مجلة جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الرابع والأربعون ، الجزء الأول ، رجب 1439 هـ/ آذار 2018 م

عدد خاص

ISSN: P 2074 - 5648

ISSN: E 2414- 1208

جامعة القدس المفتوحة
مجلة
للأبحاث والدراسات

44
الجزء الأول
Journal of
Al-Quds Open University
for Research and Studies

Journal of Al-Quds Open University
for Research and Studies

A Quarterly Scientific Refereed Journal

No. 44 - Vol. 1 - Rajab - 1439H/ March 2018

Special Issue

ISSN: P 2074 - 5648

ISSN: E 2414- 1208

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات

المشرف العام
أ. د. يونس مرشد عمرو
رئيس الجامعة

رئيس هيئة التحرير
أ. د. سمير داود النجدي

مشرف التحرير
أ. د. حسني محمد عوض
عميد البحث العلمي

هيئة التحرير

أ. د. عبد الناصر قاسم الفرا
أ. د. محمد محمد الشلش
أ. د. هاني حسين أبو الرب
أ. د. عماد صالح عبد الحق
د. رشدي يوسف القواسمة
د. عاطف حسني العسولي
أ. د. فيصل حسين غوادرة
أ. د. جمال محمد إبراهيم
أ. د. سامي عوض أبو اسحاق
د. معتصم توفيق الخضر
د. غسان إسماعيل فطافطة
د. موسى علي طالب

المدقق اللغوي
أ. د. عمر عتيق

رؤية الجامعة

الريادة والتميز والإبداع في مجالات التعليم الجامعيّ المفتوح، وخدمة المجتمع، والبحث العلميّ، وترسيخ مكانتها القيادية في بناء مجتمع فلسطيني قائم على العلم والمعرفة.

رسالة الجامعة

إعداد خريجين مؤهلين لتلبية حاجات المجتمع، قادرين على المنافسة في سوق العمل المحلي والإقليمي، والإسهام الفاعل والمتميز في مجال البحث العلميّ، وبناء القدرات التقنية والبشرية، من خلال تقديم برامج تعليمية وتدريبية على وفق أفضل ممارسات التعليم المفتوح وأساليب التعليم المدمج، وتعزيز بيئة البحث العلميّ في إطار من التفاعل المجتمعي والتعاون والشراكة وتبادل الخبرات مع الأطراف المعنية كافة، مع مراعاة أحدث معايير الجودة والتميز.

القيم التي تؤمن بها الجامعة

لتحقيق رؤية الجامعة ورسالتها وأهدافها، تعمل الجامعة على تطبيق وترسيخ الإيمان بالقيم الآتية:

- الريادة والتميز.
- الانتماء الوطنيّ والقوميّ.
- ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص.
- الحرية الأكاديمية والفكرية.
- احترام الأنظمة والقوانين.
- الشراكة المجتمعية.
- الإدارة بالمشاركة.
- الإيمان بدور المرأة الرياديّ.
- النزاهة والشفافية.
- التنافسية.

المجلة

تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصيلة المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، مع اهتمام خاص بالبحوث المتعلقة بالتعليم المفتوح، والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث، شريطة أن لا تكون الورقة منشورة في مجلد المؤتمر أو أية مجلة أخرى.

قواعد النشر والتوثيق

أولاً ـ متطلبات إعداد البحث:

يجب أن تتضمن مسودة البحث الآتي:

1. صفحة منفصلة عليها: اسم الباحث/ الباحثين وعنوانه/ هم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإنجليزية، ويذكر بريده/هم الإلكتروني.
2. ملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر بالإنجليزية في حدود *(150 - 200)* كلمة لكل منهما، يتضمنان كلمات مفتاحية لا يزيد عددها عن ست كلمات.
3. تدرج الرسوم البيانية والأشكال التوضيحية في النص، وترقم ترقيما متسلسلاً، وتكتب أسماؤها وعناوينها والملحوظات التوضيحية تحتها.
4. تدرج الجداول في النص وترقم ترقيماً متسلسلاً وتكتب عناوينها فوقها. أما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

ثانياً ـ شروط تسليم البحث:

1. رسالة موجهة من الباحث إلى رئيس هيئة التحرير تتضمن رغبته في نشر بحثه في المجلة ويحدّد فيها التخصص الدقيق للبحث.
2. يقدم الباحث بحثه بإرساله عبر البريد الإلكتروني للمجلة *(hss@qou.edu)* بصيغة *(Word)*، مع الأخذ بعين الاعتبار أن يكون البحث مكتوباً بصيغة العمودين المتقابلين؛ ويمكن الاسترشاد بالنموذج الإلكتروني المرفق في صفحة المجلة.
3. تعهد خطي من الباحث بأن بحثه لم ينشر، أو لم يقدم للنشر في دورية أخرى، وأنه ليس فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.
4. سيرة ذاتية مقتضبة للباحث تتضمن: اسمه الرباعي، ومكان عمله، والدرجة العلمية، ورتبته الأكاديمية، وتخصصه الدقيق، إضافة إلى بريده الإلكتروني ورقميّ هاتفه الثابت والنقال.
5. نسخة كاملة من أداة جمع البيانات (الاستبانة أو غيرها)، إذا لم تكن قد وردت في صلب البحث أو في ملاحقه.
6. أن يتجنب الباحث أية إشارة قد تدل على شخصيته في أي موقع من صفحات البحث، وذلك لضمان السرية التامة في عملية التحكيم.

ثالثاً ـ شروط النشر:

تؤكد هيئة التحرير على ضرورة الالتزام بشروط النشر بشكل كامل، إذ إن البحوث التي لا تلتزم بشروط النشر سوف لن ينظر فيها، وتعاد الملحوظات بشأنها لأصحابها مباشرة حتى يتم التقيد بشروط النشر.

1. تقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية على أن تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأخطاء النحوية واللغوية.

2. يقدم الباحث بحثه بإرساله عبر البريد الإلكتروني لعمادة البحث العلمي *(hss@qou.edu)* بصيغة *(Word)*، مع مراعاة الآتي:

♦ الأبحاث المكتوبة باللغة العربية يستخدم الخط *Simplified Arabic* بحجم *(16)* غامق للعنوان الرئيس، و *(14)* غامق للعناوين الفرعية، و *(12)* عادي لباقي النصوص، و *(11)* عادي للجداول والأشكال.

♦ الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية يستخدم الخط *Times New Roman* بحجم *(14)* غامق للعنوان الرئيس، و *(13)* غامق للعناوين الفرعية، و *(12)* عادي لباقي النصوص، و *(11)* عادي للجداول والأشكال.

♦ المسافة بين الأسطر: مفردة.

♦ الهوامش للأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية:

(2) سم للأعلى و *(2.5)* للأسفل، و *(1.5)* سم للجانبين الأيمن والأيسر.

3. ألا يزيد عدد كلمات البحث عن *(7000)* كلمة، وبما لا يزيد عن *(25)* صفحة حجم *(A4)*، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع. علماً بأن الملاحق لا تنشر، إنما توضع لغايات التحكيم فحسب.

4. أن يتسم البحث بالجدة والأصالة والموضوعية، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.

5. أن لا يكون منشوراً أو قدم للنشر في مجلة أخرى، وأن يتعهد الباحث خطياً، وبعدم تقديم بحثه للنشر إلى أية جهة أخرى إلى حين الانتهاء من إجراءات التحكيم واتخاذ القرار المناسب بهذا الشأن، ويتعهد الباحث الرئيس بأنه أطلع على شروط النشر في المجلة والتزم بها.

6. أن لا يكون البحث فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.

7. لا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في مكان آخر، بعد إقرار نشره في المجلة، إلا بعد الحصول على كتاب خطي من عمادة البحث العلمي في الجامعة.

8. تحتفظ المجلة بحقها في أن تطلب من الباحث أن يعيد صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر، وللمجلة إجراء أية تعديلات شكلية تتناسب وطبيعة المجلة.

9. يجب أن يرفق مع البحث ملخصان أحدهما باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، في حدود *(150 - 200)* كلمة لكل منهما، ويراعى أن يتضمن الملخص

أهداف البحث ومشكلته ومنهجه وأبرز النتائج التي توصل إليها ، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ست كلمات مفتاحية *(Key Words)* كحد أقصى ليتمكن الآخرون من الوصول إلى البحث من قواعد البيانات.

10. أن يشير الباحث إلى أنه استل بحثه من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه إذا فعل ذلك، في هامش صفحة العنوان.

11. لا تعاد البحوث التي ترد إلى المجلة إلى أصحابها سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل.

12. تعتذر المجلة عن عدم النظر في البحوث المخالفة للتعليمات وقواعد النشر.

13. يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة على إجراءات التحكيم حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم المضي في إجراءات التقويم.

14. يبلغ الباحث بالقرار النهائي لهيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث.

رابعاً ـ التوثيق:

1. تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث وفق النمط الآتي: إذا كان المصدر أو المرجع كتاباً فيثبت: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، اسم المترجم أو المحقق (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) ، الجزء أو المجلد ، رقم الصفحة، أما إذا كان المرجع مجلة، فيثبت: المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، المجلد ، عدد المجلة وتاريخها ، رقم الصفحة.

2. ترتب قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وفق الترتيب الألف بائي (الأبتثي) لكنية/ لقب المؤلف، ثم يليها اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر) ، الجزء أو المجلد ، ويجب أن لا تحتوي القائمة على أي مصدر أو مرجع لم يذكر في متن البحث.
   - في حالة عدم وجود طبعة يضع الباحث (د.ط) .
   - في حالة عدم وجود دار النشر يضع الباحث (د.د) .
   - في حالة عدم وجود مؤلف يضع الباحث (د.م) .
   - في حالة عدم وجود سنة أو تاريخ نشر يضع الباحث (د.ت) .

3. في حال استخدام نمط *"APA Style"* في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: "اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة" .

4. يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضاً من كلمات أو مصطلحات باستخدام طريقة الحواشي في المتن، حيث يشار إلى المصطلح المراد توضيحه برقم في أعلى المصطلح، ثم يشار لهذه الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع.

ملاحظة: لمزيد من المعلومات حول آلية التوثيق بنظام *APA*، يمكنك الاطلاع على المعلومات المتوافرة على الصفحة الإلكترونية لعمادة البحث العلمي:

http://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

خامساً ـ إجراءات التحكيم والنشر:

ترسل البحوث المقدمة للنشر إلى متخصصين لتحكيمها حسب الأصول العلمية، ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون، والباحثون مسؤولون عن محتويات أبحاثهم، فالبحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر معديها وليس عن وجهة نظر المجلة. كما أن البحوث المرسلة إلى المجلة تخضع لفحص أولي تقوم به هيئة التحرير، لتقرير أهليتها للتحكيم والتزامها بقواعد النشر، ويحق لهيئة التحرير أن تعتذر عن قبول البحث دون إبداء الأسباب.

وتتم إجراءات التحكيم والنشر وفق الآتي:

1. تقوم هيئة التحرير بمراجعة البحوث المرسلة إلى المجلة للتأكد من استيفائها لمعايير النشر في المجلة، ولتقرير أهليتها للتحكيم.
2. ترسل البحوث المستوفية لمعايير النشر إلى اثنين من المحكمين من ذوي الاختصاص، تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة، من بين أساتذة متخصصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها، على ألا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.
3. يقدم كل محكم تقريراً عن مدى صلاحية البحث للنشر.
4. إذا اختلفت نتيجة المحكمين (أحدهما مقبول والآخر مرفوض)، يرسل البحث لمحكم ثالث لترجيح الحكم، ويعد حكمه نهائياً.
5. يبلغ الباحثون بقرار هيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث، وبعد إجراء التعديلات عليه إن وجدت.
6. يزود الباحث بنسخة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ويتم إرسال نسخة من العدد إلى مكتب الجامعة في الأردن للباحثين من خارج فلسطين، ويتحمل الباحث تكلفة النقل من الأردن إلى مكان إقامته.

سادساً ـ أخلاقيات البحث العلمي:

1. الالتزام بمستوى أكاديمي ومهني عالٍ في جميع مراحل البحث، ابتداءً من مرحلة تقديم مقترح البحث، ومروراً بإجراء البحث، وجمع البيانات، وحفظها، وتحليلها، ومناقشة النتائج، وانتهاءً بنشرها بكل أمانة ودون تحريف أو انتقائية أو إغفال للمنهج العلمي الصحيح.
2. الالتزام بالاعتراف الكامل بجهود كل الذين شاركوا في البحث من زملاء وطلبة بإدراجهم ضمن قائمة المؤلفين، وكذلك الاعتراف بمصادر الدعم المادي والمعنوي الذي استخدم لإجراءات البحث.
3. الالتزام بإسناد أية معلومات مستعملة في البحث لمصدرها الأصلي، وكذلك الالتزام بعدم النقل الحرفي لأية نصوص من مصادر أخرى دون إسنادها للمصدر أو المرجع الذي أخذت منه.

4. الالتزام بعدم إجراء أية أبحاث قد تضر بالإنسان أو بالبيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة (أو من لجنة أخلاقيات البحث إن وجدت) حين إجراء أية أبحاث على الإنسان أو البيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة أو المركز البحثي أو المؤسسة التي يعمل فيها الباحث أو من لجنة أخلاقيات البحث العلمي إن وجدت.

5. الالتزام بأخذ موافقة خطية من كل فرد من الأفراد الذين يستخدمون كموضوع للبحث بعد إعلامهم بكل ما يترتب على اشتراكهم من عواقب، وكذلك الالتزام بعدم نشر نتائج البحث في مثل هذه الحالات إلا بشكل تحليل إحصائي يضمن سرية المعلومات الفردية التي جمعت حول هؤلاء الأفراد.

سابعاً ـ حقوق الملكية الفكرية:

1. تلتزم المجلة باحترام حقوق الملكية الفكرية.

2. على الباحثين احترام حقوق الملكية الفكرية.

3. تؤول حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر، وإذا رغب الباحث/ الباحثين في إعادة نشر البحث فإنه يتوجب الحصول على موافقة خطية من عمادة البحث العلمي في الجامعة.

4. لا يجوز نشر أو إعادة نشر البحوث إلا بعد أخذ موافقة خطية من عمادة البحث العلمي.

5. حق المؤلف في أن ينسب البحث إليه، وذكر اسمه على كل النسخ التي تنتج للجمهور بأي شكل كانت، وفي كل نسخة أو طبعة من المصنف.

6. حق المؤلف في طلب أن تنسب مؤلفاته إليه باسمه الشخصي.

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدراسات
العدد (44)- ج (1)

المحتويات

الأبحـــــاث:

الترقيم	الباحث/ الباحثون	الصفحة	الصفحة
1	د. خالد محمد تربان	دور المؤسسات المجتمعية في مكافحة التطرف الفكري	10
2	د. محمد جامع عبد الله	السياق الدلالي للاستفهام في ديوان السباعيات لعيسى ألبي أبي بكر: دراسة أسلوبية	21
3	أ. سحر محمد شريف الجاد الله	الغزل والمرثاة الغزلية في شعر توبة بن الحميّر وليلى الأخيليّة	34
4	د. يوسف عبدالله محمد الشريفين د. رائدة خالد حمد نصيرات	المضامين التربوية في التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني	47
5	د. طارق إبراهيم محمود الزيادات	فساد الشّاهد الشّعريّ النّحويّ في كتاب (الإنصاف) للأنباري (مسألة القول في أَوْلى العَامِلَيْن بالعمل في التّنازع) - أنموذجًا -	63
6	د. شعبان رمضان محمود محمد مقلد	سنة الله في بطر النعمة وتغيرها في القـــــرآن الكـــــريم	74
7	أ.م.د. أمير رفيق عولا المصيفي	الإحالة بالضمائر في سورة (الإنسان) ودورها في الانسجام النصي	89
8	د. حازم حسني زيود	معالم الشخصية القيادية في سورة يوسف: دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام	102
9	د.عودة جميل عودة الفليت د. صالح محمد أبو عمرة	اختيار منطقة خضراء في مدينة دير البلح باستخدام برمجيات نظم المعلومات الجغرافية	119
10	أ.د. عبد محمد عساف د. إبراهيم عبد الله حسن النوري أ. ثائر علي أبو خليل	أثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5-10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم	139
11	د. نسيمة أبو القاسم ساعي زمالي	تيمة الموت في القصة الشعرية العربية (مقاربة موضوعاتية)	156
12	أ.د. نعيم أسعد عبد الرازق الصفدي د. عطوة محمد عطوة القريناوي	منهج الإمام النووي في نقد الأسانيد من خلال كتابه التبيان في آداب حملة القرآن	170
13	د. امين عمر خليل عمر	درجة إتقان طلبة الصف السابع الأساسي علامات الترقيم	188

مجلة جامعة القدس المفتوحة

للأبحاث والدراسات

العدد (44)– ج (1)

الترقيم	الباحث/ الباحثون	الصفحة	الصفحة
14	د. زاهر محمد الجوهر حنني	العودة المبتورة موازنة بين ديواني أديب ناصر (زيتي وزيتوني) وهشام عودة (أقتفي خطو ذاكرتي)	199
15	د. غسان إسماعيل عبد الخالق إسماعيل	مدخل تطبيقي إلى نظرية رفّة الفراشة في الأدب العربي	212
16	د. رأفت منسي محمد نصار	تعقبات الإمام الذهبي على الأئمة الذين أبهمهم في تعقبه في كتابه الميزان بقوله بلا مستند، وبلا حجة، وبغير حجة (دراسة نقدية مقارنة)	221
17	أ.مصطفى بن محمد يسلم الأمين الجكني	المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة	232
18	د. عبد الرحيم حمدان العبد حمدان	وصايا شهداء فلسطين (دراسة نقدية)	246
19	أ. عيسى خليل صالح القسيم د. محمد رضا حسن الحوري	مناسبة الفاصلة لآياتها في القرآن الكريم آيات الصيام نموذجاً	259

No.	*Research Title*	*Researcher / Researchers*	*Page No.*
1	***Strategies of Suggestion Used by Jordanian and American Undergraduate University Students***	***Ms. Rana Saeed Mohamad Mohammad*** ***Prof. Aqlah Mahmoud Alsamadi***	*9*

دور المؤسسات المجتمعية
في مكافحة التطرف الفكري*

د. خالد محمد تربان**

*تاريخ التسليم: 2016/7/18م، تاريخ القبول: 2016/10/9م.
** أستاذ مساعد/ وكالة الغوث الدولية/ فلسطين.

ملخص:

يسعى الباحث إلى إبراز دور المؤسسات المجتمعية – الأسرة والمدرسة والمسجد – في مكافحة التطرف الفكري الذي يهدد أمن المجتمع واستقراره، وقد بيّن الباحث دور الأسرة في تنشئة أبنائها، وحمايتهم من التطرف الفكري، وكذلك دور الأسرة المتطرفة في تطرف أبنائها ولجوئهم إلى العنف والتطرف، كما بيّن دور المدرسة والهيئات التدريسية في تنمية النشء وتهذيب سلوكهم، ودور المسجد في التوعية والتوجيه، والجهات المشرفة على المساجد في تفعيل أدائها في مكافحة التطرف الفكري للحفاظ على أمن المجتمع واستقراره.

الكلمات المفتاحية: المؤسسات المجتمعية، مكافحة التطرف الفكري.

The Role of Community Organizations in combating intellectual Extremism

Abstract:

In this study, the researcher seeks to highlight the role of the community associations , the family, the school and the mosque in combating intellectual extremism which threatens the security and stability of the society.

The researcher focusses on the role of the family in bringing up their sons and daughters and protecting them from intellectual extremism and the impact of the extreme families on their sons and daughters and leading them to violence and extremism.

The researcher also tackles the role of the school and its academic staff in raising the youth and managing their behavior. He also highlights the role of the mosques in guiding and raising the awareness as he stresses the importance of activating the role of the mosques in confronting the intellectual extremism to maintain the security and stability of the community.

***Key words**: community organizations, combating intellectual extremism*

مقدمة:

تعمل الشريعة الإسلامية على بناء المواطن الصالح في نفسه، المصلح لغيره النافع لمجتمعه، وهذا يتطلب جهداً عظيماً يتمثل في تربيته على التقيد التام بالشريعة الإسلامية، واحترام العادات والتقاليد المجتمعية السليمة، واحترام حقوق الآخرين وحرياتهم، وتزويده بالمعارف والمهارات اللازمة لتوعيته بالالتزامات الأخلاقية الملقاة على عاتقه؛ ليصبح مواطناً صالحاً مصلحًا في مجتمعه، وينبغي أن تكون هذه التربية متكاملة من خلال تجسيد الناحية الفكرية والعاطفية بشكل يؤدي إلى بناء المواطن الصالح القادر على المشاركة في تحقيق أمن المجتمع واستقراره، بعيدًا عن التطرف الفكري.

والتطرف الفكري هو: مجاوزة حد الاعتدال والتوسط، إفراطًا حيث الغلو والتشدد، أو تفريطًا حيث التهاون والركون إلى الدنيا، وهو فكر يخالف القيم: الروحية والأخلاقية والحضارية للمجتمع، ويخالف المنطق والتفكير السليم، ولايحترم حقوق الآخرين وحرياتهم، وهو آفة خطيرة تؤدي إلى تفكيك وحدة المجتمع وكيانه، ونشر العنف وزعزعة الاستقرار الاجتماعي والنفسي لدى الأفراد والمجتمع.

وللتطرف الفكري أسبابٌ كثيرةٌ، سأذكر منها ما له صلة بالسياسة الشرعية، وهذه الأسباب هي:

1. **النظرة العدائية للحياة**: هي نظرة قوم رأوا الحياة بمنظار قاتم، فاعتقدوا أن الحياة رجسٌ من عمل الشيطان؛ فتركوا ملذاتها ومتعها جميعاً حتى الحلال منها، ونظروا إلى من ظهر عليه شيء من نعيمها، نظرة الدون واتهموه في دينه ولو كان من العلماء والأتقياء، وهذا إفراط، أي غلو وتشدد وهو أحد شقي التطرف.

2. **النظرة الاغترارية للحياة**: هي نظرةُ قوم غرَّتهم الحياة الدنيا، فخدعتهم بمتاعها وزينتها وشهواتها وغفَلوا عن الآخرة، وتركوا الاستعداد لما فيه خلاصهم ونجاتهم بين يدي **الله** عز وجل، وهذا تفريط، أي تهاون وركون إلى الدنيا، وهو الشقُّ الآخر للتطرف.

3. **الجهل بفقه الواقع**: إن الجهل بفقه الواقع المعيش، وأحوال الناس وظروفهم وأفكارهم، يُفضي إلى خلل كبير في الحكم على الأشياء، يصل غالبًا إلى التطرف.

4. **إهمال مقاصد الشريعة**: إن إهمال مقاصد الشريعة، والأخذ بظواهر النصوص فقط، يؤدي إلى التطرف، إذ إن المشكلة ليست في القيم المعصومة المستنبطة من النصوص الصحيحة، وإنما في كيفية التعامل معها.

5. **الجهل بفقه الاختلاف**: إن الجهل بفقه الاختلاف، وعدم الالتزام بآدابه وضوابطه، يؤدي إلى التعصب والاعتداد بالرأي، وعدم قبول الآخر، ما يؤدي إلى التطرف.

6. **صناعة التطرف**: وتكون صناعة التطرف من قبل الحكومات التي تظلم شعوبها، وتمنعهم حقوقهم وتنتهك حرياتهم[1].

وأصحاب هذا الفكر يهدفون إلى نشره في أوساط الدهماء والجهلة وأنصاف المتعلمين، فهو يترعرع في بيئة الجهل والتخلف؛ لذا على المؤسسات المجتمعية جميعا أن تبذل قصارى جهدها لمكافحة هذا الفكر المتطرف الذي يعمل على زعزعة أمن المجتمع واستقراره.

والمؤسسة الاجتماعية هي عبارة عن مجموعة من الأفراد لهم ذاتية وبنية اجتماعية محددة، يتفاعلون فيما بينهم، فيتكون لديهم أنماط سلوكية وأدوار تميزهم، وهي تضم مؤسسات اجتماعية أساسية ضرورية في المجتمع منها: الأسرة والمدرسة والمسجد، ومؤسسات اجتماعية ثانوية منها: النوادي، والجمعيات الخيرية، ومواقع التواصل الاجتماعي، والمناشط الترويحية، وسأتحدث في هذا البحث– إن شاء **الله** تعالى– عن دور الأسرة والمدرسة والمسجد؛

لأنها من المؤسسات الاجتماعية الأساسية الضرورية في المجتمع التي لها دور بارز في تنشئة الجيل، ومكافحة التطرف الفكري [2].

وتقع كذلك مسؤولية كبيرة على عاتق المؤسسات الحكومية، التي ينبغي عليها أن تُسخِّر كافة الإمكانات التي يحتاجها التربويون مراعيةً أسس السياسة الشرعية[3]؛ ليتمكنوا من تحصين النشء من الفكر المتطرف، وتوجيهم نحو الفكر الذي يمكّنهم من خدمة دينهم وأمتهم، بدلاً من اعتناق الأفكار المدمرة الهدَّامة، والتطرف الذي نسعى لمكافحته، والحد من خطره وأثره قد يكون صادراً عن فرد يستبيح أعراض المسلمين ودماءهم وأموالهم، ويعتدي على ممتلكاتهم العامة والخاصة ويفسد عليهم حياتهم، وقد يكون نظاماً أو حكومةً تتطرف وتغالي، فتغلق دور تحفيظ القرآن الكريم والجمعيات الخيرية والأهلية، وتقمع الحريات وتكمم الأفواه، ولا تسمح للناس بالتعبير عن آرائهم بصورة سلمية، وتعتدي على حقوق الناس وحريتهم لمجرد الاختلاف في الرأي، وسنتحدث في هذا البحث عن دور المؤسسات المجتمعية، في مكافحة التطرف الفكري، وعن دور الأسرة والمدرسة والمسجد؛ لأنها من المؤسسات الاجتماعية الأساسية والفاعلة في المجتمع.

مشكلة البحث:

التطرف آفة خطيرة تزعزع أمن المجتمع واستقراره؛ لذا على جميع الجهود أن تتضافر من أجل مكافحته ومواجهته، وهنا يثار تساؤل: هل للأسرة والمدرسة والمسجد – من المؤسسات المجتمعية الأساسية– دور في مكافحة التطرف الفكري؟

أسئلة البحث:

يجيب البحث عن الأسئلة الآتية:

- ما دور الأسرة في تنشئة أبنائها؟
- هل هناك علاقة بين تطرف الأسرة في تصرفاتها، وتطرف أبنائها؟
- ما دور المدرسة في تربية النشء وتنميتهم؟
- كيف تسهم الهيئات التدريسية في توجيه النشء وتهذيب سلوكهم؟
- ما دور المناهج التربوية التعليمية في توجيه النشء وتنميتهم؟
- ما دور الجهات المشرفة على المساجد في تفعيل أدائها؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان دور المؤسسات المجتمعية في مكافحة التطرف الفكري من خلال:

1. تنمية الوعي بمفهوم التطرف الفكري.
2. إبراز دور الأسرة في تنشئة أبنائها
3. توضيح العلاقة بين تطرف الأسرة وتطرف أبنائها.
4. بيان دور المدرسة في تربية النشء وتنميتهم.
5. إبراز دور المسجد في التوعية والتوجيه.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من خلال تطرقه لمعالجة قضية في غاية الأهمية وهي التطرف الفكري، وكذلك عدم تغطية هذه القضية بالشكل المطلوب بحسب معلومات الباحث.

حدود البحث:

اقتصر هذا البحث على بيان دور الأسرة والمدرسة والمسجد في مكافحة التطرف الفكري، باعتبارها من المؤسسات الاجتماعية الأساسية والفاعلة في المجتمع، القادرة على مواجهة التطرف الفكري ومكافحته، والاهتمام بالقضايا ذات الصلة بالسياسة الشرعية.

الدراسات السابقة:

دراسة **(محمد، 2015)**: بعنوان: (دور الشباب والمرأة في مكافحة التطرف العنيف) . هدفت الدراسة للتعرف على دور الشباب والمرأة في مكافحة التطرف العنيف، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وكان من أهم نتائج هذه الدراسة أن للشباب دورًا كبيرًا في محاربة ظاهرة التطرُّف العنيف ومكافحتها والقضاء عليها، وذلك من خلال فهمهم ابتداءً لهذا المفهوم، ومن ثمَّ تعاملهم معه بما لا يسبب ضرراً لهم ولمجتمعاتهم، كذلك للمرأة دورٌ كبيرٌ في محاربة ظاهرة التطرُّف العنيف، تتمثَّل في قيامها بواجب التربية والتنشئة الإسلامية الصحيحة في المواقع كافة التي توجد فيها، كما أن بعض المنظمات والجهات المتطرِّفة تستغل عاطفة الشباب للعمل للإسلام، أو جهلهم أحياناً بأحكامه فتقوم بتجنيدهم وحشدهم لتنفيذ مآرب وعمليات متطرِّفة، وأن غياب المتابعة المنزلية بوساطة الوالدين أو ولي الأمر، يسهم أيضاً بصورةٍ كبيرةٍ في وقوع الشباب في براثن العنف والتطرُّف والغلو.

دراسة **(الظاهري، 2006)**: بعنوان: (دور المدرسة في مكافحة الإرهاب من منظور التربية الإسلامية). هدفت الدراسة للتعرف على دور المدرسة في مكافحة الإرهاب من منظور التربية الإسلامية واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في تحليل كل من الأسس التي جاءت في وثيقة سياسة التعليم في السعودية، وكذلك الأهداف التربوية في المرحلة الثانوية، إضافة إلى وظائف المدرسة والمقررات الدراسية ذات الصلة بمواجهة الإرهاب، وقد اقتصرت الدراسة على مناهج التربية الإسلامية، وكان من أهم نتائج هذه الدراسة، بيان أهمية وظائف المدرسة الثانوية والأنشطة المدرسية ذات الصلة بمواجهة التطرف والإرهاب، وما يمكن أن تقوم به للحفاظ على ثقافة المجتمع وأمنه، وتحصين الطالب ضد آفة التطرف والإرهاب، كما أظهرت الدراسة أن السبب الرئيس لهذه الظاهرة هو الجهل بالدين المؤدي إلى التطرف والإرهاب.

دراسة **(مرتجى، 2004)**: بعنوان (مدى ممارسة طلبة المرحلة الثانوية للقيم الأخلاقية من وجهة نظر معلميهم في محافظة غزة). هدفت الدراسة إلى الكشف عن درجة ممارسة طلبة المرحلة الثانوية للقيم الأخلاقية من وجهة نظر معلميهم في محافظة غزة، وعلاقة بعض المتغيرات في درجة هذه الممارسة، واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وكان من نتائج هذه الدراسة ضرورة الاهتمام بالقيم الأخلاقية المستمدة من مصادر الإسلام،

وضرورة الاهتمام بالشباب وتهيئة البيئة المناسبة لهم لممارسة الأنشطة النافعة، ومطالبة المدرسة الثانوية الإكثار من الأنشطة الاجتماعية والتربوية والثقافية الهادفة، وضرورة تكاتف جهود مؤسسات التنشئة الاجتماعية؛ لغرس القيم الأخلاقية في المجتمع لاسيما الشباب منهم، والاهتمام بدراسة التراث الإسلامي التربوي، وضرورة إلمام المعلمين والمعلمات بالأساليب التربوية المختلفة لحث الطلبة وتشجيعهم على ممارسة القيم الأخلاقية.

التعقيب على الدراسات السابقة:

بالرجوع إلى الدراسات السابقة، فإن الباحث قد اتفق معها في أهمية دور الشباب والمرأة والمدرسة، وكذلك الهيئات التدريسية والأنشطة المدرسية في مكافحة التطرف الفكري، وقد تميزت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في أنها تحدثت عن دور الأسرة بشكل متكامل في تنشئة أبنائها، وكذلك عن أثر التصرفات المتطرفة للأسرة على تطرف أبنائها، إضافة إلى دور المسجد والجهات المشرفة عليه في الحد من تطرف الشباب، كما أنها جمعت بين أدوار كل من: الأسرة والمدرسة والمجتمع في مكافحة التطرف في دراسة واحدة؛ وهذا يعطي صورة أوضح لمكافحة هذه الظاهرة.

منهج البحث:

اتبعت في بحثي المنهج الوصفي التحليلي.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من ثلاثة مباحث، تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة على النحو الآتي:

- **المبحث الأول:** دور الأسرة في مكافحة التطرف الفكري، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: دور الأسرة في تنشئة أبنائها
  - المطلب الثاني: دور الأسرة المتطرفة في تطرف أبنائها
- **المبحث الثاني:** دور المدرسة في مكافحة التطرف الفكري، وفيه ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: دور المدرسة في تربية النشء وتنميتهم
  - المطلب الثاني: دور الهيئات التدريسية في توجيه النشء وتهذيب سلوكهم
  - المطلب الثالث: دور المناهج التربوية التعليمية في توجيه النشء وتنميتهم
- **المبحث الثالث:** دور المسجد في مكافحة التطرف الفكري، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: دور المسجد في التوعية والتوجيه
  - المطلب الثاني: دور الجهات المشرفة على المساجد في تفعيل أدائها
- **الخاتمة.**

المبحث الأول: دور الأسرة في مكافحة التطرف الفكري

الأسرة أهم مؤسسة اجتماعية؛ لأنها النواة الأولى للمجتمع ويمكن اعتبارها مجتمعاً مصغراً، أو خلية اجتماعية لها وظائفها وضوابطها وتقاليدها ونظمها وطرقها الخاصة في العلاقات والتواصل والتفاعل[4].

وللأسف، فإن كثيراً من الأسر في عالمنا الإسلامي، قد فوضت المؤسسات الاجتماعية بالقيام بمهمة التربية والتنشئة الاجتماعية، وعلى الرغم من أن هذه المؤسسات الاجتماعية تسهم في تنفيذ بعض الوظائف التي يجب أن تقوم بها الأسرة، إلّا أنها لا تستطيع أن تكون بديلاً عنها، أو أن تقوم مقامها في أدائها لمهامها ووظائفها بشكل كامل؛ وكذلك التفكك الأسري الذي قد يعتري بعض الأسر، الأمر الذي يؤدي إلى حرمان الأطفال من الحنان والعطف، ما يدفع بهم إلى الجنوح والتطرف، والأسرة التي تقصِّر في أداء رسالتها التربوية، تكون قد أساءت لأبنائها ولنفسها ولمجتمعها كله؛ لأنها تكون قد زرعت بذور ما يمكن أن يهدد أمن المجتمع واستقراره[5]، وسنتحدث في هذا المبحث عن دور الأسرة في مكافحة التطرف الفكري، في مطلبين، على النحو الآتي:

المطلب الأول: دور الأسرة في تنشئة أبنائها

للأسرة دور عظيم في حماية أبنائها من الفكر المتطرف، وتوجيههم نحو الاعتدال والوسطية والفكر السليم الذي يجعلهم في خدمة أوطانهم وأمتهم، وهي مسؤولية عظيمة وأمانة ثقيلة، سيحاسب عليها الآباء والأمهات بين يدي الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ**﴾[6]، وقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا**﴾[7].

وقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِه وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِه وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه)[8].

ترشدنا الآيتان الكريمتان، والحديث الشريف إلى ضرورة تعليم الآباء والأمهات أنفسهم الخير، وتطوير معارفهم ومهاراتهم؛ ليكونوا قادرين على حماية أنفسهم ووقايتها من كل ما من شأنه أن يعكر عليهم نقاء عقيدتهم وفكرهم، وتوظيف الأساليب العلمية في تعاملهم مع أولادهم وتربيتهم تربية صالحة على حب الخير والتسامح، فهم مؤتمنون عليهم، وتقع عليهم مسؤولية تربيتهم ورعايتهم وحفظهم من الأفكار الهدامة التي تفسد عليهم حياتهم، وعلى المجتمع أمنه واستقراره، وَإِذَا كَانَ الرَّجل يَقِي نَفْسَهُ وَأَهلهُ عذاب الآخرة، ولا يتركهم همَلًا فتَأكلهم النار، فَإِنَّ عليه كَذلكَ أن يَقِيهم نَارَ الدُّنيا وهي المعيشةُ المنغصةُ بالانحراف والتطرف؛ وذلك بتَأديبهم وتهذيبهم وتعليمهم محاسن الأخلاق، وحفظهم من قرناء السوء، فإن قام بواجبه وأدى أمانته بحقها، فازوا جميعًا بخيري الدنيا والآخرة[9].

ويمكن للأسرة أن تقوم بدورها في توجيه أبنائها وتنشئتهم، من خلال ثلاثة أدوار هي:

1. الدور البنائي: ويعتمد على تنشئة الأسرة لأبنائها، وتربيتهم على العقيدة السليمة الصحيحة، وتعزيز قيم الوسطية والاعتدال والتسامح والحوار لديهم، فهي المحضن الأول الذي يبدأ منه تحصين الأبناء، إذ تقوم بدورها في بناء شخصيتهم بناءً متكاملاً وفق العقيدة الصحيحة، والقيم والمبادئ السليمة المنبثقة من الشريعة الإسلامية.

