس: مقول كلي يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة مختلفين بالأفراد واقع في جواب ما هو "[٣٥].

ثم قال تعالى چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ک ک کچ. اعلم أن الله تعالى حكى ها هنا خمسة أنواع من معجزات عيسى (عليه السلام) وهي:-

النوع الأول: ما ذكره ها هنا في هذه الآية وفيه مسائل:-

المسألة الأولى: قرأ حمزة (أني) بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح (أني) فقد جعلها بدلاً من آية كأنه قال: وجئتكم بأني أخلق لكم من الطين. ومن كسر فله وجهان. أحدهما: الاستئناف وقطع الكلام مما قبله. والثاني: أنه فسر الآية بقوله چ ڈ ڈ ژ چ ويجوز أن يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال الله تعالى چ □ □ □ □ □ □ چ[٣٦].

ثم فسر الموعود بقوله چ □ □ چ وقال چ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ چ[٣٧] ثم فسر المثل بقوله چ ے ے ۓ ۓ چ[٣٨]. وهذا الوجه أحسن لأنه في المعنى كقراءة من فتح چ ڈ چ على جعله بدلاً من آية.

المسألة الثانية: چڈ ڈ ڈ ڈ چ أي أقدر وأصور أن الخلق هو التقدير والذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد. أما القرآن فآيات

أحداها: قوله تعالى: چۇ ۇ ۆ ۆ ۈ چ[٣٩]. أي المقدرين وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقاً بمعنى التكوين والإبداع فوجب تفسير كونه خالقاً بالتقدير والتسوية.

وثانيها: أن لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى چٱ ب ب ٻ ٻ پچ[٤٠] وقال تعالى چڤ ڦچ[٤١] وقال أيضاً چگ گ گ گچ[٤٢]. والكاذب إنما سمي خالقاً لأنه يقدر الكذب في خاطره ويصوره.

وثالثهما: هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله چڈ ڈ ڈ ڈ چ أي أصور وأقدر. وقال تعالى چچ چ ڍ ڍ ڈ چ[٤٣] وكل ذلك يدل على أن الخلق هو التصوير والتقدير[٤٤].

ورابعهما: قوله تعالى چ چ[٤٥]. وقوله چ چ على الإيجاد والإبداع لكان المعنى. أن كل ما في الأرض فهو تعالى قد أوجده في الزمان الماضي. وذلك باطل بالاتفاق. فإذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الأرض. وأما الشعر فقوله:-

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفتري

وقوله أيضاً:-

ولا يعطي بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلاّ جيد الأدم

وأما الاستشهاد: فهو أنه يقال: خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير. وفلان خليق بكذا. أي له هذا المقدار من الاستحقاق. والصخرة الخلقاء الملساء. لأن الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف. فثبت أن الخلق عبارة

عن التقدير والتسوية. إذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ ((الخالق)) قال أبو عبدالله البصري. إنه لا يجوز إطلاقه على الله في الحقيقة لأن التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال. وقال أصحابنا: الخالق ليس إلاّ الله. واحتجوا عليه بقوله تعالى چہ ہ ہ ہ چ[٤٦] ومنهم من احتج بقوله چ ی ی ی ی چ[٤٧]. وهذا ضعيف لأنه تعالى قال چ ی ی ی ی ی ی چ فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقاً من السماء ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذي يكون هذا شأنه. ليس إلاّ الله. صدق قولنا أنه لا خالق إلاّ الله.

وأجابوا عن كلام أبي عبدالله البصري بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وإن كان محالاً في حق الله تعالى فالعلم ثابت.

إذا عرفنا هذا فنقول چڈ ڈ ڈ ڈ چ معناه. أصور وأقدر. وقوله چڈ ژ چ فالهيئة الصورة المهيئة من قولهم هيأت الشيء إذا قدرته وقوله چژ ژ چ أي في ذلك الطين المصور وقوله چژ ک ک ک چ ففيه مسائل[٤٨]:-

المسألة الأولى: قرأ نافع ((فيكون طائراً)) بالألف على الواحد. والباقون ((طيراً)) على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع. يروى أن عيسى (ﷺ) لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فأخذ طيناً وصوره. ثم نفخ فيه فإذا هو يطير بين السماء والأرض قال وهب. كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتاً ثم اختلف الناس فقال قوم: إنه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه. وقال آخرون. إنه خلق أنواعاً من الطير وكانت قراءة الباقين عليه.

المسألة الثانية: قال بعض المتكلمين: الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح. ولذلك وصفها بالنفخ ثم ها هنا بحث. وهو أنه هل يجوز أن يقال: أنه تعالى

أودع في نفس عيسى (عليه السلام) خاصية. بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجباً لصيرورة ذلك الشيء حياً. أو يقال: ليس الأمر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عن نفخة عيسى (عليه السلام) فيه على سبيل إظهار المعجزات. وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿ ﷽ ﷾ ﷿

يـــا ليـــت زوجـــك قـــد غـــدا متقلـــداً ســـيفاً ورمحـــاً[٥٥]

بداية رسالته:

وكان عيسى (عليه السلام) قد هربت به أمه من قومها إلى مصر حين عزلوا أولادهم ونهوهم عن مخالطته. وحبسوهم في بيت فجاء عيسى يطلبهم فقالوا ليسوا هنا فقال: ما في هذا البيت. قالوا: خنازير. فقال كذلك يكونون ففتحوا عنهم وإذا هم خنازير. ففشا ذلك في بني إسرائيل فهموا به فهربت به أمه إلى أرض مصر فلما بلغ إثني عشرة سنة جاءه الوحي على رأس الثلاثين. فكانت نبوته ثلاث سنين ثم رفعه الله إليه. فكان أول أنبياء بني إسرائيل يوسف وقبل موسى وآخرهم عيسى (عليه السلام). والظاهر أن قوله چ چ چ چ چ إلى قوله ((مستقيم)) متعلق بقوله چ چ چ چ چ ومعمول له فيكون ذلك مندرجاً تحت القول السابق والخطاب لمريم بقوله چ ڈ ڈ ڈ چ فتكون مريم قد بشرت بأشياء مما يفعلها الله لولدها عيسى من تعليمه ما ذكر ومن جعله رسولاً ناطقاً بما يكون منه إذا أرسل. ومن مجيئه بالآيات وإظهار الخوارق على يديه وغير ذلك قوله تعالى چ □ □ □ □ □ □ چ وقيل: يحتمل أن يكون الكلام تم عند قوله چ چ چ چ چ ولا يكون چ چ چ چ چ متعلقاً بما قبله ولا داخلاً تحت القول والخطاب لمريم. ويكون المحذوف هنا لا بعد قوله (مستقيم) والتقدير ((فجاء عيسى كما بشر الله رسولاً إلى بني إسرائيل بأني قد جئتكم بآية من ربكم)).

وقرأ الجمهور بأنه على الإفراد. وفي مصحف عبدالله بن مسعود (بآيات) على الجمع في الموضعين ويجوز أن يكون (من ربكم) في موضع الصفة لأنه يتعلق بمحذوف ويجوز أن يتعلق (بجئتكم) أي جئتكم من ربكم بآية[٥٦].

قوله تعالى چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک چ. وهو النوع الأول من معجزات عيسى (عليه السلام). قرأ الجمهور (أني أخلق) بفتح الهمزة على أن يكون بدلاً من آية فيكون في موضع جر. أو بدلاً من قوله (أني قد جئتكم) فيكون في

موضع نصب أو جر على الخلاف. أو على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هي أي الآية أني أخلق فيكون في موضع رفع. وقرأ نافع بالكسر على الاستئناف أو على إضمار القول أو على التفسير للآية كما فسر المثل في قوله (كمثل آدم) بقوله (خلقه من تراب) ومعنى (أخلق) أقدر وأهيئ. والخلق يكون بمعنى الإنشاء وإبراز العين من العدم الصرف إلى الوجود وهذا لا يكون إلاّ لله تعالى. ويكون بمعنى التقدير والتصوير ولذلك يسمون صانع الأديم ونحوه الخالق لأنه يقدر. وأصله في الإجرام. وقد نقلوه إلى المعاني قال تعالى ((وتخلقون إفكاً))[٥٧].

ومما جاء الخلق فيه بمعنى التقدير قوله تعالى چۇ ۇ ۆ ۆ ۈ چ[٥٨]. أي المقدرين. وقال الشاعر:-

ولأنْـــتَ تقـــوي مـــا خلقـــت وبَعْـضُ القـوم يخلـق ثـم لا يَفْـري

واللام في (لكم) معناها التعليل. (ومن الطين) تقييد بأنه لا يوجد من العدم الصرف بل ذكر المادة التي يشكل منها صورة الطير. وقرأ الجمهور (كهيئة) على وزن جيئة.

الموضع الثاني الذي ذكرت فيه معجزات عيسى (عليه السلام) في سورة المائدة:-

چۇ ۆ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم مج مح مخ مم نج نح نخ نم هج هم هى يج يح يخ يم يى ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم مج مح مخ مم نج نح نخ نم هج هم هى يج يح يخ يم يى چ[٥٩].

سورة المائدة هي من السور المدنية التي نزلت على نبي الله محمد (صلى الله عليه وسلم) وعدد آياتها مئة وعشرون آية وروي عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال:((سورة المائدة تدعى في ملكوت الله المنقذة تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب)). وقال عنها أيضاً أنه (صلى الله عليه وسلم). قرأ سورة المائدة في حجة الوداع وقال ((يا أيها الناس إن سورة المائدة من آخر ما نزل فأحلوا حلالها وحرموا حرامها)).

قال علماء التفسير في تفسير هذه الآيات:-

أن عيسى (عليه السلام) أمر الحواريين بصيام ثلاثين يوماً. فلما أتموها سألوا عيسى (عليه السلام) إنزال مائدة من السماء عليهم ليأكلوا منها وتطمئن بذلك قلوبهم إن الله قد تقبل صيامهم وأجابهم إلى طلبهم. وتكون لهم عيداً يفطرون عليها يوم فطرهم وتكون كافية لأولهم وآخرهم لغنيهم وفقيرهم. فوعظهم عيسى (عليه السلام) في ذلك وخاف عليهم أن لا يقوموا بشكرها ولا يؤدوا حق شروطها فأبوا عليه إلاّ أن يسأل لهم ذلك من ربه (عز وجل). فلما لم يقلعوا عن ذلك قام إلى مصلاه ولبس مسحاً من شعر وصف بين قدميه وأطرف رأسه وأسبل عينيه بالبكاء وتضرع إلى الله بالدعاء والسؤال أن يجابوا إلى ما طلبوا. فأنزل الله تعالى المائدة من السماء والناس ينظرون إليها تنحدر بين غمامتين وجعلت تدنوا قليلاً قليلاً. وكلما دنت سأل عيسى ربه (عز وجل) أن يجعلها رحمة لا نقمة وأن يجعلها بركة وسلاماً[٦٠].

فلم تزل تدنوا حتى استقرت بين يدي عيسى (عليه السلام) وهي مغطاة بمنديل فقام عيسى يكشف عنها وهو يقول ((بسم الله خير الرازقين)) فإذا عليها سبعة من الحيتان وسبعة أرغفة. ويقال وخل. ويقال ورمان وثمار ولها رائحة عظيمة جداً. قال الله تعالى كوني فكانت. ثم أمرهم بالأكل منها. فقالوا لا نأكل حتى تأكل. فقال إنكم الذين ابتدأتم بالسؤال لها. فأبوا أن يأكلوا منها ابتداء فأمر الفقراء والمحاويج والمرضى والزمنى وكانوا قريباً من ألف وثلاثمائة فأكلوا منها فبرأ كل من به عاهة أو آفة أو مرض مزمن. فندم الناس على ترك الأكل منها لما رأوا من إصلاح حال أولئك. ثم قيل إنها كانت تنزل كل يوم مرة فيأكل الناس منها. يأكل آخرهم كما يأكل أولهم حتى قيل أنها كان يأكل منها نحو سبعة آلاف. ثم كانت تنزل يوماً بعد يوم. كما كانت ناقة صالح يشربون لبنها يوماً بعد يوم. ثم أمر الله عيسى (عليه السلام) أن يقصرها على الفقراء والمحاويج دون الأغنياء. فشق ذلك على كثير من الناس وتكلم منافقوهم في ذلك فرفعت بالكلية ومسخ الذين تكلموا في ذلك خنازير. وقد روي ابن أبي حاتم وابن جرير جميعاً حدثنا حسن بن قزعة الباهلي. حدثنا سفيان بن حبيب حدثنا سعيد بن أبي عروبة. عن قتادة عن خلاس. عن عمار بن ياسر عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ((نزلت المائدة

من السماء خبز ولحم وأمروا أن لا يخونوا ولا يدخروا ولا يرفعوا لغد. فخانوا وادخروا ورفعوا فمسخوا قردة وخنازير))[٦١].

وقال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآيات:-

قوله تعالى چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ چ أي سأل الحواريون عيسى ابن مريم (عليه السلام) ((هل يستطيع ربك)) قراءة الكسائي وعلي وابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ((هل تستطيع)) بالتاء (رَبُكَ) بالنصب وادغم الكسائي اللام من (هل) في التاء وقرأ الباقون بالياء و (ربك) بالرفع وهذه القراءة أشكل من الأولى فقال السدي: المعنى هل يطيعك ربك إن سألته (أن ينزل) فيستطيع بمعنى يطيع. كما قالوا: استجاب بمعنى أجاب وكذلك استطاع بمعنى أطاع وقيل المعنى: هل يقدر ربك وكان هذا السؤال في ابتداء أمرهم قبل استحكام معرفتهم بالله (عز وجل) ولهذا قال عيسى في الجواب عند غلطهم وتجويزهم على الله ما لا يجوز چ □ □ □ □ □ □چ[٦٢]. أي لا تشكوا في قدرة الله تعالى. وقوله تعالى چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ې چ. قوله تعالى چ □ □ □ □ □ □ چ نصب بأن چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى چ عطف كله بينوا به سبب سؤالهم حين نهوا عنه وفي قولهم (نأكل منها) وجهان:-

الأول: أنهم أرادوا الأكل منها للحاجة الداعية إليها وذلك أن عيسى (عليه السلام) كان إذا خرج اتبعه خمسة آلاف أو أكثر بعضهم كانوا أصحابه وبعضهم كانوا يطلبون منه أن يدعوا لهم لمرض كان بهم أو علة إذ كانوا زمنى أو عمياناً وبعضهم كانوا ينظرون ويستهزئون فخرج يوماً إلى موضع فوقعوا في مغارة ولم يكن معهم نفقة فجاعوا وقالوا للحواريون قولوا لعيسى حتى يدعوا بأن تنزل علينا مائدة من السماء.

الثاني: (نأكل منها) لننال بركتها لا لحاجة دعتهم إليها قال الماوردي وهذا أشبه لأنهم لو احتاجوا لم ينهوا عن السؤال.

الثالث: تطمئن إلى أن الله قد اجابنا إلى ما سألنا ذكرها الماوردي وقال المهدوي: أي تطمئن بأن الله قد قبل صومنا وعملنا. قوله تعالى چ ٱ ب ب ې ې پ چ

الأصل عند سيبويه بالله والميمان بدل من (يا) (ربنا) نداء ثان لا يجيز سيبويه غيره ولا يجوز أن يكون نعتاً لأنه قد أشبه الأصوات من أصل ما لحقه (أنزل علينا مائدة) المائدة الخوان الذي عليه الطعام قال قطرب: لا تكون المائدة مائدة حتى يكون عليها طعام فإن لم يكن: قيل خوان وهي فاعلة من ماد عيده إذا أطعمه وأعطاه فالمائدة تميد ما عليها أي تعطي. (تكون لنا عيداً) (تكون) نعت لمائدة وليس بجواب (لأولنا وآخرنا) قرأ زيد بن ثابت على الجمع وقال ابن عباس: يأكل منها آخر الناس كما يأكل [منها] أولهم (وآية منك) يعني دلالة وحجة (وارزقنا) أي اعطنا (وأنت خير الرازقين) أي خير من أعطى ورزق لأنك الغني الحميد. قوله تعالى چ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ چ هذا وعد من الله تعالى أجاب به سؤال عيسى كما كان سؤال عيسى اجابه الحواريون[٦٣].

قال ابن عمر: إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المنافقون ومن كفر من أصحاب المائدة وآل فرعون قال الله تعالى چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ چ. واختلف العلماء في المائدة هل نزلت أم لا ؟ فالذي عليه الجمهور وهو الحق لقوله تعالى ((إني منزلها عليكم)) وقال مجاهد: ما نزلت وإنما هو ضرب مثل ضربه الله تعالى لخلقه فنهاهم عن مسألة الآيات لإتيانه وقيل وعدهم بالإجابة فلما قال لهم ((فمن يكفر منكم)) الآية. استعفوا منها واستغفروا الله وقالوا: لا نريد هذا. قاله الحسن وهذا القول والذي قبله خطأ والصواب أنها نزلت[٦٤] وهو الراجح وهو قول الجمهور.

المطلب الثالث

تآمر اليهود على قتل نبي الله عيسى (عليه السلام) والشبه الذي دفعه الله لهم

ذكر الحق (سبحانه وتعالى) كيفية تآمر اليهود على قتل عيسى ابن مريم (عليه السلام) والشبه الذي دفعه لهم في موضعين في كتاب الله العزيز:-

الموضع الأول: في سورة آل عمران بقوله تعالى: چ □ □ □

الناصر قال رسول الله (ﷺ) ((لكل نبي حواري وحواري الزبير)). والحوريات النساء لبياضهن[٧٢].

قوله تعالى چ ٱ ب ب ٻ چ. أي يقولون ربنا آمنا. ((بما أنزلت)) يعني في كتابك وما أظهرته من حكمك چ ٻ پ چ يعني عيسى چ پ پ پ چ يعني أمة محمد (ﷺ). عن ابن عباس[٧٣].

والمعنى أثبت أسماءنا مع أسمائهم واجعلنا من جملتهم. وقيل المعنى فاكتبنا مع الذين شهدوا لأنبيائك بالصدق. قوله تعالى ((ومكروا)) يعني كفار بني إسرائيل الذين أحس منهم الكفر أي قتله وذلك أن عيسى (عليه السلام) لما أخرجه قومه وأمه من بين أظهرهم عاد إليهم مع الحواريين وصاح فيهم بالدعوة فهموا بقتله وتواطؤوا على الفتك به فذلك مكرهم. ومكر الله استدراجه لعباده من حيث لا يعلمون. عن الفراء وغيره قال ابن عباس. كلما أحدثوا خطيئة جددنا لهم نعمة. وقال الزجاج: مكر الله مجازاتهم على مكرهم فسمي الجزاء باسم الابتداء كقوله تعالى چ □ □ □ چ[٧٤] وقوله چ چ چ چ[٧٥].

وأصل المكر في اللغة الاحتيال والخداع. والمكر: خدالة الساق. وامرأة ممكورة الساق والمكر ضرب من الثياب ويقال بل هو المغرة. حكاه ابن فارس وقيل ((مكر الله)) إلغاء شبه عيسى على غيره ورفع عيسى إليه وذلك أن اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى دخل البيت هارباً منهم فرفعه الله من الكوة إلى السماء. فقال ملكهم لرجل منهم خبيث يقال له يهوذا: ادخل عليه فاقتله فدخل الخوخة فلم يجد هناك عيسى وألقى الله عليه شبه عيسى فلما خرج رأوه على شبه عيسى فأخذوه وقتلوه وصلبوه ثم قالوا: وجه يشبه وجه عيسى وبدنه يشبه بدن صاحبنا. فإن كان هذا صاحبنا فأين عيسى: وإن كان هذا عيسى فأين صاحبنا: فوقع بينهم قتال فقتل بعضهم بعضاً وذلك قوله تعالى چ پ پ پ چ.

وقيل غير هذا على ما يأتي چ ٹ ٹ ٹ چ اسم فاعل من مكر يمكر مكراً وقد عده بعض العلماء في أسماء الله تعالى فيقول إذا دعا به يا خير الماكرين امكر لي. وكان (عليه السلام) يقول في دعائه ((اللهم امكر لي ولا تمكر علي)). قوله تعالى چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چ العامل في (إذ) مكروا. أو فعل مضمر وقال جماعة من اهل المعاني منهم الضحاك والفراء في قوله تعالى چ ٹ ٹ ٹچ على التقديم والتأخير لأن الواو لا توجب الرتبة. والمعنى: أني رافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد أن تنزل من السماء. كقوله چ چ چ چ چ ڈ ڈ ڈ ڈ چ[٧٦] والتقدير ولولا كلمةٌ سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاماً. وقال الحسن وابن جريج: معنى متوفيك قابضك ورافعك إلى السماء من غير موت مثل توفيت مالي من فلان أي قبضته.

وقال وهب ابن منبه. توفى الله عيسى (عليه السلام) ثلاث ساعات من نهار ثم رفعه إلى السماء[٧٧] وهذا فيه بعد. فأنه صح في الأخبار عن النبي (ﷺ) نزوله وقتله الدجال. وقال ابن زيد متوفيك قابضك. ومتوفيك ورافعك واحد ولم يمت بعد ومتوفيك أصله متوفيك حذفت الضمة استثقالاً وهو خبر أن. چ ٹ چ عطف عليه. وكذا چ ڤ چ وكذا چ ڤ ڤ ڤ چ. ويجوز چ ڤ ڤ چ وهو الأصل: وقيل. أن الوقف التام عند قوله چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ چ چ چ چ قال النحاس. وهو قول حسن چ ڤ ڤ ڤ چ يا محمد چ چ چ چ أي بالحجة وإقامة البرهان. وقيل بالعزة والغلبة. وقال الضحاك ومحمد بن أبان: المراد الحواريون. قوله تعالى چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ چ يعني بالقتل والصلب والسبي والجزية وفي الآخرة بالنار. چ ں ں ڻ چ. (ذلك) في موضع رفع بالابتداء وخبره ((نتلوه)) ويجوز الأمر ذلك على إضمار المبتدأ. قوله تعالى چ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ چ دليل على صحة القياس والتشبيه واقع على أن عيسى خلق من غير أب كآدم لا على أنه خلق من تراب والشيء قد يشبه بالشيء وإن كان بينهما فرق كبير بعد أن يجتمعا في وصف واحد فإن آدم خلق من تراب ولم يخلق عيسى من تراب فكان بينهما فرق من هذه

الجهة. ولكن شبه ما بينهما أنهما خلقهما من غير أب. فكذلك عيسى حوله من حال إلى حال ثم جعله بشراً من غير أب. ونزلت هذه الآية بسبب وفد نجران حين أنكروا على النبي (صلى الله عليه وسلم) قوله ((إن عيسى عبد الله وكلمته)) فقالوا: أرنا عبداً خلق من غير أبٍ فقال لهم النبي (صلى الله عليه وسلم). آدم من كان أبوه أعجبتم من عيسى له أب ؟ وآدم (عليه السلام) ليس له أب ولا أم. فذلك قوله تعالى چ ٱ ب ب چ أي في عيسى چ ٻ پ چ في آدم چ پ پ چ وروي أنه (عليه السلام) دعاهم إلى الإسلام قالوا: قد كنا مسلمين قبلك فقال ((كذبتم يمنعكم من الإسلام ثلاث: قولكم اتخذ الله ولداً وأكلكم الخنزير وسجودكم للصليب)) فقالوا من أبو عيسى فأنزل الله تعالى چ ۀ ہ ہ ہ ھ ے ۓ چ إلى قوله چ □ □ □ □ □ □ چ فدعاهم سوى هذا ؟ فقال ((الإسلام أو الجزية أو الحرب)) قوله تعالى چ ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ چ أي فكان والمستقبل يكون في موضع الماضي إذا عرف المعنى.

قال الفراء: چ ۇ ۆ ۆ چ مرفوع بإضمار هو. وقال أبو عبيدة: هو استئناف كلام وخبره في قوله چ ۆ ۆ چ وقيل هو فاعل. أي جاءك الحق. چ ۈ ۇ ۆ چ الخطاب للنبي (صلى الله عليه وسلم) والمراد أمتهُ. لأنه (صلى الله عليه وسلم) لم يكن شاكاً في أمر عيسى (عليه السلام) والله أعلم.

وقد تكلم صاحب تفسير الخازن عن تفسير هذه الآيات بما يلي:-

قوله تعالى چ □ □ □ □ □ □ چ أي وجد وعرف وقيل: رأى والإحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة والمعنى أنهم تكلموا بكلمة الكفر فأحس ذلك عيسى منهم وعرف إصرارهم عليه وعزمهم على قتله. ذكر سبب القصة قال أهل الأخبار والسير لما بعث الله عيسى على بني إسرائيل وأمره بإظهار رسالته والدعاء إليه نفوه وأخرجوه من بينهم. فخرج هو وأمه يسيحان في الأرض فنزلا في قرية على رجل فأضافهما وأحسن إليهما وكان لتلك القرية ملك جبار معتد فجاء ذلك الرجل في بعض الأيام وهو مهموم حزين فدخل منزله عند امرأته فقالت مريم: ما شأن زوجك أراه كئيباً حزيناً فقالت: لا تسأليني فقالت مريم. أخبريني لعل الله أن يفرج كربته قالت المرأة: إن لنا ملكاً جباراً وقد جعل كل رجل منا يوماً يطعمه فيه هو وجنوده ويسقيهم

الخمر وإن لم يفعل ذلك عاقبه واليوم يومنا وليس عندنا سعة لذلك فقالت لها قولي له: لا يهتم لذلك فأنا آمر ابني أن يدعو له فيكفي ذلك ثم قالت مريم لعيسى في ذلك فقال عيسى: إن فعلت ذلك وقع شر فقالت مريم: لا تبالي فإنه قد أحسن إلينا وأكرمنا فقال عيسى قولي له إذا قرب ذلك الوقت فأملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمني ففعل الرجل ذلك ثم دعا الله عيسى (عليه السلام) فتحول ماء القدور مرقاً ولحماً وماء الخوابي خمراً لم تر الناس مثله. فلما جاء الملك وأكل من ذلك الطعام وشرب من ذلك الخمر قال من أين لك هذا الخمر؟ فقال الرجل: هو من ارض كذا فقال الملك: إن خمري من تلك الأرض وليست مثل هذه فقال: هي من أرض أخرى فلما رآه الملك أختلط شدد عليه فقال الرجل. أنا أخبرك إن عندي غلاماً لا يسأل الله شيئاً إلاّ أعطاه إياه. وأنه دعا الله تعالى فجعل الماء خمراً وكان للملك ابن يريد أن يستخلفه في ملكه وقد مات قبل ذلك بأيام وكان يحبه حباً شديداً فقال الملك: إن رجلاً دعا الله تعالى حتى صار الماء خمراً بدعوته ليستجيبن له في إحياء ابني فطلب عيسى وكلمه في ذلك فقال له عيسى (عليه السلام) لا تفعل فإنه إن عاش وقع شر فقال الملك لا أبالي أليس أراه فقال عيسى. إن أنا أحييته تتركني أنا وأمي نذهب حيث نشاء ؟ قال نعم. فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه أهل مملكة الرجل قد عاش فبادروا إلى السلاح وقالوا: قد أكلنا هذا الملك حتى إذا دنا أجله يريد أن يستخلف علينا ابنه ليأكلنا كما أكلنا أبوه فقاتلوه وظهر أثر عيسى فقصدوا قتله وكفروا به. وقيل إن اليهود كانوا عارفين بأنه المسيح المبشر به في التوراة وأنه ينسخ دينهم فلما أظهر عيسى الدعوة اشتد ذلك عليهم فأخذوا في أذاه وطلبوا قتله وكفروا به.

قوله تعالى چ ٱ ب ب ٻ چ يعني. قال الحواريون بعد إشهاد عيسى عليهم بأنهم مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت يعني بكتابك الذي أنزلته على عيسى (عليه السلام) چ ٻ پ چ يعني عيسى (عليه السلام) چ پ پ پچ يعني الذين شهدوا لأنبيائك بالصدق واتبعوا أمرك ونهيك فأثبت أسماءنا مع أسمائهم واجعلنا من عدادهم ومعهم فيما نكرمهم به وهذا يقتضي أن يكون للشاهدين الذي سألوا الحواريون أن يكونوا معهم مزيد فضل عليهم فلهذا قال ابن عباس في قوله: چ پ پ پ چ أي مع محمد (صلى الله عليه وسلم) وقيل:

مع الشاهدين يعني النبيين لأن كل نبي شاهد على أمته. قوله (ﷻ) چ پ چ يعني كفار بني إسرائيل الذي أحس عيسى منهم الكفر وأصل المكر صرف الغير عما يقصده يضرب من الحبلة. چ پ چ أي أجازهم على مكرهم فسمي الجزاء باسم الابتداء لأنه في مقابلته چ ٹ ٹ چ يعني وهو أفضل المجازين بالسيئة العقوبة.

چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ چ. اختلفوا في معنى التوفي هنا **على طريقين:-**

الطريق الأول: أن الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير وذكروا في معناها وجوهاً:-

الأول: معناه أني قابضك ورافعك إلي من غير موت من قولهم توفيت الشيء واستوفيته إذا أخذته وقبضته تاماً والمقصود منه هنا أن لا يصل أعداؤه من اليهود إليه بقتل ولا غير.

الثاني: أن المراد بالتوفي النوم وكان عيسى قد نام فرفعه الله وهو نائم لئلا يلحقه خوف فمعنى الآية أني منيمك ورافعك إلي.

الثالث: أن المراد بالتوفي حقيقة الموت قال ابن عباس. معناه أني مميتك قال وهب إن الله توفى عيسى ثلاث ساعات من النهار ثم أحياه ثم رفعه إليه.

الرابع: أن الواو في قوله ورافعك إلي لا تفيد الترتيب والآية تدل على أن الله تعالى يفعل به ما ذكر فأما كيف يفعل ؟ ومتى يفعل ؟ فالأمر موقوف فيه على الدليل.

الخامس: قال أبو بكر الواسطي. معناه أني متوفيك عن شهواتك وعن حظوظ نفسك ورافعك إلي. ذلك أن عيسى (عليه السلام) لما رفع إلى السماء صارت حالته حالة الملائكة في زوال الشهوة.

السادس: أن معنى التوفي أخذ الشيء وافياً ولما علم الله تعالى أن من الناس من يخطر بباله أن الذي رفعه الله إليه هو روحه دون جسده كما زعمت النصارى أن المسيح رفع لا هوته يعني روحه وبقي في الأرض ناسوته. والراجح من الأقوال في معنى التوفي هو القول الأول لدلالة ظاهر القرآن عليه وتظافر

الأحاديث النبوية عليه وهي رأي جمهور المفسرين ولا عبرة لمن خالف في ذلك.

الطريق الثاني: إن في الآية تقديماً وتأخيراً تقديره أني رافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالك إلى الأرض.

چ ڤ ڤ ڤ ڤ چ يعني مخرجك من بينهم ومنجيك منهم. چ ڤ ڤ ڃ ڃ چ چ چ چ چ. يعني وجاعل الذين اتبعوك في التوحيد. چ چ چ چ چ يعني يقول الله (ﷻ): إلي مرجع الفريقين في الآخرة الذين اتبعوا عيسى وصدقوا به والذين كفروا به چ چ چ چ چ چ يعني من الحق في أمر عيسى ثم بين ذلك الحكم فقال تعالى: چ ڈ ڈ چ الذين مجدوا نبوة عيسى وخالفوا ملته وقالوا فيه ما قالوا من الباطل ووصفوه بما لا ينبغي من سائر اليهود والنصارى.

چ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ چ يعني بالقتل والسبي والذلة وأخذ الجزية منهم چ ژ چ أي وأعذبهم في الآخرة بالنار چ ژ ژ ک ک چ يعني مانعين يمنعونهم من عذابنا چ ک گ گ چ يعني بعيسى (عليه السلام) وصدقوا بنبوته وأنه عبدالله ورسوله وكلمته چ گ گ چ يعني عملوا بما فرضت عليهم وشرعت لهم چ گ گ گ چ چ يعني جزاء أعمالهم لا ينقص منه شيء چ گ گ گ گ چ أي لا يحب من ظلم غيره حقاً له أو وضع شيئاً في غير موضعه والمعنى أنه تعالى لا يرحمهم ولا يثني عليهم بجميل ثم قال تعالى چ ں چ يعني الذي ذكرته لك من أخبار عيسى وأمه مريم والحواريين وغير ذلك من القصص چ ں ڻ چ أي نخبرك به يا محمد على لسان جبريل وإنما أضاف ما يتلوه جبريل (عليه السلام) نفسه (ﷻ) لأنه من عنده وبأمر من غير تفاوت أصلاً إليه چ ڻ ڻ چ يعني من القرآن وقيل الآيات يعني العلامات الدالة على نبوتك يا محمد لأنها أخبار لا يعلمها إلاّ من يقرأ ويكتب. چ ڻ ۀ چ أي المحكم الممنوع من الباطل قيل المراد من الذكر الحكيم القرآن لأنه حاكم يستفاد منه لأنه حاكم على الكتب المتقدمة.

الخاتمة:

بعد هذا النظر والتجوال في كتب التفسير ومصادر المعرفة وفنون العلم المختلفة وتسريح النظر في قصص الأنبياء ولا سيما قصة عيسى (عليه السلام) نصل إلى أهم النتائج:-

أولاً: أن الأنبياء جميعاً دعوا قومهم إلى عبادة الواحد الأحد وتوحيده بما أمرهم ولا يوجد أحد منهم خرج عن هذا المسار الذي رسمه لهم ربنا (سبحانه وتعالى).

ثانياً: الابتلاء: فإن من سنن الله تعالى في عباده الأنبياء أنه ابتلاهم بأنواع من البلايا. منها ابتلاهم بأقوام جبلوا على العناد وعدم الانصياع لما جاءهم من الحق. فقد تعرض هؤلاء الأنبياء الأخيار إلى أشد الابتلاء من أجل نشر دعوة الحق (سبحانه وتعالى) وما عيسى ابن مريم إلاّ نموذج شاهد على ذلك حتى وصل الأمر بقومه هموا بقتله إلاّ أن الله رفعه وحماه من كيدهم.

ثالثاً: الجهاد: تبرز أهمية الجهاد واضحة مع أنبياء الله ورسله جميعاً فهم كانوا أول الناس جهاداً ودفاعاً عن الرسالات الربانية والمبادئ الحقة فوقفوا في وجه أعداء الدين. وعيسى يعد من الأنبياء المجاهدين في سبيل تبليغ دعوة التوحيد أنواع الجهاد الكبير للأنبياء مع أقوامهم.

رابعاً: الدعوة إلى التوحيد: إن عيسى (عليه السلام) دعا قومه إلى التوحيد الخالص ولم يدعهم إلى التثليث التي وقعت به النصارى وكل ما حدث في النصرانية لم يكن إلاّ من الأمور الطارئة التي لم يأذن بها الله (سبحانه وتعالى) وإنما هي من عمل القساوسة والقسيسين. وكان عيسى يحاور اليهود في أمر التوحيد محاورات جدية.

خامساً: الافتراء على عيسى وأمه من لدن اليهود واتهام مريم بأنواع من التهم.

سادساً: الصبر: لقد قال الله تعالى في كتابه واصفاً صبر الأنبياء على أذى أقوامهم ((فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل)) ولا شك أن عيسى (عليه السلام) هو من أولي العزم. ((وأولوا العزم هم الأنبياء الذين صبروا على إيذاء أقوامهم وهم: نوح وإبراهيم وعيسى وموسى وسيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم))) وقد ذكر ذلك كل العلماء الذين كتبوا في العقيدة وهو معلوم لا يختلف عليه إثنان.

هوامش البحث ومصادره:

(١) ينظر: قصص القرآن الكريم، أحمد الكبيسي، طبعة وزارة الثقافة، بغداد، 2005، ص205 – 206.

(٢) نفس المصدر السابق، ص206 – 207.

(٣) ينظر: مثل الذين حملوا التوراة، الدكتورة ليلى حسن سعد الدين، دار الفكر، عمان، ص266.

(٤) التفسير الكبير – الرازي، طبعة جديدة، ط10، دار الفكر، بيروت – لبنان، 2005، ص8 – 220.

(٥) نفس المصدر السابق، ص8 – 220.

(٦) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، طبعة جديدة، الطبعة الأولى، دار الفكر، ج8، بيروت، لبنان، 1426هـ – 2005م، ص8 –220.

(٧) المصدر نفسه، ص8 – 223.

(٨) نفس المصدر السابق، ص8 – 224.

(٩) المصدر السابق، ص٨ – ٢٢٤.

(١٠) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المصدر السابق، ص224.

(١١) المصدر نفسه، ص8 – 225.

(١٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن، ص3 – 268.

(١٣) المصدر نفسه، ص3 – 268.

(١٤) المصدر نفسه، ص3 – 268.

(١٥) جامع البيان – الطبري، ص3 – 268.

(١٦) المنتخب من تفسير محمد متولي شعراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ص73.

(١٧) المصدر السابق، ص74.

(١٨) تفسير القرآن العظيم للإمام الجليل عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، طبعة دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ج3، القاهرة، مصر، (1427هـ - 2006م)، ص174.

(١٩) سورة المؤمنين، الآيات 12 – 14.

(٢٠) تفسير القرآن الكريم لابن كثير، ج3، ص175.

(٢١) المصدر السابق، ص٣ – ١٧٥.

(٢٢) تفسير القرآن الكريم لابن كثير، ج3، ص177.

(٢٣) نفس المصدر السابق، ص٣ – ١٧٥.

(٢٤) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، ج3، بيروت، لبنان، (1424هـ - 2003م)، ص73.

(٢٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج٣، ص٧٤.

(٢٦) المصدر السابق، ص3 – 74.

(٢٧) سورة الملك، الآية ١.

(٢٨) سورة السجدة، الآية 1.

(٢٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، المصدر السابق، ص٧٤.

(٣٠) تفسير القرآن الكريم لابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص365.

(٣١) ينظر: التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المصدر السابق، ص227.

(٣٢) نفس المصدر السابق، ص8 – 227.

(٣٣) نفس المصدر السابق، ص8 – 227.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية 59.

(٣٥) ينظر كتاب: المنطق بشكله العربي، تأليف الشيخ عبدالله المبارك، طبعة مصر، ص30.

(٣٦) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

(٣٧) سورة الشعراء، الآية ١٣٧.

(٣٨) سورة العنكبوت، الآية ١٧.

(٣٩) سورة ص، الآية ٧.

(٤٠) سورة آل عمران، الآية 49.

(٤١) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المصدر السابق، ص٨ – ٢٢٧.

(٤٢) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٤٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٤٤) سورة فاطر، الآية ٣.

(٤٥) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المصدر السابق، ص٨ – ٢٢٨.

(٤٦) سورة الملك، الآية ٢.

(٤٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٨.

(٤٨) سورة آل عمران، الآية ١٤٥.

(٤٩) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي ، المصدر السابق، ص٨ / ٢٢٩ – ٢٣٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص8 – 230.

(٥١) المصدر نفسه، ص٨ –٢٣٠.

(٥٢) تفسير البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ص٤٨٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص487.

(٥٤) سورة العنكبوت، الآية ١٧.

(٥٥) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

(٥٦) قصص الأنبياء – لأبن كثير، مكتبة النهضة، الطبعة الأولى، ص٦٠٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٦٠٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٦٠٧.

(٥٩) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، المصدر السابق، ص٣ –٢٣٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص٣ – ٢٣٠.
(٦١) المصدر نفسه، ص٣ – ٢٣٠.
(٦٢) سورة آل عمران، الآيات ٥٢ – ٥٨.
(٦٣) سورة مريم، الآية ٩٨.
(٦٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٢.
(٦٥) سورة النساء، الآية ٢.
(٦٦) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، المصدر السابق، ج٢، ص١١٢٩.
(٦٧) سورة هود، الآية ٢٩.
(٦٨) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، المصدر السابق، ص١١٣٠.
(٦٩) سورة آل عمران، الآية 53؛ ينظر: حاشية البيضاوي، ص3 – 492؛ وصفوة التفاسير – للصابوني، دار الرشاد، بيروت، لبنان، 1998م، ص3 – 375.
(٧٠) سورة البقرة، الآية ١٥؛ ينظر: التفسير الكبير – للرازي، ص٢٩ – ٣١٩؛ ومختصر ابن كثير، مطبعة دار المعارف المصرية، ص٣ – ٤٩٥.
(٧١) سورة النساء، الآية ٤٢.
(٧٢) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، المصدر السابق، ص١١٣٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص١١٣٤.
(٧٤) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤، ص١ – ٢٥٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص١– ٢٥٢.
(٧٦) المصدر نفسه، ص١ – ٢٥٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ج1، ص254.

Abstract

Great thank to Allah, besides bless and Peace be upon master of Creatures and Gods beloved Mohammed, Gods Peace and bless be upon him, With his Companions Who have done their best to achieve the message of Allah to all People on earth.

This research entitled, Miracles of Isa Ibn Mariam in glorious Quran an alytic Study, This has emphasized that Quran analytic Study; This has emphasized that Quran is the most faithful references in transmitting historical events and nations, Stories especially Concerning the life of Prophets and their background With their People. The Christian Master, Gods Peace upon him, has a distinctive Status among Muslims. The glorious Quran has given the Christian master all Clear meanings of vivid Picture and features Which many Priests and Blasphemous has disused them in Confessing of the Christian as something different from Creatures. The Creation of the Christian is mentioned in Quran and those Who do not be live in Isa are Blasphemous. It is Mentioned and Well – Known how the Christian **(Gods Peace upon him)** has done his best to invite him People to Worship Allah. In Al – Quran there are many examples about the Way in Which the Christian has done miracles, besides it mentions many Conditions in Which the Jewish have Conspiracy to Kill him, But our Great God has Saved him and Puts him in a great Position. Isa has in voted People to unification. He is a faithful Worshiper to Great Allah. but When his People refused his in vitiation he left them. The Story of Isa is among great Stories in Quran. Isa is one example of a Witness upon the distribution of right. He Was **(Gods Peace**

upon him) talking With the Jewish concerning Great God. Allah has Supported him Wihe all great miracles this research is a trial to find the miracles.

This research has Presented the beginnings of the Christian Masters life and the Way he in vitas his People, his birth and his hews, besides there are three requirements Firstly: there is an explanation about his birth and Gods Protection to him. Secondly: there are his great miracles **(Gods Peace be upon him)**. Thirdly: there is a Conspiracy of the Jewish Who Want to Kill him.

Finally there is Conclusion Which in Cludes the main results reached at.

GREAT THANK TO GREAT ALLAH

طرق التجارة والتبادل السلعي
من خلال الواردات والصادرات في العصر العباسي الأول

د. عبد الباسط مصطفى مجيد الرفاعي

جامعة تكريت / كلية التربية – سامراء/قسم التاريخ

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

وبعد...

فالموقع الجغرافي الذي تتمتع به الامة العربية، وخصوصا منطقة شبه الجزيرة العربية، جعلها ارض لقاء وافتراق الطرق البرية والبحرية بين قارات العالم القديم والحديث، فأصبح مما لا شك فيه ان يكون لموقع بلاد العرب اثر واضح في قيام علاقات؛ ثقافية، وسياسية، واقتصادية، بين المنطقة العربية والمناطق الاخرى من العالم، لاسيما وعلى وجه الخصوص منها العلاقات الاقتصادية، ثم نتيجة ذلك قيام حركة تبادل سلعي بين الدولة الإسلامية وبين البلدان الاخرى.

إن مهمة النشاط التجاري تنصب في سد النقص الحاصل من السلع والبضائع في مجتمع ما، أي نقل السلع والبضائع من اماكن وفرتها إلى اماكن ندرتها، ونتيجة لهذه الآلية تحدث عملية التبادل التجاري التي تتم وفق معطيات عديدة اهمها؛ وجود الطرق البرية والبحرية التي تسهل وتساعد في عمليات نقل السلع والبضائع من مكان إلى اخر، فـ(طرق التجارة والتبادل السلعي من خلال الواردات و الصادرات في العصر العباسي الاول) سيكون عنوانا لهذا البحث الذي يشتمل على:

المقدمة: ومن بعدها.

المبحث الاول: بعنوان طرق التجارة، وفيه الطرق البرية وهي عديدة، تربط شرق الدولة الإسلامية بغربها، وشمالها بجنوبها، وفيه ايضا الطرق البحرية وهي بدورها تربط الدولة الإسلامية بالبلدان القريبة والبعيدة. فمجموع هذه الطرق (البرية والبحرية) شكلت شبكة اتصالات مكنت الدولة الإسلامية في العصر العباسي ان يتصل داخلها ببعضه البعض من جهة، مع اتصالها بدول العالم الخارجي من جهة اخرى.

اما المبحث الثاني: فعنوانه التبادل السلعي – واردات وصادرات– جاء فيه بيان لأسماء وانواع السلع الواردة والمصدرة في العصر العباسي مع ذكر البلدان والاقاليم والمدن التي كانت تتم معها عملية الواردات والصادرات.
ونظرا لكثرة اسماء البلدان والمدن واسماء السلع الداخلة في عملية التبادل التجاري، عمل الباحث على ترجمة البعض من هذه الاسماء وترك الكثير وذلك لعدم اثقال الهامش ولابعاد روح الملل عن قارئ البحث.

وأخيرا الخاتمة: وصفحات الهوامش التي فيها مصادر ومراجع البحث والذي ارجو ان اكون قد بينت فيه جانب حيوي من جوانب الحياة الاقتصادية في الدولة العربية الإسلامية خلال العصر العباسي.

المبحث الاول

طـــرق التـجـارة

١- الطرق البرية:

تمر الطرق البرية بشبه الجزيرة العربية منذ فجر التاريخ، بحكم موقعها الجغرافي التوسطي بين العالم القديم، والتي تعد من ابرز الطرق التجارية العالمية[١] فالموقع المكاني الذي تتمتع به شبه الجزيرة العربية اهلها لان تكون معبرا بريا رابطا بين اقليم البحر الابيض المتوسط من جهة الغرب، وعن طريق نهر الفرات اولا وبين منطقة بحر العرب وما يرتبط به من اقليم الموسميات في جنوب الهند ثانيا[٢].

اما من حيث الموقع المناخي والنباتي في العالم القديم، فهي تقع في مكان وسط ما بين الاقليم الموسمي الغني بإنتاجه الزراعي في الشرق، واقليم البحر الابيض المتوسط في الغرب والشمال أي انها تقع على اقصر طريق بين اغنى اقاليم العالم القديم التي تفاوتت في انتاجها تفاوتا كبيرا، مما يؤدي إلى قيام التبادل التجاري[٣].

كل هذه المعطيات كانت سببا مباشرا في تنمية وتنشيط طرق القوافل التي كانت تعد العماد الاساس للتجارة[٤]. وقد كان اعتماد القوافل على الحيوانات لاسيما الجمال في نقل تجارتهم، التي تدل اعدادها الكبيرة عند القبيلة دلالة واضحة على نفوذ تلك القبيلة[٥]. وهكذا كانت الاطراف متكاملة لإنشاء تجارة رابحة بين الاقليم الموسمي وبلاد الهلال الخصيب (العراق وبلاد الشام) وبلاد من ناحية، وبين جنوب غرب شبه الجزيرة العربية وجنوبها ومصر ودول شرق البحر الابيض المتوسط من ناحية اخرى، او بمعنى آخر وجدت مناطق الانتاج واسواق الاستهلاك في العرب خير وسطاء للتجارة، وبهذا نشأت الطرق الصحراوية ليسلكها التجار بتجارتهم، واصبح جنوب وغرب الجزيرة العربية مركز اشعاع تخرج منه القوافل التجارية إلى الشمال، عبر مكة ويثرب وجنوبي الساحل الشرقي للبحر الابيض المتوسط، وحول خليج العقبة إلى

مصر، وكانت موانئ بحر العرب والعراق مركز الاشعاع الثاني للطرق الصحراوية، فمنه تخرج إلى غرب شبه الجزيرة العربية وإلى جنوبها، وشمالها وغربها[٦].

لقد كان هناك مركزان تخرج منهما طرق التجارة الرئيسة هما: جرها[٧] على الخليج العربي، وعدن على الساحل الجنوبي الغربي، وقد سارت هذه الطرق كالآتي:

أ- الطريق الجنوبي الشمالي:

من مأرب[٨] إلى البتراء[٩]، ويبدأ في الواقع من عدن وقنا في بلاد اليمن وحضرموت ثم مأرب – على بعد ٨٠ ميلا إلى الشرق من صنعاء – ثم يتجه إلى نجران فالطائف، ثم مكة، ويثرب، وخيبر، والعلا، ومدائن صالح، وبعد مدائن صالح يتفرع الطريق إلى فرعين، فرع يتجه إلى تيماء صوب العراق، ويستمر الفرع الاخر في الاتجاه حتى البتراء وغزة ثم الشام ومصر[١٠].

ب- طريق مأرب – جرها:

ويتجه من مأرب ثم إلى نجران، حيث يتجه إلى الشمال الشرقي في وادي الدواسر ويمر بقرية الفاو على بعد ٢٩ ميلا إلى جنوب نقطة يتداخل ويتقاطع فيها وادي الدواسر مع جبال طويق عند فوهة مجرى قناة الفاو، وتشرف على الحافة الشمالية الغربية للربع الخالي – ومن هناك يتجه إلى الافلاج فاليمامة، ثم واحة الهفوف فجرها (الجرعاء) على ساحل الخليج العربي[١١].

ج- طريق جرها – البتراء:

ويبدأ من جرها ثم إلى الهفوف، ثم إلى شمال اليمامة عند موقع مدينة الرياض حاليا – ثم يتجه إلى الشمال الغربي، موازيا لجبل طويق، ثم يتجه غربا إلى بريرة، ومنها إلى حائل فتيماء، واخيرا يصل البتراء[١٢].

د- طريق بحر العرب والمحيط الهندي والممالك العربية الجنوبية، وخاصة حضرموت ومنطقة عمان:

ويبدأ من الخليج متجها شمالا بقرب حارا بمحاذاة الحدود الشرقية لنجد، فمنها بعدئذ يتجه إلى الشمال في اتجاه العراق ومنها إلى بلاد الشام.

هـ - الطريق الذي يمر عبر الطريق الشرقي من الربع الخالي:

ويبدأ من منطقة حضرموت وعمان متجها إلى منطقة اليمامة صاعدا إلى بلاد الشام والعراق، حيث يلتقي بالطريق الشرقي ويفرع الطريق الغربي[١٣].

و- طرق القوافل التجارية التي تربط العراق ببلاد الشام:

فقد سلكت طريقين الاول الحيرة – بلاد الشام عن طريق القطقطانة هو موضع غير بعيد عن الكوفة، ثم يسلك الطريق إلى البقعة، ثم إلى الابيض، ثم إلى الحوشي، ثم إلى المجمع، ثم إلى القلوفي، ثم إلى الاعناك، ثم إلى اذرعات، ثم إلى دمشق، والثاني يبدأ من عين التمر، ويتجه نحو الاخدهية، ثم إلى الخلفية، ثم إلى الخلط، ثم إلى سوى، ثم إلى الاجيفر، ثم إلى الغربة، ثم إلى بصرى[١٤].

ز- طريق مكة – العراق:

والذي سلكته قريش قبيل واقعة (بدر) باستئجارها دليلا هو الفرات بن حيان[١٥] الذي كان عالما بالطريق ليحول تجارة قريش من طريق الشام إلى طريق العراق[١٦].

وقد ذكر (الهمداني) اسماء منازل طريق العراق – مكة، على النحو الاتي: الكوفة، القادسية، فالمغيثة، ثم القرعاء، ثم واقصة، ثم العقبة، ثم رسالة، ثم الشقوق، ثم البطان، ثم الخزيمة، ثم الاجفر، ثم فيد، ثم توز، ثم سميراء، ثم الحاجز، ثم معدن، ثم النقرة، ثم العسيلة، ثم بطن نخل، ثم الطرف، ومنه إلى المدينة، ومنها إلى السيالة، ثم الردهاء، ثم الرويثة، ثم العرج، ثم إلى السقيا، ثم إلى الابواء، ثم إلى الجحفة، ثم إلى عسفان، ثم مر الظهران، ثم مكة[١٧].

ج- طريق الحرير:

وهو طريق للتجارة البرية بين البحر الابيض المتوسط وشرق اسيا (الصين والهند)، إذ كان الطريق يبدأ من سلوقية (المدائن) على دجلة باتجاه جبال زاكروس إلى اكشان (همدان) ومرو وبكترا (بلخ) وسمرقند، ثم تجتاز الطريق بلاد سريس اوسكاي وهم قبائل شبه بدوية تسمى اليوم (تركستان)، ثم يمر الطريق بحوض ناريم ثم يصل (هيسان) وهي بلاد الحرير[١٨]. والملاحظ ان طريق القوافل لا تلتزم الخط المستقيم من خلال سيرها، فهي على الاكثر تتجه حيث السهول والاراضي التي تقل فيها العقبات الضيقة، بشرط ان يكون الطريق قرب مصدر مائي، ان كان ذلك ابارا او مجاري مياه، كل ذلك قد يؤدي إلى اطالة الرحلة مقابل توفير الامان لها، بدلا من عبور سطح مائي او عائق تضاريسي، كما ان بعض الطرق البرية، لا تصلح لحركة التجارة الدائمية لا سيما خلال سقوط الامطار، أي انها طرق فصلية[١٩]، ولأسباب تتعلق بأمن الطرق البرية وكثرة الاضطرابات الداخلية تحولت التجارة إلى الطرق البحرية، التي فضلها التجار، واهملت الطرق البرية، واصبح سلوك الطريق البحري هو المفضل[٢٠].

٢- الطرق البحرية:

لا ريب ان للموقع (الجغرافي والمناخي) لبلاد العرب تأثيرا واضحا على قيام تجارة بحرية نشطة وذلك لوقوعها بين بحرين هما:

بحر القلزم (البحر الاحمر) من الغرب والخليج العربي من الشرق، هذا إلى جانب نهري دجلة والفرات في شمال الخليج العربي، ونهر النيل إلى الغرب من بحر القلزم(البحر الاحمر)، وبإمكاناتهما في مجال النقل يشكلان امتدادا لهذا الموقع التجاري، وكذلك فإن الرياح الموسمية التي تسود البلاد اثبتت انها عامل مساعد للملاحين في النقل التجاري إلى حد كبير[٢١].

ولا شك في ان الصلة بين بلاد العرب والشرق الاقصى ترجع إلى اقدم العصور، إذ ارتبط الشرق الاقصى والبحر الابيض المتوسط بطريقي التجارة مع بلاد العرب الجنوبية، وقد دلت الحفريات التي جرت في السند والبنجاب على ان التجارة ربطت بلاد العرب الجنوبية بمناطق الشمال الغربي من الهند[٢٢]، وكذلك جزر الهند الشرقية والفلبين التي سماها العرب (واق واق)، ويبدو ان سكان العرب الجنوبية الفوا التجارة مع تلك البقاع النائية بدليل عثور الآثاريين على احجار عليها الخط المسند الحجري، ولعلها بقايا بناء قديم انشأ بمثابة مركز تجاري[٢٣].

ومن الجدير بالذكر ان اهل حضرموت وعمان وسواحل الخليج العربي ركبوا البحر واوغلوا فيه إلى ما وراء بلاد النهر واسسوا بعض الموانئ في جنوب الجزيرة العربية والخليج العربي مثل جرها واكيلا (قرب رأس الخيمة) الحالية او همنة ومطانة، وكانت هذه الموانئ تنطلق منها السفن العربية إلى الهند[٢٤]، فضلا عن ان سكان هذه الموانئ اصبحوا الوكلاء الرئيسيين للتجارة بين مصر والهند لنقل الاحجار الكريمة، والتوابل والبخور إلى مصر وقد اطلق على هذه الطريق (البخور) نظرا لما للبخور من قدسية دينية في العالم القديم، إذ كان يستعمل في كل هيكل ومعبد، وكانت اليمن مركز هذه التجارة، وبالذات بين الهند ودول البحر الابيض المتوسط[٢٥].

كما ان التجارة الخارجية التي هيمنت على سياسة بلاد العربية الجنوبية، قد وجهت نشاطها نحو الساحل الافريقي، حيث نشطت حركة تجارة العاج، والصمغ، والذهب بين شبه الجزيرة العربية من ناحية، وبين موانئ مصر، والسودان، والحبشة، والصومال من ناحية اخرى، واتخذ التجار العرب من بعض النقاط على الساحل الافريقي مراكز لهم يوغلون منها بتجارتهم في قلب القارة حتى اعالي وادي النيل[٢٦].

اما طرق التجارة البحرية العربية من العراق قبل الإسلام، فقد سلكت الطريق المار من البصرة إلى عمان على الساحل، يمر إلى عبادان ثم إلى الحدوثة، ثم إلى

عرفجا، ثم إلى الزابوقة، ثم إلى المقر، ثم إلى عصن، ثم إلى المعرس، ثم إلى خليجة، ثم إلى حسان، ثم إلى القرى، ثم إلى مسيحلة، ثم إلى حمض، ثم إلى ساحل هجر، ثم إلى العقير، ثم إلى قطر، ثم إلى السبخة، ثم إلى عمان[٢٧].

اما الطرق البحرية التي تربط اليمامة بجنوب العراق، فهناك طريق مهم يخرج من الأبلة، ثم يتجه نحو كاظمة، ثم إلى منازل ثلاثة لم يذكر اسماءها (ابن خرداذبة) ثم إلى القرعاء، ثم إلى طخفة، ثم إلى الضمان، ومنها إلى (حب التراب)، ثم إلى منزلين آخرين، ومنها إلى سليمة، ثم إلى النبال، ومنه إلى اليمامة[٢٨].

ويشير (القلقشندي)، إلى الطريق نفسه على النحو التالي: البصرة، ثم إلى المنجانشية، ثم إلى الكفير والحفير، ثم إلى الرحيل، ثم إلى الشجى، ثم إلى الحفر، ثم إلى ماوية، ثم إلى ذات العشر، ثم إلى اليسوعة، ثم إلى السمينة، ثم إلى النباج، ثم إلى العمومية (العوسجة)، ثم إلى القريتين، ثم إلى السوقة، ثم إلى صداه، ثم إلى السد، ثم إلى السقي، ثم إلى المثيبة، ثم إلى السفح، ثم إلى المريقة، ثم إلى اليمامة[٢٩].

وذكر (ابن خرداذبة)، طريقا بحريا يربط عمان بمكة المكرمة قبل الإسلام، يبدأ الطريق من عمان ثم إلى فرق، ثم إلى عوكلان، ثم إلى ساحل (هباه) و (هماه)، ثم إلى الشحر، وهي بلاد الكندر، ثم إلى مخلاف كندة، ثم إلى مخلاف الحج، ثم إلى عدن، ثم إلى مغاص اللؤلؤ، ثم إلى المتحلة، ثم إلى مخلاف الربق، ثم إلى المندب، ثم إلى مخلاف زبيد، ثم إلى غلافقه، ثم إلى مخلاف عك، ثم إلى الحردة، ثم إلى السرين، ثم إلى الخيار، ثم إلى الهرجاي، ثم إلى الشعيبة، ثم إلى جده، وهي اسلامية لم تكون موجودة قبل ظهور الإسلام، وانما ذكرت هنا لان هذا الطريق، كان يسلكها في الإسلام، ومن جده إلى مكة[٣٠].

وهكذا يتضح بأن التجارة وطرقها لم تكن امرا طارئا او جديدا على العرب، فقد عرفوا التجارة ومارسوها قبل ظهور الإسلام بقرون عديدة، بحكم ثروات الجزيرة العربية والموقع الجغرافي الذي تتمتع به[٣١].

وكانت تجارة العرب حينذاك تنقسم إلى قسمين: تجارة داخلية وتجارة خارجية، واما الداخلية كانت بالأغلب تتم وتمارس بواسطة قوافل الابل عن طريق البر والصحراء وهنا ايضا تمارس التجارة الداخلية عن طريق الانهار في دجلة، والفرات، والنيل، واما التجارة الخارجية فكانت تتم عن طريق البحر، حيث كانت لهم موانئ شهيرة مثل عمان، وصحار، وعدن، وحضرموت، ومسقط، وجدة وغيرها، كما كانت لهم دراية بالرياح الموسمية التي كانوا يستغلونها في تسيير سفنهم جنوب الشرق وبالعكس، حيث يؤكد (نقولا زيادة): بأن العرب كانوا سادة طرق التجارة الموسمية حتى اواسط القرن الاول الميلادي، عندما اهتدى الرحالة هبالوس إلى سر الرياح الموسمية ومواعيد هبوبها، إذ ان اكتشاف سر الرياح الموسمية ادى إلى تنظيم السفر المباشر، ففي تموز كانت السفن تقلع من مصر إلى المحيط الهندي، والرياح الموسمية في اقوى هبوبها ويقضي التجار في الهند شهرين ليبيعوا بضائعهم وتجهيز السفن بالبضائع الجديدة، ويبحرون في تشرين الثاني فتنقلهم الرياح الموسمية الشتوية إلى عدن وفي شهر شباط تكون المتاجرة قد وصلت الاسكندرية[٣٢]، إذ كانت الطرق البحرية وسيلة مهمة في نقل البضائع وخصوصا منها ذات الحجم الكبير كالأخشاب مثلا[٣٣].

ومن الجدير بالذكر ان مجموعة الطرق التجارية البرية منها والبحرية، والمبينة سلفا، شكلت شبكة اتصالات مكنت المنطقة العربية ان تتصل بالعالم الخارجي، فنتج

عن هذا الاتصال قيام علاقات (اقتصادية، واجتماعية، وثقافية) وطيدة، والذي يعنينا هنا العلاقات الاقتصادية التي توطدت بين الاسواق التجارية في غربي البحر الابيض المتوسط، وبين الاسواق التجارية في مناطق الشرق الإسلامي، خصوصا في العصر العباسي الاول[٣٤].

وهنا يجب ان نذكر ان اختيار العباسيين للعراق ان يكون مركزا لحكمهم قد ساعد على نمو تبادل تجاري سلعي بين مركز الخلافة الإسلامية في العراق وبين البلدان البعيدة، لأن موقع العراق يمثل جسرا بين ايران والهند واواسط اسيا والصين من جانب، والجزيرة العربية والشام ومصر والمغرب من الجانب الاخر[٣٥].

وبنفس الطرق التجارية التي ترد عبرها السلع والبضائع التجارية إلى حاضرة الخلافة الإسلامية، تم تصدير السلع والبضائع إلى الدول المجاورة والبعيدة[٣٦]، فشغلت هذه الطرق حيزا من تفكير المسؤولين في الدولة العباسية فقامت الدولة بالاهتمام بهذه الطرق فأدامتها وامنتها وهيأت لها وسائل النقل اللازمة[٣٧]، فنجح العمل التجاري عند المسلمين حتى اصبحت تجارة المسلمين تحتل المكان الاول في التجارة العالمية[٣٨]، وسنرى ذلك من خلال انواع واعداد السلع والبضائع الداخلة في التبادل التجاري السلعي– واردات وصادرات – بين الدولة الإسلامية في العصر العباسي والبلدان الاخرى.

المبحث الثاني

التبادل السلعي-الواردات والصادرات -في العصر العباسي الأول

أولا: السلع الواردة:

تقاطرت على الدولة العربية الإسلامية كميات هائلة من السلع والبضائع من اطراف العالم، ويعود هذا إلى عدة عوامل لعل من ابرزها:–

١– سهولة المواصلات بين حاضرة الخلافة العباسية (بغداد) وبين بلدان الشرق والغرب[٣٩].

٢– الثراء الواسع الذي بلغه العباسيون، ورغبتهم الشديدة في تزويد قصورهم بالسلع الثمينة والنادرة[٤٠].

٣– ولع التجار العرب وخاصة العراقيين منهم وبالذات اهل البصرة وحبهم للاسفار البعيدة شجع على تنشيط الحركة التجارية العالمية[٤١].

٤– التطور الكبير الذي حصل للدولة العربية الإسلامية نتيجة امتداد الفتوحات الإسلامية من اواسط اسيا حتى المحيط الاطلسي، فضلا عن سياسة الدولة الإسلامية في وحدة اقاليمها وازالة الحواجز الجمركية بينها، وإباحة حرية التجارة والعمل[٤٢]، فأدى إلى رفع مستوى المعيشة للسواد، مما زاد الطلب على السلع والبضائع للتوافق مع مظاهر الازدهار وضروريات الحضارة.