2. **الدور الوقائي**: تقع على الأسرة المسؤولية الأولى للوقاية من الأفكار المتطرفة، باعتبارها تتولى تربية أطفالها وتنشئتهم التنشئة الاجتماعية الصحيحة، والاعتماد على أنفسهم وخوضهم للحياة بثقة وأمل، وتجعل منهم اجتماعيين قادرين على الإسهام في بناء مجتمعهم والعمل على تقدمه ورفعته، ومهما يصنع الآباء لأولادهم من ثروة أو جاه أو سلطان، لا ينفعهم ذلك كما ينفعهم اعتمادهم على أنفسهم، وقدرتهم على تدبر أمور الحياة وتخطي عقباتها ومشكلاتها، كما أن على الأسرة أن تغرس فيهم ما يحقق أمن المجتمع واستقراره، من احترام لحقوق الآخرين وحفظها ورعايتها، وإذا ما قصرت الأسرة فيّ تربية أطفالها ووقايتهم من الأفكار المنحرفة، تكون قد قدمت لمجتمعها ما يزعزع أمنه واستقراره.

إن الأسرة تؤثر بشكل فاعل في شخصية الفرد وسلوكه، وهي الخلية الأولى التي تستقبل الإنسان أول عهده بالدنيا، فتتشكل فيها شخصيته، وفيها يمارس تجاربه الحياتية الأولى، ومنها يقتبس ويتعلم الفرد العادات والتقاليد الاجتماعية، وهي التي تغرس فيه القيم والمبادئ الإسلامية الراقية، التي تحفظه من الوقوع في شرك الأفكار الهدَّامة، وفيها يتعلم الفرد الصواب والخطأ فيما يتعلق بالسلوك، وهو دور لا بد أن تقوم به الأسرة في العمل على التحذير من الأفكار المنحرفة؛ ليواجه الفرد الحياة بفكر مستنير وعقل سليم.

3. **الدور العلاجي**: يسهم في معالجة ما تجده الأسرة في الأبناء من أفكار متطرفة تهدم معالم التفكير السليم لديهم، وتؤثر سلباً على سلوكاتهم في المجتمع، وهذا يحتاج إلى جهد ومتابعة وتواصل مع أصحاب الخبرة والاختصاص؛ لذا ينبغي على الأسرة مراقبة أبنائها للتعرف على توجهاتهم الفكرية، من أجل تهذيبها في مرحلة مبكرة، ومراقبة الأنشطة التي يقومون بها داخل المنزل وخارجه؛ للتأكد من سلامتها وبعدها عن التطرف والانحراف[10].

المطلب الثاني: دور الأسرة المتطرفة في تطرف أبنائها

الآباء مسؤولون أمام **الله** سبحانه وتعالي عن تنشئة أبنائهم وتربيتهم وتوجيههم على قيم الإسلام ومبادئه، وغرس الفضيلة والمروءة فيهم، وقد يتصرف الآباء أحيانًا تصرفات قد تكون بدافع الحرص أو الاهتمام الزائد؛ لأنهم يتمنون أن يكونَ أبناؤهم أفضل منهم؛ لأن الأبناء جزء من الآباء، وقد تكون هذه التصرفات نابعة من قسوة قلب أو شدة في الطبع، وأيًا كان الأمر فإن لهذه التصرفات المتطرفة المجاوزة للحد في تنشئة أبنائهم وتربيتهم، آثارًا سلبيةً عليهم قد تدفع بهم نحو التطرف والانحراف، وأنى لمن يتطرف في تنشئة أبنائه وتربيتهم أن يواجه التطرف ويكافحه، وأن يحفظ أبناءه ويحميهم من الوقوع فيه! **ومن هذه التصرفات المتطرفة ما يأتي**:

1. **الإسراف في العقاب البدني**: من حق الآباء تأديب أبنائهم، ولكن بضوابط حددها الشرع، الذي لم يترك الأمر لأهواء الآباء وأمزجتهم[11]، ومع ذلك من الآباء من يبالغ ويسرف في استخدام العقاب البدني في تنشئة أبنائه وتربيتهم، فيكون له أثرٌ سيئٌ عليهم، فلربما يحقدون على آبائهم أو تتولد لديهم فكرة الانتقام من مجتمعهم، فيتبنون أفكارًا متطرفةً غاليةً.

2. **مقارنة الأبناء بغيرهم من أقرانهم أو أبناء أقربائهم**: يقوم الآباء بهذه المقارنة؛ لإظهار قصور أبنائهم وفشلهم، ظنًا من الآباء أن هذا التصرف ربما يحفز الأبناء على الجد والمثابرة، وفي حقيقة الأمر فإنَّ تعرض الأبناء للاحتقار من آبائهم أو أقرانهم أو أبناء مجتمعهم، يشعرهم بازدراء ذواتهم وميلهم للعزلة والسلبية وربما التمرد على سلطة الآباء والنظام والقانون في المجتمع؛ ما يدفعهم للخروج عليه وميلهم للانتقام منه؛ ليندفعوا نحو التطرف والانحراف وتبني أفكارٍ متطرفة متشددة، الأمر الذي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار عندَ تنشئة الأَبناء وتربيتهم.

3. **الخلافات الزوجية والتفكك الأسري**: يحتاج الأبناء لجو أسري هادئ ومريح وإيجابي يشعرون فيه بالأمن والأمان ودفء العاطفة والحنان، الأمر الذي يغرس فيهم الثقة بالنفس، ولكن الخلافات الزوجية وخصوصًا إذا اطَّلع عليها الأبناء تشعرهم بالتيه والضياع والقلق والتوتر، مع التأكيد على أن التفكك الأسري وحالات الطلاق وما يصاحبها من تشرد وضياع، واضطراب علاقات الإخوة مع بعضهم بعضاً، أو علاقة الأسرة بغيرها من الأسر، له علاقة كبيرة بجنوح الأبناء وتطرفهم، فقد يلجؤون إلى من يملأ عليهم فراغهم ويُشعرهم بإحساسه بهم؛ فيقعون فريسةً للجماعات المتطرفة التي تبحث عن أمثالهم، وقد يتبنون أفكارًا متطرفةً معاديةً لمجتمعهم؛ لذا يتوجب على الآباء تجنب الخلافات بينهما، أوإخفاؤها كي لا تؤثر على أبنائهم، وأن يعملوا على تقوية علاقة الإخوة ببعضهم، وحل أي خلاف ينشب بينهم، وكذلك العمل على تمتين العلاقة بالجيران، وأن تكون هذه العلاقة مبنية على القيم الإسلامية؛ ليعيش الأبناء حياتهم في ظل جوّ أسريٍّ هادئ مفعم بالحنان والعطف والحب والرعاية، الأمر الذيَ ينعكس أثرهَ علىَ الأبناء، فيشعرون بالاستقرار النفسي والثقة والأمن والأمان، فينعكس أثره إيجابًا على أمن المجتمع واستقراره.

4. **الصراخ والتوبيخ**: قد يلجأ الآباء لقلة صبرهم على تحمل مشقة تربية أبنائهم، للصراخ والتوبيخ تجاه الأخطاء والهفوات التي تصدر من أبنائهم؛ فيفقد الأبناء الثقة بأنفسهم ويؤدي إلى ازدرائهم لذواتهم، إنَّ مثل هذه التصرفات من الأبوين تجعل العلاقة بينهم وبين أبنائهم علاقة تنافر، وليست علاقة محبة وود وألفة.

5. **الإفراط في التوجيه**: يبدو الآباء وكأنهم متفرغون لإسداء النصائح والتوجيهات وإصدار الأوامر والنواهي، دون السماح لأحد من الأبناء أن يبدي رأيه أو يعبر عن شعوره وأحاسيسه، فيفقدهم قيمتهم وثقتهم بأنفسهم، في حين أن الآباء مطالبون بأن يبعثوا في نفوس أبنائهم الاعتزاز بالذات وتقديرها، وتعزيز أبنائهم على السلوكات الإيجابية والإنجازات المتميزة التي يؤدونها، مع التأكيد على التعزيز المعنوي؛ لأنه أعظم أثرًا من التعزيز المادي في نفوس الأبناء.

6. **توجيه أصابع الاتهام لأحد الأبناء**: من الآباء من يوجه أصابع الاتهام لأحد الأبناء، كلما حدثت مشكلة لا يعرف فاعلها دون أن يتثبت أو يتحقق، فيغرس في نفس الابن سلوكًا معاديًا لأبويه ولإخوانه، الأمر الذي ينعكس أثره سلبًا على الابن المتهم وعلى مجتمعه.

7. **ترك الآباء لأبنائهم يجلسون أمام شاشات الفضائيات والإنترنت والألعاب الإلكترونية، معظم الأوقات**، ربما لانشغال

الآباء أو لعدم اهتمامهم بأبنائهم، إنَّ هذه الأمور تشجع على العزلة الاجتماعية، وتدفع باتجاه الترفيه الشخصي المستقل للابن بعيداً عن أبويه، ومن هنا تتسع الهوة والمسافة الفاصلة بين أفراد الأسرة الواحدة، على الرغم من أنهم يعيشون في بيت واحد، وهنا لا بد من تدخل الآباء لردم هذه الهوة، بتحديد موعد يومي تجتمع فيه العائلة يوميًا ولو لفترة قصيرة، وأن تكون هناك جلسة أسبوعية للأسرة؛ تجتمع فيها في جوٍّ هادئ مريح، يتم فيها الحث على الالتزام بأداء العبادة في وقتها، والتحلّي بالقيم والمبادئ الإسلامية؛ لأنها تحقق خيري الدنيا والآخرة، وتتدارس فيها الأسرة قضاياها واحتياجاتها، وتناقش فيها القضايا المجتمعية المعاصرة، وتتلاقح فيها الأفكار، ويسمح فيها للأبناء بالتعبير عن آرائهم ومشاعرهم وأحاسيسهم في ظل النصح والتوجيه من الأبوين[12].

المبحث الثاني: دور المدرسة في مكافحة التطرف الفكري، وفيه ثلاثة مطالب:

المدرسة مؤسسة اجتماعية تربوية هادفة، تقوم بجانب مهمة التعليم، بمهمة تربية النشء، وتعليمهم السلوك المقبول اجتماعياً و التحلي بالأخلاق الحميدة، كما أن حضور الأطفال إلى المدرسة مفيد لهم ولمجتمعهم؛ حيث يتوجب عليهم أن يعيشوا في المدرسة تحت سلطة نظام اجتماعي، يبدأ منها في تعلم ما ينعكس بالضرورة على سلوكه وطبعه، وتكيفه مع المجتمع الذي يعيش فيه، ومنها ينعطف نحو المستقبل مزوداً بالقيم والمفاهيم التي تقوده في مسيرته وتحدد دوره في المجتمع، وسيكون هذا المبحث في ثلاثة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: دور المدرسة في تربية النشء وتنميتهم

المدرسة هي المؤسسة التربوية الثانية في احتضان الطفل بعد الأسرة، وتمثل حلقة الوصل بين الأسرة وميدان الحياة؛ لذا فهي تشغل مركزاً بارزاً بين المؤسسات التربوية التي تترك آثاراً بارزة واضحة في تربية الفرد على التكيف مع المجتمع، والمدرسة تكمل الأسرة، لأنها تستقبل الطفل في سن مبكرة، ويستغرق مكوثه فيها مدة طويلة من حياته بجانب الأسرة، ولها تأثير مباشر على شخصية الفرد وسلوكه، وهي الاختبار الحقيقي لمدى مقدرة الطفل على تحمل الواجبات، والانضباط واحترام القواعد الاجتماعية، ومن ثم فالمدرسة هي المعيار الحقيقي الأول، لمعرفة مدى تلاؤم الطفل مع محيطه، ومقدرته على التكيف الاجتماعي، والتقيد بالسلوك الاجتماعي السوي، وتعمل المدرسة أثناء قيامها بدورها على التركيز على مجموعة من المجالات؛ لتحقيق الصحة النفسية للطالب ولبناء شخصيته بشكل متكامل قادر على مواكبة عصره برؤية إسلامية واضحة، وتصور صحيح وعقيدة سليمة، بما ينعكس أثره إيجابًا على تحقيق الأمن له ولمجتمعه، ويكون قادرًا على مكافحة التطرف الفكري، الذي يترعرع في بيئة الجهل والتخلف، **وهذه المجالات هي:**

1. **المجال العقدي**: تعمل المدرسة على غرس العقيدة الصحيحة السليمة المستمدة من الكتاب والسنَّة في نفوس الطلبة، وتقوية القيم الإسلامية لديهم، والتحقق من إدراكهم لهذه القيم التي تربطهم بربهم، وتقوي نزعة حب أوطانهم والمحافظة عليها في نفوسهم، وحب الخير لإخوانهم، ورعاية حقوقهم وتحقيق مصالحهم تقرباً إلى الله سبحانه وتعالي.

2. **المجال العقلي**: تعمل المدرسة على مساعدة الطلبة على اكتشاف استعداداتهم وبلورة مواهبهم العقلية وتنميتها، وكذلك تهيئة فرص التدريب والممارسة الفعلية لهم وَفق رغباتهم وميولهم واهتماماتهم، ليكتشفوا من خلالها خطورة التطرف الفكري على المتطرف الغالي، وعلى أمن المجتمع واستقراره، ومن خلال دفع الطلبة للتعلم الذاتي والمقدرة على حل ما قد يواجههم من مشكلات بناءً على أسس علمية، وَفق القيم الاجتماعية السائدة المستمدة من القيم الإسلامية، وتدريبهم على التفكير: الإبداعي والناقد والمنطقي[13]؛ لأنه بامتلاكه هذه المهارات يصبح قادرًا على التمييز بين المعلومات الصحيحة وغير الصحيحة، وتقييم الأفكار التي تُعرض عليه، واتخاذ قرارات سليمة ناضجة بعيدة عن السطحية والعشوائية، وتربية الطلبة على احترام الممتلكات العامة وحق المجتمع الذي يسمى لخطورته بحق الله سبحانه وتعالى التي جاء الإسلام لحفظها وحمايتها؛ وذلك لتحقيق الأمن والاستقرار للمجتمع المسلم، ونبذ العنف والتطرف كأسلوب لحل ما قد يواجهه من مشكلات، وتقييم الأفكار المتطرفة الهدَّامة بطريقة علمية واعية.

3. **المجال النفسي الانفعالي**: تعمل المدرسة على تقديم الرعاية النفسية للطلبة ومساعدتهم على حل مشكلاتهم والاعتماد على أنفسهم، وتدريبهم على آلية تحقيق أهدافهم بطرق تتسق مع المعايير الاجتماعية، وتعزيز قيمة الثقافة الأمنية لديهم، وغرس روح الانتماء لقيم الإسلام، ثم للوطن والمحافظة على مقدراته ومكتسباته، مع الحرص على توجيههم نحو العمل البناء المثمر الذي يحقق مصلحة المجتمع، وإشاعة روح المحبة والتسامح والتعاون، والتحذير من الاختلافات التي تسبب الفرقة والبغضاء والتشاحن مع التأكيد على تنمية القيم النبيلة التي تؤدي إلى دفعهم للانتماء لدينهم وأسرهم ومجتمعهم.

4. **المجال الاجتماعي**: التأكيد على رابطة الأخوة التي تربط بين أفراد المجتمع وحب الخير لهم، والمحافظة على القيم الاجتماعية النبيلة التي تشجب ما يلحق الضرر بأبناء دينه ومجتمعه، ويفسد عليهم حياتهم ويزعزع أمنهم واستقرارهم، وتستنكر جميع أشكال الغلو والتطرف[14]، أياً كان مصدرها: الفرد أو الجماعات أو الأنظمة أو الحكومات، التي قد تتطرف وتغالي وتعتدي على حقوق الآخرين وحرياتهم.

المطلب الثاني: دور الهيئات التدريسية في توجيه النشء وتهذيب سلوكهم

مع تعدد وسائل الاتصال والتواصل وتبادل الثقافات، ومع سهولة التعرض للأفكار التي تدعو إلى الغلو والانحراف والتطرف، يأتي دور المدرسة في التربية قبل دورها في التعليم، وتتعاظم المسؤولية والأمانة على عاتق كل من له علاقة بالإدارة المدرسية من: مديرين وموجهين ومرشدين ومعلمين؛ لأهمية ما يضطلعون به من دور فاعل في مكافحة التطرف والغلو، فرسالتهم الأولى تربوية، والمدرسة هي الركيزة الأهم في تنمية قدرات الطلبة وتزويدهم بالمعلومات والمعارف، وتمكينهم من المهارات المتعلقة بالطريقة التي يتم التعامل بها مع المجتمع وتَقبُّلها؛ لتهيئتهم للحياة الاجتماعية وتزويدهم بقيم الإسلام ومبادئه، ومن أدوارها تنمية المهارات والاتجاهات الإيجابية، وبناء سياج فكري أمني علمي، وتوجيه وجدانهم نحو حب الوطن وخدمة المجتمع، كما

ويجب عليها استثمار وقت الفراغ بما يعود بالنفع على الطلبة؛ لأن استثماره يحقق للطلبة أهدافهم ويشبع رغباتهم ويحقق حاجاتهم، وفي حالة عدم إشباع هذه الحاجات فإنهم قد يشعرون بالملل، ما يدفع بهم إلى الانخراط في الجماعات المتطرفة التي توهمهم بأنها تحقق لهم ذاتهم، وتلبي رغباتهم واحتياجاتهم.

وللمعلم دورٌ بارز في الحد من التطرف الفكري، إذ إن الخطط التربوية المراد تنفيذها في مجال توجيه الطلاب وتربيتهم على القيم النبيلة البنَّاءة تحتاج إلى معلم على درجة عالية من الكفاية الفنية والإدارية؛ ليكون قادراً على إيصال الأفكار السليمة المرغوب فيها للطلبة بصورة محببة إليهم، والوقوف في وجه دعاوى الانحراف والغلو والتطرف، وهي مهنة عظيمة ترتقي إلى مهام الرسل، ولا يستطيع القيام بهذه المهمة إلا معلم مخلص أمين على درجة عالية من الكفاية، وهذا يتطلب منه الابتعاد عن أسلوب المحاضرة والتلقين، والتركيز على التفكير الإبداعي والناقد والمنطقي لدى الطلبة، والتأكيد على الأنشطة التي تحتوي على مهارات التفكير العليا؛ ليخرج الطلبة من الجو التقليدي الممل إلى أدوار حيوية يتعايش معها الطلبة بفاعلية تفتح أمامهم آفاق الحوار والمناقشة، واحترام آراء الآخرين وحقوقهم، مما يعود بالنفع عليهم وعلى مجتمعهم[15].

المطلب الثالث: دور المناهج التربوية التعليمية في توجيه النشء وتنميتهم

المناهج التعليمية والمناشط التربوية في غاية الأهمية لبناء جيل على درجة عالية من الوعي والثقة بالنفس وتقدير الذات؛ لذا يتوجب الاهتمام بها وتعزيزها بحيث يتوافر لها كل المقومات؛ لتقوم بدورها في تعزيز وتنمية مهارات الحوار والاحترام والتفكير الإيجابي، التي تساعد على تنمية قدرات الطلبة والكشف عن مواهبهم، وتشجيعهم على التفاعل اجتماعيًا مع أقرانهم، وأبناء مجتمعهم وبيئتهم المحيطة بهم بصورة إيجابية في ضوء المعايير والضوابط الاجتماعية النابعة من الشريعة الإسلامية التي تحكم هذا التفاعل، مع مراعاة هذه المناهج والمناشط للفئة العمرية والفروق الفردية بين الطلبة، وإبراز الفكر الوسطي المعتدل والتحذير من التيارات الفكرية الهدَّامة، ومصادر الإعلام المشبوهة التي تروج للفكر المتطرف المنحرف.

ومن هنا تظهر أهمية المناهج التربوية التعليمية التي تقوم المدارس بتنفيذها التي يفترض أن يتم من خلالها تربية النشء وتوجيه سلوكهم، وتغيير بعض المفاهيم التي من الممكن أن تقودهم إلى الجنوح والتطرف، فالمناهج التربوية والتعليمية، والمناشط التربوية المنتمية الفاعلة هي تلك التي ترمي إلى تربية الإرادة، وتهذيب القوى العقلية لدى النشء؛ ليؤمنوا بالحرية لأنفسهم ولغيرهم ويلتزموا بالأنظمة والقوانين، ويحترموا العادات والتقاليد المجتمعية المنبثقة من الشريعة الإسلامية، ما يعمل على مكافحة الفكر المتطرف، أو الحد منه، بما يعود بالأمن والاستقرار على المجتمع[16].

المبحث الثالث: دور المسجد في مكافحة التطرف الفكري، وفيه مطلبان:

المسجد بيت الله تعالى، ويعد إلى جانب دوره في استقبال المسلمين لأداء عبادتهم بمفهومها الخاص، مركزاً لنشر الوعي في المجتمع ومكاناً لاجتماع المسلمين ولم شملهم وتوحيد صفهم وكلمتهم، وهو أقدس مكان وأطهر بقعة يمكن أن تتم فيها تربية الإنسان المسلم وتنشئته؛ ليكون فرداً صالحاً مصلحاً بعيداً عن الانحرافات الفكرية والسلوكية، ومن دخله شعر بالأمن والسكينة، قال تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾[17]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾[18]، ومن خرج منه وقد فهم رسالته كان طيب النفس، بعيدًا عن كل صور العنف والتطرف والإضرار بالآخرين وممتلكاتهم؛ ويعد المسجد من أهم المؤسسات التربوية والاجتماعية في الإسلام، وتنبع أهمية المسجد من الدور الحيوي الذي يؤديه في التكامل مع دور الأسرة والمدرسة في عملية التنشئة الاجتماعية المبنية على أسس الإسلام وتعاليمه، **وسيكون هذا المبحث في مطلبين، على النحو الآتي:**

المطلب الأول: دور المسجد في التوعية والتوجيه

المسجد صمام الأمان للمجتمع، ويمثل حصنًا للأمن والاستقرار فيه، حيث يرتاده الناس بأعداد كبيرة، ويتردد عليه معظم أفراد المجتمع للصلاة فيه خمس مرات يومياً، هذه الصلاة التي تعالج الانحراف والتطرف؛ لأنها تحقق الراحة النفسية والخلاص من الغم والهم؛ بأداء هذه العبادة والمواظبة عليها فيه، حيث تتلقى النفس جرعات إيمانية متوالية، تجعل النفس بعيدة عن الانحراف والتطرف؛ وقيام هذه المساجد بعملية الربط الاجتماعي بين أفراد الحي الواحد؛ كل ذلك يجعلها مهيأة للإسهام الإيجابي في بناء شخصيات الأفراد وتكوين قناعاتهم وترسيخ معتقداتهم، وتصحيح المفاهيم غير الصحيحة لديهم، وتوعيتهم بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات تجاه دينهم ووطنهم، كما ترتبط أهمية المسجد بخطبة الجمعة ودورها الحيوي كلقاء أسبوعي متجدد، له أثر فاعل في توجيه الناس للزوم المنهج الحق والاستقامة على شرع الله سبحانه وتعالى وتقوية الوازع الديني، وبيان محاسن الاستقامة، ومساوئ التطرف والانحرافات السلوكية والفكرية؛ لذا من الأهمية توظيف هذه اللقاءات اليومية والأسبوعية العامة في مكافحة الفكر المتطرف، وتقع مسؤولية التربية والتوجيه وتصحيح المعتقدات على عاتق الجميع، وفي الطليعة العلماء والمفكرون والدعاة، وذلك بحكم تأهيلهم وقدرتهم على تأدية هذا الدور؛ ولأن عمل هؤلاء الدعاة والعلماء ذو صلة كبيرة بالمساجد، فيتطلب توليهم القيادة التربوية والفكرية للمجتمع؛ لتحقيق الأمن الفكري الذي يعد بمنزلة الدرع الحصين الواقي لأمن المجتمع واستقراره، **ويكون ذلك من خلال تركيز المسجد في توعيته للناس على الجوانب التالية:**

1. بيان التصورات والأفكار المنحرفة والتيارات الهدامة التي تستهدف العقول والمعتقدات الدينية الراسخة في المجتمع؛ لتحصين الأمن العقائدي والفكري لأفراد المجتمع منها.
2. التحذير من السيل الثقافي والفكري القادم عبر الإنترنت والقنوات الفضائية وغيرها من وسائل الاتصال الجماهيري؛ التي تعمل على ترويج أفكار المتطرفين عقدياً وفكرياً، فمن واجب أئمة المساجد والدعاة التحذير من الوقوع في مثل هذه المنزلقات للمحافظة على سلامة الاعتقاد والتوجهات الفكرية لدى جماعة المسجد.

3. بيان مدى فداحة الأضرار المترتبة على التطرف الفكري، ومن ذلك: هتك حرمة الأنفس المعصومة والأعراض المصونة والممتلكات والأموال العامة والخاصة، وزعزعة الأمن والاستقرار، وترويع حياة الناس الآمنين المطمئنين في مساكنهم ومعايشهم، وتعطيل المصالح العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها.

4. التحذير من الفتن التي يثيرها بعض الغلاة والمنحرفين، والإكثار من طرح القضايا التي تسهم في تحقيق الأمن الفكري، ومن تلك القضايا: التكفير والتفسيق، وحرمة الأعراض والدماء والممتلكات العامة، وحقوق غير المسلمين ودخول الانتخابات والاحتجاج السلمي.

5. إظهار وسطية الإسلام واعتداله، وذمه للتطرف والانحراف عن الوسطية والاعتدال.

6. محاربة الجهل بالدين الذي يعد من أهم العوامل المؤدية إلى تبني أفكار الغلاة المتطرفين.

7. بيان حرمة قتل الأبرياء وإراقة الدماء المعصومة، إذ إن الحياة الإنسانية والنفس البشرية لها قيمتها في الإسلام، وحرمتها التي لا ينبغي انتهاكها أو التعدي عليها، وقد حرصت الشريعة الإسلامية على حماية النفس والمحافظة عليها.

8. بيان حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم، ومن ذلك تبيين الدعاة للمصلين حكم الإسلام في تحريم الاعتداء على المعاهدين والذميين والمستأمنين.

9. حث الآباء والأمهات الذين تتكون منهم جماعة المسجد على الاهتمام بالتربية الصالحة للنشء، والاهتمام بإصلاح أبنائهم، وعدم تركهم لقمة سائغة لدعاة التطرف والانحراف، والتأكيد على مسؤوليتهم أمام الله تعالى عن أبنائهم، الأمر الذي يتطلب منهم مراقبة سلوك أبنائهم وإبعادهم عن مواطن السوء والأفكار والمعتقدات الهدَّامة، فدور الأسرة لا يقتصر على توفير المتطلبات المادية فحسب، بل لا بد أن تأخذ الأسرة دورها الحيوي في التربية والتوجيه.

10. الحث على اهتمام المواطنين جميعا، كلٌّ حسب موقعه بالتنشئة الوطنية لأبناء المجتمع في كل المؤسسات، فمن واجب الدعاة أن يبينوا للناس مدى أهمية حب الوطن والانتماء إليه، وأنَّ للوطن حقوقًا كثيرة على مواطنيه، وبالتالي فإن من الواجب التربية الشعور بأهمية هذه الأوطان ومكانتها العظيمة، والحرص على تماسك المجتمع وترابطه وتحقيق الأمن والاستقرار فيه.

11. التأكيد على قيمة الحوار داخل المجتمع المسلم؛ لتقويم الاعوجاج الفكري بالحجة والإقناع؛ لأن البديل عن ذلك سيكون تداول الأفكار المنحرفة المتطرفة وانتشارها[19].

المطلب الثاني: دور الجهات المشرفة على المساجد في تفعيل أدائها

الجهات المشرفة على المساجد تحمل أمانة ثقيلة، و تتحمل مسؤولية جسيمة في نشر الوعي والفكر الوسطي المعتدل؛ **لذا عليها أن تقوم بدورها من خلال القيام بالآتي:**

1. ينبغي للجهات المشرفة على المساجد تأدية دورها في مراقبة أداء الخطباء، وعدم ترك خطب الجمعة تُقَدَّم بطريقة تقليدية لا تلبي حاجات الناس ورغباتهم وتوقعاتهم، والمستجدات التي يتعرضون لها، والقضايا التي تهم واقعهم المعيش، بل لا بد من تفاعل الخطيب معها وتبيانه لموقف الإسلام منها.

2. يتوقف نجاح المسجد في أداء رسالته بصفه عامة، وفي مجال تحقيق الأمن الفكري بصورة خاصة على الدور الذي يقوم به إمام المسجد؛ لذا ينبغي على الجهات المشرفة على المساجد والمسؤولة عنها، أن تقوم باختيار الأئمة والخطباء، وفق ضوابط ومعايير واضحة قادرة على اختيار الأكفاء من المختصين في المجالات الشرعية المشهود لهم بالورع والصدق والكفاية والقدرة اللغوية والمهارات الخطابية؛ ليكونوا قادرين على أداء دورهم باقتدار وإمتاع الناس وإقناعهم بما يحملون من أفكار ومعتقدات، بأسلوب شائق ممتع، وتحذير المصلين من خطورة تبني أفكارٍ غاليةٍ متطرفة عليهم وعلى مجتمعهم، وإقناع المتطرفين والغلاةً الحاضرين في المسجد بالابتعاد عن هذه الأفكار الهدامة بالحجة والأدلة الصحيحة، خصوصاً وأن هؤلاء الغلاة يتحدثون باسم الدين وحراسة العقيدة.

3. عقد دورات خاصة لرفع كفايات الأئمة والخطباء والدعاة، مع التأكيد على القضايا التي تتعلق بأمور العقيدة والسياسة الشرعية ذات الصلة، والتي يؤدي الجهل بها إلى التطرف، مثل: قضية التكفير وحرمة الاعتداء على الحقوق العامة، وحرمة دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومن ثم مراقبة أداء كلِّ خطيب، والتعرف على أفكاره وتوجهاته، من خلال متابعة خطبه ومواعظه، وتوجيهه إلى ضرورة الالتزام بالقواعد الشرعية الداعية إلى الوحدة والاعتصام، والمنفرة من الفرقة والانقسام، ما يؤدي إلى مكافحة الفكر المتطرف، وتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع[20].

الخاتمة:

تشتمل هذه الخاتمة على أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، **والتوصيات التي تسهم في مكافحة التطرف الفكري أو الحد منه، وهي في البنود الآتية:**

أولًا- النتائج

1. التطرف الفكري هو: مجاوزة حد الاعتدال والتوسط، وعدم احترام حقوق الآخرين، وهو فكر يخالف القيم الروحية والأخلاقية والحضارية للمجتمع، ويخالف المنطق والتفكير السليم، ويؤدي إلى تفكيك وحدة المجتمع وكيانه، ونشر العنف وزعزعة الاستقرار الاجتماعي والنفسي لدى الأفراد والمجتمع.

2. على الأسرة أن تقوم بدورها في تربية أبنائها، ومراقبتهم للتعرف على توجهاتهم الفكرية؛ من أجل تهذيبها في مرحلة مبكرة، ومتابعة الأنشطة التي يقومون بها داخل المنزل وخارجه؛ للتأكد من سلامتها وبعدها عن التطرف والانحراف، وأن الأسرة التي تتطرف في تصرفاتها مع أبنائها، فإنها تدفعهم للتطرف.

3. على المدرسة والهيئات التدريسية العمل على تحقيق الصحة النفسية للطلبة، وبناء شخصيتهم بشكل متكامل، قادر على مواكبة عصرهم برؤية إسلامية واضحة وتصور صحيح وعقيدة سليمة، كي ينعكس أثره إيجابًا على تحقيق الأمن لهم ولمجتمعهم، والحد من التطرف الفكري الذي يترعرع في بيئة الجهل والتخلف.

4. وجوب إيلاء العناية بإعداد المناهج التربوية والتعليمية التي تقوم المدارس بتنفيذها، والتي يفترض أن يتم من خلالها تربية النشء وتوجيه سلوكهم، وتغيير بعض المفاهيم التي من الممكن أن تقودهم إلى الجنوح والتطرف، وإثراء هذه المناهج بموضوعات السياسة الشرعية التي تتبنى الوسطية، وتعزز قيمة الحوار واحترام حقوق الإنسان.

5. للمسجد دور عظيم في مكافحة التطرف الفكري، وبيان مدى فداحة الأضرار المترتبة عليه، والتعرف على الأفكار المنحرفة وتحصين أفراد المجتمع ضدها، والتحذير من الفتن التي يثيرها بعض الغلاة والمنحرفين، وطرح القضايا التي تسهم في تحقيق الأمن الفكري، وعلى الجهات المشرفة على المساجد العمل على متابعة أدائها وتفعيله.

ثانيًا التوصيات

يوصي الباحث في خاتمة هذا البحث بالآتي:

1. مراعاة الفكر الوسطي المعتدل في مناحي الحياة، جميعا والاهتمام بتعزيز ثقافة الأمن الفكري لدى أبناء المجتمع.

2. إثراء المناهج التعليمية بقضايا السياسة الشرعية التي تتعلق بتعزيز الأمن الفكري، ومكافحة التطرف الفكري، والاهتمام بالمعلم ورفع شأنه ومكانته في المجتمع.

3. حث الباحثين على التوسع في دراسة موضوع التطرف الفكري من جوانبه جميعا، والتعرف على أسبابه، ووضع الحلول العملية المناسبة لمكافحته، وإعطاؤه العناية التي تتناسب وأهميته في تحقيق أمن المجتمع واستقراره.

الهوامش:

1. ابن حجر، فتح الباري (3/83)، القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها(ص 230)، حسنة، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة (ص9).

2. الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام (ص92)، خاطر، مقدمة في إدارة المؤسسات الاجتماعية (ص9)، محجوب، بيئات التربية الإسلامية (ص 116)، معن، علم اجتماع الأسرة (ص11) .

3. للتعرف على أسس السياسة الشرعية، انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها(ص 225 وما بعدها).

4. طالب: الأسرة ودورها في وقاية أبنائها من الانحراف الفكري (ص 111)، بكار، القواعد العشر» أهم القواعد في تربية الأبناء (ص 9)، معن، علم اجتماع الأسرة (ص11).

5. الحوشان، الإعلام الأمني والأمن الإعلامي (ص34)، سالم، طرق تدريس التربية الإسلامية (ص39)، السليمان، التدابير الواقية من الانحراف الفكري (ص294)، عيَّاد، استخدام تكنولوجيا المعلومات في مكافحة الإرهاب (ص356).

6. سورة الأحزاب: الآية (72).

7. سورة التحريم: الآية (6).

8. صحيح البخاري (كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ح893، 2/ 5).

9. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (6/74)، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (4/240)، رضا، تفسير المنار (2/ 300)، ابن بطال، شرح صحيح البخاري (7/296)، بكار، المراهق» كيف نفهمه وكيف نوجهه؟» (ص 104)، طه، الانحراف الفكري (ص34)، النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها (ص 126).

10. الغزالي، إحياء علوم الدين (3/73)، المالكي، نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب (ص 487)، سلطان، التفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الراهن (ص185)، الزهراني، الأمن مسئولية الجميع (ص22)، محجوب، بيئات التربية الإسلامية (107)، الصقعبي، أبعاد تربوية وتعليمية في تعزيز الأمن الفكري (ص 36).

11. الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (5/ 339)، الحرضي، بهجة المحافل وبغية الأماثل (1/ 247)، الهروي، شرح الشفا (2/ 80).

12. الغزالي، إحياء علوم الدين (3/73)، بكار، القواعد العشر» أهم القواعد في تربية الأبناء (ص 39 وما بعدها)، صقر، موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام (4/357)، علوان، تربية الأولاد في الإسلام (1/ 123، 320).

13. التفكير الإبداعي: هو الذي يمكن الطالب من القدرة على تكوين تركيبات جديدة للأفكار لتلبية حاجة ما.

التفكير الناقد: هو الذي يمكن الطالب من القدرة على الحكم على الأشياء وفهمها وتقويمها طبقاً لمعايير معينة من خلال التأمل والتحليل وطرح الأسئلة وعقد المقارنات ودراسة الحقائق دراسة دقيقة، وهذا التفكير يركز على اتخاذ قرار فيما ينبغي علينا الاعتقاد به أو عمله. ويمكن تعريفه بشكل ضيق بأنه: تقويم دقة العبارات.

التفكير المنطقي: هو التفكير الذي يهتم بالمبادئ العامة للفكر الصحيح، التي تساعد على الوصول إلى النتائج الصحيحة وعدم الوقوع في الخطأ، وهو يساعد على التمييز بين الأدلة السليمة وغير السليمة، ويحرر الطالب من تأثير العاطفة والنزعات الشخصية، ويقوم على الحجة والدليل والبرهان، ويساعد على الوصول إلى نتائج صحيحة.

مصطفى فهيم، مهارات التفكير في مراحل التعليم العام (ص240، 245)، روبرت مارزانو وآخرون، أبعاد التفكير (ص50، 66)، الصقعبي، أبعاد تربوية وتعليمية في تعزيز الأمن الفكري (ص24، 25).

14. القرموط، أثر المدرسة في تفعيل دور طلاب المرحلة الثانوية لمواجهة الإرهاب (ص41–38)، عبد المعطي، وقناوي، علم نفس النمو (1/150)، الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (ص126)، الطواري، التطرف والغلو (الأسباب، المظاهر، العلاج) (ص21).

15. ابن تيمية، جامع المسائل (4/274)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، مجلة البحوث الإسلامية (94/126)، صقر، موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام (4/357)، غنايم، حق التعلم (ص 720)، القرموط، أثر المدرسة في تفعيل دور طلاب المرحلة الثانوية لمواجهة الإرهاب (ص42 – 46)، طالب، الأسرة ودورها في وقاية أبنائها من الانحراف الفكري (ص137).

16. الزهراني، الأمن مسئولية الجميع (ص32، 75)، بكار، القواعد العشر» أهم القواعد في تربية الأبناء» (ص 12)، اللويحق، مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر (928–3/926).

17. سورة آل عمران: جزء الآية (97).

18. سورة البقرة: جزء الآية (125).