ولعلنا نجد في كتب البلدانيين والجغرافيين خير معين لنا على توضيح ما كان يرد الدولة العربية الإسلامية من اصناف البضائع والسلع والتي تستورد من مناطق مختلفة من العالم وابرزها ما يأتي:–

الصين:

كان التجار العرب يستوردون سلع وبضائع متنوعة ابرزها الذهب الذي يعد من الموارد المهمة في التجارة المستوردة من الصين إذ يشير (ابن خرداذبة) بأنه: ((في آخر الصين بإزاء قانصو جبال كثيرة... وهي بلاد الشيلا فيها الذهب الكثير))[٤٣]، اما (المسعودي) فيصف مناطق شرق الصين بقوله: ((وهي كثيرة الذهب حتى ان مقاود دوابهم وسلاحهم وسلاسل كلابهم ذهب يعملون القصب المنسوجة بالذهب ذات الشناشيل العجيبة))[٤٤]. كما يستوردون الفضة، وثياب الحرير والديباج، والسروج، واللبود، والغضائر الفاخرة، والكاغد (الورق) الجيد، والمداد، والطواويس، والدارصيني أي القرفة[٤٥]، والمسك الذي قال عنه (اليعقوبي) اذا قرب من ميناء الابلة: ((ارتفعت رائحته فلا يمكن للتجار ان يستروه من العشارين فإذا خرج من المركب جاءت رائحته وذهبت عنه رائحة البحر))[٤٦]. وكان العرب يكثرون من استخدام المسك[٤٧]. وافضله ما كان يؤتى به من مدينة خانقو، واقل منه جودة مسك قنبار، وكثيرا ما كان التجار يغالطون به وينسبونه إلى المسك التبتي[٤٨]. ومن العطور التي تجلب إلى الدولة العربية الإسلامية وخاصة من الصين العود الصنقي نسبة إلى البلد الذي يجلب منها وهي من نواحي الصين[٤٩]،ويستورد من الصين ايضا الجواري والخصيان والاقفال والعقاقير المختلفة[٥٠].

الهند:

ومن الهند كانوا يجلبون الاحجار الكريمة، والياقوت، والاطياب بأنواعها؛ العود، الصندل الابيض، والابنوس والكافور[٥١] من جزيرة طوران، والعنبر كان يؤتى به من سواحل الهند الداخلية واشهر العنبر المسمى (الكرك بالوس) الذي ينسب إلى قوم من الهند مختصين بجلبه، ويعرفون بالكرك بالوس، يأتون به إلى قرب سواحل عمان ويشتريه منهم اصحاب المراكب[٥٢]، ومن مندل الهندية يجلب العود الفاخر[٥٣].

واشتهرت الهند بخيراتها الوفيرة، مثل جوز الهند، والقرنفل من سفالة الهند، والفلفل[٥٤] من ملي وسندان، ثم الثياب الفاخرة المخملية المصنوعة من القطن[٥٥].

واشتهرت مدينة (القس) بأنواع الثياب الفاخرة والمآزر الملونة، وهي اجود انواع الثياب التي تصل من الهند، وكان يجلب من هذه المدينة ايضا النيل الذي يصبغ به الثياب، وهو من النوع الجيد[٥٦] ومن سرنديب (سيلان) كان يجلب الياقوت بأنواعه واشكاله، والدر، والبلور، والسبادج وهي مادة لعلاج الجواهر، واشتهرت كله[٥٧] بالرصاص المعروف بالقلعي الذي يصل منه كثيرا إلى العراق[٥٨]، ومن خور فوفل كان يجلب القنا (الرماح) والسيوف الهندية المشهورة بالجودة، ويؤكد (الحموي) بأنه لم يكن بالهند اجود من سيوف فوفل[٥٩].

وادخلت من الهند إلى البلاد العربية بعض المحاصيل الزراعية فقد ادخل إلى العراق في القرن الرابع الهجري اشجار البرتقال، والليمون[٦٠].

اواسط آسيا:

كان يجلب من خوارزم المسك الجيد، وفرو الثعلب، والسنجاب وبالذات السناجب الشديدة البياض المعروف بالقاقم[٦١]. ويجلب الفتك (الرصاص)، ومن سمرقند الكاغد والبغال[٦٢]. ومن خوارزم ايضا الشمع والنشاب والقلانس، وغراء المسك، واسنان السمك، والعسل والبندق والسيوف، والدروع، والرقيق والاغنام والبقر، ومن سمرقند الثياب السمرقندية والقدور الكبيرة الحجم المصنوعة من النحاس، ومن تركستان الثياب، ومن الشاش السروج الرفيعة، والجلود بعد ان تدبغ، والازر والمصليات، ومن فرغانة الثياب البيض والسيوف والرماح والنحاس والرقيق[٦٣]. ومن التبت افضل انواع المسك واحسنها رائحة، ثم يأتي بعده المسك الصفدي والمسك الطغرغري من ارض الترك وهو اقل جودة من المسك الصفدي[٦٤]. وعرفت ارض الترك انها مصدر الرقيق الابيض، ومن المعروف ان الخليفة المعتصم (٢١٨-

٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م) اكثر من اقتناء الرقيق التركي حتى كون منهم جيشا يعتمد عليه، وكان هؤلاء الرقيق يجلبون إلى العراق عن طريق الحروب، ولكن لم يلبث الرقيق الذين يجلبون من هذا الطريق ان تضاءل ورودهم اثناء القرن الرابع الهجري، بسبب توقف النشاط العسكري وكانت بعض الولايات الإسلامية تقدم الرقيق إلى بغداد ضمن ما عليها من الخراج، فقد كان عبد الله ابن طاهر امير خراسان يرسل إلى بغداد سنويا الفين من الاتراك ويصل الرقيق إلى الدولة العربية الإسلامية ايضا عن طريق الشراء، وكانت هذه الطريقة في القرن الرابع الهجري الوسيلة للحصول على الرقيق، واصبحت سمرقند السوق الاول والمركز الرئيس لتدريبهم[٦٥].

بلاد فارس:

كان يجلب من مرو الجياد، والطنافس، والثياب المروية، ومن جرجان حب الرمان الجيد، والابريسم الفاخر، ومن آمد الثياب الموشية، والمناديل، والمقارم (نوع من الثياب)، والطيالس من الصوف، ومن الري الخوخ، والزئبق، والاسلحة،والثياب الرقاق، والامشاط،والقلانس،وثياب القيسيات والرمان،ومن اصفهان العسل، والسفرجل، والكمثرى، والتفاح، والزعفران، والملح، والاشنان، والاسفيداج (نوع من الطلاء الابيض)، والكحل، ومن قومس الفؤوس، والجتر (مظلة للوقاية من الشمس)، والطيالسة من الصوف، ومن كرمان الكمون، ومن فارس الثياب الكتان، ودهن النيلوفر[٦٦]، ودهن الياسمين، والاشربة، ومن قسا الفستق، واصناف الفواكه، والزجاج، ومن الاحواز السكر، والديباج، والخز[٦٧]. ويشيد (ابن رستة) بجودة الزعفران الذي كان يجلب من اصبهان، والاشنان الابيض الخالص، والستور الحسنة[٦٨].

وكانت ترد من طبرستان؛ اصناف الثياب الابريسم، والصوف، والقطن الغالية الثمن ومن نهاوند تحمل الفواكه إلى البلاد العربية لكثرتها، ومن بذخشان الاحجار الكريمة، والجواهر النفيسة[٦٩]. ومن دامغان، التفاح الجيد[٧٠]. ومن قاشان[٧١] تجلب

الغضائر القاشانية، ومن قابن[٧٢] يحمل البز، واشتهرت كازرون[٧٣] بتمرها الجيد الذي كان يحمل إلى العراق على ما في العراق من انواع التمور الجيدة[٧٤] وكذلك تشتهر بالثياب الكتانية[٧٥].

أرمينية:

كانوا يستوردون الخز الارمني الذي اكتسب شهرة كبيرة لجودته، إذ كان يفرش على كرسي الخليفة ليجلس عليه، كما ان مجلس الخليفة كان معظمه من الفرش الارمني صيفا وشتاءا[٧٦]، ومنها كانت تستورد اللبود، والفرش، والبسط، والرقاق، والصوف[٧٧]، والوسائد، والمقاعد المصبوغة بالقرمز، وهو صبغ احمر يصبغ به عادة المرعزي والصوف، والتكك منها كان يجلب السمك بعد ان يملح في الموصل ونواحي العراق الاخرى، وملح البورق الذي يستعمله الخبازون[٧٨]، ونوع آخر من هذا الملح يدخل في صناعة الصباغة خاصة في الفضة والذهب، ومنها ايضا كانت ترد البغال والجياد، واشتهرت تفليس بالزئبق والعبيد، والدواب التي توصف بقوة صبرها وجلدها، وكذلك يأتي الابريسم من دمياسين وهي من نواحي تفليس، والاكسية والبسط الرقيقة، والصوف الرفيع والخز[٧٩]، وكانت تصل منها ايضا اواني الفضة، والذهب، والدنانير الخالصة القيرانية، العقاقير، والديباج، والاقفال المحكمة، والجواري الروميات والصقالبة[٨٠]، وجلود الخز والوبر ومن الطيب الميعة[٨١]، ومن الاحجار الكريمة المرجان[٨٢]، والثياب الكتانية والازر والبسط[٨٣].

سواحل افريقيا الشرقية:

كان يؤتى بالصبر وانواع مختلفة من العقاقير والرقيق الاسود من الزنوج من الحبشة والسودان[٨٤]، وكانوا يصلون إلى العراق عن طريق مصر او من ونمبار عن طريق البحر[٨٥]. ويؤتى بالعاج ومسحوق الذهب (التبر) والعنبر الداكن والتوابل[٨٦].

المغرب والاندلس:

كان يأتي منها إلى دار الخلافة العباسية التمور والبزاة، واللبود[٨٧]، والعنبر المعروف بالعنبر المغربي الذي يؤتى به من بحر الاندلس فينقله التجار إلى مصر ومنها إلى بغداد[٨٨]، والزئبق وانواع من اللبود والاكسية والبسط الرقيقة والفرش، والصوف والخز، ومن قرطبة كانت تجلب الدواب وخاصة البغال التي توصف بجمالها والوانها وعلوها وقوتها[٨٩]، ومن لبلة يجلب العصفر الجيد والعناب الذي لا نظير له في سائر البلدان وكذلك يعمل بها الاديم الجيد[٩٠]، والجنطانيا (نوع من العقاقير)[٩١]، ومن سائر الاندلس كانت تجلب الجواري الاندلسيات[٩٢]، كما ان الزيت الاشبيلي كان يصل إلى الاسكندرية والمواشي[٩٣]، وتشتهر اشبيلية بجودة قطنها الذي يعم الاندلس ويصدر إلى افريقيا وباقي الولايات[٩٤].

لا شك ان هذه الامثلة من السلع والبضائع التي كانت تصل إلى مركز الخلافة للدولة العربية الإسلامية وباقي اقاليمها، تدل على وثاقة الصلة التجارية بين الدولة العربية الإسلامية وبين هذه الولايات والدول، وكانت هذه السلع ترد باستمرار إلى بغداد، بإستثناء فترات المعرقلات، ويصف (ابن الاثير) كثرة ما كان يرد إلى بغداد منها في بداية سنة (٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) بقوله: ((ورد إلى ميناء بغداد اكثر من مائتي سفينة محملة بصنوف البضائع))[٩٥]. ومعظم هذه البضائع كان يجلبها تجار عراقيون خاصة من اهل البصرة.

ثانيا: السلع الصادرة او المصدرة:

كانت الدولة العربية الإسلامية خلال العصر العباسي الأول تقوم بتصدير الكثير من السلع والبضائع إلى انحاء مختلفة من العالم عن طريق البر والبحر ضمن

علاقاتها التجارية وتبادلها السلع مع هذه المناطق، خاصة السلع التي تفتقر إليها هذه المناطق ويتم انتاجها وتصنيعها في اراضي الدولة العربية الإسلامية وهي بحاجة إليها، نظرا لما تتمتع به هذه الاراضي من خيرات وفيرة من حاصلات زراعية وصناعية يزيد انتاجها عن حاجة سكانها. وسنذكر هنا اهم المنتجات المصدرة إلى الخارج من مراكزها :-

العراق:

يورد الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٨م) وصفا دقيقا لما تنتجه مدن العراق المختلفة بقوله: ((ولهم الذي لا يشركهم فيه احد الثياب البيض المروية، والزجاج المحكم من الاقداح والاقحاف والكاسات والطاسات، والغضائر الحجرية))[٩٦] فقد برع اهل بغداد في انتاج وتصدير الثياب بأنواعها؛ القطنية، الحريرية، والمناديل، والازر، والعمائم، والاواني الزجاجية، والخزفية، والمعدنية،والمعاجين،والعقاقير[٩٧].

اما البصرة فيصدر منها التمور بأنواعها العديدة، والتي يذكر (الجاحظ) ان بها من انواع التمور (٣٦٠) نوعا[٩٨]، ولا شك ان هذا الانتاج الكبير من التمور كان يزيد على حاجة البلاد، وبهذا اهتموا بتصدير كميات كبيرة من التمور إلى الخارج ويشير (ابن الفقيه)، كان التجار العراقيون يأتون بأجود انواع التمور إلى جزر (سومطرة)، وجاوة، وبورينو، حيث تلقى رواجا هناك[٩٩].

ويذكر (الزهري): ((ان جزائر بحر الصين لا تعرف التمر والعنب الا ما يجلب اليها من بلاد العراق وايران))[١٠٠]. ولم يصدر العراق التمور وحدها بل كان يصدر انواعا من الفواكه حتى قيل: ((رطب العراق وعنب بغداد ونارنج البصرة وباقلاء الكوفة))[١٠١]، وإلى جانب التمور اشتهرت مدينة البصرة بصناعة النسيج من

الخز والبز، وازدانت اسواقها بأنواع اللآلئ والجواهر وذلك لقربها من الخليج العربي مصدر هذه الاصناف[١٠٢]، وكان للبصرة مواسم خاصة تصدر منها صبغة الحناء، وانوعا من الاطياب مثل ماء الورد المستخرج من البنفسج وغيره من الرياحين[١٠٣].

اما باقي مدن العراق فقد كان يصدر من (الأبلة) ثياب الكتان الرفيع والمناديل والعمائم[١٠٤] ومن (الكوفة) الخز والديباج والعمائم التي اشتهرت بها مدينة الكوفة، والطيب المستخرج من البنفسج الذي كان يصدر إلى الجزيرة العربية واليمن والصين والهند[١٠٥]. ومن (واسط) الفرش التي تحمل إلى ارمينية، فضلا عن تصدير اسماكها مثل الشيم، والبني، كما اشتهرت بالستور التي تنسب إليها[١٠٦]. ومن (ميسان) الوسائد، والستور، والبسط، والارز، والسمك الذي كان يصدر إلى الخارج بعد ان يملح[١٠٧]. ومن (الموصل) الجلود وخاصة جلد البغال، والمنسوجات، والحنطة، والشعير، والعسل، والجبن، والسمن، والسماق، وحب الرمان، والملح، والقير، والحديد، والسلاسل[١٠٨]، ومن (آمد) الطيالسة من الصوف والثياب الموشيه، والمناديل، والمقارم (نوع من الثياب)، وثياب الكتان والصوف[١٠٩]، ومن حران القطن، والعسل، والموازين، ومن (نصيبين) الرصاص، والموازين، والفواكه المقدودة، وحجر الزجاج الغاض، ومن (الجزيرة) الفواكه المجففة، والخيل الاصيلة، ومن (الرقة) الصابون، والزيت، والاقلام[١١٠]، ومن (حلوان) التين، والرمان، ومن (عين التمر) التمور المختلفة[١١١]، ومن بلد (حربي) الثياب القطنية التي تصدر إلى الخارج[١١٢].

منطقة الخليج العربي والجزيرة العربية:

صدرت منطقة الخليج العربي وسواحل جنوب الجزيرة العربية ما كانت تشتهر به من سلع وبضائع ابرزها؛ اللؤلؤ، والذي تركزت مناطق استخراجه في جزيرة خارك،

وقطر، وعمان[١١٣]. واللؤلؤ العماني من اثمن انواع اللؤلؤ وافضلها، إذ كان يباع بأثمان عالية في بلاد الشرق الاقصى[١١٤] والتجار الذين قصدوا عمان من الخارج كانوا يخبئون اللؤلؤ تهربا من دفع المكوس[١١٥]، ويشير (الجاحظ): ((ان ثمن اللؤلؤ الصافي العماني يقدر حسب صغر حبه ونقائه، فقد تباع الحبة التي تزن نصف مثقال بألف مثقال ذهب في حين ان ما بلغ منها مثقالين فإن ثمنها دون ذلك، علما بأن اللؤلؤ هو الدر، وان صغار اللؤلؤ تسمى مرجانة))[١١٦].

كما ينتشر اللؤلؤ في البحرين، إذ كان اشهر مغاص له في جزيرة (اوال)[١١٧]، وتشكل تجارته المادة الرئيسة لتجارة البحرين، كما يغاص للبحث عنه في جزيرة قيس ايضا[١١٨].

كذلك ان تجارة الخيول العربية كانت مزدهرة ونشطة وتصدر من منطقة الخليج العربي إلى الشرق الاقصى[١١٩]. ومصدرها الاصلي في عمان، والبحرين، والعراق، واليمن (ظفار) وتعد هرمز في الخليج العربي مركزا مهما لتجمعها وتوزيعها[١٢٠]. وبعضها يبادل بسلع الشرق الاقصى في موانئ الخليج والجزيرة العربية، ومن هناك تنقل إلى الهند والصين لتباع بأثمان باهضة قد تبلغ مائة مارك فضة[١٢١].

وتشير المصادر، ان هرمز يتجمع فيها ما لا يقل عن (٤٠٠ تاجر) هندي سنويا، لشراء الالاف من الخيول التي تباع بأسعار باهظة في بلادهم، وتعد الخيول (العراب) من اشهر انواع الخيول التي تلقى رغبة عند التجار[١٢٢].

وصدرت المنطقة انواعا مختلفة من الاطياب؛ كالعنبر، والمسك، والبخور، إذ يعد العنبر العربي من افضل انواع العنبر، ويلتقط من شواطئ جنوب الجزيرة العربية،

ويدخل في صناعة الروائح العطرية كمادة خام بمزجه مع مواد اخرى[١٢٣]. وإلى جانب العنبر هناك المسك الداريني نسبة إلى دارين بالقرب من البحرين، وهو من انواع العليك الذي لا يجف ابدا، اما المسك الاذفر فانه يوجد في جنوب الجزيرة العربية ومنطقة قلهات في عمان[١٢٤].

اما البخور فان المناطق الجنوبية من الجزيرة العربية قد اختصت بانتاج احسن انواعه المعروف بـ(اللبان) الذي هو عصارة شجرة اللبان، والتي تعد ظفار بحضرموت مركز انتاجه الرئيسة، حتى انه كان يشار إلى حضرموت باسم (اللبان)، وينقل منها إلى بلاد الشرق الاقصى وخاصة الصين[١٢٥]. كما كان يصدر من المنطقة فضلا عما ذكر؛ البرود، والادم، والكندر[١٢٦]، والورس[١٢٧]، والزرافات، والجواميس، والبغال، والحمير[١٢٨]، والوشي، وسائر انواع الثياب، وفصوص العقيق التي تجلب من اليمن بأنواعها المختلفة فمنها البقراني، والسعواني، والجزع.

مصر:

نقل التجار العرب منها إلى الخارج انواعا مختلفة من السلع والبضائع مثل الثياب الرقاق، والقراطيس، ودهن البلسان، والزبرجد، والحمير والبغال[١٢٩]، والدقيق[١٣٠]، والكاغد السلطاني العريض، ومنها كانت تصدر الاقمشة المشهورة مثل الديبقي من تنيس ودمياط، والستور والبسط من البهنسا[١٣١]. والمنسوجات الصوفية المعمولة في اسيوط، حتى عرف في الخارج بالصوف المصري[١٣٢].

بلاد الشام:

كانت تصدر اصناف مختلفة من التجارات مثل الدقيق[١٣٣]، والزيت، والزبيب، والقطن، والصابون، والتفاح، والزيتون، والتين، والسكر، والزجاج، والادوات الزجاجية، والمنسوجات الحريرية والقطنية، وغيرها من السلع والادوات[١٣٤].

الخاتمة:

- ان توافر طرق التجارة البرية والبحرية في الدولة العربية الإسلامية قد ساهم في قيام نشاط تجاري كبير وناجح – داخليا وخارجيا – استخدمت فيه الحيوانات والمراكب كوسائط نقل للبضائع الداخلة في عملية التبادل ضمن هذا النشاط.
- ان تعدد الطرق في طبيعتها واتجاهات مساراتها ساعد على نمو نشاط تجاري ناجح، بالرغم من ان هذه الطرق لا تلتزم خطا مستقيما في سيرها، علما ان الطرق البرية اكتسب بعضها شهرة واسعة كطريق الحرير، كما ان بعض من هذه الطرق لا تصلح لحركة التجارة الدائمية لاسيما خلال موسم سقوط الامطار، فأصبحت بذلك طرق تجارية فصلية (موسمية).
- اما وجود الطرق البحرية ووجود الرياح الموسمية التي تسود بلاد العرب، فانها كانت عوامل مهمة في نجاح النشاط البحري إلى حد كبير، فمن خلال هذه الطرق تم ربط المنطقة العربية بالشرق الاقصى وبمناطق البحر الابيض المتوسط. فتعددت هذه الطرق وكما كان قد حدث في الطرق البرية من حيث شهرة بعضها، فإن الطرق البحرية اشتهر منها طريق البخور.
- اما بالنسبة للتبادل السلعي العالمي فقد كانت هناك عدة عوامل ساعدت على نجاحه، كسهولة المواصلات بين الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي مع اطراف العالم، وكذلك ثراء العباسيين ورغبتهم في جلب السلع الثمينة والنادرة، وكذلك ولع التجار العرب وحبهم للاسفار، فضلا عن التطور الكبير الذي حصل للدولة العربية الإسلامية نتيجة امتداد الفتوحات الإسلامية مما زاد الطلب على السلع والبضائع المتعددة.
- كانت اهم الدول التي تورد السلع والبضائع للدولة العربية الإسلامية؛ الصين، والهند، وبلاد فارس، وارمينية، وسواحل افريقيا الشرقية. اما السلع التي كانت تصدر إلى الخارج فكانت تصدر من؛ العراق، ومنطقة الخليج العربي والجزيرة العربية. وكانت السلع الواردة والمصدرة كثيرة ومتنوعة تشمل؛ الاطعمة والاطياب، والفرش، والملابس، والاسلحة.... الخ من المواد التي يحتاجها الانسان في حياته اليومية حيث تصدر السلع والبضائع من اماكن وفرتها إلى اماكن ندرتها.

هوامش ومصادر البحث:

(١) شريف، ابراهيم: الموقع الجغرافي للعراق واثره في تاريخه حتى الفتح العربي، بغداد: بلا، 2/301.

(٢) ابن خرداذبة، ابو القاسم عبيد الله بن عبد الله (ت،300هـ/912م): المسالك والممالك، تحقيق: دي غويه، ليدن: مطبعة بريل، 1889م، 153-154؛ ابو العلا، محمود طه: جغرافية شبه الجزيرة العربية، القاهرة، 1972، 124.

(٣) حمدان، جمال: انماط النبات، القاهرة: بلا، 1969م، 99.

(٤) علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1971م، 2/232.

(٥) علي،م.ن،2/317-321؛فروخ،عمر:تاريخ الجاهلية،بيروت:1964م،34-35.

(٦) ابو العلا، م. س، 1/117.

(٧) جرها: وهي سوق لبني تميم في الاحساء ذكرها الهمداني بإسم جرعاء: ينظر: الهمداني، الحسن بن احمد(ت،334هـ/945م): صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الاكوع، بغداد: مطابع دار الشؤون الثقافية، 1989م، 251.

(٨) مأرب: وهي بلاد الازد باليمن بين حضرموت وصنعاء، وليس بها عامر الا ثلاث قرى يقال لها الدروب، وهي درب آل الغشيب ودرب كهلان ودرب الحرمة: ينظر: ياقوت، شهاب الدين الحموي (ت،626هـ/1228م): معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1977م، 5/34-35.

(٩) البتراء: وهو موضع لبني لحيان مر به رسول الله (ﷺ) وهو في طريقه الى غزوة تبوك: ينظر: ياقوت، م. س، 1/335.

(١٠) الهمداني، م. س، 251.

(١١) الهمداني، م. ن، 250.

(١٢) الهمداني، م. ن، 250.

(١٣) ابو العلا، م. س، 5/127؛ مونرو، اليزابيث: ((الجزيرة العربية بين البخور والبترول))، ترجمة: محمد محمود، مجلة الدارة، العدد الاول، الرياض: 1976م، 35؛ الانصاري، عبد الرحمن: ((لمحات عن بعض المدن القديمة في شمال غربي الجزيرة العربية))، مجلة الدارة، العدد الاول، الرياض: 1975م،87.

(١٤) ابن خرداذبة، م. س، 97-99.

(١٥) الفرات بن حبان بن بكر بن وائل بن ربيعة العجلي، حليف ابي سفيان بن حرب، وكان من اهدى الناس بالطرق: ينظر: ابن حبان،ابي حاتم محمد البستي (ت،354 هـ/ 965م): تاريخ الصحابة، ط1، تحقيق: بوران الضناوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م، 207.

(١٦) الطبري، محمد بن جرير (ت،310هـ/ 922م): تاريخ الرسل والملوك، ط2، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1960م،2/492.

(١٧) الهمداني، م. س، 299-301.

(١٨) زيادة، نقولا: العالم القديم، يافا: 1946م، 2/193-194؛ الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت: مكتبة المدارس ودار الكتاب اللبناني، 1962م، 222.

(١٩) غالب، سعدي علي:((طرق القوافل في محافظة الانبار))، بحث مقدم الى المؤتمر العلمي في جامعة الانبار،13-15/ 4/1992م، 3.

(٢٠) حمدان، م. س، 100.

(٢١) موسكاتي، بيتو: الحضارة السامية القديمة، ترجمة: الدكتور السيد يعقوب بكر، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1985م، 212-213.

(22) J.C. ,Van Leur, Indonesian Trade and Society, Bandung , 1960, P. 53 .

(٢٣) حوراني، جورج فضلو: العرب والملاحة في المحيط الهندي، ترجمة: الدكتور السيد يعقوب بكر، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1985م، 85-86.

(٢٤) حوراني، م. ن، 62.

(٢٥) زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، 215 -216.

(٢٦) مصطفى، سعد: الاسلام والنوبة في العصور الوسطى، القاهرة: 1960م، 127.

(٢٧) ابن خرداذبة، م. س، 60.

(٢٨) ابن خرداذبة، م. س، 151.

(٢٩) القلقشندي، احمد بن عبد الله (ت،821هـ/1418م): صبح الاعشى في صناعة الانشا، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، د. ت، 5/61.

(٣٠) م. س، 147-148؛ علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، 7/364.

(٣١) البيروني، محمد بن احمد (ت،440هـ/ 1048م): الاثار الباقية عن القرون الخالية، بغداد: مكتبة المثنى، د. ت،328؛ البكر، منذر عبد الكريم: دراسات في تاريخ العرب قبل الاسلام (تاريخ الدولة الجنوبية في اليمن)، البصرة: مطبعة جامعة البصرة، 1980، 382.

(٣٢) الجغرافية والرحلات عند العرب، 218. اختلفت تسميات الاشهر عند الاقوام والشعوب؛ فعند العرب المسلمين سمي الشهر السابع رجب، وعند العرب قبل الاسلام سمي الاصم، وعند الروم يوليوس او ابريل، وعند البربر والسريان سمي

نيسان، وهكذا اختلفت التسميات لباقي شهور السنة، لمزيد من التفاصيل ينظر: البيروني، محمد بن احمد(ت،440هـ/ 1048م): الاثار الباقية عن القرون الخالية، بغداد: مكتبة المثنى، د. ت، 69-71؛ شيخ الربوة، محمد بن ابي طالب (ت،727هـ/ 1329م): نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت، 276.

(٣٣) شاخت وبوزورث: تراث الاسلام، ط2، ترجمة: د. محمد زهير السمهوري وآخرون، تعليق وتحقيق: د. شاكر مصطفى، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الكويت: عالم المعرفة، 1988م، 1/ 315.

(٣٤) مصطفى، شاكر: المدن في الاسلام حتى العصر العثماني، ط1، الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م 2/ 428-429.

(٣٥) الدوري، عبد العزيز (الدكتور): تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، 119.

(٣٦) الكبيسي، حمدان عبد المجيد (الدكتور): ((التجارة الداخلية والخارجية))، حضارة العراق، تأليف نخبة من الباحثين العراقيين، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1985م، 5/318.

(٣٧) الكبيسي، م. ن، 5/ 321.

(٣٨) متز، آدم: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله الى العربية: محمد عبد الهادي ابو ريدة، ط3، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1377هـ /1957م، 2/ 365.

(٣٩) الطبري، م. س، 7/615-617؛ الدوري، م. س، 110.

(٤٠) البلوي، عبد الله بن محمد المديني (ت،٣٣٥هـ/ ٩٤٦م): سيرة ابن طولون، تحقيق: محمد كرد علي، دمشق: المكتبة العربية، د. ت، ٣٧.

(٤١) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت، ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م): البخلاء، دمشق: المكتب العربي، ١٩٣٨م، ١٣٠؛ ابن الفقيه، احمد بن ابراهيم (ت،٢٩٠هـ/٩٠٢م): مختصر كتاب البلدان، ليدن: بريل، ١٩٠٢م، ٥٣.

(٤٢) الجيغيفي، فاضل غزاي عبد: الاوضاع الاقتصادية في العراق في عصر المتوكل على الله (٢٣٢هـ-٢٤٧هـ/ ٨٤٦م-٨٦١م)، (رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية الاداب، جامعة الموصل)، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، ١٧٦.

(٤٣) م. س، 70.

(٤٤) علي بن الحسين (ت،٣٤٦هـ/ ٩٥٧م): اخبار الزمان ومن اباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء من العمران، بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر، ١٩٦٦م، ٦٧.

(٤٥) القرفة: وهي لحاء شجرة تؤخذ على شكل قشور وتستخدم مطبوخة في حفظ الاطعمة، وتعرف بخشب الصين لان مصدرها الاصلي جنوب الصين، لذلك سميت بالدار صيني، وتستخدم في صناعة العقاقير الطبية فضلا عن استخدامه في الاطعمة، ويمتاز بطعمه ورائحته الزكية: ينظر: ابن الفقيه، م. س،٢٧٠؛ ابن البيطار، عبد الله بن احمد (ت،٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م): الجامع لمفردات الادوية والاغذية، بغداد: مكتبة المثنى، د. ت، ٢/ ٨٣.

(٤٦) احمد بن ابي يعقوب (ت،282هـ/895م): البلدان، ليدن: بريل،1882م، 365.

(٤٧) فهمي، نعيم زكي: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،1973م، 288.

(٤٨) اليعقوبي، م. س، 366.

(٤٩) المسعودي، اخبار الزمان، 59.

(٥٠) الجاحظ، التبصر في التجارة، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، بيروت: دار الكتاب الجديد، 1966م، 26.

(٥١) الكافور: وهو عبارة عن صمغ شجرة، استخدم في صناعة العقاقير الطبية وقد زرع في مناطق مختلفة من الهند، حتى ان (ابن رستة) يؤكد بأنه ظهر في جزيرة طوران الهندية منذ ٢٢٠هـ:ينظر: ابن رستة، احمد بن عمر(ت،٢٩٠هـ/٩٠٢م): الاعلاق النفيسة، ليدن: بريل، ١٨٩١م، ١٣٨؛ ابن خرداذبة، م. س، ٦٥.

(٥٢) اليعقوبي، م. س، 367.

(٥٣) ياقوت، م. س، 5/209.

(٥٤) الفلفل: وهو انتاج نباتي ذو لون ابيض واسود واستخدمه العرب منذ القدم وموطنه الاصلي مدينة مليبار بالهند حتى سميت ببلاد الفلفل وذلك لانتشار الزراعة فيها، وكان العرب حريصون على استيراده للحصول على الارباح الطائلة من تجارته، بسبب كثرة الطلب عليه واستخداماته الواسعة بين الناس: ينظر: ابن خرداذبة، م. س، ٧٠-٧١؛ سونيا هاو: في طلب التوابل، ترجمة: محمد عزيز رفعت، مصر:مكتبة النهضة،١٩٥٦م،٣٢-٣٣.

(٥٥) ابن خرداذبة، م. س، 71.

(٥٦) ياقوت، م. س، 4/346.

(٥٧) كله: فرضة بالهند تقع عند منتصف الطريق بين عمان والصين: ينظر: م. س، 4/478.

(٥٨) ابن خرداذبة، م. س، 70.

(٥٩) ياقوت، م.س، 2/400.

(٦٠) سرور، محمد جمال الدين: تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965م، 127.

(٦١) شيخ الربوة، محمد بن طالب (ت،727هـ/ 1326م): نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بغداد: مطبعة المثنى، د. ت،47.

(٦٢) الجاحظ، التبصر في التجارة، 32.

(٦٣) المقدسي، محمد بن محمد البشاري(ت، 375هـ/985م): احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ليدن: بريل، 1906م، 325.

(٦٤) اليعقوبي، م. س، 365-366.

(٦٥) الدوري، م. س، 76-77.

(٦٦) النيلوقر: ضرب من الرياحين ينبت في المياه الراكدة: ينظر: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت،١٢٠٥هـ/١٧٩٠م): تاج العروس من جواهر القاموس، مصر: المطبعة الجبرية، ١٨٨٨م، ٥/ ١٥٤.

(٦٧) الجاحظ، التبصر في التجارة، 29.

(٦٨) ابن رستة، م. س، 153.

(٦٩) ابن حوقل، محمد بن علي (ت،367هـ/977م): صورة الارض، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1992م، 368.

(٧٠) ياقوت، م. س، 2/ 433.

(٧١) قاشان، من بلاد فارس فتحها الضحاك بين قيس عنوة سنة (٢٣هـ) وهي قرب قم: ينظر: البلاذري، احمد بن يحيى (ت، ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م): فتوح البلدان،

بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨٨م، ٤٧٨. الغضائر: الطين الحر وقيل الطين اللازب الأخضر: ينظر: إبن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت،٧١١هـ/١٣٣١م): لسان العرب، بيروت: دار صادر، ٥/٢٣.

(٧٢) قابن: بلدة بين نيسابور واصبهان: ينظر: ياقوت، م. س، 4/301.

(٧٣) كازرون: مدينة مشهورة بفارس بين البحرين وشيراز وهي بلدة عامرة كبيرة وهي دمياط الاعاجم: ينظر: ياقوت م. س، ٤/ ٤٢٩.

(٧٤) البلاذري، م. س، 478.

(٧٥) ياقوت، م. س، 4/ 429.

(٧٦) ابن حوقل، م. س، 343-345.

(٧٧) الصابئ، الهلال بن المحسن (ت، 448هـ/1056م): رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، بغداد: مطبعة العاني،1964، 90.

(٧٨) ابن حوقل، م. س، 345-346.

(٧٩) الجاحظ، التبصر في التجارة، ٢٦؛ القزويني، زكريا بن محمد (ت، ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م): آثار البلاد واخبار العباد، بيروت: دار صادر، د.ت، ٥١٩.

(٨٠) اليعقوبي، م. س، ٢٤٨؛ الرامهرمزي، برزك بن شهريار (ت، منتصف القرن الرابع الهجري/ التاسع الميلادي): عجائب الهند وبره وبحره وجزائره، ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٣م، ٢٩.

(٨١) الميعة: عطر طيب الرائحة جدا، وهو عبارة عن صمغ يسيل في شجر الروم: ينظر: الزبيدي، م. س، 5/ 148.

(٨٢) ابن خرداذبة، م. س، 92.

(٨٣) الدوري، م. س، 141.

(٨٤) زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الاسلامي، القاهرة: مطبعة دار الهلال، 1958م، 5/39.

(٨٥) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: الشيخ قاسم الشماع الرفاعي، بيروت: دار القلم،1989م،1/141.

(٨٦) ريسلر، جاك. س: الحضارة العربية، ترجمة: غنيم عبدون، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة،1966م، 129.

(٨٧) الجاحظ، التبصر في التجارة، 27.

(٨٨) اليعقوبي، م. س، 129.

(٨٩) القزويني، م. س، 552.

(٩٠) القزويني، م. ن، 555.

(٩١) ياقوت، م. س،5/ 10.

(٩٢) ابن خرداذبة، م. س، 92.

(٩٣) الجاحظ، التبصر في التجارة، 234.

(٩٤) ابن غالب الاندلسي، محمد بن ايوب (من رجال القرن السادس الهجري/ الحادي عشر الميلادي): فرحة الانفس في تاريخ الاندلس، تحقيق: لطفي عبد البديع، مدريد: المعهد المصري للدراسات الاسلامية، ١٩٦٥م،٢٣؛ الحميري، محمد بن عبد المنعم (ت،٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م): الروض المعطار في خبر الاقطار،تحقيق:احسان عباس، بيروت: نشر دار القلم للطباعة، ١٩٧٥م، ٢١.

(٩٥) علي بن محمد (ت،630هـ/ 1232م): الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، 1965م، 5/ 231.

(٩٦) التبصر في التجارة، 39.

(٩٧) الجاحظ، م. ن، 39؛ المقدسي، م. س، 129.

(٩٨) الجاحظ، التبصر في التجارة، 40.

(٩٩) م. س، 35.

(١٠٠) محمد بن ابي بكر(ت، في اواسط القرن السادس الهجري/ الحادي عشر الميلادي): كتاب الجغرافية، تحقيق: محمد حاج صادق، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٩٦٨م، ١٨.

(١٠١) النويري، احمد بن عبد الوهاب (ت،٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م): نهاية الارب في فنون الادب، القاهرة: مطابع كوستاتسوماس وشركاؤه، د. ت، ١/٣٧١.

(١٠٢) النويري، م. ن، 1/ 129.

(١٠٣) النويري، م. ن، 1/ 128.

(١٠٤) المقدسي، م. س، 128.

(١٠٥) الجاحظ، التبصر في التجارة، 26؛ الزهري، م. س، 53.

(١٠٦) اليعقوبي، م. س، 322.

(١٠٧) الدوري، م. س، 139.

(١٠٨) المقدسي، م. س، 145.

(١٠٩) الجاحظ، التبصر في التجارة، 40.

(١١٠) المقدسي، م. س، 145.

(١١١) ياقوت، م. س، 4/ 176.

(١١٢) ياقوت، م. ن، 2/ 237.

(١١٣) ابن رستة، م. س، 87.

(١١٤) الجاحظ، التبصر في التجارة، 12؛ النويري، م. س، 1/ 269.

(١١٥) متز، م. س، 2/ 325.

(١١٦) التبصر في التجارة، 12-13.

(١١٧) المقدسي، م. س، 101.

(١١٨) ابن خرداذبة، م. س، 62.

(١١٩) ريسلر، م. س،130؛ فهمي، م. س،120.

(١٢٠) القلقشندي، م. س، 5/81.

(١٢١) متز، م. س، 2/ 342.
(١٢٢) القلقشندي، م. س، 5/ 81.
(١٢٣) لومبار، موريس: الاسلام في مجده الاول (القرن 2-5هـ)، ترجمة: اسماعيل العربي، الجزائر: 1984م، 282.
(١٢٤) الزهري، م. س، 27.
(١٢٥) الاصطخري، ابراهيم بن محمد الكرخي (ت، في القرن الرابع الهجري/ التاسع الميلادي): المسالك والممالك، تحقيق: الدكتور محمد جابر عبد العال الحسيني، القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي،١٩٦١م، ٢٧؛ زيادة، ((الجزيرة العربية في اخبار المؤلفين الصينيين))، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٦، ١٩٧٨م، ١٣٣-١٤٠.
(١٢٦) الكندر: ثمر يدخل في تركيب بعض الادوية تنفع لقطع البلغم: ينظر: الجاحظ، التبصر في التجارة، ٢٧؛ الفيروآبادي، محمد بن يعقوب (ت،٨١٧هـ/ ١٤١٤م): القاموس المحيط في اللغة، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي،١٩٥٢م، ١٢٩/٢.
(١٢٧) الورس: نبات كالسمسم لا يزرع الا باليمن يبقى لعشرين سنة نافع للكلف طلاءا وللبهق شربا، وينبت بالحبشة ولكنه اقل جودة: ينظر: الفيروزآبادي، م. س، ٢٥٧/٢.
(١٢٨) القلقشندي، م. س، 5/81.
(١٢٩) الجاحظ، التبصر في التجارة، 35.
(١٣٠) اليعقوبي، م. س، 250.
(١٣١) زيدان، م. س، 5/ 45.
(١٣٢) الجاحظ، التبصر في التجارة، 27.
(١٣٣) متز، م. س، 2/390.
(١٣٤) ينظر: المقدسي، م. س، 180- 184.

دور فقهاء الصحابة في مدرسة الكوفة

د. قحطان حمدي محمد

جامعة تكريت/ مركز صلاح الدين الايوبي للدراسات التاريخية والحضارية

مُقدّمة

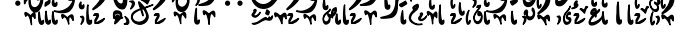
الحمد لله الذي جاء بالمرشدين من الرحمة المهداة (ﷺ) إلى الفقهاء الكرام من الصحابة(رضي الله عنهم) والتابعين وتابعيهم باحسان إلى يوم الدين والائمة المجتهدين في الدين منهم الامام الاعظم النعمان بن ثابت مؤسس مدرسة الكوفة رحمه الله وجعل الجنة مأواه، فقد كان فقيها مربيا موجها، وقد قسّمت بحثي إلى مباحث هي:

المبحث الاول: نبذة عن الكوفة.

المبحث الثاني: مدرسة الكوفة وفقاؤها.

المبحث الثالث: المدارس الفقهية.

المبحث الرابع: الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان امام مدرسة الكوفة.



المبحث الأول

نبذة عن الكوفة

أولا – نبذة عن الكوفة:

الكوفة: بالضم المصر المشهور بارض بابل من سواد العراق، ويسميها قوم خذّ العذراء، قال ابو بكر محمد بن القاسم: سميت الكوفة لاستدارتها أخذا من قول العرب. رأيت كوفانا وكوفانا بضم الكاف وفتحها للرميلة المستديرة، وقيل: سمّيت الكوفة كوفة لاجتماع الناس بها من قولهم: قد تكوَّف الرمل، يتكوف تكوفا اذا ركب بعضه بعضا، ويقال: أخذت الكوفة من الكوفان. يقال: هم في كوفان، أي: في بلاء وشر، وقيل: سميت كوفة لأنها قطعة من البلاد من قول العرب قد أَعطيتُ فلانا كيفة أي قطعة، ويقال: كف أكيف كيفا اذا قطعت، فالكوفة قطعة من هذا انقلبت الياء فيها واوا لسكونها وانضمام ما قبلها، وقال قطرب: يقال القوم في كوفان أي في أمر يجمعهم. قال ابو القاسم: قد ذهبت جماعة إلى انها سميت كوفة بموضعها من الارض، وذلك أن كل رملة يخالطها حصباء تسمى كوفة، وقال ابن الكلبي: سميت بجبل صغير في وسطها كان يقال له: كوفان، وعليه اختطت مهرةُ موضعها وكان هذا الجبل مرتفعا عليها فسميت به فهذا في اشتقاقها كافٍ، وقد سماها عبدة بن الطبيب كوفة الجند فقال:

إن التـــي وضـــعت بيتـــا مهـــاجرةً بكوفـة الجنـد غالـت ودّهـا غـولُ (١)

وقال المقدسي: الكوفة قصبة جليلة خفيفة حسنة البناء جليلة الاسواق كثيرة الخيرات جامعة رفقة مصّرها سعد بن ابي وقاص(رضي الله عنه) أيام عمر(رضي الله عنه) وكلّ رمل خالطه حصى فهو كوفة ألا ترى إلى أرضها، واول من نزلها من الصحابة علي بن ابي طالب(رضي الله عنه) وتبعه عبدالله بن مسعود(رضي الله عنه) وأبو الدرداء(رضي الله عنه) ثم تتابعوا كلّها،

والجامع على ناحية الشرق على اساطين طوال من الحجارة الموصّلة، بهيٌّ حسن والنهر على طرفها من قبل بغداد، ولهم آبار عذيبية حولها نخيل وبساتين ولهم حياض وقنى وحمّلة الكُناسة قبل البادية، وهو بلد مختلٌّ قد ضربت اطرافه وقد كان نظير بغداد .. وهي سوق واحد الجامع فيه سورا مدينة بها فواكه كثيرة واعناب(٢).

وقال امام اللغويين الفقيه الزبيدي – رحمه الله–:

الكوفـة بالضـم: الرملـة الحمـراء المجتمعـة، وقيـل: المسـتديرة، او كـل رملـة تخالطها حصباء او الرملة ما كانت، الكوفة: مدينة العراق الكبرى وهي قبة الاسلام ودار هجرة المسلمين. قيل: مصّرها سعد بن ابي وقاص وكانت قبل ذلك منزل نوح (عليه السلام)، وبنى مسجدها الاعظم واختلف في تسميتها، فقيل: سمّي هكذا في النسخ وصوابه سميت لاستدارتها وقيل بسبب اجتماع الناس بها وقيل: لكونها كانت رملة حمراء أو لاختلاط ترابها بالحصى، قاله النووي(٣).

ثانيـاً - خطط الكوفة:

كتب عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) إلى سعد بن ابي وقاص(رضي الله عنه) لما افتتح العراق يأمره أن ينزل بالكوفة ويأمر الناس ان يختطوها فاختطت كلّ قبيلة مع رئيسها فأقطع عمر(رضي الله عنه) اصحاب رسول الله(صلى الله عليه وسلم)، فكانت عبس إلى جانب المسجد، ثم تحول قوم منهم إلى اقصى الكوفة، واختط سلمان بن ربيعة البأهلي والمسيب بن نَجبة الفزاري وناس من قيسر، حيال دار ابن مسعود(رضي الله عنه)، واختطَّ عبدالله بن مسعود وطلحة بن عبيدالله وعمر بن حُريث (رضي الله عنه) الدور حول المسجد، وأقطع عمر(رضي الله عنه) جبير بن مطعم(رضي الله عنه) فبنى دارا ثم باعها من موسى بن طلحة .. واستقطع سعد بن ابي وقاص(رضي الله عنه) لنفسه الدار التي تعرف بدار عمر بن سعد(٤).

وعن علي بن الحسن بن صبيح البزار قال: سمعت بشر بن عبدالوهاب ذكر انه قدر الكوفة فكانت ستة عشر ميلا وثلثي ميل وذكر ان فيها خمسين الف دار

للعرب من ربيعة مضر واربعة وعشرين الف دار لسائر العرب وستة آلاف دار لليمن، أخبر لي بذلك سنة ٢٦٤، وقال الحجاج يصفها: وأما الكوفة قبكر عاطل عيطاء[٥] لا حلي لها ولا زينة[٦].

ثالثا – فضل الكوفة:

وكان علي بن ابي طالب(عليه السلام) يقول: الكوفة كنز الايمان وحجة الاسلام وسيف الله ورمحه يضعه حيث يشاء، والذي نفسي بيده لينتصرن الله بأهلها في شرق الارض وغربها كما انتصر بالحجاز، وكان سلمان الفارسي(رضي الله عنه) يقول: أهل الكوفة أهل الله، وهي قبة الاسلام يحنُّ اليها كل مؤمن، واما مسجدها فقد رويت فيه فضائل كثيرة[٧].

وعن مالك بن دينار قال: كان علي بن ابي طالب(رضي الله عنه) اذا اشرف على الكوفة قال:

يا حبذا مقالنا بالكوفة
أرض سواد سهلة معروفة
تعرِفها جمالنا العلوفة [أ٧]

وقال سفيان بن عيينة:
خذوا المناسك عن أهل مكة
وخذوا القراءة عن أهل المدينة
وخذوا الحلال والحرام عن أهل الكوفة[٨]

رابعا – حفّاظ الكوفة:

ومن حفاظ الكوفة محمد بن العلاء بن كريب الهمداني الكوفي، سمع بالكوفة عبدالله بن المبارك، وعبدالله بن ادريس، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح، وعبدالله بن يحيى بن حنبل، وابو يعلى الموصلي، والحسن بن سفيان الثوري، وابو عبدالله

البخاري، ومسلم بن الحجاج، وابو داود السجستاني، وابو عيسى الترمذي، وابو عبدالرحمن النسائي، وابن ماجة القزويني، وابو عروة السراي وخلق سواهم، وكان ابن عقدة يقدِّمهُ على جميع مشايخ الكوفة في الحفظ والكثرة فيقول:

ظهر لابن كريب بالكوفة ثلاثمائة ألف حديث، وكان ثقة مجمعا عليه، ومات لثلاث بقين من جمادي الأولى سنة ٢٤٣هـ، وأوصى أن تدفن كتبه فدفنت[٩]، ونحن نشك بهذه الرواية لأن دفن الكتب تبذير وإسراف أشد من الإتلاف، والعلماء ورثة الأنبياء يجودون بما عندهم لطلابهم فكيف يقبرون كتبهم ويحرمون الناس من الإفادة منها.

المبحث الثاني
مدرسة الكوفة وفقهاؤها

أولا – مدرسة الكوفة:

كان قد نزل في الكوفة من الصحابة(رضي الله عنهم)، عبدالله بن مسعود(رضي الله عنه)، وعلي بن ابي طالب(رضي الله عنه)، وقد أخذ أهل الكوفة العلم والفقه من هذه القمم السامقة من الصحابة الكرام، وكان تاثرهم بابن مسعود(رضي الله عنه) كثيرا وظاهرا، فقد كتب عمر(رضي الله عنه) إلى أهل الكوفة:

((إني قد بعثت اليكم عمّار بن ياسر أميرا وعبدالله بن مسعود معلما ووزيرا، وانهما من النجباء من اصحاب رسول الله(صلى الله عليه وسلم)، من اصحاب بدر، وقد جعلت عبدالله بن مسعود على بيت مالكم، فتعلموا منهما واقتدوا بهما، فقد آثرتكم بعبدالله بن مسعود على نفسي))[١٠].

وعن عامر أن مهاجر عبدالله بن مسعود كان بحمص، فحدره عمر(ﷺ) إلى الكوفة وكتب اليهم: ((إني والله الذي لا اله الا هو آثرتكم به على نفسي فخذوا عنه))[١١].

وعن الضحاك قال: قال عمر(ﷺ): ((لقد آثرت أهل الكوفة بابن أم عبد على نفسي، إنه من أطولنا فوقا[١٢]، كنيفٌ مليء علماً))[١٣].

وعن ابي خالد رجل من اصحاب عمر(ﷺ) قال: ((وفدنا إلى عمر فأجازنا ففضّل أهل الشام علينا في الجائزة فقلنا: يا امير المؤمنين أتفضل أهل الشام علينا؟ فقال: يا أهل الكوفة أجَزِعْتُم أن فضّلت أهل الشام عليكم لبعد شقتهم، لقد آثرتكم بابن ام عبد))[١٤].

وعن عامر قال: ما كان أحد من اصحاب النبي(ﷺ) أفقه من صاحبنا عبدالله، يعني ابن مسعود[١٥].

فكان عبدالله بن مسعود مؤسسا لمدرسة الكوفة فضلا عن علي بن ابي طالب وسعد بن ابي وقاص وعمار بن ياسر والمغيرة بن شعبة وحذيفة بن اليمان وابن عباس وكثير من الصحابة(ﷺ).

وعن ابراهيم قال: كان اصحاب عبدالله بن مسعود(ﷺ) يقرؤون ويفتون ستّة[١٦]: علقمة[١٧]، والاسود[١٨]، مسروق[١٩]، وعبيدة[٢٠]، والحارث بن قيس[٢١]، وعمرو بن شرحبيل[٢٢].

ولا عجب فقد كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب(ﷺ) يفضل أهل الكوفة على أهل البصرة، فعن سفيان بن عيينة قال: قال رجل للحسن: يا ابا سعيد أهل البصرة او أهل الكوفة ؟ قال: كان عمر(ﷺ) يبدا بأهل الكوفة وبها بيوتات العرب كلّها وليست بالبصرة [٢٣]. وكان عمر (ﷺ) يسمي أهل الكوفة رأس أهل الاسلام،

ورأس العرب، ودرع الله، وكنز الايمان، وجمجمة العرب يجزّون ثغورهم ويمدون الامصار[٢٤].

وعن الشعبي قال: قال قرظة بن كعب الانصاري، أردنا الكوفة فشيعنا عمر إلى (صِرار)[٢٥] فتوضأ فغسل مرتين وقال: تدرون لم شيَّعتكم ؟ فقلنا: نعم نحن اصحاب رسول الله(ﷺ)، فقال: إنكم تأتون أهل قرية لهم دويّ في القرآن كدوّي النحل فلا تصدوهم بالاحاديث فتشغلوهم، جرِّدوا القرآن وأقلّوا الرواية عن رسول الله(ﷺ)، أمضوا وأنا شريككم[٢٦].

وعن عبدالجبار بن عباس عن ابيه قال: جالست عطاء فجعلت أسأله فقال لي: ممّن أنت ؟ فقلت: من أهل الكوفة، فقال عطاء: ما ياتينا العلم الا من عندكم[٢٦أ].

ومن اعمدة الفقه الكوفي في مدرسة الكوفة: عبدالله بن مسعود(ﷺ)، وعلي بن ابي طالب(ﷺ)، وقد اشتهر عبدالله بن مسعود(ﷺ) بكثرة التلاميذ الذين نشروا علمه في العراق لقول ابن القيم: (والدين والفقه والعلم انتشر في الامة عن اصحاب بن مسعود واصحاب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس (ﷺ)، فاما أهل المدينة فعلمهم عن اصحاب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر، وأما أهل العراق فعلمهم عن اصحاب عبدالله بن مسعود)[٢٧].

وكان عبدالله بن مسعود(ﷺ) ينزع عن قوس عمر ويشاركه في كثير من اقضيته وآرائه[٢٨]. وكان عبدالله بن مسعود(ﷺ) يجتهد بالقياس، وكان معظم الصحابة يجتمعون ويتبادلون الرأي ويتشاورن ثم ينتهون إلى أمر يقرّه اجتماعهم[٢٩].

واشتهر من الفقهاء نوعان هما، فقهاء الرأي وفقهاء الأثر، وهناك نوع ثالث هو الفقه التقديري، فكان أهل الحديث بالحجاز وأهل الرأي بالعراق. وفقهاء المدينة يتهمون فقهاء العراق ببعدهم عن السنّة، وفقهاء العراق ينكرون ذلك لأنهم يفتون

بآرائهم. إذ أن معظم الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق يسير على منهاج القياس، ومن هؤلاء الفقهاء: علقمة، وابراهيم النخعي وحماد بن ابي سليمان شيخ ابو حنيفة النعمان، وأمامهم من الصحابة عبدالله بن مسعود(ﷺ)، وقد اكثروا روايتهم عنه وعن علي بن ابي طالب(ﷺ) وغيرهما من كبار الصحابة والذين سكنوا واقاموا في العراق.

ويرى ابراهيم النخعي[٣٠] والشعبي[٣١] بالكوفة أن عبدالله بن مسعود (ﷺ) اثبت الناس في الفقه، كما قال علقمة: (وهل احد اثبت من عبدالله)، وقول ابو حنيفة للاوزاعي: (ابراهيم افقه من سالم ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة افقه من عبدالله بن عمر) وعبدالله هو عبدالله وأصل مذهبه فتوى عبدالله بن مسعود، وقضايا علي (ﷺ) وفتاواه، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة، فكان ابراهيم النخعي لسان فقهاء الكوفة).

وكان الامام علي (ﷺ) أقضى أهل زمانه من الذين واكبوا القرآن وسنة رسول الله(ﷺ) وكان من آرائه وافكاره وسعة افق علمه وبديهته، ان كان من المبرزين في الفقه والقضاء، وحين يضرب المثل يضرب به فيقال اذا استصعبت قضية: (قضية ولا ابا الحسن لها)، ومن اقوال الصحابي عبدالله بن مسعود(ﷺ): (أفرض أهل المدينة واقضاها علي) [٣٢].

(ولهذا كان معظم أهل العراق في اقضيتهم وفتاويهم يتبعون عبدالله بن مسعود في فتاويه وعلي بن ابي طالب(ﷺ) في اقضيته .. اذ تمكن في مدة اقامته بالكوفة منذ تشييدها سنة ١٧هـ حتى وفاته سنة ٣٢هـ أن يؤسس مدرسة فقهية بفضل ما غرسه في تلاميذه من علوم وحرية اجتهاد، وحيث كان يعلم أهلها القرآن، ويحفظهم السنة ويفقههم بالدين، ويفتيهم فيما يسألون عنه ويقضي بينهم بما يحكم الاسلام)[٣٣].

ومن التلاميذ والفقهاء الذين تخرجوا في هذه المدرسة، علقمة بن قيس(ت٦٢هـ)، ومسروق الاجدع (ت٦٣هـ)، والقاضي شريح (ت٧٨هـ) [٣٤]، وسعيد بن جبير (ت٩٥هـ)[٣٥]، والشعبي (ت١١٤هـ)، وحبيب بن ابي ثابت (ت١١٩هـ)[٣٦][٣٧].

ثانيا- فقهاء الكوفة:

ساهم كثير من الطلاب في مدرسة الكوفة واشتهروا بالعلم والفقه والافتاء، وكان منهم:

١- علقمة بن قيس النخعي.
٢- الاسود بن يزيد النخعي، وهو عم علقمة.
٣- عمرو بن شرحبيل الهمداني.
٤- مسروق ابن الاجدع الهمداني.
٥- عبيدة السلماني.
٦- شريح بن الحارث القاضي.
٧- سليمان بن ربيعة الباأهلي.
٨- زيد بن صوحان.
٩- سويد بن غفلة.
١٠- عبدالرحمن بن يزيد النخعي.
١١- الحارث بن قيس الجُعفي.
١٢- عبدالله بن عتبة بن مسعود القاضي.
١٣- خيثمة بن عبدالرحمن.
١٤- سلمة بن صهيب.

١٥- مالك بن عامر.
١٦- عبدالله بن سخيرة.
١٧- زرُّ بن حبيش.
١٨- خلاّس بن عمرو.
١٩- عمرو بن ميمون الأودي.
٢٠- همام بن الحارث.
٢١- الحارث بن سويد.
٢٢- يزيد بن معاوية النخعي.
٢٣- الربيع بن خيثم.
٢٤- عتبة بن فرقد.
٢٥- صبغة بن زُفر.
٢٦- شريك بن حنبل.
٢٧- ابو وائل شفيق بن سلمة.
٢٨- عبيد بن فضلة.

وهؤلاء اصحاب علي (رضي الله عنه) وابن مسعود (رضي الله عنه) ويضاف اليهم:

١- ابو عبيدة وعبدالرحمن ابناء عبدالله بن مسعود.
٢- عبدالرحمن بن ابي ليلى.
٣- ميسرة.
٤- زادان.
٥- الضحاك.
٦- ابراهيم النخعي.
٧- عامر الشعبي.

٨- سعيد بن جبير.
٩- القاسم بن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود.
١٠- ابو بكر بن ابي موسى.
١١- محارب بن دثار.
١٢- الحكم بن عتيبة.
١٣- وجَبلة بن شحيم.
١٤- أحمد بن عمر.
١٥- حماد بن ابي سليمان.
١٦- سليمان بن المعتمر.
١٧- سليمان بن الاعمش.
١٨- مِسْعر بن كِدام.
١٩- محمد بن عبدالرحمن بن ابي ليلى.
٢٠- عبدالله بن شُبرمة.
٢١- سعيد بن أشوع.
٢٢- شريك القاضي.
٢٣- القاسم بن معن.
٢٤- سفيان الثوري.
٢٥- ابو حنيفة.
٢٦- الحسن بن صالح بن حي.
٢٧- حفص بن غياث.
٢٨- وكيع بن الحرام.
٢٩- اصحاب ابي حنيفة كأبي يوسف القاضي وزفر.

٣٠- زفر بن الهديل.
٣١- حماد بن ابي حنيفة.
٣٢- الحسن بن زياد اللؤلؤي القاضي.
٣٣- اصحاب سفيان الثوري: الاشجعي.
٣٤- والمعافى بن عمران.
٣٥- وصاحبي الحسن بن حي الذولي.
٣٦- ويحيى بن آدم [٣٨].

وهؤلاء كلهم ساهموا في رفد مدرسة الكوفة بالعلوم والفقه، رحمهم الله جميعا، وهم من الصحابة وفيهم تابعين وتابع التابعين.

المبحث الثالث

المدارس الفقهية

كانت مدرسة الكوفة اكبر المدارس الفقهية على الاطلاق بعد مدرسة المدينة، فقد اسسها عبدالله بن مسعود(رضي الله عنه) وتأثر به تلاميذه وكذلك علي بن ابي طالب(رضي الله عنه) قد ساهم فيها وتأثر به تلاميذه الا أن تأثر طلاب مدرسة الكوفة بأبن مسعود كان اكثر واظهر، ومن ابرز فقهاء الكوفة من اصحاب عبدالله بن مسعود(رضي الله عنه):

١- علقمة بن قيس (ت٦٢هـ).
٢- الاسود بن يزيد (ت٧٤هـ).
٣- مسروق الأجدع (ت٦٣هـ).
٤- عبيدة بن عمرو (ت٧٢هـ).
٥- شريح القاضي (ت٧٨هـ).
٦- والحارث الاعور (مات في خلافة ابن الزبير).

وقد اخذ ابراهيم النخعي علمه من هؤلاء الستة فاصبح امام أهل الكوفة بدون منازع وكانت مراكز فقهية وكان على رأسها كبار التابعين منهم:

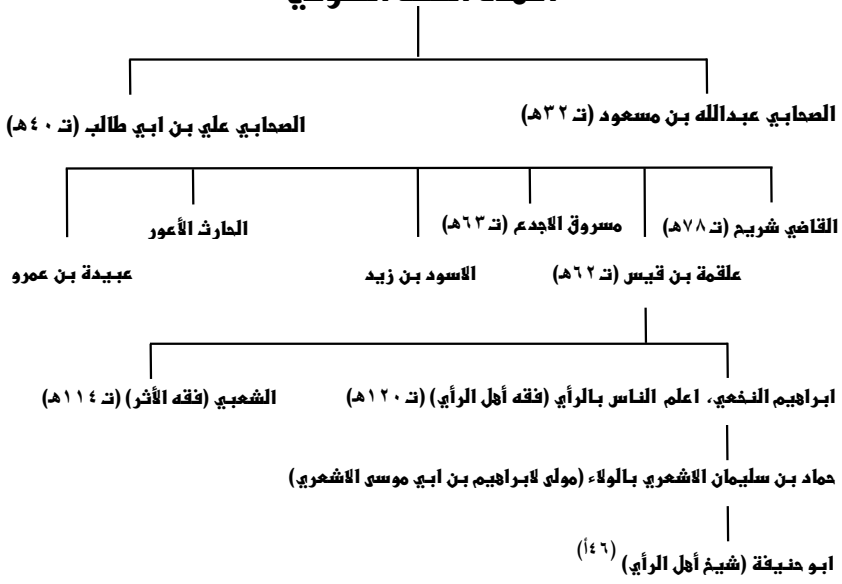
١- سعيد بن المسيب[٣٩] في المدينة.
٢- عطاء[٤٠] في مكة.
٣- ابراهيم النخعي في الكوفة ومن ابرز تلاميذه حماد[٤١] شيخ ابي حنيفة والحسن[٤٢] في البصرة ومكحول في الشام وطاووس في اليمن.

وتمتد اصول المدارس الفقهية إلى الصحابة فكان منهم من اكثر من الرأي كعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبدالله بن مسعود(رضي الله عنه)، وكان منهم مقلّين امثال عبدالله بن عمر وعبدالله بن عمرو بن العاص والزبير بن العوام(رضي الله عنه)، فكان المكثرون يتعمقون في معاني النصوص ويمعنون النظر في مقاصدها البعيدة ويبحثون عن اسرار التشريع ولا يتهيبون من الافتاء بالرأي بينما المقلون منهم يقفون عند ظاهر النص ويتهيبون من الفتوى بالرأي. وظهرت مدرسة أهل الرأي بالكوفة بالعراق وسميت بهذا الاسم لاستعمال فقهائها للرأي والقياس في توضيح الاحكام الشرعية، ويفرعون المسائل ويفترضون الوقائع قبل وقوعها ويبحثون عن احكامها، وكذلك كانوا يستعملون القياس والرأي ويغوصون في فهم دلالة النصوص بعد اعتمادهم على الكتاب والسنة، ومن علمائها المشهورين: ابراهيم النخعي وابو حنيفة النعمان، ومن تلاميذه: محمد بن الحسن، وابو يوسف، وزفر وبالاضافة إلى مدرسة الكوفة، كانت مدرسة أهل الحديث بالمدينة ومن اشهر علمائها:

١- مالك بن انس[٤٣].
٢- سعيد بن المسيب.
٣- الاوزاعي[٤٤].
٤- الليث بن سعد [٤٥]، وغيرهم.