19. الشايع، الإعلام ودوره في تحقيق الأمن البيئي (ص 186)، عبد السلام، دور المسجد في تحقيق الأمن المجتمعي في الإسلام (ص 875)، العبد الجبار، الإرهاب في ميزان الشريعة (ص124).

20. المالكي: نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب (ص191 وما بعدها)، طه، الانحراف الفكري (ص 48، 75)، عبد السلام، دور المسجد في تحقيق الأمن المجتمعي في الإسلام (ص879).

المصادر والمراجع

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- المراجع العربية:

1. البخاري، أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر، شرح وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ .

2. ابن بطال، أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد الرياض بالسعودية، ط2، 1423هـ 2003م.

3. بكار، عبد الكريم، القواعد العشر(أهم القواعد في تربية الأبناء)، مؤسسة الإسلام اليوم، ط1، 1431هـ 2011م.

4. بكار، عبد الكريم، المراهق(كيف نفهمه وكيف نوجهه؟)، ط4، 1433هـ 2012م.

5. البيضاوي، أبو سعيد، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1، 1418 هـ.

6. ابن تيمية، أبو العَباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي الدمشقي (ت :728هـ)، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1422 هـ.

7. الجوابي، محمد طاهر، المجتمع والأسرة في الإسلام، الناشر: دار عالم الكتب، ط1، 1423هـ 2000م.

8. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة بيروت، 1379هـ.

9. الحرضي، يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري (ت: 893هـ)، بهجة المحافل وبغية الأماثل، دار صادر بيروت.

10. حسنة، عمر عبيد، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة: وهو بحث منشور في كتاب الأمة87، تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط1، 1423هـ 2002م.

11. الحوشان، بركة بن زامل، الإعلام الأمني والأمن الإعلامي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، الرياض، 1425هـ 2004م.

12. خاطر، أحمد، مقدمة في إدارة المؤسسات الاجتماعية، الناشر، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية.

13. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

14. رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين الحسيني (ت: 1354هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

15. روبرت، مارزانو وآخرون، أبعاد التفكير، مطبعة المقداد، 1996م.

16. الزرقاني، أبو عبد الله، محمد بن عبد الباقي المالكي (ت: 1122هـ)، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ 1996م.

17. الزهراني، هاشم بن محمد، الأمن مسئولية الجميع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن المنعقدة بكلية الملك فهد الأمنية بالرياض 1425هـ.

18. سالم، عبد الرشيد عبد العزيز، طرق تدريس التربية الإسلامية (نماذج لإعداد دروسها)، الناشر، وكالة المطبوعات، ط3، 1402هـ 1982م.

19. سلطان، جاسم، التفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الراهن، مؤسسة أم القرى بالمنصورة،1431هـ 2010م.

20. السليمان، تميم بن عبد الله، التدابير الواقية من الانحراف الفكري: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1427هـ 2006م.

21. الشايع، عبد العزيز عبد الله أحمد، الإعلام ودوره في تحقيق الأمن البيئي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1424هـ 2003م.

22. صقر، عطية، موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام، الدار المصرية للكتاب، ط1، 1410هـ 1990م.

23. الصقعبي، مروان بن صالح بن عبد العزيز، أبعاد تربوية وتعليمية في تعزيز الأمن الفكري: بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري بجامعة الملك سعود، 1430هـ.

24. طالب، حسن مبارك، الأسرة ودورها في وقاية أبنائها من الانحراف الفكري: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2005م.

25. طه، عابدين طه، الانحراف الفكري (مفهومه، أسبابه، علاجه) في ضوء الكتاب والسنة، بحث منشور على الإنترنت.

26. الطواري، طارق محمد، التطرف والغلو (الأسباب، المظاهر، العلاج)، ورقة مقدمة للمؤتمر الدولي الرابع المنعقد بسويسرا، برعاية جامعة الكويت بالتعاون مع جمعية مسلمي فيفاي بسويسرا، أغسطس 2005م.

27. الظاهري، خالد، دور المدرسة في مكافحة الإرهاب من منظور التربية الإسلامية، دراسة منشورة على الإنترنت بتاريخ: 5 يناير 2006م، على رابط themwl.org/web

28. العبد الجبار، عادل، الإرهاب في ميزان الشريعة، الرياض، منشور على الإنترنت.

29. عبد السلام، جعفر، دور المسجد في تحقيق الأمن المجتمعي في الإسلام، بحث مقدم للمؤتمر العام العشرين للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة في 2008م، بعنوان: مقومات الأمن المجتمعي في الإسلام.

30. عبد المعطي، حسن مصطفى، قناوي، هدى محمد، علم نفس النمو، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

31. علوان، عبد الله ناصح، تربية الأولاد في الإسلام: دار السلام، ط9،1406هـ

1985م.

32. عيَّاد، سامي علي حامد، استخدام تكنولوجيا المعلومات في مكافحة الإرهاب، دار الفكر الجامعي،2011م.

33. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت.

34. غنايم، محمد نبيل، حق التعلم، بحث مقدم للمؤتمر العام العشرين للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة في:1429هـ 2008م، بعنوان: مقومات الأمن المجتمعي في الإسلام، دار الكتب المصرية.

35. القرضاوي، يوسف عبد الله، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة القاهرة، ط4، 1432هـ 2011م.

36. القرموط، فهد بن سليمان، أثر المدرسة في تفعيل دور طلاب المرحلة الثانوية لمواجهة الإرهاب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1428هـ 2007م.

37. ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ 1999م.

38. الكواكبي، عبد الرحمن (ت1320هـ)، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: دار النفائس ط3، 1427هـ 2006م.

39. اللويحق، عبد الرحمن بن مُعلَّا، مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1420هـ 1999م.

40. المالكي، عبد الحفيظ بن عبد الله بن أحمد، نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 1427هـ 2006م.

41. محجوب، عباس، بيئات التربية الإسلامية، الناشر: الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، العدد السادس والأربعون، ط12، 1400هـ.

42. محمد، الفاتح عبد الرحمن، دور الشباب والمرأة في مكافحة التطرُّف العنيف، دراسة منشورة على الإنترنت بتاريخ: 26 نوفمبر 2015م، على رابط www.islamtoday.net/bohooth/artshow

43. مرتجى، عاهد، مدى ممارسة طلبة المرحلة الثانوية للقيم الأخلاقية من وجهة نظر معلميهم في محافظة غزة، رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة الأزهر، غزة فلسطين،2004م.

44. مصطفى، فهيم، مهارات التفكير في مراحل التعليم العام، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1422هـ 2002م.

45. معن، خليل عمر، علم اجتماع الأسرة، الناشر، دار الشروق الإصدار الثاني، ط1، 2000م.

46. النحلاوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها: ط1، دار الفكر بدمشق، 1399هـ 1979م.

47. الهروي، أبو الحسن، علي بن سلطان محمد نور الدين الملا القاري (ت: 1014هـ)، شرح الشفا، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1421 هـ.

السياق الدلالي للاستفهام في ديوان السباعيات لعيسى ألبي أبي بكر: دراسة أسلوبية*

د. محمد جامع عبد اللّه**

*تاريخ التسليم: 2016/7/20م، تاريخ القبول: 2016/10/15م.
**أستاذ مساعد/ جامعة ولاية كَوْغِي/ نيجيريا.

ملخص:

ناقشت الدراسة صورا من أساليب الاستفهام في ديوان عيسى ألبي أبي بكر، أحد فطاحل الشعر العربي في نيجيريا، وقد بدأت بمقدمة تفصح عن الشعر ورونق الإنشاء الطلبي، وخاصة الاستفهام، وركزت على بعض أساليب الاستفهام، مستشهدا بالنماذج الشعرية الواردة في الديوان. وقد هدفت الدراسة إلى إبراز ما يكنّه الديوان من الروائع البلاغية للاستفهام. واتبعت الدراسة في مناقشة الموضوع المنهج الأسلوبي إحصاءً وتحليلاً، وقد توصل البحث إلى أن الشاعر يملك من القوى الإنشائية ما يجعل ديوان السباعيات يحوي ضروبا زاهية من بدائع الاستفهام، تستوقف الدارس لرسم قيم فنية على نحو ما عَنّ له من الوجوه والمعاني.

الكلمات المفتاحية: أساليب–الاستفهام–ديوان السباعيات–عيسى ألبي–نيجيريا

Contextual Use of Inquiry Techniques in as-SubāCiyyāt's Collection of Isa Alabi Abubakar: A Semantic Approach

Abstract:

This study discusses images of question styles in Isa Alabi Abubakar's anthology, who is one of prominent Arabic poets in Nigeria.The study begins with introduction which exhorts the beauty of interrogative constructions and virtue of rhetorical questioning. The article focuses on analyses of questioning methodology in the work with numerous examples. It aims at revealing the treasures of rhetorical techniques embedded in it. The work applies stylistic approach in its study. The study concludes that the poet is endowed with constructive litrary prowess that made his anthology (as-Subā'iyyāt) a focal point for the researcher in exploring its artistic values as it appears to him.

***Key Words**: Techniques-Inquiry-as-Subā'iyyāt-Isa Alabi-Nigeria*

المقدمة:

الشعر ديوان العرب؛ وهو لهم حياة وإليهم نافذة. وقد اختاروه سجلا لحياتهم حين استحسنوه واستطابوه، ورأوا الأسماع تألفه والنفوس تقبله، فأقاموا للنوابغ ولائم فرحين، ثم اتبعوه من بعدُ وتعلموه، فصار للشعر راوية، وأصبح الرواة ينابيع العلوم وأوعيتها للجيل اللاحق[1] قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: (كان الشعر علم القوم، ولم يكن لهم علم أصح منه)،[2] فانحصر تسابق جياد البلاغة في ميدان الكلام المنظوم. ومن هذا المنطلق عُني العلماء المسلمون في نيجيريا بقرض الشعر متفاعلين بما يجري في بيئتهم من أحداث سياسية واجتماعية.

أما الكلام الإنشائي فيقع متعادلا في الميزان البلاغي، كما يقتضيه الحال والمقام، ويعتمده الفن الشعري الراقي، وتحكمه الظروف والملابسات الإنسانية لرفد قضاياها وتياراتها صياغة فنية عبر النماذج الشعرية الحية.[3] والحق أن الإنشاء بنوعيه، يمنح الشعر أنماطا راقية من النماذج التي من شأنها أن يغدو قُوى خالدة يعزّ إخماله وإخلاؤه عن معالم الرونق والجمال.

ويتميز الإنشاء الطلبي بأن البلاغيّن أشادوا بقيمه الجمالية لما يضفيها على النص من قوة الظهور وحسن الدلالة، وأنه يخرج من معانيه الأصلية إلى معان أُخر يقتضيها المقام والحال. ذلك أن من أهم الأهداف التي يرمي إليها هو التأثير بأكبر قدر ممكن في نفوس المتلقّين، ليتم من خلاله الإقناع بما يقوله المنشيء وما يدعو إليه. ومن أجل تحقيق هذا الغرض يتّخذ أبعادا مختلفة وأساليب متغايرة، ليرسم خلالها الصورة التي تحقق الغرض المنشود من تحفيز العقول على التفكير، وإثارة العواطف.

والمعاني المستفادة من الكلام الإنشائي بعيدة المدى، تعزّ الإحاطة بها، وإنما يحكمها الوعي التام بسياق التعبير، والوقوف على قرائن أحواله. فتستنبط من أدوات الاستفهام، مثلا، مع الوقوف على قرائن أحوالها، معانٍ منها؛ التقرير، والتعجب، والحثّ، والاستبطاء، والتهكم، والسخرية... وليس من نافلة القول : إن الشاعر عيسى ألبي * بلغ ببلاغة الاستفهام شأوا بعيدا في سباعياته، حيث أمسكها إمساك بارع فطن، يدري من المواقع التي يجود بها النمط العالي على صورة يُفتح بها أمام الدارس مغاليق المعاني، وتزول عوامل التعقيد التي ينجم منها سوء النظم.[4]

ولا جرم أن الشاعر، في استخدام الاستفهام في الديوان، قد استلهم خصائص الاستفهام التي تتجمع في طاقات عقلية عند مزاولة القضايا الإنسانية بما يناسب الموقف والمواطن، وما يلازمها من آداب، وقيم مثلى، في قوة الحكمة، وروعة العرض، وجمال الأداء، على نحو ما تحكم به القرائن.

الاستفهام:

توافق معنى الاستفهام والاستخبار عند ابن فارس، وهما كلمتان مترادفتان تؤديان معنى واحدا، وهو (طلب خبر ما ليس عند المستخبر)[5] ثم أردف قائلا إن ناسا يذكرون (أن بين الاستخبار والاستفهام أدنى فرق، قالوا: وذلك أن أولى الحالين الاستخبار؛ لأنك تستخبر فَتُجاب بشيء، فرُبَّما فَهِمْته، ورُبمَّا لَم تَفهمه، فإذا سألت ثانيةً، فأنت مُستفهِمٌ، تقول: أفهمني ما قلته لي، قالوا: والدليل على ذلك أنَّ الباري –جلَّ ثناؤه–يوصَف بالخُبْر ولا يوصَف بالفَهْم).[6] وقد ذهب السيوطي مذهب ابن فارس، إذ قال: (الاستفهام هو: طلب الفَهم، وهو بمعنى الاستخبار.)[7]

ويتّضح أنَّ مَن فرَّق بينهما يَقصُر معنى الاستفهام على طلب عِلْم بشيء يريد المستفهم عقله، إذ إن من معاني أصل الكلمة العقل، يُقال فهمت الشيء أي عقلته[8] وأنَّ الاستخبار طلبُ العلم ابتداءً، (فاستخبَر: سأله عن الخبر وطلَب أن يخبرَه...والاستخبَار: السؤال عن الخبر.)[9] ويبدو للباحث أنَّ الاستخبار أخص معنى من الاستفهام لكنهما في الحالين هما: طُلب علم مالم يُعلم. ومن شمولية معنى الاستفهام أنهم أطلقوا (المستفهم) على السامع الذي لم يفهم ما أجيب به ابتداء، فسأل ثانية.

على أن الاستفهام تميز عن الاستخبار بأدوات لفظية كنّ من خصوصياته هي: الهمزة، وهل، وما، ومَن، وكم، وكيف، وأين، وأنَّى، ومتى، وأيَّان، وأيّ. ويعني أن الاستخبار لا يكون إلا بصيغة الأمر، وإذا طلب علم شيء بهذه الأدوات فهو استفهام، وإلا، فهو استخبار.

ومن هنا ندرك الفرق بين التعبير عن المعنى بالأسلوب التقريري، والتعبير عنه بأسلوب الاستفهام. فالتقريري أسلوب يباشر المعاني باعتماد موضوعية، وتوكيد، وتكرار، وقسم، وحقيقة، وكناية، وخبر، وإنشاء وغيرها من أساليب التعبير، حيث أن الهدف منه–كما في أسلوب الاستفهام–في النهاية، هو الإقناع دون جذب انتباه المتلقي. فالمتلقي، في أسلوب الخبر، مستمعٌ دوره التلقي دون التفاعل الحي مع النص، بالتعقيب والسؤال والجواب. وأما طبيعة التعبير بالاستفهام ففيه إيثار بلوغ المعاني في نفس المتلقي إلى أقصى حدّ ثم فيه استيلاء المنشيء على نفس السامع، يضاف إلى ذلك ما فيه من تجسيد فعلي للتواصل بينهما، فيصبح المتلقي فاعلا–هو الآخر–في بناء النص.

أساليب الاستفهام:

يجدر بالباحث في هذا الصدد أن يشير إلى أنَّ هناك استعمالات للاستفهام ليس بالضرورة أن تكون حقيقية، وخير مثال لذلك سؤال الله عيسى بن مريم–عليه الصلاة والسلام–في قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾المائدة: 116، فلا يقال: إن الله شاك ومتوهّم في إثبات عين القائل للقولة–حاشاه سبحانه العليم الخبير! بل وُجّه الاستفهام لغرض بلاغي بحت. وقد فطن عيسى هذا القصد، وفهم أنه سؤال ورد على سبيل استنطاقه بما هو لديه–جل وعلا–معلوم، تكذيبا للنصارى وتبكيتا لهم، وتبرئة لذات الله، علاّم الغيوب. ألا نراه يسند العلم المطلق، ومنه علم ما في نفسه، إلى الله–عز وجل؟! فهذا النوع من الاستفهام إذًا (للتبكيت[10] والتقرير).[11] بما يعرفه

خـــبراءَ النفـــطِ أنتـــم عندنـــا

فتنطق (أنتم) على أنها مبتدأ وما بعدها خبر لها، فتكون (أو) للجمع المطلق[18] فيكون المعنى (أنتم) عندنا فتنة ترهب (بل)، وداء عنانا)، بصيغة التقرير. أو تنطق (أنتم) وما بعدها بصيغة الاستفهام–وهو ما يهم هذه الدراسة–فيأتي (أو) للجمع المطلق.[19] ومن الجانب الصرفي؛ كدلالة الأفعال على معان متغايرة عند تغيير بنائها الصرفي، كما لصيغة (أقتل) دلالة التعدية، نحو قولك: (أقاتل زيد عمرا)؛ و(قاتل) دلالة المشاركة، نحو قولك: (أقاتل زيد عمرا)؛ وما لصيغة (قُوتِل) من دلالة الفاعل المجهول، كما يؤثر التوظيف النحوي للكلمة في معناها داخل الجملة، يتغير بتغير مواقعها، كتقديم الفعل على الاسم أو العكس مما يدل على أن الاهتمام في الاستفهام لما قُدّم. فإنك–مثلا–إذا قلت: أقمت أنت بهذا العمل؟، يكون الغرض من التعبير علمَ وجود الفعل؛ وأما إذا أسندت الاسم وبدأت به، نحو قولك: أأنت قمت بالعمل؟ فيكون التردد في الفاعل.

ومن المفيد أن يشير الباحث إلى أن مدار الاستفهام البلاغي لقصد فني يبتغيه السائل، ويحكمه المقام. ولذا، فإن سؤال الله–تعالى–في قوله (أأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله) المائدة: 116، ليس طلبا لعلم ما لم يكن معلوما له–سبحانه–اعتبارا بمقام السائل وموقفه وسياق الكلام. فقد أجاب عيسى–عليه السلام–مسندا العلم المطلق إليه–عزّ وجلّ–بقوله: (إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب) المائدة: 116، تنبيها للسامعين أن السؤال ورد استنطاقا له بما يعلمه الله، وتكذيبا للنصارى في ادّعاهم ألوهيته، وفيه من معاني التقرير والتوبيخ والتبكيت ما لا يخفى!

فتنـــة ترهـــب أو داء عنانـــا[17]

نماذج من أسلوب الاستفهام في ديوان السباعيات

الباحث في هذه الدراسة معنيٌّ بمعالجة مدى شيوع أسلوب الاستفهام في ديوان السباعيات لعيسى، ومعرفة كيفية توظيف الاستفهام من معانٍ ودَلالات؟ وقد قام الباحث بإحصاء عدد مرَّات ورود أسلوب الاستفهام في (الديوان)، فتبيَّن أنَّ أسلوب الاستفهام يمثِّل السِّمة الأسلوبية، يليه أسلوبا الأمر والنهي، فالنداء والتمنى؛ حيث جاء في (الديوان) مائةً وتسعًا وأربعين مرة (149)،[20] بنسبة مئوية قدرها 47.5 % وذلك ما يوضِّحه الجدول التالي:

أدوات الاستفهام	الجملة الفعلية		الجملة الاسميَّة	المجموع	النسبة المئوية
	الفعل الماضي	الفعل المضارع			
الهمزة	2	14	10	26	
هل	12	5	12	29	
ما	4	-	10	14	
من	11	9	-	20	
ماذا	7	6	1	14	
من ذا			1	1	
كيف	1	12	2	15	
أين	-	-	16	16	
أي	-	-	9	9	
أنَّى	-	-	-		
أيَّان	-	-	-		
متى	1	5	-	6	
كم	-	-	-		
الاستفهام المحذوف أداته	-	-	1	1	
المجموع	38	51	62	151	% 47.5

ومن قراءة الجدول السابق يتَّضح لنا خصائص أسلوبية عامة لأسلوب الاستفهام في ديوان السباعيات على النحو الآتي :

♦ أنَّ أدوات الاستفهام دخلت على الجملة الفعلية بفعْلها الماضي والمضارع، إلاَّ أن دخولها على المضارع كان أكثر من دخولها على الماضي؛ حيث دخلت على المضارع في واحد وخمسين موضعًا، وعلى الماضي في ثمانية وثلاثين موضعا. ولعلَّ السبب في ذلك يرجع إلى سياقات العبارات التي تتعلَّق بالزمن الحالي والمستقبل لحظة إبداع الأبيات، اللهمّ إلاَّ ما تعلَّق من استفهامٍ بأحداث ماضية، فيستفهم عنه بالجملة الفعلية الماضية، وقد يدلُّ هذا على كثرة خروج الاستفهام إلى معانٍ بلاغية. يضاف إلى ما تقدم أن الفعل المضارع يدل على ديمومة المعنى والاستمرارية مما يجعل المعاني صالحة لكل زمن.

♦ بالمقارنة بين الجملتين الاستفهاميّتين: الفعلية والاسمية، وَجَد الباحث أنَّ أدوات الاستفهام دخلَت على الفعل أكثرَ مما دخلَت على الاسم، فقد دخلَت على الفعل، بنوعيه، في تسع وثمانين مرَّة، وعلى الاسم اثنتين وستّين مرة، وذلك أن الفعل في الأصل، موضوع لحدوث أمرٍ مّا، تحققَ أو يتجدد.

♦ أنَّ أكثر أدوات الاستفهام استعمالا (هل)؛ حيث بلغَت تسعًا وعشرين مرة، ف(الهمزة) وبلغَت ستًّا وعشرين مرة، ثم (مَن) وبلغَت عشرين مرَّة. وذلك أن (هل) تشارك الهمزة في الشعر بأن يتقدم الاسم بعدها على الفعل[21] كما تختص بخصائص منها إفادة معنى (قد)، والنفي، والتقرير، والإثبات[22] وتخصيصها المضارع بالاستقبال [23]

♦ وبالرغم من أن (هل) لا تُعدل بها عن الجملة الفعلية، فهي أصل فيها، فقد أدخلها الشاعر على الجملة الاسمية في اثني عشر موضعًا في الديوان لغرض بياني،[24] منها: قوله يصف **الله**–جل جلاله:

ندعـــوه بالإلـــه لكنـــه عـــن ذاتـــه هـــل أحد عـــالم[25]

وقوله في وصف غادة الحيّ وتأثيرها في شعوره:

إن تقـــوى تأصلّـــت هـــل لديها قوّة المنع مـــن ذوات الخدور[26]

وقوله في تنديد العالم اليوم إنشاده السلام في خضمّ الحروب والظلم والاستبداد والاحتلال، أشياء جعلت السلام المنشود صعب المنال:

هـــل الســـلام منيـــة لا تنـــال أو أنـــه يأتي علـــى كل حال[27]

وقوله معبّرا بلسان حال الرئيس الأمريكي حينما قدم الاعتذار أخيرا بعد الاعتداء وسوء المعاملة اللذَين تعرض لهما السجناء العراقيّون في السجون الأمريكية في العراق:

قـــد اعتـــذرت فهل هـــذا يسركم من بعد ما قد فعلنا ما يسوءكم[28]

وفي الأبيات الثلاثة وغيرها مما لا يسع الباحث ذكرها هنا في القصائد الأخرى من الديوان، عدَل الشاعر بـ (هل) عن الفعل في مواضعها الاثني عشر، وأدْخَلَها على الجملة الاسمية من مبتدإ وخبر مفرد، أو مبتدإ وخبر من فعل وفاعل؛ لأنه أرادَ مزيدًا من العناية واهتماما بالمسؤول عنه؛ أي أراد التنبيه على ضرورة أن يُقرَّ المتلقّون بصدْقه فيما يسألهم عنه؛ لأن تعبيره المختار: (هل أحد عالم؟)، أدلُّ على طلب العلم من أن يقول: (هل يعلم أحد؟)؛ أو قوله (هل لديها قوة المنع من ذوات الخدور؟) من أن يقول : هل يملك التقوى (المتقي) قوة المنع من فتنة ذوات الخدور؟) لأن أحدا أو قوة فاعل فعْل محذوف، وإنَّما كان الأول أدلَّ؛ لأن إبراز ما سيتجدَّد في معرض الثابت المستقر أدلُّ على كمال العناية بحصوله من إبقائه على أصْله كما في (هل يعلم أحد؟)، أو (هل يملك المتقي قوة المنع منها؟) لأن (هل) في (هل يعلم؟) وفي (هل يملك قوة المنع؟) على أصْلها؛ لكونها داخلةً على الفعل تحقيقًا في الجملة الأولى، وتقديرًا في الثانية[29]

واستُعْملت (إلاَّ) و(غير) مع (هل) في ثلاثة مواضع في قوله عندما يراجع ذكريات عن أبيه الراحل:

هـــل كنـــت إلاّ سيّـــدا خـــير المنـــى والمذهـــب[30]

ومطلع قوله في قصيدة يصف بها ما يتجمل به المتديّن المخلص:

ظهـــر الفســـاد فهـــل بقِـــي إلاّ العبـــادة للتقِـــي[31]

وقوله في قصيدة يوبّخ بها الذين يريدون أن يفرّقوا بين الله ورسوله–صلى الله عليه وسلم:

مفـــرّق بـــين المحبّـــين[32] يكـــون غـــير فاسد المذهـــب[33]

فأفادت (هل) في كله النفي، ولدخولها على (إلا) و(غير) صار الكلام تقريرًا وإثباتًا، فنفي النفي إثباتٌ.

أنَّ هناك أدوات استفهام لَم تُستعمَل في الديوان مُطلقًا، وأخرى استُعْمِلت بقلة،[34] فالتي لَم تُستعمل: (أنّى، وكم، وأيّان)، أمَّا الأدوات التي استُعْمِلت بقلة، فهي: (أيّ)، واستُعْمِلت تسع مرَّات،[35] و(متى) واستُعْمِلت في ست مرات،[36] و(من ذا) واستعملت في موضع واحد، والاستفهام المحذوف الأداة في موضع واحد كذلك في قول الشاعر عن ذكرى مرور عشر سنوات على مجازر رُوَنْدَا [37]:

خطبـــك مـــن قللـــه جاهـــل من ذا الذي يعرف خطبا يهون؟[38]

وقوله في ازدياد أزمة البترول في نيجيريا رغم أنها من كبرى دول النفط:

خـــبراءَ النفـــطِ أنتـــم عندنـــا فتنـــة ترهـــب أو داء عنانا؟[39]

ولا يخفى ما في هذا الاستفهام من استغراب واندهاش وإنكار شديد، فالشاعر يندهش من نيجيريّن يعيشون حياة الهوان جراء استكشاف النفط الذي يُرتجى أن يجعلهم سعداء، بل جلب على المستوطنين النحس الاقتصادي من سوء معاملة المسؤولين! فانقلب الأمن خوفا والشبع جوعا!!

حذف الشاعر أداة استفهام من البيت، وكان يمكن للباحث أن يقدّر (الهمزة)، لكونها هي الأصل في الاستفهام، وحرفٌ، بخلاف (هل)، ومن أجل أصالتها فيه اختصّت بالحذف، ودخولها في الإثبات أو الإنكار، دون غيرها من الأدوات، وذلك أن (الهمزة أعمّ تصرفا) [40] في الاستفهام.

المعاني المجازية للاستفهام في ديوان السباعيات:

تنوَّعت المقاصد الأسلوبية التي خرَج إليها الاستفهام في الديوان، وسنتناول هنا أهمَّ هذه المقاصد الأسلوبيَّة.

أولاً: التقرير:

وهو طلب الإقرار بمضمون الكلام، كي يكون مضمون الكلام المطلوب تقريره عند المخاطب ثابتًا مستقرًّا، وأصل المادة دائر على دَلالة الاستقرار؛ ومنه قول زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلـــغ لديـــك بنـــي تميـــم وقـــد يأتيـــك بالخـــبر الظنـــون
بـــأن بيوتنـــا بمحـــل حجـــر بكـــــل قـــرارة منها نكون[41]

ومنه أُخِذ معنى التقرير، فهو طلب السائل من المتلقّي أن يقرَّ ويعترف بثبوت أو نفي مضمون الاستفهام، ويعترف به اعترافًا مستقرًّا يُشبه استقرار الماء في الأرض، بحيث لا يتأتَّى للسامع أو المسؤول بعدُ إنكارٌ، وإقرار المسؤول: (إذعان للحقِّ واعترافٌ به، أقرَّ بالحقِّ؛ أي: اعترف به، وقد قرَّره عليه، وقرَّره بالحقِّ غيرُه، حتى أقرَّ)؛[42] ولذا عرَّفه أهل البلاغة بأنَّه: (استفهام غايتُه حملُ السامع على الإقرار)،[43] والاعتراف بأمرٍ قد استقرَّ عنده ثبوتُه أو نفْيُه.

والاستفهام في أصل وضعه يتطلب جوابا يحتاج إلى تفكير، يقع به هذا الجواب في موضعه، ولما كان المسؤول يجيب عن الأسئلة بنفي أو إثبات، كان توجيه السؤال إليه حملا له على الإقرار بهذا النفي أو الإثبات، ومن ثم الاقتناع بالفكرة المراد لها أن تنساب في عقل ووجدان المتلقي.

وقد توخَّى الشاعر هذه الدَّلالة في بعض استفهاماته؛ كما في قوله في قصيدة قالها احتفالا بميلاد الإتحاد الإفريقي، ويوم تحرير أفريقيا من نيّر المستعمرين،[44]

هـــل بعثـــت أفريقيـــا مـــن جديد وهـــل أفاقـــت مـــن ســـبـــات مديـــد
هل وجد التعلـــيم أبـــنـــاؤها وهـــل أتـــى العامـــــل عيـــش رغيـــد
هل وزّعـــــوا بالعدل ثـــرواتها عـــن طيـــب بـــال دون حـــلّ الحديـــد
وهل غـــــدا ســـــكانها إخوة متّحـــــدين رغـــــبة في السعـــــود[45]

ولا ريب أن وجود المجاعة وفشوّ الأمراض والخوف وعدم وجود المستشفيات ودور التعليم على المستوى العالمي، وكثرة إضرابات العمّال عن العمل جراء مطل المسؤولين دفع الرواتب الشهرية، والكساد في الصادرات والواردات في قرى دول أفريقيا ومدنها أمر مستقر لدى المواطنين والمستوطنين.

وبدون ربْط السؤال بسياقه قد يفهم منه أنَّه استفهامٌ حقيقي، غير أنَّ فَهْمَ الاستفهام في إطار محيط النصِّ أو سياقه، يدلُّ على أنه يتجاوز دَلالته الحقيقيَّة، وهي مجرَّد طلب العلم، فالمسؤول هو المتلقّي المتصور الذي له إلمام بأوضاع الأقطار الأفريقية التي لم تدع للاحتفال بالتحرير، فلمَّا أحسّ من هؤلاء النواب عدم المبالاة بالأهمّ، وهو تحسين الأوضاع والظروف، انبرى يسأل المتلقين؛ قاصدًا التثبُّت من رجاحة أحلام الرؤساء وحالتهم النفسية، بأنْ يُقِرُّوا على أنفسهم ويقرّ لهم المواطنون أنَّهم غير الساسة المقسطين. ترد (هل) مع الماضي في الأبيات الأربعة لتفيد معنى التحقيق والتقرير أنها تفيد معنى التحقيق الذي تفيده (قد) حين دخولها على الماضي، وقد ذهب إلى إفادتها معنى التقرير بعض النحاة غير أنه يتعين ب (إلا).[46] فقد يأتي الإقرار بأمرٍ قد استقرَّ عند المسؤول بها ثبوتُه أو نفْيُه. وهنا يحمل الشاعر المتلقي على التقرير بنفي مضمون الجملة.

ويبدو أن الاستفهام يحمل دَلالة التعجُّب والاستغراب والإنكار؛ أي: التعجب من سياسة الرؤساء الأفارقة، ويستغرب من احتفالهم الذي قد لا يكون داعيا له لو عقلوا، ولعلَّ في تكرار السؤال إظهار رغبته الشديدة إلى تحسين حالات المجتمع الأفريقي. وهذا يعني أن الاستفهام أفاد دلالتين، وهما التقرير؛ وهو الدلالة المحورية، والعتاب والاستغراب والتعجب؛ وهي دلالات فرعية. وهذا يعني أيضا أن المعنى البلاغي للاستفهام يشتمل على بنية دلالية سطحية (التقرير) وبنية عميقة (التعجب والاستغراب والانكار).

ومن الاستفهام الذي قُصد به التقرير أيضًا، قوله في قصيدة يوبّخ بها الذين يريدون أن يفرّقوا بين الله ورسوله:

مفـرّق بـين المحبّـيْن هـل ... يكـون غـير فاسد المذهـب[47]

وقد أنزل بعض المتلقّين الذين يحاولون ليلَ نهارَ بأيديهم وأفواهم أن يجرّدوا الإسلام عن الرسول بدعوى أن الإسلام بالقرآن فقط لا غير، أنزلهم منزلة من يُستغرب ويُتعجب منهم، لأن في قوله لهم:

مـن ذكـر الله بـدون النبـي ... فقد عصى وهو بليـد غبي [48]

دَلالة واضحة على أن هناك طائفة من المسلمين ترى الاكتفاء بلا إله إلا الله دون إضافة محمد رسول الله عقيدة، وبالقرآن دون الأحاديث عملا، ويسمّون قرآنيّن، أمَّا سؤاله لمن تهمه القضية: (هل يكون غير فاسد المذهب) فسؤال تقرير وإثبات لا نفي؛ لأنَّ (هل) تُفيد النفي وهذا مما تَختص به،[49] لكن لمَّا جاء بعدها أداة الاستثناء أي (غير) [50] أفادَت التقرير، وهو ما أشار إليه ابن قتيبة، حين ذكَر أنَّ المفسرين يجعلون (هل) إذا تلاها أداة الاستثناء، بمعنى (ما) في قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعة) الزخرف: 66 و(هَلْ يَنظُرونَ إِلَّا تَأويلَه) الأعراف: 53، وآيات أُخَر ذكرها، ثم قال: هذا كلُّه عندهم بمعنى (ما)، وهو...عند أهل اللغة: تقرير [51]

ويستفاد التقرير من كون (هل) التي تُفيد معنى (ما) النافية هنا من اقترانه بـ (غير) التي تفيد معنى (إلاّ)، فأفادَتْ معنًى مُستفادًا مقرَّرا، وهو أن جميع من يفرقون بين الله ورسوله–صلى الله عليه وسلم–فاسدو المذهب.

مـاذا أفـادوا الأرضَ مـن حكمهـم ... سـوى دمـار مرعـب للعبـاد
هل أطـعموا حـبا فما جائـعا ... وهـل أزالوا نائـبات البلاد [54]

يتّضح من سياق التعبير أنَّ الشاعر أرادَ أن يقرّرَهم بنفي هذا الزعم عنهم؛ ألا وهو أنهم أصلحوا الأرض باستعمارها واستغلال خيراتها، على الرغم من أنهم أحدثوا الدمار والخراب والقتل والتشريد ناهيك من التناحر والتقاتل بين الدول المستعمَرة، فكأن لسان حالهم يقول: قد أفدنا أهل الأرض باكتشافاتنا، وأزلنا عنهم النوائب من أمراض، وأطعمناهم من جوع، وأمنّاهم من خوف، والكل من رئيس ومرؤوس أصبح يعيش عيشا رغدا، وقد آن لنا أن نتسلط على كوكب المرّيخ ونستعمرها!

ثانيًا: النفي:

تدور معاني كلمة النفي لغةً حول: الطرْد والإبعاد والجَحْد، (نَفَاه يَنفيه نفْيًا...طرده وأبعده)، ومنه قوله تعالى ﴿...أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ...﴾ المائدة: 33، أيْ يطردوا...والمنفيُّ: المطرود...ونَفَى الشيءَ نفْيًا: جَحَده، ومنه نفي الأب الابنَ: جَحْده..، وفي الحديث: (المدينة كالكِير تَنفي خَبَثَها؛ أي: تُخرجه عنها). [52]

هذا المعنى اللغوي للكلمة مراد كذلك في الاستفهام، فالمستفهم الذي يقصد النفي من سؤاله يطلب من المسؤول أن يستبعد نقيض النفي وهو الإثبات، ويخرجه من دائرة إقراره الثبوتي، بل عليه أن يقرَّ بسلب مضمون الحكم الذي تضمَّنه الاستفهام، وشرط دلالة الاستفهام على النفي أن يصحَّ (حلول أداة النفي محل أداة الاستفهام)[53] ومنه قول الشاعر سائلا المستعمرين الذين نزلوا المرّيخ بعد أن عاثوا في الأرض:

فبلاغة الاستفهام هنا تكمُن في سرِّ اختياره هذا الأسلوب للتعبير، واستبعاد أسلوب النفي الصريح؛ إذ كان يُمكن أنْ يقول (ما أفادوا الأرض من حكمهم شيئًا سوى الدمار للعباد، وما أطعموا فمًا جائعا حباً للإطعام، وما أزالوا شيئا من نوائب الحياة)، ولأن لسان حال المستعمرين يقول غير ذلك، كان الأوقع أنْ يُقرُّوا هم على أنفسهم بالنفي، وهذا أبلغ من التعبير بالنفي الصريح ابتداءً؛ إذ في استنطاقهم بالإقرار بنفْي هذه المصالح الإنسانية، أبلغ دَلالة على بُعدهم عنها (فأسلوب الاستفهام في أصْل وضعه يتطلَّب جوابًا

يحتاج إلى تفكير، ولَمَّا كان المسؤول يُجيب بعد تفكير ورَويَّة عن هذه الأسئلة بالنفي، كان في توجيه السؤال إليه حَمْلاً له على الإقرار بهذا النفي، وهو أفضلُ من النفي ابتداءً .)[55]

ثالثا: التعجب والاستغراب والدهشة:

التعجُّب من مادة العُجْب، والعَجَب بمعنى: (إنكار ما يَرِد عليك؛ لقلَّة اعتياده...، وأصل العَجَب في اللغة–كما قال الزجاج– أنَّ الإنسان إذا رأى ما يُنكره ويَقِلُّ مثلُه، قال: قد عجبتُ من كذا...، والتعجَّب مما خفي سببه ولم يُعلم...)[56] ومنه قوله–تعالى –:﴿ وَعَجِبُوا أَن جَاءهُم مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ ص: 4، (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ) ق: 2، وقد يَرِد التعجُّب بمعنى: إظهار الاستحسان والإعجاب للشَيء؛ قال ابن منظور: و(التعجُّب: أن ترى الشيء يُعجبك، تظنُّ أنَّك لَم ترَ مثله).[57]

فالتعجُّب؛ إمَّا أن يَرِدَ بمعنى إظهار العَجَب استغرابًا ودهشةً؛ لعدم الإلف أو الاعتياد، أو لأن ما يتعجَّب منه ليس له سببٌ معلوم عند السائل، فهو استغراب، وقد تشتدُّ حدَّته، فيقترن به الاستنكار، وهي الدهشة؛ وإمَّا أن يَرِد التعجُّب بمعنى: إظهار الاستحسان والإعجاب، فيكون تعجُّبك لإعجابك به، أمَّا الأول فتعجُّبك منه، وهو يصدر عن المتكلم لأمْرٍ ما قد ذكَره أو فعَله المستفهَم –وهو عند المستفهم غير معلوم وجْه ذكْره أو فعْله؛ لدَلالة الحال والموقف على نقيض ما يذكر أو يفْعل، فكأنَّ ما ذُكِر أو فُعِل أصبحَ عند المتكلم أمرًا مُلغزًا مُحيِّرًا، فيسأل سؤالاً، (القصد فيه إلى بيان الاستغراب، ويَجري هذا الاستفهام عادةً بعد حصول الظاهرة موطن التعجُّب)[58]

وقد جاءت بعض استفهاماته في هذيْن المعنيَيْن، فمن المعنى الأول؛ أي: التعجُّب بمعنى العَجَب والاستغراب والدهشة، قوله:

ماذا أحال بغاثنا نسرا ... وأحال أفراخ الرّبى صقرا
وسخالنا أسد العرين فلا ... بأس يخيف وعسرنا يسرا
وقلوبنا بعد الرخاوة في ... تلك الشدائد قسوة صخرا [59]

والتعجُّب في استفهام الشاعر مُستفاد من صيرورة هذه الحيوانات الضِعاف، البغاث وأفراخ الربى والسخال، نسرا وصقرا وأسدا، وكذا العسر يسرا والقلوب مع ما تكابده من الشدائد الجسام تلينها، صخرا من القسوة. وهذا شيء غير معتاد اللهمّ إلا في بلاد قُلبت فيها الأمور رأسا على عقب، والإنسان بطبيعته يستلذّ لذاتَ ويجلبها، ويكره الضرر ويبعُد عنها، وإذا ما أُصيبَ من ضرر وأُذيق لباس الجوع والخوف والذلّ، وتلبّسها صبرا وخوفا من أن يصيب عرضه، فهذا من دواعي العجب. فالشاعر، في هذه الأبيات، ينظر إلى أحوال مجتمعه المادّية والمعنوية، وهي تدعو إلى الاحتجاجات والمظاهرات، لكن يبدو أن القوم استعذبوا الألم، واستسلموا للقدر المحتوم، ورضوا من الشجر حُثالةً والماء نزرا، وظلّوا أليفي الذل والهوان، وهذا أمْرٌ غير مُعتاد ولا مألوف؛ ولذا يستحقُّ التعجُّب والاستغراب والدهشة، وإذا كان هذا شأْن الإنسان قوي العزيمة أبيّ النفس في مثل هذه البلاد الظالم أهلها حتى يستعذب الذل، فيمكن أن يُستفادَ من الاستفهام معنى الإنكار، كما يُمكن أن يُسْتَشَفَّ منه معنى الفزَع؛ لكون الحال دليل شرّ للإنسانية بالمرصاد.

وقد يأتي الاستفهام بمعنى العَجَب أو التعجُّب مقترنًا بمعاني أُخَر، كالإنكار والاستنكار، ومن التعجُّب والإنكار أو الاستنكار قولُه في خطة السلام (خارطة الطريق) التي عقدت بين فلسطين والاحتلال الإسرائيلي لإنهاء الحرب والاحتلال وصولا إلى السلام:

ما بال خارطة الطريق ... تحيا بأنفاس الغريق
أ لأ نها مرسومة ... فقدت تدابير اللبيق
أم خططوها واهمين ... بأنها عمل دقيق
أم أن واضعها عدوّ ... جاء في ثوب الصديق
أم أن تلك مكيدة ... حيكت لتضليل الفريق[60]

فالتعجُّب من أن السلام منشود الإنسانية، وفيه أمنها وسعادتها وتقدمّها في شتى جوانب الحياة، ولذا رُسمت (خطة السلام) ووضعوا دقائقها لتحقن الدماء، وبالرغم من ذلك، ما زال الاحتلال الإسرائيلي يستمرّ بقتل الأبرياء وهدم البيوت، والقوة العظمى، أمريكا التي تدّعي ربة الإنسانية وتنشد حرية الأفراد بله الدول!!، تدعمه عسكريا وإعلاميا، وتبرر جرائمه. لا جرم أن الخارطة وضعت لتخدم مصالح الاحتلال الإسرائيلي، وأطماع قوى تنوي افتراس السخال وفي ذلك قوله في قصيدة أخرى:

تديردنياناقوىهمها ... إخضاعها لنيل كل المنال
تنازع (الأبطال) في نهبها ... يديم فيها نائبات النزال
فكيف نرجو السلم في ساحة ... أسودها تنوي افتراس السخال[61]

وفي الاستفهام شيء من التقريع لا يخفى؛ لكون ما يحدث في القدس قضية إنسانية، فخلاصة الاستفهام المفيد الإنكارَ أنَّه يفيد «موقفًا على درجات أقصاها الإنكار أو التقريع، وأدناها العتاب، وما بينهما درجات تُلَوَّن وَفْق السياق)[62]

رابعًا: التوبيخ والتقريع:

التوبيخ: من وبَّخ؛ أي: لامَ، وعَذَلَ، وأنّبَ، وهدّد، (يُقال: وبَّخْت فلانًا بسوء فِعْله توبيخًا)،[63] و(التقريع: التأنيب والتعنيف، وقيل: هو الإيجاع باللوم، وقرَّعْت الرجل، إذا وبَّخْته وعَذَلْته)[64] وواضح أن التوبيخ والتقريع بمعنى قريب، غير أن التقريع أشدُّ منه في اللوم والتأنيب؛ لبلوغه درجة التعنيف والإيجاع، والتوبيخ قد يكون أقلَّ من ذلك في الشدَّة، ومَن يراجع أصل مادة (قرَع) في (اللسان)، يجد معناها يدور حول نزْع الشيء وسَلْبه، والضَّرب، وإنزال الأمر الشديد بالمقرَع، ومنه القارعة عَلَمًا على يوم القيامة، وهي «في اللغة النازلة الشديدة تنزل عليهم بأمرٍ عظيم [65]

ويكون التوبيخ والتقريع إذا ابتغى السائل بسؤاله إنزالَ عقاب نفسي بالمخاطب؛ لصدور شيء معيب منه، كان يليق به ألاَّ يصدرَ منه، ويُتوسل إلى هذا العقاب بدلالة لغوية بوساطة اللسان اللسان، ومعنويَّةً بدلالة الاستفهام، وقد يكون المقصود منه ردْعَ المخاطب وزجْرَه وكَفَّه عمَّا استوجَب توبيخه وتقريعه، وذلك إذا كان يُمكن أن يرتدعَ أو يستفيد من التوبيخ، أمَّا إذا كان قد فات أوانُ الارتداع، ولَم يكن يمكن أن يستفيدَ المخاطب من التقريع والتوبيخ، يكون القصْد حينئذ مجرَّدَ إنزال الألَم النفسي، أو العقاب النفسي على المخاطب. وقد راعى الشاعر القصد الأوَّل، ومن ذلك قوله على لسان عجوز جفاه قومه لكبره:

استهجنوني إذ كبرت فلم أذق ... في الدهر بعد الشيب قطّ لذاذا
أيمجني قومي بغير جناية؟ جنايةً؟ ... إني لقيت مهانة من هذا
هرم يداخلنا ويضعف خلسة ... أقوى الرجال ويوهن الفولاذا[66]

والاستفهام–كما يبدو للباحث–تعقيب من العجوز على هؤلاء القوم الذين يسيئون الأدب مع عجائزهم لكبرهم وضعفهم مع أنه حالات إنسانية لا قِبَل لأقوى الرجال بها، وربما قد تلقّى هؤلاء دروسا دينية تنوّه بالإحسان إلى كبار السن ورعايتهم وتوقيرهم، فلا يُتوقع من مثلهم استهجانَ من صار جسمه بذاذا وعظمه وَهْناً وشيب رأسه مشتعلا، ولذلك استحقَّ أمثالهم التوبيخ والتقريع الشديد؛ ردعًا لهم وزجرًا، وهذا ما فَهِمه العجوز بقرينة قوله:

هرم يُداخلنا ويضعف خلسة ... أقوى الرجال ويوهن الفولاذا
ويُحيل أظهرَنا عراجين الفلا ... لا تستطيع من الرياح ملاذا[67]

وعطفا على ما تقدم، فالاستفهام ثريّ بالدَّلالات الأُخَر، فيُسْتَشَف منه دَلالة الاستغراب والإنكار بقرينة قوله (بغير جناية)؛ أي: لا ينبغي صدور مثل هذه المعاملة السيئة من عاقل ألمّ بأطوار الحياة الثلاثة: الطفولة والقوة والشيخوخة. ومن هذه الدلالات إظهار غضبه على هؤلاء الشبان، ولو صرح الشاعر على لسان العجوز في القصيدة وقال: (لقد تحمقتم إذ جفوتموني لكبري وضعف جسمي)، لما فهمنا من العبارة هذه المعاني، بل اقتصَرت الدَّلالة على إثبات حمقهم وغباوتهم، وهي دَلالة يُمكن أن تُستفاد من الاستفهام، والتعريض بها بعدُ في القصيدة بقوله:

. . . . . .
ضيف يلمّ بنا ونكره وجهه ... أنعوذ من هذا النزيل عياذا؟ [69]

وهذا تأكيدٌ لها، وتشديدٌ على أنَّ مَن يتجاوز الأدب مع كبير السن–إنْ يعش–فهو على وَشك الانتعال بحذائهم ويُعامَل بما عامل به سابقيه، لأن العجز نهاية لا مفرّ منها.

وأمَّا التوبيخ والتقريع فهما لمجرَّد إنزال العقاب النفسي بالمخاطب، فقد قال في ذلك قصيدة في شأن اليوم التاسع والعشرين من شهر مايو الذي جعلته الحكومة النيجيرية يوم الديمقراطية يؤدّي فيه رئيس الجمهورية وحكام الولايات اليمين الدستورية، ووَرد فيها قوله:

حكامنا اليوم ماذا في ضمائركم ... لنا لنذكره للناس إعلانا
ماذا تريدون كي تحيا بلادكم ... فأمركم يشهد الرحمن أعيانا [70]

فالاستفهام في البيتين موجَّه إلى حكام نيجيريا، كل على حِدَة، في موقف تأدية اليمين الدستورية، وليس القصْد منهما حقيقيًّا، فالشاعر–كغيره من المواطنين–يعلم أن الحكام (لا يحفلون بأمرنا غدرا) [71] ويدفعوننا بسياستهم البائسة إلى (سوق النخاسة) ويبررون ما يقومون به بكل ما لديهم من قوة يد ولسان، (وهم خبثاء الطوايا وسفهاء النوايا). [72] وسؤالهم عمَّا يضمرونه لنا أو يريدون، بعد قوله لهم:

أدّيتم يا رجال الحكم أيمانا ... رفعتم اليوم إنجيلا وقرآنا
تعاهدون بها شعبا له أمل ... بأن تقيموا له في المجد عمرانا [73]

إيهامٌ لهم، وقد يعتقدون الأسئلة حقيقيَّة، فيستعدّون للإجابة عنها، والقصْد المبالغة في توبيخهم وتقريعهم، وإنزال عقاب نفسي بهم،

والقرينة قوله بعد السؤال:

النور والمـــاء والتعليم تنقصنا وهي التي تجعل الإنسان إنسانا
أبَيتم أن تـــــــعدّوها لشعبكم فكان ذلك يوم العرض نقصانا[74]

ومَزِيَّة مَجيء التوبيخ والتقريع بهذا الأسلوب، ما في الاستفهام من قُدرة على إيهام المسؤول–في مثل هذا الموقف–أنَّ السائل ليس لَديه منه موقفٌ مَبدئي، وحُكم مُسبق عليه.

خامسا: الأمر:

ورَد أسلوب الاستفهام بمعنى الأمر في قصيدة عنونَها ب (دروس المصائب)، وهي:

لـمـــاذا لا نعـــود إلى الصـــلاح يـــــدير أمـــــــورنا بالخير شوس؟ [75]

فالقصد ليس سؤال المُصابين–والشاعر منهم–على الحقيقة، بل القصْد أمرُهم بالعودة إلى الصلاح، واختار التعبير عن الأمر بالاستفهام؛ حثًّا لهم على العودة، كي لا يتباطأوا، فرُبَّما لو أمَرَهم لاستنكروا ذلك منه، فالأمر المباشر بالعودة إلى الصلاح قد يُشْعِر بعدم ثقة الآمر في المأمور، ثم في التعبير عن الأمر بالاستفهام بـ (لماذا) مع الجملة الفعلية–المضارعة بنون الجمع–إفادة الدَّلالة على بلوغ الغاية في التلطف والعناية بأن يَعودوا فيما يسألهم إليه.

ومنها قول الشاعر يصف استمتاعه بصوت الشيخين سعود الشريم وعبد الرحمن السديس من أئمة الحرم المكي–حفظهم الله–كلما يستمع إلى أشرطة تلاوتهما أو يصلّي خلفهما في عمرة أو حجٍّ:

بـــــقاؤهمـــا لـــهذا الديـــن خيـــــــــر فأبـــــــــقى قائـــــــلا هل من مزيد؟! [76]

وسؤاله بعد استماعه إلى تلاوتهما، إنَّما هو سؤال الآمر للمأمور؛ أي زِدْ عليَّ التلاوة، والموقف موقف استزادة من التلاوة، لكن سمات المقام الذي خرج فيه الاستفهام إلى الأمر يخالف ما عهدناه من أن (الأمر هو طلب حصول فعلٍ من المخاطب على وجه الاستعلاء مع الإلزام). [77]

والفرْق كبيرٌ بين طلب الزيادة في التلاوة بصيغة الأمر، والعدول عنه إلى أسلوب الاستفهام، فالأمر المباشر يُتوجّه على سبيل الاستعلاء، والآمر في مثل هذا السياق يطلب بصيغة تَخلو تمامًا من مُراعاة علاقة الحب والشوق بين الآمر والمأمور، علاقة المودَّة والحبِّ.

أمَّا في العدول عنه بإيثار التعبير بتركيب الاستفهام (هل من مزيد)، ففيه إلى جانب الأمر معاني التلطُّف في الطلب واللين، ومُراعاة مقام القارئين الاجتماعي؛ ولا سيَّما أنَّ السؤال مُشْعِر برضا الشاعر عن حاله حين يستمع إلى قراءتهما، وكأن مضمون سؤاله: إنكما قد علمتما ما في صوتكما من سحر حين تجوّدان القرآن، فأطيلا عليّ من التلاوة، بخلاف لو خرَج الكلام بصورة الأمر المباشر، فالآمر حينئذٍ لا يُبالي بشيءٍ سوى تنفيذ ما أمَرَ به!

أنـــا شاعـــــــر القطـــــــرين دون منـــازع

ولتضمُّن الاستفهام ما يُشتاقُ إلى معرفته، حقَّق الإثارة وهيَّج شعور المتلقّين بقرينة ما وصف لهم من جمال غانا المادية والمعنوية وادّعائه شاعر القطرين، نيجيريا وغانا، فقد هيّج فيهم ما يثير شوقهم إليها. أمَّا سرُّ اختيار الاستفهام أسلوبًا للتعبير عن هذه المعاني بدلاً من الخبَر، كأن يقول مثلاً: (أذيع لأجل كوني شاعر القطرين إعلانا)؛ فلأن في التعبير بالاستفهام بلوغًا بالإثارة والشوق في نفوس المتلقّين إلى أقصى حدٍّ، واستيلاؤه على نفوسهم. ولو اختار الخبر، فقد لا يتحقَّق له ما يحققه الإنشاء بالاستفهام؛ لأنه بطبيعة صيغته فيه جذْب للانتباه، فإذا اجتمع مع جذْبِ

سادسا: الإثارة والتشويق:

يلتقيان لُغويًّا في معنى تهييج المشاعر وتحريكها، غير أنَّ الإثارة تهييج للمشاعر على الإطلاق؛ سواء من غضَب أو من غيره، فـ(ثارَ الشيء ثَوْرًا وثُؤُورًا، وثَوَرَانًا وتثوَّر: هاجَ...)، ويقال: ثارتْ نفسه إذا جَشَأَتْ، وإنْ شِئْتَ، جاشَت..، وكل ما استخرجتَه أو هجْتَه، فقد أثَرْتَه إثارةً وإثارًا، وثَوَّرْتُه (هيّجته) واستَثَرْتُه، كما تَستثير الأسد والصيد [78]

أما مادة الشوق، فتعني: (نزَاع النفس إلى الشيء...، والشوق حركة الهوى..، وشاقَني شوقًا وشوَّقني: هاجَني، فتشوَّقت إذا هَيَّجَ شوقَك؛ ويقال منه: شاقني حسنها وذكرها... أي هيّج شوقي) [79] فالمراد بالإثارة والتشويق –كمعنًى للاستفهام –توجيه السامع المتلقِّي إلى الانتباه، بتحريك مشاعره نحو أمرٍ محبوب يرغب فيه السائل، بقصْد استمالته نحو ما سيُلقيه إليه بعد الاستفهام، وقد توخَّى الشاعر معنى الإثارة والتشويق في قوله يمدح مسقط رأسه، جمهورية غانا، حين عاد إليها أستاذاً زائراً في إحدى جامعاتها بعد غياب عقود من الزمن:

أفـــــــلا أذيع لأجـــــــله إعـــــــلانا؟! [80]

للانتباه التشويقُ، فقد بلغَت الإثارة مداها، كما أنَّ في أسلوب الاستفهام في مثل هذا المقام تجسيدًا فعليًّا للتواصل بين المنشئ والمتلقِّي، فيُصبح المتلقي فاعلاً هو الآخر في بناء النص، أمَّا الأسلوب الخبري، فالمتلقِّي مستمعٌ فحسب، دَوْره التلقي فحسب دون التفاعل الحي مع النصِّ، بالسؤال والجواب والتعقيب.

ولا يَلْزم في مثل هذا الاستفهام أنْ يُجيب السامع بما يفيد موافقته على إخباره بما يشوِّقه إليه؛ فالغرض منه استدراجُ السامع "إلى الانتباه إلى ما يلحق الاستفهام من كلام، وعادة ما يواصِل المتكلم كلامَه دون أن يحصلَ على موافقة سامعه) [81]

سابعا: الحثّ:

(الحثُّ: الإعجال في اتصال؛ وقيل هو الاستعجال ما كان...وحثّثه أي حضّه...وولّى حثيثا أي مسرعا حريصا) [88] ويستفاد من معناه الحَضُّ على فعْل شيءٍ على وجْه السرعة. وويراد بالحثِّ في الاستفهام دعوة المستفهمُ المخاطبَ إلى فعْل شيء حسن على وجْه الاستعجال، فقول الشاعر حين أُهدِيَ إليه بعض الهدايا الثمينة منها صورة المسجد الأقصى المبارك:

رأيت المسجد الأقصى أمامي ... فزاد جمال صورته هيامي
سمعت صدى مآذنه ينادي ... (صلاح الدين) في قعر الرغام
ألا توحي إلى الأحفاد أمرا ... فيدفعهم إلى أمر جسام؟! [89]

حثٌّ من صدى المآذن الذي ينادي فيه (صلاح الدين) للأجداد المتبقّين، وحَضٌّ منه على إبلاغ الأبناء والأحفاد جُلَلَ الأمور التي قام بها أمراء المسلمين الأُول من تحرير الأقصى حتى ينهضّ بهمتهم ويدفعهم التاريخ إلى التفاني والمضيّ قدما في سبيل الحرية المنشودة لأهالي فلسطين، غير أنَّه أخرَجه بصيغة الاستفهام، وليس الخبر، تلطُّفًا منه، ورغبةً في مسارعتهم إلى الاستجابة لِما يحضُّهم عليه.

ولَم يُخرجه بصيغة الأمر؛ لأنها ستذهب بهذا التلطُّف في النُّصح، ورُبَّما فَهم المخاطب الأمر على حقيقته، فيشمئزّ منه–وهو ما يتّقيه–فأخرَجه بصيغة الاستفهام لذلك، وليشعر المخاطب بحريَّته في الاستجابة أو عدمها؛ لكن إجابة المخاطب هي المطلوب المحبوب، ولذا أردف قائلا:

تُدنس ساحتي دوما كلاب ... فتُجزى بعد ذلك بالسلام
يهدّد أسّ أبنيتي انهيارا ... كأن لم يأتني خير الأنام
لماذا ينبذون تراث دين ... توارثه كرام من كرام؟! [90]

وفي هذا حُسن تَأَتٍّ للمراد بأفضلِ طريقة، وألطف خطاب.

الخاتمة

وبعد هذا العرض للسياق الدلالي للاستفهام في ديوان عيسى ألبي تبين للباحث:

- أن ديوان السباعيات معين أدبي ثري، يملك الفؤاد، ويستولي على العقل والوجدان.
- إسهام أساليب الإنشاء في ترابط النص الأدبي.
- أن الاستفهام من أكثر الأساليب الإنشائية التي وردت في الديوان، ويليه الأمر والنهي ثم النداء فالتمنى، وقد تنوع صيغ الجملة الاستفهامية فيه بحسب السياقات وحاجة المعاني.
- أن الاستفهام فيه أفاد معاني بلاغية كثيرة: كالتقرير والنفي والتعجب والاستغراب والدهشة والحث والتوبيخ والإنكار والعتاب. ومن المعلوم أن الاستفهام عند إفادته هذه المعاني يظل باقياً فيه معنى التنبيه وإثارة ذهن المتلقي ولفته إلى تلك المعاني حتى يتأمل ويتدبر ويعلم أنه لا جواب لهذا الاستفهام إلا بالإذعان للمعنى الذي يلفته إليه.
- كان لأسلوب الاستفهام سمة أسلوبية بالغة الأثر في معرفة خواص تراكيب الكلام، وكشف خبايا النفس، والنفوذ إلى أعماقها.
- تتأثر الأغراض البلاغية للاستفهام بمجموعة من العوامل منها: اختلاف المنشيء و، اختلاف نوعية المتلقي، وأحواله مما يمكّن للدارس النظر إلى المتلقي من الزاوية التي تخصه وفق المعاني المرسومة في ذهنه ووفق تصوره الخاص به.
- يعد أسلوب الاستفهام من الأساليب التي اعتمدها عيسى ألبي أبو بكر للإيحاء والتأثير بدلاً من المباشرة والتصريح، فهو ينقل المتلقي من المستوى المباشر إلى المعاني والدلالات الكامنة وراء النص. ويقوم أيضاً باستكمال ما تعجز الكلمات المباشرة عن بيانه وتجليته، فالتعبير بأسلوب الاستفهام يعطي غنىً وخصوبة وأصالة للنص الشعري؛ لما له من فاعلية في توجيه الأفكار وتعميق الرؤية الفنية وإثراء النص وتخصيبه.

و لوّن الشاعر إبداعه بأساليب رائعة في الاستفهام، وبلغ به شأوا بعيدا إذ أعمله إعمال بارع يقظ، يعرف من المواقع التي تفجر منها أودية الأغراض من صخور الأساليب. فإنه قد تصدّى لقضايا إنسانية ترامت أطرافها، فنهض نهضة بطل يصنع بشعره ردودا مقنعة، واتخذ الاستفهام من بين تلك الصيغ الراقية أسلوبا، في انطلاقة مرنة تقوي اقتضاب المعاني والمقاصد على نحو ما تحكم به القرائن. وهذا العمل الشعري إنما يدل على أن أدباء نيجيريا، وعلى رأسهم عيسى ألبي، لهم إسهام كبير في خدمة اللغة العربية ولا سيّما بلاغتها.

الهوامش:

*ولد عيسى ألبي عام 1953م بمدينة كماسي في جمهورية غانا بغرب أفريقيا لأبوين نيجيريين من بلاد يوربا. نشأ في رعاية والده على العقيدة والعبادة والسلوك السليم. تعلم القرآن الكريم ومبادىء الدراسات العربية والإسلامية على أيدي مشايخ إلورن ثم التحق بمركز التعليم العربي والإسلامي في أغيغي ليغوس، بنيجيريا، فحصل في عام 1971م على الشهادتين الإعدادية والتوجيهية.

واصل الدراسة عام 1977م وكان ضمن الفائزين بالقبول في جامعة بَايِرَو كَنُوْ، وتخرج فيها عام 1979م حاصلا على شهادة الدبلوم في اللغة العربية والدراسات الإسلامية. وفي السنة نفسها، انخرط في سلك طلاب اللغة العربية في جامعة إلورن، وتخرج فيها حاملا شهادة الليسانس في اللغة العربية. وفي خلال السنة الدراسية قضاها عام 1985م/1986م حين عاد إلى جامعة بايرو أكمل دراسة الماجستير في اللغة العربية. وفي

عام 1990م/1991م، حين كان محاضرا في جامعة عثمان دَنْ فوديو، قام برحلة دراسية ثقافية تربوية إلى المملكة العربية السعودية، وكان حظه من بين جامعات المملكة جامعة الملك سعود بالرياض، ومنها نال شهادة الدبلوم العالي في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. وفي الفترة ما بين عامي 1996م و2000م أكمل دراسة الدكتوراه في اللغة العربية بجامعة إلورن.

كانت مهنة عيسى ألبي تدريسية وفنية بحتة إذ قد بدأ منذ أكثر من ثلاثة عقود يشتغل بوظيفة التدريس. وفي جامعة عثمان دَنْ فوديو، صوكوتو، عمل محاضرا في اللغة العربية من عام 1984 إلى 1994م، وقبيل نهاية 1994م انتقل إلى جامعة إلورن محاضرا كذلك في قسم اللغة العربية وآدابها. وما زال منذئذ إلى اليوم يزاول عملية التدريس في الجامعة غير أنه خلال ذلك قضى سنة تفرّغ فيها محاضرا في اللغة العربية بجامعة ليغون بجمهورية غانا. وهو حاليا الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية بجامعة إلورن نيجيريا. له بحوث علمية منشورة في مجلات أكادمية محكّمة، محلية ودولية.

ديوان السباعيات من أروع ما جادت به عبقرية عيسى ألبي أبو بكر من دواوين شعرية، وهي أبيات لا تتجاوز كل مقطوعة أو قصيدة منها سبعة أبيات. ويحتوي على مئة وسبعين سباعية، سجل فيها الشاعر مشاعره وخواطره الشخصية، حول قضايا الساعة، وقد تولى طبعه المركز النيجيري للبحوث العربية، مدينة إيِوَوْ (Iwo)، ولاية أوُسُنْ Osun State–نيجيريا.

1. الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، (لبنان: دار المعرفة، د.ت)، ص 36
2. الجمحي، محمد بن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، قراءة وشرح: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، د.ت)، السفر الأول، ص 24
3. أغاكا، عبد الباقي شعيب، أساليب بلاغية في ديوان الأستاذ عبد الله بن فودي، (د. م، مكتبة دار الأمة، 2008م)، ط1، ص 223
4. أغاكا، عبد الباقي شعيب، أساليب بلاغية، المصدر ذاته، ص 228
5. ابن فارس: أبو الحسن أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامه، تحقيق أحمد صقر، (القاهرة: مؤسسة المختار، 2005م)، ط1، ص 302
6. ابن فارس، المصدر السابق ذاته والصفحة ذاتها
7. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي يكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب

الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م)، ط1، ص –575 576

8. ابن منظور الإفريقي: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مادة (فهم)، ج 5، ص 3481
9. ابن منظور الإفريقي، المصدر ذاته، مادة (خبر)، ج2، ص 1090.
10. ابن فارس: أبو الحسن أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية، المصدر السابق ذاته، ص 135
11. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، (مصر: دار المعارف، 1976م)، ط1، ص 159
12. ابن فارس، الصاحبي، ص 305–302، والسيوطي، الإتقان، ج2، ص 80 – 79
13. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، المصدر السابق ذاته، ص 157
14. السيوطي، الإتقان، ج2، ص 80
15. الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: خليل مأمون شيحا، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ط3، ج2، ص 126
16. محمد يوسف حبلص، البحث الدلالي عند الأصوليين، القاهرة: عالم الكتب، 1991م)، ط1، ص 31
17. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 74
18. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ط1، ج1، ص 65
19. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، المصدر السابق ذاته، ص 67
20. تواتر أسلوب الأمر والنهي في الديوان 104 مرة، بنسبة مئوية قدرها 33.1 %، ويليه أسلوب النداء في عدد مرات 56 مرة بنسبة مئويةة قدرها 17.8 %، والتمنى ثلاث مرات بنسبة مئوية قدرها 1.6 %. والنسبة المئويَّة هنا هي بمقارنة عدد الأبيات ورد فيها الإنشاء الطلبي، وعددها 314
21. المرادى، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، ط1، ص 343
22. المرادى، الجنى الداني، المصدر السابق ذاته، ص 345–343
23. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: عبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت: التراث العربي، 2000م)، ط1، ج 4، ص 331
24. يجب التنبيه هنا على أن (هل) لا تدخل على الاسم بعده فعل في الاختيار إلا في الشعر.

ينظر: المرادى، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، المصدر السابق ذاته، ص 343

25. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 43
26. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 35
27. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 139
28. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 161
29. التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح مختصر المعاني في علوم البلاغة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، 1938م)، ج2، ص 99 بتصرف
30. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 31
31. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 188
32. المراد بالمحبَّيْنِ: الله ورسوله–صلى الله عليه وسلم–بدليل قوله في مطلع القصيدة: من ذكر الله بدون النبي ** فقد عصى وهو بليد غبي
33. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 61
34. ومراد الباحث بقلة استعمال أداة من أدوات الاستفهام في هذا المقال، أنها

لم تستعمل في ديوان السباعيات أكثر من عشر مرات

35. ينظر السباعيات، صفحات 53، 65، 66، 74، 78، 123، 149و 108

36. ينظر السباعيات، صفحات 57، 91 و139

37. وهي الإبادة العِرقية التي شهدتها روندا سنة 1994م بين قبائل هوتو وتوتسى، فذهبت ضحيتها ما يزيد على ثمانمائة ألف نفس خلال مائة يوم.

38. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 148

39. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 74

40. الشريف الرضي: أبو الحسن، محمد بن موسى، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، (مطبعة جامعة قاريونس، 1978م)، ج4، ص 447

41. زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتناء وشرح: حمدو طمّاس، (بيروت: دار المعارف، 1426هـ/2005م)، ط2، ص73

42. ابن منظور، لسان العرب، (مادة قرر)، المصدر السابق ذاته، ج 5، ص 3582

43. الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية: نحو رؤية جديدة، (المركز الثقافي العربي، 1992م)، ص 112

44. وذلك في سنة 25/5/2004م

45. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 173

46. المرادى، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، المصدر السابق ذاته، ص 342 و345

47. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 61

48. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 61

49. الشريف الرضي، شرح الرضي على الكافية، المصدر السابق ذاته، ص 448

50. ينظر: الزجاجي: أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق، حروف المعاني، تحقيق: علي توفيق الحمد، (الأردن: دار الأمل، 1986م)، ط2، ص 66 – 67، وابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ج 1، ط 1، ص 170

51. ابن قتيبة: أبو محمد، عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1973م)، ط2، ص 538 – 539

52. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (نفى)، تحقيق ومراجعة ضاحي عبد الباقي وعبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 2001م)، ط1، ج 40، ص 116 – 117

53. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، من لغة النظم العربي: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (بيروت: عالم الكتب، 1984م)، ط2، ص 124

54. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 119

55. عبد الفتاح لاشين، المعاني في أساليب القرآن، المصدر السابق ذاته، ص 155 – 156

56. ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة عجب، المصدر السابق ذاته، ج4، ص 2811

57. ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة عجب، المصدر ذاته، ج4، ص 2812

58. الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية: نحو رؤية جديدة، (المركز الثقافي العربي، 1992م)، ط1، ص 112

59. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 30

60. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 162

61. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 139

62. الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية، المرجع السابق ذاته، ص 115

63. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة وبَّخ، المصدر ذاته، المجلد 6، ص 4751

64. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة قرَع، المصدر ذاته، المجلد 5، ص 3596

65. ابن منظور الإفريقي، اللسان، المادّة ذاتها والجزء ذاته، والصفحة ذاتها

66. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 48

67. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 48

68. صدر البيت: أيمجّني قومي بغير جناية...

69. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 48

70. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 71

71. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 30

72. أغاكا، عبد الباقي شعيب، أساليب بلاغية في ديوان الأستاذ عبد الله بن فودي، المصدر السابق ذاته، ص 201

73. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 30

74. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 71

75. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 77.

76. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 135.

77. الهاشمي السيد أحمد بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، (بيروت: دار الفكر، 2000م)، ص 64

78. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة ثور، المصدر السابق ذاته، الجزء 6، ص 521

79. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة شوق، المصدر السابق ذاته، الجزء 27، ص 2361

80. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 80

81. الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية، المصدر السابق ذاته، ص 117

82. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة عتب، الجزء 32، ص 2792

83. ابن منظور الإفريقي، اللسان، المادة نفسها، الجزء عينه، والصفحة نفسها

84. ابن منظور الإفريقي، اللسان، المادة نفسها، الجزء عينه، والصفحة نفسها

85. ابن منظور الإفريقي، اللسان، المادة نفسها، الجزء عينه، والصفحة نفسها
86. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 35
87. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 35
88. ابن منظور الإفريقي، اللسان، مادة (عتب)، الجزء 10، ص 773 – 774
89. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 186
90. عيسى ألبي أبو بكر، السباعيات، ص 186

المصادر والمراجع:

1. أبو بكر، عيسى ألبي، السباعيات، (نيجيريا، المركز النيجيري للبحوث العربية، د ت)
2. أبو بكر، عيسى ألبي، الرياض، (إلورن، مطبعة ألبي، 2005م)
3. الأزهر الزناد، دروس في البلاغة العربية: نحو رؤية جديدة، (د.م، المركز الثقافي العربي،1992م)، ط1.
4. الأعظمي، محمد ضياء الرحمن، المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى للحافظ البيهقي، الحديث 4346، (الرياض، مكتبة الرشد، 2001م)
5. أغاكا، عبد الباقي شعيب، أساليب بلاغية في ديوان الأستاذ عبد الله بن فودي، (د.م، مكتبة دار الأمة، 2008م)، ط1.
6. ابن فارس، أبو الحسن أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامه، تحقيق أحمد صقر، (القاهرة، مؤسسة المختار، 2005م)، ط1.
7. ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة، مكتبة دار التراث، 1973م)، ط2.
8. ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، (القاهرة، دار المعارف، د.ت)
9. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: عبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت، التراث العربي، 2000م)، ط1، ج 4.
10. ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ط1، ج1
11. التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح مختصر المعاني في علوم البلاغة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، د ت)، ج2.
12. التونوسي، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس، دار سحنون، 1997م)، ج1.
13. الجمحي، محمد بن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، قراءة وشرح: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، د.ت)، السفر الأول.
14. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق ومراجعة ضاحي عبد الباقي وعبد اللطيف محمد الخطيب، (الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 2001م) ط1، ج40.
15. الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق، حروف المعاني، تحقيق: علي توفيق الحمد، (الأردن، دار الأمل، 1986م)، ط2.
16. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م) ط2، ج1.
17. الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، (لبنان، دار المعرفة، د.ت).
18. زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتناء وشرح: حمدو طمّاس، (بيروت، دار المعارف، 1426هـ/2005م)، ط2.
19. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م) ط1، ج1.
20. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2008م)، ط1.
21. الشريف الرضي، أبو الحسن، محمد بن موسى، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، (ليبيا، مطبعة جامعة قاريونس، 1978م)، ج4.
22. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، من لغة النظم العربي: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (بيروت، عالم الكتب، 1984م)، ط2.
23. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، (مصر، دار المعارف، 1976م)، ط1.
24. محمد يوسف حبلص، البحث الدلالي عند الأصوليين، القاهرة، عالم الكتب، 1991م)، ط1.
25. المرادى، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م)، ط1.
26. الهاشمي السيد أحمد بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، (بيروت، دار الفكر، 2000م).