اما مدرسة أهل الظاهر والتي تنسب إلى داود بن علي بن خلف الاصبهاني والذي يعرف بداود الظاهري (ت٢٧٠هـ)، فكانوا يعتمدون على الاجماع وعلى ظاهر النصوص وعدم تعليل الاحكام، وقال ابن العماد الحنبلي[٤٦]: كان زاهدا متقللا كثير الورع آخذ العلم عن اسحاق بن راهويه وأبي ثور، وكان من اكثر الناس تعصبا للامام الشافعي(رضي الله عنه) وصنف في فضائله والثناء عليه كتابين، وكان صاحب مذهب مستقل وتبعه جمع كثير يعرفون بالظاهرية.

أعمدة الفقه الكوفي



المبحث الرابع

الامام الاعظم

ابو حنيفة النعمان (ت١٥٠هـ) أمام مدرسة الكوفة

في سنة ١٧ هـ نزل الصحابي عبدالله بن مسعود(رضي الله عنه) الكوفة ليعلم الناس ويفقههم في دينهم والتف حوله الطلاب وكان كالبحر الدافق يمتليء علما وفقها وهو يحمل طريقة عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) في الاستنباط والبحث والاخذ بالرأي عند افتقاد النص، وكان من بين تلامذته عبيدة بن قيس السلماني وعلقمة بن قيس النخعي وشريح القاضي وجاء من بعدهم ابراهيم النخعي الذي كان قمة في علوم الحديث وعلى يده تتلمذ الشيخ حماد بن ابي سليمان الذي كان يمتلك حلقة كبيرة في الكوفة ومن ابرز تلاميذه الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان والذي تقلد زعامة مدرسة الرأي في الكوفة من بعده فاصبح امام المذهب الحنفي.

ولادته ونشأته:

ولد على الراجح سنة (٨٠هـ) ونشأ بالكوفة، في اول حياته حفظ القرآن الكريم وكان يكثر من تلاوته ويختمه عدة مرات في رمضان. نشأ في بيت من بيوت التجارة في الكوفة وكانت اسرته تتجر بالخز، وكان ابوه وجده باتصال مع الامام علي(رضي الله عنه)، فكان منزعهم للتعرف على الاسلام. وروي عنه انه قال: (مررت يوما على الشعبي وهو جالس فدعاني فقال لي: إلى من تختلف ؟ فقلت: اختلف إلى السوق. فقال: لم اعني الاختلاف إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء، فقلت له: أنا قليل الاختلاف إلى العلماء، فقال لي: لا تفعل، عليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء، فاني ارى فيك يقظة وحركة .. قال: فوقع في قلبي من قوله، فتركت الاختلاف إلى السوق، واخذت في العلم فنفعني الله بقوله)[٤٧].

فهو ابو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، فاما زوطي فانه من أهل كابل، وولد ثابت على الاسلام، وكان زوطي مملوكا لبني تيم الله بن ثعلبة فاعتق، فولاؤه لبني تيم الله بن ثعلبة، وقيل غير ذلك، وقال اسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن المرزبان من ابناء فارس الاحرار، والله ما وقع علينا رقّ قط، ولد جدي في سنة ثمانين وذهب ثابت إلى علي بن ابي طالب(رضي الله عنه) وهو صغير فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته، ونحن نرجوا من الله ان يكون قد استجاب الله ذلك لعلي بن ابي طالب(رضي الله عنه) فينا [٤٨].

وحيث ان الروايات لم تجمع على اعجمية ابي حنيفة فان الراجح هو تيمي عربي لأنه ولد في ارض العرب ونشأ في ارض العرب ولم نجد عنده أي ميل للفكر الاعجمي، والاصح انه من الاحرار ومن أهل به تشرف وحسن انتقاه، وقيل انه من العرب الاحرار من الفئة الانصارية[٤٩]. وأنا أميل الى هذا الرأي فهو عربي بالولاء لانتمائه الى بني تيم.

وهو من الائمة الستة المشهورة بين الاخيار الذين شاعت مذاهبهم في الامصار وجمعهم بعضهم فقال: (شعر):

وإن شئت اركان الشريعة فاستمع لتعرفهم واحفظ اذا كنت سامعا

محمد[٥٠]والنعمان[٥١]مالك[٥٢] أحمد[٥٣] وسفيان[٥٤]واذكر بعد داود[٥٥] تابعا[٥٦]

صفته:

قال ابو نعيم: وكان ابو حنيفة حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، حسن المجلس، شديد الكرم، حسن المواساة لأخوانه. وعن عمر بن حماد بن ابي حنيفة ان ابا حنيفة كان طوالا تعلوه سمرة، وكان لباسا حسن الهيئة كثير التعطر، يعرف بريح الطيب اذا اقبل واذا خرج من منزله قبل ان تراه[٥٧]. وكان مثلا للتاجر المستقيم، فقد

كان ثري النفس، عظيم الامانة، سمحاً، بالغ التدين، وعظيم العبادة، يصوم النهار ويقوم الليل، فرحمك الله يا ابا حنيفة يوم مت ويوم تبعث حيا.

شيوخه:

كان شيوخه كثيرون، حتى ان بعض الروايات تشير إلى انه التقى ببعض الصحابة وكان من شيوخه، عطاء بن ابي رياح (ت١١٥هـ) فقد سمع الحديث منه بمكة وقال: (ما رأيت افضل من عطاء).. وكان عطاء يفضله على تلامذته وكان ابو حنيفة اذا حضر مجلس السماع اوسع له وادناه[٥٨].

وقد اكد الذهبي ان (اكبر شيوخه عطاء بن ابي رباح وشيخه في الفقه حماد بن ابي سليمان)[٥٩].

وقال الخطيب البغدادي: سمعت ابا حنيفة يقول: لقيت عطاء بمكة فسألته عن شيء، فقال: من أين انت ؟ قلت: من أهل لكوفة، قال: انت من أهل القرية التي فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ؟ قلت: نعم ! قال: فمن أي الاصناف انت ؟ قلت: ممن لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ولا يكفّر احداً بذنب، قال: فقال لي عطاء: عرفت فالزم[٦٠].

وقال ابو عبدالله بن الحسين بن علي العميري عن الحارث بن عبدالرحمن قال: كنا نكون عند عطاء بعضنا خلف بعض فاذا جاء ابو حنيفة أوسع له وادناه[٦١].

وعن ابي مطيع قال: قال ابو حنيفة: دخلت على ابي جعفر امير المؤمنين فقال لي: يا ابا حنيفة عمّن أخذت العلم ؟ قال: قلت: عن حماد عن ابراهيم عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس(رضي الله عنهم)، قال: فقال ابو جعفر: بخٍ بخٍ استوثقت ما شئت يا ابا حنيفة، الطيبين الطاهرين المباركين صلوات الله عليهم[٦٢].

وكان مسعر بن كدام من شيوخ ابي حنيفة وهو في مفاخر الكوفة في حفظه وزهده، قال: (طلبت مع ابي حنيفة الحديث فغلبنا، واخذنا في الزهد فبرع علينا، وطلبنا الفقه فجاء منه ما ترون)[٦٣].

وقد لزم ابو حنيفة حماد بن ابي سليمان وتخرج عليه في الفقه واستمر معه إلى ان مات[٦٤]، وقد ثبت أن ابو حنيفة لازم شيخه حماد (ثمانية عشرة سنة). فقد روي عنه انه قال: (قدمت البصرة فظننت اني لا أُسأل عن شيء الا اجبت عنه فسألوني عن اشياء لم يكن عندي فيها جواب فجعلت على نفسي أن لا افارق حمادا حتى يموت او اموت فصحبته ثماني عشرة سنة)[٦٥] واذا كان ابو حنيفة قد لازم حمادا ثماني عشرة سنة ومات حماد عام ١٢٠هـ وهو في سن الاربعين، فكأنه تتلمذ له وهو في سن الثانية والعشرين ولازمه إلى الاربعين واستقل بالدرس والبحث وتولى حلقته بعد ذلك[٦٦].

وخلاصة القول ان شيوخه من التابعين هم ابراهيم النخعي، الشعبي، حماد بن ابي سليمان، عطاء بن رباح، وغيرهم.

ابو حنيفة مدرسا:

بعد وفاة شيخه حماد عام (١٢٠هـ) لزم ابو حنيفة مجلسه وجلس في مجلس الدرس بالكوفة وهو من ابرز تلاميذه وبعد ان لزم الدرس لم يغادر تجارته فقد كان عنده شريك يقوم مقامه ولا يريد ان يقطعه عن العلم فكان استمراره بالتجارة له اثره في تفكيره الفقهي: بالاضافة إلى انه كان كثير الرحلات التي كانت تفيده من فتح ذهنه ونفاذ بصيرته اذ اشتهر بالمناظرة وقد جاور الجماعة الدهرية وقال لهم: (ما تقولون في رجل يقول لكم: اني رأيت سفينة مشحونة، مملوءة بالاحمال قد احتوشتها في لجة البحر امواج متلاطمة وهي من بينها تجري مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها، ولا متعهد يتعهدها ويدفعها ويسوقها، هل يجوز ذلك في العقل ؟ فقالوا: لا، هذا شيء

لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم، فقال ابو حنيفة – رحمه الله –: يا سبحان الله، اذا لم يجز في العقل وجود سفينة من غير متعهد ولا مجرٍ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف انواعها وتغيير امورها واعمالها، وسعة اطرافها، وتبأين اكنافها من غير صانع ولا محدث لها؟)[٦٧].

فكان – رحمه الله – يغوص في اعماق النصوص ويستخرج منها العلل والاحكام كالذي يستخرج اللؤلؤ من اعماق البحر، وكان يسمى صيرفي الحديث اذ يوازن بين النص القرآني والحديث النبوي، ومن اقواله المأثورة التي يجب ان تكتب بماء الذهب: (مثل من يطلب الحديث ولا يفقه كمثل الصيدلاني يجمع الادوية ولا يدري لأي داء هي حتى يجيء الطبيب... هكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه حتى يجيء الفقيه)[٦٨].

تلاميـــذه:

كان تلاميذ ابو حنيفة مقربين جدا اليه وكانوا بمرتبة الاحباب إلى قلبه فكان يقول لهم: (انتم مسار قلبي وجلاء حزني) فهم لهم في قلبه منزلة خاصة وكان عددهم كما ذكرهم ستة وثلاثون رجلا منهم ثمانية وعشرون يعملون في القضاء وستة يعملون في الفتوى واثنان يعملون في تأديب القضاء وهم ابو يوسف وزفر كما ذكر ذلك ابن البزازي في كتابه[٦٩]، فكانت علاقته بهم كعلاقة الاب باولاده فكان يصرف على معيشة بعضهم ويزوج بعضهم، وعندما تولى احد تلاميذه منصبا في البصرة وهو يوسف بن خالد السحتي اوصاه: (اذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك، وعرفوا حقك فانزل كل رجل منزله، واكرم أهل الشرف، وعظم أهل السلم، ووقر الشيوخ، ولاطف الاحداث، وتقرب من العامة، ودار الفجار، واصحب الاخيار، ولا تتهاون بسلطان، ولا تحقرن احدا، ولا تقصرن في مروءتك ولا تخرجن سرك إلى احد، ولا تثق

بصحبة احد حتى تمتحنه ولا تخاذن خسيسا ولا وضيعا، ولا تألفن ما ينكر عليك في ظاهره[٧٠].

ومن تلامذته المشهورين:

١- الامام ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الانصاري:

قاضي القضاة ولد سنة ١١٣هـ وحدث عن هشام بن عروة ويحيى بن سعيد الانصاري وعطاء بن السائب والاعمش وابي حنيفة ولزمه وتفقه به وهو انبل تلامذته واعلمهم تخرج به ائمة كمحمد بن الحسن ومعلى بن منصور وهلال الرأي وابن سماع وغيرهم وله مؤلفات منها (الخراج) و(المبسوط) و (ادب القاضي)، (ت١٨٢هـ)[٧١].

٢- محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت١٨٩هـ):

نسبته إلى بني شيبان بالولاء من قرى دمشق منها، قدم أبوه إلى العراق، فولد له محمد بواسط، ونشأ في الكوفة. إمام الفقه والاصول، ثاني اصحاب ابي حنيفة بعد ابي يوسف من المجتهدين المنتسبين. وهو الذي نشر علم ابي حنيفة. شهر بتصانيفه الكثيرة. ولي القضاء للرشيد بالرقة، ثم عزله. واستصحبه الرشيد في مخرجه إلى خراسان، فمات محمد بالريّ.

من تصانيفه (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) و (المبسوط) و (السير الكبير) و (السير الصغير) و (الزيادات)، وهذه كلها تسمى عند الحنفية كتب ظاهر الرواية وله (كتاب الآثار) و (الأصل)[٧٢].

٣- زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري(ت١٥٨هـ):

وكان مفضلا عند استاذه الذي يقول عنه: (هو أقيس اصحابي) وتزوج فحضره ابو حنيفة وقال في خطبته: (هذا زفر بن الهديل امام من ائمة المسلمين وعلم من اعلامهم في شرفه وحسبه و علمه. وليّ قضاء البصرة، وروي عنه انه قال: ما خالفت ابا حنيفة رحمه الله في قول الا وقد كان ابو حنيفة يقول به[٧٣].

٤- الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت٢٠٤هـ):

ولّي القضاء ثم استغنى عنه وكان يكسو مماليكه كما يكسو نفسه وقال عنه يحيى بن آدم: ما رأيت افقه من الحسن بن زياد، وقال محمد بن سماعته: سمعت الحسن بن زياد يقول: كتبت عن بن جريج اثني عشر الف حديث كلها يحتاج اليها الفقهاء، وصف كتاب (المقالات) وله كتاب (المجرد)[٧٤].

فقهه ومنهاجه:

قال الشافعي – رحمه الله –: (الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة).

وقال عبدالله بن المبارك: (أنه مخ العبادة) أي انه يصل دائما إلى اللب الخالص.

وقال الامام مالك: (إنه لفقيه).

وكان يستنبط الامور ويرسم منهاجا لها وهو القائل: (آخذ بكتاب الله فان لم أجد فبسنة رسول الله(ﷺ) ، آخذ بقول اصحابه. .. آخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فأما اذا انتهى الامر إلى ابراهيم النخعي والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب، فقوم اجتهدوا، فاجتهد كما اجتهدوا).

فهو يأخذ بالكتاب ثم بالسنة ثم باقوال الصحابة[٧٥].

أما اجتهاده بغير النصوص فقد جاء عن احد معاصريه ما نصه:

(كلام ابي حنيفة اخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه امورهم. .. يحصي الامور على القياس، فاذا فتح القياس يمضيها على الاستحسان. وكان يوصل الحديث المعروف الذي اجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغا، ثم يرجع إلى الاستحسان: ايهما كان اوفق رجع اليه[٧٦]. فهذا المنهاج يقوم على: الكتاب وهو حبل الله والسنة وهي التي تبين كتاب الله واقوال الصحابة(رضي الله عنهم) فهم الذين حملوا علم الرسول(ﷺ) وحضروا التنزيل.

فاذا لم يكن نص من القرآن او سنّة او اقوال الصحابة فهو يلجأ للقياس ويأخذ به، والقياس هو الحاق امر غير منصوص على حكمه بامر آخر منصوص على حكمه لعلة جامعة بينهما فهو يبحث عن العلة فاذا وصل اليها اخذ بها وهذا الفقه هو الفقه التقريري فهو يأخذ وقائع لم تقع ثم يستخرج حكمها. أما الاستحسان فهو ان يخرج القياس الظاهر إلى حكم آخر فاذا لم يصلح فهو يبحث عن علة ثانية ويعمل بها وهو ما يسمى بالقياس الخفي. واما الاجماع فهو ان يجمع المجتهدون على حكم ويتفقون على انه حجة. اما العرف: وهو ان العمل على امر لم يرد فيه نص من القرآن والسنة او عمل الصحابة. والعرف اما ان يكون صحيحا أي لا يخالف النص او فاسدا اذا خالف النص. والفقه الذي كان يمارسه كان متأثرا بفكره التجاري وكان يقيد عقوده التجارية بالعلم بالبدل ويتجنب الربا وكل عقد فيه ربا فهو باطل. وكل عقد اذا اقره العرف اخذ به واذا لم يقره العرف تركه وكذلك توفرالامانة في البيع والشراء.

ومن أقواله – رحمه الله –: (علمنا هذا رأي وهو احسن ما رأينا، فمن قدر على غير ذلك فله ما رآه ولنا ما رأينا)[٧٧]، فهذا يعني انه كان منفتحا ومتسامحا في عصر كان فيه التعصب والتطرف هو الغالب على بعض المحدثين والفقهاء. فكان هو منفتحا وهو امام مدرسة الرأي في الكوفة على مدرستين مهمتين هي مدرسة أهل الحديث التي نشأت في مكة والمدينة. فتلاميذه انتقلوا من الكوفة إلى المدينة وبالعكس، فتلاميذ مالك في المدينة جاءوا إلى العراق واخذوا من تعاليم ابي حنيفة. وهذا معناه انه كان يستعمل رأيه ويرجح ما يراه راجحا. وفي الحديث كان يقال ان ابا حنيفة كان ضعيفا في الحديث، والذي اقوله ان ابا حنيفة كان اماما مجتهدا وان قواعد المجتهد سبقت كل مصطلح الحديث، والاجتهاد ليس مخالفة النص دائما لفهمه ولا عجب فقد قال عنه الامام علاء الدين ابو بكر الكاساني: (أنه كان من صيارفة الحديث وكان من مذهبه تقديم الخبر وان كان من حدِّ الأحاد على القياس بعد أن كان

راوية عدلاً ظاهر العدالة[٧٨]. وانا ادافع عن الذين يميلون إلى الرأي لأن العقل السليم لا سيما عقل الفقيه لابد وان يتدبر ويتفكر فاذا لم يجد نصا صريحا وجب عليه ان يغوص في بحار الاستنباط معتمدا بعد الاسترشاد على رأيه في استنباط الحكم الفقهي، فعندما ارسل نبي الرحمة(ﷺ) معاذ بن جبل قاضيا إلى اليمن قال له بم تقض ؟ فقال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد ؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأي ولا آلو، فضرب (ﷺ) على صدر معاذ وقال له: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله[٧٩].

ما قيل في فقهه:

قيل لمالك بن انس: هل رأيت ابا حنيفة ؟ قال: نعم، رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية ان يجعلها ذهبا لقام بحجته.

وعن روح بن عبادة قال: كنت عند ابن جريج[٨٠] سنة خمسين ومائة وأتاه موت ابي حنيفة فاسترجع وتوجع وقال: أي علم ذهب ؟ قال: ومات فيها ابي جريج[٨٠].

وعن عبدالله المبارك[٨١] قال: قدمت الشام على الاوزاعي فرأيته ببيروت، فقال لي: يا خراساني من هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة يكنّى ابا حنيفة ؟ فرجعت إلى بيتي، فاقبلت على كتب ابي حنيفة، فاخرجت منها مسائل من جياد المسائل، وبقيت في ذلك ثلاثة ايام، فجئت يوم الثالث وهو مؤذن مسجدهم وامامهم، والكتاب في يدي، قال: أي شيء هذا الكتاب ؟ فناولته فنظر في مسألة منها وقعت عليها، قال النعمان. فما زال قائما بعد ما اذن حتى قرأ صدرا في الكتاب. ثم وضع الكتاب في كمه ثم قام، وصلى، ثم اخرج الكتاب حتى اتى عليه. فقال لي: يا خراساني من النعمان بن ثابت هذا؟ قلت: شيخ لقيته بالعراق. فقال: هذا نبيل من المشايخ، اذهب فاستكثر منه. قلت: هذا ابو حنيفة الذي نهيت عنه[٨١].

وعن مسعر بن كدام[٨٢] **قال:** ما احسد أحد بالكوفة الا رجلين: ابو حنيفة في فقهه، والحسن ابن صالح في زهده.

واخبرنا الصيمري قال: سمعت اسرائيل يقول: كان نعم الرجل النعمان، ما كان احفظه لكل حديث فيه فقه واشد فحصه عنه واعلمه بما فيه من الفقه. وكان قد ضبط عن حماد فاحسن الضبط عنه. فاكرمه الخلفاء والامراء والوزراء. وكان اذا ناظره رجل في شيء من الفقه همته نفسه. ولقد كان مسعر يقول: من جعل ابا حنيفة بينه وبين الله رجوت ان لا يخاف ولا يكون فرط في الاحتياط لنفسه.

واخبرنا الصيمري عن عبدالله بن ابي جعفر الرازي قال: سمعت ابي يقول: ما رأيت احدا افقه من ابي حنيفة وما رايت احدا اورع من ابي حنيفة[٨٣].

وعن الفضيل بن عياض[٨٤] **قال:**

كان ابو حنيفة رجلا معروفا بالفقه مشهورا بالورع، واسع الحال، معروفا بالافضال على كل من يطيف به، صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار، حسن الليل كثير الصمت، قليل الكلام متى ترد مسألة في حلال او حرام، فكان يحسن ان يدل على الحق، هاربا من حال السلطان.

وزاد ابن الصباح، وكان اذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وان كان عن الصحابة والتابعين، والا قاس واحسن القياس.

واخبرنا الصيمري عن ابي يوسف قال:

ما خالفت ابا حنيفة في شيء قط فتدبرته، الا رأيت مذهبه الذي ذهب اليه أنجي في الآخرة وكنت ربما ملت إلى الحديث، وكان هو ابصر بالحديث الصحيح مني[٨٥].

اخبرنا الصيمري عن اسماعيل بن حماد[٨٦] **عن ابي بكر بن عياش قال:**

مات عمر بن سعيد اخو سفيان فاتيناه نعزيه، فاذا المجلس غاص بأهله، وفيهم عبدالله بن ادريس، اذ اقبل ابو حنيفة في جماعة منهم، فلما رآه سفيان تحرك من مجلسه، ثم قام فاعتنقه، واجلسه في موضعه وقعد بين يديه، قال ابو بكر: فاغتطت عليه، وقال ابن ادريس: ويحك الا ترى ؟ مجلسنا متى تفرق الناس، فقلت لعبد الله بن ادريس: لا تقم حتى نعلم ما عنده في هذا، فقلت: يا ابا عبدالله رأيتك اليوم فعلت شيئا انكرته، وانكره اصحابنا عليك، قال: وما هو ؟ قلت: جاءك ابو حنيفة فقمت اليه واجلسته في مجلسك وصنعت به صنيعا بليغا، وهذا عند اصحابنا منكر. فقال: وما انكرت من ذاك ؟ هذا رجل من العلم بمكان. فان لم اقم لعلمه قمت لسنه، وان لم اقم لسنّه قمت لفقهه، وان لم اقم لفقهه قمت لورعه، فاحجمني فلم يكن عندي جواب[٨٦أ].

وعن ابي مطيع الحكم بن عبدالله قال: وما رأيت صاحب – يعني حديث – افقه من سفيان الثوري[٨٧]، وكان ابو حنيفة افقه منه[٨٨].

وعن عبدالله بن المبارك قال:

رأيت اعبد الناس، ورأيت اورع الناس، ورأيت اعلم الناس، ورأيت افقه الناس، فأما اعبد الناس فعبدالعزيز بن ابي روّاد، واما اورع الناس فالفضيل بن عياض، واما اعلم الناس فسفيان الثوري، واما افقه الناس فابو حنيفة، ثم قال: ما رايت في الفقه مثله[٨٩].

واخبرنا ابو نعيم عن ابن المبارك قال:

ان كان احد ينبغي له ان يقول برأيه، فأبو حنيفة ينبغي له ان يقول برأيه.

أخبرنا الخلال عن محمد بن بشر قال:

كنت اختلف إلى ابي حنيفة وإلى سفيان فآتي ابا حنيفة فيقول لي، من أين جئت ؟ فاقول: من عند سفيان، فيقول: لقد جئت من عند رجل لو ان علقمة والاسود

حضرا لاحتاجا إلى مثله، فآتي سفيان فيقول لي: من أين ؟ فأقول: من عند ابي حنيفة. فيقول: لقد جئت من عند افقه أهل الارض[٩٠].

اخبرنا التنوخي قال: سمعت مليح بن وكيع يقول: سمعت ابي يقول: ما لقيت احدا افقه من ابي حنيفة، ولا احسن صلاة منه.

اخبرنا ابو نعيم الحافظ قال: سمعت الشافعي[٩١] يقول: الناس عيال على ابي حنيفة في الفقه[٩٢].

وعن محمد بن ادريس الشافعي قال: الناس عيال على هؤلاء الخمسة، فمن اراد ان يتجر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة، كان ابو حنيفة ممن وفق له الفقه.

ومن اراد ان يتجر في الشعر فهو عيال على زهير بن ابي سلمى.

ومن اراد ان يتجر في المغازي فهو عيال على محمد بن اسحق.

ومن اراد ان يتجر في النحو فهو عيال على الكسائي.

ومن اراد ان يتجر في تفسير القرآن فهو عيال على مقاتل بن سليمان[٩٣].

واخبرنا الخلال عن جعفر بن الربيع قال:

اقمت على ابي حنيفة خمس سنين فما رأيت اطول صمتا منه، فاذا سئل عن شيء من الفقه تفتح وسال كالوادي، وسمعت له دويا وجهارة بالكلام[٩٤].

والواقع المعاصر يدل على عظمة منهج ابي حنيفة في الفقه اذ ان جلّ الدول الاسلامية لا زالت تعتمد على مذهب ابي حنيفة في مسائل الزواج والطلاق وغير ذلك من قانون الاسرة ثم مذهب ابي حنيفة في فقه المعاملات كان معمولا به الى سنة ١٩٥٢ م في العراق اذ كانت جملة الاحكام العملية تنظم شؤون المعاملات المالية قبل صدور القانون المدني العراقي. وكذلك في مصر والشام وغيرها. فما اعظم منهجك في الفقه يا ابا حنيفة !

مناقبه:

عن ابن المبارك قال: كان ابو حنيفة آية، فقال له قائل: في الشر يا ابا عبدالرحمن ام في الخير ؟ فقال: اسكت يا هذا، فانه غاية في الشر وآية في الخير، ثم تلى هذه الآية: چگ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ چ[٩٥] [٩٦].

وعن الصيمري عن ابن المبارك قال: ما كان اوقر مجلس ابي حنيفة. كان يشبه الفقهاء، وكان حسن السمت، حسن الوجه، حسن الثوب، ولقد كنا يوما في مسجد الجامع، فوقعت حية فسقطت في حجر ابي حنيفة، وهرب الناس غيره، فما رأيته زاد على ان نفض الحيّة وجلس مكانه[٩٧].

وعن الصيمري عن سهل بن مزاحم قال: بذلت الدنيا لأبي حنيفة فلم يردها وضرب عليها بالسياط فلم يقبلها[٩٨].

وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف قال: كنت امشي مع ابي حنيفة، فقال رجل لآخر: هذا ابو حنيفة لا ينام الليل، فقال: والله لا يتحدث عني بما لم افعل، فكان يحيي الليل صلاة وتضرعا، ومناقبه وفضائله كثيرة[٩٩].

وفاته:

مات رحمه الله في رجب سنة خمسين ومائة ودفن بمقبرة الخيزران بباب الطاق، وهي اليوم تقع في مقبرة الاعظمية ببغداد، وصلي عليه ست مرات من كثرة الزحام، آخرهم صلى عليه ابنه حماد وغسله الحسن بن عمارة، وكان قد عزم على اهله ان يدفنوه في ارض طيبة وان يجنبوه كل مكان فيه شبهة غصب[١٠٠]، فلما بلغ وصيته المنصور قال: (من يعذرنا من ابي حنيفة حيا وميتا)[١٠١].

ولما غسله الحسن بن عمارة قال: رحمك الله يا ابا حنيفة وغفر لك جزاء ما قدمت ولقد اتعبت الفقهاء من بعدك[١٠٢]. وقيل انه توفي وهو ساجد[١٠٣]. فرحمك الله يا ابا حنيفة رحمة واسعة.

الخاتمة:

تبين لنا في هذا البحث ان فقهاء الصحابة الكرام كان لهم دور بارز في مدرسة الكوفة وخاصة الصحابي عبدالله بن مسعود(ﷺ) والامام علي بن ابي طالب(ﷺ) وان ابا حنيفة كان امداد للشجرة المباركة، شجرة الصحابة الكرام والتابعين العظام من عبدالله بن مسعود الى ابراهيم النخعي الى حماد بن ابي سليمان الى ابي حنيفة النعمان. وما اشد حاجة الامة الى التبحر بفقه ابي حنيفة السحيق، فهو ينمي العقل السليم بما فيه من ملكات هائلة تفجر ينابيع ذوي الالباب في فقه الاصحاب (ﷺ).

الهوامش:

(1) ياقوت الحموي، الشيخ الامام شهاب الدين ابو عبدالله، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٣٧٤هـ، ص٤٩٠.

(2) المقدسي، شمس الدين ابو عبدالله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ط٢، بيروت، طبع مدينة ليدن المحروسة ١٩٠٦م، ص١١٦-١١٧.

(3) الزبيدي، السيد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، الكويت، مطبعة حكومة الكويت ١٩٨٧م-١٤٠٨هـ، ج٢٤، ص٣٤٠-٣٤١.

(4) ابن رستة، ابو علي احمد بن عمر، الاعلاق النفيسة ويلية كتاب البلدان، احمد بن ابي يعقوب ابن واضح، الكاتب اليعقوبي، بيروت، دار صادر، طبع مدينة ليدن بمطبعة بريل سنة ١٨٩٣، ص٢١٠-٢١١.

(5) عيطاء: العَيَطُ محركةٌ: طول العنق، وهو أعيط، وهي عيطاء (الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تقديم محمد بن عبدالرحمن مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ج١، ص٩١٦ باب العين.

(6) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٤٩٢.

(7) المصدر نفسه، ج٤، ص٤٩٢.

(7أ) يحيى بن معين المري، ابو زكريا (٢٣٣هـ)، تاريخ ابن معين، تحقيق عبدالله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، ج١، ص٢٤٢ ؛ وينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٤٩٣.

(8) المصدر نفسه، ج٤، ص٤٩٣.

(9) المصدر نفسه، ج٤، ص٤٩٣.

(10) ابن سعد، احمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٦، ص٨٨.

(11) المصدر نفسه، ج٦، ص٨٩ ؛ الخضري، محمد، تاريخ التشريع الاسلامي، القاهرة، مكتبة الاستعانة، ١٩٣٩م، ص٢١.

(12) فوقاً: علاهم بالشرف(الفيروزابادي، القاموس المحيط، ج٢، ص١٢١٩، باب الفاء.

(13) ابن سعد، الطبقات، ج٦، ص٨٩.

(14) المصدر نفسه، ج٦، ص٨٩.

(15) المصدر نفسه، ج٦، ص ٩٠.

(16) المصدر نفسه، ج٦، ص٩٠.

(17) علقمة: هو علقمة بن قيس بن عبدالله النخعي الكوفي، ثقة، ثبت، عابد، من الثانية مات بعد الستين وقيل بعد السبعين وقيل بعد ذلك (ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص١٤٥).

(18) الاسود(ت٧٤هـ): هو الاسود بن يزيد بن قيس النخعي، ابو عمرو او ابو عبدالرحمن، مخضرم، ثقة، مكثر، فقيه من الثانية، مات سنة اربع او خمس وسبعين (ابن حجر، تقريب التهذيب، ص٣٢).

(19) مسروق: هو مسروق بن الاجدع بن مالك، ابو عائشة، الهمداني، الوداعي، الكوفي، ابن اخت عمرو بن معدي كرب الصحابي المشهور، تابعي، ثقة، ادرك عهد الرسول(ﷺ) ولكنه لم يلقه فهو من كبار التابعين، ومن اجل اصحاب ابن مسعود، ثقة في الحديث، فقيه، عابد، ورع، واليه انتهت رئاسة العلم في الكوفة، قدم المدينة ايام ابي بكر، وسكن الكوفة وشهد حروب علي،

وكان اعلم بالفتيا من شريح وشريح ابصر منه بالقضاء، توفي سنة (٦٣هـ)، (ينظر: اسد الغابة، ٣٥٤/٤؛ تهذيب التهذيب، ١٠٩/١٠؛ الاعلام ٢١٥/٧).

(20) عَبيدة: بفتح اوله، هو عبيدة بن عمرو السلماني الراوي الهمداني، اسلم قبل وفاة النبي(ﷺ) بسنتين ولم يره، ومات سنة اثنتين وسبعين. وقال ابو اسحق: كان يقال ليس بالكوفة اعلم من عبيدة بالفريضة والحارث الاعور، وكان عبيدة يجلس في المسجد فاذا ورد على شريح فريضة فيها حد رفعها الى عبيدة ففرض (ينظر: طبقات الفقهاء، ابو بكر احمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار القلم (د. ت): ٨٠.

(21) الحارث بن قيس الجعفي الكوفي، ثقة من الثانية، قتل بصفين، وقيل مات بعد علي (تقريب التهذيب، ج١، ص١٢٨، رقم الترجمة: ١١٥٣).

(22) عمرو بن شرحبيل الهمذاني، ابو ميسرة الكوفي، ثقة، عابد، مخضرم، مات سنة ثلاث وستين، (تقريب التهذيب، ج١، ص٤٩٢، رقم الترجمة: ٥٦٧٩).

(23) ابن سعد الطبقات، ج٦، ص٩٠.

(24) المصدر نفسه، ج٦، ص٨٦.

(25) صِرار: موضع على ثلاثة أميال من المدينة على طريق العراق، قال الخطابي وقال نصر: صرار ماء قرب المدينة، محتفر جاهلي على سمت العراق، وقيل بئر قديمة على ثلاثة اميال من المدينة على طريق العراق (معجم البلدان: مجلد5-6 ص182).

(26) ابن سعد، الطبقات، ج٦، ص٨٩.

(26أ) المصدر نفسه، ج٦، ص٩٠.

(27) ابن قيم الجوزية، الامام شمس الدين ابو عبدالله محمد بن ابي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين، اعتنى به احمد عبدالسلام الزعبي، ط١، بيروت، شركة دار الارقم، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج١ ص١٩.

(28) ابو زهرة الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الحديث، لندن، قبرص، ص٢٥٦.

(29) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(30) ابراهيم النخعي: هو الحافظ فقيه العراق ابو عمران ابراهيم بن يزيد بن قيس بن الاسود النخعي اليماني ثم الكوفي، ولد سنة ٤٦هـ، فقيه العراق ورأس مدرسة الرأي، كان من أكابر العلماء صلاحا، وفقها وحفظا للحديث، وهو ثقة حجة بالاتفاق، كان كثير الارسال، توفي سنة ٩٦هـ (ينظر صفة الصفوة ٨٦/٣ ؛ سير اعلام النبلاء ٢١٣/٤ ؛ و تهذيب التهذيب ١٨٧/١ ؛ وتقريب التهذيب ٩٥ ؛ وطبقات الفقهاء ٦٢).

(31) الشعبي: هو عامر بن شراحيل بن عبد وقيل: عامر بن عبدالله بن شراحيل ابو عمرو، الشعبي، الحميري، الكوفي، من ائمة التابعين وحفاظهم، وكان امام اهل زمانه في الحديث والفقه والفتيا، وغير ذلك من فنون العلم، ثقة مشهور فقيه، اشتهر بالدعابة مع الناس، وبالبكاء من خشية الله عند الخلوة، توفي سنة (١٠٤هـ) وقيل: (١٠٥هـ) وقيل غير ذلك. (ينظر: طبقات خليفة: ١٥٧ ؛ طبقات الفقهاء: ٦١؛ تهذيب التهذيب: ٦٥/٥ ؛ وتقريب التهذيب: ١٨٥ ؛ وطبقات الشعراني: ٣٧/١).

(32) الشلبنجي، الشيخ سعد، نور الابصار في فضائل آل بيت النبي المختار، القاهرة، المطبعة اليوسفية، ص٨١ ؛ وينظر: حمدي محمد الدكتور قحطان،

تاريخ المبرزين من فقهاء الصحابة(ﷺ)، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ص١٦٨.

(33) حامد، الدكتور عبدالستار، الحسن بن زياد وفقهه بين معاصريه من الفقهاء، بغداد، دار الرسالة، ١٩٨٠م، ص٥٨.

(34) القاضي شريح (ت ٧٨هـ): هو شريح بن الحارث بن معاوية بن عامر الكندي، ولد سنة ٤٢هـ وهو من كبار التابعين لأنه لم يلق النبي(ﷺ)، اختاره عمر بن الخطاب(ﷺ) قاضيا على الكوفة لسعة علمه واطلاعه واجتهاده، واستمر في القضاء الى ان عزله الحجاج، كان محسنا كريما حليما لين العريكة، توفي سنة ٧٨هـ (ينظر: الفتح المبين: ٥٨/١).

(35) سعيد بن جبير (ت٩٥هـ): هو ابو محمد ويقال: ابو عبدالله الكوفي، الثقة، الامام، الحجة، المقريء، المفسر، الفقيه، المحدث، أحد الاعلام، ولد سنة ٤٥هـ، سمع ابن عباس، وابن عمر، وعبدالله بن مغفل وغيرهم، تابعي من سادات التابعين في الفقه والعبادة والفضل والورع، وكان ابن عباس اذا اتاه اهل الكوفة يستفتونه يقول: اتسألونني وفيكم ابن ام الدهماء، يعني سعيد بن جبير، قتله الحجاج بالكوفة، وقد قاتله مع ابن الاشعث سنة ٩٥هـ وقيل ٩٤ هـ (طبقات خليفة: ٢٨٠، حلية الاولياء: ٢٧٢/٤، وفيات الاعيان: ٣٧٩/٢، تذكرة الحفاظ: ٧٦/١، تهذيب التهذيب: ١١/٤، التقريب: ١٤٣).

(36) حبيب بن ابي ثابت (ت١١٩هـ): هو الامام الحافظ، فقيه الكوفة، ابو يحيى القرشي الاسدي مولاهم، واسم ابيه قيس بن دينار، وقيل: قيس بن عبد، وكان من ائمة العلم، روى عنه عطاء والاعمش وشعبة والثوري، له نحو مائتين

حديث، وقال ابو حاتم: صدوق ثقة، مات سنة ١١٩هـ، وقيل سنة ١٢٢هـ.
(ينظر: تهذيب سير اعلام النبلاء: رقم ٧٦٢.

(37) موسى ، الدكتور محمد يوسف، محاضرات في تاريخ الفقة الاسلامي، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م ص٤٤؛ وينظر حمدي محمد، الدكتور قحطان، تاريخ المبرزين من فقهاء الصحابة (ض) ص٢٠.

(٣٨) ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص٢٢.

(٣٩) سعيد بن المسيب: هو سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي المدني، ابو محمد، فقيه المدينة واجل التابعين، احد فقهاء المدينة، ولد لسنتين مضتا عن خلافة عمر (ت ٩٤هـ)اتفق العلماء ان مرسلاته اصح المراسيل.
(ينظر: التاريخ الكبير: ٥١٠/١/٢، وطبقات الفقهاء: ٥٧).

(٤٠) عطاء: هو عطاء بن ابي رباح اسلم تابعي فقيه، نشأ بمكة فكان مفتي اهلها ومحدثهم قال احمد بن حنبل: خزائن العلم لايقسمها الاالله لمن يحب، ولو كان يخص بالعلم احدا لكان اهل النسب اولى، وكان عطاء عبدا حبشيا وكان يزيد بن ابي حبيب نوبيا، وكان الحسن البصري وابن سيرين من الموالي. جمع عطاء سبعين حجة، وعاش مائة سنة. توفي سنة (١١٥هـ).
(ينظر: تذكرة الحفاظ: ٩٨/١؛ تهذيب الكمال: ١٧٩/٧، والطبقات الكبرى للشعراني: ٣٩/١).

(٤١) حماد بن ابي سليمان (ت١٢٠هـ)، مسلم الاشعري بالولاء، فقيه تابعي كوفي من شيوخ الامام ابو حنيفة، اخذ الفقه عن ابراهيم النخعي وغيره. وكان افقه اصحابه، يصف في الحديث عن غير ابراهيم. وهو مستقيم في الفقه.

(ينظر: تهذيب التهذيب ١٦/٣، والفهرست لابن النديم ص٢٩٩، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص٦٣، معجم تراجع اعلام الفقهاء ص٩٤).

(٤٢) الحسن البصري، (ت١١٠هـ): هو الحسن بن يسار البصري، ابو سعيد. تابعي، كان ابوه يسار من سبي ميسان، ومولى لبعض الانصار، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ. راى بعض الصحابة، وسمع قليل منهم. كان شجاعا جميلا ناسكا مقيما عالما شهد له انس بن مالك وغيره وكان امام اهل البصرة. كان اولا كاتبا للربيع بن سليمان والي خراسان/ ولي القضاء بالبصرة ايام عمر بن عبد العزيز ثم استعفي. نقل عنه انه قال بقول القدرية. وينقل انه رجع عن ذلك وقال الخير والشر بقدر.
(ينظر: تهذيب التهذيب: ٢٦٣/٢، والاعلام للزركلي، ٢٤٢/٢، ومفتاح السعادة، ٢٤/٢ ومعجم تراجم اعلام الفقهاء ص٨٤).

(٤٣) مالك بن انس: هو مالك بن انس بن مالك الاصبحي الحميري، المدني الفقيه، ابو عبدالله ولد سنة ٩٣هـ. امام دار المهجر، متفق على امامته وجلالته، طلب العلم على علماء المدينة حتى اصبح احد الائمة الاربعة واليه ينسب المذهب المالكي. اخذ عنه الحديث كثير من اجلّة المحدثين، له كتاب الموطأ، توفي بالمدينة سنة (١٧٩هـ).
(ينظر: الثقات لابن حبان: ٤٥٩/٧، وفيات الاعيان: ٢٨٤/٣).

(٤٤) الاوزاعي (ت١٥٧هـ): هو عبدالرحمن بن عمرو بن يحمد الاوزاعي. امام فقيه محدث مفسر نسبته الى (الاوزاع) من قرى دمشق واصله من سبي السند. نشأ يتيما سنة (٨٨هـ)، وتأدب بنفسه فرحل الى اليمامة والبصرة، وبرع واراده المنصور على القضاء فأبى ثم نزل بيروت مرابطا وتوفي بها.

(ينظر: البداية والنهاية: ١١٥/١٠، وتهذيب التهذيب ٢٣٨/٦، ومعجم تراجم اعلام الفقهاء ص٣٠).

(٤٥) الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهري المصري ابو الحارث، ولد سنة ٩٤هـ. ثقة، ثبت، فقيه، امام مشهور، احد الائمة المجتهدين، مفتي مصر وامامها في الحديث والفقه، وقال فيه الشافعي: الليث افقه من مالك الا انه ضيعة اصحابه، وكان فقيها ورعا، عالما من فاضلا سخيا، قال يحيى بن بكير: ما رايت احدا اكمل من الليث بن سعد، وقال يعقوب بن ابي شيبة: ثقة وفي حديثه عن الزهري بعض الاضطراب، روى عنه البخاري ومسلم ووثقه احمد بن حنبل، توفي سنة ١٧٥هـ، وقيل ١٧٤هـ.

(ينظر: الثقات لابن حبان: ٣٦٠/٧، وحلية الاولياء: ٣١٨/٧، وتاريخ بغداد: ٣/١٣، وتهذيب التهذيب: ٤٥٩/٨، وتقريب التهذيب ٣١١، وتذكرة الحفاظ: ٢٢٤/١، طبقات الحفاظ: ٩٥، وشذرات الذهب ٢٨٥/١).

(٤٦) شذرات الذهب في اخيار من ذهب، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، بيروت، دار الافاق الجديدة ج٢ص١٥٨.

(٤٧) الخطيب البغدادي، ابو بكر احمد بن علي، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق عبدالله مصطفى وعبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ج١٣، ص٣٢٣؛ المكي، الامام الموفق ابن احمد بن علي (ت٥٦٨هـ)، مناقب ابي حنيفة، بيروت، دار الكتاب العربي، ج١، ص٥٩؛ ابو زهرة، محمد، ابو حنيفةحياته وعصره اراؤه وفقهه، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص٢٠.

(٤٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج١٣ ص٣٢٦؛ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين احمد (ت٨٥٢هـ)، الخيرات الحسان في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٤هـ، ص٢١.

(٤٩) الشافعي، داود بن سليمان بن جرجيس البغدادي، شقائق النعمان في مناقب ابي حنيفة النعمان، دراسة وتحقيق خالد شهاد مصطفى الاعظمي، ط١، بغداد، ٢٠٠١م، ص٣٥.

(٥٠) محمد: هو محمد بن ادريس الشافعي.

(51) النعمان: هو ابو حنيفة النعمان بن ثابت.

(٥٢) مالك: هو مالك بن انس الاصبحي.

(٥٣) احمد: هو احمد بن حنبل الشيباني.

(٥٤) سفيان: هو سفيان الثوري.

(٥٥) داود: هو داود الظاهري.

(٥٦) والشعر هو لابي الفضل يحيى بن سلامة بن الحسين بن محمد الطنزي الخطيب الحصكفي (ت٥٥٣هـ).

(ينظر: طبقات الحنفية، علاء الدين بن امرالله الحميدي المعروف بالحنائي (ت٩٧٩هـ) دراسة وتحقيق أ. د. محي هلال السرحان، ط١، بغداد، ديوان الوقف السني، ٢٠٠٥م، ج١، ص١٤٠.

(٥٧) الخطيب، لبغدادي، تاريخ بغداد ج١٣، ص٣٣٠.

(٥٨) النعماني، محمد عبدالرشيد، مكانة الامام ابي حنيفة في الحديث، ط١، بيروت، مكتب المطبوعات الاسلامية، ١٤٢٨هـ، ص١٧.

(٥٩) الذهبي، الحافظ شمس الدين، دول الاسلام، طبع دائرة المعارف النظامية بحيدر اباد الركن بلهند، ١٣٣٧هـ، ج١، ص١٧.

(٦٠) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٣١.

(٦١) النعماني، مكانة ابي حنيفة في الحديث ص١٨، اخبار ابو حنيفة واصحابه، طبع حيدراباد الركن بالهند، ١٣٩٤هـ.

(٦٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج١٣، ص٣٣٤، النعماني، مكانة الامام ابي حنيفة في الحديث ص١٩.

(٦٣) المصدر نفسه ص٢٠.

(٦٤) ابو زهرة، محمد، ابو حنيفة ص٢٥.

(٦٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ح١٣، ص٣٣٣.

(٦٦) ابو زهرة، محمد، ابو حنيفة ص٢٦.

(٦٧) ابو زهرة، محمد، تاريخ المذهب الاسلامية ص٣٥٥.

(٦٨) المكي، مناقب ابي حنيفة ج٨، ص١؛ وينظر ابو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ص٣٥٥.

(٦٩) ابن البزازي، محمد بن محمد بن شهاب: مناقب الامام ابي حنيفة ج٢، ص١٢٥.

(٧٠) ابو زهرة، محمد، تاريخ المذهب الاسلامية ص٣٥٨.

(٧١) ابن الحنائي، علاء الدين بن امر الله الحميدي، طبقات الفقهاء، تحقيق أ. د. محي هلال السرحان، ط١، بغداد، ديوان الوقف السني،٢٠٠٥، ج١، ص١٧٢.

(٧٢) المصدر نفسه ج١، ص١٧٦.

(٧٣) المصدر نفسه ج١، ص١٨٧.

(٧٤) المصدر نفسه ج١، ص١٩٢.

(٧٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٢، ص٣٦٨.

(٧٦) المكي، مناقب ابي حنيفة ج١، ص٨٢.

(٧٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٥.

(٧٨) الكاساني، الامام علاء الدين ابو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، طبعة مصر، ١٣٢٨هـ، ج٥، ص١٨٨.

وينظر: النعماني، مكانة الامام ابي حنيفة في الحديث ص٥٧.

(٧٩) حمدي محمد،الدكتور قحطان،تاريخ المبرزين من فقهاء الصحابة(رضي الله عنهم)،ص٢٩.

(٨٠) ابن جريج (ت١٥٠هـ): هو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج، ابو الوليد، رومي الاصل من موالي قريش، لقب بفقيه الحرم المكي، اخذ عن عطاء ومجاهد. كان ثقة في الحديث. اول من صنف الكتب بمكة.

(ينظر: تذكرة الحفاظ ١٦/١، والاعلام: ٣٠٥/٤، تاريخ بغداد ٤٠٠/١٠، معجم تراجم اعلام الفقهاء ص٦٧).

(٨٠أ) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج13، ص338.

(٨١) عبدالله بن مبارك: ويكنى ابو عبدالرحمن وهو مولى رجل من بني حنظلة، ادرك من التابعين سعيد الانصاري وكثير من الائمة مثل سفيان وشعبة، وكان ثقة، مأمونا قال الشعر في الزهد والحث على الجهاد، توفي سنة (١٨٠هـ).

(الطبقات الكبرى لابن سعد: ٣٧٢/٧، تهذيب الاسماء واللغات: ٢٨٥/١، الاعلام للزركلي: ٤/٩، الامام ابو حنيفة ومنهجه في الفقه الاكبر، ص١٨).

(٨١أ) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج13، ص338.

(٨٢) مسعر بن كرام: ويكنى ابا سلمى روى عن ابي حنيفة وعطاء وقتادة، قال الثوري كنا اذا اختلفنا في شيئ سالنا مسعر عنه، لم يكن له مأوى سوى منزله والمسجد(ت١٥٥هـ) في خلافة المنصور.

(الطبقات الكبرى: ٣٦٤/٦؛ وصفة الصفوة: ٣٢٩/٣).

(٨٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٢٥ الى ٣٤٠؛ وينظر الكردري، الامام حافظ الدين محمد، مناقب ابي حنيفة، بيروت، دار الكتاب العربي،ص٤٥.

(٨٤) الفضيل بن عياض (١٠٥ الى ١٨٧هـ): هو الفضيل بن عياض بن مسعود علي التميمي اليربوعي، فقيه حنفي، شيخ الحرم المكي، اخذ الفقه عن الامام ابي حنيفة، قال فيه ابن المبارك: مابقي على الارض افضل من الفضيل بن عياض، روى عنه الامام الشافعي ويحيى القطان وابن وهب وغيرهم. قال ابو حاتم والنسائي: ثقة، مأمون. قال العجلي: كوفي، ثقة، متعبد، رجل صالح يسكن مكة. من كلامه: – (من عرف الناس استراح).

(تهذيب التهذيب: ج٣٩٤/٨؛ وشذرات الذهب: ٣١٦/١؛ سير اعلام النبلاء: ٣٧٢/٨؛ والاعلام: ٣٦٠/٥).

(٨٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣ص٣٤٠.

(٨٦) اسماعيل بن حماد، (ت٢١٢هـ): هو اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة الامام الكوفي القاضي. فقيه حنفي، ولي قضاء الجانب الشرقي من بغداد، وقضاء البصرة والرقه. تفقه على ابيه حماد والحسن بن زياد، وسمع الحديث من ابيه ومالك بن مغول وابن ابي ذئب. وروى عنه عمر بن ابراهيم النسفي وسهل بن عثمان العسكري وعبد المؤمن بن علي الرازي وغيرهم. من تصانيفه: (الجامع في الفقه) على مذهب جده.

(الجواهر المضية: ١٤٨/١؛ وتهذيب التهذيب ٢٩٠/١؛ وتاريخ بغداد: ٣٤٢/٦؛ والاعلام: ٣٠٩/١؛ ومعجم تراجم اعلام الفقهاء، ص٢١).

(٨٦أ) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣ص 340.

(٨٧) سفيان الثوري: هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة من مضر، ابو عبدالله، امير المؤمنين في الحديث، ولد سنة ٩٧هـ. كان سيد اهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد ونشأ في الكوفة وراوده المنصور العباسي على ان يلي الحكم فابى وخرج من الكوفة سنة ١٤٤هـ. فسكن مكة والمدينة ثم طلبه المهدي فتوارى وانتقل الى البصرة فمات فيها مستخفيا سنة ٦١١هـ. له من الكتب: الجامع الكبير والجامع الصغير كلامها في الحديث، وكتاب الفرائض.

(ينظر: الفهرست: ٢٢٥؛ ووفيات الاعيان: ٢١٠/١؛ والاعلام: ١٠٤/٣).

(٨٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٤١.

(٨٩) المصدر نفسه ج١٣، ص٣٤٢.

(٩٠) المصدر نفسه ج١٣، ص٣٤٣.

(٩١) الشافعي (١٥٠ الى ٢٠٤هـ): هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع من بني المطلب من قريش. احد ائمه المذاهب الاربعة، واليه ينتسب الشافعية. جمع الى علم الفقه القراءات وعلم الاصول والحديث واللغة والشعر. قال الامام احمد: (ما احد ممن بيده محبرة او ورق الا والشافعي عليه منة) كان شديد الذكاء نشر مذهبه بالحجاز والعراق. ثم انتقل الى مصر ١٩٩هـ، ونشر بها مذهبه ايضا. وتوفي بها. من تصانيفه: (الام) في الفقه، و(الرسالة) في اصول الفقه، و(احكام القران) و(اختلاف الحديث) وغيرها.

(ينظر: تذكرة الحفاظ ٤٣٢٩/١؛ تاريخ بغداد: ٥٦/٢-١٠٣؛ معجم تراجم اعلام الفقهاء، ص١٦٥).

(٩٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٤٥.

(٩٣) المصدر نفسه ج١٣، ص٣٤٦.

(٩٤) المصدر نفسه ج١٣، ص٣٤٧.

(٩٥) سورة المؤمنون: الاية ٥٠.

(٩٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٣٦.

(٩٧) المصدر نفسه ج١٣ ص٣٣٧.

(٩٨) المصدر نفسه ج١٣ ، ص٣٣٧.

(٩٩) المقدسي شمس الدين محمد بن احمد بن عبد الهادي، المختصر في طبقات علماء الحديث، نسخة مصورة من المدينة المنورة، مكتبة الجامعة الاسلامية، نص: ٢٦٠/١؛ النعماني، مكانة ابي حنيفة في الحديث، ص٥٩.

(١٠٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص١٠٧٠.

(١٠١) ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابراهيم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ج٥، ص٤١٥.

(١٠٢) رأفت الباشا، الدكتور عبدالرحمن، صور من حياة التابعين، ط١٨، القاهرة، دار الادب الاسلامي، ٢٠٠٦م، ص٥٠٧.

(١٠٣) المكي، مناقب ابي حنيفة، ص٤٤٢.

المصادر والمراجع:

❖ **القرآن الكريم**.

ابن الاثير، ابو الحسن عز الدين الشيباني الجزري (ت٦٣٠هـ)

١- اسد الغابة في معرفة الصحابة، مصر المطبعة الوهبية، ١٢٨٠هـ.

الاصبهاني، الحافظ ابو نعيم أحمد بن عبدالله (ت٤٣٠هـ)

٢- تهذيب الاسماء واللغات، القاهرة، بدون تاريخ.

٣- حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، ط١، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٣٨م.

الاصفهاني، ابو الفرج (ت٣٥٦هـ)

٤- مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، دار المعرفة للطباعة.

البخاري، ابو عبدالله محمد بن ابراهيم بن اسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ)

٥- التاريخ الكبير، تحقيق السيد هاشم الندوي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر (د.ت).

ابن الجوزي، جمال الدين ابو الفرج (ت٥٩٧هـ)

٦- صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، ط١، ١٣٩٣هـ

حامد الدكتور عبد الستار

٧- الحسن بن زياد وفقهه بين معاصريه من الفقهاء، بغداد، دار الرسالة ، ١٩٧٠م.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي (ت٨٥٢هـ)

٨- تقريب التهذيب، تحقيق ايمن عرفة، مصر، المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣م.

٩- تهذيب التهذيب، ط١، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٠- الخيرات الحسان في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان، مصر، المطبعة الخيرية.

١١- الاصابة في معرفة الصحابة، تحقيق محمد علي البجاوي، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٢- فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري، ط١، بيروت، دار المعرفة ١٣٧٩هـ.

حمدي محمد، الدكتور قحطان

١٣- تاريخ المبرزين من فقهاء الصحابة(ﷺ)، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

الحنائي، علاء الدين بن أمر الله الحميدي (ت٩٧٩هـ)

١٤- طبقات الحنفية، دراسة وتحقيق أ. د. محيي هلال السرحان، ط١، بغداد، ديوان الوقف السني، ٢٠٠٥هـ.

الحنفي الامام المحدث، محيي الدين ابو محمد عبدالقادر بن محمد القرشي (ت٧٧٥هـ).

١٥- الجواهر المضية، ط١، القاهرة، ١٣٣٢هـ.

الخضري محمد

١٦- تاريخ التشريع الاسلامي، القاهرة، مكتبة الاستعانة، ١٩٢٩م.

الخطيب البغدادي، ابو بكر، احمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)

١٧- تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق عبدالله مصطفى وعبدالقادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

ابن خلكان، ابو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن ابراهيم (ت٦٨١هـ)

١٨- وفيات الاعيان وابناء الزمان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨م.

الذهبي، الامام ابو عبدالله شمس الدين (ت٧٤٨هـ)

١٩- تذكرة الحفاظ، ط١، بيروت، دار احياء التراث العربي (د. ت).

٢٠- دول الاسلام، تحقيق فهيم محمد شلتوت ومحمد مصطفى ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٢١- سير اعلام النبلاء، تحقيق مأمون الصناغرجي، ط١، موسسة الرسالة، ١٩٧١م.

رأفت الباشا، الدكتور عبدالرحمن

٢٢- صور من حياة التابعين، ط١٨، القاهرة، دار الادب الاسلامي، ٢٠٠٦م.

ابن رستة ، ابو علي احمد بن عمر

٢٣- الاعلاق النفسية ويليه كتاب البلدان، احمد بن ابي يعقوب بن واضح الكاتب اليعقوبي، دار صادر، بيروت، طبع مدينة ليدن بمطبعة ابريل سنة ١٨٩٣م.

الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني

٢٤- تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٧م-١٤٠٨هـ.

الزركلي، خير الدين محمود بن محمد بن علي (١٩٧٩م)

٢٥- الاعلام، قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء والمستعربين والمستشرقين، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين.

ابو زهرة، محمد.

٢٦- الامام زيد حياته وعصره وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي ١٣٧٨هـ.

٢٧- ابو حنيفة حياته وعصره – آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م.

٢٨- تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الحديث، لندن، قبرص.

ابن سعد، احمد بن منيع الهاشمي البصري (ت٢٣٠هـ)

٢٩- الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

الشافعي، داود بن سليمان بن جرجيس البغدادي (ت١٢٩٩هـ)

٣٠- شقائق النعمان في مناقب ابي حنيفة النعمان، دراسة وتحقيق خالد نهاد مصطفى الاعظمي، ط١، بغداد، ٢٠٠١م.

الشلبنجي، الشيخ سعد

٣١- نور الابصار في فضائل آل بيت النبي المختار، القاهرة، المطبعة اليوسفية.

الشعراني، ابو المواهب عبدالوهاب بن احمد بن علي الانصاري الشافعي المصري (ت ٩٧٣هـ)

٣٢- الطبقات الكبرى المسمات بلواقح الانوار في طبقات الاخيار، حققه عبدالغني محمد علي الفاسي، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

الشيرازي، ابو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف (ت٤٧٦هـ)

٣٣- طبقات الفقهاء، تصحيح ومراجعة الشيخ خليل الميس، بيروت، دار القلم.

طاش كبري زادة، أحمد بن مصطفى

٣٤- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم

العصفري، ابو عمر خليفة بن خياط شهاب (ت٢٤٠هـ)

٣٥- طبقات خليفة بن خياط، تحقيق اكرم ضياء العمري، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٧م.

ابن العماد الحنبلي، ابو الفلاح عبدالحي (ت١٠٨٩هـ)

٣٦- شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، بيروت، دار الافاق الجديدة.

ابن فرحون المدني

٣٧- الديباج المذهب في معرفة اعيان علماء المذهب، مصر، مطبعة الفحامين، ١٣٥٩هـ.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)

٣٨- القاموس المحيط، تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، ط٢، بيروت، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠م.

ابن قاضي شهبة، ابو بكر احمد بن محمد بن عمر (ت٨٥١هـ)

٣٩- طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار القلم (د. ت)

ابن قيم الجوزية، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن ابي بكر (ت٧٥١هـ)

٤٠- اعلام الموقعين عن رب العالمين، اعتنى احمد عبدالسلام الزعبي، ط١، بيروت، شركة دار الارقم بن ابي الارقم ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

الكاساني، علاء الدين ابو بكر مسعود الحنفي (ت٥٨٧هـ)

٤١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة مصر، ١٣٢٨هت

ابن كثير، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل الدمشقي (ت٧٧٤هـ)

٤٢- البداية والنهاية، ط٢، بيروت، مكتبة المعارف ١٩٧٤م.

الكردري، الامام حافظ الدين محمد (٨٢٧هـ)

٤٣- مناقب ابي حنيفة، بيروت، دار الكتاب العربي.

محمد بن اسحاق (١٣٤٨هـ)

٤٤- الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى.

مراد الدكتور يحيى

٤٥- معجم تراجم الفقهاء، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

المراغي، عبدالله بن مصطفى.

٤٦- الفتح المبين في طبقات الاصوليين، ط٢، بيروت، ١٩٨٠ م.

المقدسي، شمس الدين محمد بن احمد بن عبدالهادي

٤٧- المختصر في طبقات علماء الحديث، المدينة المنورة، نسخة مصورة من مكتبة الجامعة الاسلامية.

المقدسي، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد بن احمد الحنبلي (ت٦٤٣هـ)

٤٨- احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ط٢، بيروت، طبع مدينة ليدن المحروسة١٩٠٦م

المكي، الامام موفق بن احمد (ت٥٦٨هـ)

٤٩- مناقب ابي حنيفة، بيروت، دار الكتاب العربي.

موسى الدكتور محمد يوسف

٥٠- محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م.

النعماني، محمد عبدالرشيد (ت١٤٢٠هـ)

٥١- مكانة الامام ابي حنيفة في الحديث، اعتنى به عبدالفتاح ابو غدة، ط٥، بيروت، دار البشائر الاسلامية، ١٤٢٨هـ.

النووي، الامام الحافظ ابو زكريا محيي الدين بن شرف (٦٧٦هـ)

٥٢- تهذيب الاسماء واللغات، القاهرة، المطبعة الخيرية.

كتب الطبقات وأهميتها في دراسة التاريخ الاجتماعي
طبقات أبن سعد نموذجا

د. ظمياء محمد عباس السامرائي

مركز صلاح الدين الأيوبي

أدى انتشار حركة التدوين بعد القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) الى تاليف كتبا كثيرة في مختلف الموضوعات وكان نصيب الكتابة التاريخية كبيرا ضمن هذا البحر الهائل من المؤلفات التي وصفها بعض المؤرخين بأنها: (شئ لا يحصره حد، ولا يستقصيه ضبط... لأنها كاثرت الامواج أفواجا)[١]، وإلى ذلك أشار القلقشندي (ت٨٢١هـ/١٤١٨م)[٢]: (وأعلم أن الكتب المصنفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تحصر، ولاسيما الكتب المؤلفة في الملة الإسلامية)[٣]. لذلك فأن ما ألف على وجه الخصوص في الفقه والتاريخ والحديث وعلوم القرآن، وغيرها من العلوم يفوق كثيرا ما الفته الامم الاخرى حتى القرن ال١٩م. ونتيجة لتجمع مادة تاريخية ضخمة أقتضى تنظيمها أبتداع أساليب ومناهج لتنظيمها وترتيب مادتها، نظمت في كتب عرفت بكتب الرجال ورتبت هذه الكتب وفق اساليب خمسة اتبعته كتب التراجم، هي: ١- التنظيم على الطبقات ٢- التنظيم على حروف المعجم ٣- التنظيم على الوفيات ٤- التنظيم على البلدان ٥- التنظيم على الأنساب.

تعد كتب الطبقات من مناهج البحث التاريخي التي ابتكرها المؤرخين المسلمين مبكرا و الطَّبَقة، لغة: جمعها طَّبَقات من المصدر طبقه الذي تؤول أكثر معانيه إلى تماثل شيئين إذا وضع أحدهما على الآخر ساواه وكانا على حذوٍ واحد، فقيل منه (تطابق الشيئان)، إذا تساويا وتماثلا، وطبقات الناس مراتبهم وقيل الطبقة

عشرون سنة[٤]، ويراد بالطبقة أحيانا الجماعة المشتركة في لقيا الشيخ [٥]، أو أبناء جيل واحد أو عصر واحد أو صنف واحد، واعتنوا بها وألفوا فيها كتبا مهمة. والطبقة اصطلاحا: تقسيم إسلامي، وهو أقدم تقسيم زمني وُجِدَ في الفكر التاريخي الإسلامي. وهذا التقسيم انبثق من فكرة توثيق تراجم الرسول (ﷺ) وصحابته والتابعين وتابعي التابعين التي تطَّورت فى أوائل القرن الثاني الهجري الذي أرتبط بنقد علم الحديث للإسناد (الجرح والتعديل). يؤيد ذلك حديث أورده البخاري نصه "خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم "[٦]. و لخدمة دراسة الحديث النبوي الشريف ومعرفة إسناد الحديث ونقده ابتكر المحدثون التنظيم على الطبقات، والذي يؤدى إلى معرفة ما إذا كان الحديث متصلا، أو ما فى السند من إرسال أو انقطاع، أو عضل أو تدليس، أو اتفاق فى الأسماء مع اختلاف فى الطبقة.

وأستعمل المؤرخون والأدباء واللغويين وكل أهل طائفة التنظيمات التي ابتكرها المحدثون لتنظيم كتب التراجم منذ القرن(٣هـ/ ٩م)، من أقدمها: (طبقات أهل العلم والجهل) لواصل بن عطاء (ت١٣١هـ/٧٤٨ م)[٧]، وكتاب (طبقات الفقهاء والمحدثين)[٨] وكتاب من روى عن النبي وأصحابه) لهيثم بن عدي (ت٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)[٩]، لعله أول كتاب من نوعه على أساس الطبقات لتراجم الر جال، ((ويحتل مكانة خاصة في تطور التأريخ لالجمعه بين دراسات التاريخ والانساب فقط ولكن للطريقة التي تناول بها التدوين التاريخي وللمفهوم التاريخي عنده وللكتب التي ألفها))[١٠]. أما معاصره الواقدي، محمد بن عمر (ت٢٠٧هـ/٨٢٣م)[١١] الذي وضع كتاب (في تاريخ طبقات المحدثين في الكوفة والبصرة) ((وتظهر أهمية هذا الكتاب بما يكشفه عن علاقة الحديث بالتاريخ ونشوئه فهو أقدم كتاب منظم على الطبقات))[١٢] ((ولعله أول كتاب من نوعه.. سبق به أبن سعد))[١٣] ولا نمتلك دليلا مؤكدا على أسبقية أي منهما فهما أبناء جيل واحد وعاش كلاهما في بغداد أواخر

حياته فقد عاش الواقدي أعوامه الثلاثين الأخيرة في بغداد ولي فيها القضاء، ووضع أبو عبيدة معمر بن المثنى اللغوي (ت٢١٠هـ) كتاب (طبقات الفرسان)[١٤] لكنه لم يصل إلينا كذلك. ومن أوائل كتب الطبقات التي وصلت إلينا **كتاب** لمحمد بن سعد (ت٢٣٠هـ/٨٤٥م) (الطبقات الكبرى)، وكتاب(الطبقات) لخليفة بن خياط (ت٢٤٠ هـ/٨٥٤م)[١٥]، ويمثل هذان الكتابان تطوراً هاما فى الكتابة التاريخية وإن كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بعلم الحديث.

أما أبن سعد فقد تأثر بشيخه الواقدي ولازمه، وغالبا ما كان يعرف بكاتب الواقدي فألف كتابه على الطبقات وسماه (الطبقات الكبرى). وتلته في عصور لاحقة جملة كبيرة من المؤلفات التاريخية مرتبة على الطبقات، تناولت تراجم الرجال في مختلف العلوم، منها في القرون الثلاثة الأولى للهجرة: طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي البصري (٢٣١هـ/٨٤٥م)[١٦]، و طبقات أهل العلم للشاذكوني، أبو أيوب سليمان بن داود بن بشر بن زياد النفري البصري (ت٢٣٤وقيل ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م)[١٧] طبقات الشعراء لإسماعيل بن أبي محمد اليزيدي(ت٢٤١هـ)[١٨]، وطبقات الشعراء لمحمد بن حبيب النحوي (ت٢٤٥هـ)[١٩]، وطبقات الصوفية والتابعين لمحمد بن علي الترمذي (ت٢٥٥هـ)[٢٠]، وطبقات الرواة لمسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م)[٢١]، وطبقات الشعراء لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م)[٢٢]، طبقات التابعين وأخبارهم لأبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت ٢٧٧هـ/٨٩٠ م)[٢٣]، وطبقات النحاة البصريين للمبرد محمد بن يزيد الازدي البصري (ت٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)[٢٤]، وطبقات الكتاب لنطاحة الانباري (ت ٢٩٠هـ٩٠٣م)[٢٥] والطبقات في الأسماء المفردة من أسماء العلماء وأصحاب الحديث للبردعي البرديجي (ت٣٠١ هـ/ ٩١٣م)[٢٦]

وفى منتصف القرن الرابع الهجري ظهر مفهوم الطبقة بوضوح في كتاب الإمام ابن حبان البُستىّ (ت ٣٥٤ هـ/ ٩٦٥ م) حيث قَسَّم الرواة فى كتابيه (الثِّقات) و(مشاهير علماء الأمصار) إلى ثلاث طبقات، هم: ا لصحابة، والتابعون، وأتباع التابعين، فصارت الطبقة هنا تعنى جيلا [٢٧].

وهكذا كانت بواكير التأليف فى هذا الفن، الذي توسع فظهرت طبقات الفقهاء والشعراء والكتاب والوزراء والأطباء والحكماء والفلاسفة والأدباء، والنحويين واللغويين، وتقدم هذه الكتب غالبا معلومات عن بدايات كل علم وتطوره من خلال دراسة رجاله ما أضافوه لهذا العلم، فكتب التراجم والطبقات هى السجل الحافل للأنشطة الثقافية والدينية والعلمية للأمة الإسلامية، وتمدنا بمعلومات عن الحياتين الاقتصادية والاجتماعية. ويبين المترجم له مدى إسهامه فى أحد المظاهر الحياتية المختلفة للمجتمع الإسلامي، ومن الملاحظ عدم وجود تقسيم موحد للطبقة عند المؤلفين، وهي التي تشتمل على ذكر الشيوخ وأحوالهم ورواياتهم طبقة بعد طبقة وعصرا بعد عصر الى زمن المؤلف[٢٨].

التعريف بالطبقات الكبرى[٢٩]:

نال كتاب (الطبقات الكبرى)لابن سعد اهتمام المستشرقين بعد أن أطلع عليه وعني بتحقيقه المستشرق سخاو sachau [٣٠]عن خمسة مخطوطات توفرت لديه[٣١] صدرت الطبعة الأولى منه في ليدن سنة ١٩٠٤ حتى ١٩١٨ في ثمانية أجزاء وخصص القسم الأول من الجزء التاسع منه للفهارس وصدر عام ١٩٢٠، ثم صدر القسم الثاني من الجزء التاسع منه سنة ١٩٢٨وبه فهارس الأماكن والقبائل والآيات القرآنية، وعام ١٩٤٠ ظهر القسم الثالث من الجزء التاسع وهوفهرس لأسماء الأعلام الذين ورد ذكرهم في الكتاب، يهدف الكتاب في المقام الأول الى تدوين سيرة مفصلة للرسول (ﷺ) لذا اصطلح على تسميته (أخبار النبي)[٣٢]، وتناول في جزء آخر سير

الصحابة والتابعين حتى سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م[٣٣]، وطبع مرة أخرى في بيروت ١٩٥٧-١٩٦٠ في ثمانية مجلدات اعتمادا على الطبعة الأوربية استغرقت أخبار النبي (ﷺ) منها الجزء الأول تعرض فيه لحياة الرسول (ﷺ) في طفولته وشبابه حتى بعثته، أما القسم الثاني من الجزء الأول فيبدأ بالحديث عن العهد المدني ويبسط القول في أوامر النبي وبعثه الرسل بكتبه ووفود القبائل عليه وطريقه معيشته، ونجده يفرد الحديث بالقسم الأول من الجزء الثاني لغزوات النبي (ﷺ) والقسم الثالث في (طبقات البدريين من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله ومن كان بعدهم من أبنائهم وأتباعهم من أهل الفقه والعلم والرواية للحديث طبقة بعد طبقة)[٣٤]وجعل القسم الرابع في الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار ممن لم يشهد بدرا وشهدوا أحدا وما بعدها من المشاهد[٣٥] وأفرد القسم الثامن للنساء من الصحابيات والتابعيات

وطبقات أبن سعد، من أهم وأوسع كتب التراجم التي يمكن اعتمادها لدراسة التاريخ الاجتماعي للقرون الثلاثة الأولى للهجرة (١-٣هـ/٦-٩م) لما يقدمه من مادة تاريخية عن حياة الرسول (ﷺ) وعلاقاته وسلوكياته اليومية التي انعكست على الصحابة والتابعين ومن تبعهم، ويتناول تراجم الصحابة (رضوان الله عليهم) وأبناء العهد الأول وجيل التابعين ورواة الحديث، وجوانب من حياتهم الاجتماعية ملبسهم ومأكلهم وعاداتهم وطبيعة عيشهم، يقول هاملتون جب: (الخطة المتبعة في كتاب الطبقات هذا تطورا جديدا في فن التاريخ... وهذا التطور ينقل الترابط بين عناصر الحديث الصحيح وتيار ثان من الرواية... وهو ما نجده في فن القصاص.. الذي يمثل العودة الى نوع من الأدب الشعبي...)[٣٦].

ابن سعد سيرته، ثقافته[٣٧]:

أبن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري، الزهري، المكنى بأبي عبد الله، ولد سنة١٦٨هـ /٧٨٤م بالبصرة فنسب إليها، وكان احد اجداده مولى لبني هاشم[٣٨]

وكانت له رحلة الى المدينة والكوفة، واتصل بأعلام عصره من المحدثين، فروى عنهم وقيد مروياتهم وأفاد منها في تصنيف كتبه عاش في المدينة حقبة، ثم ارتحل الى بغداد، وأقام فيها للقاء الشيوخ، وكتابة الحديث، وجمع الكتب، ولازم أستاذه الواقدي يكتب له، حتى عرف باسم ((كاتب الواقدي)) [٣٩]، كان على اتصال برجال الحديث في عصره، ولقي بعض الشيوخ عام ١٨٩هـ ذكرهم في الطبقات[٤٠]، بالإضافة الى ذلك أهتم بالنحو واللغة والقراءات والأنساب.

اختلفوا في تحديد وفاته[٤١]، فذكر الخطيب البغدادي وفاة أبن سعد (ت حوالي ٢٣٠هـ/٨٣٥م)[٤٢]، وذكر وفاته الصفدي سنة ٢٢٢هـ/٨٣٦ م [٤٣]، وفي رواية أنه توفى سنة ٢٣٦هـ / ٨٥٠م، والمرجح ٢٣٠هـ ببغداد ودفن بمقبرة باب الشام وهو ابن أثنين وستين سنة.

مصادره:

أعتمد في كتابة السيرة ووفاة النبي (ﷺ) على كتب أستاذه الواقدي[٤٤]، وفي كتابة المغازي على ابن إسحاق[٤٥]، وفي كتابة تاريخ اليهود والنصارى في المدينة هشام بن محمد الكلبي(ت٢٠٦هـ)[٤٦]، وكان مصدره في كتابة (نسب الأنصار) عبد الله بن محمد بن عمارة (ت٢٠٠هـ/٨١٥م)[٤٧].

مؤلفاته:

١- الطبقات الكبرى [٤٨]
٢- الطبقات الصغير الذي ربما يكون مختصر لكتابه الكبير و مستخرج منه.
٣- أخبار النبي)، ذكره أبن النديم، ونجد ان الكتب الثلاثة في الاصل كتاب واحد لوحدة الموضوع وأن كنا لا نستطيع الجزم لان الكتابين الآخرين لم يصلا إلينا[٤٩]
٤- القصيدة الحُلوائيَة في افتخار القحطانيين على العدنانيين، منسوبة له وعليها شرح لغازي بن يزيد[٥٠].

أهمية طبقات أبن سعد في دراسة التاريخ الاجتماعي:

يمثل كتاب ابن سعد مرحلة جديدة في الكتابة التاريخية نتيجة للمتغيرات السياسية والفكرية والاجتماعية التي طرأت على المجتمع، بعد القرن الثاني الهجري وانتشار حركة التدوين الفت كتب كثيرة في التاريخ والحوادث الماضية وأحوال المجتمع وكان ما ألفوه يفوق كثيرا ما الفته الأمم الأخرى حتى القرن التاسع عشر ميلادي [٥١]، ويرى المستشرق هاملتون جب[٥٢] أنه: ((في أوائل ق٣هـ دخل المجتمع الإسلامي مرحلة من الوعي التاريخي...، وكان للحجج التاريخية التي وردت في القرآن، وذلك الفخر بالفتوحات الإسلامية الواسعة أثر في نشوء ذلك الوعي، وهناك ظاهرة هي أن جلَّ جامعي الروايات التاريخية أنما كانوا من الفقهاء والمحدثين وعلماء اللغة، وهذه الظاهرة توحي بالوعي))[٥٣] وقال أيضا: ((وتعين لنا الخطة المتبعة في كتاب الطبقات هذا تطوراً جديدا في فن التاريخ وتبين أنه لم يزل مرتبطا ارتباطا وثيقا بعلم الحديث...))[٥٤].

ويقدم لنا كتاب الطبقات لابن سعد صورة عن الحياة الاجتماعية في القرن الأول والثاني الهجري من خلال تقصيه لعناصر الترجمة بكل أبعادها الإنسانية، إضافة لعناصر الترجمة الأخرى التي نجدها في معظم كتب التراجم من ذكر الاسم والكنية والنسب والقبيلة والمدينة التي ولد بها المترجم له، ورحلاته وانتقاله الى مدن أخرى، وأين مات ودفن وسنة الوفاة ومؤلفاته ان كان عالما وما رواه من أحاديث أن كان محدثا وغيرها من متطلبات كتابة الترجمة، لكن ابن سعد يقدم مادة جديدة تختلف عن سواه من كتاب التراجم لأنه يعطي أهمية للنسب من جهة الأم، اولا، ومؤكدا على جوانب من الحياة الاجتماعية لرجال ونساء الصدر الأول والتابعين جوانب من حياتهم وطريقة معاشهم وملبسهم وفرشهم وأدواتهم التي يستخدمونها وعاداتهم الاجتماعية في الزواج والوفاة والجنازة والدفن والولائم لمعظم التراجم التي ذكرها ثانيا، وذكر جوانب

من علاقاتهم مع أسرهم ومع بعضهم ونصوصا عن التكافل الاجتماعي ثانياً، وهي معلومات تعد مبكرة جدا لكتابة ما يطلق عليه اليوم بالتاريخ الاجتماعي الذي ظهر الاهتمام به في أوربا في القرن ١٩م.

ومن الضروري بيان ماذا نعني بالتاريخ الاجتماعي وموضوعه؟

هو كل ما يهتم بدراسة العلاقات في الحياة الاجتماعية اليومية وطبيعتها ومتغيراتها وخصائصها ومميزاتها، من أفكار وعقائد وعادات وتقاليد وأعمال وحاجات مادية وسلوك الفرد والأسرة والتجمعات البشرية في الماضي حيث كانت تسود هذه الأوضاع، وأساس البحث فيه هو الجماعات وليس الفرد، يقول تريفليان[٥٥]: (أن هذا التاريخ يبحث في أفكار الماضيين وأشغالهم وعقائدهم وحاجاتهم وعاداتهم، وهو يركز على حياتهم اليومية، بما في ذلك العلاقات البشرية والاقتصادية بين الطبقات المختلفة، وخصائص العائلة والحياة البيتية، وأحوال العمل والراحة، وموقف الإنسان تجاه الطبيعة، وحضارة كل عصر بالشكل الذي ظهرت فيه هذه الأحوال العامة للحياة، وأشكالها التي تغيرت فيها في الدين والأدب والموسيقى والبناء والعلم والفكرة)[٥٦]. وقال: (أن التغييرات الاجتماعية تسير كالمياه الباطنية، وتخضع لقوانينها الخاصة ولا تأبه كثيرا للحوادث السياسية التي تسير على سطح الحياة، فالسياسة نتيجة وليست سببا للتغيرات الاجتماعية. أن هذه التغييرات في الغالب بطيئة غير ملحوظة، وهي تتأثر بعوامل كثيرة معقدة من عادات وقوانين سياسية وحوادث داخلية وخارجية فضلا عن أنها تشمل نواحي متعددة قلما تجلب نظر المؤرخين القدماء ليسجلوها، مما يجعل واجب المؤرخ صعبا، لأنه يتطلب منه أن يعطي صورة كاملة من معلومات محددة)[٥٧].

أما الجوانب الاجتماعية التي قدمها ابن سعد في (الطبقات الكبرى) ذات أهمية كبيرة لا غناء الباحث في كتابة التاريخ الاجتماعي في القرنين الأول والثاني

للهجرة إذ ترجم لحياة عدد كبير من الصحابة، مؤكدا على تفاصيل دقيقة تغني هذا الموضوع إلا أن ما يؤخذ عليه (أن تراجمه كانت لرجال عاشوا في الأمصار الرئيسة دون غيرها ومن الطبيعي أن معظمهم من العرب أو من الأعاجم الذين عاشوا في بيئة عربية فتأثروا بها. . فهي على غناها. .. ، لا تبرز التطور ومجراه)[٥٨].

ومن المؤكد أن معظم جوانب الحياة الاجتماعية ترتبط بالإسلام وتعاليمه (المباح والمحرم والمحذور) لانه الحدث الأكبر في حياة العرب الاجتماعية وتاريخهم، ومصدرهم الأول في ذلك (القرآن الكريم)، وسيرة الرسول الكريم (ﷺ) لقوله سبحانه وتعالى: چ ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ چ[٥٩]، فأرتبط مجتمع الصدر الأول من المسلمين ارتباطا مباشر بالرسول (ﷺ) في مكة وسط المجتمع المكي المعادي أول أمره، ثم الانتقال الى المدينة حيث وضعت الأسس الأولى للدولة الإسلامية الفتية. لذا كانت السلوكية الاجتماعية مرتبط بالإسلام وسيرة الرسول الكريم وال بيته.

ومن الجوانب الاجتماعية التي أرخها ابن سعد في طبقاته:

الاهتمام بالمظهر الخارجي (بالملابس والزينة) لقوله سبحانه وتعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ چ[٦٠]، والزينة تشمل الملابس وشكل الشعر ولونه والخضاب والعطور والحُلي وأهتم بذكر المناسبات الاجتماعية مثل (ولائم الأعراس والعزاء، وما يتعلق بالدفن والكفن، والمهر والصداق والعرس والزواج) وأنواع الفرش والأثاث الأطعمة المعروفة في زمانهم وغيرها من خلال ذكره تفاصيل دقيقة في معظم من ترجم لهم.

أولا: الملابس:

تميزت ملابس القرون الأولى بأنها عربية الشكل، لها خصوصيتها التي تمثل الشخصية الإسلامية متأثرة بالواقع الديني للإسلام وتعاليمه، وهي المعبر الشكلي عن الإنسان المسلم التي امتاز بالبساطة والابتعاد عن الإسراف والبهرجة وأضفت عليها

السنة النبوية خصائص من الترتيب والتهذيب في الشكل واللون، وتناسب البيئة وطبيعة المناخ حيث تختار من الكتان والأقمشة الناعمة والخالية من الألوان والرسوم والزخارف، ويفضل في الملابس الإسلامية أن تستر الجسم والرأس والرقبة، مناسبة لحركات الجسم في الصلاة لذا يفضل أن تكون فضفاضة بحيث تخفي الجسم فلا تكشف عن سماته[٦١] وكانت ملابس المسلمين في زمن الرسول (ﷺ) والصحابة الأوائل بسيطة من غير إسراف و تبذير، قال رسول الله قال رسول الله (ﷺ): ((لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطراً))[٦٢] وقوله (ﷺ): ((كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة))[٦٣] ومن الملاحظ أن الملابس الإسلامية انتشرت في البلاد المفتوحة مع المسلمين الأوائل وفضل استخدامها على غيرها للأسباب الأنفة.

أ- ملابس النساء:

اختلفت ملابس الرجال عن النساء بحكم الخصوصية التي منحها الله للمرأة و الضوابط الشرعية فأباح لبس الحرير للنساء وحرم ذلك على الرجال الا في أضيق الحدود عندما أجاز رسول الله (ﷺ) لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير لمرض ألم به [٦٤]، وسئُلت عائشة (ت٥٨هـ/٦٧٧م) (رضي الله عنها)[٦٥]عن الحرير، (فقالت: كنا نكسى ثيابا على عهد رسول الله (ﷺ) يقال لها السِيَراء[٦٦] فيها شيء من الحرير[٦٧] وفي رواية(رأيت على أم كلثوم بنت رسول الله (ﷺ) برد حرير سِيَراء)[٦٨]، ولبست النساء الثياب المُعصفُرات [٦٩] المصبوغة، عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص [٧٠] قالت: (رأيت ستا من أزواج النبي(ﷺ) عليهن مُعصفُرات وما رأيت عليهن ثوب أبيض قط. ..)[٧١] ولبست أسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنها) (ت٧٣هـ/٦٩٢م) المُعصفرات المشبعات[٧٢] من الملابس بينما نهى الرجال لبس المُعصفُرات وهي محرمة ليس فيها زعفران[٧٣]، وعن فاطمة بنت المنذر[٧٤] انها قالت:

ما رأيت أسماء لبست الا مُعصفرا حتى لقيت الله، وكانت تلبس الدرع الذي يقوم قياما من المعصفر[٧٥]. ذكر ابن سعد عن محمد بن سيرين (ت١١٠هـ/٧٢٨م) [٧٦] (حدثتنا حفصة بنت سيرين[٧٧] قالت: (كانت أم محمد بن سيرين امرأة حجازية وكان يعجبها الصبغ، وكان محمد اذا أشترى لها ثوبا أشترى لها الين ما يجد لا ينظر في بقائه، فإذا كان كل يوم عيد صبغ لها ثيابها).

ولبسن الملابس المُضَرجَة[٧٨]، قالت أحدى الصحابيات: (رأيت على عائشة ثوبا مُضَرجاً، فقلت وما المُضرجَ؟ فقال: هذا الذي يسمونه المُورد)[٧٩]، ولبسن الدَرْع[٨٠] والجِلْبابُ[٨١] والخِمارُ[٨٢] والإزار[٨٣] وفق الشروط التي وضعها القرآن والسنة، قالت عائشة: (لابد للمرأة من ثلاثة أثواب تصلي فيهن، دِرْع وجُلباب وخِمار، وكانت تحل إزارها فتتجلبب به) ولبست عائشة درعا أحمر[٨٤].، والبس رسول الله (ﷺ) أُم خالد (وهي أَمة بنت خالد بن سعيد بن العاص) بيده خَمِيصة [٨٥] سوداء، وجعل ينظر الى علم في الخميصة أصفر أو أحمر، فقال: هذا سنا [٨٦] يا أم خالد. قالت والسنا بلسان أهل الحبشة الحسن [٨٧]، وقدمت لأسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنها) من ولدها المنذر بن الزبير كسوة من ثياب مَرْوية [٨٨] و قُوهية [٨٩]رقاق [٩٠] عُتَاَق[٩١]، بعد ما كف بصرها فلمستها بيدها، ثم قالت: أفَّ ! ردوا عليه كسوته، فشق عليه ذلك وقال: يا أمه إنه لا يشف. قالت: أنها أن لم تشف فأنها تصف [٩٢] فأشترى لها ثياب مَرْوية و قُوهية فقبلتها وقالت: مثل هذا فاكسني)[٩٣].

وأشترك الرجال والنساء في ارتداء بعض الملابس والنسيج منها لبس الخُز(كان لعائشة لباس تلبسه من الخُز فكسته عبد الله بن الزبير)[٩٤]. ومن طريف ما يذكر عن لباس عثمان (رضي الله عنه) وحبه لزوجته نائلة وبره بها قالوا: ((كان أصحاب رسول الله (ﷺ)، يوسعون على نسائهم في اللباس الذي يُصانُ ويتجمل به، ثم يقول: رأيت على عثمان مَطرَفَ [٩٥]خُزْ ثمن مائتي درهم، فقال هذا لنائلة كسوتها إياه، فأنا البسه

أسُرها به))[٩٦]. ولابد لنا هنا من التنبيه عن الفرق بين الخَز(بفتح الخاء وتشديد الزاي) لبسه غير مستحب لأنه كله من الابريسم [٩٧](قومٌ يستحلون الخَز والحرير)، أما الخُز(بالخاء المضمومة المشددة) من الثياب التي تنسج من الصوف و الأبريسم فهي مباحة لبسها الصحابة والتابعون [٩٨].

واختلفت ملابس الشتاء عن ملابس الصيف، قيل لعائشة(رضي الله عنها) ((ألا نجعل لك فروا نهديه إليك فأنه أدفأ تلبسينه فقالت: أني لأكره جلود الميتة، فقال لها: أني ساقوم عليه ولا أجعله الا ذكياً، فجعله لها فكانت تلبسه))[٩٩].

ب- ملابس الرجال:

أهتم ابن سعد بذكر كثير من التفاصيل التي أغفلها الكثير من المؤرخين في كتب التراجم والطبقات، منها وصفه الدقيق لأنواع الملابس وإشكالها وطولها وأنواعها وأسعارها، وما يلبس في المناسبات العامة او عند أداء صلاة الجمعة وما إلى ذلك، كانت ملابس الرجال مختلفة الألوان والإشكال والنوعية والنسيج والمنشأ لذا نسب بعضها إلى مدن صناعتها، منها، المصرية والقطرية والكردية واليمنية والبحرينية والهروية والمروية والقوهية وغيرها. وتنوعت الملابس التي يرتدونها من ذلك الإزار، والقميص، والخَمِيصة والبُرْدَة[١٠٠]، والجُبةُ[١٠١]، والقَبَاء والطيْلَسَان [١٠٢]، كل هذه الملابس يلبسها الرجل مجتمعة أو متفرقة في المسجد أو في الحياة العامة وفي الحديث الشريف الأتي يذكر رسول الله (ﷺ) أنواع الملابس التي لبسها المسلمون في عصره، قال: ((لا يلبس المحرم القميص ولا العمامة ولا السراويل [١٠٣]ولا البرنس[١٠٤] ولا ثوباً مسه زَعْفَرَان[١٠٥] ولا وَرْس[١٠٦] ولا الخُفين[١٠٧] الا لمن لم يجد النعلين[١٠٨] فإن لم يجدهما فليقطعهما أسفل من الكعبين))[١٠٩] ونهى رسول الله الرجال من لبس الملابس المصبوغة بالعصفر و الزعفران و الورس بشكل عام، رأى النبي (ﷺ) على عبدالله بن عمرو بن العاص (ت٦٣هـ/٦٣٠م) [١١٠] ثوبين مُعصفُرين فقال: (إن هذه

الثياب ثياب الكفار فلا تلبسها) وفي رواية قال النبي: (أمك أمرتك بهذا؟فقال أغسلهما يا رسول الله، فقال رسول الله: حَرقهما)[١١١]، وفي رواية عن سلم مولى عمر أن عمر(رضي الله عنه) رأى على طلحة بن عبيد الله[١١٢] ثوبين مصبوغين بمِشْق[١١٣] وهو مُحْرِم فقال: ما بال هذين الثوبين يا طلح؟ يا أمير المؤمنين صبغناه بمدَرَ[١١٤]، فقال عمر: إنكم أيها الرهطْ أئمة يقتدي بكم الناس، ولو أن جاهلا رأى عليك ثوبيك هذين لقال قد كان طلحة يلبس الثياب المصبغة وهو مُحْرم[١١٥].

وأفرد ابن سعد عنوانا مستقلا عن ألبسة الصحابة الأوائل الكبار مثل لباس النبي (ﷺ) ولباس عثمان (رضي الله عنه) ولباس علي(عليه السلام) [١١٦].

واهتموا بملابس الخروج للزيارة أو للمسجد عن أبي العالية الرياحي (ت٩٠هـ/٧٠٨م)[١١٧]، قال: (زارني عبد الكريم أبو أمية[١١٨]، وعليه ثياب صوف. فقلت له: هذا زي الرهبان، أن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا)[١١٩]، وعنه أيضا: (كنت أشتري كرباسة [١٢٠] رازية باثني عشر درهماً، فأجعل منها قميصاً وعمامة، وكان يجزيني إزاراً بثلاثة دراهم ألبسه تحت القميص، غير أني كنت أستجيد الرداء يبلغ العشرين والثلاثين)[١٢١]. ولبسوا في البيت السراويل، قال: أخبرنا الفضل بن دُكين[١٢٢] قال: حدثنا أو خلدة قال: (رأيت على أبي العالية سراويل، قال قلت له: مالك والسراويل في البيت ؟ قال: هو من ثياب الرجال وهي تستر)[١٢٣]، وفيما ذكره خبرا عن الحسن البصري (ت١١٠هـ/٧٢٨م) [١٢٤] قال: أخبرنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا عبد المؤمن السدوسي قال: (كنت أرى على الحسن بن أبي الحسن البصر ي وهو في المسجد الطْيلَسَان الكردي المثنى الغامض السلك)[١٢٥]، وقال: أخبرنا عفان بن مسلم [١٢٦] قال: حدثنا حماد بن سلمة، قال: (رأيت على الحسن البصري ثوبا سَعيدِيَاً [١٢٧]مُصَلباً وعمامة سوداء)[١٢٨]، وقال ابن سعد: أخبرنا هشام بن حسان قال: (بعث مسلمة بن عبد الملك للحسن البصري جُبَّةُ [١٢٩] وخَمْيصة

فقبلهما فربما رأيته في المسجد وقد سدل الخميصة على الجبة)[١٣٠]، والخميصة كساء أسود مربع له علمان فأن لم يكن معلما فليس بخميصة شاع لبسه بين الرجال وقليل من النساء لبسها الرسول (ﷺ) ثم تركها، ولبسها الخليفة عثمان وعلي وكثير من الصحابة والتابعين ومنهم الحسن البصري، قال ابن سعد: أخبرنا وهب بن جرير بن حازم قال: (رأيت الحسن يصلي وعليه خميصة كثيرة الأعلام فلا يخرج يده منها إذا سجد، وقال: أخبرنا الفضل بن دكُين قال حدثنا عمارة بن زاذان قال: (ورأيت على الحسن قميص كتان شطوي[١٣١] وبرداً مُصَلباً [١٣٢]وقَبَاْء[١٣٣] متركاً وطيلساناً أزرقياً)[١٣٤]، وكان محمد بن سيرين يلبس الثياب اليمنية و الطيالسة والعمائم،. ..) [١٣٥]. ولبسوا الإزار وهو لباس الجسم الداخلي للرجال وربما لبسته بعض النساء وكان لرسول الله (ﷺ)إزار طوله أربعة اذرع وشبر في ذراعين [١٣٦]بينما كان إزار عمر(رضي الله عنه) الى نصف الساقين، وكان على (عليه السلام) (يأتزر فوق السُرة)[١٣٧] ولبس الإزار محللا واشتمالا [١٣٨] ولبسوا الثياب والقمصان، ولبس علي (عليه السلام) (قميص رازي إذا مدَ كُمه بلغ الظُفر فإذا أرخاه، بلغ نصف ساعده، وقيل بلغ نصف الذراع) ولبس(عليَ قميصا من هذه الكرابيس غير غسيل) [١٣٩]وكان (يخرج من القصر وعليه قطريتان إزار الى نصف الساق ورداء مشمر قريب منه ومعه درة له يمشي بها في الأسواق، ويأمرهم بتقوى الله وحسن البيع ويقول أوفوا الكيل والميزان)، وعنه أيضا(اشترى قميصا[١٤٠] زابيا فلبسه فمد كمَ القميص فإذا هو مع أصابعه فقال له: كفه.. .)[١٤١]، وعن أحدى الصحابيات قالت: (رأيت علياً ومعه مخففة وعليه رداءُ سُنبلانيٌ [١٤٢]وقميص كرابيس وإزار كرابيس إلى نصف ساقيه إلا زار والقميص)[١٤٣].

ومن الشواهد التي ذكرها ابن سعد عن أسعار الملابس (أبتاع عليَ قميصاً بأربعة دراهم فجاء الخياط فمد كُم القميص فأمره أن يقطعه مما خلف أصابعه)[١٤٤]

وقيمة كسوة بكر بن عبدالله المُزني (ت١٠٦هـ/٧٢٤م)[١٤٥]أربعة الآلاف درهم وكانت أمه ذات ميسرة، قال: وأشترى (طيلسانا بأربعمائة درهم، فأراد الخياط أن يقطعه فذهب ليذر عليه تراباً، فقال له بكر: كما أنت، فأمر بكافور فسحقه ثم ذره عليه)[١٤٦]، وكان الرجل من أصحاب النبي (ﷺ) يشتري الحُلة بألف درهم فيلبسها ولكنه لا يلبسها إلا للصلاة [١٤٧]، وأباح الإسلام لبس ما شاء الرجال من النسيج إلا الحرير، ولم يرخص لبسه إلا لعبد الرحمن بن عوف. ولبسوا المُطَرفُ و(كان لعثمان مُطرف من خز ثمنه مائة دينار)، وكان لأبي موسى الأشعري(ت٥٢هـ/٦٧٢م) مقطعة[١٤٨] ومُطرف حيري[١٤٩].

ثانيا: أغطية الرأس

أ- العمائم مفردها عمامة: لباس الرأس وهي من أساسيات الملابس التي لبسها الرجال المسلمون وميزتهم عن غير المسلمين، ولبسوا أنواع مختلفة من العمائم ذكرها ابن سعد في طبقاته اختلفت في وألوانها وإشكالها منها العمائم البيضاء والسوداء والصفراء والحمراء، الصفراء والمهراة[١٥٠] وموطن صناعتها، التي كانت تحمل منها الى بلاد العرب، ولبس النبي (ﷺ) يوم دخل مكة يوم الفتح عمامة سوداء[١٥١]، ولبس أنس ابن مالك(ت٩٢هـ/٧١٠ م)[١٥٢] (عمامة سوداء على غير قلنسوة، قد أرخاها خلفه، وقلنسوة)[١٥٣]ولبس كذلك عمامة خَز[١٥٤]، وجبة خز ولبس أيضا عمامة بيضاء [١٥٥]، ولبس ((عمامة خز وجبة خز ومطرف خز. فقالوا له: ما لك تنهانا عن الخز وتلبسه. فقال: أمرائنا يكسونا، فنحب أن يروه علينا))، ولبس خز أصفر وأحمر، وأخضر معلم [١٥٦].

واختلفوا في ترتيب أشكالها منها بيضاء لاطية ترخى ذؤابتها من الخلف((كان رسول الله (ﷺ) يعتم ويرخي عمامته بين كتفيه))[١٥٧]، وكان ((محمد بن سيرين يتعمم بعمامة بيضاء لاطية قد أرخى ذؤابتها من خلفه))[١٥٨]، والذؤابة هي طرف

العمامة، وقيل أرخى عمامته أي أَمن وتَرفهَ لأن الرجل أنما يرخي عمامته عند الرخاء [١٥٩]، وكان عبدالله بن عمرو بن العاص (ت٦٥هـ/٦٨٤م)يعتم بعمامة حَرقانية ويُرخيها شبرا وأقل من شبر[١٦٠].. واستعملت العمائم إضافة الى أهميتها الاجتماعية لحفظ الرأس من حر الشمس وبرد الشتاء ولحجب الغبار في أجواء الجزيرة العربية القاسية.

ب- العصائب، وهي كل ما يعصب به الرأس [١٦١]ويقال للعمائم العصائب، لبسها الرجال والنساء بألوان مختلفة(رأيت عليا متعصباً بعصابة سوداء، ما أدري أيّ طرفيها أطول الذي قدامه أو الذي خلفه، يعني عمامة)[١٦٢] كان الزبير بن العوام يعلم بعصابة صفراء [١٦٣].

ج- القلنسوة والقُلنسية [١٦٤] من لباس الرأس التي عرف لبسها المسلمين منذ الصدر الأول وهي لباس يكور على الرأس فوق العمائم، وصفها أحد الصحابة قال(رأيت على عليّ قلنسوة بيضاء مصرية)[١٦٥] وتلبس القلنسوة أما وحدها أو تلف حولها العمائم ومنها ألوان وأشكال مختلفة [١٦٦].

د- الخِمارُ، غطاء الرأس والرقبة عند المرأة، ولبست عائشة الخمار الأسود [١٦٧] وكان لا يفضل الخمار الرقيق الذي يشف (دخلت حفصة بنت عبد الرحمن على عائشة أم المؤمنين وعلى حفصة خمار رقيق فشقته عائشة عليها وكستها خماراً كثيفاً)[١٦٨].

ثالثا: لباس القدم

ولبس المسلمون الخفاف والنعال، واختلفت أشكالها وألوانها وموطن صناعتها فعرفت النعال الحَضْرَمية [١٦٩]، نسبة إلى مدينة حَضْرَموت والنعال الحمصية نسبة إلى مدينة حمص، و((لبس عبدالله بن عمر نعلين بقبالين أحد الزمامين بين الأربع من نعال ليس عليها شعر ملسنة كنا نسميها الحمصية)) واقتدى عبدالله بن عمر برسول الله (ﷺ) في لبس((النعال السِّبتْية)) [١٧٠]

رابعا: الزينة

أهتم المسلمون بالزينة وفق التعاليم التي أقرها الإسلام من غير إسراف او بهرجة خاصة عند الخروج للمسجد وأيام الجمعة لقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ[١٧١]، ومن مظاهر الزينة عند المسلمين:

أ- **تخضيب الشعر واللحية**، رغب كثير من الصحابة والتابعين في تخضيب شعر الرأس واللحية، وأن لم يكن ملزما فنجد نصوصا كثيرة عن الشعر وتغيير لونه أو إطفاء الشيب و تخضيبه بالحناء، أو الكتم، (وأن أبا بكر كان يخضب بالحناء والكتم)[١٧٢]، (وخضب أبو بكر رأسه ولحيته بالحناء، وكأن لحيته ضرام عرفج من شدة الحمرة من الحناء والكتم)[١٧٣]، (وخضب أبو عبيدة عامر بن الجراح بالحناء والكتم)[١٧٤]، وخضبوا بالسواد (كان سعد بن أبي وقاص يخضب بالسواد)[١٧٥]، قال ابن سعد: حدثتنا صافية بنت عبد الله مولاة مطرف بن عبدالله (ت٨٧هـ)[١٧٦] قالت: (رأيت على مطرف بن عبدالله برداً قطرياً، ورأيته يخضب لحيته ورأسه بالحناء والكتم، ورأيته توضأ في تور[١٧٧] صفر قدر المكوك) وتشير اغلب الروايات التي ذكرها ابن سعد الى تخضيبهم اللحية دون الشعر بالسواد او الصفرة ومنهم، عبدالله بن عمر (ت٧٤هـ/٦٩٣م)كان يصفر لحيته وثيابه بالزعفران فسئل عن ذلك فقال: (كان رسول الله يصبغ به وكان أحب الصبغ إليه)[١٧٨]، وجابر بن

زيد الازدي المعروف بابي الشعثاء (ت١٠٣هـ/٧٢١م) وهو من جيل التابعين كان يصفر لحيته[١٧٩] كذلك الحسن البصري[١٨٠] وخضب محمد بن سيرين (ت١١٠هـ/٧٢٨م) وهو تابعي لحيته بالحناء والكتم وخضب بالصفرة [١٨١]. ولم يكن تغيير اللون حالة عامة فكان البعض منهم لا يغير لون شعره ومنهم طلحة بن عبيد الله (ت٣٦هـ٦٥٦م)[١٨٢]، وعلي بن أبي طالب (عليه السلام) وقال ابن سعد: أخبرنا الفضل بن دُكين قال: أخبرنا يونس بن أبي إسحاق عن أبيه أبي إسحاق قال: (رأيت علياً فقال لي أبي: قم يا عمرو فانْظُرْ الى أمير المؤمنين، فقمت أليه فلم أره يخضب لحيته [١٨٣] وكان أبيض الرأس واللحية)، وكذا كان عبدالله بن عمرو بن العاص(ت٦٥هـ/٦٨٤م) أبيض الرأس واللحية [١٨٤] .

ومن الطبيعي أن يكون أظهار الجمال والزينة من أولويات أي امرأة قال أحدهم: دخلت على عائشة وهي جالسة في معصفرة، فسألتها عن الحناء ((فقالت: شجرة طيبة وماء طهور. وسألتها عن الحفاف، فقالت: أن كان لك زوج فاستطعت أن تنتزعي مقلتيك فتصنعينها أحسن مما هما فافعلي))[١٨٥]

ب- **شكل الشعر واللحية**، وذكر ابن سعد نصوصا تاريخية تبين شكل الشعر وطوله وطريقة ترتيبه بالنسبة لرجال الصدر الأول من الصحابة ما ذكر عن شعر عبد الله بن مسعود(ت٣٢هـ/٦٥٣م) (يرفعه على أذنيه كأنما جعل بعسل، وقيل لا يغادر شعرة شعرة، وكان شعره يبلغ ترقوته إذا صلى يجعله وراء أذنيه)[١٨٦]. ومما ذكره أحد الصحابة (أنه رأى عثمان بن عفان (رضي الله عنه) على بغلة له،...، له غديرتان) وفي رواية أخرى (على بغلة شهباء مضفراً لحيته)[١٨٧]، وكان بعض الصحابة والتابعين يحفون شواربهم ومنهم عبدالله بن عمر (كان يُحفّى شاربه. .. حتى أرى بياض بشرته..)[١٨٨] كان محمد بن سيرين لا يحُفى شاربه كما يُحفى بعض الناس[١٨٩].

ج- **العطور**: كانت العطور من بين أمور الزينة التي أهتم بها المسلمون ولم يغفل ابن سعد تلك الأخبار عن العطر وأنواعه قال ابن سعد: ((لما تزوجت أم حبيبة رسول الله (ﷺ) وهي في الحبشة، أمر النجاشي نساءه أن يبعثن إليها بالعطر، وجاءوها بعود ورس وعنبر وزباد كثير، فقدمت به رسول الله وكانت تتعطر به ولم ينكره)) [١٩٠].

د- **لبس الحُلي**: أجاز الإسلام للمرأة لبس الحلي، من الخواتم والأساور في اليدين والأرجل من الفضة والذهب لكن دون إسراف ويؤكد ذلك النصوص التي ذكرها ابن سعد، قال: (لما خطب رسول الله (ﷺ) ام حبيبة وهي في أرض الحبشة وجاءها الخبر، أعطت من بشرها جارية للنجاشي(أبرهة)[١٩١] سوارين من فضة وخدمتين كانتا في رجليها وخواتيم فضة كانت في أصابع رجليها سرورا بما بشرتها)[١٩٢]، ولبست عائشة خواتم الذهب [١٩٣]، وروت فاطمة بنت اليمان[١٩٤]، قالت: (خطبنا رسول الله (ﷺ)، فقال: يا معشر النساء أليس لكن في الفضة ما تحَلين؟ أما إنه ليس منكن من امرأة تحلي ذهبا تظهره ألا عذبت به)[١٩٥]، عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص، قالت: (كنت أدخل عليهن (نساء النبي) وعليّ حلي الذهب ثم قالت: قلائد الذهب ومُزيقيات[١٩٦] الذهب، وكان لعائشة خاتمان من ورق[١٩٧] في اللتين تليان الخنصر، فكانت اذا توضأت أجالتهما [١٩٨]. وتختم كثير من الرجال بخواتم الذهب والفضة والحديد ومنهم طلحة بن عبيد الله تختم بخاتم من ذهب فيه ياقوته حمراء فنزعها وجعل مكانها جَزْعُة[١٩٩]، وتختم عبدالله بن مسعود بخاتم من حديد[٢٠٠].

خامسا: المناسبات الاجتماعية:

أ- **سن الزواج**: كان الزواج المبكر هو السن المثالي للمرأة والرجل إلا في حالات نادرة عندما تزوج رسول الله السيدة خديجة وهي في سن الأربعين وتزوج عائشة

وهي ابنة ست سنين وبني بها وهي ابنة تسع وتزوج صفية ولم تبلغ سبع عشرة وتزوجت فاطمة وهي ابنة ثمانية عشر[٢٠١].

ب- **الصداق (المهور):** اختلفت المهور من واحد لآخر بحسب مكانة الطرفين(المرأة والرجل) و أمكانية الرجل واختلاف الزمان بين جيل الصحابة وجيل التابعين، ((كان صداق بنات رسول الله (ﷺ) ونسائه خمسمائة درهم اثنتي عشرة أوقية ونصف،)[٢٠٢]، أما فاطمة حين تزوجها علي(رضي الله عنه) باع بعيراً له وبعض متاعه فبلغ أربعمائة وثمانين درهم، فقال له النبي (ﷺ): أجعل ثلثين في الطيب وثلثاً في المتاع)[٢٠٣] وأمهر علي فاطمة بدناً قيمته أربعة دراهم، أي درعا خطمية كان رسول الله (ﷺ) قد منحها له وقيمتها أربعة دراهم [٢٠٤]. وأعطى لأم سلمة رحيين وجرتين ووسادة من أدم حشوها ليف [٢٠٥]وحين((بعث رسول الله (ﷺ) عمرو بن أمية الضمري الى النجاشي، فخطب عليه أم حبيبة بنت أبي سفيان... وأصدقها النجاشي من عنده عن رسول الله أربع مائة دينار. قال أبو جعفر: فما نرى عبد الملك بن مروان وقت صداق النساء أربع مائة دينارالا لذلك))[٢٠٦] وأختلف الأمر في جيل التابعين وعن امرأة مطرف بن عبد الله الشخير[٢٠٧] من التابعين (ت٨٧هـ) قالت: (أن مطرفاً تزوجها على ثلاثين ألفاً وبغلة وقطيفة وقينة ورحالة، قال لها بشر بن كثير: ما القينة؟ قالت: ماشطة)[٢٠٨] يبدو من هذا التفاوت في مهور النساء أن مطرفاً كان مقتدرا ماديا ليدفع مثل هذا المهر.

ج- **ملابس العروس وجهازها**، قال ابن سعد: (أخبرنا موسى بن إسماعيل، حدثنا دارم بن عبد الرحمن بن ثعلبة الحنفي قال: حدثني رجل أخواله من الأنصار، قال: أخبرتني جدتي أنها كانت مع النسوة اللاتي أهدين فاطمة الى علي، قالت: أهديت في بردين من برود الأول عليها دملوجان من فضة ومصفران بزعفران، فدخلنا بيت علي فذا أهاب شاة على دكات ووسادة فيها ليف وقربة ومنخل

ومنشفة وقدح)[٢٠٩]، وفي رواية أخرى (كان فراشهما أهاب كي شاذا أرادا نياما قلباه على حشوه ووسادتهما من أدم حشوها ليف [٢١٠]. وأعطى لام سلمة رحيين وجرتين ووسادة من أدم حشوها ليف، وحين تزوجت أم حبيبة رسول الله (ﷺ) وهي في الحبشة أصدقها النجاشي عن رسول الله (ﷺ) أربع مائة دينار من عنده، فما نرى أن عبد الملك بن مروان وقت صداق النساء أربع مائة دينار الا لذلك[٢١١]. وكان مهر صفية حين تزوجها النبي (ﷺ)عتقها من الأسر، ومهر ريحانة زوج النبي (ﷺ) اثنتي عشرة أوقية ونشاً كما كان يصدق نسائه وهي ثمان وأربعمائة درهم[٢١٢].

د- **الوليمة والمأدبة:** أهتم المسلمون بإقامة الولائم والمآدب غالبا في الأعراس للإعلان عن الزواج وكان لمثل هذه المناسبات تقاليدها وأعرافها الاجتماعية التي أقرَّ الكثير منها الإسلام مما لا يخالف التعاليم الشرعية ومراعيا للظروف المادية للطرفين، و كان الخبز هو الطعام الأساسي وله منزلته بين سائر الأطعمة، فطعام العروس هو الوليمة لما تزوج (ﷺ) زينب بنت جحش، عملت له أم سليم غداء بعثته إليه، عملت له حَيْساً [٢١٣] من عَجْوة [٢١٤] في تور من فخار[٢١٥]، وأطعم رسول الله (على زينب خبزاً و لحماً حين زفت إليه) وأولم على صفية السمن والأقط والتمر[٢١٦] وما روى عن عبد الرحمن ابن عوف حين تزوج بالمدينة بعد هجرته إليها، ، قال: يا رسول تزوجت امرأة. قال: فما أصدقتها؟ قال: وزن نواة ذهب، قال: أولم ولو بشاة [٢١٧]، وطعام الولادة هو الخُرْس[٢١٨]، وطعام الختان هو الأعذار [٢١٩]، واهتموا بوضع آدابها وقواعدها وطريقة الأكل والشرب وإجابة الدعوة وغيرها.

هـ- **أنواع الطعام:** أهتم ابن سعد بذكر الطعام الذي كان شائعا في القرون الأولى، ويعد الثريد أفضل الأطعمة وهو الخبز، مع المرق لقوله (ﷺ) (فضل عائشة على

النساء كفضل الثريد [٢٢٠]على سائر الطعام)، وهو المقدم المفضل في الولائم، مما ذكره ابن سعد عن الطعام حديث عن الرسول (ﷺ) قال لعائشة يوماً: (لأنت أحب إليّ من زُبدْ بتمر)[٢٢١]، ما يروى عن خروج المسلمين يوم أحد قالوا: جاءت أم سلمة[٢٢٢] بكتف مشوية إلى رسول الله فأكلها وعن سعد بن أبي وقاص انه قال: كنا نغزو مع رسول الله وما لنا طعام غير الحُبْلة وهذا السَمُر[٢٢٣]، حتى أن احدنا ليضع كما تضع الشاة ماله خلط[٢٢٤]، وعندما هاجر صهيب بن سنان[٢٢٥] إلى المدينة أخبر رسول الله قائلا: يا رسول الله (ما تزودت الا من دقيق عجنته بالأبْواَء[٢٢٦] حتى قدمت عليك [٢٢٧] قالت الصحابية نسيبة بنت كعب [٢٢٨]، قالت: دخل علي رسول الله (ﷺ) (دخل عليَ رسول الله عائدا لي فقربت إليه طفشيلة[٢٢٩] وخبز شعير، فأصاب منه)[٢٣٠]، وصنعوا من زبيب الطائف شرابا(كان ينقع له من زبيب الطائف فيجعل في سطيحتين فيمخضه البعير فإذا أصبح شرب منه)[٢٣١]، وذكر أبن سعد نوعا من الطعام يصلح علاجاً للمريض الناقه من مرض، عن أم المنذر بنت قيس أحدى[٢٣٢] خالات الرسول (ﷺ) قالت: (دخل على رسول الله ومعه علي، وعلي ناقه من مرض، ولنا دوال[٢٣٣] معلقة، قالت فجعل رسول الله (ﷺ) يأكل منها، وأكل معه علي، فقال له رسول الله: مهلاً فأنك ناقه، وصنعت سلقاً وشعيراً، فلما جئت به إلى رسول الله قال لعلي: من هذا فأصب فأنه أوفق لك) [٢٣٤]، وتناولوا نوعا من الطعام يطلق عليه السَوِّيق[٢٣٥]. وذكر ابن سعد أنواعا من الحلوى، من أهمها التمر وأصناف أخرى، قال: قدم لأسماء بنت أبي بكر هدية من سمن وزبيب وقرظ[٢٣٦] وقال: حدثنا أبو خُلدة، قال: (كنت عند أبي العالية (ت٩٠هـ/٧٠٨م) قاعدا إذا جاء غلام له بمنديل قند[٢٣٧] سكر مختوم، ففض الخاتم، وأعطاه عشر شكرات)[٢٣٨]،

و – **آداب الطعام:** قال ابن سعد: جلس عكراش بن ذؤيب بن حرقوس[٢٣٩] في منزل النبي (ﷺ) قال: ، قال النبي(ﷺ): هل من طعام؟ فأُتينا بجفنة كثيرة الثريد والوذر فأقبلنا نأكل منها وجعلت أخبط بيدي في جوانبها، فقبض رسول الله بيده اليسرى على يدي اليمنى ثم قال يا عكراش: كل من موضع واحد فأنه طعام واحد، ثم أُتينا بطبق من رُطب أو من تمر، فجعلت آكل ما بين يدي، وجالت يد رسول الله في الطبق، ثم قال: ياعكراش كل من حيث شئت فانه غير لون واحد، ثم أُتينا بماء فغسل رسول الله (ﷺ) يده ثم مسح يبلل كفيه ووجهه وذراعيه ورأسه، ثم قال: يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار)[٢٤٠].

سادساً: الكفن والجنازة وطريقة الدفن:

ذكر ابن سعد تفاصيل عن مراسيم الجنازة وتجهيز الميت وغسله ودفنه وفق التعاليم التي أقرها الإسلام، كان المسلمون يوصون قبل الوفاة أهلهم وأصحابهم برغبتهم بطريقة الدفن والكفن وإقامة العزاء، وصلاة الجنازة ووليمة الموتى، من ذلك ما ذكر عن كفن حمزة بن عبد المطلب (رضي الله عنه). قال: (كفن حمزة في بُردة فجعلوا إذا خمروا بها رأسه بدت قدماه وإذا خمروا بها رجليه تتكشف عن وجهه فقال رسول الله (ﷺ) وقال أيضا: (ﷺ) غطوا وجهه، وجعل على رجليه الحرمل وقيل كفن في ثوب)[٢٤١]. وأوصى الكثير من الصحابة والتابعين أهلهم قبل الوفاة خاصة فيما يتعلق بجهاز الميت وتشييع الجنازة وكانت وصية عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (ت٢٤هـ/٦٤٤م) (ألا يتبع بنار ولا تتبعه امرأة ولا يحنط بمسك)[٢٤٢] وقد غسل وكفن عمر (رضي الله عنه) في ثلاثة أثواب، ثوبين سحْليين [٢٤٣]، وقيل صحاريين، وقميص كان يلبسه[٢٤٤]، وأوصى عمرو بن العاص حين حضرته الوفاة (ت٤٣هـ/٦٦٣م) في خلافة معاوية فقال: (إذا رأيتموني قد قبضت فخذوا في جهازي وكفنوني في ثلاثة أثواب وشدوا علي إزاري فإني مخاصم، وألحدوا لي، وشنوا علي التراب، وأسرعوا بي إلى حفرتي،..)[٢٤٥] وعرف

المسلمون التحنيط كما يتبين من وصية أسماء بنت أبي بكر (إذا أنا مت، فاغسلوني وكفنوني وحنطوني ولا تذروا على كفني حنوطاً ولا تتبعوني بنار[٢٤٦].

أما جنازة المرأة فكانت تحمل على نعش من الجريد تعلمت صناعته أسماء بنت عميس، قالت لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين إلا أريك شيئاً رأيت الحبشة تصنعه لنسائهم فجعلت نعشاً وغَشته ثوباً، فلما نظر إليه قال: ما أحسن هذا، ما أستر هذا[٢٤٧] وفاطمة بنت رسول الله هي أول من جعل لها نعش عملته لها أسماء بنت عميس وكانت رأته يصنع في الحبشة[٢٤٨]، وغسلت أسماء أم كلثوم بنت رسول الله (ﷺ) وصفية بنت عبد المطلب وجعلت عليها نعشاً قالت: (أمرتُ بجرائد رطبة فواريتها، توفيت سنة ٩هـ/٦٣٠م)[٢٤٩]، وأوصت زينب بنت جحش(ت٢٠هـ/٦٤٠م) زوج النبي (ﷺ) أن تحمل على سرير رسول الله ويجعل عليه نعش، وكانت المرأة اذا ماتت حملت عليه حتى كان مروان ابن الحكم فمنع ان يحمل عليه الا الرجل الشريف وفرق سررا في المدينة تحمل عليها الموتى)[٢٥٠]، وحين توفيت عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) سنة(٥٢هـ/٦٧٢م) وصلى عليها أبو هريرة عن عبدالله بن الزبير قال: (مددنا على قبر عائشة ثوبا وحملنا جريدا فيه خرق ودفناها ليلا في شهر رمضان)[٢٥١] وكانت قد أوصت (أن لا تتبعوا سريري بنار ولا تجعلوا تحتي قطيفة حمراء [٢٥٢] والأمثلة على هذا الموضوع كثيرة لا مجال لذكرها. ومن الملاحظ أن معظم الصحابة دفنوا ليلا ومنهم فاطمة بنت رسول الله (ﷺ)، والخليفة أبو بكر الصديق وعثمان وعائشة (رضي الله عنهم)[٢٥٣].

ونهى رسول الله عن النياحة على الميت ورفع الصوت وشق الثوب ولطم الخدود عند الوفاة وقال: ليس منا من حَلَقَ[٢٥٤]، وسَلَقَ[٢٥٥]، وخَرَقَ[٢٥٦] يقال للخامشة وجهها، وقال: (أبرأ إليكم ممن حلق وسلق وخرق)[٢٥٧]

ولائم العزاء:

ان إقامة ولائم العزاء لا يقل أهمية عن ولائم الإعراس، وهي من المظاهر الاجتماعية التي تدل على العلاقات الإنسانية التي لا تنقطع بوفاة الإنسان مع أهله، فعندما مات الوليد بن المغيرة بالمدينة بكته أم سلمة بنت أبي أمية وقالت فيه شعراً أنكره رسول الله (ﷺ) ثم استأذنت رسول الله فأذن لها في البكاء فصنعت طعاما وجمعت النساء [٢٥٨] وفي وصية عمران بن الحصين(ت٥٣هـ/٦٧٢م) لبناته لما حضرته الوفاة، قال: (إذا مت فشدوا على سريري بعمامة، وإذا رجعتم فأكرموا وأطعموا)[٢٥٩].

سابعاً: الأثاث والأدوات:

وذكر ابن سعد تفاصيل مهمة عن بعض ما كان يستخدم من أواني وأدوات لأغراض مختلفة في القرنيين الأول والثاني للهجرة، منها: الأقداح و الطسوت والعكَّة[٢٦٠] والشجب[٢٦١] والتور وأنوعه، منها صنع من صفر ونوعا صنع من فخار، وفي رواية ذكرها ابن سعد عن عبدالله بن عمر (.. أتيته بقدح من قوارير فأبى أن يشرب، فأتيته بقدح من عيدان فشرب، وسأل طهوراً فأتيته بتَوْرٍ وطست فأبى ان يتوضأ، وأتيته بركوة فتوضأ)، وعنه أنه توضأ بإنجانة من خزف [٢٦٢]. (ذكرت أم عامر أسماء بنت يزيد بن السكن الأشهلية قالت: رأيت رسول الله (ﷺ) شرب من ماء عندي في شَجْب ثم أنصرف)[٢٦٣].

ومما ذكره ابن سعد عن الأثاث الذي جهزه النبي لعروسه أم سلمة وما جهزه علي بن ابي طالب الى فاطمة (كان فراشهما أهاب كبش إذا أرادا أن يناما قلباه على صوفه ووسادتهما من أدم حشوها ليف)[٢٦٤] في رواية عن بيت عبدالله بن عمر، قال أحدهم (دخلت على ابن عمر فقومت كل شيء في بيته من فراش ولحاف أو بساط

وكل شيء عليه فما وجدته يساوي مائة درهم. .. وقال فما وجدته يساوي ثمن طيلساني)[٢٦٥] يوضح هذا النص التفاوت في المستوى المعاشي بين شخص وآخر.

ثامناً: العمل والعلاقات الاجتماعية:

شجع الإسلام على العمل وكسب الرزق الحلال، وكتب الطبقات غنية بمادتها التي تبين العمل وأنواع المهن التي مارسها الرجل والمرأة لكسب الرزق ومنها التجارة والزراعة، والخياطة وعمل الخوص وكثير من الأعمال غير المشهورة مثل الحزازة[٢٦٦] والخرازة [٢٦٧]، كان أبو قلابة الحرمي من التابعين (ت١٠٥هـ/٧٢٣م) عاصر الخليفة عمر بن عبد العزيز يأتي الحَزَازين فيقول: أكتبوا لي في مطرف طوله كذا وعرضه كذا وهيئته كذا فإذا جاء أشتراه[٢٦٨]، وعمل سلمان الفارسي بحياكة الخوص بالمدائن كان يقول: (أشتري خوصا بدرهم فأعمله فأبيعه بثلاثة دراهم...)[٢٦٩] وكان ابن سيرين يقول للخراز إذا خرز له خفا: لا تبل الخيوط بريقك[٢٧٠].

وساهمت المرأة في الحياة العامة وبناء الأسرة والعمل في البيت وخارجه وبناء العلاقات الاجتماعية مع الأقارب والجيران وتأسيس الأسرة بالتعاون والمشاركة، ويضع ابن سعد أمامنا نصوصا تشير إلى هذه الجوانب التي ظلت غامضة عند دراستنا لذلك العصر من ذلك ما ذكره عن أسماء بنت أبي بكر في بداية حياتها الزوجية (قالت: تزوجني الزبير وما له من أرض ولا مال ولا مملوك، فكنت ألف فرسه وأكفيه مؤو نته وأسوسه وأدق النوى الناضحة وأعلفه وأسقيه الماء، وأخَرْزُ عَزبه، وأعجن ولم أكن أُحسن الخبز، فكان يخبز جارات لي من الأنصار)[٢٧١] وكانت زينب بنت جحش امرأة صناع اليد فكانت تدبغ وتخَرْز وتتصدق في سبيل الله[٢٧٢]، وعرف عن أسماء بنت مخرّبة أم أبي جهل أنها تبيع العطر كان أبنها يبعثه لها من اليمن [٢٧٣] وأشتغل البعض منهن بتزيين النساء وعرفن بالقينات (الماشطة)[٢٧٤].

نتائج البحث:

يتبين مما قدمناه من نصوص أهمية دراسة كتب التراجم(الطبقات نموذجا) لمعرفة التاريخ الاجتماعي من خلال دراسة بنية التراجم، وتمثل النماذج التي انتقيناها من كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد عينات وشرائح اجتماعية مختلفة لرجال ونساء من الصحابة والصحابيات والتابعين والتابعيات الذين عاشوا بين القرن الأول والثاني للهجرة، لتكشف لنا طبيعة الحياة الاجتماعية في فترة صدر الإسلام وتطورها في القرنين الأول والثاني للهجرة، والتقاليد والعادات السائدة التي أقرها الإسلام والتي كان الكثير منها امتدادا لعصور سبقته، وتعبر عن مرحلة انتقالية تطورية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون من عادات وقيم شذبها وهذبها وأقرها الإسلام.

وهذا هو جوهر دراسة التاريخ الاجتماعي الذي قل ما عرفته الدراسات التاريخية الحديثة في البلاد العربية، لان أكثر ما بحثوا فيه التاريخ السياسي للدولة الإسلامية وحياة الساسة والقواد والفتوحات والأبطال والأعلام اللامعين، وعزف عن الكتابة فيه الكثير من المؤرخين لما يتطلبه من صبر ودقة في تقصي المعلومات في كل ترجمة وتفكيكها ثم أعادة بنائها للخروج بصورة موضوعية عن الفترة موضوعة الدرس.

ومن الجدير بالإشارة الى أن هذا الموضوع جاء مختصرا، وبالإمكان استكماله في دراسات لاحقة لوجود نماذج ومفردات كثيرة يمكن دراستها في هذا الكتاب وغيره سنتناولها في دراسات لاحقة أنشاء الله تعالى.