الغزل والمرثاة الغزلية
في شعر توبة بن الحمّير وليلى الأخيليّة*

أ. سحر محمد شريف الجاد الله**

*تاريخ التسليم: 2016/7/23م، تاريخ القبول: 2016/10/25م.
**مدرِّس/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخّص:

يفترق غزل ليلى الأخيلية عن غزل صاحبها توبة بن الحميّر الذي يتوافر على سمات الغزل العذري بشكل مباشر؛ بكونه متموضعاً في مراثيها الغزلية؛ وبكونه يتورّى بمجموعة من السمات المضمونية والأسلوبية التي تجتهد الدراسة في قراءتها قراءة تنسجم مع وضع ليلى الاستثنائي.

الكلمات المفتاحية: الغزل، المرثاة الغزلية، شعر توبة بن الحميّر وليلى الأخيليّة.

Ghazal and Elegiac Ghazal Poetry In the Poetry of Tawbah Bin Al- Hommier and Laila Al – Akialiah

Abstract:

Laila Al- Akialiah's Ghazal poetry differs from the Ghazal poetry of her partner Tawbah Bin Al-Hommier which contains the characteristics of courtly poetry in a direct manner; as it is placed in her Elgiac Ghazal poetry ; due to the fact that it conceals a group of implied characteristics and stylistic ones which the study attempts to read, a reading that suits with Laila's exceptional situation.

حظيت ليلى الأخيلية بشهرة كبيرة في ميدان الغزل العذري ربما أكثر مما حظي صاحبها توبة بن الحمير، ونالت ذكراً وعناية أكثر منه؛ الأمر الذي يدفع للتساؤل الذي يشكل مفارقة، خاصّة بعد قراءة الديوانين، فلا نجد لليلى غزلاً يتوافر على سمات الغزل العذري كما نجد لتوبة، وربّما كان الجواب الجاهز الذي يقفز إلى الذهن هو خصوصية وضع ليلى الأخيلية، فهي امرأة من عصر إسلامي في بيئة ثقافة عربية تحظر الحبّ على المرأة وتعيبه؛ فهذه الحالة الاستثنائية الصادمة لليلى جعلت الأنظار تحدوها أكثر من صاحبها توبة، سواء إنْ كان في عصرها أم في عصرنا، فوجود امرأة تقول الشعر في رجل تحبه ليس بزوجها أمر صادم، وحالة استثنائية، إذ إنّنا نجد المرأة تقول الشعر مادحة ومفتخرة وهاجية وواصفة وراثية زوجها أو أباها أو أخاها، أمّا رجلاً تحبّه فلا نجد لذلك نظيراً.

من هنا فقد بزغت فكرة هذا البحث ؛ أين شعر ليلى الغزلي في توبة، وماذا قالت فيه؟ فمن السهل أن تطالعك سمات الغزل العذري في شعر توبة، إلاّ أنه من الصعب أن تقع على تلك السمات في شعر ليلى. ولهذا كان لا بد من مقاربة غزلها مقاربة تضيء معالم أطر هذا اللون من الغزل. لقد لبثت ليلى عمراً طويلاً في حياة توبة لا تقول شعراً غزلياً فيه، فلم يُسجّل لها سوى بيتين يفصحان عن عفتها واستعصائها على النوال ولا يُدينانها، فالحظر الذي كانت تعانيه يكمّم فمها، ويكتّم صوتها، فالشعر ثبت إعلامي، ودليل قاطع يضع أصابع الاتهام عليها، (فلم تستطع ليلى أن تعبر عن مشاعرها تجاه توبة وهو حيّ؛ لأنّ هذا الشعر سيلتقطه الرواة، وهم الأمناء الثقافيون، وسينشرونه. وهذا الأمر لا يليق بالمرأة الحرّة)[1]. فبقيت صامتة لا تفصح عن حبّها لتوبة شعرياً كغيرها من شعراء الغزل العذري، فما الذي أنطقها في توبة شعراً؟.

كان الموت الكابوس المفاجئ الذي ألقى بثقله على العاشقة الشاعرة التي كمّمت فمها، وأسكتت لسانها مؤجلة لذتها لأمل قريب ترجوه، لكنّ ذلك الأمل انتهى فجأة بموت صاحبها الذي اختطفه الموت بوحشية، لقد كان الموت المطرقة التي دقّت سمعها، فعلمت أن وجود توبة انتهى، فلا أمل منتظر، ولا لذة ولا لقاء، فكان الموت المحرّك الفعلي لليلى لتنطق معبّرة عن تلك الروح الفاقدة المُعَرّاة من (اللذة المنتظرة) التي كانت تمنّي نفسها بها، فجاء رثاؤها لتوبة رثاءً للذتها وحلمها وأملها، رثاءً لذاتها التي كانت تراها في وجود حبيبها توبة.

ومن هنا فقد كان رثاءً متميّزاً متفرّداً عما عهدناه من قصائد الرثاء الأخرى، إذْ حاولت الشاعرة أنْ تُعَوّض كلّ ما فاتها من حبّ وأمل ولذّة غزل في تلك القصائد الرثائية، فجاءت قصائد رثائها لتمثّل حالة (التعويض) عن (اللذة المنتظرة) التي فاتتها بموت توبة الصادم المفاجئ. فلم ترثه بقصيدة أو اثنتين، وإنّما بقصائد عدّة كانت تجسّد ذلك الإحساس القاسي بالألم على فوت اللذة بقرب الحبيب، محاولة تعويضها بذلك الكمّ من القصائد التي تمثّل نموذجاً خاصّاً في الغزل غير المباشر الذي يحملُ في طيّاته الكثير من السمات العذرية المُوَرّاة على مستوى الشكل أو المضمون. فإنْ شكّل الموت المسوّغ الكبير لليلى للنطق والإباحة، إلاّ أنّها ما زالت تعاني من تلك القيود التي تحظر عليها تصوير دفقاتها الشعورية في توبة، والإعراب عن خلجاتها كعاشقة عذرية كما كان يفعل توبة وغيره من الشعراء العذريين الذكور، فمساحة الحرية التي أعطاها الموت لليلى لم تكن بالقدر الكافي لتسمح لها للنطق بمكنوناتها وأحاسيسها كما يجب، فجاء رثاؤها يمثّل وضعاً خاصّاً.

واستناداً لتعريف قدامة بن جعفر للرثاء في قوله: (إنّه ليس بين المرثية والمدحة فصل إلاّ أنْ يذكر في اللفظ ما يدلّ على أنّه لهالك، مثل: (كان) و (تولّى) و (قضى نحبه)وما أشبه ذلك)[2]، وتعريف ابن سلاّم: (وأخبرني يونس بن حبيب: أنّ التأبين مَدْحُ الميّت والثناء عليه، ...، والمدح للحيّ)[3]، وقول ابن رشيق القيرواني: (وليس بين الرثاء والمدح فَرْقٌ، إلا أن يُخلط بالرثاء شيء يدل على أن المقصود به ميت، مثل (كان) أو (عَدِمْنا به كيت وكيت)،/ أو ما شاكل هذا؛ ليعلمَ أنه ميت)[4]؛ فإنَّ المدح والرثاء وجهان لعملة واحدة، فهل نعدّ رثاءها مدحاً لتوبة؟ إنّه كذلك لولا أنّها تربطها بتوبة علاقة عشق، وأنّ كم القصائد التي ترثيه بها يدلّل على إحساسها بوجوده، وأنّها تحادثه وتخاطبه لتحملنا على الشعور، أحياناً كثيرة، بأنّه حيٌّ يُرْزَق. كما أن مدح امرأة لرجل ليس بزوجها بهذا الكم من القصائد من الصعب أن يُقرأ، إلاّ في ضوء انطوائه على غزل قد فاتها بموته، فجعلت تعوّض ما فات من لذة التغزّل به بذلك الكم من القصائد.

واستناداً لذلك فمن الممكن أن نعدّ مراثي ليلى في توبة مراثي غزلية، ولم نجد من أشار إلى ذلك ممّن تعرّض لدراسة شعر ليلى، إلاّ أنّ هناك إشارة مهمة لناقد قديم أبي إسحاق الحصري القيرواني يقول: (ومن أحسن المراثي ما خلط فيه مدحٌ بتفجع على المرثي، فإذا وقع ذلك بكلام صحيح، ولهجة معربة، ونظام غير متفاوت،

فهو الغاية من كلام المخلوقين)[5]، قال ذلك في سياق الحديث عن الخنساء وليلى الأخيلية، وهي إشارة خطيرة دالّة، كما أن هناك إشارة أخرى للناقد نفسه حينما يذكر رثاء شواعر العرب، فيقول: "وقالت أم خالد النميرية [تشبب بأثال الكلابي]:

إذا ما أتتنا الريحُ من نحو أرضه ... أتتنا برّياه فطاب هبوبُها
أتتنا بمسك خالط المسكَ عَنْبَر ... وريح خزامى باكرَتْها جَنُوبها
أَحنّ لذكْراه إذا ما ذَكَرْتُه ... وتنهلُ عبراتٌ تفيضُ غروبها
حَنينَ أسيرٍ نازحٍ شُدَّ قيدُه ... وإعوالَ نفسٍ غابَ عنها حَبيبُها"[6]

وفي هامش الصفحة يذكر المحقق أن ورود (تشبب بأثال الكلابي) (قد وقع في نسخة، والسياق يقضي بأن يكون هذا الشعر رثاءً لا تشبيباً). فهذا الكلام لأبي إسحاق الحصري القيرواني (تشبب بأثال الكلابي) يحمل إشارةً مهمةً في كون الرثاء قد ينطوي على غزل كما تقدّم في تشبيب أم خالد النميرية بأثال الكلابي. إنّ قصائد ليلى الرثائية في توبة (تلهج بالثناء والمدح والإعجاب الذي يتجاوز الصورة المقبولة ما بين زوج ورجل لم يكن زوجاً لها، ممّا يؤصّل عاطفة الحب ويعلن عنها)(ويعلنها)[7].

وهناك إشارة مهمة صريحة مقتضبة لعناد غزوان في كتابه (المرثاة الغزلية) يقول فيها: (... وإذا تجاوزنا هذه النماذج،...، إلى القصائد التي عرفت في دواوين الشعراء الأمويين: عند ليلى الأخيلية، جميل بثينة والعذريين، وجرير، أو في دواوين الشعراء العباسيين،...، لأدركنا أن المرثاة الغزلية قد تطورت فنيّاً عبر هذه العصور المختلفة في اتجاهاتها وخصائصها)[8].

وبعد هذه الإشارة عندما يعرض لرثاء ليلى في توبة يقول: (وفي مراثيها فيه كانت تمزج بين قوة عواطفها ومشاعرها في تعلقها به وتجسيد البكاء والشكوى عليه،...، إنّ بكاءها عليه استمرار وديمومة لذكراه . هذه صورة حزينة من صور الحب تتجلى في أغلب مراثيها الغزلية في توبة)[9].

ونحن نَتّفق مع عناد غزوان في تسمية هذا اللون من المراثي بالمراثي الغزلية؛ ولكّنه أيضاً يعدّ شعر الغزل العذري لوناً آخر للمرثاة الغزلية في الأدب العربي، فهو رثاء لنفس العاشق المحروم، كما يتجلى في قوله : (إنّ هذه الظاهرة الفنية في المرثاة الغزلية لا نجد لها مثيلا آخر إلاّ عند العشاق العذريين إذ أن قصائدهم تكشف عن تفاعل وامتزاج رثاء النفس بالغزل تفاعلاً وامتزاجاً فنيين صارا فيه غرضاً واحداً لا يمكن تحديد ملامح وخصوصية أي واحد منهما دون الاعتماد على الآخر، لذلك فإنّ المرثاة الغزلية تختلف بهذه (الخصوصية الفنية) عن غيرها من المراثي الغزلية التي تعاصرت معها في العصر الأموي)[10].

وبهذا الفهم فقصائد توبة في ليلى تعدّ مراثي غزلية أيضاً، قياساً على اعتبار عناد غزوان قصائد جميل بثينة العذرية مراثي غزلية، ولكنّنا حينما ننظر لليلى الأخيلية كشاعرة غزل عذري، لا نجد ما يسوّغ نعتها بذلك، فكل ما قالته في توبة كان بعد موته، فهو شعر رثاء نفتقدُ فيه ذلك الحسّ الغزلي المباشر الذي نجده في كثير من المراثي الغزلية الأخرى عند العذريين وغيرهم.

هنا نقول: إن كان مما لا شكّ فيه أن ليلى شاعرة غزل عذرية، ووالهة حرّى، كما تصف نفسها، فيمكن اعتبارُ غزلها لوناً خاصّاً نطلق عليه غزلاً ضمنياً، لتنفرد ليلى بذلك عن قافلة الشعراء العذريين في العصر الأموي، بتلك الخصوصية، فمراثيها في توبة مراثٍ تنطوي على غزل ضمني يتّسم بسمات تجعله يفترق عن شعرِ توبة الذي لا يختلف عن شعر الشعراء العذريين أمثال جميل وكُثَيِّر والمجنون، ذلك الشعر الغزلي الذي يمكن أن نطلق عليه الغزل المباشر؛ نظراً لمباشرته في ذكر المشاعر واللواعج والتباريح والأمنيات بلا تَحَرّج أو مواراة، وتوافره على مجموعة من السمات الفنية والمضمونية التي تكرّرت في أغلبه. أمّا غزل ليلى فهو، وإنْ وجد متضمنا في قصائد الرثاء، إلاّ أنّه ما زال يحتجب ويبتعد عن المباشرة، ويتورّى بمجموعة من السمات المضمونية والأسلوبية، تجعلنا نطلق عليه غزلاً ضمنياً.

ولعلّ ما يدفعنا أن نطلق عليه ذلك، أنّه غزل تغيب فيه تلك المباشرة بتسجيل ومضات تلك الروح العاشقة المعذّبة التي يرهقها الفراق، ويضنيها البعد، إنّه غزل من نوع خاصّ يتّخذ شكلاً غير مباشر لطريقته في الحب، ممّا يؤكّد فحولة ليلى الشعرية وقدرتها البالغة التي أهّلتها أن تحتال على وضعها، كأنثى مقيّدة بقيود ثقافة تحظر عليها تصريحها بذلك الحب، فأوجدت، بفعل تلك القدرة، مخرجاً وطريقة تنفّس بها عن ذلك الحبّ ولذته التي فاتتها بموت صاحبها، معوّضة إيّاه بذلك الكمّ من المراثي الغزلية التي تحتاج إلى قراءة تنسجم مع حالة ليلى الاستثنائية، ليلى المرأة العاشقة صاحبة الصوت المكتوم في حياة توبة.

أنطقها الموت، لكنه من نوع خاص تحتجب فيه المشاعر وراء مجموعة من السمات المضمونية والأسلوبية ظهرت فيها براعة ليلى التي وجدت لروحها متنفّساً فيها لتسم رثاءها الغزلي، وغزلها الضمني بالتفرّد والتميّز. (فقد زاوجت الشاعرة بين الغزل والرثاء. فالتقت معاني الغزل معاني الرثاء، وتفردت الشاعرة في معاني الموضوعين، وزاوجت بين الموضوعين فشكلت تجاوزاً على مستوى الموضوع الشعري قادها إلى تجاوز آخر،...، لكن ليلى قد أزالت الحدود بين الغزل والرثاء، فاستعارت لغة الغزل في سياق الرثاء، ظهرت من خلالها ذات موهبة شعرية فذة ومتميزة)[11].

وشهد كثير من النقاد بشاعرية ليلى وفحولتها، يقول الأصمعي: (أشعرَ أنّ ليلى (الأخيلية)، أشعر من الخنساء؟)[12]، ويقول أبو العباس المبرد: (وكانت الخنساء وليلى بائنتين في أشعارهما، متقدّمتين لأكثر الفحول. ورُبّ امرأة تتقدّم في صناعة، وقلّما يكونُ ذلك)[13]. ونقف الآن مع غزل ليلى الضمني مقاربين له مقاربة تمكّننا من رسم ملامح هذا اللون من الغزل العذري. لنرى كيف بدا غزل ليلى في توبة؟. ولعله من المفيد أن نقدّم بدايةً لغزل توبة في ليلى، ليتّضح الفرق بين غزليهما، ويتأكد ما ذهبنا إليه من كون تسمية غزل ليلى بتوبة غزلاً ضمنياً أمراً حقيقاً بذلك.

إنّ تجربة العشق العذرية بين ليلى وتوبة تختلف عن تجارب العذريين الأخرى؛ لكون ليلى وتوبة شاعرين عاشقين، فطرفا

المعادلة في تلك التجربة العاطفية يتساويان في قدرتهما على الشعر وفي شهرتهما به أيضاً، مما يمنح تجربتهما خصوصية وحريّة بالوقوف عليها لقراءتها قراءة تبيّن معالم أطر لونيهما من الغزل.

توبة بن الحُمَيِّر / الغزل المباشر:

لم يختلف توبة كثيراً عن غيره من الشعراء العذريين في اتّصاف شعره بكل ما تتصفُ به قصائد الغزل العذرية، فهو غزل يتمتع بنبرة مباشرة للإفصاح عن لواعج ذلك الحب وزفراته، وتباريحه، وذكر الوشاة، وغير ذلك ممّا زخر به الغزل العذري من سمات شكلية ومضمونية. وبتقليب النظر في ديوان توبة نقع على تلك السمات بسهولة ويسر، ولا نجدُ لأياً للاستشهاد على توافره عليها جميعها، ممّا يؤكّد على توحّد التجربة الشعرية العاطفية لدى هؤلاء العذريين. (فالتجربة العاطفية عند العذريين تجربة واضحة المعالم محددة الأبعاد، لا تكاد تفترق كثيراً من شاعر إلى شاعر)[14].

وهذا يفسّر، كما ذكر كثيرون(*)، تشابه هذا الشعر، ونسبة بعضه لغير شاعر، فلا سمات واضحة تحدّد نسبة هذه القصيدة لواحد دون الآخر، فمن الممكن أن تصلح قصيدة واحدة لأكثرهم، وهذا بحال لا يُقلّل من شأن تلك التجارب الشعرية فنياً أو مضمونياً، فهي على الرغم من تلك السمات المشتركة بينها، تحتفظ بتلك اللذة التي نجدها فيها عند قراءتنا لكل قصيدة على حدة؛ فتوبة رغم

تمسّكْ بحبلِ الأخيليةِ واطَّرحْ
فإنْ تمنعوا ليلى وحسنَ حديثها

عدا الناس فيها، والوشاةَ الأدانيا
فلن تمنعوا مني البُكا والقوافيا[17]

ويقول:

إذا الناسُ قالوا: كيف أنتَ وقد بدا
وأُغْبَطُ من ليلى بما لا أَنَالُهُ

ضميرُ الذي بي قُلْتُ للنّاس: صالحُ
ألا كلُّ ما قرّتْ به العَيْنُ صَالحُ[18]

ويقول:

وقال رجالٌ: لا يَضيرُكَ نأيُها
أليس يضيرُ العينَ أن تكثرَ البُكا
أرى اليومَ يأتي دون ليلى كأنّما

بلى! كلّ ما شفَّ النفوسَ يضيرها
ويُمْنَعَ منها نومُها وسُرورُها
أتى دون ليلى حِجّةٌ وشهورُها[19]

من الواضح أنَّ شعر توبة لا يتّكئ، في الدرجة الأولى، على الصور الفنية البلاغية، بل على العكس، نلحظ قلة توافرها في ذلك الشعر، رغم أنّه يمارس سطوة كبيرة علينا، مبعثها ذلك الانفعال اللذيذ، والتأثير الكبير، فشعر هؤلاء العذريين (ينبع من جيشان عاطفي متصل)[20]، بوصفه حالة شعورية عاطفية تنقل تفاصيل تجربة، وتسجّل بشكل مباشر نبضات قلب عاشق، (إننا مع هذا الشعر لا نرى نفس الشاعر فحسب، ولكننا نحسّ أن نفوسنا كذلك تختلج في كياننا الداخلي فنتعرف إليها ونصغي لها هذا الإصغاء الصادق الصافي)[21]، كون الحبّ والعلاقة بين الرجل والمرأة موضوعاً تلتذ له النفس، وترخي أذنها له، خاصّةً عند العذريين الذين يرصدون بدقّة بالغة وأمانة تلك الحركة النفسية الدقيقة التي تمور بها نفس العاشق، وينقلون نقلاً مباشراً تلك الخواطر والأحاسيس التي تجتاحه. وهم يعمدون (إلى أكثر الألفاظ قدرة على التعبير إتيانه على معظم المعاني التي أتى عليها غيره من الشعراء العذريين، إلاّ أنّنا نستمتع معه بقصائده؛ فهو ينقلها لنا عبر موجة من الأحاسيس، ودفقات من الشعور تختلف، ولو شيئاً قليلاً، عن غيره، وتجعلنا ننسى ذلك التشابه، دافعة إيّانا للشعور بلذة أخرى أملتها علينا طريقته في الإحساس، وأسلوبه في التعبير. (فإنّ الأساليب التراثية ليست متماثلة وإن تكن متشابهة. ففي النتاج العذري، مثلا تنزع اللغة منزعاً انفعالياً مشبعاً بالداخلية،...، ويمكن القول بأن اللغة في النتاج العذري تستحيل إلى شعور(شعوراً)، وإلى انفعال (وانفعالا)؛ كما أن الشعور يستحيل إلى لغة (لغة))[15].

ولعلّ ذلك ما يفسّر سرّ إعجاب كثيرين بتلك القصائد، وإقبالهم عليها حفظاً وترديداً، رغم كونها، أحياناً، تتعارض مع بعض أفكارهم، مثل زيارة المحبوبة المتزوّجة، ونعت زوجها بالبخل، والشكوى من ذلك. وعلى الرغم من موقفنا الإنكاري لذلك، إلاّ أنّنا نجد في أنفسنا تعاطفاً خفيّاً معهم، مبعثه أحاسيسهم المشبعة بروح الصدق والمصاغة بطريقة مُخيّلة؛ تجعل النفس تذهب معها متأثّرة بها، منساقة لما تريده من إقبال أو نفور. (فإنّ الكلمات في الشعر مشحونة بالمعنى، ومن هنا أيضاً يختلف التركيب اللغوي للشعر، هذا التركيب ليس هدفاً في حدّ ذاته، وإنّما يكتسب أهميته بقدر ما يثير من انفعالات وأحاسيس منسقة تنسيقاً فائقاً للعادة)[16]. فهذا توبة ينقل معاني متداولةً بين العشاق العذريين، لكنه ينقلها بنكهة شعورية مختلفة، وبلذة جديدة نعيشها معه، يقول:

عن العواطف الحادة فيحشدونها في صورهم الشعرية، مؤكدين إيحاءاتها ورموزها عن طريق التكرار وكأنهم يستعيضون بها عما نلاحظه من غيبة كثير من الصور المجازية والبيانية المألوفة في الشعر العربي القديم)[22].

ولا يخفى أن قارئ الشعر العذري (لا يصعب عليه أن يتبين ما فحواه أن اللغة العذرية تغتذي بالوجدانات أكثر مما تغتذي بالمجازات، أعْني أن ما يصنع المزية لهذا الشعر هو الارتعاش الانفعالي، لا البعد التصويري للفن)[23]، والشاعر العذري (لا يتحرج من أنْ يكشف عن كل ما يعتلج في باطنه من حرقة أو يثقلها من يأس)[24]. فالمباشرة في رصد الانفعالات، وتموجات النفس العاشقة ووجعها، والصدق في تسجيل حركتها وخواطرها، ورسم دفقاتها الشعورية، والتقاط أمنياتها وهواجسها، ونقلها نقلاً صريحاً بلا تورّعٍ أو حرج مدعاة لتسمية ذلك النوع من الغزل

العذري غزلاً مباشراً. لننظر لتوبة يقول معبراً عن نفسه التي تكابد الموت من أجل ليلى، وهي في الوقت ذاته، تعيش حالة من السعادة الداخلية (راقنا)، جرّاء عيون ليلى الجميلة:

أرتنـــا حياضَ المـــوتِ ليلـــى وراقنا ... عيـــونٌ نقيّـــاتُ الحواشـــي تُديرُهـــا
ألا يـــا صفـــيَّ النَّفْســـ كيـــف تنولها ... لـــو أنَّ طريـــداً خائفـــاً يستجيرُهـــا
تُجـــيرُ وإنْ شَطّـــتْ بها غُربـــةُ النّوى ... سَتُنْعِـــمُ يوماً، أو يُفـــادى أسيرُها[25]

ويقول:

أرى النـــأي مـــن ليلاكَ سُقمـــاً وقربَها ... حياً كحيا الغيثِ الذي أنت ناصرُه[26]

ويقول:

لعمـــري لقـــد سَهّدتنـــي يـــا حمامةَ ... العقيقِ، وقد أبكيت مَنْ كانَ باكيا[27]

فتوبة لم يتحرّج من التصريح بأنه قتيل لليلى، يحيا بقربها، فـ (العذري كان يرى نفسه، وهو يستسلم للحبيبة، أعلى ما يكون قوة ومكانة)[28]، وهو رغم معاناته معها التي جعلته يستشرف الموت، سعيد بعيونها النقية الحواشي. فقصائدهُ حفيّة بأن تسمّى مراثي غزلية، ففيها نلمس رثاء الشاعر نفسه التي مُنيت بالحرمان والفقد وخيبة الأمل. كما أنّها تزخر بالمضامين العذرية؛ من التوزّع بين الأمل واليأس، والشكوى من البعد، والشعور بالسقم، ومعاناة السهاد والبكاء، وغيرها ممّا عهدناه في قصائد العذريين.

ليلى الأخيلية/ المرثاة الغزليّة:

يمتاز غزل ليلى في توبة عن غزل العذريين بأمرين؛ الأول أنّه لم يسجّل في حياة توبة، باعتباره (لذة منتظرة) تمنيّ ليلى نفسها بها، فجاء الموت فعلاً تحريضياً لإنطاقها فيه تقول:

ومـــا نِلْتُ منْك النّصفَ حتى ارتمت بك ... المنايا بسهمٍ صائـــبِ الوقع أعجف[29]

أمّا الأمر الآخر فكونه ضمنياً، يتورّى عن المباشرة متّخذاً مجموعة من السمات الفنية والمضمونية التي من الممكن أن تقرأ قراءة خاصّة تنسجم مع حالة ليلى الاستثنائية، مفصحة عن تجربتها الشعرية في الغزل العذري الضمني الذي تموضع في مراثيها.

تختلف مراثي ليلى الغزلية في توبة عن المراثي الغزلية الأخرى؛ لكون توبة المحبوب ميْتاً، فهي ترثيه حقيقةً، ولكونها ترثي حلمها ولذتها ونفسها العاشقة المحرومة التي فقدتها بفقد توبة. فجاءت مراثيها تفصح عن حبّها البائد الذي تكتمت عليه وتوبة حيّ، فلم تنطق شعرياً عن مكنوناتها وحقيقة مشاعرها، إذ أن تسجيلها لتجربتها العاطفية شعراً تدليل رسمي، وإثبات راسخ على حبها الذي يعتبر عاراً عليها، تقول:

لعمرك مـــا بالموتِ عـــارٌ على الفتى ... إذا لم تصبـــه في الحيـــاة المعايرُ[30]

فهي تتعزّى عن حقيقة الموت المؤلمة، بكون الإنسان يموت ولم يلحقه العار في حياته، فهذا بنظرها عزاء كبير، وكأنّها تقول إنّ توبة جانب كل ما يلحق به العار في حياته، وهذا من شأنه أنّ يؤكد عفتها، وبعدها عن العار، لقد مضت في حياة توبة متكتّمة صامتة شعرياً، إلى أن جاء الموت مزيلاً عن ليلى التورّع من ذكر توبة المنتهي فيزيائياً، لكنه في الوقت نفسه، كان قاطعاً بانتهاء لذة منتظرة كانت تُرجّيها، فكان الموت طامّة كبرى لم تعد تحذر وتخشى شيئاً بعدها، فإن كانت تخشى الفراق في حياة توبة، فقد جاء الموت وكان أكبر من الفراق:

لعمرك ما الهجـــران أنْ تشحط النوى ... ولكنما الهجـــران ما غيّـــب القبرُ[31]

ولهذا لم تعد المصائب، مهما كبرت، تعنيها بشيء، فهي تقسم على أنّها لن ترثي أحداً غيره، ولن تحفل بمخلوق تدور عليه الدوائر، مهما عزّ شأنه، بعد توبة، تقول:

وأقسمـــتُ أرثـــي بعـــد توبـــة هالكاً ... وأحفـــلُ مَـــنْ دارتْ عليـــه الدوائرُ[32]

لكنّها ما زالت مستترة حية، وإنْ أنطقها الموت في توبة، فكان غزلها حريّاً بأن يسمّى ضمنيا، تفريقا له عن سائر شعر الغزل العذري في العصر الأموي الذي يتسم بالمباشرة في ذكر الأحاسيس والمشاعر والهواجس، فهي ما زالت تحسب لواقعها حساباً كبيراً، فجاء رثاؤها الغزلي محتجباً عن المباشرة في التصريح بعواطفها وذكرياتها مع توبة، وإن خرجت من دائرة المأذون اجتماعياً كما تقول نسيمة الغيث، مُرجعة هذا لنزعتها المتحدية التي لا تبالي بالعرف الاجتماعي والآداب الدينية، تقول: (إن تعلق ليلى به لم يكن إلاّ وجهاً من أوجه نزعتها المتحدية غير المبالية بالآخرين. وهذه النزعة ذاتها هي التي ميزت شعرها في رثائه بلونها الخاص، ومذاقها المتفرد الطريف)[33]. إنّها

تعزو خصوصية التجربة الرثائية عند ليلى لطبعها المتحدي فتقول: (إنّها الفطرة المتحدية والميل إلى المنازلة التي اتسمت بها شخصية ليلى)[34]، فترصد موضعين لليلى في رثائها تدلّل بهما على خصوصية تجربتها التي جعلتها تجلب لقصيدة الرثاء ما ليس لها به ألفة معه، معلّله ذلك بالتجاوز من جهة اجتماعية أو أخلاقية.

وقد فطنت سمر الديوب إلى الاختلاف والتفرد عند الشاعرة ليلى وعرضت بعضه على مستوى الموضوع واللغة، معلّلة ذلك بتمردها على عرفها الاجتماعي من خلال غزلها بتوبة. من الحق أن نقول إنّها شكّلت خرقاً للمألوف بغزلها بتوبة، لكن ذلك الخرق لم يكن مطلقاً، وإلاّ فما الذي أسكتها دهراً وتوبة حيّ؟، لقد ظلّت ليلى امرأة محافظة واعية لا تريد أن تجلب العار لأهلها وقومها، وفي الوقت ذاته، تلحّ عليها مشاعر الحبّ المعتملة في صدرها إزاء توبة، فنفذت من خلال رثائها للغزل فيه، ذريعتها أنّه ميتٌ لا حيّ، وأنّ غزلها غير مباشر بل مُتَوَرٍّ بسمات وجدت الشاعرة فيها متنفّساً وطريقاً تحتال به على موقفها الحرج، وهذا هو سرّ تفرّدها. أمّا أهمّ هذه السمات التي ميّزته في مراثيها الغزلية فهي:

صورة توبة البطل النموذج المتكامل:

لقد كان الموت الفعل التحريضي القاضي بإنطاق ليلى بعد ردحٍ من الصمت الطويل، فكانت تبكيه بدموعٍ كفيض الجدول المتفجّر، تقول:

أيـا عـينُ بكّـي توبـة بـن حُمـير ... بسـحٍّ كفيضـ الجـدول المتفجّر[35]

هذا الجدول الذي لم يفضْ إلاّ بالحديث عن توبة، والماضي المنصرم لحياته، والإطالة في ذلك بذكر التفاصيل الكثيرة والدقيقة لشخص توبة البطولي المثالي النموذج، تقول:

كأن فتـى الفتيـان توبـة لم يَسـرْ ... بنجـد ولم يطلـع مـع المتغـوِّر
ولم يـرد المـاء السِّـدام إذا بـدا ... سنا الصبح في بـادي الحواشي مُوَر
ولم يغلب الخصم الضِّجاج ويملأ الجـ ... ـفـان سديفـاً يـوم نكبـاءَ صرصر
ولم يعـل بالجُـرد الجيـاد يقودهـا ... بسُـرَة بـين الأشمسـات فأيصـر
وصحـراء مومـاة يحـار بهـا القطا ... قطعـتَ على هـول الجنـان بمنْسر
قتلتـم فتـى لا يسقط الـروع رمحه ... إذا الخيـل جالـت في قنـاً متكسّـر
فيا تـوبَ للهيجـا ويا تـوب للندى ... ويـا تـوب للمستنبـح المتنـوِّر
ألا رب مكـروبٍ أجبـتَ ونائـل ... بذلـت ومعـروف لديـك ومنكـر[36]

إنّ هذا التتبع الدقيق لشخص توبة، ووصفه بصفات بطولية عظيمة مغايرة النظرة المجتمعية القبلية عنه بوصفه قاطع طريق وفاجراً، يُعدُّ تجاوزاً، وإغراقاً في الثناء عليه ومدحه، فـ (الصورة التي خلعتها ليلى على توبة تضعنا أمام صورة له كانت هي تراها، وليست صورته التي كانت شائعة بين الناس في واقع الحياة)[37]. وما هذا التجاوز إلا حب دفين، وغزل مكتم، نفذ عبر هذه الصورة العظيمة لتوبة، رغم إدراكها أنّ هذا الغلو في رثائها يجلب لها العذل واللوم، تقول:

لعمـري لأنـت المـرءُ أبكـي لفقده ... بجـدٍّ ولـو لامـت عليـه العـواذلُ
لعمـري لأنـت المـرءُ أبكـي لفقده ... ولـو لامَ فيه ناقصُ الـرأي جاهلُ[38]

إنّ مَنْ ينظر في شعر ليلى في توبة يأخذه، أول ما يأخذه، ذلك التصوير البطولي المثالي الأسطوري لشخص توبة، فقد جعلت قبره مزاراً يطوف به الفقراء والمساكين، لأنّه المنجد والمخلّص لهؤلاء، تقول في ذلك:

أُريقتْ جفـانُ ابن الخليـع فأصبحتْ ... حياضُـ النـدى زالـتْ بهـنّ المراتـبُ
فَعُفاتُـه لهفـى يطوفـون حَوْلـه ... كما انْقَضَّ عَرْشُ البئـرِ والوِردُ عاصِبُ[39]

إنّها تجعل العفاة يطوفون حول قبره، وهذه صورة عظيمة خلعتها عليه جعلت عبد الملك بن مروان يسألها عنها مباشرةً، عندما رآها عند زوجته عاتكة بنت يزيد، قائلاً لها: (فما أبقيْت لنا؟ قالت: الذي أبقاه الله لك. قال: وما ذاك؟ قالت: نسباً قرشياً، وعيشاً رخياً، وامرأة مطاعة، قال: أفردتِه بالكرم! قالت: أفردته بما أفرده الله به...)[40].

فهذا الحوار بينها وبين أمير المؤمنين حول البيتين يوضح إنكار أمير المؤمنين لها من إفرادها لتوبة بالكرم، فسؤاله الإنكاري لها يشي بعتبه وحنقه ويجعله يذكرُ ذلك فور رؤيتها منكراً عليها ذلك الوصف لتوبة. هذا وإنّ (الطواف – في مضمونه الإسلامي – رمزٌ يسمو على العطاء المادي)[41]. وانتهت المحاورة إلى خروجها قائلة:

أأجعـلُ مثـل توبـةَ في نَـداهُ ... أبـا الذِّبَّـانِ فُـوهُ الدهـرَ دامـي[42]

إنّها تفضل توبة على الخليفة بسياق استفهام إنكاري، وتجهر بكنية الخليفة السريّة (أبي الذّبّان) غير آبهة بالعواقب. لم تبحْ ليلى بحبها شعراً، ولم تنقل لنا أحاسيسها ومشاعرها كعاشقة، ولم تصوّر لنا خواطرها وأمنياتها شأن الشعراء العذريين، لكنّها حملّت رثاءها كل ما تريد من معاني الحبّ والغزل، فها هي ترسم صورة بطولية مثالية متكاملة لتوبة مفخّمة إيّاه، لقد أبدعت في التقاط الملامح البطولية النموذجية له كفارس وإنسان لتسبغ عليه صفات الكمال.

وقد لاحظ ذلك التضخيم لشخص توبة الخليفة مروان بن الحكم فقال: (ويحك يا ليلى! أكما نَعَتَّ توبة كان؟! قالت: أصلح الله الأمير! والله ما قلتُ إلاّ حقاً، ولقد قصّرت، وما رأيتُ رجلاً قطّ كان أرْبَطَ على الموت جَأشا، ولا أقَلَّ انحياشا حين تحتدم بَرَاكاء الحرب، ويَحْمَى الوطيس بالطّعن والضرب، كان والله كما قلت:

فتى لم يَـزَلْ يـزدادُ خيراً لَـدُن نَشَا ... إلى أن عَـلاهُ الشَّيبُ فـوق المسايح
تـراه إذا مـا المـوتُ حـلَّ بـورده ... ضَروبـاً علـى أقْرانـه بالصفائـحَ
شجـاعٌ لـدى الهيجاء ثَبْـتٌ مُشَايَحٌ ... إذا انْحـازَ عـن أقْرانـه كلُّ سَابـحِ
فعاشَ حميـداً لا ذميمـاً فعالُـهُ ... وَصُـولاً لقُربـاه يُرَى غـيرَ كالحِ[43]

وليس صعباً أنْ نفسّر ذلك التضخيم لتوبة، فهو نوع من التعويض عن اللذة المنتظرة التي فاتت ليلى بموته، وعن ذلك الصمت الذي لازمها بحياته، ويمكن أن نقرأ ذلك التضخيم باعتبار توبة الحبيب الذي تبثّ إعجابها فيه عبر هذه الصورة التي ترسمها له، تلك الصورة بالغة الرجولة والفحولة والجمال. فإن حُظر عليها التصريح بحبها، والمباشرة بذكر مشاعرها، فلن يُحظر عليها تصويره بتلك الصورة، فهي تحتال على الموقف، فتورّي عن ذلك الحبّ وتكنّى بتلك الصورة التي تجلّت في رسمها. فلا يمكن أن يقرأ ذلك التضخيم من امرأة لرجلٍ ترثيه ليس بزوجها، كما أنّه ليس بخليفة أو قائد جيش أو ما شابه، إلاّ في ظل هذا التصوّر.