خلاصة البحث:

تعد دراسة كتب التراجم (الطبقات نموذجا) مصدرا مهما لدراسة التاريخ الاجتماع في مختلف العصور الإسلامية من خلال دراسة البنية الموضوعية لكل ترجمة، وحرصنا أن تكون التراجم التي انتقيناها من كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد تمثل عينات وشرائح اجتماعية مختلفة لرجال ونساء من الصحابة والصحابيات والتابعين والتابعيات الذين عاشوا بين القرن الأول والثاني للهجرة، لتكشف لنا طبيعة الحياة الاجتماعية في فترة صدر الإسلام وتطورها في القرنين الأول والثاني للهجرة، والتقاليد والعادات السائدة التي أقرها الإسلام والتي كان الكثير منها امتدادا لعصور سبقته، وتمثل مرحلة انتقالية تطورية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون من عادات وقيم شذبها وهذبها وأقرها الإسلام.

وهذا هو جوهر دراسة التاريخ الاجتماعي الذي قل ما عرفته الدراسات التاريخية الحديثة في البلاد العربية، لان أكثر ما بحثوا فيه التاريخ السياسي للدولة الإسلامية وحياة الساسة والقواد والفتوحات والأبطال والأعلام اللامعين، وعزف عن الكتابة فيه الكثير من المؤرخين لما يتطلبه من صبر ودقة في تقصي المعلومات في كل ترجمة وتفكيكها ثم أعادة بنائها للخروج بصورة موضوعية عن الفترة موضوعة الدرس.

المصادر والتعليقات:

(١) الصفدي، خليل بن أيبك (ت764هـ): الوافي بالوفيات. تحقيق: هـ. ريتر (دار نشر فرانز شتايز فيسبادن، ط1، 1381هـ/م1962)1/55 وينظر عن كثرة التأليف عند المسلمين، ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، (بيروت، دار العودة، 1981) ص 442.

(٢) هو شهاب الدين أحمد القلقشندي الشافعي، نسبة الى مدينة قلقشنده، مؤرخ مصري موسوعي، أشهر مؤلفاته، صبح الاعشى في صناعة الانشى (ت٨٢١هـ)، ترجمته عند أبن حجر العسقلاني (ت852هـ): المجمع المؤسس على المعجم المفهرس، (مخطوطة مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية محفوظة في مكتبة الشيخ محمود شكور مرير) ولابن حجر العسقلاني: أنباء الغمر بأبناء العمر (حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1388هـ)3/178-179.

(٣) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، د. ت)، 1/467.

(٤) ابن منظور: محمد بن المكرم الأفريقي (ت711هـ): لسان العرب، (القاهرة، دار الحديث، 1423هـ/2003)، 5/563-564.

(٥) بشار عواد معروف: أثر دراسة الحديث في تطور الفكر العربي (بغداد، جامعة بغداد، 1981) طبع ضمن كتاب رحلة في الفكر والتراث، بمناسبة احتفالات القرن الخامس عشر الهجري) ص 32-33.

(٦) البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل(ت٢٥٦هـ) : الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد زهوة، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨) رقم الحديث ٣٦٥٠، ص٧٤٠.

(٧) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء مولى بني ضبة، ولد في المدينة، ابن النديم: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (ت380هـ/ 990م) : الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، (طهران 1391هـ/1971) ص202-203.

(٨) في أربع مجلدات كما ذكره حاجي خليفة، في كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد، مكتبة المثنى بالاوفسيت، 1967) 2/1105.

(٩) أبو عبد الرحمن ولد في حدود 130هـ، وعاش في بغداد، عالم بالشعر والإخبار والمثالب والمناقب والأنساب مؤلفاته تزيد على الخمسين، وبعضها رسائل صغيرة في مواضيع متنوعة، وصلتنا نصوصاً من كتابه تاريخ الأشراف الكبير عند البلاذري (ت275هـ) في كتابه(أنساب الأشراف) ونقل نصوصا منه الطبري (ت310هـ) وله خطط المدن (وله خطط الكوفة و البصرة) ولم يصلنا منها شيئا الا مقتبسات في كتب المؤرخين. النديم: الفهرست ص112-113، شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون(دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1979) 1/182-185، عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1960) ص42-43.

(١٠) شاكر مصطفى التاريخ العربي1/164.

(١١) هو، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني، مولى بني هاشم وقيل مولى بني سهم، كان أماما عالما له تصانيف في المغازي وغيرها وله كتاب

الردة، تولى القضاء في شرقي بغداد ولاه المأمون القضاء بعسكر المهدي وضعفوه في الحديث وتكلموا فيه (ت207هـ)، النديم: م. ن، ص111، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت463هـ): تاريخ بغداد، (بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت) 3/3-20، أبن خلكان: ، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء، الزمان تحقيق، أحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1397هـ/1977)، 4/348-351.

20وللمزيد عن مصادر ترجمته، أنظر: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، المجلد الأول، الجزء الثاني، (التدوين التاريخي)، (الرياض، 1411هـ/1991م) م1، 2 /100-106.

(١٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربي 1/164.

(١٣) شاكر مصطفى: التاريخ العربي، ١/١٨٤.

(١٤) حاجي خليفة: كشف الظنون، 2/1105.

(١٥) العصفري الشيباني ذكر له النديم، طبقات الرواة وطبقات القراء، م، ن، ص288، وحاجي خليفة: كشف الظنون، 2/1199.

(١٦) النديم: الفهرست، 126، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 5/327، الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق س. ديدرينغ 1953م، 3/115.

(١٧) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 9/40-48، شاكر مصطفى: التاريخ العربي، 1/208.

(١٨) النديم: الفهرست، 256.

(١٩) الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ، 1949م، 2/326-327وسماه (المهذب في أخبار الشعراء وطبقاتهم).

(٢٠) حاجي خليفة: كشف الظنون، 2/1102.

(٢١) النيسابوري، صاحب الصحيح، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 13/100-104.

(٢٢) حاجي خليفة: كشف الظنون، 2/1104.

(٢٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 2/73-77، الصفدي: الوافي بالوفيات، 2/183.

(٢٤) أديب، نحوي، لغوي، أخباري، نسابة، ولد في البصرة وأخذ عن السجستاني وغيره، درس في بغداد، مؤلفاته تربو على الأربعة والأربعين، النديم: م. ن، ص64-65، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 3/381، شهاب الدين عبدالله بن ياقوت البغدادي الحموي (ت626هـ): معجم الأدباء، (بيروت، دار أحياء التراث العربي، د. ت)19/ 111، شاكر مصطفى: م. ن، 1/222

(٢٥) أحمد بن إسماعيل بن الخصيب الأنبا ري، المعروف بنطّاحة، شاعر أديب، كاتب عبيد الله بن طاهر، من آثاره رسائل نحو إلف ورقة، كتاب الطبيخ، طبقات الكتاب، وله مؤلفات أخرى، ترجمته عند النديم: م. ن، ص138، ياقوت الحموي: معجم الأدباء، 2/227، 230، الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ، 1970)، 5/124، محمد رضا كحالة: معجم المؤلفين وأسماء المصنفين، (بيروت، دار أحياء التراث العربي، 1376هـ/1957)، 1/163-164.

(٢٦) هو أبو بكر أحمد بن هارون بن روح البرديجي، البرذعي، نزيل بغداد، وحدث بها، ثقة حافظ، ولد بعد 230هـ الخطيب البغدادي: م. ن، 5/194، كحالة: معجم المؤلفين، 2/198.

(٢٧) وفي عصور لاحقة تلاها عدد كبير من كتب الطبقات منها: طبقات الهمداني لأبي الفضل صالح بن أحمد التميمي الهمداني (ت384هـ)، وطبقات القراء لأبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الأموي القرطبي الأصل الداني (ت 444هـ)، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي، وكتاب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، وطبقات الرجال في ألف جزء لأبي الفضل علي بن الحسين الفلكي، وطبقات الحافظ للذهبي (ت748هـ) وطبقات الشافعية لتاج الدين السبكي الشافعي(ت771هـ)، طبقات الحنابلة لأبي يعلى وذيله لابن رجب (ت798هـ).

(٢٨) روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلى (بيروت-مؤسسة الرسالة١٩٨٣)، ص١٣٣-١٣٥، بشار عواد معروف: مقدمة سير أعلام النبلاء للذهبي. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص٩٧- ١٠٩، مقدمة طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحى، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧٤) ص٦٥- ٦٩.

(٢٩) سماه ابن النديم (طبقات الرواة)، م. ن، ص111، وسماه الخطيب البغدادي بطبقات الصحابة والتابعين والخالفين تاريخ بغداد، 5/321.

(٣٠) كارل أدورد سخاو (ت1349هـ/1930م) مستشرق ألماني، أستاذ اللغات السامية في جامعة فينا، نشر العديد من المخطوطات العربية منها المعرب من الكلام الأعجمي للجواليقي، والآثار الباقية عن القرون الخالية وكتاب ماللهند من مقولة كلاهما للبيروني والطبقات الكبرى لابن سعد، الزر كلي: الأعلام، 5/211.

(٣١) المخطوطات التي اعتمدت في الكتاب هي الموجودة في مكتبة القاضي ولي الدين جار الله أفندي باستانبول، ونسخة أخرى في المكتبة الملكية بمعهد جوتا ومجموعة شبرنجر بالمكتبة الملكية في برلين، أنظر: محمد عوني عبد الرءوف: المستشرقون وتحقيق التراث الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد، مجلة تراثيات، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، العدد1، السنة الأولى، 2003)94

(٣٢) النديم: الفهرست، ص 99.

(٣٣) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ص 112.

(٣٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى، مقدمة القسم الثالث ص5.

(٣٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى، مقدمة القسم الرابع ص5.

(٣٦) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: أحسان عباس (بيروت، 1964)، ص150و 149.

(٣٧) من الجدير بالإشارة الى أن البحث لم يتناول بتفصيل سيرته الذاتية وعصره لان موضوع البحث دراسة لكتب الطبقات وأهميتها في دراسة التاريخ الاجتماعي (الباحث).

(٣٨) للمزيد عن مصادر ترجمته، أنظر: النديم: الفهرست، ص111، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 5/321-322، ابن خلكان: وفيات الأعيان، 4/351-352، الصفدي: الوفيات بالوفيات، 3/88، وللمزيد عن مصادر ترجمته، أنظر: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، م1، 2/111-114.

(٣٩) أبن خلكان، وفيات الأعيان، 4/351.

(٤٠) سمع على سفيان بن عيينة، وأبو وليد الطيالسي، ومحمد بن سعدان الضرير، ووكيع بن الجراح، وسليمان بن حرب، وهشيم، والفضل بن دكين، والوليد بن مسلم، و معن بن عيسى، وإسماعيل بن علية وأبي حمزة أنس بن عياض وغيرهم، ومعظمهم ممن لا يشك في عدالته، أما تلامذته فكثيرون ومنهم، أحمد بن عبيد وأبو بكر أبن أبي الدنيا والبلاذري والحارث بن أسامة، والحسين بن فهم وغيرهم الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ٥/٣٢١.

(٤١) أنظر بتفصيل عن الاختلاف في تحديد وفاته، ابن سعد: الطبقات الكبرى(القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم، تحقيق: زياد محمد منصور (بيروت، ط1، 1403هـ/1983م)ص58-61.

(٤٢) تاريخ بغداد، 5/322.

(٤٣) الوافي بالوفيات، 3/88.

(٤٤) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، م2، 2/112.

(٤٥) محمد بن اسحاق بن يسار المدني، صاحب المغازي (ت102وقيل105هـ)، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 1/214-234، الصفدي: الوافي بالوفيات، 2/188-189

(٤٦) هو هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو المنذر، ألأخباري، النسابة، عالما بالأنساب وأخبار العرب وأيامها ووقائعها ومثالبها، أخذ العلم عن أبيه وعن الواقدي وغيرهم، للمزيد عن مؤلفاته أنظر: النديم، م،، ص108-111، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 14/45-46، ياقوت الحموي: معجم الأدباء 19/287-292.

(٤٧) هو أبو محمد الأنصاري ويعرف بالقداح من أهل المدينة، عالما بالأنساب، سكن بغداد وله كتاب نسب الأنصار، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 10/62.

(٤٨) سماه حاجي خليفة بطبقات الرواة وقال أنه في 15مجلدا وله مختصر. حاج خليفة: كشف الظنون، 2/1099و1103

(٤٩) انظر عن الكتاب ونسخه المخطوطة في مكتبات العالم، فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، م1، 2/112-114.

(٥٠) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، م1، 2/113.

(٥١) صالح أحمد العلي: أعادة كتابة التاريخ الدوافع والأسباب، (بغداد، ندوة بغداد لكتابة التاريخ العربي)1401هـ/1981م)ص4.

(٥٢) مستشرق انكليزي، ولد في الإسكندرية في مصر(1895-1971م)ثم أصبح أستاذا للغة العربية في جامعتي لندن وأكسفورد وعضو المجمع العلمي العربي في دمشق والقاهرة، وله مؤلفات كثيرة عن العرب و الإسلام، للمزيد أنظر: يحيى مراد: معجم أسماء المستشرقين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1425هـ/2004) ص٣٠١-٣٠٢.

(٥٣) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص152.

(٥٤) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص149.

(٥٥) جورج ماكولي ترفليان، مؤرخ انكليزي واحد من كبار الرواد المحدثين في كتابة التاريخ الاجتماعي (ت1962)، أستاذ التاريخ الحديث في كيمبردج سنة1927 ثم رئيسا لكلية تريفتي في تلك الجامعة، أهم مؤلفاته (التاريخ الاجتماعي

الانجليزي 1942)، ياسين صلاواتي: الموسوعة العربية الميسرة (بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1422هـ/2001م)3/1137.

(٥٦) صالح أحمد العلي: التاريخ الاجتماعي، ص59.

(٥٧) صالح أحمد العلي: التاريخ الاجتماعي للعرب نطاقه مصادره، (مجلة آفاق عربية، السنة 1977)، ص58.

(٥٨) صالح أحمد العلي: التاريخ الاجتماعي، ص67.

(٥٩) سورة الحشر، من الآية ٧.

(٦٠) سورة الأعراف، الآية 32.

(٦١) سعد زغلول عبد الحميد: الحياة الدينية في المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، مجلد 11، عدد1، السنة1980) ص56.

(٦٢) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ): صحيح البخاري، تحقيق: أحمد زهوة وأحمد عناية، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1429هـ/2008) ص1200

(٦٣) البخاري: الجامع الصحيح، ص1199.

(٦٤) ابن سعد: الطبقات، 3/130

(٦٥) للمزيد عن ترجمتها، انظر، ابن سعد: الطبقات، 8/58-81.

(٦٦) ضرب من البرود وقيل هو ثوب مِسيَر فيه خطوط تعمل من القز كالسيور وقيل بُرُود يخالطها حرير، وهي ثياب من اليمن، والسِيراء (بكسر السين وفتح الياء والمد)برد فيه خطوط صفر والسِيَراء بالحرير الصافي ومعناه حلة سِيَراء ابن منظور: لسان العرب، 4/773.

(٦٧) ابن سعد: الطبقات، 8/71.

(٦٨) أمها خديجة بنت خويلد (ت9هـ)، وللمزيد عن ترجمتها، أنظر: ابن سعد: الطبقات، 8/38.

(٦٩) نبات يصبغ به، عصفر الثوب فتعصفر ابن منظور: لسان العرب، 6/285.

(٧٠) صحابية، روت عن أبيها سعد وعن عدة من أزواج النبي(ﷺ) وللمزيد عن ترجمتها، أنظر: ابن سعد: الطبقات، 8/467.

(٧١) ابن سعد: الطبقات، 8/467.

(٧٢) المشبعات، مشْبَعُة: مَتِنَة وأشبع الثوب وغيره، رواه صبغا، ابن منظور: لسان العرب، ١٩/٥

(٧٣) ابن سعد: الطبقات، 8/252، أنظر لاحقا ملابس الرجال من هذه الدراسة.

(٧٤) فاطمة بنت المنذر بن الزبير بن العوام روت عن جدتها أسماء بنت أبي بكر ابن سعد: الطبقات، 8/253.

(٧٥) ابن سعد: الطبقات، 8/253.

(٧٦) محمد بن سيرين من التابعين، (ت 110هـ) أنظر: ابن سعد: الطبقات، 7/198.

(٧٧) حفصة بنت سيرين من التابعين، أكبر أخوة محمد بن سيرين من الرجال والنساء، وهي أم الهذيل، روت عن سلمان بن عامر وعن أم عطية الأنصارية وعن أبي العالية، ماتت بالطاعون، ابن سعد: الطبقات، 8/ 43.

(٧٨) المضرج، الثوب غير بالدم ولون بالحمرة أو الصفرة، ابن منظور: لسان العرب، 5/483.

(٧٩) ابن سعد: الطبقات، 8/71.

(٨٠) الجمع أدْراع، والدرْع ثوب تجوب المرأة وسطه وتجعل له يدين وتخيط فرجيه، و درع المرأة قميصها، الثوب الصغير تلبسه الجارية الصغيرة في بيتها، ابن منظور: لسان العرب، 3/338.

(٨١) الازار الذي يشتمل به فيجلل جميع الجسد. ابن منظور: لسان العرب، 2/163.

(٨٢) ما تغطي به المرأة رأسها وجمعه أخْمرة وخُمْر وخُمُر، وتخمرت بالخمار واخْتمَرت، لبسته وخمرت به رأسها،.. والرجل اذا أعتم عمة العرب فأدارها تحت الحنك فلا يستطيع نزعها في كل وقت فتصير كالخفين. ابن منظور: لسان العرب، 3/216.

(٨٣) إزار، الملحفة، جمعها أُزُرٌ، اذا أَلبسته، ابن منظور: لسان العرب، 1/138-140.

(٨٤)ابن سعد: الطبقات، 8/71.

(٨٥) خَميصة: جمعها خَمائص هي نوع من الرداء الخارجي، كساء أسود مربع لع علَمَان، فأن لم يكن معلما فهو ليس خميصة وهي ثوب من خَز أو صوف. أبن منظور: لسان العرب، 3/ 223.

(٨٦) البرق إذا أضاء ابن منظور: لسان العرب، 4/722.

(٨٧) ابن سعد: الطبقات، 8/234.

(٨٨) ضرب من الثياب تنسب الى مرو ويقال الثوب المَرْوِي على القياس، ابن منظور: لسان العرب، 8/267.

(٨٩) قوهية، قُوهي، ضرب من الثياب بيض، منسوبة الى قُوهستان، ابن منظور: لسان العرب، 7/552

(٩٠) نقيض الغليظ والثخين، مفردها رَقيق ُ، ابن منظور: لسان العرب 4/216.

(٩١) المُعَتَّقَة، ضرب من العطر، ابن منظور: لسان العرب، 6/77.

(٩٢) يريد الثوب الرقيق ان لم يبن منه الجسد لرقته فيظهر منه حجم الأعضاء، ابن منظور: لسان العرب، ٣٢٠/٩

(٩٣) ابن سعد: الطبقات، 8/252.

(٩٤) ابن سعد: الطبقات، 8/69.

(٩٥) جمعها مطَارف، وهي أردية مربعة لها أعلام، وقيل ثوب مربع من خز له أعلام. ابن منظور: لسان العرب 5/591.

(٩٦) ابن سعد: الطبقات، 3/58.

(٩٧) أنظر الرواية مع أنس بن مالك،ابن سعد:الطبقات، ٨٣/٣، و٢٣/٧، ٢٤، ١٨.

(٩٨) ابن منظور: لسان العرب، 3/82.

(٩٩) ابن سعد: الطبقات، 8/72.

(١٠٠) البُرْدَةُ كساء يلتحف به من الثياب وجمعها بُرَد وهي الشملة المخططة وقيل جعل من الصوف شقه وله هدب، والبردة كساء مربع أسود فيه صغر تلبسه الأعراب ابن منظور: م. ن، 1/378.

(١٠١) ضرب من مقطعات الثياب تلبس، وجمعها جبب، وهي من اسماء الدرع، ابن منظور: م. ن، 2/11

(١٠٢) ضرب من الأكسية، أصلها فارسي، ابن منظور: لسان العرب، 5/624-625.

(١٠٣) مفردها سروال، فارسي معرب، ابن منظور، 4/567-568.

(١٠٤) كل ثوب رأسه فيه ملتصق به دراعة أو ممطرا أو جبة، وكان النساك يلبسونه في صدر الإسلام ابن منظور: لسان العرب، 1/403.

(١٠٥) صبغ معروف من الطيب، زعفرت الثوب أي صبغته ابن منظور: لسان العرب 4/367.

(١٠٦) الورس، صبغ، نبت صغير في اليمن تتخذ منه الغمرة للوجه، وهو شيء أصفر مثل اللطخ يخرج أواخر الصيف وأوائل الشتاء أذا أصاب الثوب لونه، يقال ورست الثوب أي صبغته بن منظور: لسان العرب، 9/273.

(١٠٧) الجمع أَخفُاف وخفِاف، و خف الإنسان ما أصاب الأرض من باطن قدمه الذي يلبس، ابن منظور: لسان العرب، 3/159.

(١٠٨) النعل، ما وقعت به القدم من الأرض، تلبس في المشي ابن منظور: لسان العرب، 8/619

(١٠٩) البخاري: الجامع الصحيح، ص1203.

(١١٠) هو عبدالله بن عمرو بن العاص ابن وائل بن هاشم، صحابي، أسلم قبل أبيه كان يصوم النهار ويقوم الليل و يقرأ السريانية، ابن سعد: الطبقات، 4/261 - 268.

(١١١) ابن سعد: الطبقات، 4/265.

(١١٢) صحابي، أبو محمد، قتل يوم الجمل سنة 36هـ، انظر ترجمته، ابن سعد: الطبقات، 3/214-225.

(١١٣) طين يصبغ به الثوب ويقال ثوب ممشق، وكانت تلبس في الاحرام، ابن منظور: لسان العرب، 8/295.

(١١٤) قطع الطين اليابس وقيل الطين العلك الذي لا رمل فيه، يصبغ به، والمَدَر قرية باليمن (المدَرَي) ابن منظور: لسان العرب، 8/231.

(١١٥) ابن سعد: الطبقات، 3/219

(١١٦) أنظر بتفصيل، ابن سعد: الطبقات، 3/57-60

(١١٧) أسمه رفيع، من جيل التابعين من أهل البصرة أعتقته امرأة من بني رياح، سائبة في المسجد(والسائبة يضع نفسه حيث يشاء) قال: كنت خادما أخدم أهلي فتعلمت القرآن والكتابة، صنفه. ابن سعد: الطبقات، 7/117.

(١١٨) لم نعثر على ترجمته.

(١١٩) ابن سعد: الطبقات، 7/115، وعبد الكريم بن أبي أمية من التابعين.

(١٢٠) الكرباس والكرباسة، ثوب والجمع كرابيس وهو القطن، ابن منظور: لسان العرب، 7/627.

(١٢١) ابن سعد: الطبقات، 7/114.

(١٢٢) هو الفضل بن دكُين الكوفي(ت219هـ)، أحد شيوخ ابن سعد، أنظر: ابن سعد: الطبقات (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة)، ص50

(١٢٣) ابن سعد: الطبقات، 7/115.

(١٢٤) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار، تابعي، جعله أبن سعد من الطبقة الثانية وهم دون من قبلهم في السن ممن روى عن عمر وبعض الصحابة. أنظر ابن سعد: الطبقات، 7/156-178

(١٢٥) ابن سعد: الطبقات، 7/161.

(١٢٦) هو عفان بن مسلم بن عبدالله البصري (ت220هـ) نزيل بغداد، ابن سعد: الطبقات (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة) ص50.

(١٢٧) من برود اليمن ابن منظور: لسان العرب4/585.

(١٢٨) ابن سعد: الطبقات، 7/160

(١٢٩) جمعها جُبَب، ضرب من مقطعات الثياب تلبس، وهي من أسماء الدرع ابن منظور: لسان العرب، 2/11.

(١٣٠) ابن سعد: الطبقات، 7/173

(١٣١) ثياب شَطَوِيَة، ضرب من الثياب تصنع في شَطىَ في أرض مصر تسمى الشَطاة وهي منسوبة إليها يعمل فيها الثوب بألف درهم ولا ذهب فيه، ياقوت الحموي: معجم البلدان 3/342 ابن منظور: لسان العرب، 5/ 116

(١٣٢) فيه نقش ابن منظور: لسان العرب، 5/371.

(١٣٣) من الثياب التي تلبس، ابن منظور: لسان العرب، 7/235.

(١٣٤) ابن سعد: الطبقات، 7/173.

(١٣٥) ابن سعد: الطبقات، 7/204.

(١٣٦) ابن سعد: الطبقات، 1/10.

(١٣٧) ابن سعد: الطبقات، 3/28.

(١٣٨) ابن سعد: الطبقات، /246و1/128.

(١٣٩) ابن سعد: الطبقات، 3/28

(١٤٠) من الثياب التي تلبس، ابن منظور: لسان العرب، 7/493.

(١٤١) ابن سعد: الطبقات، 3/28.

(١٤٢) السُنبلاني، من الثياب السابغ الطول الذي قد أُسبل، وثوب سُنبلاني إذا أسدله وجره من خلفه أو أمامه. ابن منظور: لسان العرب، 4/701.

(١٤٣) ابن سعد: الطبقات، 3/29

(١٤٤) ابن سعد: الطبقات، 3/29.

(١٤٥) تابعي من أهل العلم والفقه من الطبقة الثانية، كثير الحديث، ابن سعد: الطبقات، ٧/٢١٠.

(١٤٦) ابن سعد: الطبقات، 7/210.

(١٤٧) ابن سعد: الطبقات، 7/179.

(١٤٨) المُقَطَعة، من الثياب أشبه بالجلباب من الخَزَ وغيره، فلا يقال للجبة القصيرة مقطعة ولا للقميص مقطع انما يقال لجملة الثياب القصار مُقَطعات وللواحد ثوب وهي كل ما يفصل ويخاط من قميص وجلباب وسراويل وغيرها ابن منظور: لسان العرب9/421.

(١٤٩) ابن سعد: الطبقات، 4/114.

(١٥٠) الهُرْدْ، العروق التي يصبغون بها، وقيل الكركم، الثوب المهرود الذي يصبغ بالورس والزعفران، والعرب لا تقول هريت الا في العمامة، والهرداء نبت، ابن منظور: لسان العرب9/72-73.

(١٥١) ابن سعد: الطبقات، 1/ ٤٥٥ .

(١٥٢) هو أنس بن مالك بن النضر، خادم رسول الله (ﷺ) ابن سعد: الطبقات، 7/17-26.

(١٥٣) ابن سعد: الطبقات7/24

(١٥٤) ابن منظور: لسان العرب، 3/82.

(١٥٥) ابن سعد: الطبقات، 7/18، 24.

(١٥٦) ابن سعد: الطبقات، 7/23.

(١٥٧) ابن سعد: الطبقات، ٤٥٦/١.

(١٥٨) ابن سعد: الطبقات، 7/204.

(١٥٩) هو الشعر المظفور من شعر الرأس، وغيرها كل شيء أعلاه، جمعها ذوائب، ابن منظور: لسان العرب، 3/480.

(١٦٠) ابن سعد: الطبقات، 4/265.

(١٦١) ابن منظور: لسان العرب، 6/274. ويعتقد أن كلمة عصابة ربما تعني في العهود الغابرة شبه عمامة؛ رينهارت داوزي: المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة: أكرم فاضل، (بغداد، وزارة الأعلام، 1971)، ص246.

(١٦٢) ابن سعد: الطبقات، 3/29

(١٦٣) ابن سعد: الطبقات، 3/103.

(١٦٤) من ملابس الرأس، ابن منظور: لسان العرب، 7/471.

(١٦٥) ابن سعد: الطبقات، 3/30

(١٦٦) أنظر عن تطور القلنسوة في العصر العباسي، صلاح حسين العبيدي: الملابس العربية، ص136-151

(١٦٧) ابن سعد: الطبقات، 8/71.

(١٦٨) ابن سعد: الطبقات، 8/71.

(١٦٩) ابن منظور: لسان العرب، 489/2.

(١٧٠) النعال السّبْتيّة، وهي المدبوغة بالقرظ، والسبت ما لا شعر عليه وقيل السبت الجلد المدبوغ وسميت النعال المدبوغة سبتية لانها أنسبتت بالدباغ أي لانت. البخاري: الجامع الصحيح، ص1211(باب اللباس)رقم الحديث 5851؛ ابن

منظور: لسان العرب 4/462. وللمزيد عن نعال ابن عمر، أنظر، ابن سعد: الطبقات، 4/173 وص178، و179.

(١٧١) سورة الأعراف لآية ٣١.

(١٧٢) ابن سعد: الطبقات، 3/188.

(١٧٣) ابن سعد: الطبقات، 3/189 –190.

(١٧٤) ابن سعد: الطبقات، 3/ ٤١٦.

(١٧٥) ابن سعد: الطبقات، 3/ 143.

(١٧٦) تابعي حدث عن عثمان وعلي والزبير (رضي الله عنهم)، ابن سعد: الطبقات، 7/145.

(١٧٧) التور، وعاء تشرب به العرب وهو أناء من صفر او حجارة وقد يتوضأ منه، ابن منظور: لسان العرب، 1/637.

(١٧٨) ابن سعد: الطبقات، 4/179–180.

(١٧٩) ابن سعد: الطبقات، 7/181.

(١٨٠) ابن سعد: الطبقات، 7/160.

(١٨١) ابن سعد: الطبقات، 7/204.

(١٨٢) ابن سعد: الطبقات، 3/ 219.

(١٨٣) ابن سعد: الطبقات، 3/25

(١٨٤) ابن سعد: الطبقات، 4/265.

(١٨٥) ابن سعد: الطبقات، 8/70–71.

(١٨٦) ابن سعد: الطبقات، 3/158 من أوائل الصحابة، أسلم قبل دخول الرسول دار الارقم، هاجر الى الحبشة وهو أول من أشاع قراءة القرآن في مكة، للمزيد عن ترجمته أنظر ابن سعد: الطبقات، 3/150–158.

(١٨٧) ابن سعد: الطبقات، 3/57.

(١٨٨) ابن سعد: الطبقات، 4/176.

(١٨٩) ابن سعد: الطبقات، 7/204.

(١٩٠) ابن سعد: الطبقات، 8/98.

(١٩١) جارية للنجاشي كانت تقوم على ثيابه ودهانه وهي التي أرسلها النجاشي الى أم المؤمنين أم حبيبة لتبلغها بخطبة رسول الله (ﷺ) اليها. ابن سعد: الطبقات 8/97.

(١٩٢) ابن سعد: الطبقات، 8/97.

(١٩٣) ابن سعد: الطبقات، 8/70.

(١٩٤) صحابية أخت حُذيفة بن اليمان، ذكرها ابن سعد ضمن نساء الأنصار المسلمات المبايعات من الأوس من بني عبد الاشهل، روت عن النبي (ﷺ). ابن سعد: الطبقات، 8/326.

(١٩٥) ابن سعد: الطبقات، 8/326.

(١٩٦) مزيقيات، ومُزَيَّقْياءُ: المِزقة، القطعة من الثوب مقطعات، ابن منظور: لسان العرب 8/273–274.

(١٩٧) الوَرِق، بكسر الراء، الفضة. ابن منظور: لسان العرب9/278.

(١٩٨) ابن سعد: الطبقات، 8/467.

(١٩٩) ابن سعد: الطبقات، 3/220. والجزعة، فص خاتم، وهي ضرب من الخرز اليماني وفيه بياض وسواد يشبه الأعين وسمي مُجَزعا لأنه مقطع بألوان مختلفة أَقطع سواده بياضه. ابن منظور: لسان العرب، 2/122

(٢٠٠) ابن سعد: الطبقات، 3/158.

(٢٠١) ابن سعد: الطبقات، 8/17، 62، 129.

(٢٠٢) ابن سعد: الطبقات، 8/22.

(٢٠٣) أنظر ابن سعد: الطبقات، 8/21- 22 و 115.

(٢٠٤) ابن سعد: الطبقات، 1/20

(٢٠٥) ابن سعد: الطبقات، 8/90.

(٢٠٦) ابن سعد: الطبقات، 8/8/99.

(٢٠٧) هو مطرف بن عبدالله الشخير بن عوف، من الطبقة الثانية، روى عن عثمان وعلي وأبي ذر وأبيه، ثقة، مات في ولاية الحجاج على العراق سنة 87هـ، أنظر ترجمته، ابن سعد: الطبقات، 7/141-146

(٢٠٨) ابن سعد: الطبقات، 7/145.

(٢٠٩) الطبقات، 8/24.

(٢١٠) ابن سعد: الطبقات، 8/23،.

(٢١١) ابن سعد: الطبقات، 8/90

(٢١٢) ابن سعد: الطبقات، 8/121، 130، 98.

(٢١٣) حيساً، التمر البَرْنُي، والأقط يدقان ويعجنان بالسمن عجناً شديدا حتى يندر النوى ثم يسوى كالثريد. ابن منظور: لسان العرب، 2/683.

(٢١٤) ضرب من التمر، ويقال هو أجود أنواع التمر في المدينة، ابن منظور/لسان العرب، ١١٥/٦.

(٢١٥) ابن سعد: الطبقات، 8/104.

(٢١٦) ابن سعد: الطبقات، 8/106، 128.

(٢١٧) ابن سعد: الطبقات، 3/ 126.

(٢١٨) طعام الولادة، وسميت الدعوة للولادة خُرْساً، و الخُرْسة، التي تطعمها النفساء نفسها او الذي يصنع لها، ابن منظور لسان العرب، 3/60.

(٢١٩) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت328هـ): العقد الفريد، شرحه وصححه: أحمد أمين وابراهيم الابياري وعبد السلام هارون (مصر، مطبعة التاليف والنشر، د. ت)6 /292.

(٢٢٠) الثَّريد، ما ثرد من الخبز والطعام المتخذ من اللحم والخبز ابن منظور: لسان العرب، 1/664.

(٢٢١) ابن سعد: الطبقات، 8/79.

(٢٢٢) صحابية، أسمها هند بنت أبي أمية، هاجرت الى الحبشة والهجرتين، تزوجها رسول الله(ﷺ)، تزوجها رسول الله (ت٥٩هـ).

(٢٢٣) بقلة طيبة من ذكور البقل فيها حب صغار اسود كأنه العدس وقيل ثمر عامة العضاة وهو ضرب من الحلي يصاغ على شكل هذه الثمرة يوضع في القلائد، ابن منظور: لسان العرب، 2/308.

(٢٢٤) ابن سعد: الطبقات، 3/140.

(٢٢٥) أبو يحيى صهيب بن سنان بن مالك، كناه رسول الله(ﷺ) بالنمري وعرف بالرومي سبته الروم صغيرا وأصله من الموصل، أسلم يوم أسلام عمار بن ياسر وعذب في مكة وهو آخر من هاجر الى المدينة مع علي (عليه السلام) توفى سنة 38هـ في المدينة، أنظر ترجمته عند ابن سعد: الطبقات، 3/226-230.

(٢٢٦) الأبْواء، قرية من أعمال الفرع في المدينة وقيل جبل على يمين المُصْعد من مكة الى المدينة وفيها قبر آمنة بنت وهب أم الرسول محمد (ﷺ) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٧٩/١.

(٢٢٧) ابن سعد: الطبقات، 3/229.

(٢٢٨) أم عمارة، صحابية من نساء بني النجار أسلمت وشهدت أُحد والحديبية وقطعت يدها، سمعت عن النبي (ﷺ)، للمزيد أنظر، ابن سعد: الطبقات، 8/412-416.

(٢٢٩) طفشيلة: كراع الطفشاء، المهزولة من الغنم وغيرها، ابن منظور: لسان العرب، ٦١٤/٥.

(٢٣٠) أحدى نساء بني بني عدي بن النجار شهدت العقبة والبيعة، ابن سعد: الطبقات، 8/422

(٢٣١) ابن سعد: الطبقات، 8/6/153أنظر ترجمة سعيد بن لعوة.

(٢٣٢) أم المنذر بنت قيس بن عمرو، أسلمت وبايعت رسول الله (ﷺ) وروت عنه شهدت العقبة والبيعة وأحد. ابن سعد الطبقات، 8/422.

(٢٣٣) ضرب من العنب بالطائف أسود يضرب إلى الحمرة جمعها دالية، وهي عذق بسر يعلق فإذا أرطب أُكل (الراء فيه منقلبة عن الألف) ابن منظور: لسان العرب، 3/452.

(٢٣٤) ابن سعد: الطبقات، 8/422.

(٢٣٥) ما يتخذ من الحنطة والشعير، ابن منظور/لسان العرب، ٧٥٥/٤، ابن سعد: الطبقات، ١٤٨/٤.

(٢٣٦) ابن سعد: الطبقات، 8/252، القَرَظ، شجر يدبغ به، وهو أجود ما تدبغ به الأُهُب في أرض العرب يدبغ بورقه وثمره وهو شجر عظام لها سوق غلاظ وورقه أصغر من ورق التفاح وله حب ويسمى أيل قرظية أي تأكل القرظ وهو باليمن. ابن منظور: لسان العرب، 7/505.

(٢٣٧) عصارة القصب إذا جمد ومنه يتخذ الفانيد، ابن منظور: م. ن، 7/505، فصوص السكر بهيئة مكعبات

(٢٣٨) ابن سعد: الطبقات، 7/115

(٢٣٩) صحابي، صحب النبي (ﷺ) وسمع منه، نزل البصرة، جعله ابن سعد: الطبقات في باب من نزل البصرة من الصحابة، 7/74.

(٢٤٠) ابن سعد: الطبقات، 7/75 والوذر، هو من الل حم، القطع الصغيرة التي لا عظم فيها، ابن منظور: م. ن، 9/264

(٢٤١) ابن سعد: الطبقات، 3/10

(٢٤٢) ابن سعد: الطبقات، 3/376.

(٢٤٣) الثوب الأبيض النقي ولا يكون الا من القطن، نسبة الى قرية في اليمن وقيل(كُفن رسول الله في ثلاثة أثواب سحولية كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة)، ابن منظور /م. ن، 4/517.

(٢٤٤) ابن سعد: الطبقات، 3/366و367 وللمزيد أنظر عن وفاته ودفنه، 3/360-376.

(٢٤٥) ابن سعد: الطبقات، 7/494.

(٢٤٦) ابن سعد: الطبقات، 8/254 ؛وأنظر الأحاديث التي أوردها البخاري في الجامع الصحيح عن الحنوط ص٢٥٧ باب الجنائز.

(٢٤٧) ابن سعد: الطبقات، 8/111.

(٢٤٨) ابن سعد: الطبقات، 8/28.

(٢٤٩) ابن سعد: الطبقات، 8/28، 38.

(٢٥٠) ابن سعد: الطبقات، 8/109.

(٢٥١) ابن سعد: الطبقات، 8/80.

(٢٥٢) ابن سعد: الطبقات، 8/76.

(٢٥٣) ابن سعد: الطبقات، 3/78، 208، و8/28، 80

(٢٥٤) حَلَقَ، إذا وجع، ابن منظور: لسان العرب، ٥٥٧/٢.

(٢٥٥) سّلَق، شد الصوت أي الصياح ورفع الصوت عند الموت، ابن منظور: لسان العرب، ٦٥٢/٤.

(٢٥٦) الشق في الحائط أو الثوب ونحوه، وخرق الثوب إذا شقه، ابن منظور: لسان العرب، ٧٣/٣.

(٢٥٧) ابن سعد: الطبقات، 4/115.

(٢٥٨) ابن سعد 4/135.

(٢٥٩) هو أحد صحابة رسول الله (ﷺ)الذي بعثه عمر ليفقه أهل البصرة عند تمصيرها، ابن سعد: الطبقات، 7/12.

(٢٦٠) من السمن والعسل، وقيل العكة أصغر من القربة للسمن وهو زقيق صغير، ابن منظور: لسان العرب، ٣٨٦/٦

(٢٦١) الَشجْبُ القربة تخرز من أسفلها ويقطع رأسها، إذا خلفت الدلو القطيم، وهو سقاء يجعل فيه حصى ثم يحرك، ابن سعد: الطبقات، 8/319-320 ؛ابن منظور: لسان العرب، ٣١/٥.

(٢٦٢) ابن سعد: الطبقات4/155 و 160، 171.

(٢٦٣) ابن سعد: الطبقات، 8/319-320.

(٢٦٤) ابن سعد: الطبقات، 8/23.

(٢٦٥) ابن سعد: الطبقات4/165.

(٢٦٦) الحَزَازة، من حَزق، وهو الشديد الرباط، وهو من السراويل، حَزه، حُزَّه، ابن منظور: لسان العرب، ٣/

(٢٦٧) الخُرْز، خياطة الأدم، خُزْه، يعني كل ثقبة وخيطها، والخَرزّ، صانع ذلك وحرفته، ابن منظور: لسان العرب، ٥٩/٣.

(٢٦٨) ابن سعد: الطبقات، 7/185.

(٢٦٩) ابن سعد: الطبقات، 3/89، هو، أبو عبد الله، أصله من فارس، صحابي، أسلم وشهد الخندق، توفى في خلافة عثمان بالمدائن، للمزيد، أنظر، ابن سعد: الطبقات، 3، 75-93.

(٢٧٠) ابن سعد: الطبقات، ٢٠٥/٧.

(٢٧١) ابن سعد: الطبقات، 8/250.

(٢٧٢) ابن سعد: الطبقات، 8/108.

(٢٧٣) عاشت الى خلافة عمر بن الخطاب، أنظر: ابن سعد: الطبقات، 8/300.

(٢٧٤) ابن سعد: الطبقات، 7/145.

The Summary :-

Studying of biographical books AL-Tabaqat sample is considered as an important resource to study the sociological history at different Islamic ages by studying the objective construction for each one . Also we are concerned to make the biographies which we have chosed them from Ibn Saad high tabagat book representing various social types and classes of males and females companions and followers who had lived between the first and second centuries of emigration. Revealing for us the natural of social life at the period of pioneer Islam and the prograss at the first and second centuries of emigration. As well as the common traditions and habits that Islam had confirmed them .Which were many of then had extened to precede centuries. Also representing a transitory progressive stage between what were realy existed and should be existed of habits and values that Islam had confirmed and civilized them. This is a base of studying the sociological history that the modern historical studies were rarely known in Arab Land. Because most of their research based on the political history of Islamic state and the biographies of politicians and leaders .

عشور التجارة و المآصر في الخلافة الإسلامية

د. نـــوري عـــزاوي حمـــود

كليـــة التربيـــة المفتوحـــة

مُقَدِّمَة

قال تعالى: چ □ □ □ □ □ ى ى چ[١].

الحمد لله رب العالمين الذي أبدع النظم الكونية، فجعل سبحانه وتعالى أفضل الأنظمة ما اختصّت به الأمة المحمديّة، فكانت خير أمة أُخرجت للناس، وسبحانه الذي وضع الأساس، فشرع أحكام الحياة للناس، وبيّن المناهج دون غموض أو التباس.

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبيين الطاهرين، وصحبه الغر الميامين من الأنصار والمهاجرين، وبقيّة الصحابة والتابعين.

وبعد: فإن الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفته في أرضه ليعمرها چ ٱ ب ب پ پ پ پ..... چ[٢]، فجعله يبحث ويجرب ويخطئ ويصيب وهو يعلم – سبحانه – أن الإنسان لن يستطيع مهما بلغ أن يضع ظاماً لهذه الحياة خالياً من العيوب، يكفل لها مسيرة الحياة دون ميل أو اعوجاج، ولهذا وضع الله – سبحانه – للإنسان دستوراً ومنهاجاً يسير عليه في حياته منذ عهد أبينا آدم – عليه السلام – وممن جاء بعده من الأنبياء والرسل، حتى عهد نبينا محمد (ﷺ)، الذي جاء على فترة من الرسل، وضلال من الأمر، وتحريف للشرائع، فأنزل عليه كتاباً لا يمحوه الزمن، ولا يوثر فيه القدم، ولا ينال منه العابثون چگ گ گ گ گ گ ں چ[٣].

لقد استوقفني مورد عشور التجارة والمآصر باعتباره من الموارد العامة التي ترفد خزينة الخلافة الإسلامية، فهي ضريبة لم يحكمها نص شرعي لا في الكتاب ولا في السنة، لكنها ضريبة موجودة ومعمول بها فلا بأس أن يعمل بها الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالمثل، وأقرها الخلفاء الراشدون من بعده وفقهاء الأمة الإسلامية. ولا يخفى أهمية هذا الرافد المالي العام، لذا وجدت من الضرورة بمكان أن أتعرض لهذا الرافد الذي كان ريعه يعود على الصالح العام ويصرف في حوائج المسلمين والذميين على حد سواء، فكثير من أبناء الأمة يجهلون هذا المورد المالي عدا المختصين في هذا الجانب، فأردت طرحه من باب الفائدة العامة لكي يطلع أبناء الأمة على بعض ما خفي عنهم من تراث أمتهم في الجوانب المالية ذات الصلة ببيت مال المسلمين، وبخاصة فإن نظام التعشير على تجار الحرب كان معمولا به قبل الإسلام، لذلك فإن العرب تعاملوا به بالمثل أسوة لما كان متعارفا عليه بين الأمم.

وقد واجهتني في بحثي بعض العوائق في مقدمتها ندرة المعلومات الواردة عن عشور التجارة في كتب الأموال عند العرب، فضلا عن ندرتها في كتب الفقه الإسلامي، ناهيك عن الخلط الذي وقع فيه بعض من كتب عن عشور الزكاة وعشور التجارة لإطلاق كلمة العشور مطلقاً على الفئات الثلاث.

ورغم ما كان من ذلك فقد حاولت جاهدا أن أكشف النقاب عن وجه مشرق من صفحات هذا التراث العظيم والمجد التليد الذي خلفه لنا السلف الصالح من هذه الأمة. وقد جعلت بحثي بعد المقدمة والتمهيد في مبحثين وخمسة مطالب ثم الخاتمة ومجموعة المصادر والمراجع.

اللهم اجعل عملي هذا خالصاً لوجهك، واجعله ينفعنا به، إنه على ما تشاء قدير.

تمهيد

العشور لغة واصطلاحاً:

العشور لغة: نقصان، والتعشير: زيادة وتمام، وأعشر القوم: صاروا عشرة. قال تعالى: چ □ □ □چ[٤].

وعشّر القوم: يعشرهم عشُراً بالضم، وعشوراً وعشرّهم: أخذ عشر أموالهم، وعشّر المال نفسه وعشرّه، وسُمي العّشار ومنه العاشر، والعاشر: قابض العشر[٥].

والعشور: جمع عشر، وعُشر أموال أهل الذمّة: ما كان يؤخذ من أموالهم للتجارات، يقال: عشرّت ماله أعشّره عشراً فأنا عاشر، وعشّرته فأنا معشّر وعشّار، إذا أخذت عشره[٦].

ويجوز أن يسمى آخذ العشر: عاشراً، لإضافة ما يأخذه إلى العشر، كربع العشر ونصف العشر، أو يأخذ العشر جميعه، وهو ما سقته السماء[٧].

أما العشور اصطلاحاً: فهي المال الذي يُجبى من تجار الفرنج الذين يغدون ببضائعهم إلى دار الإسلام، فكانوا يدفعون عشر قيمتها – أي عشر قيمة البضاعة التي يمرّون بها عبر بلاد المسلمين –، وهي مثل الضريبة الجمركية على المستوردات في الوقت الحاضر[٨].

أوهي الضرائب التي تؤخذ من تجار المشركين على بضائع أدخلوها إلى دار الإسلام، وتقدّر بالعشر أو نصفه، على حسب المصلحة العامة ووضع التجار[٩].

وعرّفها البعض، بأنها الضرائب التي كانت تفرض على أموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية والواردة إليها، وهذا ما نسميه في الوقت الحاضر (الضرائب الجمركية)[١٠].

أو هي حق من المال يُؤخذ على التجارة، فلا يؤخذ أكثر من مرة واحدة في السنة، ربع العشر على المسلم، ونصف العشر من الذمي، والعشر على التجار من أهل الحرب[١١].

أو هي الرسوم التي تُؤخذ على أموال وعروض تجارة أهل الحرب وأهل الذمّة المارين من دار الحرب إلى دار الإسلام وبالعكس، عبر ثغور المسلمين[١٢].

وعشور أهل الذمة وتعشيرهم، هو ما يؤخذ منهم إذا نزلوا بنا تجاراً على ذمة وعهد، وذلك ما صولحوا عليه عند الإمام مالك (رحمه الله) لما يؤخذ منهم. فإذا سافر أهل الذمة من أفق إلى أفق غير أفقهم من بلاد الإسلام أُخذ منهم العشر مما بأيديهم[١٣].

المآصر لغة: أصر الشيء يأصره أصراً: حبسه، وأصرت الرجل على ذلك الأمر: أي حبسته، وأصرته عن حاجته وعما أردته أي حبسته، والموضع مأصَر ومأصِر، والجمع: مآصر، والعامة تقول: معاصر[١٤].

وفي الإصطلاح: المأصر: محبس يمدّ على طريق أو نهر يؤصر به السفن والسابلة، أي يحبس لتؤخذ منهم العشور[١٥].

المبحث الأول

تأريخ العشور قبل الإسلام

إن العشر كان له أصل في الجاهلية، يفعله ملوك العرب والعجم جميعاً، فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم، روى الطبري عن هشام بن محمد قال: ملك الضحاك السواد ونزل في قرية يقال لها (نرس) في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها وسار بالجور والعسف وبسط يده في القتل وكان أول من سن الصلب والقطع وأول من ضرب العشور وضرب الدراهم ...[١٦].

وكان ابن ليزدين والي عشور الآفاق لكسرى كما يروي الطبري[١٧].

فيعلم من هذا أنه قد كان من سنة الجاهلية كما يروي الطبري عن ابن وكيع قال: حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن قيس عن السدي في تفسيره عن الصحابة: ((ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن وتبغونها عوجاً ...))[١٨]، قال العشارون، أي أنهم كانوا يأخذون العشور من أموال المارة بدون حق، إنما هي على وجه من وجوه التسليب، وأنهم كانوا قطاع طريق[١٩]، كذا قال اسحاق بن بشر بن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال: كانوا قوماً طغاة نباة يجلسون على الطريق يبخسون الناس يعني يعشرونهم، وكانوا أول من سن ذلك[٢٠]. فأبطل الله تعالى ذلك برسول الله (ﷺ) وبالإسلام، وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر من كل مائتي درهم خمسة، لأنها أصبحت عبادة، فهي تطهير للمال وزكاة له، فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر، إنما هو جامع للصدقات، لأنه لم يأخذ العشر إنما أخذ ربعه، فإنها عبادة.

والمكس: الجباية، مكسه مكساً أو مكسته أمكسه مكساً، والمكس: ما يأخذه أعوان الدولة من دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع عن أشياء معينة عند بيعها في الأسواق الجاهلية أو عند إدخالها المدن، وجمعه مكوس، والماكس والمكّاس من يأخذ المكس، ويقال له أيضاً صاحب المُكس[٢١].

المبحث الثاني

العشور في الإسلام

عُشر التجارة أو عشور التجارة، بمنزلة الفيء، والفيء لعامة المسلمين في مصالحهم العامة، لأنه مال جاء صُلحاً، وليس بمنزلة الصدقة(الزكاة)، التي سمّى الله – سبحانه وتعالى – مستحقيها الثمانية چٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ چ[٢٢]. إنما هو فيء يعمّ المسلمين جميعاً وغير المسلمين من الذميين في مصالحهم العامة، فهو بمنزلة الخراج والجزية، وهما من الفيء أيضاً[٢٣].

والعشور من النظم المالية التي اقتضتها سياسة الخلافة الإسلامية، حيث فرضت ضرائب على تجارة أهل الذمّة وكذلك أهل الحرب إذا مرّوا بتجارتهم في أرض المسلمين، ذلك أن التجارة هي مورد من موارد الرزق تنمو وتثمر في ظل الخلافة وفي حمايتها، وبما يدور من الأخذ والعطاء بين أفراد المجتمع، فكان من المنطق أن يعود إلى بيت مال الخلافة شيء مما يجنيه التجار من ربح في تجارتهم، وذلك ما يفرضه النظام الاقتصادي الحديث باسم (الضرائب الجمركية وضريبة الدخل وغيرها)[٢٤].

وكانت المراصد الموضوعة للمغارم على الطرق وعند أبواب المدن وما يؤخذ في الأسواق من المكوس على السلع المجلوبة من المارة والتجار، وما كان يفرض على الناس في تجارتهم في بلاد المسلمين تسمى عشوراً، حيث كانت مراصد العشور تشمل كل نواحي البلاد الإسلامية في البر والبحر والنهر[٢٥].

المطلب الأول

فرضية العشور في الإسلام

اتفقت الروايات على أن أول من وضع العشر في الإسلام الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)[٢٦]. ولكن اختلفت الروايات في أول من بُدأت به :

(١) فقد كتب أهل منبج وهم قوم من أهل الحرب[٢٧] وراء البحر(بحر عدن)، كتبوا إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، أن دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشّرنا، فشاور أمير المؤمنين عمر أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في ذلك فأشاروا عليه به، فكان أهل منبج أول من عُشّر في أهل الحرب[٢٨].

(٢) وقد كتب أبو موسى الأشعري (رضي الله عنه) إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه الخليفة عمر(رضي الله عنه): خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمّة نصف العشر ومن تجار المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم وما زاد فبحسابه[٢٩].

(٣) وقيل سأل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) المسلمين: كيف كان يصنع بكم أهل الحبشة إذا دخلتم أرضهم ؟ قالوا: يأخذون عشر ما معنا، قال: فخذوا منهم مثل ما يأخذون منكم[٣٠].

(٤) وذُكر أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لما بعث الصحابي عثمان بن حنيف (رضي الله عنه)[٣١]، على مساحة الأرض في سواد الكوفة، جعل عليهم الخراج، وجعل على أهل الذمّة في أموالهم التي يختلفون بها في كل عشرين درهماً درهماً، وجعل على رؤوسهم الجزية، ثم كتب إلى الخليفة عمر (رضي الله عنه) بذلك فأجازه ورضي به، فقيل لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وتجار الحرب كم نأخذ منهم إذا قدموا علينا ؟ قال: كم يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم ؟ قالوا: العشر، قال: فخذوا منهم العشر[٣٢].

والذي أراه أن كل هذه الممارسات حدثت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لأنه هو الذي عامل أهل الحرب بالمثل.

ويذهب بعض الفقهاء والمختصون بشؤون المال، إلى أن مذهب الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، أنه كان يأخذ من المسلمين زكاة أموالهم في عروض التجارة، ومن أهل الحرب العشر تاماً لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم .

ويرى أبو عبيد القاسم بن سلام (ت،٢٢٤هـ)، أن الأخذ من تجارتهم في أصل الصلح معهم فهو حق للمسلمين عليهم، كذلك كان يرى الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه)، أنما صُولحوا على أن يُقرّوا ببلادهم فإذا مرّوا بها للتجارة أخذ منهم كلما مرّوا[٣٣].

وإنما فِعلُ الخليفة عمر(رضي الله عنه) في العشر كان عن مصالحته لأهل الذمة، ولم يكن هذا بعهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأن الذي صالحهم لم يكن شرط عليهم منه شيئاً، وكذلك عهدُ الخليفة أبي بكر (رضي الله عنه)، لأن أرض أو بلاد العجم والشام فتحت زمن الخليفة عمر(رضي الله عنه)[٣٤].

وروي عن مالك بن أنس (رضي الله عنه) أنه سأل ابن شهاب الزُهري(رحمه الله): (لِمَ أخذ عمر العشر من أهل الذمة ؟ فقال: كان يؤخذ منهم في الجاهلية فاقرهم عمر على ذلك)[٣٥].

واشتهرت هذه القصص وغيرها ولم تُنكر على أمير المؤمنين عمر (رضي الله عنه) فكانت إجماعاً وعمل بها الخلفاء بعده، والأئمة بعده في كل عصر[٣٦]. فقد ذكر أنه استعمل معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) ذكوان مولى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على عشور الكوفة[٣٧]. وكان عثمان بن أبي العاص على عشور الأبلّة[٣٨].

وهكذا فقد أقرت ضريبة العشور في الخلافة الإسلامية، وأصبحت نظاماً سائداً ومعمولاً به أملته طبيعة العلاقات الاقتصادية في دولة الخلافة التي وضعت الضرائب على التجارة الخارجية، ففرضت ١ من ٤٠ على تجار المسلمين الذين يتعاملون مع البلدان المجاورة كالروم البيزنطيين والهند والصين وغيرهم، وفرضت نسبة ١ من ٢٠ على أهل الذمّة، كما فرضت على التجار الأجانب الذين يدخلون دار الإسلام، ضريبة كانت تصل إلى العشر ١ من ١٠[٣٩].

المطلب الثاني

على من تجب العشور

إن العشور لم تؤخذ إلا من التاجر المحارب الذي يمر بأرض المسلمين، وهي معاملة بالمثل، ويدل على ذلك ما يأتي:

(١) عن إبراهيم بن مهاجر قال: (سمعت زياد بن حُدير[٤٠]يقول: أنا أول عاشر عشّر في الإسلام، قلت: من كنتم تعشّرون ؟ قال: ما كنا نعشّر مسلماً ولا معاهداً[٤١]، كنا نعشّر النصارى من بني تغلب)[٤٢].

(٢) وعن عبد الرحمن بن معقل، قال: (سألت زياد بن حُدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشّر مسلماً ولا معاهداً، قلت: فمن كنتم تعشّرون ؟ قال: تجار الحرب كانوا يعشّروننا إذا أتيناهم)[٤٣].

(٣) وكتب الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) حين افتتح العراق: (... ولا عشور على مسلم ولا على صاحب ذمّة إذا أدى المسلم زكاة ماله وأدّى صاحب الذمّة جزيته التي صالح عليها، إنما العشور على اليهود والنصارى)[٤٤].

وعن حرب بن عبيد الله الثقفي عن جده لأمه، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: (ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى)[٤٥].

ولكن هذه العشور شملت المسلمين والذميين والمحاربين جميعاً، فيؤخذ من المسلم من كل أربعين درهماً درهم، وهي في الأساس زكاة التجارة، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهم، وهي عشور التجارة أو حسب الصلح بينهم وبين المسلمين، وممن لا ذمة له[٤٦]، من كل عشرة دراهم درهم، وهو أصل عشور التجارة التي أقرها الخلفاء المسلمون على تجار الحرب الذين يقدمون بلادنا.

والواقع أن ربع العشر الذي لحق المسلمين إنما كان المقصود به الصدقة أي الزكاة، فقد روي أن رجلاً من تغلب قال: أتيت رسول الله (ﷺ) فعلمني شرائع الإسلام فحفظتها إلا العشور فقلت: أعشرهم ؟ فقال: ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى. ويعني بالعشور هنا الجزية تؤخذ من اليهود والنصارى[٤٧]. وفي رواية: ولكن خذ منهم الصدقة[٤٨].

ولهذا فقد فرق المسلمون بين الأصناف الثلاثة من الناس، كان قتادة يقول: خلوا سبيل من أمركم الله أن تخلوا سبيله فإنما الناس ثلاثة رهط، مسلم عليه الزكاة، ومشرك عليه الجزية، وصاحب حرب يأمن بتجارته في المسلمين إذا أعطى عشور ماله[٤٩].

وقد وردت الأحاديث بكراهة المكس والتغليظ فيه، والمكس: ما يأخذه العشار، يقال: مكس فهو ماكس إذا أحذ، والمكس: درهم كان يأحذه المصّدق بعد فراغه[٥٠]، فقد روى عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: (لا يدخل الجنة صاحب مكس)[٥١]. فالمكس: الضريبة التي يأخذها الماكس وأصله الجباية التي كان يجبيها الماكس في الجاهلية على غير حقها قبل الإسلام. أما بحقها في الإسلام فهي زكاة وهي من العبادات في الإسلام. وكذلك روي عنه – عليه الصلاة والسلام – أنه قال: (من لقي صاحب عشور، فليضرب عنقه)[٥٢]. ولم أجد هذين الحديثين في كتب الصحاح الستة ولا في الكتب التسعة.

وعن مسلم بن المصبح، أنه سأل ابن عمر (رضي الله عنهما): (أعلمت أن عمر بن الخطاب أخذ من المسلمين العشر ؟ قال: لا لم أعلمه)[٥٣].

وقد وجه أبو عبيد القاسم بن سلام هذه الأحاديث التي ذكرناها في العشر وكراهة المكس والتغليظ فيه، أنه قد كان له أصل في الجاهلية يفعله ملوك العرب

والعجم جميعاً، فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم)[٥٤].

وفي حديث رسول الله (ﷺ): (إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه)[٥٥]، أي إن وجدتم من يأخذ العشر على ما كان يأخذه أهل الجاهلية مقيماً على دينه فاقتلوه لكفره واستحلاله لذلك، إن كان مسلماً وأخذه مستحلاً تاركاً لفرض الله وهو ربع العشر، فأما من يعشّرهم على ما فرض الله – سبحانه وتعالى – فحسن جميل. وقد عشّر جماعة من الصحابة للنبي والخلفاء بعده[٥٦]، ولعل رسول الله (ﷺ) كان يقصد بذلك الحديث الصدقة يأخذها على غير حقها.

وليس هناك تناقض بين نهي رسول الله(ﷺ) وبين ما فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، ونستطيع أن نقول: إن هذه الأحاديث كان يخاطب بها رسول الله (ﷺ) المسلمين بعد امتداد رقعة نفوذ دولته (عليه الصلاة والسلام)، حيث قد يوجد من يأخذ العشور لحساب دولة الروم أو الفرس من المسلمين في حدود دولته (ﷺ). وهذا أمر مخالف للشرع ولا يقره الإسلام.

ويجعل القاضي أبو يوسف (ت،١٨٢هـ)، لهذه الكراهة في العشور سبباً آخر حيث يرى أنّ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وضع العشور فلا بأس بأخذها، إذا لم يتعدّ فيها على الناس، أو يُؤخذ بأكثر مما يجب عليهم، وكل ما أُخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصدقة، وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً وأهل الحرب سبيل الخراج[٥٧].

كذلك فإن الخليفة عمر (رضي الله عنه) أخذ من أهل الذمة ما أخذ منهم، إنما كان وفق عقد ومعاهدة صُلح تنص على ذلك، وإن بدت عشراً في الظاهر، وقد صالح نصارى بني تغلب على أن أضعف الصدقة عليهم، فأوجب في أموالهم نصف العشر[٥٨]، وصالح أهل النبط على العشر[٥٩]. فقد روى الزهري(رحمه الله) في مسنده عن السائب

بن يزيد (ﷺ) قال: كنت عاملاً مع عبد الله بن عتبة على سوق المدينة زمن عمر بن الخطاب (ﷺ) فكنا نأخذ من النبط العشر. وعن السائب أيضاً قال: كنت أعشر اليهود والنصارى، وهو ما خرجه الإمام مالك في موطأه بنصه (ﷺ)[٦٠].

وفي حديث زياد بن حُدير حين قال: (ما كنا نعشّر مسلماً ولا معاهداً)، إنما أراد: أنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نضف العشر[٦١]. وبهذا فإن العشر لا يشمل المسلمين ولا أهل الذمة، وإنما يشمل تجار الحرب فقط.

وإنما كره العلماء أخذ ربع العشر من المسلمين مُكرهين غير طائعين، وإن كانت تساوي الزكاة، لأن الأصل في صدقة الصامت أن تكون طوعاً، ولهذا أنكر مسروق أن تؤخذ الصدقة على استكراه، وهذا يفسّره قول الخليفة عمر بن عبد العزيز (ﷺ) إلى عامله على العراق، عدي بن أرطاة: (أن ضع على الناس المائدة والنوبة والمكس، ولعمري ما هو بالمكس ولكنه البخس الذي قال الله عنه ((ولا تبخسوا الناس أشيائهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين))[٦٢]، فمن أتى بزكاة ماله فاقبل منه، ومن لم يأت فالله حسيبه)[٦٣].

المطلب الثالث

نصاب العشور

أما نصاب العشور على أهل الذمة فقد وضّحه لنا القاضي أبو يوسف، أنه ليس في شيء من أموالهم، الرجال منهم والنساء زكاة إلا ما اختلفوا به في تجارتهم، فإن عليهم نصف العشر، ولا يؤخذ من مال حتى يبلغ مائتي درهم أو عشرين مثقالاً من الذهب أو قيمة ذلك من العروض للتجارة[٦٤].

وهذا ما فعله عثمان بن حنيف في الكوفة فجعل في أموال أهل الذمة التي يختلفون بها من كل عشرين درهماً درهماً، وجعل على رؤوسهم، وعطل من ذلك النساء والصبيان، ثم كتب بذلك إلى عمر (ﷺ) فأجازه. وكذلك كان مالك بن أنس

(ﷺ) يقول: إنما صولحوا على أن يقروا ببلادهم، فإذا مروا بها للتجارة أخذ منهم كلما مروا.

وعلى هذا يُشترط في المال الذي يُعشّر بلوغ النصاب وهو عشرة دنانير كحد أدنى لغرض العشر عليه، ودليل ذلك:

(١) فقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز (ﷺ) إلى عامله رُزيق بن حيان الدمشقي أنّ من مرَّ بك من أهل الذمة فخذ منهم مما يديرون في التجارات من أموالهم من كل عشرين ديناراً ديناراً فما نقص فبحساب ذلك، حتى تبلغ عشرة دنانير فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منها شيئاً، واكتب بما تأخذ كتاباً إلى مثله من الحول[٦٥].

(٢) وقال أنس بن مالك (ﷺ) لابن سيرين (رحمه الله): (إني أكتب لك سنة عمر، قال ابن سيرين: أكتب لي سنة عمر، فكتب: يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهمٌ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهمٌ، وممن لا ذمّة له من كل عشرة دراهم درهم، قال ابن سيرين: ومن لا ذمة له ؟ قال أنس: الروم كانوا يقدمون الشام)[٦٦].

أما المسلم فلا يؤخذ منه إلا الربع – ربع العشر – إذا بلغ نصابه مائتي درهم أو عشرين مثقالاً من الذهب، أو ما يعادلها من عروض التجارة، فقد استعمل الخليفة عمر بن الخطاب على العشر زياد بن حُدير، فأمره أن يأخذ من تجار المسلمين ربع العشر،(وهذا ليس من عشور التجارة بل هو جمع أموال الزكاة، فهي في الواقع زكاة عروض التجارة)، وأمره الخليفة عمر (ﷺ) في حديث آخر أن يأخذ من تجار أهل الذمة مثلي ما يأخذ من تجار المسلمين[٦٧].

فالزكاة هنا ليست من عشور التجارة، بل إن الزكاة عبادة، ولها مصارفها الخاصة التي ذكرناها سابقاً والتي ورد ذكرها في آية سابقة وهي غير مصارف

العشور، إنما عشور التجارة ضريبة على التجار والمحاربين الذين يدخلون تجارتهم إلى بلاد المسلمين، وإذا أوكل الخليفة إلى نفس العاشر الذي يجمع عشور التجارة أن يجمع عشر أموال الزكاة، فهذا لا يعني بالضرورة أن الزكاة أصبحت عشوراً، وهذا ما أكدنا عليه أيضاً في كلام سابق.

أما تجار الحرب، فيعشَّر كل ما يدخل معهم من مال سواء كان للتجارة أو لغيرها، فيؤخذ العشر من كل حربي تاجر ونصف العشر من كل ذمي تاجر، سواء كان ذكراً أو أنثى، صغيراً أو كبيراً[٦٨]، ونصابهم في المال المعشّر خمسون درهماً كحد أدنى للنصاب، لأن نصاب المسلمين في العشور في كل مائتي درهم خمسة دراهم، وهو يعني ربع العشر، ونصاب أهل الذمة في العشور في كل مائة درهم خمسة دراهم، وهو يعني نصف العشر، ونصاب أهل الحرب في العشور في كل خمسين درهماً خمسة دراهم، وهو ما يعني العشر، فإذا زاد فبحسابه[٦٩].

وتعليل ذلك لأن المسلم يعطي من الفاضل عن حاجته بالشروط التي تجب فيه الزكاة، ويعد ذلك زكاة له من المال، وأما الذمّي فهو في ذمّة المسلمين وله ما لهم وعليه ما عليهم، وأما الحربي فإن قليل المال لا يحتاج إلى حماية، ولذلك يُعشّر المال القليل الذي لا يبلغ النصاب لأن العشر حق الحماية.

واختُلف في التاجر يمرّ بالعاشر ومعه مال أُخذ منه عشره إذا بلغ النصاب، فإذا مرّ به ثانية، هل يؤخذ منه العشر مرة أخرى؟ فعند سفيان الثوري (رحمه الله) وأهل العراق، أنه لا يؤخذ منه في ذلك كله إلا مرة واحدة[٧٠].

وقول مالك بن أنس(رحمه الله) وأهل الحجاز، أنه يؤخذ منه كلما مرّ، وإن كان ذلك في السنة مراراً، إذا كان اختلافه من مصر إلى مصر آخر سواه[٧١].

(١) فعن زياد بن حُدير الأسدي قال: (استعملني عمر على المارة فكنت أعشّر من أقبل وأدبر، فخرج إليه رجل فأعلمه فكتب إليَّ: أن لا تعشّر إلا مرة واحدة في السنة)[٧٢].

(٢) وفي رواية أخرى عن زياد بن حُدير، أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين، فأتى النصراني الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقال له: (يا أمير المؤمنين إن عمالك يأخذون منّي العشر في السنة مرتين، فقال عمر: ليس ذلك له، إنما له في كل سنة مرة)[٧٣].

(٣) وعن جرير بن حازم، قال: (قرأت كتاب الخليفة عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) إلى عدي بن أرطأة، أن يأخذ العشور ثم يكتب بما يأخذ منهم البراءة ولا يأخذ منهم في ذلك المال ولا من ربحه زكاة سنة واحدة، ويأخذ من غير ذلك المال إن مرّ به)[٧٤].

وحديث الخليفة عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) هو الذي عدل بين قول أهل الحجاز وأهل العراق، إنه إن كان المال الثاني هو الذي مرّ به بعينه في المرة الأولى لم يؤخذ منه في تلك السنة، ولا من ربحه أكثر من مرّة واحدة، لأن الحق الذي لزمه قد قضاه، فلا يُقضى حقٌّ واحد من مال واحد مرتين، وإذا كان مرّ بمال سواه أخذ منه، وإن جدد ذلك في كل عام مراراً إذا كان قد عاد إلى بلاده، ثم أقبل بما سوى المال الأول، لأن المال الأول لا يجزي عن الآخر، ولا يكون في هذا أحسن حالاً من المسلم، ألا ترى أنه لو مرّ بمال لم تؤدَّ زكاته أخذت منه الصدقة، ثم إن مرّ بمال آخر عامه ذلك لم تكن أخذت منه الزكاة أنه يؤخذ منه من مال هذا أيضاً، لأن الصدقة الأولى لم تكن قاضية على المال الآخر[٧٥].

هذا ما يخص عشور أهل الذمة، أما أهل الحرب، فكلهم يقول: إذا انصرف إلى بلاده ثم عاد بمال له، أو بمال سواه، أنَّ عليه العشر كلما مرّ، لأنه إذا دخل دار الحرب بطلت عنه أحكام المسلمين فإذا عاد إلى دار الإسلام كان مستأنفاً للحكم، كالذي لم يدخلها قط، لا فرق بينهما[٧٦].

المطلب الرابع

مقدار العشور

اعتمد القاضي أبو يوسف في وصيته للخليفة هارون الرشيد – رحمه الله – في مقدار العشور على أساس نصاب الزكاة أو الصدقة عند المسلمين فاعتبر حدّ العشور كحد الزكاة، مائتي درهم فصاعداً وعشرين مثقالاً فصاعداً، أما دون ذلك فعلى رأي أبي يوسف ليس عليه عشر.

ويتضح هذا من كلامه: (أما العشور فرأيت أن توليها قوماً من أهل الصلاح والدين... وأمرهم أن يضيفوا الأموال بعضها إلى بعض بالقيمة ثم يُؤخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر ومن أهل الحرب العشر ومن كل ما مرّ به على العاشر، وكان للتجارة وبلغ قيمة ذلك مائتي درهم فصاعداً، أُخذ منه العشر، فإن كانت قيمة ذلك أقل لم يؤخذ منه شيء)[٧٧].

وعلى رأي يحيى بن آدم (ت،٢٠٣هـ)، يؤخذ من جميع أهل الذمة فيما تجروا فيه إذا مروا به على العاشر، ولا يؤخذ منهم في السنة إلا مرة، ولا يؤخذ من أقل من مائتي درهم شيء، ويضاعف عليهم الصدقة في ذلك كله، ويؤخذ منهم نصف العشر ويؤخذ من أهل الحرب العشر[٧٨].

وعن أرض الحرب يروي زياد بن حُدير عن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أن من أقام منهم – من أهل الحرب – ستة أشهر في دار الإسلام أُخذ منه العشر، ومن أقام سنة أخذ منه نصف العشر[٧٩].

وعن ابن سيرين (رحمه الله)، فيما يرويه عن أنس بن مالك (رضي الله عنه): (... إني أكتب لك سنّة عمر، قلت: أكتب لي سنة عمر فكتب: يؤخذ من المسلمين عن كل أربعين درهماً درهم، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهم، ومن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم، قلت له: ومن لا ذمة له؟ قال: الروم كانوا يقدمون الشام)[٨٠].

ويمكننا القول، إن المقادير المأخوذة من التجار كعشور، يختلف المعيار فيها على أساس الدين والعقيدة، فنسبتها تختلف بحسب دين التاجر وعقيدته وموقفه من الخلافة الإسلامية، وهذا مما لا خلاف فيه، إلا أن نقاط الخلاف أو الاختلاف في العشور يمكننا أن نوضحها على أساس نقاط:

١- **زكاة التاجر المسلم:** وهي ربع العشر باعتبار ذلك المبلغ زكاة المسلم من الأموال في الإسلام، والواقع أن الزكاة ليست من العشور لأن المسلم لا عشور عليه، لكن الإلتباس الذي حصل راجع إلى أن جمع الزكاة من التجار وغيرهم أسند إلى شخص واحد، وربع العشر يعني زكاة عروض التجارة في الإسلام وقدرها ٢/٥%، فعن زياد بن حُدير قال: (استعملني عمر على العشر فأمرني أن آخذ من تجار المسلمين ربع العشر)[٨١].

وقد كتب الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أبي موسى الأشعري: (وخذ من المسلمين من كل مائتين خمسة، فما زاد فمن كل أربعين درهماً درهماً)[٨٢].

٢- **عشور التاجر من أهل الذمة:** ويؤخذ منه نصف العشر، قال زياد بن حُدير: (أمرني عمر أن آخذ من تجار أهل الذمة مثلي ما آخذ من تجار المسلمين. وقال أيضاً: أمرني عمر أن آخذ من نصارى بني تغلب العشر، ومن نصارى أهل الكتاب نصف العشر)[٨٣].

وقد أرسل الخليفة عمر (رضي الله عنه) الصحابي عثمان بن حنيف (رضي الله عنه)إلى الكوفة فجعل في أموال أهل الذمّة التي يختلفون بها للتجارة، في كل عشرين درهماً درهما، فأقرّ الخليفة عمر (رضي الله عنه) عثمان بن حنيف على ذلك[٨٤].

وهذه الضريبة هي في الواقع جزية أهل الذمة (رضي الله عنه) مسلمون، لكن الأمر إذا كان فيه اتفاق بين المسلمين وأهل الذمة أن يعشرهم إذا مروا بتجارتهم عبر بلاد الإسلام فهي عشور تجارة، وإذا لم يكن فيها اتفاق فهي زكاة تؤخذ على

الرؤوس، ويعفى من ذلك النساء والأطفال والشيوخ والمرضى المزمنين وذوي العاهات.

٣- **عشور أهل الحرب:** ويؤخذ منهم عشر ما معهم من الأموال، وهذه هي عشور التجارة الحقيقية التي أقرها الخليفة عمر (رضي الله عنه)، فقد كتب الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه): (خذ من تجار أهل الحرب إذا دخلوا إلينا العشر)[٨٥]. وكتب الخليفة عمر (رضي الله عنه) إلى أنس مثل ذلك[٨٦].

وعن ابن السائب بن يزيد قال: (كنت عاملاً على سوق المدينة في زمن عمر (رضي الله عنه)، قال: فكنا نأخذ من النبط العشر)[٨٧].

وهذه هي السياسة الاقتصادية التي اعتمدها الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وهي المعاملة بالمثل، وهو مبدأ معلوم ومتبع آنذاك.

وهكذا فقد شملت العشور المسلمين والذميين والمحاربين جميعاً، فهي على المسلمين زكاة ومن ثم فهي تخرج مخرج الزكاة، ربع العشر إذا بلغت قيمتها مائتي درهم أو عشرين ديناراً (أو مثقالاً من الذهب)، فإذا كانت أقل من ذلك فلا شيء عليها، أما الذمي فإن عليه في تجارته نصف العشر من قيمتها من الحول إلى الحول، وأما التاجر المحارب فإن عليه العشر كاملاً[٨٨].

وعندما يدفع التاجر الحربي العشر فإنه يضمن الأمان على نفسه وماله، فهو يدفع هذه الرسوم لتقوم الخلافة الإسلامية بالدفاع عنه، فهو من قوم حرب مع المسلمين، واحتمال الانتقام وارد، فإذا دفع العشر أصبح يسير ببضاعته في بلاد المسلمين ولا يعترض عليه أحد.

بقي أن نشير إلى أن الخلافة الإسلامية بعد أن اتسعت رقعتها في عهد الخلافة الأموية وقويت شوكتها، وأصبحت ذات هيمنة قوية براً وبحراً، ونشطت الحركة التجارية بينها وبين الدول المجاورة، كانت تأخذ من التجار على نحو ما كان في أيام الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) فكان الربع في أموال المسلمين، باعتباره زكاة أموالهم، ونصف العشر في أموال أهل الذمة حسب الاتفاق والصلح، والعشر في أموال أهل الحرب للمعاملة بالمثل[٨٩].

المطلب الخامس

رأي الفقهاء في العشور

لما كانت العشور تؤخذ في الإسلام على أنها ضرائب على بضائع التجار، فقد كان يؤخذ العشر من بضائع التجار الكافرين إذا قدموا بها من دار الحرب إلى دار الإسلام، وقد رُخص لهم بذلك. وللإمام أن يزيد في المأخوذ من العشر، وأن ينقص عنه إلى نصف العشر، كما أن له أن يرفع ذلك عنهم نهائياً إن رأى المصلحة فيه بعد مشورة أولي العلم، ولا يزيد الأخذ على مرة واحدة من كل قادم بالتجارة في كل سنة، حتى ولو تكرر قدومه خلال السنة[٩٠].

وقد أجمع أصحاب المذاهب في الشرع الإسلامي على أخذ العشر من سلع التجار الكفار التي يقدمون بها من دار الحرب إلى دار الإسلام إذا شرط ذلك عليهم، فقد أفتى الإمام الشافعي – رحمه الله – أن للإمام أن يزيد عن العشر إلى الخمس وأن ينقص منه إلى نصف العشر وأن يرفع ذلك عنهم نهائياً، إذا رأى في ذلك مصلحة، ولا يزيد العشر على مرة من كل قادم في التجارة في السنة الواحدة ولو تكرر قدومه، وكانت هذه الضريبة لا تؤخذ من التاجر إلا إذا انتقل من بلاده إلى بلاد أخرى[٩١].

وقال الإمام الشافعي – رحمه الله – في العشور: ما كان من أموالهم للتجارات دون الصدقات والذي يلزمهم من ذلك ما صولحوا عليه وقت العهد، فإن لم يصالحوا على شيء فلا يلزمهم إلا الجزية .

أما الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – فقال: (وإن أخذوا من المسلمين إذا دخلوا بلادهم أخذنا منهم إذا دخلوا بلادنا للتجارة)[٩٢].

وقال الإمام مالك – رحمه الله–: (يؤخذ من أهل الذمة العشر إذا اتجروا ببلادهم ... ويؤخذ منهم في كل سفرة كذلك ولو مراراً في السنة.... وهو قول الإمام الشافعي في الداخلين أرض الحجاز)[٩٣].

وقد أجمع الفقهاء والأئمة على جواز أخذ العشر من أهل الحرب وأهل الذمة من غير نكير، كذلك أجمعوا على جواز المعاملة بالمثل[٩٤].

أما العشور المفروضة على التجارة الداخلية المتنقلة في دار الإسلام من بلد إلى بلد فمحرمة لا يبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد، ولا هي من سياسات العدل ولا قضايا النُصفة[٩٥].

الخاتمة:

هذه ورقات اقتبستها من كتب الأوائل، أفنيت فيها جزءاً من عمري واستنفذت صبري، فقضيت في جمعها وقتاً من عمري، لم أتوان في التحقق من مصادرها وتتبع مراجعها واستقصاء موضوعاتها، حتى يسّر الله لي أن أقيّد منها الأوابد وألمّ الشوارد وأؤلّف بينها في صعيد واحد.

ولعل من أهم ما توصلت إليه في هذا البحث:

١- إن القران الكريم هو الأساس الذي بُنيت عليه أركان الإسلام وأحكامه لذلك فإن شؤون المال في الإسلام جاءت تشريعاً مقترناً بنظام تحصيلها وحيازتها لمعالجة المسألة المعاشية وتوفير متطلبات الحياة المادية من خلال متطلبات الخلافة في سبيل توفير دعائم كيانها.

٢- ليس هناك تعارض أو تقاطع بين أصحاب المذاهب الإسلامية فيما يخص الجوانب المالية والاقتصادية في الخلافة الإسلامية، وبخاصة عشور التجارة باعتبار أن ضريبة العشور (عشور التجارة والمآصر) هي مورد من موارد بيت مال المسلمين، وإن كان هناك اختلاف فهو اختلاف آراء في فروع الأحكام الشرعية وليس في تطبيق النصوص الشرعية.

٣- إن هذه الضريبة المالية قديمة وشائعة في المجتمعات البشرية التي سبقت ظهور الإسلام، لكن الإسلام ثقفها وهذبها ورفع الحيف الذي كان فيها وحصرها في تجار الحرب وأهل الذمة، فأتت أكلها وعادت على الخلافة الإسلامية بالخير الوفير كرافد من روافد بيت مال المسلمين.

٤- إن المسلم ليس عليه عشور والإلتباس الذي حصل في بعض الفقرات الواردة في البحث، هي نتيجة الخلط في إطلاق لفظة العشور والمراد منها الزكاة أو الصدقة. فضلاً عن أن الذي يقوم بجمعها واحد، مما يسبب الخلط في المسميات.

٥- إن نظام المال في الإسلام نظام دقيق لا إفراط فيه ولا تفريط، بعيداً كل البعد عن الجور والتعسف والشطط، هدفه خدمة الإسلام والمسلمين، ومهندسه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

وفي الختام أرجو من الله مخلصاً له أن تكون مساهمتي المتواضعة هذه، خدمة للإسلام والأمة الإسلامية في إبراز جانب من جوانبها المالية والفقهية، والله من وراء القصد.

المصادر والمراجع:

(١) سورة الإسراء: الآية (٨٥).

(٢) سورة البقرة: الآية (٣٠).

(٣) سورة الحجر: الآية (9).

(٤) سورة البقرة: الآية (196).

(٥) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت،711هـ): لسان العرب، إعداد: يوسف خياط، ط(1)، منشورات دار لسان العرب، (بيروت: د.ت)، ج4، ص569-570.

(٦) ابن الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت،606هـ): النهاية في غريب الأثر، المحقق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، (بيروت: 1399هـ-1979م)، ج3، ص239؛ ابن منظور: المصدر السابق، 4/571.

(٧) ابن الجزري: المصدر السابق، 3/239؛ ابن منظور: المصدر السابق، 4/571.

(٨) عاشور، سعيد عبد الفتاح وآخرون: دراسات في تأريخ الحضارة الإسلامية العربية، منشورات ذات السلاسل، ط(2)، (الكويت: 1406هـ-1986م)، ص312.

(٩) لقبال، موسى لقبال: المغرب الإسلامي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (الجزائر: 1981م)، ص140.

(١٠) ابن سلامة، عبد الرحيم: السياسة المالية في الإسلام، مجلة المنهل العدد 453، السنة 53، المجلد 48، (1407هـ-1978م)، ص102.

(١١) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت،620هـ): المغني في فقه الإمام أحمد، ط(1)، دار الفكر، (بيروت:1405هـ)، ج9، ص281.

(١٢) الريس، محمد ضياء الدين: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، ط(4)، دار الأنصار، (القاهرة: 1977م)، ص138.

(١٣) سورة التوبة: الآية(60).

(١٤) الخزاعي، أبو الحسن علي بن محمود بن سعود (ت،789هـ): تخريج الدلالات السمعية، المحقق: د. إحسان عباس، ط(1)، دار الغرب الإسلامي(بيروت: 1405هـ)، ج1، ص522-523.

(١٥) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص23.

(١٦) المصدر نفسه، ج4، ص24.

(١٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت،310هـ): تأريخ الأمم والملوك، ط(1)، دار الكتب العلمية(بيروت: 1407هـ)، ج1، ص122.

(١٨) المصدر نفسه، ج1/ ص491.

(١٩) سورة الأعراف: الآية(86).

(٢٠) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت،310هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر(بيروت: 1405هـ)، ج8، ص238-239؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي(ت، 774هـ): البداية والنهاية، مكتبة المعارف(بيروت: د.ت)، ج1، ص186.

(٢١) الرازي: مختار الصحاح،ج1، ص263؛ ابن منظور: لسان العرب، ج6، ص220.(مادة: مكس).

(٢٢) سورة التوبة: الآية(20).

(٢٣) يحيى بن آدم القرشي (ت،203هـ): كتاب الخراج، صححه وشرحه: أحمد محمد شاكر، دار المعرفة للطباعة والنشر، (بيروت- لبنان: د.ت)، ص25.

(٢٤) الخطيب، عبد الكريم الخطيب: السياسة المالية في الإسلام، ط(2)، دار المعرفة للطباعة والنشر، (بيروت - لبنان: 1395هـ-1975م)، ص67-68؛ ابن سلامة: المرجع السابق، ص302.

(٢٥) ابن حزم القرطبي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري (ت،456هـ): مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار ابن حزم، (بيروت: 1409هـ-1991م)، ص138؛ عواد، ميخائيل: المآصر في بلاد الروم والإسلام، مطبعة المعارف، (بغداد: 1948م)، ص7.

(٢٦) عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت،211هـ): مصنف عبد الرزاق، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط(2)، المكتب الإسلامي، (بيروت: 1403هـ)، ج10، ص334؛ ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت، 224هـ): كتاب الأموال، المحقق: محمد خليل هراس، ط(1)، (القاهرة: 1388هـ/1968م)، ص712؛ الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل(ت، 241هـ): فضائل الصحابة، المحقق: د. وصي الله محمد عباس، ط(1)، مؤسسة الرسالة(بيروت: 1403هـ-1983م)، ج1، ص329.

(٢٧) وهم تجار الأسلحة من غير العرب الذين يقدمون إلى بلاد المسلمين أو يعبرون بلاد المسلمين إلى بلدان أخرى، وهم من قوم بينهم وبين المسلمبن حرب.

(٢٨) أبو يوسف، القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت،182هـ): كتاب الخراج، دار المعرفة، (بيروت: 1399هـ-1979م)، ص135؛ عبدالرزاق: المصدر السابق، 10/334.

(٢٩) أبو يوسف: المصدر السابق، ص135؛ حسن، حسن إبراهيم حسن: تأريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط(7)، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة: 1965م)، ج1، ص468.

(٣٠) عبد الرزاق: المصدر السابق، 6/98؛ ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت235هـ): المصنف في الأحاديث والأخبار، المحقق: كمال يوسف الحوت، ط(1)، (الرياض: 1409هـ)، ج2، ص417؛ ابن حزم القرطبي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري (ت،456هـ): المحلى، المحقق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، (بيروت: د.ت)، ج6، ص115.

(٣١) صحابي جليل كان خبيراً بأرض السواد، أرسله الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لمسح أرض العراق ووضع الخراج والجزية عليها. (ابن سلام: المصدرالسابق، ص96).

(٣٢) ابن سلام: كتاب الأموال، ص96-97، 709؛ ابن قدامة: المغني، 9/278.

(٣٣) ابن سلام: المصدر السابق، ص709.

(٣٤) المصدر السابق، ص712.

(٣٥) المصدر السابق، ص714.

(٣٦) العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر(ت،852هـ): الإصابة في معرفة الصحابة، المحقق: علي محمد البجاوي، ط(1)، دار الجيل(بيروت: 1412هـ -1992م)، ج2، ص426.

(٣٧) ابن قانع، أبو الحسن عبد الباقي(ت،351هـ): معجم الصحابة، المحقق: صلاح بن سالم المصراتي، ط(1)، مكتبة الغرباء الأثرية(المدينة المنورة: 1418هـ)، ج2، ص388.

(٣٨) ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278، 280.

(٣٩) الكروي، إبراهيم سلمان وآخرون: المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، منشورات دار ذات السلاسل، ط(2)، (الكويت: 1407هـ-1987م)، ص130.

(٤٠) هو صحابي جليل عالم بأمور التجارة، أرسله الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما أراد فرض العشور على نصارى تغلب. (ابن سلام: المصدر السابق، ص83).

(٤١) هم القوم الذين تربطهم معاهدة صلح مع المسلمين حتى لو كانوا على غير دين الإسلام من اليهود والنصارى والصابئة.

(٤٢) المصدر السابق، ص706.

(٤٣) المصدر السابق، ص706؛ ابن حزم القرطبي: المحلى، 6/116.

(٤٤) ابن قانع: معجم الصحابة، ج1، ص287؛ العسقلاني: الإصابة، ج7، ص31.

(٤٥) أبو يوسف: المصدر السابق، ص13، 28؛ يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص48؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر(ت،279هـ): فتوح البلدان، المحقق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1403هـ)، ص274؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278-279.

(٤٦) من لا ذمة له، أهل الحرب من الروم يقدمون بلاد الشام.

(٤٧) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري(ت،230هـ): الطبقات الكبرى، دار صادر(بيروت: د.ت)، ج6، ص59؛ ابن قانع: معجم الصحابة، ج1، ص287؛ العسقلاني: الإصابة، ج7، ص31.

(٤٨) ابن سلام: المصدر السابق، ص707؛ ابن أبي شيبة: المصدر السابق، 2/416؛ ابن الجزري: المصدر السابق، 3/239؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

(٤٩) ابن حجر العسقلاني: الإصابة، ج3، ص149.

(٥٠) الرازي: المصدر السابق، ج1، ص263.

(٥١) العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت،1162هـ): كشف الخفاء، المحقق: أحمد القلاش، ط(4)، مؤسسة الرسالة، (بيروت: 1405هـ)، ج2، ص501.

(٥٢) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج10، ص79.

(٥٣) الروياني، أبو بكر محمد بن هارون (ت،307هـ): مسند الروياني، المحقق: أيمن علي أبو يماني، ط(1)، مؤسسة قرطبة، (القاهرة: 1416هـ)، ج2، ص434؛ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (ت،360هـ): المعجم الكبير، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط(2)، مكتبة العلوم والحكم، (الموصل: 1404هـ-1983م)، ج19، ص301؛ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي (ت،852هـ): تعجيل المنفعة، المحقق: د. إكرام الله إمداد الله، ط(1)، دار الكتاب العربي، (بيروت: د.ت)، ج1، ص389.

(٥٤) ابن سلام: المصدر السابق، ص703.

(٥٥) المصدر السابق، ص707.

(٥٦) الروياني: المصدر السابق، 2/434؛ الطبراني: المصدر السابق، 2/301؛ ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق، 1/389.

(٥٧) ابن الجزري: المصدر السابق، 3/239؛ ابن منظور: المصدر السابق، 4/571.

(٥٨) أبو يوسف: المصدر السابق، ص134.

(٥٩) ابن أبي شيبة: المصدر السابق، 2/416؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين علي بن موسى(ت،458هـ): سنن البيهقي الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، (مكة المكرمة: 1414هـ-1994م)، ج9، ص218.

(٦٠) الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية، ج1، ص523.

(٦١) ابن حزم القرطبي: المحلى، 6/115؛ ابن قدامة المقدسي: المصدر السابق، 9/281.

(٦٢) ابن سلام: المصدر السابق، ص708.

(٦٣) سورة هود: الآية (85).

(٦٤) ابن سلام: المصدر السابق، ص708؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج5، ص383؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن الحسين الدمشقي (ت،571هـ): تأريخ دمشق، المحقق: صلاح المنجد، (دمشق: 1951م)، ج35، ص374.

(٦٥) أبو يوسف: المصدر السابق، ص123؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

(٦٦) أبو يوسف: المصدر السابق، ص137؛ ابن سلام: المصدر السابق، ص712، 716؛ ابن أبي شيبة: المصدر السابق، 4/416.

(٦٧) ابن سلام: المصدر السابق، ص710-711؛ ابن قدامة: المصدر السابق، ص279.

(٦٨) ابن سلام: المصدر السابق، ص711؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/279.

(٦٩) أبو يوسف: المصدر السابق، ص134؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/281؛ ابن عابدين(ت،1252هـ): رد المحتار على الدر المختار، المحقق: محمد أمين الشهيد، ط(2)، دار الفكر، (بيروت: 1386هـ-1966م)، ج(2)، ص316.

(٧٠) ابن سلام: المصدر السابق، ص 715- 717.

(٧١) ابن عابدين: المصدر السابق، 2/314؛ القيسي، كامل صكر عزيز: النظام المالي في العهد الأموي (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، معهد التأريخ العربي والتراث العلمي، (1420هـ-2000م)، ص205.

(٧٢) ابن حجر العسقلاني: الإصابة، ج2، ص641.

(٧٣) ابن سلام: المصدر السابق، ص717.

(٧٤) يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص68؛ ابن أبي شيبة: المصدر السابق، 2/417.

(٧٥) أبو يوسف: المصدر السابق، ص136؛ يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص68؛ ابن سلام: المصدر السابق، ص717-718؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

(٧٦) ابن سلام: المصدر السابق، ص718.

(٧٧) المصدر السابق، ص718.

(٧٨) المصدر السابق، ص718.

(٧٩) أبو يوسف: المصدر السابق، ص132-133؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/279.

(٨٠) يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص25؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/280.

(٨١) يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص25.

(٨٢) ابن سلام:المصدر السابق، ص711؛ ابن حزم القرطبي: المحلى، 6/115؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

(٨٣) ابن سلام: المصدر السابق، ص711.

(٨٤) أبو يوسف: المصدر السابق، ص21؛ يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص173؛ ابن أبي شيبة: المصدر السابق، 2/356.

(٨٥) ابن سلام: المصدر السابق، ص711؛ ابن حزم القرطبي: المصدر السابق، 6/115.

(٨٦) ابن سلام: المصدر السابق، ص639،640؛ عبدالرزاق: المصدر السابق، 6/100؛ ابن حزم القرطبي: المصدر السابق، 6/116؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

(٨٧) يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص173.

(٨٨) أبو يوسف: المصدر السابق، ص135؛ البيهقي: المصدر السابق، 9/210.

(٨٩) ابن سلام: المصدر السابق، ص711؛ ابن حزم: المصدر السابق، 6/115.

(٩٠) أبو يوسف: المصدر السابق، ص123؛ الخطيب: المرجع السابق، ص67-68؛ ابن سلامة: المرجع السابق، ص102.

(٩١) ابن سلام: المصدر السابق، ص709؛ يحيى بن آدم: المصدر السابق، ص68-70؛ القيسي: المرجع السابق، ص207.

(٩٢) ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزُرعي (ت،751هـ): أحكام أهل الذمة، المحقق: يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري، ط(1)، رمادي للنشر- دار ابن حزم، (الدمام- بيروت: 1418هـ-1997م)، ص161؛ الصالح، صبحي: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، ط(2)، دار العلم للملايين، (بيروت: 1388هـ-1968م)، ص368-369.

(٩٣) حسن: المرجع السابق، 1/468؛ عاشور وآخرون: المرجع السابق، ص312.

(٩٤) ابن الجزري: المصدر السابق، 3/293؛ ابن منظور: المصدر السابق، 4/571.

(٩٥) ابن حزم القرطبي: المصدر السابق، 6/114؛ ابن قدامة: المصدر السابق، 9/278.

اثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة
في حل المشكلات لدى طلبة معاهد إعداد المعلمين

أ. م. د. رؤوف محمود القيسي
جامعة تكريت/ كلية التربية
م. م. ذكرى عبدالحافظ عبداللطيف
معهد اعداد المعلمات/ كركوك

اهمية البحث والحاجة اليه:

يمر عالمنا اليوم بمرحلة من التطور والتغيير السريعين لم يسبق له أن مر بهما في تاريخ البشرية من قبل ويشمل هذا التطور والتغيير مظاهر الحياة الإنسانية كافة (الشبايب، ٢٠٠١: ٥) وهذا التطور والتغيير أسهم بشكل كبير في تعقد ظروف الحياة وتشابكها وظهور مشكلات جديدة وأن إعداد الطالب للنجاح في هذا المجتمع المعاصر يتطلب من المهتمين بالتربية أن يساعدوه على التكيف من خلال إتاحة الفرصة أمامه وتدريبه على حل المشكلات التي يواجهها بنفسه ويكون ذلك من خلال احترام طرق تفكيره وتنمية قدراته العقلية (Arends , 1998 : 423) الا ان النظام التعليمي القائم في الوقت الحاضر يعتمد على جعل الطلبة مخازن تعبأ فيها المعلومات عن طريق التلقين والحفظ مما يجعلهم معتمدين بشكل كبير على ما تقدمه لهم المدرسة والمعلمون من حقائق ومعلومات لا يتمكنون من الاستفادة منها عند ولوجهم الحياة العملية عندما يجابهون بما هو غير متوقع لأنهم تعودوا الاعتماد على الغير في الحصول على المعلومة بدلاً من أن يتعلموا على أسلوب التفكير الذاتي والقدرة على اكتساب المهارة غير المرتبطة بمعرفة معينة وهذا ما يسمى بستراتيجيات ما وراء المعرفة. (خطاب، ٢٠٠٧: ٩٨)

إن ما وراء المعرفة تشمل مكونين هما :

أ- ستراتيجيات ما وراء المعرفة التي تمثل قدرة الطالب على استخدام الستراتيجية المعرفية في تحسين ما تعلمه من خلال صياغة أو وضع الأهداف والتخطيط وكتابة المذكرات والتكرار والتدريب وتقوية الذاكرة والاستدلال والتنبؤ و تعني التحكم في الستراتيجيات المعرفية.

ب- مهارات ما وراء المعرفة والتي تشير إلى الوعي بما يمتلكه الفرد من قدرات وستراتيجيات ووسائل يحتاجها لأداء المهام التعليمية بفعالية. كما يجب عليه ان يفهم عمليات التفكير وخاصة العمليات التي يستخدمها هو نفسه في التعلم وان تتوافر لديه المعلومات الكافية عن ستراتيجيات التعلم المختلفة حتى يختار انسبها بالنسبة له ليستخدمها في المواقف التعليمية التي يمر بها.

أن معرفة هذه الستراتيجيات تجعل الفرد مسئولا عن سلوكه فيختار الأسلوب الأمثل في تعريف المشكلة وكيفية البحث عن حلول بديلة كما أنها تمكنه من تقليل الوقت والجهد لأنه يراقب ويتحكم في تفكيره ويقيمه ومن ثم يقرر ما هي أنواع النشاط التي لها الأولوية (Baldwin , 200 : 1). فتعلم ستراتيجيات ما وراء المعرفة تعني مساعدة الطلبة على الإمساك بزمام تفكيرهم بالرؤية والتأمل ورفع مستوى الوعي لديهم إلى الحد الذي يستطيعون فيه التحكم والتوجيه بمبادراتهم الذاتية وتعديل مسارهم الذي يؤدي إلى بلوغ الهدف. (جروان،١٩٩٩: ٣٨١)

فمفهوم ستراتيجيات ما وراء المعرفة يقوم على فكرة أساسية وهي أن التعلم عن طريق التفكير يحسن التعلم، والفرق الأساسي بين المتعلم البارع في حل المشكلات والمتعلم الأقل براعة هو أن الأول يفهم طريقة تفكيره ويشرحها ويعدلها في حين لا يستطيع الثاني القيام بذلك. (جابر، ١٩٩٨: ١٦٨) وإذا ما أردنا أن ننجح في تعليم الطلبة ستراتيجيات ما وراء المعرفة فعلينا أن ننتبه إلى ضرورة بناء بيئات تربوية

تركز على التعلم المرن الذي يساعد في تنمية التفكير لمواجهة المشكلات المختلفة. (Borkowski , 1992 : 479) وذلك لأن الطلبة يستطيعون تعزيز تعلمهم عندما يكونون واعين بتفكيرهم وهم يقرؤون ويتعلمون ويحلون مشكلاتهم ويستطيع المعلمون تعزيز هذا الوعي مباشرة بواسطة أخبار الطلبة بالستراتيجيات الفعالة لحل المشكلات ومناقشتهم بالخصائص المعرفية والدافعية للتفكير.(paris&wingurd,1990 : 15).

ويعتبر المعلم الركن الأساسي في عملية التعليم، تلك السلسلة المنتظمة من الأفعال التي يديرها المعلم ويسهم فيها المتعلمون نظريا وعمليا ليتحقق لهم التعلم، ولعل من أبرز ما يؤكد أهمية دور المعلم في العملية التعليمية المحاولات المستمرة لتطوير معاهد إعداده، وكم الأبحاث التي تستهدف الرقي بأدائه وتحسين عطائه ليتناسب مع مستجدات ومستحدثات هذا العصر الذي نعيش فيه ويتلاءم مع المتوقع والمأمول في المستقبل. والتطور الذي دعى إليه المهتمون بالتفكير والذي تسعى إليه التربية الحديثة لا يقتصر على تطور الطلبة في النواحي الأكاديمية والفكرية، وإنما يسعى إلى نقل أثر التعلم إلى المواقف الحياتية الواقعية التي يعيشها الطلبة ليبقى أثرها ويقاوم النسيان، حيث يرتبط النسيان هنا بالحفظ بشكل جامد ومعزول عن كل ما يحيط بخارج أسوار المدرسة فيخرج الطلبة إلى الحياة الواقعية وعندما يواجهون مواقف الحياة تبدو لهم وكأنها خبرة جديدة بحاجة إلى أن يمروا بها من جديد وبشكل منفصل، مما يضيف عبئاً جديداً على كاهل الطلبة الذين هم بحاجة لتطوير عمليات التفاعل والدمج بين ما يتعلموه في المدرسة وبين حياتهم خارجها لتصبح الخبرة التعليمية ذات معنى ويمكن الاستفادة منها في أكثر من موقف. (قطامي وعرنكي، ٢٠٠٧: ١٥) وعلى الرغم من أن المعلم لم يعد فقط . كما كان يُنظر إليه من قبل . ناقلا للمعلومات، إلا أن هذا الدور ما زال من أدوار المعلم المهمة في العملية التعليمية، وتقف الأخطاء التي يقع فيها المتعلمون عائقا أمام المعلم تحول بينه وبين أداء مهامه في إكساب

طلابه المفاهيم والتعميمات، وفي إتقانهم المهارات كالقدرة على حل المشكلات واستخدام الأساليب الصحيحة في التعامل مع المعلومات. ويؤكد ستيرنبرج وآخرون (Sternberg, Sleeman & Ktorza) أن من الأدوار الهامة للمعلم قدرته على أن يستنتج من خلال عمل الطالب نقاط الضعف أو الفهم الخاطئ للمفاهيم، والتي تؤدي إلى صعوبة في إدراك المفاهيم الأخرى المعتمدة عليها. (Sternberg , 1991 : 112-121) ومن أهم المستجدات التربوية التي دعى التربويون إلى دراستها واستخدامها هي ما يعرف بستراتيجيات ما وراء المعرفة التي لقيت اهتماما ملموساً على المستوى النظري والتطبيقي. حيث أكد فيشر (fischer) على أهمية دور المعلم في تنمية التفكير بستراتيجيات ما وراء المعرفة من خلال قوله (أن تحديد موقع الخطأ او الصعوبة ومعرفة أسبابها هو الأساس الذي يترتب عليه تحديد من يعالج ، ومتى يعالج، وكيف يعالج او الستراتيجية المستخدمة في العلاج. (Fischer&Florenc , 115 : 1989) وقد أجرى براون (Brown) تطبيقات متعددة في مختلف المجالات الأكاديمية وتوصل إلى الأهمية البالغة لدور كل من المعرفة وما وراء المعرفة في التعلم الفعال. (الزيات، ١٩٩٦: ٤٠) وتشير ما وراء المعرفة إلى وعي التلميذ بتفكيره وتعلمه والقدرة على التحكم والتقويم وتنظيم عملية التعلم. وتبين أن الطلبة الذين لديهم تحكم ما وراء معرفي هم طلبة يتحكمون في المهمة ويختارون الستراتيجية التي تتناسب معها ولديهم قدرة على التعلم والتحصيل الأكاديمي وينمو لديهم مفهوم الذات واحترامها. (Xiadong , 2001 : 200)

ويجمع التربويين على أهمية امتلاك المتعلم للستراتيجيات (المهارات) ما وراء المعرفية ويعتبرونها الحجر الأساس في تنمية القدرات العقلية لديه ويعد اكتسابه لها أمر بالغ الأهمية أذا أردنا أن يكون دوره ايجابيا في جمع المعلومات وتنظيمها وتكاملها وتقويمها أثناء قيامه بعملية التعلم. ولكي يكون التعلم كفؤا لابد أن يتضمن

توسيع الخبرة وامتدادها وتمحيصها وهذا لا يتم تلقائياً، بل لابد من بذل الجهد لتحقيقه. إذ لابد أن تصمم الستراتيجيات التعليمية بما يساعد المتعلمين على السيطرة على عملية تعلمهم وتسهيل عملية انتقالهم من متلقين للمعرفة إلى ممارسين لها يستخدمون ما يملكونه من مهارات للانتقال من مرحلة بناء المعرفة (Gognition) إلى (Metacognition) مرحلة التأمل في المعرفة والتعمق في فهمها وتفسيرها. (Costa , 2002) لقد شهد القرن الماضي تغيرات عديدة في مجال التعلم حملت معها أفكاراً جديدة غيرت النظرة إلى التعلم من كونه نقل للمعلومات من المعلم إلى الطالب إلى التعلم المعتمد على الطالب (student learning centered). وقد ظهر مفهوم ما وراء المعرفة في بداية السبعينيات من القرن المنصرم ليعطي أهمية لهذا النوع من التعلم وبدأ التأكيد على أهمية استخدام الطلبة لستراتيجيات ما وراء المعرفة وعلى الرغم من إن هذا المفهوم مفهوم قد طرح في الأدبيات التربوية بشكلين **الأول** ذاتي يختص بالمتعلم نفسه وبالإجراءات التي يتبعها عقله للوصول إلى المعرفة و**الثاني** هو خارج عن المتعلم ويتعلق بتصميم نشاط التعلم وتحديد الخطوات التي تساعد على التعلم. فأن أهمية هذه الستراتيجيات سواء كانت في الشكل الأول أو الثاني هي كبيرة جداً. (الجزائري، ٢٠٠٥ :٣٤)

وتتمثل أهمية ستراتيجيات ما وراء المعرفة في ما يلي :

١- تجعل المتعلمون أكثر كفاءة في التعلم.

٢- تجعل المتعلمين مستقلين في التعلم والعمل.

٣- يكونون قادرين على الربط بين المعارف الجديدة والسابقة.

٤- يحسنوا صورتهم عن ذاتهم.

٥- يكونوا على وعي بتفكيرهم ويقومون بتخطيط تعلمهم ومراقبته وتقويمه.

٦- يكونوا أكثر ذكاء شخصياً واجتماعيا.

٧- يتذكروا بصورة أكثر وقدرة أعلى على تجهيز المعلومات.

كما أنها تزيد من دافعية المتعلمين على أداء المهمات التعليمية بنجاح، عندما يكونوا قد تدربوا على كيفية الاستفادة من هذه الستراتيجيات (Bojaud & Barkat, 2000: 98) ولقد أكد سكوفيلد (schoefeld) أن استخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة كفيل بتنمية التفكير الواعي والسيطرة والإدارة الذاتية لمساعدة الطلبة على التعلم الفعال ومدى تقبلهم لهذه المادة أو تلك والرغبة في تعلمها وخلق الشعور العميق لديهم لبناء مجتمع من المتعلمين. وقد أكد مارازانو وآخرين (Marzano&etal) أنه كلما أزداد وعي الطلبة بعملياتهم التفكيرية حينما يتعلمون كلما ازدادت سيطرتهم على أمور عديدة مثل الأهداف التي يضعونها لأنفسهم واستعداداتهم وميولهم وانتباههم ويعزز الوعي الذاتي لهم. (Marzano&etal ,1988: 4) ويؤكد كوردن (Gordon 1996) على أهمية معرفة الستراتيجيات ما وراء المعرفية وتعلمها لأجل استخدامها أثناء التعلم ليحققوا أفضل أنجاز دراسي من خلال المعالجة المعرفية التي يستخدمونها وتنظيمهم للمعلومات وتخطيطهم لأداء المهمة التعليمية. (Gordon ,1996 :51)

أما ليفنكستون (Livingston,1997) فيرى أن الستراتيجيات ما وراء المعرفية لها أثر في التعلم الناجح، لذا ينبغي تعليم الطلبة تطبيق هذه الستراتيجيات من خلال المراقبة والسيطرة على مصادرهم المعرفية (Living ston, 1997:3) وأشار سيمبسون ونيست (Simpson& nist,2000) على ضرورة تعلم الطلبة لستراتيجيات ما وراء المعرفة كالتخطيط والضبط والتقويم وأنواع المعرفة التي تحتاجها كل مهمة فهي (المعرفة التقريرية والإجرائية والشرطية) من حيث الخطوات اللازمة لتنفيذ كل ستراتيجية وحتى يتم تنفيذها لكي يكون تنفيذ الستراتيجية أكثر فاعلية. (Simpson & nist , 2000 :87)

طريـق التفكيـر بصـوت مرتفـع. (دافيـدوف، ٢٠٠٠: ١٠٦) وقـد أوضـح كوسـتا (Costa) أنـه أذا أستطاع التلاميذ أدراك تفكيرهم بصورة أعلى فأنهم بذلك يمكن أن يصـفون مـا يـدور فـي رؤوسـهم عنـدما يفكـرون ومتـى يسـألون وكـذلك يمكـن لهـم أن يصفون ما يعرفونه ومالا يعرفونه وما يحتاجون إلى معرفته. ويمكن أن يصفوا خطة عملهم قبل أن يبدأ بحل المشكلة وما هي الخطوات المتسلسلة في الحل وأين هم في هذه السلسلة أثناء حل المشكلة وهم يمكن أن يبتعدوا عن الطرق المسدودة أثناء الحل. وفي النهاية يحددوا مدى نجاحهم في تحقيق الخطة الموضوعية. وهم بذلك يمكن أن يطبقـوا الجوانـب المعرفيـة بشـكل صـحيح عنـدما يصـفوا مهـاراتهم فـي التفكيـر وستراتيجياتهم. (Costa , 2000)

وتوضح دراسات تجريبية عديدة أن التمكن من ستراتيجيات ما وراء المعرفة تجعل الطلبة ذوي أداء أفضل في حل المشكلات من أقرانهم ومنها دراسة(Swanson 1992) حيث توصلت إلى أن الأطفال الموهوبين لديهم معرفة بستراتيجيات ما وراء المعرفة وحل المشكلات أكثر من أقرانهم غير الموهوبين وتوصلت دراسة (Berardi, Colette & etal 1995) إلى فاعلية ستراتيجيات ما وراء المعرفة في تحسين قدرات حل المشكلات.

ووجد براون (Brwon) ارتباط بين كفاءة التلميذ في حل المشكلات وبين مستوى الوعي بالتفكير (ما وراء المعرفة) إذ بينت نتائج الدراسة أن التلميذ الأكثر وعياً بستراتيجيات ما وراء المعرفةأكثر كفاءة فيحل المشكلات.(الأعسر، ١٩٩٨:٣٦)

كما ذكر جروان أن بعض الباحثين توصلوا من خلال دراساتهم على الأفراد من ذوي صعوبات التعليم أو الذين يعانون من قصور عقلي يتصرفون بصورة مكررة كأنهم غير واعين لما ينبغي عمله أو أتباعه في حل المشكلات على العكس من الأفراد العاديين والموهوبين (جروان، ١٩٩٩: ٤٣) وعلى الرغم من ذلك فأن التدريب

لقد وجد جورجيادس (Gorghiades) أن للتعليم باستخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة تأثير إيجابي على تعلم المفاهيم واستخداماتها في دراسته التي أجراها عام (٢٠٠٠) وبين أن المتعلمين كانوا يستخدمون مادة التعلم بثقة أكبر واستمرارية أكثر. وقد بينت دراسات أخرى مثل دراسة (الجندي ٢٠٠١) و(شهاب ٢٠٠٠) الأثر الإيجابي لاستخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة في التفكير ألابتكاري لطلبة المرحلة الإعدادية في مصر وأثبتت دراسات أخرى الأثر الإيجابي لستراتيجيات ما وراء المعرفة في تنمية القدرة على حل المشكلات مثل دراسة (Massuod 1995) والتي بين خلالها زيادة قدرة الطلبة في حل المشكلات بعد خضوعهم لبرنامج تعليمي لستراتيجيات ما وراء معرفية كما أظهرت دراسة أخرى للهنداوي (٢٠٠٣) زيادة قدرة الطلبة على التنظيم الذاتي بعد تدريسهم بستراتيجيات ما وراء المعرفة.

وقد أثبتت الدراسات أن الأفراد الذين يمتلكون القدرة على حل المشكلات هم أفراد يمتلكون أبنية معرفية قوية تسهم في تمثيل جديد وفعال للمشكلة ويمتلكون قدرات ما وراء معرفية في الوعي والتنظيم لتلك الأبنية وأن الفرق بين من يسمون الناجحين في حل المشكلات وغير الناجحين تبدو واضحة عندما يتحدثون عن طرق تفكيرهم في تناول المشكلة إذ تعبر الجمل التي يقولونها على تصدر العلاقات والطريقة في قراءة المشكلة ومدى وعيهم بها وفهمهم لمعطياتها. (Stern ،66: 1993)

أن الأفراد عندما يواجهون مهمة أو مشكلة عقلية فأنهم يدخلون فيما يسمى بصراع الأهداف واحد هذه الأهداف هو استكمال المهمة بالفاعلية المرجوة مع الأخذ بنظر الاعتبار وعي الفرد خلال عملية الصراع بالستراتيجية الذهنية التي تؤدي إلى فاعلية الحل وتوفير الوقت.

لقد حاول العديد من الباحثين أجراء دراسات تجريبية على الأفراد أثناء معالجتهم للمشكلات في محاولة للاقتراب من عملية التفكير خلال حل المشكلة عن

على ستراتيجيات ما وراء المعرفة تحسن إمكانيات ذوي صعوبات التعلم وهذا ما كشفت عنه دراسة (سليمان، ٢٠٠١: ١٨)

ومن خلال ما تقدم يمكننا أن نبين أن ستراتيجيات ما وراء المعرفة تمثل مطلباً ضروريا وأساسياً لأنها تساعد الطلبة على تحقيق النجاح والتعامل مع المواقف الجديدة وتجعل الطلبة مفكرين نشطين ومتعلمين مدى الحياة وتضمين المحتوى الدراسي لهذه الستراتيجيات سيعزز من فاعلية التدريب على استخدامها فضلاً عن تعزيز عملية التعلم المتضمنة لستراتيجيات التساؤل الذاتي (كيف ومتى وأين ولماذا) وأن استخدام هذه الستراتيجيات سيسهم في إدماجها ضمن إجراءات تدريس المحتوى. (Brown & etal , 1981 :16).

وعلى الرغم من أن ستراتيجيات ما وراء المعرفة تنمو مع تقدم الفرد في العمر ألا أن الخبرة والتعليم المقصود يلعبان دوراً مهماً في تنمية هذه الستراتيجيات الهامة أكثر مما يفعل النضج وحده ولذا فأنه من مسؤولية المعلمين أن يساعدوا تلاميذهم على تنمية ستراتيجيات ما وراء المعرفة. (جابر، ١٩٩٤: ٢٧٣)

أن التمكن من التدريس الفعلي لستراتيجيات ما وراء المعرفة يأتي في مراحل متأخرة من الدراسة الثانوية ولكن لابد من تنمية الاستعداد بطريقة غير مباشرة والهدف من هذا التدريس هو مساعدة الطلبة على تدبر أذهانهم والغوص فيها ليرفعوا تفكيرهم إلى مستوى راق من الشعور والوعي حتى يتمكنوا من ضبطه ومراقبته وتوجيهه وبذلك يعيدون أنتاج تفكيرهم في أساليبهم الخاصة ووفقاً لما يمتلكون من حدس. وبما أن القدرات التي تحرك ما وراء التعرف بطيئة في نموها وتطورها فأن الدخول غير المباشر هو المفيد في بادئ الأمر ولكن يصبح التدريب عليها وتناولها بشكل مباشر في بداية المرحلة الجامعية أو نهاية المرحلة الثانوية أمراً ممكناً.(عصر،٢٠٠٣: ٣٠٦)

ومن ابرز الستراتيجيات

أولاً: ستراتيجية (Kwl) لـ (اوجل ogle).

وتستخدم هذه الستراتيجية مع المتعلمين المبتدئين والصفوف الكبيرة كما تعد من الستراتيجيات السهلة التطبيق مع مختلف الأعمار والمواد.(Kiewra ,2002: 71-81)

كما أنها تمثل أحد ستراتيجيات بناء المعنى التي طورها اوجل(ogle) وتشمل ثلاث مراحل

١- مرحلة (K) ماذا اعرف؟ what I know وفيها يحدد التلميذ ما يعتقد أنه يعرفه حول الموضوع.
٢- مرحلة (W): ما الذي أريد معرفته؟ what I want to know وفيها يعد التلميذ قائمة بما يريد أن يعرفه حول الموضوع.
٣- مرحلة (L): ما لذي تعلمته؟ what I learn وفيها يحدد التلميذ ما تعلمه فعلاً بعد أن يكون قد شارك في أنشطة التعلم الهادفة. (مارازانو وبيكرتج، ١٩٩٧: ١٠٨)

ثانياً: ستراتيجية التفكير بصوت عال Thinking Aloud strategy

وتتم من خلال تشجيع المتعلم على الحديث اللفظي عن عمليات تفكيره أثناء التعلم. ويقوم بالحديث عن عمليات تفكيره بصوت مرتفع أثناء أداء مهمة تعلم ما وتشمل التفاعل الجماعي (croupinteraction) وذلك من خلال تشجيع المتعلم على التحدث عن عمليات تفكيره أمام زملائه، ومناقشتها معهم ويطرح المتعلم على نفسه مجموعة من الأسئلة عندما يفكر بصوت عال يظهر من خلالها عمليات تفكيره

١- ما مشكلتي ؟ أو ماذا سأعمل ؟
٢- ما خطتي ؟ أو كيف أنا أعمل هذا ؟

٣- هل استخدم الخطة ؟

٤- كيف عملت ؟

وتعتمد هذه الستراتيجية على قراءة المعلمين لما يدور في تفكيرهم بصوت مسموع أمام التلاميذ وتدريب التلاميذ على ممارستها. (Warian , 2003)

ويشير فتحي جروان أن استخدام ستراتيجية المشاركة الثنائية للطلبة (بحيث يقوم الطالب الأول بالتفكير في نشاط التعلم ويقوم الثاني بالتأمل في تفكير زميله) ويمكن أن يحقق نتائج جيدة في تعلم ستراتيجيات ما وراء معرفية. (جراوان، ٢٠٠٢: ٣٣٥)

وتعتبر هذه الستراتيجية ذات أهمية كبرى لأنها تمكن التلاميذ من التحدث بصوت عال عن تفكيرهم وعمليات ما وراء المعرفة من تخطيط ومراقبة وتقويم ومراجعة والتي يستخدمونها في عملية التعلم، كما أنها تنمي لديهم القدرة على معرفة عمليات التفكير التي يستخدمونها، وتساعد المتعلمين على استثمار قدراتهم بدرجة كبيرة. لأن التفكير بصوت عال يشجع التلاميذ على الوصول إلى أقصى ما تسمح به قدرتهم ويحفزهم لعملية التفكير والانتباه، ويتيح لجميع التلاميذ أن يدخلوا بطريقة معينة إلى عمليات التفكير، وتنمية مستويات عليا من التفكير من خلال اشتراكهم في مجموعات لقراءة التفكير بصوت عال.

ثالثاً: ستراتيجية (S Q 3 R)

وهي اختصار لكلمات (المسح، السؤال، القراءة، السرد أو التسميع التنقيح أو المراجعة) (Survey ,Question ,Read , Recite , Review) وتعتمد هذه الستراتيجية على قيام المتعلم بقراءة النص ووضع العبارات الرئيسية للنص وتحويل العناوين الرئيسية والجانبية إلى أسئلة تساعد على فهم النص بشكل أفضل. ثم وضع عدد من العبارات الخاصة بالنص باستخدام مفردات المتعلم نفسه مما يعد تذكرا فعالا

للنص. ثم يحاول المتعلم المقارنة بين ما وصفه بعباراته الخاصة وبين العبارات التي استخلصها من النص. (Ciardiello, 1998 : 210-220)

رابعاً- ستراتيجية الكلام الذاتي أو التساؤل الذاتي Self -Questioning strategy

يقول ألبرت اينشتاين أن صياغة المشكلة قد يكون أكثر أهمية من حلها فإيجاد الحل قد يكون مجرد مهارة رياضية أو تجريبية. أما طرح الأسئلة ووضع احتمالات جديدة للتمعن في المشكلات القديمة من زاوية جديدة فهو جهد يتطلب خيالاً خلاقاً ويبشر بتقدم حقيقي. ومن هنا يتوجب علينا أن نعلم الأطفال فن التساؤل وطرح المشكلات وإعادة بنائها. (وطفة: ٢٠٠٥)

أن هذه الستراتيجية تعتمد على تشجيع الحديث الذاتي (self –talk) في أثناء مواجهة مشكلة صعبة، إذ وجدت البحوث التي تعتمد برنامج تدريب الطلبة على التعلم المستقل أن تشجيع الطلبة على التحدث عن أنفسهم من خلال مواقف التعلم الصعبة لا يحسن الأداء فحسب وإنما يحفز الطلبة ويساعدهم على بناء الستراتيجيات والمهارات ما وراء المعرفية (Pressley,Schuder ,Bergman& El-Dinary , 1992 : 240) ومن خلال هذه الستراتيجية يسأل التلاميذ أنفسهم مجموعة من الأسئلة تسهم في تحسين الأداء، ودور المعلم يكون ميسراً ومسهلاً لعملية التعلم.

وتكون هذه الأسئلة في ثلاث مراحل هي :

١- **أسئلة قبل التعلم:** عندما يريد المتعلم أن يفعل المهمة يسأل نفسه :-

- ما المعرفة السابقة التي تساعد على أداء المهمة ؟
- بماذا أفعل أولاً ؟
- ما توقعي في أداء هذه المهمة ؟
- كم مدة أداء المهمة ؟

٢- **أسئلة أثناء التعلم:** عندما يقوم التلاميذ بالمهمة يسألون أنفسهم

- كيف أفعل ؟
- هل أنا على المسار الصحيح ؟
- ما الستراتيجيات التي استخدمها ؟
- هل يجب أن أستخدم ستراتيجية مختلفة لأداء المهمة ؟
- ما المعلومات الأخرى التي احتاج إليها ؟

٣- **أسئلة بعد التعلم:** عندما ينتهي التلميذ من عمل المهمة يسأل نفسه

- كيف عملت أنا ؟
- هل ما فعلته مقارب لما كنت متوقع ؟
- هل أحتاج لإعادة المهمة ؟
- ماذا يمكن أن أعمل بشكل مختلف ؟

ومن خلال عملية التساؤل الذاتي يمكن للتلاميذ أن يزداد لديهم الإدراك الشعوري بعمليات تفكيرهم بداية من الاستعداد والتخطيط والمراقبة والتقويم. (Tamez & suries , 2004)

لقد وضع بولارد (pollard) قائمة لسلسلة من ستراتيجيات ما وراء المعرفة ومنها ما يدعم هذه الستراتيجية والتي تبدأ بوضع سؤال أو مجموعة أسئلة (Asking questions) تحدد هدف نشاط التعلم وتربط ما يعرفه المتعلم مع ما يرغب بمعرفته ثم التخطيط (planning) أي وضع خطوات محددة للسير في عملية التعلم. وتترافق العملية السابقة مع المراقبة (Monitoring) والتي تهدف إلى الموائمة المستمرة بين الجهد المبذول في التعلم وبين العمليات المستخدمة فيه، وبين النتائج التي تم الحصول عليها ومن ثم الفحص (Cheking) وهو تقويم مبدئي للنتائج، والانجاز الذي تم أثناء المراحل السابقة وهو عملية مستمرة من لحظة وضع الأسئلة وتنتهي بالمراجعة (Revising) وهي أعادة رصد لكل ما تم القيام به في الخطوات السابقة.

وتنتهي هذه الستراتيجية بعملية الفحص الذاتي (self-testing) وفيه يقوم المتعلم بتقويم ذاتي لانجازه وللنتائج التي حققها وكل ذلك يتم من خلال مجموعة من الأسئلة التي يطرحها المتعلم على ذاته خلال عملية التعلم. (Pollard , 2002 : 159)

خامساً: ستراتيجية الاحتفاظ بالسجلات:

وتعتمد هذه الستراتيجية على استخدام المناقشات وسجل للملاحظات يدون فيه الطالب الستراتيجيات المختلفة التي يستعملها في أثناء حله لمشكلة معينة يواجهها. أو في أثناء تعلمه بصورة عامة، كذلك يسجل ويعطي معلومات حول سبب استعمال هذه الستراتيجيات وما هي أكثر هذه الستراتيجيات فاعلية ووقت استعماله لهذه الستراتيجيات والمكان الذي تم استخدام أي نوع منها. (Schraw & Graham , 1997 : 5)

وتساعد هذه السجلات المتعلمين على إنهاء مهمة التفكير من خلال السماح لهم بوضع أشارة أمام كل خطوة أو مقياس تم استخدامه خلال إجراءات التفكير في قضية معينة. (الحاج، ٢٠٠٢: ١٣)

ويشير كنك(King , 1991) إلى أهمية استخدام مثل هذه القوائم في تحسين الأداء في مهمات حل المشكلة بشكل واضح. (King: 1991: 316) وتتضمن هذه الستراتيجية تسجيل النقاط المهمة التي ترد في المناقشات وتسجيل الأخطاء التي تواجه المتعلم خلال المهمة في محاولة تجنبها فيما بعد كما يتم تسجيل ملاحظات عن الطرق التي يتم من خلالها حل المشكلة أو تعلم أوإنهاء مهمة معينة لكي يستطيع المتعلم تطبيقها في المرات القادمة (رشوان، ٢٠٠٦، ٥٩)

سادساً: ستراتيجية النمذجة Modeling strategy

تعد ستراتيجية النمذجة مهمة جدا في الحياة اليومية والحياة المدرسية بشكل خاص وتأتي أهمية هذه الستراتيجية من أن النموذج أو القدوة يشكل قاعدة رئيسية في عملية التعلم ولذلك يجب أن ينتبه كل من الآباء والمعلمين إلى أهمية عرض أنواع السلوك الذكي، والمرغوب فيه أمام المتعلمين لأن التعلم بالقدوة يعد من أنجح أساليب

التعلم وأكثرها فاعلية، عندما يقترن بإيضاحات أو تعليقات النموذج (المعلم والتلميذ) أثناء العمل. (المالكي، ٢٠٠٦: ٢٩٦)

وقد أشار إليها (باير Beyer) بأنها طريقة التقليد والمحاكاة والتي تعتمد على أراء باندورا وتعتمد هنا على تقليد ومحاكاة الأنموذج من خلال تهيئة الشروط التعليمية المناسبة لحدوث مثل هذا النوع من التعلم ويقوم الأنموذج بتطبيق ستراتيجيات ما وراء المعرفة إمام الطلبة ويعيد تطبيقها الطلبة. (Beyer,1987: 45)

وتعد هذه الستراتيجية من أقوى ستراتيجيات التعلم من حيث التأثير فأن عبارة (فكر كما تراني أفكر) أكثر قوة من عبارة (أعمل ما أقوله). (راشد، ٢٠٠٦: ٦٤) وتهدف ستراتيجة النمذجة إلى تنمية الوعي بالذات، والسيطرة على النفس والتنظيم الذاتي، وكل ذلك يهدف إلى جعل التلاميذ مستقلين مما يساعدهم على التعلم الذاتي ويمكنهم من كيفية التفكير بأسلوب صحيح. (أبو نيان، ٢٠٠١: ٦٨) ومن سلوكيات ما وراء المعرفة التي يمكن للمعلم إظهارها: وضع الخطط ووصف الأهداف، وإعطاء أسباب الإحداث وإعطاء التعليقات وتقييم الأعمال للمتعلمين والتحدث عن التفكير وتتجسد فائدة العلاقة بين المعلم والتلميذ في هذه الستراتيجية من تمكن المتعلم من معرفة كيف يفكر معلمه في المشكلات ويحلها، وأن ما يحتاجه التلاميذ هو إتقان العادات العقلية لمعلميهم بقدر حاجاتهم لتعلم المعارف. (جابر، ١٩٩٤: ٢٧٥) ولكن يبقى دور المعلم هاماً في توجيه المتعلمين لكي يمعنوا النظر في تفكيرهم لما يحدث حولهم وكيفية تحليلهم للأشياء والظواهر وأن يكون نموذجاً جيداً في تفكيره واتجاهاته لكي يكون قدوة لتلاميذه.