وممّن لاحظ ذلك التضخيم معترضاً عليه معاوية بن أبي سفيان، قال: (ويحك يا ليلى! لقد جُزْتِ بتوبة قَدْرَه، فقالتْ: يا أمير المؤمنين. والله لو رأيتَه وخبرتَهُ لعلمت أني مُقَصّرةٌ في نعته، لا أبلغ كُنْهَ ما هو له أهل، ...، وقال: أي ما قلت فيه أشعر؟ قالت: يا أمير المؤمنين، ما قلتُ شيئاً إلاّ والذي فيه من خِصالِ الخيرِ أكثر)[44].

وحديثُ ليلى مع الحجّاج مشهور نذكر آخره حين أنشدت الحجّاج بعض شعرها في رثاء توبة، فاعترض محصن الفقعسي، وكان من جلساء الحجّاج، قائلاً: (مَنْ الذي تقول هذه هذا فيه؟ فوالله، إنّي لأظنّها كاذبة! فنظرت إليه ثمّ قالت: أيّها الأمير، إنّ هذا القائل لو رأى توبة لسرّه ألا تكون في داره عذراء إلاّ هي حامل منه، فقال الحجّاج: هذا – وأبيك الجواب، وقد كنت عنه غنياً)[45].

إنّ في ردّها على محصن الفقعسي تصريحاً واضحاً بإعجابها برجولة توبة وتميّزه، بل تصل حد المباهاة بفحولته، وما ذاك على لسان امرأة إلا غزل وتشبيب.

لننظر إلى صورة توبة كيف تتبدّى في شعرها:

فتـى لا تخطـاه الرِّفـاق ولا يـرى ... لقـدر عيـالا دون جـار مجـاور
ولا تأخـذ الكُـومُ الجـلاد رماحهـا ... لتوبـة في نحـس الشتـاء الصَّنابرِ
إذا مـا رأتـه قائمـاً بسلاحـه ... تقتـه الخفـاف بالثّقـال البهـازرَ
إذا لم يجُـد منهـا برسـل فقصـره ... ذرى المرهفـات والقلاص التواجـر
قرى سيفـه منهـا مشاشـاً وضيفه ... سنام المهاريـس السِّباط المشافر[46]

إنّها تصور كرمه بخمسة أبيات غاية في الجمال والتأثير، وهي حين تتحدث عنه تصفه بـ (الفتى)، وكأنّها ما زالت تراه كما كان في الماضي، فهي تنقل الصورة الماضية بأسلوب مباشر وكأن توبة حيٌّ يُرزق؛ لتعيش مشاعر اللحظة ويعيشها السامع كما لو أنها الآن. إنّها تبتعد ما استطاعت عن الإحساس بالفقد لاجئة للحديث عن الماضي بالحاضر فتوبة حيٌّ مستمر، والحديث عنه مباشر، إنّه في قمة قوته وفتوته لا يتخطاه الرفاق في قوة أو كرم، وعنده حبٌّ للجار فلا يأكل إلا بحضور جيرانه، بل إنه يُقدم على نحر إبله السمينة في أيام الشتاء الباردة، لا يمنعه سمنها ولبنها من نحرها، فتصور طريقة نحرها لها بسيفه، وكيف أنه يجود بأطايب لحمها لضيوفه. لم تكن ليلى مشغولة برثاء توبة والتفجّع عليه بقدر ما كانت مشغولة بتصويره كما تراه، فهو الصورة المثال/ الحلم لها كامرأة. وعليه كان لزاماً أن يبكى توبة كما يجب أن يُبكى، فهو ليس كأيّ أحد، فموته جلل، وخطب عظيم، تقول:

لتبـكِ عليـه مـن خفاجـة نسـوةٌ ... بمـاء شـؤون العـبرة المتحـدّر[47]

وتقول:

لتبـك العـذارى مـن خفاجـة كلّها ... شتـاءً وصيفـاً دائبـات ومربعـا
علـى ناشـئ نـال المـكارم كلّهـا ... فما انفك حتى أحرز المجدَ أجمعا[48]

إنّها تدعو نساء خفاجة كلّها لبكائه، وهذا البكاء مستمر دائب؛ لأنّ المبكيّ رجل غير عاديّ، فهو محرز لكل المكارم والأمجاد، ونراها تخصّ العذارى بدعوتها بالبكاء عليه، فـ (دعوة العذارى من قبيلته لمشاركتها البكاء أمر غير مألوف)[49]. فهو حلم كل عذراء، وصورة تتمنّاها كل أنثى، إنّه نموذج الرجل الكامل، الرجل الحلم، وتقف نسيمة الغيث على لفظتي (العذارى) و (ناشئ) قائلةً بأنَّ ذلك (يدلُّ على سيطرة نوع من الحلم أو الرجعة أو تثبيت لحظة / حالة نفسية عاشتها الشاعرة مع توبة حين كان ناشئاً، وكانت هي تلك العذراء التي تبكي من أجله)[50]. وتجتهد ليلى بحشد كل الصفات العظيمة لتوبة، تقول:

كم هاتف بك من باك وباكية ... يا توبَ للضيف إذ تُدعى وللجار
وتوب للخصم إنْ جاروا وإن عدلوا ... وبدّلوا الأمر نقضا بعد إمرارِ
إنْ يُصدروا الأمر تُطلعه موارده ... أو يوردوا الأمر تُحللُه بإصدار[51]

إنها تجمع في توبة كل الصفات العظيمة من شجاعة وكرم وعقل وعفة، هذا وتوبة يحوز صفات يتعذّر اجتماعها في إنسان، تقول:

وتوبة أحيا من فتاةٍ حييةٍ ... وأجرأ من ليث بخفان خادر[52]

إنّ الجمع بين صفتين متناقضتين (الحياء والجرأة) مفارقة عجيبة؛ فحياؤه تجاوز حياء فتاة حيية، وجرأته فاقت جرأة ليث خادر، فلا يمكن أن تقرأ هذه المفارقة إلاّ في ظلّ تصوّر شخص توبة غير العادي الذي تتوافر له صفات البطل النموذج، وهذا بدوره يكشف حبّ ليلى له وإحساسها برجولته وفحولته وتميّزه. وقد صرّحت بفوقيّته، واكتماله حين قالت:

ونِعْمَ الفتى إنْ كان توبة فاجراً ... وفوق الفتى إنْ كان ليس بفاجر[53]

و:

أتته المنايا حين تَمّ تمامُه ... وأقصرَ عنه كلُّ قِرْنٍ يُطاولُه[54]

إنّها تراه فوق البشر، فهو صورة متفرّدة بديعة للإنسان بكل ما تحمل هذه الصورة من قيم وأخلاق وبطولة وجمال؛ فلم يفتْ ليلى أن تذكر جماله، وإن جاء ذكرها وميضاً خاطفاً في قصائدها، إلاّ أنّه يضيء جوانب هذا الغزل الضمني، ويشفّ عن خوالج داخلية دفينة لديها، تحاول أن تكتّمها ما استطاعت، لكنّها أحياناً لا تسيطر عليها، فتفلت منها مفصحة عمّا تشعر به تجاه توبة، تقول:

هو الذوبُ بل أري الخلايا شبيهُه ... بدرقايةٍ من خمر بيسان قرقفِ[55]

والذوب هو العسل، والأري أيضاً العسل، والدرقاية: الخمر، إنها تأتي على كل معطيات الجمال في العسل، فتتبعها لتبرز من خلالها تفوقه جمالاً على غيره (فهو العسل، لا بل إنّ العسل الممزوج بالخمر يشبهه، ونجد أنها لجأت إلى أسلوب حصر الصفة فيه فقط فهو العسل، ولا أحد سواه، وتابعت بتشبيه مقلوب)[56]. وتذكر نسيمة الغيث أنّه (ربّما في تاريخ الشعر العربي كله، لم يكن من صفات المرثي أنه عسل، أنه خمر، في غير هذه القصيدة، فإذا كان هذا في رثاء فهو عجيب، وإنْ كان الرثاء من أنثى فهو أعجب)[57]. ويبطل هذا العجب إنْ أدركنا حرص ليلى على تعويض لذة فائتة كانت ترجّيها، فهي رغم أنها تبدو (حيية، تخشى الواقع الذي تعيش فيه، ولكنها في بعض الأحيان عندما تتأجج العاطفة في ذاتها تراها خارجة على هذا الواقع)[58]. بل وتأتي على صفات حسيّة جسدية فيه حين تقول:

ولم يتجل الصبح عنه وبطنُهُ ... لطيف كطيِّ السِّبِّ ليس بحادر[59]

فهو ضامر البطن لطيفه كالثوب الرقيق وليس بسمين غليظ، كما أنّه أغرّ جميل المحيا، تقول:

أَغَرّ خفاجياً يرى البخل سُبَّة ... تحلّبُ كفاه الندى وأناملُه
عفيفا بعيدَ الهمّ صُلباً قناتُه ... جميلاً مُحَيّاهُ قليلاً غوائلُه[60]

ونجد ليلى أحياناً تصرّح بحبها لتوبة مفصحة عن لواعجها التي تحاول أن تجريها في عمود الرثاء، فتقول:

دعا قابضاً، والموتُ يخفقُ ظلُّهُ ... وما قابضٌ إذ لم يجب بنجيب
وآسى عُبيدُ اللهِ ثَمَّ ابنَ أمِّه ... ولو شاءَ نجّى يوم ذاك حبيبي[61]

وممّا يدلّل على تفرّد صورة توبة في نظر ليلى، تلك الصورة التي رسمتها للسليل بن ثور الذي قتله توبة، فقُتل توبة فيه، تقول:

وإنّ السَّليل إذْ يُباوي قتيلكم ... كمرحومةٍ من عركها غير طاهر[62]

فتشبيه السليل بالمرأة المصابة برحمها التي لا تطهر من حيضها، يوضّح ذلك التباين الكبير بين توبة الذي تمّ تمامه، وغيره من

الرجال، فالفارق واضح عميق، فكل ما في الصورة التشبيهية من معطيات يُعمّق التباين بين توبة وغيره، فالسليل امرأة مريضة، ومرضها في رحمها، وهي غير طاهرة، كل ذلك الحشد من الصفات يعمّق الهوة السحيقة بين توبة وغيره من الرجال، ولذلك تتبع بيتها بقولها:

فـإنْ تكـن القتلـى بـواءً فإنكـم فتى ما قتلتم آل عـوف بن عامر[63]

لقد حرصت ليلى على توافر شخص توبة على كل الصفات العظيمة عند العرب، وهي الشجاعة والكرم والعقل والعفة، وليس هذا غريباً في قصيدة الرثاء، بل إنّ الغريب أن يأتي ذلك على لسان امرأة لرجل ليس بزوجها تربطها به علاقة حب، فـ (لم يؤثر أن شاعرةً قالت رثاءً في غير أهلها الأقربين كأبٍ أو أخ، إلاّ أنْ يكون المرثي شخصية عامة، ولم يكن توبة – بالنسبة إلى ليلى – في واحد من الشرطين)[64].

وعليه فإنّ هذا التصوير البطولي العظيم لتوبة، والبناء المحكم المتكامل لهذه الصورة، بهذا القدر المسرف من قصائد الرثاء على لسان محبّة عاشقة، لا يمكن أن يقرأ إلاّ في سياق التعويض عن حبّ مُكَتّم ومشاعر مخزونة وغزل لذيذ ودفقات روح عاشقة والهة حرّى، تورّت بذلك التصوير المضخّم ليتساوق مع حبّها العذري الكبير.

ظواهـر فنيـة في مراثي ليلى الغزلية:

التكـرار

لا يفوت أيّ قارئ لمراثي ليلى الغزلية في توبة ملاحظة تلك الأساليب والألفاظ المتكرّرة فيها، التي يمكن أن نقرأها قراءة تنسجم مع غزلها الضمني في توبة، ويرد التكرار في مراثيها على مستويات، مستوى الكلمة؛ فذكرها لاسمه (توبة) مرخّما وغير مرخّم، ودعاؤها له بـ (الفتى)، ومدحها له بـ (نعم)، ما هو إلاّ تعويض عن لذّة فائتة؛ فنداؤها له باسمه فيه التذاد وشعور بالقرب والحبّ، وكأنّها كانت صائمة عن هذا الاسم في حياته، وآن لها أنْ تفطر بموته، فهي تعبّ من تلك اللذة التي حرمتها في حياته، فهي (عاجزة على ألا تذكره بإلحاح، وعلى هذا يكون التكرار نفسياً تستدعيه حاجة نفسية عند الشاعرة أكثر من أنه عيب لغوي، أو فقر معجمي لديها)[65].

أمّا قولها عنه بأنّه (الفتى)، فهو تعبير عن إحساسها بشبابه ورجولته، وارتدادها بالزمن إلى فتوّة ذلك الحبّ، وعنفوانه وبداياته، فهي ما زالت تراه ذلك الشابّ الذي تحبّه وهي يافعة صغيرة. وما (نعم) التي تكررت كثيراً لديها إلاّ أداتها التي حمّلتها دلالات الحبّ العارم، والإعجاب الكبير بصورة توبة المحبوب النموذج.

تقول:

ونعـم الفتـى إن كان توبـة فاجـراً وفـوق الفتـى إن كان ليـس بفاجر
فتـى يُنهـل الحاجـات ثـمَّ يعُلّهـا فيُطلعُهـا عنـه ثنايـا المصـادرِ
كأن فتـى الفتيـان توبـة لم ينـخْ قلائصـ يفحصـن الحصـا بالكراكرِ
فتـى كان للمـولى سنـاء ورفعـة وللطـارق السـاري قرىً غـير باسرِ
فأقسمـتُ أبكـي بعـد توبـة هالكاً وأحفلُ من نالت صـروف المقادرِ[66]

وتقول:

ولنعـم الفتى يا تـوبَ كنت إذا التقت صدورُ الأعـالي، واستشـال الأسافلُ
ونعمَ الفتـى يا توبَ كنـتَ ولم تكن لتُسبـقَ يومـاً كنـتَ فيـه تُحـاولُ
ونعـمَ الفتى يـا توبَ كنـت لخائف أتاك لكـي يُحمـى ونعـمَ المجاملُ
ونعـمَ الفتى يا توبَ جـاراً وصاحباً ونعم الفتى يـا توبَ حين تُفاضلُ[67]

لقد تكنّت ليلى وراء مجموعة من الألفاظ المتكرّرة لتعرب عن غزلها في توبة وأحاسيسها عبرها، لأنّها ما زالت رغم إنطاق الموت لها، تعاني من ذلك الحظر عليها، فتمكنّت بأدواتها التعبيرية وألفاظها من إيجاد مخرج فني لها تفصح عبره عن غزلها، إلاّ أنه غزل ضمني نفذت من خلال الرثاء إليه.

وقد تنبّهت مهى مبيضين لهذه الظاهرة الأسلوبية عند الشاعرة، وتعقّبتها مثبتة إيّاها، ذاكرة تفاصيل ذلك التكرار على مستوى اللفظ والمعنى والصيغة، منوّهة بقدرتها اللغوية، وجرأتها في الإقدام على ذلك التكرار دون أن يفقد النصّ قدرته في التأثير، لكنّها تسوّغه بقولها: (وهذا يسوّغه نزوع نفسي تأصّل في دخيلتها لتخليد ذكر توبة، إذ هي أمست تعيش في ظل ذكراه)[68]، لكنّ ذلك التخليد الذي سخّرت له كل أشكال التكرار كان دافعه ذلك الألم الدفين بفوت اللذة بقربه والحرمان منها، وكأنّها بإلحاحها وتكرارها تحاول إعادتها، والإمساك بها، وإشباع نفسها ممّا فاتها، وتقاوم الموت الذي أحاطها بالفناء والانتهاء، إنّها تحاول فنياً أن تعيش لحظة سابقة فاتتها، متورّية بأدواتها من لغة وأساليب.

أمّا الأساليب التي برزت بوضوح وتكررت عند الشاعرة، وكانت تورّي بواسطتها غزلها في توبة فهي:

- **أسلوب المدح (نعم الفتى يا توب)**: وهو يتواءم مع الصورة المثال التي خلعتها على توبة كبطل وإنسان، فهذا (يظهر مزايا هذا

الشخص، ويركز عليها، وتكرار الاسم يظهر القيمة النفسية العالية التي يحتلها لدى ليلى)[69].

♦ **أسلوب القسم (لعمري لأنت المرء أبكى لفقده)**: فالقسم تأكيد لحقيقة المشاعر التي تعمل فيها ألما وتسومها عذاباً بموته، فهو الوحيد الحقيق بتفجّعها وبكائها، لأنّه المستلب منها، المنهوب من حياتها، فتبكيه بكل ما تؤتى من قوّة، ليتساوق حزنها مع مقدار حبّها المكتّم الذي ما زالت رغم بكائها عليه وتصريحها بذلك البكاء، تورّي عنه وتستره بهذه الأساليب والأدوات، تقول:

لعمري لأنت المرءُ أبكي لفقده ... بجدٍّ ولو لامت عليه العواذلُ
لعمري لأنت المرءُ أبكي لفقده ... ويكثر تسهيدي له لا أوائل
لعمري لأنت المرءُ أبكي لفقده ... ولو لامَ فيه ناقصُ الرأي جاهلُ
لعمري لأنت المرءُ أبكي لفقده ... إذا كَثُرتْ بالمُلحمينَ التلاتلُ[70]

♦ **أسلوب الدعاء (لا يبعدنك الله يا توب)**: إنّ الدعاء والتوجّه إلى الله تعبير عن مغالبتها لقدر الموت الذي أبعد توبة عنها، فتلجأ إلى الله القادر أن يمنحها ذلك القرب، وإنْ كان يبدو مستحيلاً، فلجوؤها إلى الله يُقدِرها على التغالب على الموت، تقول:

فلا يُبعدنكَ الله يا توبَ إنّما ... لقيتَ حمامَ الموت والموتُ عاجلُ
ولا يُبعدنكَ الله يا توبَ إنّها ... كذاكَ المَنايا عَاجلاتٌ وآجلُ
ولا يُبعدنكَ الله يا توب والتقتْ ... عليكَ الغوادي المُدجناتُ الهواطلُ[71]

وتقول

فلا يُبعدنكَ الله حيّاً وميّتاً ... أخا الحربِ إن دارت عليك الدوائر[72]

إنّها تطلب من الله أن يبقي توبة قريباً منها في حياته وفي مماته، وهي بالتأكيد لا تقصد القرب المادي، بل الروحي والنفسي، فالموت وإنْ غيّب توبة في عالم آخر، إلاّ أنه لم يحجبه عنها، فما زال يملأ عليها حياتها ونفسها، وما هذا الإغراق في رثائها إلاّ صورة من صور تثبيت ذلك الإحساس لديها.

♦ **أسلوب نفي الذمّ (أبى لك ذَمّ الناس يا توب)**: إنّها تؤكّد مخالفتها للصورة العامّة التي ينظر بها المجتمع والقبيلة لتوبة، وما مخالفتها إلاّ تعبير عن فيض حبّ وكبير إعجاب بشخصه، فهي تراه نقيض ما يراه الناس. وهذا تدليل على حبّها وإعجابها المكتّم، وكأنّها تبرز من خلال هذا النفي، إثباتاً لجوهر التميّز والكمال فيه، تقول:

أبى لك ذمَّ الناس يا توبَ كلّما ... ذُكرتَ أمورٌ مُحكماتٌ كواملُ
أبى لك ذمَّ الناسِ يا توبَ كلّما ... ذُكرتَ سماحٌ حين تأوي الأرامل[73]

♦ **أسلوب الاستغاثة (فيا توب للـ...)**: إنّها تَتَتبّع بناء صورة متكاملة لتوبة عبر هذا الأسلوب، لترسمه كما تراه مثالاً كاملاً لا يعيبه نقص، فهو الرجل الحلم الكامل المثال. وما استغاثتها إلاّ تعبير عن حاجة نفسية وروحية لتوبة، فالاستغاثة نداء من يعين في دفع بلاء أو شدّة، إنّها تناديه مستغيثة، بكل ما أوتيت من طاقة، للحرب والكرم والجار والمكروب، وهذا من غريب الاستغاثة، فمن المعهود أن نستغيث لأشخاص، أما هنا فالمستغاث لهم الحرب والكرم، وهي معانٍ، وهذا من باب الغرابة، لكنّ الغرابة تزول إذا ما فهمنا نظرة ليلى لتوبة، فهو أصل الشجاعة، ومعدن الكرم، وبموته أصبحت ميادين الهيجاء تستغيث والكرم ينشده، بل إنّ الخصم أيضاً ينشد توبة ويستغيثه (وتوب للخصم إن جاروا وإن عدلوا)، وهذا من باب المفارقة؛ إذ كيف يمكن لتوبة أن يُستغاث للخصم؟ لا يمكن أن يُفهم ذلك إلا في ضوء انطواء شخص توبة على صفات عجيبة مثالية تجعل الخصم يرضى منه وعنه.

لقد أبرز أسلوب الاستغاثة إعجاباً كبيراً وحاجة روحية ونفسية لدى ليلى لشخص توبة الذي نفذت من خلال رثائه للتغزل به. تقول:

فيا توب للهيجا ويا توب للندى ... ويا توب للمستنبح المتنوِّر
ألا رب مكروبٍ أجبتَ ونائلٍ ... بذلت ومعروف لديك ومنكر[74]

وتقول:

كم هاتف بك من باك وباكية ... يا توب للضيف إذ تُدعى وللجار
وتوب للخصم إن جاروا وإن عدلوا ... وبدّلوا الأمر نقضاً بعد إمرار[75]

♦ **الترخيم (يا توبَ)**: والترخيم لغةً قطع آخر المنادى تخفيفاً، وقد ورد في مواطن كثيرة اسم (توبة) مُرخّماً، والقطع في اسم (توبة) لم يأتِ فقط لحاجة لفظية، بل كان يعكس ظلالاً نفسية لدى الشاعرة، فهي تناديه مرخّماً وغير مرخّم، مستمتعة بلفظ اسمه، ومترنّمة بأشكال ندائه كلها تحبّباً، هذا وهي تكثر، كما ذكرنا، من ذكر اسمه وترديده ليشبع عندها رغبة عارمة في التلذّذ بقربه والشعور بحبّه.

الرجـوع إلى الماضـي:

وقد جاء ذلك خلال أسلوب عربي قديم وهو (كأنّ ... لم ...)، وفيه تذكر تفاصيل مشاهد بطولية كانت لتوبة في الماضي، وهذا الأسلوب يشفّ عن نفس محمّلة بألم ثقيل تنوء به، لشعورها بوطأة الحاضر الذي يفرض عليها انتهاء توبة، فهي تبدو كغير المُصَدّقة بفقده، فهو في ظنّها كان مُنَحّى من الرّدى:

فيـا ألـفَ ألـف كنـت حيّـاً مُسلّماً ... لألقـاك مثْـلَ القسـور المُتَطَـرّف
كمـا كُنْتَ إذ كنـتَ المنحّى من الردى ... إذا الخيلُ جَالـت بالقنا المتقصّف[76]

إنّها خلال هذا الأسلوب تنفذ إلى ماضٍ تحبّ أن تعيده فتتوسّل به محاولة تثبيت هذه اللحظات الفائتة ولو فنياً، مدلّلة بذلك على غزلٍ خفي يُحاول أن يجد مخارج له يلتمع من خلالها، تقول:

كأنّ فتـى الفتيـان توبـة لم يَسـرْ ... بنجـد ولم يطلـع مـع المتغـوّر
ولم يـرد المـاء السِّـدام إذا بـدا ... سنـا الصبـحِ في بادي الحواشي مُوّر
ولم يغلب الخصم الضّجاج ويملأ الجـ ... ـفـان سديفـاً يـوم نكبـاء صرصر
ولم يعـلُ بالجُـرد الجيـاد يقودهـا ... بسُـرّة بـين الأشمسـات فأيصر[77]

وتقول:

كأنّ فتـى الفتيـانِ توبـةَ لم يرضْ ... قَضيباً؛ ولم يمسـحْ بنُقبةِ مُجرِب[78]

إنّ تشبّث ليلى بذلك الماضي والتوق إليه، وإلى أماكن معينة، على حدّ تعبير يوسف اليوسف، ما هو إلاّ شكل آخر من أشكال التمسك بما لا يطال لسبب أو لآخر[79]. فإصرار الشاعرة على ذكر الأماكن، ورصد الأفعال البطولية لتوبة فيها، وإتيانها على ذكر الزمان أحياناً، يحقّق مستوى أعلى لفاعلية القصيدة وتأثيرها الانفعالي، فالمكان والزمان وتوبة عناصر الماضي المنصرم الذي ترغب ذات الشاعرة في العودة إليه. فلننظر إليها وهي تتوق إليه بقولها:

فيـا ألـفَ ألـف كنـت حيّـاً مُسلّما ... لألقـاك مثـل القسـور المُتَطـرّف
كمـا كنتَ إذ كنـتَ المنحّى من الردى ... إذا الخيلُ جالـتْ بالقنا المتقصّف[80]

إنَّ أمنيتها تلك تشفّ عن حبّ عظيم، وعاطفة مخنوقة، وندم كبير. فما عهدنا في قصائد الرثاء مثل تلك الأماني للمرثي، إلاّ إذا كانت من شخص تربطه علاقة حبّ كبيرة به، إنها بأمنيتها تفصح عن حبٍّ مكتوم لم يجد في حياة توبة للشمس سبيلاً. وتتبع هذه الأمنية بقولها (المنحّى من الرّدى) لتعرب عن رؤيتها فيه، فهو شخص غير عادي لا تطاله يد الموت، بل يتحرّق الموت غيظا من الملهوف الذي ينقذه، تقول:

وكـم من لهيـف مُحجَـر قـد أجبتَه ... بأبيضَـ قطّـاع الضربيـة مُرهـف
فأنقذتـه والمـوتُ يَحـرقُ نابَـهُ ... عليـه ولم يُطعـنْ ولم يُتنَسَّـفِ[81]

فإن كان الموت يتحرّق على الملهوف الذي أغاثه توبة فما بالنا بتوبة، فالموت أبعد ما يكون منه، وما ذاك الشعور إلاّ تعبير عن حب كبير وإعجاب عظيم بشخص توبة.

الالتفـات:

إنّ لجوء الشاعرة لهذا الأسلوب يُفَسّره توزّعها بين الماضي الذي لا تصدق انصرامه، والحاضر الثقيل الذي لا تصدق وقوعه، فالالتفات يصوّر ذلك التشظّي، ويفصح عن حسّ كبير بالألم إزاء فوت لذة غزلية بقرب حبيب منهوب مستلب.

ففضلاً عما يحققه الالتفات في البيت من (حركة وحيوية، ويعطيه خصيصة أسلوبية تؤثر في المتلقي، وتشد انتباهه، وتسم مبدعة بشيء من الاختلاف عما هو مألوف)[82]، فإنّه يكشف عن نفس محبّة عاشقة متغزّلة، تتجاهل موت الحبيب الذي ترثيه، لترى نفسها تخاطبه وكأنه حيّ يبادلها العواطف والحوار، معوّضة بذلك حبّاً تكتمت عليه، وغزلاً لم يسمح لها بالتصريح به، كما صرّح به غيرها من الشعراء العذريين. تقول:

ولم يعـلُ بالجُـرد الجيـاد يقودهـا ... بسُـرّة بـين الأشمسـات فأيصـر
وصحـراء مومـاة يحـار بهـا القطا ... قطعتَ على هول الجنـان بمِنْسر[83]

وتقول:

فتـى كان للمـولى سنـاء ورفعـة ... وللطـارق السـاري قرىً غـير باسر
كأنـك لم تقطـع فـلاةً ولم تُنـخ ... قلاصاً لدى فأوٍ مـن الأرض غائر[84]

وتقول:

وقد كان قبل الحادثات إذا انتحى
وكنت إذا مولاك خاف ظُلامة

وسائق، أو معبوطةً، لم يغادر
دعاك، ولم يهتف سواك بناصر[85]

كان الالتفات في شعر ليلى أسلوباً ناجعاً شافياً يسعفها في إعادة لحظات سابقة وتثبيتها كأنها حاضر تعيشه، وتعاني تفاصيله، فيمدّها بلذة الخطاب لشخص توبة الذي واراه التراب. نعم ليلى ترثي، لكنها ترثي رجلاً تحبّه، ولم يسعفها القدر باللقاء به في حياته، ولا بقول الشعر به، فهي (لم ترسل كلمة مواساة أو مشاركة يتطلبها الوضع القبلي أو تستدعيها عاطفة غابرة، إنها تقول، وتردد، وتجدد، وتروي، وتدافع، وتصحح، وكأن (توبة) هو قضية عمرها، وخلاصة تجربتها الفنية)[86]. وليس بمقدورها أن تتجاهل عواطفها ومشاعرها تجاهه، فنفذت للغزل به عبر رثائها له، متّخذة الالتفات أسلوباً يساعدها على محاكاته ومخاطبته، والتمتّع بلحظات لقائه وجهاً لوجه، حين تلتفت من الحديث عنه للحديث معه ومخاطبته، شاعرة بسعادة ذلك الحوار، وحلاوة اللقاء كما لو أنه حاضر أمامها.

وأخيراً إنّ هذا الكم الكبير من قصائد الرثاء لشخص توبة ما هو إلاّ تعبير عن فيض مشاعر مكبوتة، وتعويض عن لذّة منتظرة فاتتها بموته، إنّه غزل دفين تورّى بكل هذه الوسائل الفنية ليثبت وجوده كغزل عذري.

الهوامش:

1. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، مجلة جامعة البعث، حمص، مج(29)، ع (6)، 2007، ص (215).
2. أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط (3)، 1978، ص (100).
3. محمد بن سلاّم الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، 1990، السفر الأول، ص (209).
4. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: الدكتور النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط(1)، 2000، ج (2)، ص (831).
5. أبو إسحاق إبراهيم بن علي، الحصري، القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، زكي المبارك، دار الجيل، بيروت، ط (4)، 1972، ج (4)، ص(999).
6. المرجع نفسه، ج(4)، ص (1010).
7. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، مجلة كليات دار العلوم، القاهرة، ع (22)، 1997، ص(136).
8. عناد غزوان إسماعيل، المرثاة الغزلية في الشعر العربي، مطبعة الزهراء، بغداد، 1974، ص (29).
9. المرجع نفسه، ص (31).
10. المرجع نفسه، ص (37).

وانظر: عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976، ص (113).

11. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، ص (215).
12. أبو سعيد الأصمعي، فحولة الشعراء، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط(1)، 2005، ص (39).
13. أبو العباس محمد بن يزيد المُبرد، الكامل، محمد أبو الفضل إبراهيم والسيّد شحاتة، دار نهضة مصر، الفجالة، 1985، ج(4)، ص (46).
14. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، ص (141).

(*) منهم: عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، ص (72) و(135) و (100).

و: أحمد حسن صبرة، الغزل العذري في العصر الأموي، دراسة فنية، الصديقان، الإسكندرية، 2001، ص (68).

و: يوسف بكّار، في الشعر العربي القديم (دراسات ونقود وتراجم)، دار البيروني للنشر والتوزيع، الأردن، ط (1)، 2016، ص(79).

15. يوسف اليوسف، الغزل العذري، دراسة في الحبّ المقموع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1978، ص (129–128).
16. أحمد حسن صبرة، الغزل العذري في العصر الأموي، دراسة فنية، ص (20 – 21).
17. ديوان توبة بن الحميّر، عنى بتحقيقه وشرحه خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، ط(1)، 1998، ص (51).
18. المصدر نفسه، ص (48).
19. المصدر نفسه، ص (31 – 32).
20. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي،ص (141).
21. شكري فيصل، تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام (من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة)، دار العلم للملايين، بيروت، ط (4)، 1970، ص (327).
22. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، ص (170).
23. يوسف اليوسف، الغزل العذري، دراسة في الحب المقموع، ص(132).
24. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، ص (145).
25. ديوان توبة بن الحميّر، ص(36).
26. المصدر نفسه، ص(44).
27. المصدر نفسه، ص(52).
28. الطاهر لبيب، سوسيوليوجيا الغزل العربي، الشعر العذري نموذجاً، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط (1)، 2009، ص (109 – 110).
29. ديوان ليلى الأخيلية، عنى بجمعه وتحقيقه خليل إبراهيم العطية، جليل العطية، وزارة الثقافة والإرشاد، سلسلة كتب التراث، 1996، ص (91).
30. المصدر نفسه، ص (65).
31. المصدر نفسه، ص (69).
32. المصدر نفسه، ص (64).
33. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، ص (140).
34. المرجع نفسه، ص (150).
35. ديوان ليلى الأخيلية، ص (71).
36. المصدر نفسه، ص (72 – 74).
37. مهى مبيضين، الوالهة الحرّى ليلى الأخيلية شاعرة العصر الأموي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط (1)، 2011، ص (131).
38. ديوان ليلى الأخيلية، ص (93 – 94).
39. المصدر نفسه، ص (52).
40. أبو الفرج، علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط (1)، 2002، مج (11)، ص (166).
41. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، ص (167).

42. أبو الفرج، علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، ص (166).
43. أبو إسحاق القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، ج (4)، ص (1004).
44. المصدر نفسه، ج(4)، ص (1003 – 1004).
45. أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، الأمالي، تح: علي محمد زينو، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط (1)، 2008، ج (1)، ص(152).
46. ديوان ليلى الأخيلية، ص (79 – 80).
47. المصدر نفسه، ص (71).
48. المصدر نفسه، ص (86).
49. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء،ص (145).
50. المرجع نفسه، ص (145).
51. ديوان ليلى الأخيلية، ص (75).
52. المصدر نفسه، ص (80)
53. المصدر نفسه، ص (81).
54. المصدر نفسه، ص (98).
55. المصدر نفسه، ص (90).
56. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، ص (218).
57. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، ص (147).
58. عناد غزوان، المرثاة الغزلية، ص (32).
59. ديوان ليلى الأخيلية، ص (81).
60. المصدر نفسه، ص (97).
61. المصدر نفسه، ص (59).
62. المصدر نفسه، ص (79).
63. المصدر نفسه، ص (79)
64. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، ص (140).
65. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، ص (224).
66. ديوان ليلى الأخيلية، ص (81 – 84).
67. المصدر نفسه، ص (93).
68. مهى مبيضين، الوالهة الحرّى ليلى الأخيلية شاعرة العصر الأموي، ص (181).
69. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، ص (225).
70. ديوان ليلى الأخيلية، ص (93 – 94).
71. المصدر نفسه، ص (94).
72. المصدر نفسه، ص (65).
73. المصدر نفسه، ص (94).
74. المصدر نفسه، ص (74).
75. المصدر نفسه، ص (75).
76. المصدر نفسه، ص (91).
77. المصدر نفسه، ص (72).
78. المصدر نفسه، ص (59).
79. يوسف اليوسف، الغزل العذري، دراسة في الحب المقموع، ص (43).
80. ديوان ليلى الأخيلية، ص (91).
81. المصدر نفسه، ص (91).
82. سمر الديوب، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، ص (227).
83. ديوان ليلى الأخيلية، ص (72).
84. المصدر نفسه، ص (81 – 82).
85. المصدر نفسه، ص (83).
86. نسيمة الغيث، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، ص (144).

المصادر والمراجع:

1. الأخيلية، ليلى، الديوان، عني بجمعه وتحقيقه خليل إبراهيم العطية، جليل العطية، وزارة الثقافة والإرشاد، سلسلة كتب التراث، 1996.
2. إسماعيل، عناد غزوان، المرثاة الغزلية في الشعر العربي، مطبعة الزهراء، بغداد، 1974.
3. الأصمعي، أبو سعيد، فحولة الشعراء، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط(1)، 2005.
4. بكّار، يوسف، في الشعر العربي القديم (دراسات ونقود وتراجم)، دار البيروني للنشر والتوزيع، الأردن، ط (1)، 2016.
5. الجمحي، محمد بن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، 1990.
6. الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، زكي المبارك، دار الجيل، بيروت، ط (4)، 1972.
7. الحميّر، توبة، الديوان، عنى بتحقيقه وشرحه خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، ط(1)، 1998.
8. الديوب، سمر، المماثلة والاختلاف في شعر ليلى الأخيلية، مجلة جامعة البعث، حمص، مج(29)، ع (6)، 2007.
9. صبرة، أحمد حسن، الغزل العذري في العصر الأموي، دراسة فنية، الصديقان، الإسكندرية، 2001.
10. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط (1)، 2002.
11. الغيث، نسيمة، ليلى الأخيلية وفن الرثاء، مجلة كليات دار العلوم، القاهرة، ع(22)، 1997.
12. فيصل، شكري، تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام (من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة)، دار العلم للملايين، بيروت، ط (4)، 1970.
13. أبو الفرج، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط (3)، 1978.
14. القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، الأمالي، تح: علي محمد زينو، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط (1)، 2008.
15. القط، عبد القادر، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1976.
16. القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: الدكتور النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط(1)، 2000.
17. لبيب، الطاهر، سوسيوليوجيا الغزل العربي، الشعر العذري نموذجاً، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط (1)، 2009.
18. المُبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل، محمد أبو الفضل إبراهيم والسيّد شحاتة، دار نهضة مصر، الفجالة، 1985.
19. مبيضين، مهى، الوالهة الحرّى ليلى الأخيلية شاعرة العصر الأموي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط (1)، 2011.
20. اليوسف، يوسف، الغزل العذري، دراسة في الحبّ المقموع، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1978.