سابعا: ستراتيجية خرائط العقل Mind maps strategy:

ابتكرت هذه الطريقة في نهاية الستينات على يد بوزان(tony Bozan) وقد أعتمدها كوسيلة لتنظيم أفكاره وتدوين ملاحظاته – حيث تقوم خرائط العقل على

مرتكز أساس هو الربط الذهني والتخيل، وبواسطة الخريطة الذهنية يتضح البناء المعرفي والمهاري لدى المتعلم في فهم وتفسير المنظومة التركيبية للموضوع المراد تعليمه. (أبو عودة ،٢٠٠٤) وخرائط العقل وسيلة يستخدمها الدماغ لتنظيم الأفكار وصياغتها بشكل يسمح بتدفق الأفكار ويفتح الطريق أمام التفكير الإشعاعي. حيث يتم وضع السؤال أو الموضوع الرئيسي في المركز، وبعد ذلك تظهر الإشعاعات في مختلف الاتجاهات وكل فكر (دماغ) يصدر إشعاعات مختلفة عن نفس الموضوع. (محمود ، ٢٠٠٦: ٣٠١)

ويمكن القول أن الذهن يقوم برسم خريطة أو شكل يماثل كيفية قراءة الموضوع المتعلم، حيث يكون المركز هو الفكرة الأساس وتتفرع منها المعلومات حسب الفروع وتشعب الموضوع. أي أنها تجعل الفرد على وعي بما يدور في ذهنه من أفكار حول الموضوع وتعطيه الفرصة لإظهار هذه الأفكار في صورة خريطة مما تساعده على تنمية الإدراك ما وراء المعرفي وتنمية المهارات ما وراء المعرفية المتمثلة في التخطيط والمراقبة والتقويم حيث يقوم المتعلم بتصميم خريطة التفكير ومراقبة تفكيره لوضع الأولويات ومسارات الخريطة وتقويم تفكيره قبل وأثناء وبعد عمل خريطة العقل وأخيراً مراجعة الخريطة الموضوعة وجوانبها المختلفة ومدى مناسبتها للتعلم الخاص بذلك الموضوع.

تعلم استراتيجيات ما وراء المعرفة:

أشار شوارتز إلى أنه كلما كان التفكير الذي نحاول أن نكسبه المتعلمين ذا خطوات أكثر وضوحاً كان احتمالا أن يتعلموا ويغيروا من عاداتهم في التفكير وهذا يتطلب من المعلمين القيام بتحفيز طلابهم لكي يكونوا واعين بما يفكرون فيه ومن ثم يتأملون في تفكيرهم ويراقبونه ويقومونه، وهذا ما يسمى بستراتيجيات التفكير ما وراء المعرفي. (الجزائري ،٢٠٠٥ :١)

الطالب للمعرفة (Schraw & Graham , 1997 : 3)أن ميزة تعليم الستراتيجية ما وراء المعرفية الناجح هو نقل متدرج لسيطرة الستراتيجية من المعلم إلى الطالب. (Palincsar , 1986 : 112)

وهناك أربع طرق لتقديم هذه الستراتيجيات

١- الستراتيجيات الضمنية المعتمدة على المحتوى: وهي ستراتيجيات تدعم محتوى معيناً وتتطلب استخداماً وتركيباً واضحاً لمحتوى الدرس.

٢- ستراتيجيات منفصلة تعتمد على المحتوى: وهي ستراتيجيات عامة يتم تدريسها بمحتوى معين.

٣- ستراتيجيات ضمنية مستقلة عن المحتوى: وهي ستراتيجيات عامة تدعم محتوى معيناً قابلة للتحول لمحتوى دروس أخرى.

٤- الستراتيجيات الملموسة المستقلة عن المحتوى: ويتم تدريسها أو تعلمها منفصلة عن المحتوى وهي عامة وتدعم مجموعة من مسائل التعلم وهدفها تعميم الستراتيجيات والحث على التعلم المستقل وهذا هو جوهر التحول الذي يكون تحولاً بعيد المدى. (الجزائري، ٢٠٠٥: ٣٦)

وبشكل عام عند إعداد البرامج الدراسية يتم استخدام شرح الستراتيجية وخصوصاً لدى المتعلمين الذين يقومون باستخدام هذه الستراتيجية للمرة الأولى. كما يتم توجيه المتعلم بشكل مستمر أثناء التعلم ويتم استخدام الستراتيجية أكثر من مرة كي يتمكن المتعلم من إتقانها وتصبح لديه القدرة على نقلها إلى المواقف المشابهة. (عصر، ٢٠٠٣: ٢٩٤)

أما ريم سليمون فتقول أننا غالباً ما نحشو أذهان طلبتنا بالمعلومات والمعارف ونادراً ما نعلمهم كيف يتعلمونها ؟ وتشير أيضاً أن كل الاتجاهات التربوية المعاصرة تركز على التعلم من اجل التعلم ونحن ما زلنا نعتمد على الأداء في الامتحانات والدرجات ونعتبر ذلك المقياس الوحيد لنجاح التعلم. (الشريقي، ٢٠٠٥) والسؤال الذي يجب طرحه هو: هل يمكن تعلم ستراتيجيات ما وراء المعرفة وتعليمها ؟؟ ويجيب الباحثون بان هذه الستراتيجيات أو المهارات قابلة للتعلم وبدرجة كبيرة، وهي تتحسن بالممارسة المستمرة ويمكن تعليم ممارسة هذه الستراتيجيات في المراحل الدراسية الأولى بصورة بسيطة تتدرج في التعقيد كلما وصلنا المرحلة الثانوية. (Wakefield , 1996 : 426)

أن الانتقال مؤخراً من تطبيق النواحي النظرية لما وراء المعرفة في مجال التعليم إلى التطبيق العملي جاء نتيجة اقتناع الباحثين بالارتباط الكبير بين نظرية ما وراء المعرفة والتعليم للمعلمين والمتعلمين. (Hacker , 1996 : 6)

وتتبع الأهمية الحقيقية لستراتيجيات ما وراء المعرفة من تطبيقاتها في غرفة الصف، واستخدامها في التعلم، ويتبع المتعلم في غرفة الصف عادة التعليمات التي يقولها المعلم دون أن يفكر في سبب ما يقوم به من أنشطة معرفية، ونادرا ما يتساءل عن الستراتيجيات التي يقوم بها أثناء التعلم أو كيف يقوم أدائه وتشير العديد من الدراسات إلى ارتباط ايجابي دال بين درجة وعي الطلبة لما يقومون به، ولما يستخدمونه من أساليب وعمليات أثناء التعلم. وبين استيعابهم للمعلومات، وقدرتهم على استخدامها، وتوظيفها في مواقف التعلم المختلفة (Ayres , 2002 : 63-5) وتضم البيئة التعليمية تدريس ستراتيجيات ما وراء المعرفة بشكل ضمني أو صريح مما يؤدي إلى تحسن في مهارات ما وراء المعرفة الأساسية والتي تسهل اكتساب

أهداف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى :

١- بناء اختبارات حل المشكلات (الاستدلال – توليد الحلول – الستراتيجيات).

٢- التعرف على أثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة في حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الرابعة معاهد أعداد المعلمين

٣- التعرف على اثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة في حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الرابعة معاهد أعداد المعلمين وفقاً لمتغير الجنس.

حدود البحث:

يقتصر البحث الحالي على طلبة المرحلة الرابعة لمعاهد أعداد المعلمين والمعلمات (ذات الخمس سنوات) بعد مرحلة الدراسة المتوسطة التابعة إلى مديرية تربية كركوك الدراسة الصباحية والمسائية للعام الدراسي (٢٠٠٨- ٢٠٠٩).

فرضيات البحث:

ولأجل تحقيق هدف البحث الحالي المتمثل في معرفة أثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة في حل المشكلات لدى طلبة معاهد إعداد المعلمين ووفقا لمتغير الجنس وضعت الفرضيات الأتية:

١- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المجموعة التجريبية ومتوسط درجات المجموعة الضابطة في الاختبار البعدي لاختبار حل المشكلات (الاستدلال، توليد الحلول، الستراتيجيات).

٢- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المجموعات الأربع في الفرق بين الاختبارين القبلي والبعدي لاختبار حل المشكلات(الاستدلال، توليد الحلول، الستراتيجيات).

٣- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المجموعة التجريبية من الذكور ومتوسط درجات المجموعة التجريبية من الإناث في الاختبار البعدي حل المشكلات (الاستدلال، توليد الحلول، الستراتيجيات).

مجتمع البحث:

يتكون مجتمع البحث الحالي من طلبة المرحلة الرابعة معاهد إعداد المعلمين والمعلمات للدراسات الصباحية والمسائية ذات السنوات الخمس البالغ عددها أربعة معاهد في مديرية تربية كركوك بواقع معهدين للدراسات الصباحية ذكور وإناث ومعهدين للدراسات المسائية ذكور وإناث للعام الدراسي (٢٠٠٨- ٢٠٠٩) حيث يبلغ العدد الكلي (٩٢٤) وبلغ عدد طالبات المرحلة الرابعة في المعهدين (٥٧٧) في حين بلغ عدد طلاب المرحلة الرابعة في المعهدين (٣٤٧)

عينة البحث:

تم اختيار عينة البحث من المرحلة الرابعة في معاهد إعداد المعلمين والمعلمات للدراسات الصباحية والمسائية للأسباب الآتية: -

١- ارتفاع عدد طلابها مقارنة بالصفوف الأخرى.

٢- تعد بمثابة المرحلة قبل الأخيرة لممارسة الطالب لمهامه كمعلم.

٣- وجود مادة الإرشاد التربوي والتي تضم مجموعة من المشكلات التربوية التي تتناسب مع موضوع البحث.

٤- أعمار الطلبة والتي يظهر فيها استخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة بشكل واضح عند التدريب عليها.

وقد اختيرت عينة البحث الأساسية البالغة (١٠٠) طالب وطالبة بطريقة عمديه من الدراسات الصباحية بواقع شعبتين من كل معهد (الذكور) و (الإناث) وبواقع (٢٥) طالب وطالبة لكل شعبة

تكافؤ المجموعات

وبعد أن تم تحديد العينة بمجموعاتها الأربعة الضابطة والتجريبية في معاهد إعداد المعلمين والمعلمات للدراسات الصباحية استمر الباحثان بإجراءات بحثهما بضبط بعض المتغيرات التي يمكن أن تؤثر في سير التجربة والسلامة الداخلية للبحث والمتغيرات التي تم مكافأتها احصائيا باستخدام الاختبار التائي (t. test) لعينتين مستقلتين بين مجموعات البحث هي :

١- العمر الزمني.

٢- الذكاء.

٣- المستوى ألتحصيلي للوالدين.

أدوات البحث:

بعد ان تم أجراء التكافؤ بين المجاميع الأربعة في متغيرات (العمر والذكاء ومستوى التحصيل الدراسي للوالدين تم بناء اختبارات حل المشكلات وتطبيقها على المجاميع الاربعة (الاستدلال – توليد الحلول – الستراتيجيات).

وقد تم بناء ثلاثة اختبارات لحل المشكلات هي:-

١- اختبار الاستدلال وتكون بصورته الاولية من ٤٧ فقرة وقد تم حذف بعض فقراته لعدم مناسبتها واصبح بصورته النهائية من (٤٠) فقرة وقد تم استخراج الصدق الظاهري وصدق المحتوى والبناء له واستخرج ثباته بطريقة إعادة الاختبار حيث بلغ (٨٢%) وصحح بطريقة كيودر ريتشارد سون فبلغ (٨٠%).

٢- اختبار توليد الحلول وتكون بصورته النهائية من (١٥) فقرة وقد تم استخراج الصدق الظاهري وصدق المحتوى وتم حساب معامل ثبات الاختبار بطريقة أعادة الاختبار فبلغ (٨٤%) وبطريقة ألفا كرونباخ فبلغ (٨٢%).

٣- اختبار الستراتيجيات وتكون بصورته النهائية من (٣٠) فقرة وقد تم استخراج صدقه الظاهري وصدق المحتوى وصدق البناء له، وتم حساب معامل الثبات له بطريقة ألتجزئة النصفية فبلغ (٨٤%) بعد تصحيحه بمعادلة سبيرمان براون وتم تطبيق هذه الاختبارات قبلياً وبعدياً على مجاميع البحث الأربع وكانت المجموعتين التجريبيتين قد خضعتا لبرنامج ستراتيجيات ما وراء معرفية في مادة الإرشاد التربوي بواقع حصتين أسبوعياً ولمدة عشرة أسابيع

الوسائل الاحصائية:

استخدم الباحثان الوسائل الاحصائية الاتية امعالجة البيانات

أ- مربع كاي، لاجراء التكافؤ في المستوى التحصيلي لاولياء امور افراد مجموعات البحث.

ب- الاختبار التائي (t test) لعينتين مستقلتين لحساب القوة التميزية لاختبارات البحث وتكافؤ العمر الزمني والذكاء ودرجات الاختبار القبلي والبعدي.

ج- معامل ارتباط بيرسون لايجاد معامل ارتباط الفقرات بالدرجة الكلية لكل اختبار (الاستدلال، توليد الحلول، استراتيجيات) وحساب ثبات الاختبارات.

د- اختبار دنكن لاختبار المدى المتعدد للمقارنة بين متوسط درجات مجموعات البحث. وقد تم معالجة البيانات احصائيا باستخدام الحقيبة الاحصائية (spss).

التطبيق الميداني للتجربة:

لتنفيذ التجربة ميدانيا قام الباحثان بالاجرأت الاتية :-

١- الحصول على الموافقة اللازمة للتطبيق العملي على عينة البحث في معهدي المعلمين والمعلمات (الدراسات الصباحية) من المديرية العامة للتربية في مدينة كركوك.

٢- التدريب على كيفية تطبيق برنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة في تدريس مادة الارشاد التربوي وكيفية الانتقال من ستراتيجية الى اخرى ولمدة اسبوعين(*).

٣- تطبيق اختبارات (حل المشكلات، الاستدلال، توليد الحلول، الستراتيجيات) قبليا على العينة اعتبارا من يوم الاحد (٢٠٠٨\١٢\٢٩) ولمدة ثلاثة ايام بواقع اختبار واحد لكل يوم.

٤- بعد ذلك بدأ تطبيق البرنامج يوم الاحد(٢٠٠٩\٢\١٨) واستمر لغاية (٢٠٠٩\٤\١٦) من العام الدراسي (٢٠٠٨-٢٠٠٩) وبواقع حصتين اسبوعيا ولمدة (١٠) اسابيع لكل من المجموعتين التجريبيتين والضابطتين.

٥- اتفق الباحثان على ان يقوم احدهما بالتدريس للمجاميع الاربعة (التجريبية والضابطة) وذلك لتجنب اثر عامل التدريس من قبل شخص اخر والذي قد يؤثر على نتائج التجربة.

٦- بعد الانتهاء من تدريس البرنامج ضمن الوقت المحدد للتجربة طبق الباحثان اختبارات حل المشكلات اعتبارا من يوم الاحد (٢٠٠٩\٤\١٩) ولغاية يوم الثلاثاء (٢٠٠٩\٤\٢١) أي بمعدل اختبار واحد لكل يوم بدأ باختبار الاستدلال وانتهاءا بأختبار استراتيجيات.

(*) تم تدريب الباحثة ذكرى عبد الحافظ على كيفية تطبيق البرنامج وكيفية تدريس المجموعات التجريبية والضابطة.

عرض النتائج ومناقشتها:

دلت النتائج التي توصل لها الباحثان وجود تأثير واضح لبرنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة في حل المشكلات (الاستدلال توليد الحلول الستراتيجيات) لدى الطلبة والطالبات من خلال الفروق ذات الدلالة الإحصائية ولصالح العينتين التجريبيتين وتتفق نتيجة مع العديد من الدراسات التي تناولت ستراتيجيات ما وراء المعرفة وحل المشكلات ومنها دراسة سوانسن(Swanson 1999) والتي استهدفت معرفة تأثير ما وراء المعرفة في الاستعداد لحل المشكلة ودراسة انطونيتو(Antonietti 2000) التي استهدفت إلى معرفة ما وراء المعرفة وعلاقتها بطرائق حل المشكلات ودراسة دي سوتي وآخرين(Desoete & etal 2003) والتي استهدفت التعرف على اثر استخدام ستراتيجيات ما وراء معرفية في تحسين أسلوب حل المشكلات ودراسة كاما (Gama 2004) والتي استهدفت معرفة اثر إدراك العمليات ما وراء المعرفية في زيادة القدرة على حل المشكلات إذ أظهرت نتائج جميع الدراسات السابقة الذكر وجود أثر ايجابي لاستخدام برامج الستراتيجيات ما وراء المعرفية في تنمية القدرة على حل المشكلة وتتفق هذه النتائج مع نتائج هذا البحث في أن طلبة المجموعتين التجريبيتين أصبح لديهم مستوى أعلى في القدرة على حل المشكلات استنادا إلى النتائج التي تحققت بعد تعرضهم لبرنامج الستراتيجيات ما وراء المعرفية إذ يمكن التدريب على هذه الستراتيجيات والتمكن منها، بما يسمح من الزيادة في قدرة الأفراد على فهم ومعرفة كيف تتم عملية تفكيرهم وبالتالي التأثير في قدرتهم على حل المشكلات المختلفة ويمكن أن تفسر هذه النتيجة بالاستناد إلى أراء فلافل وعصر وغيرهم عندما أشاروا إلى أن هذه الستراتيجيات يمكن التدريب عليها وتحسين استخدامها بما يؤثر وبشكل ايجابي في تحسين القدرة على حل المشكلات وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

فقد دلت النتائج الإحصائية للفرضية الأولى بجزأيها الأول والثاني أنَّ الأوساط الحسابية للمجموعات الأربعة (الضابطة والتجريبية) كانت على الاختبار القبلي دون الوسط النظري لاختبار الاستدلال إذ بلغ (٢٠) درجة، إما في الاختبار البعدي فان متوسط درجات المجموعات التجريبية قد سجلت ارتفاعا عن المتوسط النظري إذ بلغ الوسط الحسابي للتجريبية إناث (٨٠. ٢٧) في حين بلغ الوسط الحسابي للتجريبية ذكور (٧٢. ٢٦) في حين إن الأوساط الحسابية للمجموعات الضابطة حافظت على نتائجها إذ بلغ متوسط درجات المجموعة الضابطة إناث (٣٢. ١٩) و بلغ متوسط درجات المجموعة الضابطة ذكور (٨٨. ١٩) ولم يجري تغيير وارتفاع في معدلاتها عن الوسط النظري. كذلك فقد أشارت النتائج الإحصائية إلى ارتفاع في الأوساط الحسابية لدرجات المجموعتين التجريبيتين في الاختبار البعدي لتوليد الحلول حيث كانت متوسطات المجموعات الأربعة من دون الوسط النظري البالغ (٦٠) في الاختبار القبلي لتوليد الحلول وظهر تحسن واضح في الاختبار البعدي لصالح المجموعتين التجريبيتين إذ بلغ الوسط الحسابي لدرجات المجموعة التجريبية إناث (٩٢. ٦٨) والوسط الحسابي للتجريبية ذكور (٠٨. ٦٨) في حين حافظت المجموعات الضابطة على مستويات أوساطها الحسابية ولم تسجل ارتفاعات ذات دلالة أحصائية عن مستوياتها في الاختبار القبلي حيث بلغ الوسط الحسابي لدرجات المجموعة الضابطة اناث في الاختبار البعدي (٠٤. ٤٣) وللمجموعة الضابطة ذكور (٩٢. ٤٣). وكذلك فان الأوساط الحسابية للمجموعات التجريبية قد سجلت ارتفاعا في مستوياتها عن الوسط النظري البالغ (٤٥) في اختبار الستراتيجيات البعدي بعد أن كانت أوساطها الحسابية مع المجموعات الضابطة دون الوسط النظري في الاختبار القبلي إذ بلغ الوسط الحسابي للمجموعة التجريبية إناث (٤٠. ٦٦) والوسط الحسابي للمجموعة التجريبية ذكور (٩٦. ٦٥) بينما بلغ الوسط الحسابي للضابطة

إناث (٧٦. ٣٩) وللذكور (٩٦. ٤٠) وتشير النتائج أنَّ لاستخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة أثرا ايجابيا في التفكير في حل المشكلات إذ يرى بعض الباحثين إن ستراتيجيات ما وراء المعرفة وحل المشكلات يركزان على الطريقة التي يتعامل بها التفكير مع الموضوع أي إن القدرة على حل المشكلات تتجه نحو معالجة عمليات التفكير وستراتيجيات ما وراء المعرفة تعالج الطرق الخاصة بهذه العمليات وإدراك الأساليب التي تعمل بها المشكلات لذلك فان التدريب على أحدهما يسهم في تنمية الأخر. (Bennett ,1994: 205) وأشار باحثون آخرون إلى إن تدريب المتعلم على ممارسة ستراتيجيات ما وراء المعرفة يحسن قدرته على حل المشكلات، إن تشجيع استخدام المعلمين لستراتيجيات ما وراء المعرفة يتم الربط فيها مع مشكلات حقيقية يظهر فيها ارتباط المتعلم بحياته يساعد على تنمية قدرته على حل المشكلات. (الجندي، ٢٠٠١: ٣٦) كما يمكن أن تدل نتائج هذه الدراسة على أن استخدام برنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة قد أتاح فرصا للتعامل مع المحتوى بطريقة مختلفة مما جعل قدرتهم في حل المشكلات تنتقل إلى خارج إطار المحتوى. وان المشاركة في أداء مهمة التعلم حيث يتم اكتشاف المعلومات وتشجيع التفكير من خلال القيام بعمليات التخطيط والتنظيم والتقويم قد كان له دورا في انتقال خبرة ما قاموا بممارسته إلى القدرة على حل المشكلات.

ويمكننا أن نوضح إن التغييرات التي حصلت في نتائج الاختبار البعدي لصالح المجموعات التجريبية كانت بتأثير برنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة إذ أشارت النتائج إلى زيادة قدرتهم في حل المشكلات مما يؤكد على أهمية وضرورة استخدام هذه الستراتيجيات في التعلم.

بينت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المجموعة التجريبية للإناث ومتوسط درجات المجموعة التجريبية للذكور في اختبارات

حل المشكلات (الاستدلال و توليد الحلول والستراتيجيات) وقد جاءت هذه النتيجة متفقة مع نتائج دراسة سوا نسن (١٩٩٩) ودراسة الجزائري (٢٠٠٥) ودراسة التكريتي (٢٠٠٦) واختلفت مع دراسة العبايجي إذ سجلت هذه الدراسة فروقا ذات دلالة إحصائية لصالح مجموعة الذكور وقد بينت نتائج البحث الحالي عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تبعا لمتغير الجنس في أداء الطلبة في اختبارات حل المشكلات حيث تبين أن أداء المجموعتين التجريبيتين (الذكور والإناث) قد تحسن وبشكل متقارب في القدرة على حل المشكلات وأن برنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة قد أثر في المجموعتين التجريبيتين دون تمايز أي أن البرنامج ليس له أثر على متغير الجنس وأن كلتا المجموعتين التجريبيتين استفادت من دروس البرنامج في زيادة القدرة على حل المشكلات.

وقد يعود سبب ذلك إلى إن البرنامج يؤثر بطريقة موحدة على الجنسين وان كلاهما يتأثران بطرق مختلفة ولكن بمستوى متقارب. كما إن المرحلة العمرية التي تم استخدام برنامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة معها هي المرحلة المناسبة لتنمية هذه الستراتيجيات مما جعل الجنسين يتأثران بشكل ايجابي بها فقد أشار بعض الباحثين أنَّ برامج ستراتيجيات ما وراء المعرفة يتأثر بها كل من الذكور والإناث وبفروق واضحة في مرحلة الطفولة وتتضاءل في المراحل العمرية الأكبر سنا وكثيرا ما تنعدم هذه الفروق بين الذكور والإناث لدى طلبة الجامعة (Swanson,1999:47) ومما يلاحظ إن عينة البحث الحالي تندرج في هذه المرحلة العمرية مما أدى إلى عدم تأثر متغير الجنس بالبرنامج.

التوصيات (Recommendations)

في ضوء ما توصل إليه الباحثان من نتائج في هذه الدراسة يوصيان بما يلي:-

١- الاهتمام بتضمين المناهج التربوية لمعاهد إعداد المعلمين لبرنامج متخصص في ستراتيجيات ما وراء المعرفة والتطبيق العملي لاستخدامها من المعلمين والطلبة.

٢- إقامة دورات تدريبية لزيادة كفاءة المعلمين في استخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة من خلال برامج لتدريب الكوادر التعليمية أثناء الخدمة.

٣- تضمين المناهج التربوية لمختلف المراحل الدراسية مواد علمية وعملية تشجع الطالب على حل مشكلات واقعية ملموسة.

٤- الإفادة من نتائج البحث الحالي في تطوير إمكانية طلبة معاهد إعداد المعلمين في استخدامهم لستراتيجيات ما وراء المعرفة في حل المشكلات.

٥- نشرمفهوم ستراتيجيات ما وراء المعرفة وأهمية التدريب عليها عن طريق وسائل الإعلام المختلفة التي تهتم بنشر الوعي العلمي لدى إفراد المجتمع.

٦- فتح موقع متخصص من قبل وزارة التربية على شبكة الانترنت للتدريب على تطوير ستراتيجيات التفكير وحل المشكلات لكي تزيد من قدرة المعلمين والمدرسين على استخدامها.

٧- زيادة وعي إدارات معاهد إعداد المعلمين والمدارس بأهمية البحوث والدراسات ونتائجها في تحسين مستوى إعداد الطلبة من الناحية العلمية والعملية.

المقترحات (suggestions)

استكمالا للبحث الحالي يقترح الباحثان إجراء:

١- دراسة أثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة في متغيرات (الإبداع – التحصيل – التفكير العلمي) لدى طلبة معاهد إعداد المعلمين والمعلمات.

٢- دراسة أثر ستراتيجيات ما وراء المعرفة في متغيرات (حل المشكلات، التحصيل، الإبداع، الابتكار) لدى الطلبة في مراحل دراسية مختلفة.

٣- دراسة أثر استخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة في الكفاءة التعليمية لدى المعلمين والمدرسين.

٤- دراسة مقارنة في اثر برنامج لستراتيجيات ما وراء المعرفة بين الطلبة المتميزين وغير المتميزين في القدرة على حل المشكلات من طلاب المرحلة المتوسطة والإعدادية.

٥- دراسة مقارنة بين طلبة معاهد إعداد المعلمين وكليات التربية في القدرة على حل المشكلات.

المصادر

١- أبو عوده، فوزي حرب. (٢٠٠٤). **تطبيقات تربوية الخريطة الذهنية وتطبيقاتها التربوية** مجلة رؤى تربوية، العدد الرابع عشر، فلسطين.

٢- أبونيان، إبراهيم بن سعد. (٢٠٠١). **صعوبات التعلم طرق التدريس والاستراتيجيات المعرفية**. أكاديمية التربية الخاصة، الرياض، السعودية.

٣- الأعسر، صفاء يوسف. (١٩٩٨). **تعليم من أجل التفكير**، دار قباء، القاهرة، مصر

٤- جابر، جابر عبد الحميد. (١٩٩٤). **علم النفس التربوي**. ط٣، مكتبة دار النهضة العربية، القاهرة، مصر.

٥- ----------. (١٩٩٨). **التدريس والتعلم الأسس النظرية، الاستراتجيات والفاعلية**. سلسلة المراجع في التربية وعلم النفس. دار الفكر العربي. القاهرة.

٦- جروان، فتحي عبد الرحمن. (١٩٩٩). **تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات**. دار الكتاب الجامعي، العين، الأمارات العربية المتحدة.

٧- ----------. (٢٠٠٢). **تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات**. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. عمان، الأردن.

٨- الحاج، فايز محمد علي. (٢٠٠٢). **ورقة عمل مقدمة لندوة مدرسة المستقبل**، جامعة الملك سعود

٩- دافيدوف، لندال. (٢٠٠٠). **التعلم وعملياته الأساسية –التفكير – اللغة – التوافق**، موسوعة علم النفس (٣) ترجمة سيد الطواب ومحمود عمر، مراجعة فؤاد أبو حطب، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة.

١٠- راشد، علي. (٢٠٠٦). **أثر بيئة التعلم – المعلم الناجح ومهاراته الأساسية**، الكتاب الخامس، القاهرة، مصر.

١١- رشوان، ربيع عبده أحمد. (٢٠٠٦). **التعلم المنظم ذاتياً وتوجيهات أهداف الانجاز**، نماذج ودراسات معاصرة، عالم الكتاب، القاهرة، مصر.

١٢- الزيات، فتحي مصطفى. (١٩٩٦). **سيكولوجية التعلم بين المنظور ألارتباطي والمنظور المعرفي**، سلسلة علم النفس المعرفي: دار النشر للجامعات القاهرة.

١٣- سليمان، مها عبد الله. (٢٠٠١). **اثر برنامج قائم على استخدام ستراتيجيات ما وراء المعرفة في تنمية مهارة الفهم القرائي لدى تلميذات صعوبات القراءة في الصف السادس الابتدائي**، دراسة ماجستير، جامعة الخليج العربي، مملكة البحرين.

١٤- الشبايب، فايز محمد فندي. (٢٠٠١). **أثر استخدام طريقة التعليم التعاوني وطريقة المناقشة الجماعية في تنمية التفكير الناقد لدى طالبات الصف العاشر الأساسي في مادة الجغرافية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد كلية التربية – أبن رشد.

١٥- الشريقيي، مها. (٢٠٠٥). **التربية بين التدريس وتعليم الفكر** جريدة الوحدة العدد٨٧.

١٦- عصر، حسني عبد الباري. (٢٠٠٣). **التفكير مهاراته واستراتيجيات تدريسه**. ط٢، مكتبة الشقري. الرياض، السعودية.

١٧- قطامي، يوسف. رغدة عرنكي. (٢٠٠٧). **نموذج مارزانو لتعليم التفكير**، دار ديبونو للطباعة والنشر، عمان، الأردن.

١٨- مارزانو و بيكرنج. (١٩٩٧). **أبعاد التعلم إطار متكامل للتعليم، قراءات في مهارات التفكير وتعليم التفكير الناقد والتفكير الإبداعي**. ترجمة فيصل يونس: دار النهضة العربية، القاهرة. مصر.

١٩- المالكي، عوض بن صالح. (٢٠٠٦). **سلوكيات معلم الرياضيات الصفية المثيرة ألابتكاري**، المؤتمر العلمي الإقليمي للموهبة حول رعاية الموهبة، تربية من أجل المستقبل، مؤسسة الملك عبد العزيز ورجاله لرعاية الموهوبين المملكة العربية السعودية www. gifted-org-sa/4gifed

٢٠- محمود، صلاح الدين عرفة. (٢٠٠٦). **تفكير بلا حدود، رؤى تربوية معاصرة في تعليم التفكير وتعلمه**. عالم الكتب، القاهرة

٢١- وطفة، علي اسعد. (٢٠٠٥). **قراءة في كتاب عادات العقل**. تأليف آرثر كوستا. مجلة الطفولة العربية

www. watfa. net

22- A rends , Richard. (1998) . Learning to teach " the Edition Boston , mcgw Hill .

23- . Ayres, D.(2002).The Effectiveness of lesson planning strategy to Aid Elementary students to learn science Dissertation Abstracts international. Volume 63-05. page 1683

24- Baldwin , carlm . (2000). Meta cognition thinking about thinking . Volume 64.

25- Borkowski,J.G.& Math Krishna ,n.(1992). Moving meta cognition into the classroom. working models and effective strategy teaching . in M. Presley . K. R. Harris. &J. T. Guthrie (Eds) .promoting academic competence and literacy . in school , pp.477.501 .san Diego , CA : Academic.

26- Boujad ,S.B.7 Barakat .H.(2000). Secondary school students Difficulties in sterol chemistry school science Review, vol. 81 (pp 91-98)

27- Beyer ,B.K.(1987). Practical strategies for the teaching of thinking .Boston : Ellyn& Bacon , Inc

28- Berardi –coletta ,B.Buyer,l.s.Domino wski, R.L.Rellingev, E.r .(1993). Meta cognition and problem solving : Process oriented Approach .Journal of Experimental psychology: learning memorg, and Cognition.VOL .21,NO1 (205-223).

29- Brown ,A.L, t al. (1981). learning to learn . on training students to learn from texts Educational Researcher, /o(2), (p:14-21) .

30- Costa , A. L.(2000). Teaching for intelligence recognizing and encouraging skillful thinking and behavior (29 June) .http\\www. context . org\ icliB \ ice\ Costa .

31- Ciardiello ,A.V.(1998).Did you Ask Good Question today ? Alternative cognitive and meta cognitive strategies .Journal of Adolescent and Adult literacy .vole . no . 3. pp . 210-220.

32- Fisher,R. (1989) . Thinking skills ..Available at:http:// www . standards .afes.gov . uk / thinking skills

33- Gordon ,J.(1996).Tracks for learning : meta cognition and learning technologies. Australian Journal of Education technology 12 (1) , (p : 46-55) .

34- Hacker,D.J.(1996).Meta cognition: Definition and empirical foundations, the university of Memphis. www.Google .com.

35- Kiewra ,K.A.(2002) .How classroom teachers can Halo students learn and teach them how to learn theory in to practice. vol. 4 , no. 2 , pp.71-81.

36- King,A. (1991). Effects of training in strategic .Questioning on children's problem–solving perform.Journal of Educational psychology .vol.(83) , pp . 307-317).

37- Livingston, J.A.(1997). Mata cognition: on overview. Available at .www. gse .buffalo . delfts / shue //cep 564 / met cog . h t m.

38- Marzano , R. J. Brandt , R .S .Hughes ,C .S .Jones , B-F-presseises B .Z .Rankin ,S .C .suhor , c.(1988). Dimensions of thinking .A formwork for curriculum and Instruction Association for supervisor and curriculum Development. USA.

39- Palinsar.A.L.(1986).The reciprocal teach of comprehension .monitoring activities cognition and is traction,1.(p:117-175).

40- Paris,S.G & wino grad ,p (1990). How meta cognition can promote academic learning and instruction . in .B.F. Jones & l .Idol (EDS).Dimensions of thinking and cognitive instruction (pp.15-51)Hilsdale , Erlbaum .

41- Pollard , A.(2002). Reflective teaching Effective and Evidence Informed professional practice. continuum. New York .USA.

42- Pressley, M. Schuder, T. Berman & EL- Denary . (1992). Teachers in the students Achieving Independent learning program. Bergman ,J.L.& EL –Dinary, p. B. Are searcher – education collaborative interview study of transactional comprehension strategy instruction . Journal of Educational psychology, vole – 84, (pp.231-246) .

43- Schraw , G. (1997) . the Effect of Generalized meta cognitive knowledge on test performance and confidence judgments, the journal of Experimental Education .

44- Simpson ,M.L & Nist , S.L.(2000). An update on strategic learning. its more than textbook; reading strategies .journal of Adolescent and Abult Literacy . (43) (6) retrieved November from Academic search premier .

45- Stern .E.(1993). what makes certain arithmetic word problems involving the comparison of sets so difficult for children. Journal of Educational psychology. vol. 85.\o\. pp 7-23 .

46- Sternberg ,R.J -.(1992). Metaphors of mind: conception of the nature of intelligence. Cambridge, England: Cambridge , university press.

47- Tamez ,J.Q Surles , K.(2004). Learning Environments meta cognitive strategies that facilitate the learning process. Available at : http://swiki.cs.colorado .edu : 3232 ldic-2004l362 .

48- Wekefield , j .(1996) .Educational psychology learning to Be a problem solver. Houghton Mifflin company .Boston .USA.

49- Xiadong lin .(2001). Designing meta cognitive Activates cognition & Instruction . vol.19.no2 , pp.23 – 40 .

مستوى الدافع المعرفي
لدى طلبة كلية التربية جامعة دهوك

م.م. أدهم إسماعيل خديدة
كلية التربية /جامعة دهوك

د. محمد سعيد محمد
كلية التربية /جامعة دهوك

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة مستوى الدافع المعرفي لدى طلبة كلية التربية جامعة دهوك، ومعرفة إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى الدافع المعرفي تبعا لمتغير الجنس والتخصص والمرحلة الدراسية، تكونت عينة البحث من (١٣٦) طالبا وطالبة اختيروا من التخصصات العلمية والإنسانية ومن المرحلة الأولى والرابعة، تم الاعتماد على أداة الدافع المعرفي المعد من قبل (محمود، ٢٠٠٤)، وبعد تطبيق الأداة ومعالجة البيانات أظهرت النتائج ان عينة البحث حصلت على متوسط حسابي أعلى من المتوسط النظري للمقياس وهذا يدل على تمتع عينة البحث بمستوى عالٍ من الدافع المعرفي، كما أظهرت النتائج عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية في مستوى الدافع المعرفي وفق متغير الجنس (ذكور، إناث)، وأشارت النتائج إلى وجود فرق ذي دلالة إحصائية في متغير التخصص (علمي، إنساني) ولصالح التخصص العلمي، وكذلك تبين ان هناك فرق ذي دلالة إحصائية في مستوى الدافع المعرفي وفق متغير المرحلة الدراسية (أول، رابع) ولصالح المرحلة الرابعة.

أهمية البحث:

تعتبر الجامعة من المؤسسات المهمة وذلك من خلال دورها الفاعل في تثقيف وتطوير المجتمع في كافة مجالات الحياة، وطلبة الجامعة يعدون جزء من شباب المجتمع ووسيلتها الفعالة في التقدم والتطور بكافة الميادين.

كما تسهم الجامعة أسهاماً ملحوظاً في بناء شخصية الطالب بما تقدمه من مناهج، وما توفره من علاقات إنسانية وتفاعل اجتماعي، ولذا يمكن القول ان شخصية الطالب تتبلور وتتضح خلال فترة الإعداد الجامعي وان ذلك يشمل اتجاهات الطالب وقيمه وقدراته العقلية، بالإضافة إلى حاجاته ودوافعه العديدة (الخزرجي،٢٠٠٣:٥).

التعلم أهم العمليات المعرفية لأنه يكسب صاحبه خبرات ومهارات وقدرات تكيفيه تجعله فردا بارزا في المجتمع مشاركا في تقدمه وتطوره وأحداث تغيرات تسهم في بناء مصير الإنسانية وتحقيق أهدافها وتطلعاتها، والدافعية تجعل المتعلم سهل الاستثارة وبالتالي تجعله مهتما وميالا لامتلاك الخبرات وإتقانها (شكشك، ٢٠٠٨: ٤٩).

لذلك تعتبر دراسة الدوافع من أكثر موضوعات علم النفس أهمية، لأنها تهتم بدراسة القوة الداخلية المحركة للسلوك (المعروف، ١٩٧٤: ١٠٤)، فالدوافع هي العوامل المحركة للسلوك والمثيرة للنشاط العقلي والحركي وهي أيضا المسؤولة عما نلاحظه من استمرار النشاط المؤدي لإشباع الحاجات العضوية والنفسية (إبراهيم،١٩٨٧: ٣٧٥).

فالدافع هو مصطلح نفسي عام يستخدم لتفسير السلوك، يبدأ بالحاجات وموجه نحو هدف (Sprinthall, Sprinthall and Oja ,1994:645)، وهو مفهوم

واسع له عدة مرادفات منها الحاجة Need والحافز Drive والباعث Incentive، تستخدم هذه المفاهيم لتفسير دافعية السلوك (Bourne & Russo,1998:339).

ومن أهم الدوافع المرتبطة بالتعلم هو الدافع المعرفي، الذي يمكن تحديده والتعرف عليه من خلال سعادة الطالب المستمدة من عملية التعلم وحب الاستطلاع وتعلم المهام الصعبة والاستغراق فيها، كما له دورا مهما في رفع مستوى أداء الطالب وإنتاجيته في مختلف المجالات الدراسية والأنشطة التي يواجهها، إذ تقع على عاتق القائمين بالعملية التعليمية مسؤولية كبيرة للحفاظ على استمراريته (محمود، ٢٠٠٤:١٦).

فالمدرس في حاجه إلى معرفة دوافع طلبته وميولهم ليتسنى له ان يستغلها في حفزهم على التعلم، فالتعلم لا يكون مثمرا إلا إذا كان يرضى دوافع المتعلم، وكثيرا ما يكون تقصير بعض المتعلمين راجعا إلى انعدام ميلهم أو اهتمامهم بما يدرسون، لا إلى نقص في قدراتهم أو ذكائهم (راجح، ١٩٧٠، ص٧١).

والدافع المعرفي Cognitive Motivation هو الرغبة في الانخراط المثمر في النشاط المعرفي والتمتع به، كما يرتبط بالأداء الأكاديمي ويظهر ذلك بشكل واضح في المستوى الجامعي، حيث تتطلب الدراسة التفكير وأداء جهد مثمر للتعامل مع التأثيرات المتعلقة بالدراسة (Coutinho,2006:163)، ويتمثل في البحث المستمر عن الجديد في الموضوعات والمعلومات، ولا يتأثر بالألفة ولا بالتعود ، فهو يعني الاستمرار للدافع نحو التساؤل والتقصي والحصول على المعرفة العميقة باعتبارها أحد ركائز الإبداع، ويكون بحثا عن الجديد في المألوف والنادر في الشائع والبعيد في القريب (المغازي، ٢٠٠٣: ١٠٣).

والدافع المعرفي يشير إلى مقدار السعادة والاستمتاع أثناء قيام الفرد بأشكال من السلوك التفكيري، والناس الذين لديهم هذا الدافع بمستوى مرتفع يحبون حل الألغاز

وقراءة الكتب والمجلات التي تعالج موضوعات معقدة والقيام بنشاطات تتطلب قدرة على الاستدلال وحل المسائل الحسابية، ويقضون معظم أوقاتهم في التفكير بالعالم من حولهم ومحاولة اكتشاف حلول للمشكلات التي تنتشر في هذا العالم (الريماوي وآخرون،٢٠٠٤: ٢١٩-٢٢٠).

ويشير كاسيوبو وزملائه (١٩٨٤) إلى ان الدافع المعرفي يمكن التنبؤ به من خلال الأسلوب الذي يتعاملون به الناس مع المهام والمعلومات (Cacioppo et al,1984:306)، وان الأفراد ذوي الدافع المعرفي المرتفع يميلون إلى فهم عالمهم والى إتقان المعنى وتبني المواقف، وحل المشاكل المختلفة بوسائل مختلفة، كما لديهم مواقف أكثر ايجابية ودوافع نحو المهام التي تتطلب التفكير في مشكلة، ومعالجة المعلومات بشكل مثمر يودي إلى سهولة الوصول إلى المعلومات ، أما ذوي الدافع المعرفي المنخفض فهم بعكسهم إضافة إلى ميلهم للاعتماد على الآخرين (Cacioppo et al,1996:198).

وللدافع المعرفي علاقة بجوانب ايجابية أخرى مثل التحصيل الدراسي والتوافق الدراسي ومتغيرات أخرى، فقد أشارت دراسة الخليفي (٢٠٠٠) إلى وجود علاقة دالة إحصائيا بين الدافع المعرفي والتحصيل الدراسي، وأوضح ان هذه النتيجة منطقية حيث ان الدافع المعرفي قائم على الاختبار والقرار والخطط والاهتمامات وتوقع النجاح والفشل وهو يتمثل في رغبة الفرد في المعرفة والفهم وإتقان المعلومات ومواجهة المشكلات وحلها (الخليفي، ٢٠٠٠: ٤٠).

وأشارت دراسة شقورة (٢٠٠٢) عن وجود علاقة دالة إحصائيا بين الدافع المعرفي والتوافق الدراسي، إذ كلما ارتفع الدافع المعرفي لدى الطلبة كلما كان ذلك دلالة على توافقهم الدراسي (شقورة، ٢٠٠٢: ١٣٠).

كما أظهرت دراسة رضوان (٢٠٠٤) ان الطلاب ذوي الدافع المعرفي المرتفع أكثر قدرة على التفكير الابتكاري من ذوي الدافع المعرفي المنخفض (رضوان، ٢٠٠٤:٧٤).

تؤكد النظريات المعرفية المفسرة للدافعية على كيفية فهم الأحداث وتوقعها من خلال الإدراك أو التفكير، وطبقا لهذه النظريات ينتظم السلوك المدفوع الهادف من خلال المعارف التي تقوم على أساس خبرات الماضي في علاقته بالظروف الحالية، كما يشمل ذلك التوقعات الخاصة بالمستقبل ، ومن هذه النظريات المعرفية المفسرة لمفهوم الدافعية نظرية التناشز المعرفي لفستنجر (ملحم، ٢٠٠١: ١٨٩).

فقد ظهر عند فستنجر (Festinger ,1950) الدعوة إلى التناسق أو الاتساق المعرفي، والحاجة إلى الاتساق المعرفي تمثل حالة استثارة سلوكية في دافعية الإنسان، وخاصة إذا ما تصارعت أو تضاربت أو تنافرت جوانب معرفية Cognitions فان الفرد يشعر بعدم الارتياح أو التناشز أو التناقض المعرفي، فيسعى إلى اختزال التناشز المعرفي Cognitive Dissonance الذي يعني البحث عن اتخاذ المنطق والتفكير والاتساق العقلي الفاعل الذي يتجلى من خلال تناسق الأفكار والحقائق التي يمتلكها الفرد لأجل مواجه تتسم بالتالف المعرفي Consonance، ويلعب هذا النموذج دورا هاما في تفسير الدافعية نحو التعلم، والذي يعني السعي نحو المعرفة والفهم والتصدي للمشكلات العلمية ومحاولة حلها، ويمثل ذلك من خلال دافع الاستطلاع أو الاستكشاف والمعالجة (الازيرجاوي، ١٩٩١: ٥٠).

وهناك علماء أسهموا في هذا المجال منهم موراي فقد وضع قائمة للحاجات وتضم قائمته على الحاجات النفسية والعقلية والاجتماعية ، وتعتبر هذه القائمة من أحسن ما اعد حول الدوافع ، ومنها الحاجة إلى المعرفة والتي تعني الحاجة إلى

الاكتشاف والارتياد والرغبة في القراءة والسعي للمعرفة وحب الاستطلاع وطرح الأسئلة (بلقيس وتوفيق، ١٩٨٣: ٩٤).

كما أشار ماسلو في نظريته إلى ان الحاجات الإنسانية تنمو على شكل هرمي، يتضمن حاجات فسيولوجية ونفسية، واعتبر المستوى الأدنى من الحاجات أكثر ضرورة للحياة، ولا ينتقل الفرد إلى المستوى الأعلى إلا بعد إشباع الحاجات الأدنى كالحاجات الفسيولوجية، وأشار ماسلو في احد مستويات هرم الحاجات إلى الحاجة إلى المعرفة والفهم (Kosslyn&Rosenberg,2007:312)، وتشير هذه الحاجة إلى رغبة مستمرة في الفهم والمعرفة، ويظهر ذلك من خلال النشاطات الاستطلاعية والاستكشافية، وفي البحث عن المزيد من المعرفة والحصول على اكبر قدر من المعلومات، ويرى ماسلو ان حاجات الفهم والمعرفة هي أكثر وضوحا عند بعض الأفراد من غيرهم، فعندما تكون هذه الحاجات قوية فسيرافقها رغبة في الممارسة المنهجية، القائمة على التحليل والتنظيم والبحث في العلاقات، ويلعب هذا النوع من الحاجات دورا مهما وحيويا في سلوك الطلاب الأكاديمي، لان عملية استثارتها وتعزيزيها تمكنهم من اكتساب المعرفة وأصول البحث العلمي (نشواتي، ٢٠٠٣: ٢٠٦).

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن الأفراد ذوي الدافع المعرفي المرتفع يتصفون بأنهم يمتلكون الرغبة للحصول على الجديد من المعرفة والمعلومات والاستزادة منها وإلى الاستكشاف ومعالجة المعلومات والتمتع بالنشاطات المعرفية، كما أنهم قادرين على تحديد مشكلاتهم ومواجهتها وحلها بطرق وأساليب مناسبة.

أهداف البحث:

يهدف البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- ما مستوى الدافع المعرفي لدى طلبة كلية التربية جامعة دهوك؟

٢- هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى الدافع المعرفي لدى طلبة كلية التربية جامعة دهوك تبعا للمتغيرات الآتية:

أ- الجنس (ذكور، إناث).

ب- الاختصاص (علمي، إنساني).

ج- المرحلة (أول، رابع).

حدود البحث:

يقتصر البحث الحالي على طلبة كلية التربية جامعة دهوك للعام الدراسي (٢٠٠٨- ٢٠٠٩).

تحديد مصطلح الدافع المعرفي:

عرفه كل من:

١- كاسيوبو وآخرون (Cacioppo et al,1984): ميل الفرد إلى الانهماك والتمتع بالمساعي أو المحاولات المعرفية المثمرة (Cacioppo et al,1984:306).

٢- ملحم (٢٠٠١) بأنه: ميل الكائن الحي ورغبته في اكتشاف معالم البيئة السيكولوجية به والوقوف على جوانبها الغامضة (ملحم، ٢٠٠١: ١٨٦).

٣- شقورة (٢٠٠٢) بأنه: رغبة الطالب المستمرة في البحث عن المعلومات والحصول عليها بسرعة وزيادة تلك المعلومات وتنميتها، وترحيب الطالب بالصعاب في سبيل

الحصول على المعلومات، وحرصه على التطبيق العملي لموضوعات المعرفة (شقورة،٢٠٠٢: ١٣).

٤- محمود (٢٠٠٤): السعي للمعرفة وحب الاستطلاع والاكتشاف والارتياد والرغبة في القراءة وطرح الأسئلة (محمود، ٢٠٠٤: ٢٥).

وقد تم تبنى التعريف النظري الذي قدمه محمود (٢٠٠٤) وذلك لاعتماد البحث في قياس متغير الدافع المعرفي على المقياس الذي أعده الباحث المذكور.

أما التعريف الإجرائي للدافع المعرفي فهو: الدرجة التي يحصل عليها الطالب المستجيب من خلال إجابته عن الفقرات الواردة في أداة البحث.

دراسات سابقة:

- **دراسة الخزرجي (٢٠٠٣) الحاجة إلى المعرفة وعلاقتها بحل المشكلات لدى طلبة جامعة بغداد.**

استهدف البحث قياس الحاجة إلى المعرفة لدى طلبة الجامعة ، والتعرف على الفروق في متغير الحاجة إلى المعرفة وفق متغيري الجنس (ذكور، إناث) والتخصص (علمي، إنساني)، بلغت عينة البحث (٣٠٠) طالب وطالبة، وبعد تحليل البيانات ومعالجتها إحصائيا توصل نتائج البحث إلى ان طلبة الجامعة يتصفون بالحاجة إلى المعرفة، كما توصل البحث إلى وجود فرق ذي دلالة معنوية في متغير الجنس ولصالح الذكور، والى عدم وجود فرق ذي دلالة معنوية في الحاجة إلى المعرفة تبعا لمتغير التخصص علمي وإنساني (الخزرجي، ٢٠٠٣).

- **دراسة محمود (٢٠٠٤) قياس الدافع المعرفي لدى طلبة جامعة الموصل.**

هدف البحث إلى قياس الدافع المعرفي لدى طلبة جامعة الموصل ومعرفة إذ كان هناك فروق في مستوى الدافع المعرفي وفق متغير الجنس والتخصص والمرحلة،

بلغت عينة البحث (٩٦٠) طالب وطالبة، تم بناء مقياس لتحقيق أهداف البحث وبعد استخراج الخصائص السيكومترية للمقياس وتطبيقه، أظهرت النتائج ان مستوى الدافع المعرفي لدى أفراد عينة البحث هي أعلى من المتوسط النظري، كما أظهرت النتائج عدم وجود فرق ذي دلالة معنوية وفق متغير الجنس في مستوى الدافع المعرفي، والى وجود فرق ذي دلالة معنوية وفق متغير التخصص الدراسي ولمصلحة التخصص العلمي، وتبعا لمتغير المرحلة الدراسية ولمصلحة المرحلة الأولى في مستوى الدافع المعرفي (محمود، ٢٠٠٤).

- **دراسة كوتينهو (Coutinho,2006) العلاقة بين الحاجة إلى المعرفة وما وراء المعرفة وأداء المهام الفكرية.**

استهدفت الدراسة البحث عن العلاقة بين الحاجة إلى المعرفة وما وراء المعرفة وكيف يمكن لهذه المتغيرات ان ترتبط بأداء المهمات الفكرية.

بلغت عينة الدراسة (٤١٧) طالبا وطالبة من طلبة المرحلة الجامعية في جامعة شمال ولاية إلينوي بواقع (٢٠٩) إناث و(٢٠٨) من الذكور، تم تطبيق مقياس كل من بيتي وكاسيوبو (Cacioppo & Petty) لقياس الحاجة إلى المعرفة، فقد أظهرت النتائج ان أفراد عينة البحث يتمتعون بمستوى مرتفع من الحاجة إلى المعرفة، كما أظهرت النتائج وجود علاقة بين الحاجة إلى المعرفة وما وراء المعرفة والى وجود علاقة بين الحاجة إلى المعرفة وأداء المهمات الفكرية، وأشارت الدراسة إلى ان الحاجة للمعرفة مهمة في أداء المهمات الفكرية (Coutinho, 2006: 162-164).

إجراءات البحث:

أولا/ مجتمع البحث:

يتألف مجتمع البحث من طلبة كلية التربية جامعة دهوك للعام الدراسي (٢٠٠٨- ٢٠٠٩) وللدوام الصباحي، بلغ المجموع الكلي لمجتمع البحث (٢٠٩٢) طالبا وطالبة موزعين على (١٠) أقسام من أقسام كلية التربية منها (٥) أقسام ذات اختصاصات إنسانية و(٥) أقسام ذات اختصاصات علمية، كما موضح في جدول(١).

جدول (١).

أفراد مجتمع البحث موزعين بحسب متغير الجنس والاختصاص.

ت	القسم	اختصاص	الجنس		المجموع
			ذكور	إناث	
١	حاسبات	علمي	١١٦	٥٨	١٧٤
٢	فيزياء	علمي	١٠٥	٧١	١٧٦
٣	كيمياء	علمي	٩٣	٩٦	١٨٩
٤	أحياء	علمي	٦٤	٩٠	١٥٤
٥	رياضيات	علمي	١٦٢	٩٦	٢٥٦
٦	اللغة العربية	إنساني	٨٨	١٠٩	١٩٧
٧	اللغة الانكليزية	إنساني	١٠٩	١١٧	٢٢٦
٨	اللغة الكردية	إنساني	١١٩	١٢٢	٢٤١
٩	تاريخ	إنساني	١٣٦	١٠٦	٢٤٢
١٠	تربية وعلم النفس	إنساني	١١٥	١٢٠	٢٣٥
المجموع			١١٠٧	٩٨٥	٢٠٩٢

ثانيا/ عينة البحث:

تم اختيار عينة البحث من أقسام كلية التربية بصورة عشوائية لكل من الاختصاصين العلمي والإنساني ثم اختير عدد من الطلبة بصورة عشوائية من الصف الأول والرابع، حيث بلغ مجموع أفراد عينة البحث (١٣٦) طالب و طالبة من ستة أقسام، (٣) إنسانية و(٣) علمية والجدول (٢) يوضح ذلك.

جدول (٢).

يوضح عينة البحث موزعة على وفق متغير الجنس والتخصص.

ت	القسم	التخصص	الجنس		المجموع
			ذكور	إناث	
١	اللغة العربية	إنساني	١٠	١٤	٢٤
٢	اللغة الكردية		٩	١٧	٢٦
٣	تاريخ		١٠	١٤	٢٤
٤	فيزياء	علمي	١٤	٨	٢٢
٥	رياضيات		٩	٩	١٨
٦	حاسبات		٩	١٣	٢٢
المجموع			٦١	٧٥	١٣٦

ثالثا/ أداة البحث:

من أجل قياس مستوى الدافع المعرفي وتحقيق أهداف البحث تم الاعتماد على المقياس المعد من قبل (محمود، ٢٠٠٤) ، والذي يتكون من (٧٠) فقرة ذات خمسة بدائل هي (تنطبق علي بدرجة كبيرة جداً، تنطبق علي بدرجة كبيرة، تنطبق علي بدرجة متوسطة، تنطبق علي بدرجة قليلة، لا تنطبق علي).

وتتكون الصيغة النهائية للأداة التي تم تطبيقها على أفراد العينة من (٦٢) فقرة وذلك لأنه تم حذف (٨) فقرات ضمن إجراءات الصدق، وعليه فإن أدنى درجة على المقياس هي (٦٢) درجة وأعلى درجة يمكن أن يحصل عليها المستجيب هي (٣١٠) درجة.

صدق الأداة:

الصدق الظاهري:-

يعد صدق المقياس من الخصائص المهمة في مجال القياس النفسي فالمقياس الصادق هو المقياس الذي يقيس ما وضع من أجله بشكل جيد (ملحم،٢٠٠٧:٣٢٧).

تم التحقيق من صدق فقرات مقياس الدافع المعرفي من خلال عرضه على مجموعة من المختصين في مجال التربية وعلم النفس لإصدار حكمهم على صلاحية فقرات المقياس وملائمة المقياس لطلبة الجامعة، وقد تم الاعتماد على نسبة اتفاق (٨٠%) فما فوق للحكم على صلاحية فقرات المقياس، وبعد هذا الإجراء استبعدت (٨) فقرات نظرا لعدم حصولها على هذه النسبة.

ثبات الأداة:

يقصد بثبات المقياس ان يعطي نتائج متقاربة في كل مرة من مرات تطبيق المقياس نفسه على نفس المجموعة (عبد الهادي وآخرون، ٢٠٠١: ٣٧٣).

ولحساب ثبات الأداة تم استخدام طريقة إعادة الاختبار Test – Retest تطبيق الأداة للمرة الأولى على عينة مؤلفة من (٢٠) طالبا وطالبة، وبعد مرور أسبوعين من توزيع الاستبيان الأول أعيد تطبيق المقياس على نفس المجموعة. وبعد معالجة البيانات إحصائيا باستخدام معامل ارتباط بيرسون، بلغ معامل الثبات (٠.٨٤) وهذه الدرجة تشير إلى أن المقياس يتمتع بدرجة ثبات عالية.

تطبيق الأداة:

بعد التحقق من سلامة الأداة وصلاحيته لقياس الدافع المعرفي من خلال التحقق من مؤشرات الصدق والثبات، تم تطبيق الأداة على أفراد العينة وذلك بشكل جماعي، وذلك عن طريق تطبيق الأداة على كل مجموعة من المجموعات التي تم

اختيارها في كل قسم، حيث تم التطبيق خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي ٢٠٠٨/٢٠٠٩م.

الوسائل الإحصائية:-

تم استخدام الوسائل الإحصائية التالية لتحليل البيانات التي تم الحصول عليها:

١- معامل ارتباط بيرسون Person Correlation Coefficient استخدم في استخراج الثبات (البلداوي ،٢٠٠٥: ١٦٥-١٧٠).

٢- الاختبار التائي لعينة واحدة t-test for One Sample وذلك لاختبار دلالة الفرق بين المتوسط النظري والمتوسط المتحقق للمقياس.

٣- الاختبار التائي لعينتين مستقلتين t-test Tow Indepent Sample for استخدم لاستخراج الفرق بين متغير الجنس (ذكور- إناث)، والتخصص (علمي-انساني)، والمرحلة (أول - رابع) (المصدر السابق: ٢٠٨- ٢١٠).

عرض النتائج ومناقشتها:

الهدف الاول:- ما مستوى الدافع المعرفي لدى طلبة كلية التربية جامعة دهوك:

أشارت النتائج التي تم التوصل إليها من خلال التحليل الإحصائي إلى ان الوسط الحسابي لمستوى الدافع المعرفي لعموم عينة البحث بلغ (٢٠٥.٦٨) وبانحراف معياري (٣٢.٩٥) والوسط المتحقق للمقياس هو أعلى من الوسط الفرضي للمقياس البالغ (١٨٦) درجة، ومن اجل معرفة مستوى الدافع المعرفي تم استخدام الاختبار التائي لعينة واحدة، وقد بلغ القيمة التائية المحسوبة (٦.٩٦) وهي أعلى من القيمة التائية الجدولية (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (١٣٥). كما موضح في الجدول(٣).

جدول (٣).

الوسط الحسابي والانحراف المعياري والقيمة التائية لعموم عينة البحث.

العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الفرضي	القيمة التائية		مستوى الدلالة
				المحسوبة	الجدولية	
١٣٦	٢٠٥.٦٨	٣٢.٩٥	١٨٦	٦.٩٦	١.٩٦	٠.٠٥

وتشير هذه النتيجة إلى أن أفراد عينة البحث يتمتعون بمستوى عالٍ من الدافع المعرفي، ويمكن تفسير هذه النتيجة إلى أن دافعية الطلبة إلى المعرفة تعكس طبيعة التوجهات الحالية في المجتمع، إذ تشجع الحكومة والمؤسسات الاجتماعية الأفراد على الدراسة وإكمالها والحصول على الشهادة الجامعية لحاجة المجتمع إلى الخريجين من اجل الانخراط في الدوائر والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية، هذا من جانب ومن جانب فان الأسرة تشجع أبنائها على الدراسة والحصول على المعرفة نتيجة للحرمان الذي تعرض إليه كثير من الآباء والأمهات بسبب الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في المجتمع وخاصة المجتمع الكوردي، إضافة إلى ما سبق ان طلبة الجامعة هم في مرحلة الشباب وهي مرحلة تتميز بالطموح والتوجه المهني مما يجعل الدافع المعرفي عالٍ.

تنسجم هذه النتيجة مع نتائج دراسة الخزرجي (٢٠٠٣) ودراسة محمود (٢٠٠٤) ودراسة كوتينهو **(Coutinho, 2006)**.

الهدف الثاني: هل هناك فروق ذات دلالة معنوية في مستوى الدافع المعرفي لدى طلبة كلية التربية/ جامعة دهوك وفقا للمتغيرات الآتية:

أ- الجنس (ذكور، إناث).

ب-الاختصاص (علمي، إنساني).

ج-المرحلة (أول، رابع).

أ- الجنس (ذكور، إناث).

أظهرت النتائج أن الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من الذكور قد بلغ (٢٠٣.٨٥) وبانحراف معياري قدره (٣٦.٤٥)، في حين بلغ الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من الإناث (٢٠٧.١٧) وبانحراف معياري قدره (٢٩.٩٧) وعند اختبار معنوية الفروق بين متوسطات الذكور والإناث باستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٠.٥٨) وهي اصغر من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (١٣٤) كما موضح في الجدول(٤).

جدول (٤).

الوسط الحسابي والانحراف المعياري لأفراد عينة البحث بحسب متغير الجنس.

الجنس	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
				المحسوبة	الجدولية
ذكور	٦١	٢٠٣.٨٥	٣٦.٤٥	٠.٥٨	١,٩٦
إناث	٧٥	٢٠٧.١٧	٢٩.٩٧		

وتشير هذه النتيجة إلى عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية في مستوى الدافع المعرفي وفق متغير الجنس (ذكور، إناث).