المضامين التربوية في التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني *

د. يوسف عبد الله محمد الشريفين **
د. رائدة خالد حمد نصيرات ***

*تاريخ التسليم: 2016/7/27م، تاريخ القبول: 2016/11/1م.
** أستاذ مساعد/ جامعة اليرموك/ الأردن.
*** أستاذ مساعد/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخص:

المضامين التربوية في التعويض عن الطلاق التعسفي

يهدف البحث إلى بيان المضامين التربوية في مبدأ التعويض في الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية؛ من خلال دراسة معايير الطلاق التعسفي، وآثاره على الفرد والمجتمع، واستخراج الدلالات والتطبيقات التربوية من مبدأ التعويض في الطلاق التعسفي، ثم بيان دور المؤسسات في المجتمع الإسلامي في علاج ظاهرة الطلاق التعسفي، مستخدماً كل من المنهج الوصفي والاستقرائي والاستنباطي.

وقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها: انّه لا بدّ من تنمية الوعي المعرفي والوجداني والسلوكي لدى الأزواج في استعمال حقوقهم الزوجية وخاصة حق الطلاق، ووجوب فرض الجزاءات الدنيوية المتمثلة بالتعويض؛ لضمان عدم التعسف في الطلاق والمحافظة على حقوق الزوجات.

وأوصى البحث بضرورة تكامل المؤسسات التربوية والقضائية في الدولة؛ لضمان عدم وقوع الطلاق التعسفي، وعلاجه بعد وقوعه من خلال رسم برنامج تربوي قائم على التخطيط والتنفيذ والتقييم ابتداءً بالتدابير الوقائية، مروراً بالعلاج، وانتهاء بتقييم نتائج العلاج.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الأحوال الشخصية، التعويض عن الطلاق التعسفي، التعسف في استعمال الحق.

The Educational Contents of Compensation with respect to Arbitrary Divorce

ABSTRACT:

The research aims to clarify the educational contents in the principle of compensation with respect to arbitrary divorce in the Personal Status Law, through the study of arbitrary divorce criteria, and its effects on the individual and the society. In. The study highlights the role of the institutions in the Islamic community in tackling the phenomenon of arbitrary divorce whereas the researcher used the inductive and deductive approaches.

The research reached some results, the most significant are: Developing a cognitive, emotional and behavioral awareness among couples in the use of conjugal rights, especially the right of divorce, along with the imposition of sanctions represented in the compensation; to ensure that no abuse in divorce and to preserve wives rights.

The researcher recommended the necessity of educational and judicial institutions integration in the country; in order to guarantee that there is no arbitrary divorce, and tackling it if it happens through designing educational program based on planning, implementation, and evaluation starting with preventive measures, in order to deal with and assess the outcomes.

***Key words**: Islamic jurisprudence (Islamic Fiqh), personal status, compensation for arbitrary divorce, abuse of right*

المقدمة

إنّ الأسرة هي المؤسسة العظيمة التي أهتّم بها العلماء والباحثون، بل واهتمت بها الدولة بكل مؤسساتها القضائية والاجتماعية اهتماماً كبيراً أكثر من غيرها من المؤسسات؛ وذلك لأنّها تحتاج إلى منهج واضح، ونظام دقيق؛ من أجل تحقيق أهدافها الكبرى في تنشئة العنصر البشري أكرم عناصر هذا الكون الذي استخلفه الله تعالى عليها لعمارة الأرض.

وحرصاً على تماسك الأسرة وهي اللبنة الأولى في بناء المجتمع ووحدته .و أمر الله سبحانه أن يكون التفريق بإحسان قال تعالى﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ ﴾(سورة البقرة 229)؛ ولتحقيق ذلك وهب الله تعالى الرجل المؤهلات والقدرات التي امتاز بها عن المرأة ليقوم بقوامتها وحمايتها وتحمل كل أعبائها؛ فجعل له حق القوامة وبالتالي جعل حق إنهاء الرابطة الزوجية بيده؛ لأنه الأقدر على حمايتها وتقدير الأمور بالعقل والفعل أكثر من المرأة التي يغلب عليها في العادة تغليب العاطفة على العقل في تقدير الأمور في الحياة الزوجية.

ومن حكمته تعالى في تشريعه أنّه جعل هذا الحق بيد الرجل إلا أنه قيد استعماله بأسباب مشروعة وعند الحاجه إليه؛ وجعل عليه التزاماً مالياً نحو مطلقته مقابل جعل الطلاق بيده؛ ليكون له رادعاً؛ فيفكر ملياً قبل استعمال حقه في الطلاق بعد نفاد وسائل الاتفاق والإصلاح جميعا، فيكون الطلاق بذلك آخر وسيلة لعلاج المشكلات المستحكمة الذي يلجأ إليه الزوج.

وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية الأردني بهذا المبدأ، وفرض على المطلق طلاقاً تعسفياً تعويضاً مالياً عقوبة له، وجبراً لكسر خاطرها وتظلمها بسبب الطلاق بغير مسوّغ شرعي ولا حاجة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تبرز مشكلة الدراسة؛ في بيان الأبعاد التربوية المستفادة من التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني، وما ينتج عن التعسف في استخدام حق الطلاق من غير مسوّغ شرعي له من أضرار على الزوجة والأسرة بأكملها، مما يستدعي ضرورة معالجة هذا السلوك التعسفي في المؤسسات المختصة– تربوية وقضائية– للتقليل من نسبة الطلاق التعسفي بين الأزواج في المجتمع الإسلامي، ويمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال الإجابة عن السؤال الرئيسي الآتي:

◄ **ما الأبعاد التربوية المستفادة من التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني؟**

والإجابة عن السؤالين الفرعيين الآتيين:

◄ ما المقصود بالتعويض عن الطلاق التعسفي وحكمه في الفقه الإسلامي؟

◄ كيف اعتمد التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني ؟

أهداف الدراسة:

1. بيان الأبعاد التربوية المستفادة من التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني.
2. بيان المقصود من التعويض عن الطلاق التعسفي وحكمه في الفقه الإسلامي.
3. دراسة التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني.

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية الدراسة في الإفادة من الأمور الآتية:

1. إنّها مشروع يهتم بقضايا الطلاق دراسة تربط بين الدراسة التربوية والدراسة الفقهية والقانونية الشرعية التطبيقية التي تطبق في المؤسسات القضائية والتربوية، وترفد المكتبة التربوية بدراسات فقهية قانونية مدروسة دراسة تربوية إسلامية وتسهم في:

- إضافة منهج فقهي للمكتبة التربوية مفيد مرتبط بالأحوال الشخصية في القانون الأردني من خلال توجيه الحكم الشرعي لما فيه مصلحة الأزواج وضمان لحقوقهم بطريقة قانونية بتكييف تربوي.

- وضع اقتراحات تطبيقية تسهم في توجيه الزوجين بشكل خاص في كيفية التخلص من السلوك التعسفي بشكل عام والطلاق التعسفي.

2. يقدم إسهامات تربوية عملية قانونية لأشخاص وجهات ومؤسسات تستفيد منها في أثناء مواجهة قضايا الطلاق التعسفي؛ بحيث تضمن للزوجات حقوقهن، ومن هذه الجهات:

- القضاة والمحامون في المحاكم الشرعية، من خلال تزويدهم ببرنامج تدريبي قانوني عملي في قضايا الطلاق التعسفي.

- القائمون على مراكز الإرشاد والإصلاح الأسري، سواء في المحاكم الشرعية أم المراكز الأسرية التربوية؛ من خلال كيفية تعامل الأزواج فيما بينهم، وتوعية الأسر في كيفية مواجهة هذه الظاهرة.

- مؤسسة الأوقاف الإسلامية؛ لأنّ العاملين فيها أكثر احتكاكاً بالناس من العاملين في مؤسسة القضاء بسبب طبيعة عملهم القائمة على الوعظ والإرشاد.

- مراكز حماية الأسرة من أجل توجيه الزوجات المتضررات من هذا النوع من الطلاق معنوياً ومادياً.

- المؤسسات التربوية؛ من خلال تعليم الطلاب كيفية تأصيل القانون تأصيلاً تربوياً يعود عليهم بالفائدة العلمية والعملية.

- الدورات والندوات الفقهية والقانونية الشرعية والتربوية المتعلقة بتوجيه الأسر.

الدراسات السابقة:

يعد موضوع البحث من الأبحاث النادرة- حسب علم الباحثين- التي ربطت قانون الأحوال الشخصية والمجال التربوي، ولا يتكر باحث أن الدراسات الفقهية والقانونية استوفت دراسة الطلاق التعسفي والتعويض عنه، إلّا أنّه لم يدرس دراسة تربوية إسلامية تربط بين القانون الشرعي والتربوي وتقدم للمؤسسات القضائية رؤية تربوية في معالجة ظاهرة الطلاق التعسفي، وقد أفاد البحث من التأصيل الفقهي والقانوني لهذه الدراسة الذي قدمته الدراسات الفقهية والقانونية الشرعية، ثم بنى على هذا التأصيل الدلالات والتطبيقات التربوية،ومن هنا تظهر الإضافة التي أضافتها الدراسة على الدراسات السابقة، **ومن هذه الدراسات الفقهية والقانونية الشرعية:**

♦ **أولاً:** عتيلي، ساجدة عفيف/(الطلاق التعسفي والتعويض بين الشريعة الإسلامية والقانون الأردني)، (أطروحة ماجستير)، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة النجاح الوطنية، 2011م.

تناولت الحقوق المالية للمطلقة من متعة وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي، ونفقة العدة والمهر، وهل تعد جزءاً من التعويض أم لا ؟، والأولى العمل بالمتعة بدلاً من التعويض.

♦ **ثانياً:** القدومي،عبيرشاكر/(التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية)،(رسالة ماجستير)،كليةالشريعة،الجامعةالأردنية،1994.

تناولت المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية، وما قد يقع فيها من تعسف في استعمال الحق، وكان منها الطلاق.

♦ **ثالثاً:** أبو هاشم، توفيق عيسى/(متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي)(رسالة ماجستير)، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية،1992.

تناولت علاقة متعة الطلاق بالتعويض وأثر كل منهما في الحد من الطلاق من غير سبب.

♦ **رابعاً:** أزهري، ريحانة/(الحقوق المالية للمرأة عن الطلاق في الفقه الإسلامي وقوانين الأحوال الشخصية الأردني، الماليزي، الإماراتي، المغربي)(رسالة ماجستير)، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، 1414هـ.

تناولت في فصولها إحدى الحقوق المالية للمطلقة، وكان أحد فصولها بعنوان المتعة والتعويض عن الطلاق التعسفي.

منهج الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي والاستقرائي والاستنباطي؛ وبناء على ذلك قامت الدراسة على تتبع آراء الفقهاء في مسائل الطلاق والتعسفي والتعويض عنه، وأدلتهم وتحليلها ودراستها دراسة فقهية إسلامية؛ وترجيح ما يدعمه الدليل الأقوى، ثم استنباط الدلالات والتطبيقات التربوية، واقتراح برنامج تربوي يعمل على تعديل السلوك التعسفي الصادر عن هذه الظاهرة.

حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة على الاهتمام بدراسة التعويض عن الطلاق

التعسفي في قانون الأحوال الشخصية وأصول المحاكمات الشرعية المعمول به في المملكة الأردنية الهاشمية دون غيرها من الدول الإسلامية.

مصطلحات الدراسة:

قبل الشروع في بيان مفردات هذه الدراسة لا بدّ من التوقف عند بعض المصطلحات التي تتعلق بالموضوع وتحديد معناها والمراد منها وهي:

♦ **التعويض**: (عقوبة مالية تجب على الطرف الذي أوقع الضرر بالطرف المتضرر، لما اصابه من ضرر، نتيجة استعمال الطرف الأول لحقه بوجه غير مشروع)[1].

♦ **الطلاق**:(رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بألفاظ مخصوصة)[2].

♦ **الحق**: (اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر، وتحقيقاً لمصلحة معينة)[3].

♦ **التعسف في استعمال الحق**: هو (مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون به شرعاً بحسب الأصل)[4].

♦ **التعويض عن الطلاق التعسفي**: (عقوبة مالية تجب على الزوج لما أوقعه من ضرر على الزوجة من مناقضته لقصد الشارع في رفع قيد النكاح حلاً أو مآلاً بلفظ مخصوص).

خطة الدراسة:

♦ المقدمة: وتضمنت (مشكلة الدراسة وأسئلتها، وأهدافها، وأهمية الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وحدودها، ومصطلحاتها، وخطة الدراسة)

♦ المبحث الأول: المقصود من التعويض عن الطلاق التعسفي وحكمه في الفقه الإسلامي.

– المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي لمصطلح التعويض عن الطلاق التعسفي.

– المطلب الثاني: حكم الطلاق في الفقه الإسلامي.

– المطلب الثالث: حكم التعسف في الفقه الإسلامي وعلاقته بالطلاق التعسفي.

♦ المبحث الثاني: التعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

– المطلب الأول: أقوال الفقهاء في التعويض عن الطلاق التعسفي.

– المطلب الثاني: مقدار التعويض عن الطلاق التعسفي، وآلية تقديره في قانون الأحوال الشخصية الأردني.

♦ المبحث الثالث: الأبعاد التربوية المستفادة من التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني

– المطلب الأول: معايير الطلاق التعسفي وآثاره على أفراد الأسرة والمجتمع.

– المطلب الثاني: الدلالات والتطبيقات التربوية المستخرجة من التعويض عن الطلاق التعسفي.

– المطلب الثالث: دور المؤسسات التربوية والقضائية المتخصصة في معالجة الطلاق التعسفي

♦ الخاتمة: وتضمنت (النتائج والتوصيات)

المبحث الأول: المقصود من التعويض عن الطلاق التعسفي وحكمه في الفقه الإسلامي.

ويتناول هذا المبحث التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل من التعويض والطلاق والتعسف، ثم تعريف المفردات كمركب إضافي، وحكم الطلاق التعسفي.

المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفهوم التعويض عن الطلاق التعسفي.

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي لمصطلح التعويض:

التعويض لغةً: مأخوذة (من العِوَض: أي البدل، والعِوَض: اسم مفرد والجمع أعواض والعَوض مصدر)[5]، (وعوّضته: إذا أعطيته بدل ما ذهب منه، واعتاضه: جاءه طالباً العِوَض والصلة، واستعاضه وتعوّضه: سأله العوض، فعاوضه: أعطاه إياه)[6].

ويقصد بالتعويض في هذه الدراسة التعويض المالي؛ فالتعويض اصطلاحاً: (عقوبة مالية تجب على الطرف الذي أوقع الضرر بالطرف المتضرر، لما اصابه من ضرر، نتيجة استعمال الطرف الأول لحقه بوجه غير مشروع)[7].

ثانياً: التعريف اللغوي والاصطلاحي للطلاق:

والطلاق لغةً: (والتطليق: التخلية، والإرسال، وحل العقد، ويكون بمعنى الترك والإرسال)[8]، والطلاق: اسم مصدره التطليق، واستعمل استعمال المصدر، وأصله: طلّقت المرأة تطلق، فهي طالق إذا أبانت من زوجها[9]؛ فالطلاق لغة يفيد الحل ورفع القيد سواء كان حسياً أو معنوياً؛ فمن الحسي قولهم: أطلق الأسير إذا رفع القيد عنه فانطلق في سبيله، ومن المعنوي قولهم: طلّق الرجل امرأته: إذا رفع القيد الثابت بعقد النكاح[10].

وبناء على ما سبق فإنّ مادة طلّق تدور حول معنى المفارقة والترك ونزع القيد والتخلية والإرسال والحرية، وهي تصب في مجرى واحد؛ وهو التخلص من أي نوع من الروابط والقيود التي تحد الحرية[11].

أمّا الطلاق اصطلاحاً: (رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بألفاظ مخصوصة)[12].

ويعدّ هذا تعريف جامعاً مانعاً للفظ الطلاق وهو ما اعتمده قانون الأحوال الشخصية الأردني[13]، فرفع قيد؛ شمل القيد الحسي والمعنوي، وقيد النكاح؛ قيد خرج به القيد الحسي والقيد المعنوي بغير النكاح كرفع القيد الملك بالعتاق، وحالاً؛ قيد يقصد به الطلاق البائن؛ لأنّه يرفع قيد النكاح في الحال، مآلا؛ قيد يقصد به الطلاق الرجعي؛ لأنه يرفع قيد النكاح في المآل؛ أي بعد انتهاء العدة، امّا بلفظ مخصوص؛ قيد أخرج به رفع قيد النكاح بالفسخ؛ لأنّه لا يحتاج إلى لفظ مخصوص، واللفظ المخصوص الذي يقع به الطلاق يكون صريحاً، كلفظ الطلاق، أو كتابة كلفظ الإطلاق والحرام[14].

ثالثاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي للتعسف:

التعسف في اللغة: يقال عسف عسفاً: أخذه بالعنف والقوة

وظلمه[15]، وعسف عن الطريق: مال وعدل[16]، وتعسف فلان فلانا إذا ركبه بالظلم ولم ينصفه؛ فالتعسف في اللغة لا يخلو من معاني الظلم والتعدي والميل أو العدول عن الطريق المقصود.

أمّا التعسف اصطلاحاً فيعرّف دائماً مترابطاً بالحق؛ وبما أنّ الحق يعرّف بأنّه: (اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر، وتحقيقاً لمصلحة معينة)[17].

فالتعسف في استعمال الحق اصطلاحاً: هو (مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون به شرعاً بحسب الأصل)[18].

ويعدّ هذا التعريف جامعاً مانعاً لأنه[19]؛ يدرك من التعريف جوهر وقوام التعسف وهي المضادة والمناقضة لقصد الشارع، وهو أمر عارض على ممارسة الحق، ويكون إمّا من حيث الباعث غير المشروع كالقصد السيء، ونية الإضرار، وهذا هو المعيار الشخصي له، وإما من حيث النتيجة اللازمة المترتبة على استعمال الحق، وهذا هو المعيار الموضوعي حيث ينظر إلى واقعة الضرر في حد ذاتها، بقطع النظر إلى البواعث والعوامل النفسية، فالحقوق لم تشرع أصلاً لهذه النتائج من الضرر الراجح الواقع في المجتمع[20].

وبناء على ما ذكر فإنّ تعريف الطلاق التعسفي- كمركب إضافي- هو: (مناقضة قصد الشارع في رفع قيد النكاح حالاً أو مآلاً بلفظ مخصوص)[21].

ومن هنا فالمقصود من التعويض عن الطلاق التعسفي- كمركب إضافي-: (عقوبة مالية تجب على الزوج لما أوقعه من ضرر على الزوجة من مناقضته لقصد الشارع في رفع قيد النكاح حالاً أو مآلاً بلفظ مخصوص).

المطلب الثاني: حكم الطلاق في الفقهالإسلامي.

والطلاق مشروع في القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع[22]؛ ففي قوله تعالى: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ ﴾(سورة البقرة: 229)، وجاءت هذه الآية لتبين عدد مرات الطلاق الذي يجوز إيقاعه وهو طلاق السنة، والذي يستطيع الزوج أن يراجع فيه زوجته أثناء العدة[23].

وفي قوله تعالى﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾(سورة الطلاق: 1) أي طلقوهن لطهرهنّ من غير جماع ولا تطلقوهن بحيضهن[24]

وتظهر مشروعية الطلاق في السنة النبوية في: (عن عمر رضي الله عنه أنّ رسول الله- صلى الله عليه وسلم- طلق حفصة ثم راجعها)[25]،أمّا في الإجماع فقد ذكر غير واحد من أهل العلم الإجماع على مشروعيته[26].

إلّا أنّ الفقهاء متفقون على أنّ الطلاق يعتريه الأحكام الخمسة وتبعاً للظروف الموجبة له والأحوال التي تقتضيه: وهي المباح والواجب والمندوبوالحرام والمكروه.[27].

المطلب الثالث: حكم التعسف في الفقه الإسلامي وعلاقته بالطلاق التعسفي.

ثبت باستقراء العديد من الحالات والمسائل والأدلّة، وتتبعها من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وآثار أصحابه وما تفرع عن ذلك من قواعد أنّ التعسف في استعمال الحق أمر محرم يجب الابتعاد عنه[28].

ويمكن تلخيص أسباب تحريمه- مما ذكر من قبل- إلى سببين وهما[29]:

♦ **أولاً**: ليس لصاحب الحق حرية مطلقة في ممارسته، وإنما هو مقيد بعدم الإضرار بالغير، للنصوص الشرعية التي تمنع الإضرار بالغير وتحريم الاحتكار، وبيع مال المحتكر جبراً عنه عند الحاجة، وتحريم العدوان على الدماء والأموال والأعراض، سواء أكان الضرر ناشئاً من استعمال حق مشروع أم عن اعتداء محض.

♦ **ثانياً**: نزعة الحقوق الجماعية: فلا تقتصر المصلحة المستفادة من الحق الخاص المالي كمثال على صاحبه فقط، وإنما يعود على المجتمع أيضاً؛ لأن ثروته جزء من ثروة الأمة التي يجب أن تبقى قوية استعداداً للطوارئ.

ومن هذه الأدلّة الشرعية التي تحرم التعسف بسبب الإضرار هي:

أولاً: قال تعالى: ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُواْ**﴾ (سورة البقرة:231)؛ والآية تشمل كل من يطلق زوجته طلقة واحدة رجعية، فإذا أوشكت عدتها على الانتهاء راجعها، ثم يطلقها فتبدأ عدة جديدة، فإذا قاربت عدتها أن تنتهي راجعها وهكذا، وهكذا بدلاً من أن تعتد ثلاثة أشهر (على الأقل) تعتد تسعة أشهر أو أكثر، وبذلك يتخذ الرجل وسيلة شرعية للإضرار بمطلقته، وهذه التصرفات موافقة حسب الظاهر للحق الممنوح للزوج، ولكنّ الله تعالى سمى هذا استهزاء بآيات الله؛ لأنّه استعمل ما منح من حقوق للإضرار بالزوجة[30]، يقول ابن عباس: (كان الرجل يطلق امرأته، ثم يراجعها قبل انقضاء عدتها، ثم يطلقها فيفعل ذلك يضآرها ويعضلها، فأنزل الله هذه الآية)[31].

وبناء على ذلك يعدُّ اتخاذ هذا الحق وسيلة لإلحاق الضرر بالزوجة بتطويل العدة عليها، أو بإلجائها إلى الافتداء تخلصاً من هذه الأضرار التي تلحقها أمراً لا يبيحه الشرع؛ لأنّه تعسف في استعمال الحق في غير ما شرع له، حيث إنّ الفعل المشروع لا تحل مباشرته إذا قصد به قصد فاسد فيه تعسف وظلم للغير[32].

ثانياً: ما رويّ عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[33]؛ يقول ابن الأثير: (لا ضرر، أي لا يضر الرجل أخاه ولا ضرار: أي لا يجازي على الضرر بالضرر وقيل الضرر: ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار: أن تضره من غير أن تنتفع)[34]؛ وعلى ذلك يظهر من قول النبي صلى الله عليه وسلم أنّه نهى عن إلحاق الضرر بالغير ابتداءً أو مقابلة الضرر بضرر آخر.

أمّا لفظ الطلاق التعسفي فلم ترد في كتب الفقهاء القدامى ولا على ألسنتهم، وهو مصطلح جديد محدث تأثرت به قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية بالقوانين الوضعية الغربية؛ وقد نشأ هذا المصطلح مع نشوء نظرية التعسف، واستعمل في كتب الأحوال الشخصية؛ والمقصود بذلك أنّ الزوج إذا استعمل هذا الحق دون سبب شرعي، وبغير حاجة بحيث أضر زوجته ومن حولها فإنه ناقض بذلك قصد الشارع من تشريع حق الطلاق، وبذلك يكون متعسفاً في استعمال حقه، **إلّا أن الفقهاء المحدثين اختلفوا فيما بينهم على أن هناك تعسفاً في الطلاق أم لا بناءً على اختلافهم في حكم أصل**

الطلاق هل هو على الحظر أم على الإباحة[35]على مذهبين الآتين:

♦ **الأول**: ذهب بعض الفقهاء المحدثين[36]: إلى أنّه ليس هناك تعسف في الطلاق، بناءً على أن الأصل في الطلاق الإباحة، وأنّ الله تعالى منح للزوج حق الطلاق بالإرادة المنفردة فهو حر التصرف فيه.

♦ **الثاني**: وذهب عامة الفقهاء المحدثين[37]: إلى أنّ هناك تعسفاً في الطلاق إذا طلق الزوج زوجته بغير مسوّغ شرعي، والدليل أدلّة الحظر– الواردة سابقاً– سواء من قال منهم بأنّ الحظر ديانى أم قضائي، وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية الأردني بوجود التعسف في هذا النوع من الطلاق في مادة(155)[38].

وبناءً على معياري التعسف الأساسيين: المعيار الشخصي، أو الذاتي وهو النية أو الباعث، والمعيار:– وهو من البواعث النفسية الباطنية التي لا تظهر إلا بالقرينة الدالة عليه–، والمعيار الموضوعي– ويعتمد الموازنة بين ما يعود على صاحب الحق من مصلحة وما يلزم عن عمله من مفسده–؛ فإن وُجد هذان المعياران في الطلاق عدّ تعسفاً في استعمال حق الرجل في الطلاق؛ لمخالفته قصد الشارع ومصالحه الكلية في مشروعية الطلاق وجعله بيد الرجل دون المرأة، ويظهر التعسف بالقرينة أو بالموازنة بين المصالح والأضرار المترتبة على الطلاق التعسفي.

ويستدل على حرمة الطلاق التعسفي؛ بعموم الآيات والأحاديث التي تحذر من الطلاق بدون سبب؛ إذ إنّ الحكمة من تشريع الزواج واعتباره بنية التأبيد لا التأقيت؛ هي المحافظة على استقرار الأسرة، وتنشئة جيل إسلامي قائم على أسس متينة في العقيدة والأخلاق، وتربيته تربية سوية سليمة من الانحراف والانحلال، أمّا الطلاق بغير مسوّغ هو مناقضة لمقصد الشارع من تشريع الزواج؛ لما فيه من هدم لكيان الأسرة وضياع الأسرة؛ فالزواج نعمة من نعم الله تعالى والطلاق بدون مسوّغ كفر بهذه النعمة، وهو أيضاً مناقض لقصد الشارع لما فيه من إضرار بالغير بدون حق وإلحاق الأذى بالغير ممنوع شرعاً، وذلك لتحقق معايير التعسف الذاتية والموضوعية في الطلاق التعسفي؛ حيث إنّ حكمة مشروعية الطلاق؛ تعذر استمرار الحياة الزوجية بين الزوجين مما يترتب على بقاء الحياة بين الزوجين ضرر عظيم وخطر جسيم، أشد وأعظم من الضرر المترتب عن الطلاق ؛ لذلك أبيح الطلاق في هذه الحالة[39].

المبحث الثاني: التعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

ويتناول دراسة آراء الفقهاء، وقرار قانون الأحوال الشخصية الأردني في التعويض عن الطلاق التعسفي، وترجيح الرأي الراجح، وبيان مقدار التعويض وآلية تقديره.

المطلب الأول: آراء الفقهاء في التعويض عن الطلاق التعسفي.

أخذ الفقهاء القدامى بمبدأ التعويض عن الطلاق التعسفي من خلال إقرارهم لمتعة الطلاق فقط[40]، أمّا الفقهاء المعاصرون فقد اختلفوا في حكم التعويض عن الطلاق التعسفي على الآتي:

♦ **الأول**: القول بعدم التعويض عن التعسفي[41]؛ وذلك لعدم وجود دليل في القرآن والسنة وأقوال السلف يقول بالتعويض عن الطلاق التعسفي[42]، وهو حق مباح للزوج في الشريعة الإسلامية، والذي يطلق دون سبب مستعمل لحقه، ولا إساءة منه تستوجب العقوبة[43]– وهو قول من يرى أنّ الأصل في الطلاق الإباحة–، وإن كان الأصل فيه الحظر ولا يباح إيقاعه إلا للحاجة؛ فقد تكون هذه الحاجة ممّا يجب ستره لما فيه من التشهير بالزوجين وبذلك قد تستغل الزوجة ذلك وتطلب التعويض مع الستر عليها[44].

وإيجاب التعويض عقوبة؛ والعقوبة لا تقع إلا على فعل محرم وهذا يستوجب تحريم الطلاق الذي لم تظهر أسبابه، وقد رويت حوادث طلاق في عهد الصحابة لم يطالب أحدهم بالتعليل منها، ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه قال:(كانت تحتي امرأة أحبها، وكان أبي يكرهها، فأمرني أن أطلقها، فأبيت، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال:(يا عبدالله بن عمر طلق امرأتك)[45]، ومجرد كره الأب لزوجة ابنه ليس سببا يستدعي الطلاق، وبذلك فالتعويض يؤدي إلى منع إيقاع الطلاق وإلزام الزوج بالعيش مع زوجته وهو كاره لها وهذا يتعارض مع الأهداف العليا ومقاصد الزواج[46].

وإيجاب متعة الطلاق التي فرضها الله تعالى للزوجة، وأجمع عليها الفقهاء تأتي بمعنى مبدأ التعويض، وتطبيقاً عملياً لمن وقع منه التعسف في استعمال حقه في الطلاق؛ وهي تعويض مالي يجب للمطلقة على مطلقها وتعويضا لها من الضرر الذي لحقها سواء كان قبل الدخول أم بعده؛ لذلك فالمتعة تغني عن التعويض[47]، وإن كان هناك مسؤولية على الزوج في إساءة حقه في الطلاق فهي مسؤولية دينية لا تدخل تحت سلطان القضاء والسبيل الوحيد لمنع الزوج من التعسف هو تقوية إيمانه وتفهيمه أحكام الإسلام في العلاقة الزوجية[48].

♦ **الثاني**: القول بالتعويض عن الطلاق التعسفي[49]، وذلك قياساً على التعويض على متعة الطلاق التي ذكرها القرآن الكريم وجعلها بالمعروف[50] في قوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ**﴾(سورة البقرة:241)، وقياساً على نظرية التعسف في استعمال الحق وهي نظرية قائمة على مبدأ السياسة العادلة التي ترفض تعنت الرجل وظلمه في استعمال سلطته في الطلاق وتبيح لولي الأمر أن يقيد الطلاق بفرض عقوبة مالية على من يسيء استعمال حق الطلاق؛ فالحق مقيد بأن تدعو الحاجة إليه دون الإضرار بالغير فإن أساء الزوج استعمال حقه في الطلاق، وأضر بزوجته ومن حولها بطلاقها وجب عليه التعويض أخذاً بالتعويض في التعسف في استعمال الحق الذي يترتب عليه جزاء دنيوي يوقع عن طريق القضاء بإزالة الضرر عيناً إن أمكن، أو عن طريق الضمان حسب الأحوال وقطع سبب الضرر، ومنعه في المستقبل[51].

ويقاس التعويض على الطلاق التعسفي على التعويض عن المخالعة؛ حيث أباح الإسلام للزوج أن يأخذ من زوجته عوضاً أو افتداءً إذا رضيت مقابل طلاقها تعويضا عن الضرر الذي قد يلحق به وبذلك يجوز للزوجة أن تأخذ عوضاً عن الضرر الذي يلحق بها من الطلاق بغير مسوّغ شرعي[52]، وأخيراً قياساً على التعويض عن طلاق المريض مرض الموت بغير سبب باعتباره باعثاً ذاتياً لحرمانها من الميراث، واعتباره من صور التعسف، كذلك المطلق بغير سبب يعامل بنقيض قصده– وهذا التصرف فيه أيضاً معنى التعسف في استعمال الحق–[53].

♦ **ثالثاً**: أمّا قانون الأحوال الشخصية الأردني فقد ورد في المادة (155):(إذا طلق الزوج زوجته تعسفاً؛ كأن طلقها لغير سبب معقول بتعويض، وطلبت من القاضي التعويض، حكم لها على مطلقها تعويض لا يقل عن نفقة سنة، ولا يزيد على نفقة ثلاث سنوات، ويراعي في فرضها حال الزوج عسراً أو يسراً، ويدفع جملة إذا كان موسراً، وأقساطاً إذا كان معسراً ولا يؤثر ذلك على حقوقها الأخرى[54]؛ **ويظهر من هذه المادة الآتي**[55]:

1. كل طلاق يعد في هذا القانون تعسفاً، لا فرق بين ما كان قبل الدخول أو بعده.
2. أكدت المادة استحقاق التعويض إذا طلبته المطلقة.
3. جعلت هذه المادة التعويض الذي تستحقه المطلقة تعسفاً نفقة سنة في حدها الأدنى، ونفقة ثلاث سنوات في حدها الأعلى.
4. يراعي القاضي حال الزوج في طريقة دفع التعويض، فإن كان معسراً دفعه أقساطاً، وإن كان موسراً دفعه كله.
5. لا يؤثر التعويض على الحقوق الزوجية الأخرى كمؤخر المهر، ونفقة الزوجية، ونفقة العدة.

ويرى الباحثان أنّه قبل الترجيح لا بدّ من مناقشة آراء الفقهاء:

- فعند مناقشة القائلين بعدم التعويض فإن القول إنّ الرجل قد استعمل حقه المباح وهو حر التصرف فهذا القول مردود – بالأدلة السابقة– من القرآن والسنة، وأنّ الحق ليس مطلقاً، والواجب تقييده بما يضمن عدم وقوع الضرر على الآخرين، والطلاق بغير مسوّغ مشروع يحقق الضرر الكبير على الزوجة وأهلها وأولادها لذلك وجب التعويض.

وأمّا من قال بأنّه يجب الستر على الزوجة بما يمس كرامة الأزواج؛ فيرد عليه أنّ القضاء من شأنه أن يتدخل في شؤون الأسرة، وأنّه لم يعد هناك سر يجب ستره حتى في القضايا الجنسية، وهي تعرض على القضاء ويستطيع أحد الطرفين أن يطلب أن لا يحاكم علنا ويحافظ على سرية الدعوى.

ويرد على من يدعي أن التعويض عقوبة، ويكون على فعل محرم والطلاق ليس بحرام، والتعويض يقتضي منع الطلاق، و بقاء الزواج مع وجود المشاكل وبالتالي هدم مقاصد الزواج وأهدافه؛ فيرد عليه أنّه من أحكام الطلاق الخمسة المجمع عليها من قبل الفقهاء الحرام أو المكروه؛ ولذلك فإنّ الطلاق بغير سبب أو حاجة، والذي يلحق الضرر الكبير بالغير قد يدخل تحت حكم المكروه أو الحرام بحسب حجم الضرر؛ ولذلك استحق من يسيء في استعماله العقوبة المادية بناء على أحكام الجزاء في نظرية التعسف في استعمال الحق الذي يعد الطلاق التعسفي نوعاً من أنواعه.

ويستطيع الزوج الذي يعاني من سوء أخلاق الزوجة اللجوء إلى القضاء لضمان حقه من خلال رفع قضايا التفريق بحسب نوعها، والحصول على حكم من القاضي بالتفريق لضمان حقه، وأيضاً لضمان حقه يستطيع أن يلجأ إلى الدفوع المثارة على دعوة بالتعويض عن الطلاق التعسفي من أول جلسة من جلسات المحاكمة مع الإثبات بالبينة – عملاً بالمادة (37) من قانون أصول المحاكمات[56]؛ ومن هذه الدفوع:

دعوة النشوز، موافقة الزوجة على الطلاق، المرض العصبي والجنون، عدم انتهاء العدة، دفع الدعوة بالأذى، وسوء الالمعاملة، والإهمال، وعدم القيام بالواجبات .

وغير ذلك[57].

أمّا من يقول إن المتعة تغني عن التعويض، فالمتعة؛ فقد فرضت بدلاً من مهر المثل لمن لا مهر لها في العقد، وفرضت للمطلقة سواء طلقت بسبب مشروع أم بغير سبب، والتعويض هو بمنزلة عقوبة مالية يراعى فيها حال المطلق عسراً أو يسراً إذا أساء استعمال حقه، وكان مناقضاً لقصد الشارع في منحه هذا الحق وملحقاً الضرر بزوجته ومن حولها، ولكي يمنع الظلم ويضمن حقوق الزوجة لا بدّ من إجراء قانوني، ولا يكتفى بالوعظ الديني فقط.

أمّا ما ورد عن الصحابة من أنهم طلقوا نساءهم دون أن يسألوا فهذا مناقض لصريح الأدلة التي وردت في منع الطلاق لغير سبب مشروع (فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً)(النساء:34)، وقول الرسول صلى **الله** وعليه وسلم: (أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة)[58] وغيرها، وأما ما ورد من حديث ابن عمر السابق؛ فالشرع والعقل يقرر أنّه لا بدّ من وجود سبب مشروع جعل عمر– رضي **الله** عنه– يكره زوجة ابن عمر وبالتالي إجازة الرسول– صلى **الله** عليه وسلم– له بتطليقها، بناء على طلب أبيه وإلا وقع الظلم على الزوجة، واتخذ هذا الحديث ذريعة لطلاق الزوجات بغير سبب وظلمهم؛ وبهذا يمكن التوفيق بين هذا الحديث والأدّلة السابقة.