ويمكن تفسير هذه النتيجة في ان كلا الجنسين يعيشان في نفس الوسط الاجتماعي والثقافي، وان البيئة الاجتماعية تشجع الآن كلا الجنسين (ذكور، وإناث) للدراسة والحصول على المعرفة، وذلك نتيجة للتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي شهدها المجتمع، تلك التغيرات التي منحت فرص متساوية لكلا الجنسين للدراسة والعمل والبحث عن المعلومات، فبعد ان كانت الظروف الاجتماعية والعادات تحرم

الإناث من الدراسة والتعليم أصبح اليوم في صورة أخرى، نتيجة للانفتاح الثقافي وتوجه المجتمع نحو النظام الديمقراطي ، ومثل هذه التوجهات دفعت كلا الجنسين إلى البحث عن المعرفة من الحصول على مكانة اجتماعية وممارسة الدور المتوقع سواء من الذكور أو الإناث، لا سيما وإننا نعيش اليوم في عالم المعرفة والمعلوماتية.

تنسجم هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة محمود (٢٠٠٤)، في حين اختلفت مع نتائج دراسة الخزرجي (٢٠٠٣) التي أشارت إلى وجود فرق دال ولصالح الذكور.

ب- الاختصاص (علمي، إنساني).

أظهرت نتائج البحث أن الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من الاختصاص العلمي قد بلغ (٢١٤.٢٧) وبانحراف معياري قدره (٢٨.٨٨)، في حين بلغ الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من الاختصاص الإنساني (١٩٨.٤٨) وبانحراف معياري قدره (٣٤.٥٨) وعند اختبار معنوية الفروق بين متوسط درجات الاختصاص العلمي والإنساني باستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٢.٨٥) وهي اكبر من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (١٣٤) كما موضح في الجدول (٥).

جدول (٥).

الوسط الحسابي والانحراف المعياري لأفراد عينة البحث بحسب متغير الاختصاص.

الاختصاص	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
				المحسوبة	الجدولية
علمي	٦٢	٢١٤.٢٧	٢٨.٨٨	٢.٨٥	١,٩٦
إنساني	٧٤	١٩٨.٤٨	٣٤.٥٨		

وتشير هذه النتيجة إلى وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسط درجات الطلبة في الاختصاص العلمي والإنساني في مستوى الدافع المعرفي ولصالح الاختصاص العلمي.

ويمكن تفسير هذه النتيجة إلى أن طلبة الأقسام العلمية لديهم توقعات وأهداف مستقبلية تعمل كدافع محرك لسلوكهم. فالدراسات العلمية ذو طبيعة خاصة من تجارب ومختبرات وتفاعل مستمر وحاجة إلى معلومات لانجاز الواجبات اليومية، كل ذلك يعمل كدافع نحو الحصول والبحث عن المعرفة.

تتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة محمود (٢٠٠٤)، بينما اختلفت مع نتائج دراسة الخزرجي (٢٠٠٣).

ج- المرحلة (أول، رابع).

أظهرت نتائج البحث أن الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من طلبة المرحلة الاولى قد بلغ (١٩٧.٤١) وبانحراف معياري قدره (٢٩.٦٦)، في حين بلغ الوسط الحسابي لأفراد عينة البحث من طلبة المرحلة الرابعة (٢١٤.٤٥) وبانحراف معياري قدره (٣٤.١٩) وعند اختبار معنوية الفروق بين متوسط درجات المرحلة (أول، رابع) وباستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي

(٣.١٠) وهي اكبر من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (١٣٤) كما موضح في الجدول(٦).

جدول (٦).

الوسط الحسابي والانحراف المعياري لأفراد عينة البحث بحسب متغير المرحلة.

المرحلة	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	
				المحسوبة	الجدولية
أول	٧٠	١٩٧.٤١	٢٩.٦٦	٣.١٠	١,٩٦
رابع	٦٦	٢١٤.٤٥	٣٤.١٩		

وتشير هذه النتيجة إلى وجود فرق دال في مستوى الدافع المعرفي تبعا لمتغير المرحلة الدراسية ولصالح طلبة الصف الرابع.

ويمكن تفسير هذه النتيجة في أن تقدم الطلبة في المراحل الدراسية وما يكتسبه من معلومات ومعارف علمية سنة بعد أخرى ربما يؤدي إلى زيادة الوعي لدى الطالب ومن ثم رفع مستوى الدافع المعرفي لديهم وخلق الرغبة لدى الطلبة في الاستزادة من المعرفة.

تختلف هذه النتيجة مع النتائج التي توصلت إليها دراسة محمود (٢٠٠٤) التي أشارت إلى وجود فرق ولصالح المرحلة الأولى.

الاستنتاجات:

في ضوء النتائج التي أسفرت عنها الدراسة يمكن ان نستنتج الاتي:

١- ان أفراد عينة البحث يتمتعون بالدافع المعرفي.

٢- ان متغير الجنس لا يؤثر في مستوى الدافع المعرفي لدى أفراد عينة البحث.

٣- طبيعة التخصص الذي يدرس فيه الطلبة يؤثر في دافعهم المعرفي.

٤- ان تقدم الطلبة في الدراسة يرفع من مستوى الدافع المعرفي لديهم.

التوصيات:

ضرورة الاهتمام بالدافع المعرفي لدى طلبة الصف الأول وذلك من خلال ربط الدراسة مع الحياة اليومية للطلبة، وحثهم على الاهتمام بالعلم من خلال بيان دور العلم والمعرفة في تقدم المجتمع وتطوره، وكذلك من خلال استخدام طرائق التدريس الحديثة والقائمة على التقنيات لأجل رفع مستوى الدافع المعرفي لديهم.

المقترحات:

نظراً لندرة الدراسات المحلية في هذا المجال لذا نقترح إجراء بعض الدراسات ومنها:

١- دراسة العلاقة بين مستوى الدافع المعرفي وبعض المتغيرات (الريف والمدينة، ومستوى تعليم الأبوين، ترتيب الطالب بين إخوته).

٢- دراسة العلاقة بين مستوى الدافع المعرفي وتطور الهوية.

المصادر:

١- **إبراهيم، عبد الستار** (١٩٨٧)، أسس علم النفس، دار المريخ، الرياض.
٢- **الأزيرجاوي، فاضل محسن** (١٩٩١)، أسس علم النفس التربوي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل.
٣- **البلداوي، عبد الحميد عبد المجيد** (٢٠٠٥)، أساليب البحث العلمي والتحليل الإحصائي ، التخطيط للبحث وجمع وتحليل البيانات يدويا وباستخدام برنامج SPSS ، ط١، الإصدار الثاني، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
٤- **بلقيس، أحمد وتوفيق مرعي** (١٩٨٣)، الميسر في علم النفس التربوي، دار الفرقان، عمان.
٥- **الخزرجي، علي عبد اللطيف حمودي** (٢٠٠٣)، الحاجة إلى المعرفة وعلاقتها بحل المشكلات لدى طلبة جامعة بغداد، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد.
٦- **الخليفي، سبيكة يوسف** (٢٠٠٠)، علاقة مهارات التعلم والدافع المعرفي بالتحصيل الدراسي لدى عينة من طالبات كلية التربية بجامعة قطر ، مجلة مركز البحوث التربوية (جامعة قطر)، العدد (١٧)، ص ١٣-٤٤.
٧- **راجح، احمد عزت** (١٩٧٠)، أصول علم النفس، المكتب العربي الحديث، مصر.
٨- **رضوان، وسام سعيد** (٢٠٠٤)، الدافع المعرفي والبيئة الصفية وعلاقتهما بالتفكير الابتكاري لدى طلاب الصف الرابع، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر- غزة.
٩- **الريماوي، محمد عودة وآخرون** (٢٠٠٤)، علم النفس العام، ط١، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
١٠- **الشقورة، عبد الرحيم شعبان** (٢٠٠٢)، الدافع المعرفي واتجاهات طلبة كليات التمريض نحو مهنة التمريض وعلاقة كل منهما بالتوافق الدراسي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة الإسلامية - غزة.
١١- **شكشك، انس** (٢٠٠٨)، علم النفس العام، ط١، دار شعاع للنشر، سوريا.

١٢- **عبد الهادي، جودت عزت وآخرون**، (٢٠٠١)، مبادئ القياس التقويم، دار الفكر، الأردن.
١٣- **محمود ،أحمد محمد نوري** (٢٠٠٤)، قياس الدافع المعرفي لدى طلبة جامعة الموصل، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الموصل.
١٤- **المعروف، صبحي عبد اللطيف** (١٩٧٤)، مقدمة في علم النفس التربوي، مطبعة الحداد، البصرة.
١٥- **المغازي، إبراهيم محمد** (٢٠٠٣)، الذكاء الاجتماعي والوجداني ،مكتبة الإيمان، مصر.
١٦- **ملحم ، سامي محمد** (٢٠٠١)، سيكولوجية التعلم والتعليم، ط١، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن.
١٧- **ملحم، سامي محمد** (٢٠٠٧)، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، الطبعة الخامسة، دار المسيرة، عمان.
١٨- **نشواتي، عبد المجيد** (٢٠٠٣)، علم النفس التربوي، ط ٤، دار الفرقان، عمان.

19- Bourne, L. E. & Russo. N. F (1998), Psychology : Behavior in Context , Norton and Company , Inc , New York.
20- Cacioppo , J. T, et al (1984) The Efficient Assessment of Need for Cognition , Journal of Personality Assessment, No. 48, No.3 ,306-307.
21- ـ (1996) Dispositional Differences in Cognitive Motivation :The Life and Times of Individuals Varying in Need for Cognition , Psychological Bulletin, Vol. 119, No.2,197-253.
22- Coutinho, S. A (2006) The Relationship between the Need for Cognition, Metacognition, and Intellectual Task Performance , Educational Research and Reviews Vol. 1, No. 5, 62-164. www.academicjournals.org/ERR.
23- Kosslyn ,S.N & Rosenberg.R.S (2007) Fundamentals of Psychology in context ,3rd ed , Pearson Education , Inc , USA.
24- Sprinthall, Sprinthall and Oja , (1994) Educational Psychology, 6th ed , McGraw Hill Inc , New York.

Abstract:

This study aims at realizing the Cognitive motivation level of the students of College of Education University of Duhok. It also tries to explain whether there are differences concerning the cognitive motivation level in term of statistical reference according to gender (male/female) specialization and the study stag variables. The study sample consists of (136) students both (male/female) of the first fourth stages who have been chosen from scientific and humanity departments. The study followed the cognitive motivation scale which is designed by (Mahmmod,2004). after the application of the scale and treating the data , the study has shown that the study sample got higher mean from the theoretical mean of the scale which indicates that the study sample has a high level of cognitive motivation. The results also show that there are differences in the statistical reference in the cognitive motivation level according to gender (male/female). However the results have shown that there are statistical reference differences in the variable of (scientific and humanity) in the interest of scientific department. Moreover, the study also has shown that there are statistical reference difference in the cognitive motivation according to study stage variable in the interest of the fourth stage.

آداب وقواعد السلوك الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي

أ. م. د. سعد سلمان عبدالله المشهداني

جامعة تكريت / كلية الآداب / قسم الإعلام

مُقَدِّمَة

إن آداب وقواعد السلوك المعروفة باسم (الاتكيت والبروتوكول) أو (المراسم) هي نمط من أنماط العلاقات العامة الغاية منها خدمة هدف مركزي تنفذ به الدولة أو أية هيئة أو منظمة غير حكومية على نحو منتظم ودقيق سياستها على الصعيدين الداخلي والخارجي. والاتكيت والبروتوكول نمط خاص من أنماط الاتصال على الصعيدينِ الرسمي والشعبي.

يسلط هذا البحث الضوء بعض المعلومات التي نحتاجها في مجال الآداب والقواعد العامة للسلوك خاصة في المناسبات الرسمية وللتعريف بعض جوانب القصور والنقص في الأداء المراسمي لاسيما أن هناك حالات يتم الاعتماد على الاجتهاد الذي يحمل مخاطر الزلل. وتأتي أهمية هذا البحث كونه يسلط الضوء على تاريخ المراسم في التراث العربي الإسلامي كونها عملية تعود بالنفع والفائدة على جميع أطرافها ولاسيما الطرف الذي ينظم العملية ويديرها. ولما كانت إدارة هذه العملية مرتبطة بأهم أجهزة الدولة وبوزارات ذات صلة واختصاص فان وجود جهاز مراسمي جيد الأداء ويستند في عمله إلى قواعد متينة ورؤية صحيحة مستمدة من التقاليد

عمق الحضارة العربية العريقة، وما قدمته حضارة وادي الرافدين للعالم أيام ازدهار هذه الحضارة، واتساع سلطانها، ووقوف شعبها في طليعة مواكب العمران والتطور.

إن آداب وقواعد السلوك ليست عادات وقواعد غربية بل هي عادات وتقاليد لها جذورها في تاريخنا العربي والإسلامي، ويمكننا من خلال مراجعة بسيطة لقواعد السلوك في القران الكريم والسنة النبوية الشريفة ومن معرفة بسيطة للعادات والتقاليد الموروثة من التراث العربي الإسلامي من اكتشاف أن قسماً كبيراً من آيات القران الكريم الشريفة تحض على إتباع هذه القواعد لتحقيق حياة اجتماعية سليمة. قال تعالى في كتابه العزيز:

- چ ڻ ڻ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ چ[١].
- چ □ چ[٢].
- چ □ □ □ □ □ □ ى ى ې ې □ چ[٣].

ماهية آداب السلوك (الإتيكيت):

الإتيكيت: هو مصطلح أوروبي يقصد به الآداب العامة في التعامل مع الأشياء ومرجعيتها هي الثقافة الإنسانية الشاملة وقلما تختلف من بلد الى بلد وما سنستعرضه هنا هو الإتيكيت الدولي أي المتعارف عليه في جميع أنحاء العالم. وتعنى كلمة إتيكيت بالعربية معاني كثيرة مثل: الذوق العام، أو الذوق الاجتماعي، أو آداب السلوك أو اللياقة أو فن التصرف في المواقف الحرجة.

ويُعدّ الإيتيكيت من السلوكيات الإنسانية التي يجب على المرء أن يضعها في اعتباره أينما ذهب وحيثما جلس أو تحدث مع جلسائه في موضوع من الموضوعات.

العربية والإسلامية يعد إسهاماً فعالاً في تحقيق أهداف هذه الجهات وسياساتها وضمان قيامها بفعاليتها على وجه صحيح وفعال.

إن قواعد السلوك الاجتماعي والإجراءات والأعراف والتقاليد المتبعة بين الأفراد في المجتمع التي تسمى (الاتكيت) أصبحت اليوم من المسائل المهمة التي يجب أن يعرفها ممثلو المنظمات الحكومية والحزبية ومؤسسات المجتمع المدني، إذ أصبح من الواجب معرفة المبادئ المتبعة في المراسم والمجاملات، وكيفية التصرف بلباقة وهدوء وكياسة، والظهور بالمظهر اللائق، ومراعاة الأعراف والتقاليد، كقواعد التصرف السليم والأسبقية، وآداب المائدة والتعارف واختيار الملابس.

والواقع أن معرفة هذه القواعد هي ليست شكليات مجردة وعادات برجوازية فارغة، وإنما هي قواعد وعادات نشأت وتطورت مع تطور الحضارة وتوصلت لها البشرية نتيجة تحضرها، وهي تقوم على أسس منطقية وصحية واجتماعية ولها وجود قوي وفاعل في تراثنا العربي والإسلامي.

وفي تراثنا العربي الإسلامي هناك إشارات واضحة في الخلق السامي والطباع الحميدة والكرم وحسن الضيافة، وفي تقدير قيمة الوقت وأهميته، ومن هذا التراث نتعلم كيف يجب أن يحترم الأعلى ومراعاة الأدنى، ومنه يمكن ان نتعلم لماذا يستخدم أي شيء ولأي غرض ؟ وهذا الموضوع ينسحب على موضوع التربية في البيت حيث من الضروري أن نعلم الأولاد كيف يجلسون على المائدة وكيف يتصرفون في حضور الأب والأم على المائدة وكيف لا يجوز لهم ترك المائدة قبل الأب والأم ولا يجوز لهم كذلك أن يبدأوا بالأكل قبل الوالدين. إن تعليم أبناءنا وإخواننا وموظفينا والعاملين معنا في الميدان تلك القواعد هو جزء من التطويع على حب النظام، لان ذلك جانباً تربوياً ونفسياً واجتماعياً مهماً، فضلاً عن انه في الأصل يعتمد على تراث عربي يبتدأ من

وأصبح للإيتيكيت أسس وقواعد معروفة يعمل بها في المجتمعات المتحضرة. لو أمعنّا النظر في اهتمام الغرب بقواعد المعاشرة والبروتوكول أو ما يُطلق عليه بالإنجليزية والفرنسية (إتيكيت) لأدركنا أنهم يهتمون بقواعد الأكل أكثر من الأكل نفسه . فآداب المائدة وطريقة حمل الشوكة والسكين ووظيفة كل سكين وكل ملعقة تكاد تكون علماً يُدرَّس للصغار. كذلك عدم فتح الفم أثناء الأكل، أو الأكل والفم ملآن. كذلك يأتي نوع الحديث – ما لم يكن غداء عمل – يجب أن يختار الجالسون مادته . وكلمة الاتيكيت دخلت الاستعمال في العام ١٧٥٠م، وجاءت من الفرنسيّة، من كلمة تكتْ، حيث كانوا يطبعون التعليمات والبروتوكول على بطاقة صغيرة (تكتْ TICKET) تحوي التعليمات عن كيفية التصرّف في مناسبة ما . وعندنا في العراق «إتيكيت» خاص بالأكل والجلوس على السفرة. تلك القواعد كانت أن لا ينهض الجالس من الأكل قبل من هو أكبر منه، أو قبل المُحتفى به. كانوا يجلسون واضعين أيديهم على الركبة المثنية مع مدّها قليلاً إلى الأمام بانتظار قيام الضيف أو كبار السنّ. وهذا «البروتوكول» حتى عهد قريب كان متبعاً ويتقيّد الناس به .غير أن تلك العادة اختفت للأسف مع دخول الموائد وال«بوفيه» حيث يشقّ المدعوون طريقهم حولها غير عابئين بمن خلفهم أو من هو أمامهم، في ظروف عسيرة في بعض الأحيان. والكلمة أيضاً من الفرنسية بمعنى نُضد أو طاولة.

أداب وقواعد السلوك في الدولة العربية منذ صدر الإسلام حتى سقوط الدولة العباسية

إذا كان العراقيون قد عرفوا في حضارتهم القديمة منذ عهد السومريين حتى ميلاد الدولة العربية الإسلامية النشاط الدبلوماسي، وقد عرفوا قواعد مثالية للسلوك الرسمي والاجتماعي، فان ما بلغته الدولة العربية الإسلامية من السعة والتنظيم والنفوذ والتطور في مختلف المجالات (وخاصة في مجال المراسم) منذ مطلع رسالة الإسلام قد وسع من علاقاتها مع الدول الكبيرة، وأمن جميع متطلبات حياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية.

ولا شك أن عماد العملية الدبلوماسية هو القائم بالمهمة والمكلف بها، أي أداتها التنفيذية وهو الرسول أو السفير، ومن ثم فان الإطلالة الواضحة على ما بلغته الدبلوماسية في عهد الرسول الكريم محمد (ﷺ) من تطور ونشاط اقتضتهما مهمات تبليغ الرسالة ونشرها، وبلوغها مستوىً متقدماً واتساع مهماتها في عهدي الدولة العربية الإسلامية الأموي والعباسي تقتضي منا الاحاطة بمدلولات كلمة الرسول أو السفير. فالرسول يعني رجلاً يرسل بين ملكين أو مسؤولين في أمور خاصة، من عقد صلح وهدنة أو فداء أو تحالف، يكون فيه صفات معروفة تؤهله للنجاح في أداء هذه المهمات، فيمثل المرسل كأنه هو ويتحدث باسمه[٤]. أما السفير فقد اتفقت معظم المعاجم على انه من الجذر (سفر) وأسفر بين القوم إذا أصلح بينهم والسفير الرسول المصلح بين قومين[٥].

وقد اعتمد الرسول الكريم محمد (ﷺ) في عمله السياسي والدبلوماسي وسائل اتصال وتفاوض وتعاون عدة، كالرسائل والمحادثات الشخصية والصكوك والوثائق والمعاهدات والأحلاف والمؤتمرات، ثم إرسال الرسل والمبعوثين والسفارات لنشر رسالته[٦].

ابتدأت السفارات الإسلامية بإيفاد الرسل الذين حملوا رسائل الرسول الكريم محمد (ﷺ) إلى الملوك، وكانت السفارة الأولى في السنة الثانية قبل الهجرة مع المهاجرين إلى الحبشة من المسلمين في الهجرة الأولى إلى النجاشي ملك الحبشة، وكان أمير المهاجرين وسفير الرسول الكريم محمد (ﷺ) هو جعفر بن أبي طالب، فقد بعث النبي مع جعفر إلى النجاشي رسالة رقيقة الأسلوب يدعوه فيها الإسلام. وكانت السفارة الثانية إلى النجاشي عندما أرسل إليه النبي (ﷺ) عمرو بن أمية الضمري يدعوه فيها للإسلام السنة السادسة للهجرة، فاسلم النجاشي[٧].

إن استعراض أنشطة الرسول الكريم محمد (ﷺ) السياسية والدبلوماسية ووسائل الاتصال بالدول الأجنبية والدويلات والتجمعات العربية لنشر الإسلام وإرساء أسس الدولة الجديدة واختيار سفرائه ووفوده والصفات التي كان يتحراها في اختيارهم، يكشف لنا عن عبقرية نادرة وأداء دبلوماسي ومراسمي متميز مهد للبناء السياسي والدبلوماسي المتميز الذي تمثل في عمل من تبعه من الخلفاء الراشدين[٨]، أو سياسة خلفاء الدولة العربية الإسلامية التي بلغت مستوى رفيعاً حافلاً بالإضافة والابتكار والتجديد. وقد صاحبت ذلك النشاط مجموعة مراسم، وأرسيت أعراف وتقاليد للعمل، فكان هناك احترام لبنود المعاهدات وبنود الصلح، وقد كان هناك احترام لبنود المعاهدات تختم بخاتم الرسول الكريم محمد (ﷺ)، إذ اتخذ الرسول ختماً رسمياً متميزاً مستديراً من فضة، حمل عبارة (محمد رسول الله) محفورة ومرتبة عمودياً أعلاه اسم (الله) يتلوه اسم (محمد) في السطر الثالث[٩]. وكان يكتب له كتبه خالد بن[١٠] سعد بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان، في حين كان يكتب له الوحي علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان. ويذكر أن عدد الكتبة الذين كتبوا للرسول محمد (ﷺ) كتبه ومواثيقه وعهوده ومنهم كتبة الوحي بلغ أربعة وأربعين صحابياً[١١]. وقد كتبت رسائل الرسول الكريم بالحبر الأسود على الجلد، وبقلم من قصب مسنن، وبالخط العربي

البسيط الشائع آنذاك في مكة والمدينة، وهو خال من النقط وعلامات الأعراب[١٢]. وما يزال بعض هذه الرسائل موجوداً في متاحف دمشق وحلب واستانبول.

ولقد سار الخلفاء الراشدون على خطى الرسول الكريم (ﷺ)، واتبعوا أساليبه وتعاليمه في السياسة والدبلوماسية والحرب وطوروا فيها بحسب مقتضيات توسع الدولة، وواصلوا مهام الدعوة، وكانوا جميعاً يؤثرون السلم والعمل الدبلوماسي الهادئ والحكمة في نشر الرسالة. أما في عهد الدولة الأموية فقد شهدت هذه الدولة متغيرات كان لها أثرها في تطور الممارسة الدبلوماسية، فمن الناحية العسكرية تواصلت مهمات نشر الدعوة، واستمرت الفتوحات الإسلامية حتى عدَّ العصر الأموي عصر الفتوحات الثاني[١٣].

وقد كان اهتمام عبد الملك بن مروان ببناء الدولة وتعريب دواوينها، ومعالجة أحداث الاضطرابات والثورات في العراق والحجاز، عاملاً من العوامل التي نشطت العمل الدبلوماسي مع جيرانه الروم، فكانت الرسل تتردد بينه وبينهم. وقد اتسمت العلاقات مع الروم في هذه الفترة بالتوتر والمناوشات والغارات، مما ساعد على أن توسع الدولة الأموية من نشاطها الدبلوماسي كتبادل الرسل والمهادنة وتبادل الأسرى، فان العرب كانوا يتقدمون شرقاً إلى الصين ويرسلون الرسل أيضاً، حيث أرسل سليمان بن عبد الملك إلى الصين عام ٩٦ هـ قتيبة بن مسلم الباهلي سفيراً عنه للدعوة للإسلام، والمطالبة بدفع الجزية، كما أرسل هشام بن عبد الملك سفيراً عنه أسمه سليمان عام ١٠٨هـ إلى الملك الصيني "هوان تسونج"، وان العلاقات قد تحسنت بين الجانبين مما مهد لتطورها في زمن الدولة العباسية[١٤]. ولم تقتصر مظاهر العمل الدبلوماسي على السفارات فقد كانت هناك ضروب من الأنشطة الدبلوماسية، كعقد المعاهدات للصلح والسلم، واستقبال المبعوثين مما ساعد على تطور قواعد الاتكيت

والبروتوكول، ومن بين تلك القواعد مما كان يعرف بنظام (الحجابة)[١٥] وان كانوا قد سبقوا إليه منذ عصر الرسالة[١٦].

وقد استلزم توسع الدولة العباسية نمو جهاز دبلوماسي مع ما يلزمه من عمل ومتطلبات وكثرت الوفود والرسل، وصار للعاملين في هذا الحقل شأن، وأصبحت بغداد مركزاً سياسياً ودبلوماسياً مهماً، ترددت بينه وبين الحبشة والخزر والبلغار والهند والصين والروم الرسل والوفود[١٧]. وقد صاحبت هذه الحركة النشطة من إرسال السفارات واستقبالها مجموعة أنشطة وفعاليات وممارسات شكلت أعرافاً وقواعد وأنظمة (رسوماً) لتنفيذ السياسة العامة للدولة العباسية.

وتعد قواعد وآداب السلوك جزءاً مهماً في تحقيق أهداف الدبلوماسية العربية الإسلامية والتي تمثلت فيما يأتي[١٨]:

١- **الدعوة إلى الإسلام:** ونجد ذلك في مهمات السفراء الذين بعث بهم النبي الكريم محمد (ﷺ) إلى ملوك الدول الأجنبية وملوك وأمراء العرب، تحقيقاً لأمر الله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته)[١٩].
٢- **الفداء:** كان فداء الأسرى وتبادلهم من أهم أهداف الدبلوماسية العربية الإسلامية.
٣- استطلاع أحوال الدول التي يوفد إليها السفراء للتعرف على الأحوال الاقتصادية والسياسية والعسكرية والعلمية.
٤- **التجارة:** وهو هدف قديم حيث كانت التجارة المحور الرئيس للعلاقات بين الدول.
٥- **المحالفات:** وكانت من جملة أهداف الدبلوماسية ومثالها الواضح ما جرى من حلف بين الخليفة هارون الرشيد والإمبراطور شارلمان.
٦- الاستنفار وطلب النجدة والمدد.
٧- حمل الهدايا.

٨- الوساطة والتوفيق والإصلاح.
٩- **طلب الزواج:** فخطبة ابنة الملك تحتاج إلى سفير لبق، ويحتاج أبوها إلى الظهور بمظهر من يخطب وده اعتزازاً بمركزه وبابنته.
١٠- طلب التقليد والتفويض.
١١- الإخبار بالفتوح.
١٢- السفارات الثقافية والعلمية.
١٣- التهنئة والتعزية.
١٤- عقد الهدنة والمعاهدات والصلح.

لقد عرفت الدولة العربية الإسلامية أثناء تطورها واتساعها تنظيم الأداء الرسمي على مستوى العلاقات الداخلية بين السلطة العامة وسائر المسؤولين في الداخل وعلى مستوى العلاقات الخارجية بين رأس السلطة ونظرائه في الدول المجاورة، عدوة كانت أو صديقة مجموعة من القواعد والأعراف والتقاليد. وقد سميت هذه الإجراءات والعادات والتقاليد والقواعد والأنشطة الحكومية منذ شيوعها في صدر عصر الدولة العباسية أواخر القرن الثالث الهجري بالرسوم. وللرسوم وهي جمع رسم معنيان: الأول يعني مجموع العادات المتبعة في مقابلات الناس أو معاملتهم في شؤون الألفة، وهي تقابل كلمة الإتيكيت ETIQUETTE الأجنبية، والثاني بعني مجموع الاحتفاء بالناس في أمور السياسة والقيام بها في مقابلة رؤساء الدول والملوك، وهي تقابل (بروتوكول) Protocol الأجنبية[٢٠]. غير أن من الملاحظ شيوع استعمال (مراسيم) وهي جمع مرسوم للدلالة على الإجراءات وما يطلق لفظ (التشريفات) وعادات الاحتفال والاستقبال والتوديع، وقد حلت كلمة (مراسم) في العراق بموجب قانون المراسم رقم (٢٦) لسنة ٢٠٠٠ لتدل على مجموعة القواعد والإجراءات التنظيمية بدلاً من كلمة (تشريفات).

إن معنى الرسم في اللغة الأثر أو بقيته أو ما لا شخص له من الآثار أو ما لصق في الأرض منها، ثم استعملت الكلمة (رسم) بمعنى الأمر مجازاً فقيل رسم له كذا أمره به فارتسم إمتثل[٢١] وقد ورد في (تاج العروس) يقال" أنا أرتسم مراسمك لا أتخطاها" ورسم على كذا كتب[٢٢].

كانت كلمة تشريفات قد شاعت في أخريات الدولة العثمانية واستعملت للدلالة على المراسم، وتوارثتها أقطار عربية عدة، إذ كانت مستعملة في مصر والأردن والعراق وغيرها للدلالة على إجراء (البروتوكول) و (الاتكيت)، والكلمة في الأصل الذي اشتقت منه عربية مأخوذة من الفعل (شرف) ومصدره (تشريف) بمعنى عظم وارتفع[٢٣]، غير إنها في صيغتها (تشريفات) ذات مصدر تركي، إذ أن المصدر في اللغة العربية لا يجمع، لكن هذا الجمع طريقة تركية جرت على كلمات عربية كثيرة.

كان اختيار السفير في زمن الرسول الكريم محمد (ﷺ) والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) يستند إلى صحة الأيمان والشجاعة والصبر والقدرة على الحوار. وكان الرسول الكريم يتوخى في السفير ان يكون وسيماً من قوله (ﷺ) (إذا أبردتم إليَّ بريداً فليكن حسن الوجه حسن الاسم)[٢٤]. وتظهر أهم هذه الصفات في توصية الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في اختيار الرسول (... يؤذن لكم فيقدم أحسنكم اسماً، فإذا دخلتم قدّمنا أحسنكم وجهاً فإذا نطقتم ميَّزتْكُمْ ألسنتكم... وكانت أعين الملوك تسبق إلى ذوي الرواء من الرسل، وإنما توجب ذلك في رسلها لئلا ينقص اختيارها حظاً من حظوظ الكمال، ولأنها تنفذ واحداً إلى أمة وشخصاً إلى شخوص كثيرة، ويشرف على تلك الخلق المتصدية له فلا تستصغره)[٢٥]. أما اختيار السفراء في زمن الدولة الأموية حتى عصر المماليك فقد كان من الفئات المقدّمة علماً وفضلاً في المجتمع، وفي مقدمة هؤلاء يأتي القضاة والفقهاء والعلماء والرؤساء والوجهاء والأمراء ورؤساء

المراسم والوزراء، وقد يتم الاختيار من الشعراء والأطباء والتجار، فالسفراء يختارون من بين أعظم رجال الدولة لأنهم رموز لمكانة دولتهم في المجتمع الدولي[٢٦].

وقد كان السفراء في العصر العباسي يعدّون من رجال الدولة الكبار فكانوا لهذا يتخذون كالخلفاء والوزراء والقضاة زيّاً رسمياً للظهور بالمظهر اللائق وللتأثير فيمن يبعثون إليه بمهمة دبلوماسية، ويقع تأثير الأزياء في الجماهير في موضوع الاتصال بالجماهير بدون لغة، فيلبسون الملابس والعمائم السود ذلك أن اللون السائد في عهد الرسول الكريم محمد (ﷺ)، حيث كانت بردته كساء أسود[٢٧]. وكان اللون الأسود شعار العباسيين الرسمي، والزي الأسود من جملة الرسوم المرعية في الدبلوماسية العباسية[٢٨].

ويمكننا ملاحظة التنظيم العالي الذي كانت عليه رسوم الدولة العربية الإسلامية من خلال تطوير نظام الحجابة المشابه لإدارة المراسم في الوقت الحاضر، إذ كانت مهمة الحاجب أشبه ما تكون بمهمة مسؤول المراسم الحالي ومهمته الرئيسة تنظيم مقابلات الخليفة وإبلاغه أخبار الرعية وعرض حاجات الناس عليه بحسب قواعد وأصول أهمها معرفة منزلة من يريد المقابلة ومركزه ونسبه، وتؤكد المصادر التاريخية أن الرسول الكريم محمد (ﷺ) وخلفائه الراشدين (رضي الله عنهم) قد اتخذوا حجاباً لهم[٢٩] غير ان مصادر فقهية تنفي ذلك[٣٠].

وتنقل بعض المصادر عن بعض المسلمين وصفهم للحجابة بأنها بدعة ودلالة على الخُيلاء والتكبُّر[٣١]. ولعل في هذا الموقف محاولة لاستبعاد فكرة أن يحجب الرسول محمد (ﷺ) والخلفاء الراشدون (رضي الله عنهم) أنفسهم عن الناس، وان آثر عنهم أنهم اتخذوا آذنين يلتمسون للناس الإذن بالمقابلة[٣٢].

وتذكر المصادر التاريخية إن شريكاً الحارثي دخل على معاوية فسأله من أنت ؟ فدهش الرجل فقال لمعاوية: " يا أمير المؤمنين ما رأيت لك هفوة قبل هذه،

مثلك ينكر مثلي من رعيته"، فقال له معاوية: " إن معرفتك متفرقة، أعرف وجهك إذا حضرت الوجوه، وأعرف اسمك في الأسماء إذا ذكرت، ولا أعلم أن ذلك الاسم هو هذا الوجه، فاذكر لي اسمك تجتمع معرفتك"[٣٣]. ومن الجدير بالملاحظة في هذا المثال إن الخليفة كان يعرف تماماً شريك الحارثي، ولكن سؤال معاوية عن اسمه يدل على أصول كان ينبغي أن يتبعها الرجل في مجلس الخليفة، فيذكر اسمه أمام الخليفة ليعرفه المجلس.

وأدى توسع سلطات الخليفة في الدولة العباسية ومهامه إلى ازدياد أهمية الحجابة وواجباتها فصارت من الوظائف الأساسية الرفيعة وعظم قدر الحاجب وموظفيه والحرس التابعين له[٣٤]. وكان من أهم ما يلتزم به الحاجب من (رسوم) ألا يدخل (الحاجب) شخصاً على الخليفة إلا بعد أن يستأذنه في أمره، وان يختار الأوقات المناسبة وأن يميز بين خاصة الخليفة وعامته وان يراعى الاعتبارات السياسية وألا يتشدد الحاجب مع الناس فيضيع حق طالب الإذن، وألا يتساهل بالإذن فيضيع وقت الخليفة بإدخال من لا يحتاج الخليفة إلى لقائه[٣٥]، وعليه أن يتقدم لاجلاس الناس بعد حصول الإذن على مراتبهم وبالتدريج[٣٦] مع مراعاة إنزال الناس منازلهم " لكل مقام مقال".

نظام الأسبقية في الدولة العربية الإسلامية:

اقتضى نظام الحجابة الذي ظهر في عهد الدولة الأموية، إتباع نظام الأسبقية Precedence، إذ لابد من ترتيب الإذن بالدخول إلى مجلس الخليفة ومقابلته، وبالجلوس وبالحديث على وفق اعتبارات وتقاليد وقواعد معينة وفي أوقات محددة. وقد كان معاوية الخليفة الأموي الأول الذي أمر بإنشاء نظام الحجابة أن تكون هناك اعتبارات وتقاليد يتبعها الحاجب في تنظيم دخول الناس عليه لشتى الأغراض إذ قال

"ائذنوا للناس على قدر منازلهم ولا يشغلني أحد عن رد السلام[٣٧]. من هنا فان توجيهات الخلفاء كانت الأساس في تكوّن قواعد الأسبقية وأصولها وتطورها.

ومن التراث العربي الإسلامي نجد أن رجلين استأذنا على معاوية فأذن لأحدهما وكان أشرف منزلة من الآخر، ثم أذن للآخر، فدخل عليه، فجلس فوق صاحبه، فقال له معاوية: " إنّ الله ألزمنا تأديبكم، كما ألزمنا رعايتكم، وإنّا لم نأذن له قبلك، ونحن نريد أن يكون مجلسه دونك"[٣٨]. وكان يشترط في الحاجب أن يعرف منازل الناس وأنسابهم وطبقاتهم، لكي يتمكن أن يعرف من يأذن لهم، ومن لا يأذن لهم. والحاجب يخبر الخليفة والخليفة هو الذي يأذن أو لا يأذن. وذات يوم وقف الأحنف بن قيس ومحمد بن الأشعث بباب معاوية فأذن للأحنف، ثم أذن لابن الأشعث، فأسرع في مشيته حتى تقدم الأحنف ودخل قبله، فلما راه معاوية غمه ذلك وأحنقه فالتفت اليه فقال: والله إني ما أذنت له قبلك وأنا أريد أن تدخل قبله، وإنا كما نلي أموركم كذلك نلي آدابكم ولا يزيد متزيد في خطوة الا لنقص يجده في نفسه[٣٩].

ويمكن تلخيص الأسس التي تقوم عليها قواعد الأسبقية من خلال ما يأتي:

١- **القرابة:** أعطى الأمويون ثم العباسيون مكانة متقدمة لذوي قرباهم، فكان يؤذن لهم قبل غيرهم، ويتصدر ولي العهد المرتبة الأولى في الإذن، ثم يأتي بعد هؤلاء أبناء الدعوة عند العباسيين[٤٠].

٢- **النسب والشرف:** وإذ يكون القريشيّون وبخاصة بنو هاشم، وهم خيار العرب من ذوي القربى للأمويين والعبّاسيين، فقد كان لمن لم يعادِ السلطة منهم حظوة وأسبقية، وهؤلاء كانوا من خاصة الخاصة فكان الخليفة يأذن لهم فيحدثهم ويحدثونه[٤١]، وللصحابة وأبنائهم في صدر الدولة الأموية أسبقية، ويراعى كذلك اتصال النسب بالرسول محمد (ﷺ)، إذ قدم على عبد الملك بن مروان كل من الحجاج ومحمد بن الحنفية، فأذن عبد الملك لمحمد بن الحنفية قبل الحجاج، ثم

أذن بعد ذلك للحجاج[٤٢]. وكان مكان جلوس الأمراء ووجوه البيت الحاكم على يمين الخليفة.

٣- أصحاب الشأن ووجوه القبائل العربية الكبيرة وكبار موظفي الخلافة، كالوزراء والكتاب ورؤساء الدواوين، وكان مكان جلوس هؤلاء على يسار الخليفة.

٤- كبار السن، إذ أن للسن أهمية في نظام الأسبقية مراعاة للتقاليد العربية الإسلامية، ولما يجده الخليفة في مجالستهم من متعة وأخبار طريفة وتجربة ورأي حصيف يحتاجه للمشورة.

٥- القضاة والفقهاء والشعراء أسبقية لمكانتهم وتأثيرهم ومنزلتهم الاجتماعية.

٦- كانت هناك أسبقية مطلقة للمؤذّن وطارق الليل لحاجته، وصاحب البريد متى جاء، ومن يحمل معلومات لا تحتمل التأخير[٤٣].

٧- وفي حالة تساوي طالبي الإذن في الاعتبارات المذكورة فيعطى الاعتبار الأول للنسب، فإذا تساووا فيه فللسن، فإذا تساووا فيه فضّل أهل الأدب والعلم فيهم[٤٤].

٨- ثم يأتي بعد هؤلاء العامة من الناس، إذ يتقدم للخليفة الضعيف والأعرابي والصبي والمرأة، ومن لا أحد له وكل صاحب حاجة[٤٥].

٩- وكان للحاجب نوع من التقدير لمكانته، جعل له امتيازاً في منح أسبقية لمعارفه بعلم الخليفة وموافقته[٤٦].

وقد يكون بين حضور مجلس الخليفة من يجد في نفسه من مقومات العزة والكرامة ما يغنيه عن الأسبقية، فيتنازل عنها، وقد يرى في التقرب الشديد من الخليفة ما قد يعقب النفرة، أو إنه لا يحب أن يرقى إلى مرتبة أو مكانة قد يتخلى عنها أو يطلب منه التنحي عنها، كما فعل الأحنف بن قيس، إذ جلس على الأرض بعدما أشار إليه معاوية بأن يجلس على الوسادة بجانبه، فسأله معاوية في ذلك فقال: في مجالسة السلطان لا تجلس له على فراش ولا وساد، واجعل بينك وبينه مقعد رجل أو

رجلين، فانّه عسى أن يأتي من هو أولى بذلك المجلس منك فتقام له، فيكون قيامك زيادة له ونقصاناً عليك "، فأعجب معاوية بحكمته ورقة كلامه.

أما أسبقية السفراء الموفدين من دول إسلامية الى الخليفة فلهم أسبقية تقوم على أساس (شأن) الخليفة أو السلطان الذي أوفدهم أي (مقامه)، ثم شأن السفير نفسه وما يتمتع به من صفات. وعلى وفق هذا فقد كان سفراء الخلفاء يتمتعون بأسبقية على من سواهم[٤٧].

نظام المراسلات والوثائق الرسمية:

ولم تكن المراسلات والوثائق الرسمية زمن الدولة العربية الإسلامية بمعزل عن مجموعة القواعد والإجراءات التنظيمية والأساليب وتسلسل الأسبقية والأعراف والتقاليد الواجب مراعاتها (البروتوكول والاتكيت). فقد استعمل الرسول الكريم محمد (ﷺ) خاتم شخصي مكتوباً عليه عبارة (محمد رسول الله)، وقد استعمله من بعده الخلفاء الراشدون. ولكن أختام الخلفاء الأمويين والعباسيين جميعاً كانت مختلفة، إذ اتخذ كل خليفة خاتماً يحمل موعظة خاصة أو شعاراً خاصاً ينقش على خاتمه، فنقش خاتم معاوية كان (لا قوة إلا بالله)، ونقش خاتم يزيد كان (إنما الدنيا غرور)، أما نقش خاتم مروان فهو (الله ثقتي ورجائي) وخاتم عبد الملك بن مروان (آمنت به مخلصاً)[٤٨]. أما الخلفاء العباسيون فلم يختلفوا في هذا الجانب مع من سبقهم فقد اتخذ الخلفاء العباسيون كلهم خاتماً أو اثنين أو ثلاثة خواتم منقوشاً عليها مكان الفص مواعظ وشعارات[٤٩]، فالخليفة أبو العباس كان نقش خاتمه (الله ثقة عبد الله وبه يؤمن)، وكان خاتم المنصور يحمل نقش خاتم أبي العباس نفسه، ونقش خاتم المهدي كان (الله ثقة محمد وبه يؤمن)، ونقش خاتم هارون الرشيد (بالله يثق هرون) ونقش الثاني (لا اله إلا الله) ونقش ثالث (كن من الله على حذر)[٥٠].

وكان الحاجب عنصراً أساسياً في خط سير مراسلات الدولة بصفته واسطة الاتصال الأولى بين الخليفة الذي تصدر الرسالة باسمه، وكل من الكاتب (رئيس ديوان الرسائل) الذي ينشئ الرسالة، و (رئيس ديوان الخاتم) المسؤول عن توثيق الرسالة والاحتفاظ بنسخة منها بعد تغليف النسخة الأصلية وختم الغلاف. وكانت الرسالة تحمل ختم الخليفة في حين كانت مهمة رئيس ديوان الخاتم هي ختم ظرف الرسالة وليس ختم الرسالة نفسها وكانت وظيفة ديوان الخاتم نسخ أوامر الخليفة ورسائله وإيداع نسخة منها في الديوان بعد أن تُحزم النسخة الأصلية بخيط وتُختم بالشمع وتختم بختم صاحب الديوان[٥١]. ومعنى ذلك أن رئيس ديوان الخاتم لا يضع ختم الخليفة الخاص على نص الرسالة وإنما على غلافها فهذا ليس من مهام ديوان الخاتم فالختم لاخكام سرية الرسالة والحفاظ على محتواها من إطلاع حاملها غليه أو احتمال تغييره.

ولابد لنا في هذا المجال أن نذكر أن كثرة السفراء والرسل من دول مختلفة اللغة وتوسع العلاقات الدبلوماسية وتعدد أغراضها ومهامها أوجبت الاعتماد على الترجمة، وقد بدأ نشاط الترجمة في الدولة العربية الإسلامية منذ تعريب الدواوين في عهد الخليفة عمر (ﷺ)[٥٢]. وقد تطور الاعتماد على الترجمة في أخريات العصر العباسي، حتى كان هناك تراجمة مختصون بالعمل الدبلوماسي، إذ فرغوا للعمل في أيام الأيوبيين والمماليك في ديوان السلطان في التشريفات (المراسم)، وكان بعضهم يحسن عدة لغات[٥٣]. ولضمان دقَّة الترجمة كان يتعاون على مهمة الترجمة للسفير الوافد مترجمان، يترجم أحدهما كلام السفير، ويقف الثاني أميناً عليه، وكان يشترط فيهما أن يكونا مسلمين[٥٤].

وتشير المصادر إلى أن هناك خصائص أسلوبية للرسائل الدبلوماسية زمن الدولة العربية الإسلامية يمكن إيجازها فيما يأتي:

١- كانت الرسائل النبوية ورسائل الخلفاء الراشدين وخلفاء الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية تميل إلى الإيجاز والوضوح والبساطة في التعبير مع توافر بلاغة التعبير وجماله والدخول إلى الغرض الأساسي من الرسالة أو موضوعها من غير تمهيد، لذا كانت أفكارها مفهومة ومعروضة بشكل دقيق[٥٥].

٢- كان الخلفاء حتى عهد عبد الملك وهم فصحاء بلغاء يملون على الكتبة رسائلهم، فتظهر امكاناتهم البلاغية واضحة فيها. وبمرور الزمن اختفت ظاهرة الإملاء على كتاب الديوان فتمتعوا بالاستقلالية[٥٦].

٣- في العصر العباسي الثاني أخذ الكتاب يكثرون من الاستشهاد بآيات القران الكريم فقد تفتح الرسالة بما يناسب موضوعها من الآيات، وقد تأتي الآيات في المتن، وقد تُختَتم الرسالة بآية أحياناً. وقد يتخلل الرسالة شيء من الشعر مما يناسب السياق. وكان ذلك على قلة مع ضرورة أن يكون من شعر كاتب الرسالة نفسه، إذ كان مما يعاب ويستهجن أن يستشهد بشعر محفوظ للشعراء الآخرين[٥٧].

٤- نتيجة تنافس الكتاب لإظهار براعتهم في الإنشاء، أخذت تنحسر قليلاً صفة الإيجاز في الرسائل، إذ مال العديد منهم إلى نوع من التعقيد والإطناب، ويمكن ان يلمس ذلك في رسائل العديد من الكتاب المعروفين في العصر العباسي الثاني[٥٨].

٥- كانت الرسالة تختم بما له علاقة بمضمونها، فإذا ما تعلق مضمونها بحدث مستقبلي أو توقع ختمت بعبارة (إن شاء الله). وقد تُختم الرسالة بالحمدلة والحسبلة[٥٩].

الاتيكيت في السنة النبوية الشريفة:

لقد علمنا رسول الله (ﷺ) (إتيكيت) الإسلام في السيرة المطهرة، معبراعن ذلك في جملة من الأحاديث منها وأوجزها[٦٠]:

إتيكيت التحية:

(إذا التقيتم فأبدوا السلام قبل الكلام، فمن بدأ بالكلام فلا تجيبوه).

إتيكيت المصافحة:

(ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقان)، حيث أن هنالك ثلاث أشياء تجبر على علاقة بين شخصين: الحب والاحترام و الثقة، وتصرفات الشخص هي التي تجبر الشخص الأخر على هذا الشعور.وقد يتعرف الآخرون على شخصيتك من خلال المصافحة.ومن المتعارف عليه أيضا، أن الضيف لا يمد يده بالسلام قبل المضيف، وألا أعتبر خرقا محرجا للاتيكيت والبروتوكول بالنسبة إلى الرسميين، وقد أقام شاه إيران حفل استقبال لسفراء الدول الأوربية الجدد، وأثناء السلام، مد أحد السفراء يده أولا للسلام قبل أن يمد الشاه يده، وما أن انتهت المأدبة حتى طلب من هذا السفير مغادرة البلاد والعودة إلى وطنه.

إتيكيت المحادثة:

(الكلمة الطيبة صدقة)

كان كلام رسول الله (ﷺ) فصلا، يفهمه كل من سمعة. وخير الكلام ما قل ودل، وإذا أردت أن تكون مهما فعليك أن تكون مهتما، طريقة كلامك هي تعبير عن شخصيتك وثقافتك، أعرف شيء من كل شيء، وكل شيء من شيء، واللباقة مهمة، وفن الكلام وحسن التعبير مهما أيضا.

ومن التراث الإنساني نجد أن ملك من الملوك حلم ذات يوم بأن أسنانه كلها تساقطت فأنزعج، وطلب مفسرا للأحلام! فقال له: أن جميع أقربائك يموتون قبلك،

فقتله الملك، ثم أحضر مفسرا آخر، فقال نفس القول، فقتله الملك، حتى جاء الثالث، فقال: إنك يا مولاي أطول أقربائك عمرا أن شاء الله تعالى، فأحسن الملك إليه بجائزة مع العلم أن مضمون الآراء الثلاثة واحد.

إتيكيت الزيارة:

(من عاد أو زار أخا له في الله ناداه مناد بأن طبت وطاب ممشاك وتبوأت من الجنة منزلا).

اتيكيت اللهجة:

چڈ ڈ ٹ ٹ ڈ چقرآن كريم.

إتيكيت البشاشة:

(إن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق).

إتيكيت الاستئذان:

چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □

□ چقرآن كريم

إتيكيت قواعد السلام:

(يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير ويسلم الصغير على الكبير).

إتيكيت الهدية:

(تهادوا تحابوا) حيث تُعدُّ الهدية من أهم وسائل التعبير عن مشاعر التقدير والإعجابوالحب وهي مفتاح حل الكثيرمن المشاكل والصدمات مع الآخرين،ولاختيار الهدية أيضا قواعد و اتيكيت.

إتيكيت تقديم الورود:

(من عرض عليه ريحان فلا يرده، فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة) ولتقديم الورود اتيكيت أيضا، فإذا كنت في الصين، فلا تقدم خمس ورود، فهي تعني الموت، وإذا كنت في اليابان، فلا تقدم ورودا مجففة، فهي تعني الموت أيضا، ولا يهدي شاب فتاة وردا، لما تحمله من معنا حميم.

إتيكيت زيارة المريض:

(إذا دخلتم على المريض، نفسوا له في الأجل، فإذ ذلك لا يرد شيئا وهو يطيب بنفس المريض)

وان الله عز وجل يقول يوم القيامة: (يا أبن آدم، مرضت ولم تعدني! قال: يارب، كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟)

إتيكيت الأناقة:

چ ب ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀ ٹ ٹ ٹ ٹ چ.

ليست الأناقة بالموضة، فالشخصية الأنيقة هي التي تدقق في اختيارها كي تكون مستقلة السمة، وتتميز بالبساطة وعدم المبالغة في الزينة. إن الموضة واللون السنوي خدعة تمارسها علينا مصانع الملابس لتتخلص من الألوان المكدسة في مخازنها، ثم أن الموجة الغريبة من التقاليع والأزياء ما هي إلا واجهات لأصابع خفية تحركها خلف الستار، فقد تقلصت القمصان حتى أصبح الكم محفورا وخرج من تحتها البطن، وأنحسر البنطال مظهرا جزء من الأرداف، وهناك المزيد من هذه التقاليع في طريقها إلى الأسواق والمستهلك).

إتيكيت الموائد:

(يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك).

اتيكيت كبار الشخصيات:

(إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه).

إتيكيت عدم الغضب:

(ليس الشديد بالصراخ، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب)

إتيكيت الابتسامة:

(تبسمك في وجه أخيك صدقة).

إتيكيت الشكر:

(من لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل).

إتيكيت احترام المواعيد:

(آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان) إذا وضع كل إنسان في اعتباره شعور وإحساس وحقوق وتطلعات الآخرين، فإن ذلك يمثل البداية الصحيحة لأصول الأتيكيت.

إتيكيت التواضع:

چ□ □ □ □ ى ى ي ي□ □ □ □ □ □ □ □

□ □ چ قرآن كريم

تعدُّ البساطة دستور الاتيكيت، فالجمال يكمن في البساطة، وما أجمل أن يكون الإنسان بسيطاً رقيقاً في تصرفاته وشخصيته وفي تعامله وأقواله و أفعاله وملابسه و زينته. وهناك حكمة صينية تقول: (الرجل العاقل، إذا أراد أن يعلوا على الناس وضع نفسه أسفلهم، وإذا أراد أن يتصدرهم جعل نفسه خلفهم، ألا ترى أن البحار و الأنهار كيف تتلقى الجزية من مئات الجداول التي تعلوها).

الهوامش:

(١) سورة الحجرات الآية ٢،٣،٤،٥.

(٢) سورة الأنعام الآية ١٦٥.

(٣) سورة المجادلة.

(٤) د. صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية في الإسلام، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣، ص ١٢ . ١٣.

(٥) ومن أهم تلك المعاجم نجد ما يأتي: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨، مادة (سفر) . ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥، مادة (سفر). إبراهيم مدكور: المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥، مادة (سفر).

(٦) محمد التابعي: السفارات في الإسلام، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٣١ .

(٧) محمود شيت خطاب: السفارات النبوية، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٩، ص ٤٦.

(٨) رمضان بن زير: العلاقات الدولية في الإسلام، بنغازي، الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، ١٩٨٩، ص ١٥٠.

(٩) ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣٢، ٣/٦.

(١٠) محمد بن عبدوس الجهشياري: الوزراء والكتاب، ط ١، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨، ص ١٢.

(١١) د. محمود خلف: الدبلوماسية النظرية والممارسة، ط ٢، عمان، دار زهران، ١٩٩٦، ص ٤٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣) محمد التابعي: السفارات في الإسلام، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٤٩.

(١٤) د. صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية في الإسلام، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣، ص ٨-٩.

(١٥) الحاجب: موظف يكون بباب مجلس الخليفة يعلمه بأسماء من يريدون مقابلته وينظم دخولهم الى مجلسه بحسب أهمية مراكزهم .

(١٦) د. لبيد إبراهيم (وآخرون): الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٢، ص ٧٩.

(١٧) غوستاف لوبون: حضارة العرب، تعريب عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ١٩٤٥، ص ١٧٢.

(١٨) فاضل عباس خليل: المراسم في ضوء العلاقات العامة، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت الى قسم الإعلام في كلية الآداب بجامعة بغداد عام ٢٠٠١، ص ١٢٠-١٢٢.

(١٩) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٢٠) هلال بن المحسن الصابي: رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد ، ط ٢، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨٦، ص ٦.

(٢١) أحمد بن علي القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الانشا، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٣ . ١٩١٩، ص ١٠٧.

(٢٢) محمد المرتضى الزبيدي: تاج العروس، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ، مادة (رسم).

(٢٣) إبراهيم مدكور: المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥، مادة (شرف).

(٢٤) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ص ٩٨.
(٢٥) الحسين بن محمد أبن الفراء: رسل الملوك، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧، ص ٤٧.
(٢٦) حسن فتح الباب: مقومات السفراء في الإسلام، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠، ص ٤٦.
(٢٧) احمد بن علي القلقشندي: مآثر الأناقة، الكويت، مطبعة الحكومة، ١٩٦٤، الجزء الثاني، ص ٢٣٣.
(٢٨) غانم هاشم السلطاني: رسوم دار الخلافة، رسوم دار الخلافة الأموية، أطروحة دكتوراه (غير منشورة) قدمت الى كلية الآداب بجامعة بغداد عام ١٩٩٠، ص.
(٢٩) علي بن الحسين المسعودي: التنبيه والإشراف، القاهرة، المكتبة التاريخية، ١٩٣٨، ص ٢٨٦ . ٢٨٩.
(٣٠) د. صبحي الصالح: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥، ص ٣٠٥.
(٣١) علي بن محمد الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦، ص ٥٣٠.
(٣٢) خليفة بن شباب العصفري ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، ١٩٦٧، ص ٩٩.
(٣٣) عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦، (١/ ٩٠).

(٣٤) طلب صبار محل الجنابي: رسوم دار الخلافة في العصر العباسي الأول، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت إلى كلية الآداب بجامعة صلاح الدين عام ١٩٨٩، ص ١١٢.
(٣٥) أبو عمرو عثمان بن بحر الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الخفاجي، ١٩٦٤، ١٣٨/٢.
(٣٦) محمد بن عبدوس الجهشياري: كتاب الوزراء والكتّاب، تحقيق مصطفى السقا (وآخرون) القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨، ص ١٢٥.
(٣٧) علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزائر، د. ن، ١٩٨٩، ٣٩/٣.
(٣٨) عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: مصدر سابق، ٩٠/١.
(٣٩) احمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩، ٩٠/١.
(٤٠) هلال بن المحسن الصابي: مصدر سابق، ص ٧٨.
(٤١) علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجواهر، مصدر سابق، ٩٣/٣.
(٤٢) احمد بن أعثم الكوفي أبن أعثم: كتاب الفتوح، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٤، ٦/ ٧٨٦.
(٤٣) أبو هلال العسكري: الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، المدينة المنورة، (د.ن)، ١٩٦٦، ص ١٩١.
(٤٤) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، مصر، دار الهلال، (د . ت) ٢١٨/١.٢١٩.

(٤٥) علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، مصدر سابق، ص ٣/ ٣٩.
(٤٦) ابن عبد ربه: مصدر سابق، ٩١/١.
(٤٧) د. صلاح الدين المنجد: مصدر سابق، ص ١٥٦.
(٤٨) علي بن الحسين المسعودي: التنبيه والاشراف، مصدر سابق، ص ٢٧٧ ـ ٢٨١.
(٤٩) ابن عبد ربه: مصدر سابق، ١١٨/٥ . ١٢٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ١١٣/٥.
(٥١) د. عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، بغداد، جامعة بغداد . بيت الحكمة، ١٩٨٨، ص ١٤٧.
(٥٢) د. حسن إبراهيم حسن و علي إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢، ص ١٧٠.
(٥٣) د. صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٥٨.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٥٥) غانم جواد رضا: الرسائل الفنية في العصر الإسلامي حتى العصر الأموي، بغداد، جامعة بغداد، ١٩٧٠، ص ١٨٣.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٥٧) إبراهيم بن محمد ابن المدبر: الرسالة العذراء، تحقيق د. زكي مبارك، القاهرة، دار الكتب لمصرية، ١٩٣١، ص ٧ .٨.
(٥٨) احمد بن علي القلقشندي: مصدر سابق، ٣٩١/٦.
(٥٩) احمد بن علي القلقشندي: مصدر سابق، ٢٦٦/٦ . ٢٦٩.
(٦٠) اعتمد الباحث في توثيق الأحاديث النبوية الشريفة على المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف CD.

مصادر البحث:

١- إبراهيم بن محمد ابن المدبر: الرسالة العذراء، تحقيق د. زكي مبارك، القاهرة، دار الكتب لمصرية، ١٩٣١.
٢- إبراهيم مدكور: المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥.
٣- ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣٢.
٤- ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥، مادة (سفر).
٥- أبو عمرو عثمان بن بحر الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الخفاجي، ١٩٦٤.
٦- أبو هلال العسكري: الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، المدينة المنورة، (د.ن)، ١٩٦٦.
٧- الاتكيت والبروتوكول، إعداد عبد الجبار الهداوي، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٨- احمد بن أعثم الكوفي أبن أعثم: كتاب الفتوح، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٤.
٩- أحمد بن علي القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الانشا، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٣ . ١٩١٩.
١٠- احمد بن علي القلقشندي: مآثر الأناقة، الكويت، مطبعة الحكومة، ١٩٦٤، الجزء الثاني.
١١- احمد بن محمد ابن عبد ربه الاندلسي: العقد الفريد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩.
١٢- أمل محمد حسن الجابري: رسوم دار الخلافة في العصر العباسي ٢٤٧ . ٦٥٦ هـ . أطروحة دكتوراه (غير منشورة) قدمت إلى كلية فغ.
١٣- جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، مصر، دار الهلال، (د. ت).

١٤- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١.
١٥- حسن فتح الباب: مقومات السفراء في الإسلام، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠.
١٦- الحسين بن محمد أبن الفراء: رسل الملوك، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧.
١٧- خليفة بن شباب العصفري ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، ١٩٦٧.
١٨- د. حسن إبراهيم حسن و علي إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
١٩- د. صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية في الإسلام، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣.
٢٠- د. عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، بغداد، جامعة بغداد . بيت الحكمة، ١٩٨٨.
٢١- د. لبيد إبراهيم (وآخرون): الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
٢٢- د. محمود خلف: الدبلوماسية النظرية والممارسة، ط ٢، عمان، دار زهران، ١٩٩٦.
٢٣- الدبلوماسية والاتكيت. سلوى الحصري، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٢٤- دليل البرتوكول، إعداد حكمت سامي سليمان، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٢٥- رمضان بن زير: العلاقات الدولية في الإسلام، بنغازي، الدار الجماهيرية للنشر والإعلان، ١٩٨٩.

٢٦- صبحي الصالح: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥ .
٢٧- صلاح الدين المنجد: النظم الدبلوماسية في الإسلام، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣.
٢٨- طلب صبار محل الجنابي: رسوم دار الخلافة في العصر العباسي الأول، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت إلى كلية الآداب بجامعة صلاح الدين عام ١٩٨٩.
٢٩- عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
٣٠- علي بن الحسين المسعودي: التنبيه والإشراف، القاهرة، المكتبة التاريخية، ١٩٣٨.
٣١- علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزائر، د. ن، ١٩٨٩.
٣٢- علي بن محمد الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦.
٣٣- غانم جواد رضا: الرسائل الفنية في العصر الإسلامي حتى العصر الأموي، بغداد، جامعة بغداد، ١٩٧٠.
٣٤- غانم هاشم السلطاني: رسوم دار الخلافة، رسوم دار الخلافة الأموية، أطروحة دكتوراه (غير منشورة) قدمت الى كلية الآداب بجامعة بغداد عام ١٩٩٠.
٣٥- غوستاف لوبون: حضارة العرب، تعريب عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ١٩٤٥.
٣٦- فاضل عباس خليل: المراسم في ضوء العلاقات العامة، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت الى قسم الإعلام في كلية الآداب بجامعة بغداد عام ٢٠٠١.
٣٧- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.

٣٨- مجيد خدوري: الصلات الدبلوماسية بين هارون الرشيد وشارلمان، بغداد، مطبعة التفيض، ١٩٣٩.
٣٩- محمد التابعي: السفارات في الإسلام، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
محمد المرتضى الزبيدي: تاج العروس، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦ هـ.
٤٠- محمد بن عبدوس الجهشياري: الوزراء والكتاب، ط ١، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨.
٤١- محمود شيت خطاب: السفارات النبوية، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٩.
٤٢- موضوعات في البروتوكول والاتكيت، د. وهبي القرغولي، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٤٣- موفق سالم نوري الجوادي: العلاقات العباسية والبيزنطية في العصر العباسي الأول، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت إلى كلية التربية بجامعة الموصل ١٩٨٦.
٤٤- هلال بن المحسن الصابي، رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، ط٢، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨٦.
٤٥- الوجيز في الأصول الدبلوماسية والبروتوكول: إعداد حكمت سامي سليمان، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٤٦- الوجيز في البروتوكول والاتكيت، إعداد صباح طلعت قدرت، بغداد، معهد الخدمة الخارجية، (د. ت).
٤٧- يونس عبد الحميد السامرائي: السفارات في التاريخ الإسلامي، رسالة ماجستير (غير منشورة) قدمت إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ١٩٧٦.