- وأمّا القائلون بمبدأ التعويض مع تأييد الباحثين لهذا المبدأ إلا أنّه لا يرى قياسه بالمتعة ولا بالمخالعة على عوض؛ وذلك لأنه في إيجاب المتعة لا يبحث عن سبب الطلاق؛ فالمتعة حق واجب للزوجة منصوص عليه سواء كان بسبب أم بغير سبب، وسواء برضى الزوجة أم بعدم رضاها، ولا يحمل فرضها على الزوج معنى العقوبة كما في التعويض في الطلاق التعسفي، أمّا ما يتعلق بالمخالعة على عوض أو بالافتداء فيكون برضا الزوجة للتخلص من الحياة التي كرهتها مع زوجها؛ فالقصد فيه ليس لإلحاق الضرر بالزوج أو لباعث غير مشروع من الزوجة؛ لذلك فهو يختلف عن الطلاق التعسفي الذي يحتمل قصد إلحاق الضرر بالزوجة أو الباعث غير مشروع؛ لذلك المخالعة حق مشروع للزوجة أقرها الإسلام، والعوض فيها ليس من باب العقوبة على الزوجة في الطلاق التعسفي الذي استعمل الحق فيه بغير وجه شرعي؛ لذلك فالعوض فيه من باب العقوبة.

ولذلك يبدو أنّ الأخذ بمبدأ التعويض عن الطلاق التعسفي من أجل منع الضرر الذي قد يلحق بالزوجة والأسرة وبالتالي بالمجتمع بأكمله من منطلق قول الرسول صلى **الله** عليه وسلم : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[59]، إن كان هناك مصلحة للزوج من استعمال الحق الخاص المتعلق بالطلاق؛ فالغاية من الحق بشكل عام تحقيق المصالح الكلية؛ إذ إنّ المصلحة التي تكمن في الحق غالباً؛ هي مصلحة تفصيلية جزئية تخدم المصالح الكلية، وقد لا يحقق استعمال الحق تلك المصلحة الكلية بل يناقضها، فيغدو على هذا النحو ضاراً، ويفقد مصلحيته ويبقى فقط مجرد مظهره[60].

ويترتب على هذا أن كل استعمال مناقض لهذه المقاصد ممنوع استعماله شرعاً؛ لهدمه الأصل الذي قامت عليه الشريعة،

ومناقضته قصد الشارع ومراده من منح الحقوق؛ وحيث إنّ الشرع كل متناسق لا تتناقض جزيئاته مع كلياته، فإنّ المصلحة الخاصة التي هي غاية الحق الفردي تبقى مشروعةً ما لم تتناقض مع قواعد الشريعة الإسلامية العامة أو مقاصدها بين العباد،– وهذا هو جوهر فكرة التعسف–، ويلخص:(بأن الفعل يكون مشروعاً بحسب الأصل والظاهر؛ لأنّه يستند إلى حق، إلا أنّه يتناقض– في باعثه ونتائجه– مع ما يقتضي به من قواعد الشريعة العامة ومقاصدها)[61].

والحق في الفقه الإسلامي ذو طبيعة مزدوجة– فلا يتسم بالفردية المطلقة–، وهذه الطبيعة تعد انعكاسا طبيعيا وحقيقيا لصفة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا لا فردا فطريا منعزلا[62]– أي أنّ الفقه الإسلامي يجمع بين الفردية والاجتماعية–.

ولذلك أقر الفقه الإسلامي الحق الفردي وحماه، ونسق بينه وبين مصلحة الجماعة ووفق بينهما ما أمكن التوفيق، ثم قدّم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض،[63]وضمنه بالجزاءات المشروعة على التعسف في استعمال الحق بشكل عام التعويض المالي أو الضمان؛ ويعدّ هذا النوع من الأجزية من أكثر الأنواع تطبيقاً وشيوعاً[64]؛ لأنّه إذا تعذرت إزالة الضرر بصورته وجب رفعه بالنظر إلى معناه – عن طريق التعويض المالي–[65].

وبذلك يعد التعويض جبراً يحمل معنى العقوبة[66]؛ أي جزاء دنيوياً لما فيه من الضرر اللاحق بالغير بسبب سوء استعمال الحق سواء كان الضرر مادياً أم معنويا[67]؛ ومن أجل ضمان حق الزوجة المطلقة طلاقاً تعسفياً– إن ثبت– لا بدّ من التعويض الذي تقرره المحكمة لضماناً حقوقها، وزجراً لمن يتخذ من الطلاق وسيلة لقصد الضرر المحض على الزوجة دون حاجة أو بغير سبب أو باعثاً لتحقيق مصلحة فردية تضر بالمصالح الكلية التي شرع من أجلها الطلاق.

ويرجح الباحثان أنّه لا بدّ مع ضمان حق الزوجة المطلقة طلاقاً تعسفياً وعدم إلحاق الظلم عليها، مراعاة الظروف والملابسات التي تم من أجلها الطلاق من أجل ضمان حق الزوج الذي قد يكون هناك سبب مشروع لطلاقه؛ وخاصة وأنّه من خلال استعراض قرارات استئناف المحكمة الشرعية في الوقت الحاضر؛ فهي في أغلبها تركز على استحقاق المرأة للتعويض بدل التعسف في إيقاع الطلاق، وتجعل من إثبات الدفوع الذي يثيرها الزوج المطلق أمراً يكاد يكون مستحيلاً، بالرغم من أنّ الدراسة النظرية لهذا الموضوع في قانون الأحوال الشخصية؛– من مراعاة حال الزوج عسراً أو يسراً، وإثارة الدفوع من قبل المدعى عليه وإثباتها، ويمين المدعية إن عجز المطلق عن الإثبات يكاد يكون أمراً ميسوراً لا صعوبة فيه– لكن الواقع في قرارت محكمة الاستئناف الشرعية– خاصة الحديثة منها – في أغلبها إن لم تكن جميعها تؤيد حصول المرأة على التعويض عن الطلاق التعسفي دون الاقتناع بدفوع المطلق وإن كان الحق معه.

وخاصة أنّ في قانون أصول المحاكمات تكون البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر، والبينة في القانون لا تكون على إثبات النفي[68]، إلا أنّه عند رفع دعوى الطلاق التعسفي من قبل الزوجة تكون البينة على المدعى عليه في إثبات أنّه لم يتعسف، ولا تطالب المدعية بالإثبات مع أنّها هي من رفع الدعوى[69]، وهذا مخالف لقانون أصول المحاكمات، والأصل على الزوج إمّا أن يقر بالتعسف؛ فيكون عليه التعويض، وإمّا أن ينكر وعلى المطلقة الإثبات بالبينة، فإن عجزت توجّه اليمين للمدعى عليه بطلب من المدعية، أو أن يدفع المدعى عليه دعوى المدعية بإحدى الدفوع السابقة الذكر، وبذلك يضمن القانون لكل منهما حقه دون التعدي على حق الآخر.

المطلب الثاني: مقدار التعويض عن الطلاق التعسفي وآلية تقديره في قانون الأحوال الشخصية الأردني.

وبناء على قانون الأحوال الشخصية الأردني فإنّ مقدار التعويض عن الطلاق التعسفي نفقة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث سنوات، وتدفع حسب حال الزوج عسراً أو يسراً؛ **أمّا آلية تقديرها فهي على النحو الآتي:** [70]

1. يجوز الاتفاق على مقدار التعويض دفعة أو أقساطاً وقيمة كل قسط.
2. وينظر في حال تعذر الاتفاق إلى:

أ. إذا كان هناك حكم سابق بالنفقة الزوجية قبل الطلاق واكتسابه الدرجة القطعية؛ وهنا إذا لم يعترض الطرفان على مقدار النفقة السابقة، فعلى المحكمة الاعتماد عليها، وتقدر التعويض على أساسها، وإذا اعترض على مقدار النفقة وادّعى أنّه فقير أو معسر؛ فلا يجوز الاعتماد عليها كأساس في تقدير النفقة إذا ثبت ما ادّعاه، وتقدر النفقة على اعتبار قيام الزوجية وحال المدعى عليه بعد إعساره.

ب. إذا لم يكن هناك حكم سابق للنفقة الزوجية يُقدّر بالإخبار من خبراء ينتخبهم الطرفان إن أمكن وإلا انتخبتهم المحكمة؛ وهم الذين يقدرون مقدار التعويض وكيفية تقسيطه عملا بالمادة (155)– المذكورة سابقاً– من قانون الأحوال الشخصية الأردني المعدلة – بدفع المبلغ جملة إذا كان موسراً أو أقساطاً إذا كان معسراً–، وللمدعى عليه الحق بالطعن بخبرته؛ لأنّ خبرتهم كالشهادة؛ لذلك لا يجوز للقاضي أن يقدرها بنفسه حتى لا ينتصب خصماً، ويقوم الخبراء بتقدير النفقة فيما إذا كانت الزوجية قائمة بينهما، مراعين في إخبارهم حال المطلق عسراً أو يسراً.

المبحث الثالث : الأبعاد التربوية المستفادة من التعويض عن الطلاق التعسفي في قانون الأحوال الشخصية الأردني .

ويتناول دراسة معايير الطلاق التعسفي وآثاره على أفراد الأسرة والمجتمع، والدلالات التربوية المستخرجة من التعويض عن الطلاق التعسفي، ودور المؤسسات التربوية والقضائية في معالجة ظاهرة الطلاق التعسفي.

المطلب الأول: معايير الطلاق التعسفي وآثاره على أفراد الأسرة والمجتمع.

عندما شرع الله تعالى الطلاق لم يشرعه ليكون لعبة بيد الرجل يستخدمه وقت ما يشاء دون مراعاة الضوابط الشرعية والأخلاقية ضمن سلسلة القيم التي دعا إليها الإسلام؛ لذلك فإن الإسلام طلب من الذي بيده الطلاق أن يستنفد كل الوسائل الممكنة لإصلاح ذات البين وعدم اللجوء إلى الطلاق إلا في الحالات المستحكمة الخلاف التي يستحيل استمرار الحياة الزوجية فيه؛ لذلك فالطلاق القائم

على التعسف في استعمال الحق فيه شكل من أشكال الظلم الذي يقع على الغير وذلك للأسباب الآتية:

♦ **أولاً**: قصد الإضرار بالمطلقة: ومن خلال دراسة معايير التعسف فقد تبين انه قد يكون تمحض قصد الإضرار بالزوجة هو الذي دفع المطلق في إيقاع لفظة الطلاق دون مراجعة زوجته، وهو الهدف الأساسي لاستخدامه هذا الحق؛ للقرائن الدالة على هذا المعيار الذاتي، ولعدم وجود أوّ مسوّغ شرعي للطلاق، ويتمتع القاضي بسلطة تقديرية تمكنه من استخلاص نية الضرر من البواعث الأخرى.

♦ **ثانياً**: وقد يكون هناك بعض البواعث والمصالح غير المشروعة من إيقاعه للطلاق، مثل طلاق الزوج زوجته من أجل الزواج بأخرى، فطلاق زوجته مصلحة أو باعثاً غير مشروع؛ لأنّه يستطيع الزواج بأخرى دون الحاجة إلى طلاق الأولى، أو طلاق الفار من أجل حرمان زوجته من الميراث وغيرهما من البواعث غير المشروعة.

♦ **ثالثاً**: معيار اختلال التوازن بين المصالح المتعارضة: فينظر إلى المصالح الناتجة من استعمال حق الطلاق والمصالح الناتجة من عدم استخدامه فيلاحظ الآثار السلبية الناتجة عن استعمال هذا الحق ضد الزوجة أكثر بكثير من مصلحة إيقاع الطلاق أو مصلحة بقاء الحياة الزوجية قائمة، لذلك (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)[71].

♦ **رابعاً**: معيار الضرر الفاحش: ويعد الطلاق التعسفي انحرافا في استعمال الحق لما ينشأ عنه من الضرر الفاحش على الزوجة، وعلى الأسرة، وبالتالي على المجتمع بأكمله لأن الفرد جزء من المجتمع.

وهذه المعايير إن توافرت في معنى الطلاق عدّ الطلاق ظلماً في حق الزوجة، وتعسفاً من الزوج في استعمال حقه إذا لم يثبت الزوج سبباً مقنعاً لإيقاع الطلاق.

وما دام المجتمع في حقيقته مركباً من جملة واسعة من التنظيمات الاجتماعية، فإنّ الأسرة تظل أبرزها من حيث ما هو موكل إليها من وظائف وأدوار، فهي تشكل المعين الذي يتوقف على استمرارها وقوتها واستقرارها استمرار وقوة واستقرار التنظيمات الاجتماعية[72]، ويعدّ الطلاق من الأسباب التي تؤدي إلى التمزقات التي تتعرض لها شبكة العلاقات الاجتماعية، ومما لا شك فيه أن للطلاق التعسفي آثاراً سلبية، وقد تكون مدمرة على المرأة والأسرة، وبالتالي على المجتمع الذي تعد الأسرة جزءاً مهما في تكوينه، إذ تتأثر المرأة على المدى القريب والبعيد أكثر من الرجل، **وأما الآثار الناتجة عن هذا النوع من الطلاق فهي كالآتي**:

♦ **أولاً**: هذا النوع من الطلاق كغيره من أنواع الطلاق فيه من التفكك الأسري وغياب الأب الذي يعد غيابه خطراً جسيماً نتيجة انهيار ركن أساسي من مقومات استقرار الأسرة– وهذا من أهم الآثار السلبية الواقعة –، مما ينعكس سلباً على الأبناء داخل الأسرة من اضطراب وتشرد وأمراض نفسية بسبب الانهيار البنائي والاجتماعي للأسرة[73]؛ إذ إنّ الطفل الذي يعيش في إطار من البغضاء والكراهية بين الزوجين المطلقين يكون أكثر عرضة إلى التحطم الذاتي، وبالتالي تدمره، و انحرافه ووقوعه لقمة سائغة للاضطرابات النفسية والسلوكية، والخروج عن المعايير الاجتماعية[74]، وقد يتعرض الأبناء لعدد كبير من المشكلات كنتيجة لطلاق الوالدين ومنها؛ مشكلة الحضانة والمشكلات المتعلقة بأسلوب التربية والتعليم الذي يتبعه الأب والأم، فكل طرف يناقض الآخر وعدم تكاملهم في التربية فيقع الأبناء ضحية هذا التناقض، ومشكلات أخلاقية– بشكل عام– ناشئة عن التغير المفاجئ الذي يصيب حياتهم بعد الطلاق، ومشكلات مادية نتيجة عدم تعاون الوالدين مما يحرم الأبناء من الإبقاء على مقومات شخصيتهم[75]، وبالتالي خلخلة النسيج الأسري يؤدي إلى خلخلة النسيج الاجتماعي الذي تعد مؤسسة الأسرة من الأساس في بنائه.

♦ **ثانياً**: من الأضرار الاجتماعية: حكم المجتمع على المطلقة؛ وهو حكم غير قابل للنقض أو الاستئناف كما في المحكمة؛ إنما هو حكم غير معلن يتمثل في كيفية تعامل الأشخاص المحيطين بالمرأة معها قبل الطلاق التعسفي وبعده؛ فالمجتمع يعاقب المرأة المطلقة على جريمة هي ضحيتها ويلقي العبء عليها دون الرجل وحتى وإن تبين عكس ذلك، فالواقع العملي يوقع اللوم دائما على الزوجة، وهي التي تحاط بالعديد من علامات الاستفهام والتعجب؛ فاللوم يقع عليها في نظرة المجتمع سواء إن طلقت ولم تتزوج، أم إن تزوجت بعد ذلك؛ إضافةً إلى سلبية هذه النظرة الاجتماعية للمطلقات، فإنّها قد تعاني من فقدان الأصدقاء من النساء اللواتي يتحولنّ عنها خوفاً على الأزواج من المطلقات، أو من الرجال خوفاً على زوجاتهم من التأثر بها واتهامها بأنها المسؤولة عن الطلاق، وأنّها تحمل من العيوب الشخصية التي جعلت زوجها يتخلى عنها[76].

♦ **ثالثاً**: للطلاق التعسفي أيضاً آثار سلبية على المرأة؛ فهو يعد صدمة تؤثر على الصحة النفسية في المطلقة لشعورها بالظلم الكبير الواقع عليها بسبب عدم وجود حاجة للطلاق، وإحساسها بالفشل في النجاح بحياتها وإحساسها بالوحدة والإهمال، وعدم الاهتمام والحرمان من إشباع الحاجات النفسية والجسدية، وانعدام الثقة والتوتر واحترام الذات والاكتئاب وغيرها من الأمراض النفسية والعصبية، وبالإضافة آثاره على الصحة النفسية؛ فإنّه يؤثر سلباً على الصحة الجسدية؛ كالضغط والسكري والأمراض الجلدية وغيرها من الأمراض؛ وكل هذا منبعه الشعور بالظلم والاضطهاد[77].

♦ **رابعاً**: الأضرار الاقتصادية المترتبة على الطلاق التعسفي المتمثلة بفقدان المعيل بعد أن كانت نفقتها مستمرة على زوجها، حتى وإن فرضت لها نفقة بسبب الطلاق التعسفي؛ فهي نفقة مدتها محدودة من سنة إلى ثلاث سنوات، ثم ينقطع بعد ذلك المعيل؛ ويترتب بعد ذلك على المطلقة ازدواجية الدور في إعالة الأبناء –على الصعيدين التربوي أم المادي–؛ فالنفقة المفروضة للأبناء من قبل المحاكم في أكثر القضايا لا تكفي متطلبات العصر وإن فرضت على أن لا تقل عن حد الكفاية للأبناء.

وعلى ضوء ذلك يقع على عاتق المطلقة الأم البحث عن عمل من أجل إعالة أبنائها وإيجاد الحياة الكريمة لهم، أو التسول، ويبقى الأبناء عرضة للضياع دون مرب أو موجّه، أو أن تدفع أبنائها في ظل الحاجة المادية إلى العمل أو التسول في سن مبكرة وحرمانهم من حق التعليم[78]؛ فغياب الأب يمثل غياب السلطة المادية– بالإضافة إلى السلطة المعنوية– التي تعمل على حفظ التوازن بين

الرغبات المادية والمعنوية درءاً لحالة الفوضى والاضطراب التي تؤثر على الأسرة وبالتالي على المجتمع بأكمله[79].

المطلب الثاني: الدلالات والتطبيقات التربوية المستخرجة من التعويض عن الطلاق التعسفي.

ومن الدراسة السابقة للطلاق التعسفي والتعويض عنه يمكن استخراج أهم الدلالات والتطبيقات التربوية وهي كالآتي:

♦ **أولاً:** يجب توجيه الأزواج على معرفة هذه المعايير التي يظهر من خلالها السلوك التعسفي في الطلاق؛ إذ إنّ فهمها وتطبيقها على السلوك يحول دون التعسف في استعمال الحقوق ولا سيما حق الرجل في الطلاق، وإنّ هذا الحق مسؤولية تقع على عاتق الزوج أولا وليس حقاً مطلقاً، ومقيد في استعماله بصيانة حقوق أسرته التي تعد جزءاً أساسياً من المجتمع.

♦ **ثانياً:** إرشاد الأزواج إلى أنّ في التعويض صيانة للأسرة من التفكك والانحلال؛ لذلك قد يعدّ رادعاً وزاجراً لمن يفكر باستعمال هذا الحق بغير وجه شرعي؛ وليس المقصود منه معنى العقوبة فقط، بل به تقل حوادث الطلاق بين الأسر في المجتمع الإسلامي، من خلال فرض هذه الجزاءات الدنيوية التي هي نتيجة التعسف والظلم وإساءة استعمال الحق عن طريق القضاء، والمتمثلة بالتعويض كعقوبة على المطلق تعسفاً؛ فحينئذ يفكر الزوج ألف مرة قبل إيقاع الطلاق التعسفي؛ لأنّه سيدفع مبلغاً من المال، أو سيترتب عليه التزامات مالية غير المهر ونفقة العدة، ولهذا قد يعدل عن طلاقه، ويتحمل مسؤولية أكبر، والتفكير ملياً قبل إيقاع الطلاق، مع استنفاد جميع الوسائل الممكنة في الإصلاح، وعدم اللجوء إلى الطلاق إلا بعد التأكد من استحالة الحياة الزوجية بين الزوجين، والخروج بقرار من قبل الزوجين بأنّ الطلاق أقل ضرراً من استمرار الحياة بينهما، والتفهم بأنّه قد يكون منع الطلاق بهذا التعويض ليس منع الطلاق مع زيادة في التوتر وعدم الاستقرار بين الأزواج، بل إعطاء فرصة أو محاولة أخرى للإصلاح بين الزوجين، واستئناف الحياة الزوجية من جديد، لعل الوئام يعود بينهما.

♦ **ثالثاً:** تعريف الأزواج بالمعنى الحقيقي للحقوق والواجبات وأنّه معنى تكاملي لا تفاضلي؛ فما هو حق للزوج هو واجب على الزوجة، وما حق عل الزوجة هو واجب على الزوج؛ وأنّ أي تعسف في استعمالها يلزم الجزاء الأخروي والدنيوي؛ ولهذا فإنّ فكرة التعويض جاءت تقييداً للحقوق المطلقة وحماية لها من التعسف؛ إذ شرعت كوسائل للغاية المقصودة من الحق، وهي تحقيق المصالح الكلية ولا يتحقق ذلك إلّا إذا تحقق التوازن بين الحق الفردي ومصلحته و حقوق غيره ومصلحتهم، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الفردية عند التعارض، ولا يكون ذلك إن لم تحقق القاعدة الشرعية في حماية حق الزوجة من تعسف الزوج، وتقييد استعمال حقه، ومنعه منه لما يلحق الضرر الفاحش بالزوجة وأهلها وأولادها، وتأثير ذلك الضرر على المجتمع، وذلك بفرض عقوبة دنيوية مع تذكيره بالعقوبة الأخروية.

♦ **رابعاً:** قد يكون التعويض المالي معيلاً للزوجة التي فقدت الإعالة المادية من زوجها، وتركها من غير منفق عليها، في ظل ارتفاع الأسعار والبطالة والفقر الذي نجم عنها عدم القدرة على توفير متطلبات الحياة، ففي المتعة والتعويض المادي– وإن كان لفترة زمنية –بعض الجبر لكسر خاطرها، وبعض الإعالة المادية لها؛ كي لا تضطر للجوء إلى البحث عن العمل وترك صغارها أو التسول وهدر كرامتها والحفاظ عليها من الانحرافات الخلقية من أجل الحصول على لقمة العيش؛ فهي صاحبة حق في التعويض، فلها المطالبة بحقها في التعويض ممن أوقع الظلم عليها دون حرج عليها أو خوف.

♦ **خامساً:** الطلاق التعسفي يحمل الظلم والإيذاء العظيم للزوجة؛ لما فيه من ضياع مستقبلها وتفويت لفرص استئناف حياتها الزوجية من جديد وخاصة بوجود أبناء بينهما؛ فالتعويض المادي يكون من باب انصاف للزوجة من الظلم الذي لحق بها جراء الطلاق، سواء ماديا أم معنويا، وهو أيضاً إنصاف لها أمام المجتمع الذي قد لا يرحمها بثبوت تظلمها، والضرر الذي أصابها من قبل زوجها بحكم قطعي من قبل القاضي في المحكمة الشرعية، لذلك يجب أن تسعى المؤسسات التربوية والقضائية إلى التكامل من أجل نبذ التعسف والسلطوية في المؤسسة الأسرية من خلال توعية الأفراد إلى خطر الطلاق التعسفي على الفرد والمجتمع، ومعاقبة كل من يتخذ هذا الحق وسيلة لقصد الضرر أو تحقيق غاياته وأهدافه السلبية، واتخاذ المعيار الموضوعي قرينة يتوصل بها إلى المعيار الذاتي ومناقضة قصد الشارع.

المطلب الثالث: دور المؤسسات التربوية والقضائية المتخصصة في معالجة الطلاق التعسفي.

يكمن دور المؤسسات المتخصصة في توعية الأزواج بمعنى اكتمال الوعي المعرفي والوجداني والسلوكي عند ممارسة الحقوق الزوجية من خلال تكامل دور مراكز الإرشاد الزواجي في المؤسسات التربوية والمؤسسات القضائية، والعمل معاً من أجل مساعدة الأزواج للتمتع بحياة زوجية سعيدة تنعكس على أفراد الأسرة؛ بحيث تستطيع الأسرة المساهمة في بناء مجتمع متماسك في بنيانه؛ لذلك لا بدّ من ضرورة وضع خطة إرشادية وإصلاحية تتبناها هذه المراكز الزواجي؛ بحيث لا تكتفي بدراسة الأسباب والآثار دراسة نظرية أو فرض العقوبات بل تسعى إلى تبني برنامج تربوي يقوم على مرجعية التربية الحقوقية القائمة على الموازنة بين المصالح المتعارضة، وتطبيقها على العلاقات الزوجية، ومعرفة كل من الزوجين ما له وما عليه من حقوق وواجبات، فإنّ معرفة ذلك تحول دون التعسف في الطلاق، ومن ثمّ معالجة السلوك المتمثل بالطلاق التعسفي، ودراسة كل حالة على حدة، مراقبة وتقويماً بين الحين والآخر، حتى يتم التأكيد من التخلص من النزعة الأنانية لدى بعض الأزواج في استعمال أي حق من حقوقهم ولا سيما الطلاق، كل ذلك من أجل مساعدة الأزواج في بناء أسر متماسكة، وهي بشكل عام تعتمد على الآتي:

♦ **أولاً:** التدابير الوقائية: وهو دور إرشادي يجب إضافته إلى مراكز الإرشاد الزواجي، وتقديمها على شكل دورات إرشادية تعتمد على صياغة التوجيهات والقوانين والتشريعات التي تحدد سياسة تربوية اجتماعية توجّه الأزواج إلى كيفية بناء الأسر وتحديد ما لها من حقوق وواجبات، وتحصن أفراد الأسر من الانحرافات؛ وبذلك تجنب الأزواج وأسرهم العديد من المشكلات؛ فهم بحاجة إلى تربية وتوجيه وتعليم يجعل استعمال حق الزوج سلوكاً ينبع من معرفة علمية تؤسس على القيم والغايات النبيلة والأهداف التربوية التي

تسعى إلى ترسيخ قيم العدل والكرامة والخير من استعمال حقه الزوجي.

وذلك من خلال تنمية الوعي بالحقوق الزوجية في المجال المعرفي والوجداني والسلوكي، ويتم تنمية المجال المعرفي عن طريق تزويد الزوجين بالحقائق والمعلومات المتعلقة بحقوقهما، وكيفية التوازن بينها، وبيان مفهوم التعسف بشكل عام، وخطر الطلاق التعسفي بشكل خاص، ويمكن تنمية المجال الوجداني من خلال تنمية الدوافع والميول والاتجاهات والقيم المتعلقة بحقوقها، وتربية الضمير الأخلاقي بين الزوجين، وتعزيز معاني المودة والسكينة بين الزوجين، وضبط الدوافع والانفعالات والغرائز بضوابط ومعايير شرعية تمنع أياً منهما من الإساءة للآخر، ولا سيما في استعمال أي حق من حقوقهما، ثم ترجمة المعلومات والمفاهيم والقيم والاتجاهات المتعلقة بحقوقهما ترجمة سلوكية تعكس آثارها على سلوك كل من الزوجين[80]، وبالتالي تحول دون أي نوع من أنواع التعسف، ويتحقق إعداد الأفراد إعداداً تربوياً يكتسب منه المعلومات والاتجاهات والقيم والسلوكيات من خلال تكامل المؤسسات التربوية والاجتماعية والقضائية بهدف الحفاظ على اللبنة التي تقوم على بنيانها مؤسسة المجتمع الإسلامي[81]، وتعد هذه المرحلة تدابير وقائية تمنع الأسر من الوقوع في ويلات الطلاق التعسفي ومصائبه.

ومن هذه الاقتراحات: إيجاد برامج تثقيفية تحول دون الطلاق التعسفي،وتعزز ثقافة الحوار بين الزوجين، واحترام كل منهما للآخر، والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية والعقل، والتنفير من الأساليب القائمة على الضغط والتعسف، ومساعدتهما على تجاوز العقبات والخلافات الزوجية بالطرق السليمة، وبيان معايير وأسباب وأضرار الطلاق التعسفي على الفرد والمجتمع بطريقة تنفر الزوج من استعماله، ونشر ثقافة حقوق الإنسان وواجباته من خلال التوعية الدينية والتربوية حول أهمية الأسرة، وأهمية المحافظة على قدسيتها، وأهمية المحافظة على تقوية العلاقات بينها .

♦ **ثانياً**: الاجراءات العلاجية: وتستخدم في حالات وقوع الطلاق التعسفي، ومشكلاته والانحرافات الناتجة عنه؛ وتبدأ بمرحلة تسبق العلاج وهي المرحلة التشخيصية، تعمل على تشخيص المرض السلوكي الصادر عن الطلاق التعسفي، بجمع المعلومات عن تاريخ المطلق المتعسف، والظروف التي أحاطت بتوليد السلوك التعسفي الذي يحتاج إلى تعديل، ومن ثم الاهتمام بالظروف البيئية والاجتماعية القريبة أو البعيدة التي يعيش فيها والتي أدت صدور الطلاق التعسفي، وتشخيص المشكلات الدائمة والعارضة، ودراستها دراسة تحليلية[82].

وبعد عملية التشخيص وجمع المعلومات الدقيقة يتم الانتقال إلى مرحلة العلاج، وتغيير السلوك السلبي إلى الإيجابي، والقضاء عليه، والوصول على تصور علاجي من خلال تحديد مسؤوليات الزوجين والتعهد بالالتزام بها أمام الطرف الآخر، والاتفاق عن الابتعاد عن المواقف والمثيرات التي تثير هذا النوع من السلوك التعسفي؛ بحيث تضبط هذه المرحلة استعمال الزوج لحق الطلاق، وعدم جعله وسيلة إضرار وضغط على الزوجة والعمل على التحكم به أو تقليله، ويتم ذلك من خلال التدرج في استخدام أساليب تعديل السلوك للطلاق التعسفي من الثواب والعقاب[83]، ويقترح الباحث تفضيل عدم استخدام أساليب المعالجة المادية لأنّ سلطة المعدّل التربوي على الزوج سلطة تربوية محدودة برغبة الأسرة، أو أحد أفرادها، والتي تسعى إلى تعديل هذه الظاهرة التعسفية، إذ إنّه ليس بقاض يصدر الحكم، فينفذ فيه في الحال.

لذلك لا بدّ من التركيز على الأساليب المعنوية والأخروية؛ أي يشجع ويرغب في السلوك الإيجابي، وينفر ويحذر من السلوك التعسفي المتمثل بالطلاق، من خلال بيان ما أعده الله تعالى من ثواب لمن أحسن التعامل مع الزوجات ومعاشرتهم في الدنيا والآخرة، وما أعده الله من عقاب لمن ظلم وأساء وطلق طلاقا بغير سبب، أو حاجة لمجرد قصد الضرر بالزوجة، وبيان ما في الطلاق التعسفي من أضرار على الأسر والمجتمع بأكمله وإنّ التقصير في حق الغير تقصير في حق الله تعالى؛ ومن ثمّ تشجيعه على مراجعة زوجته قبل انتهاء العدة، واستئناف حياة زوجية جديدة قائمة على فهم كل منهما لحقوق وواجبات الطرف الآخر.

وبعد هذه المحاولات العلاجية التربوية من أجل تعديل هذا السلوك التعسفي المتمثل في طلاق الزوج لزوجته بغير سبب أو حاجة، فإن أصر على عدم مراجعتها في العدة، واستئناف الحياة الزوجية من جديد، لابد من معاقبته بالإجراءات القانونية المتمثلة بالتعويض عن الطلاق التعسفي، واللجوء إلى المحاكم الشرعية كجزء بسيط من التعويض للزوجة عما لحق بها من الأضرار المادية والمعنوية، وإصراره على التعسف في طلاقه لها يعد ذلك قرينة تمحض قصد الضرر بالزوجة يحتكم إليها القاضي عند الحكم بالتعويض.

ولا بدّ من تقييم النتائج للتأكد من مدى فاعلية علاج ظاهرة الطلاق التعسفي من تشخيص وتخطيط وتنفيذ مع مراعاة تسجيل كل حالة للإفادة منها في الحالات المشابهة لها.

الخاتمة:

تشمل أهم النتائج والتوصيات

نتائج البحث:

خرجت الدراسة بالتوصيات الآتية:

♦ **أولاً**: التعويض عن الطلاق التعسفي هو: «عقوبة مالية تجب على الزوج لما أوقعه من ضرر على الزوجة من مناقضته لقصد الشارع في رفع قيد النكاح حالاً أو مآلاً بلفظ مخصوص».

♦ **ثانياً**: الطلاق مشروع بالقرآن والسنة والإجماع، ومع اختلافهم في أن الأصل في الطلاق الحظر أو الإباحة؛ فهم متفقون على أنّ الطلاق تعتريه الأحكام الخمسة، وتبعاً للظروف الموجبة له والأحوال التي تقتضيه.

♦ **ثالثاً**: حكم الطلاق التعسفي حرام شرعاً قياساً على حرمة التعسف في استعمال الحق.

♦ **رابعاً**:لابدّ مع ضمان حق الزوجة المطلقة طلاقاً تعسفياً، وعدم إلحاق الظلم عليها، وتعويضها مادياً مع مراعاة الظروف والملابسات التي حدث فيها الطلاق من أجل ضمان حق الزوج فقد يكون هناك سبب مشروع لطلاقه، وذلك ضمان لحق الزوجين.

♦ **خامساً**: بناء على قانون الأحوال الشخصية الأردني فإنّ

مقدار التعويض عن الطلاق التعسفي نفقة لا تقل عن سنة، ولا تزيد عن ثلاث سنوات، وتدفع حسب حالة الزوج عسراً أو يسراً

♦ **سادساً**: الطلاق التعسفي يعدّ شكلاً من أشكال الظلم الذي يقع على الغير، وذلك لتوافر معايير التعسف فيه؛ لما فيه من أضرار نفسية وجسدية واجتماعية واقتصادية تقع على الزوجة أولاً وعلى الأبناء ثانياً، وعلى المجتمع أخيراً ؛ لأنّ الفرد يعد جزءاً من المجتمع، والأسرة الركن الأساس الذي يقوم عليه المجتمع.

♦ **سابعاً**: من أهم الدلالات والتطبيقات التربوية التي تستخرج من التعويض من الطلاق التعسفي تنمية الوعي المعرفي والوجداني والسلوكي في استعمال الحقوق الزوجية، وبالتالي وجوب فرض الجزاءات الدنيوية لضمان عدم التعسف أو الإساءة في استخدامها.

♦ **ثامناً**: لضمان عدم وقوع الطلاق التعسفي أو علاجه بعد وقوعه لا بدّ من تكامل أدوار المؤسسات التربوية والقضائية في الدولة من خلال رسم برنامج تربوي قائم على التخطيط والتنفيذ والتقييم يبدأ بالتدابير الوقائية مروراً بالعلاج وانتهاء بتقييم نتائج العلاج.

توصيات البحث:

وفي ضوء نتائج البحث يمكن تقديم التوصيات الآتية:

♦ **أولاً**: ضرورة تبني المؤسسات التربوية والتعليمية والاجتماعية والقضائية برنامجاً تكاملياً فيما بينهم يسعى إلى نبذ السلطوية والتعسف في استعمال الحقوق بشكل عام، والطلاق التعسفي بشكل خاص، ويسعى إلى تعليم حقوق الأزواج وواجباتهم الزوجية، وتطوير الوعي بها كي تتحول إلى مهارات تتجسد في قدرات ومهارات معرفية ووجدانية وسلوكية، فلا تكتفي بإجراء العقوبة المترتبة على المطلق المتعسف بل لا بد من تبني مشروع تعديل سلوكه.

♦ **ثانياً**: إجراء البحوث التربوية التي ترصد ظاهرة الطلاق التعسفي في المجتمعات الإسلامية.و دراسة إجرائية ميدانية تبين أضرار الطلاق التعسفي على الأسر والمجتمع، وتقوم بتقييم فاعلية البرنامج التربوي المقترح في علاج ظاهرة الطلاق التعسفي.

♦ **ثالثاً**: لضمان حق الزوج في الطلاق على المحاكم مراعاة الظروف والملابسات التي تم من أجلها الطلاق من خلال تيسير إثارة الدفوع من قبل المدعى عليه وإثباتها، وعدم الوقوف في أغلب الأوقات مع الزوجة المطلقة، فكل حالة لها ظروفها الخاصة بها، ولا تقاس على غيرها.

الهوامش:

1. جانم، جميل فخري، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، ط1، 2008م، ص208.
2. الميداني، عبد الغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، حمص، دار الحديث، ط4، 1979م، 3/37، وانظر أيضاً: ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الإبصار، تحقيق: عاد أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، 4/ 424.
3. الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2،1977م: ص193.
4. الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، بيروت، الرسالة،ط2، 1998م: ص84.
5. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار لسان العرب، د.ط، د.ت، 2/928.
6. انظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1994م،2/398، وانظر: ابن منظور، لسان العرب: 2/982.
7. جانم، جميل فخري، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، ط1، 2008م، ص208، وللوقوف على أنواع التعويض المالي او الضمان والعيني انظر:عامر، حسين، التعسف في استعمال الحقوق وإلغاء العقود، القاهرة، د.ن، د.ط ص599، والحنبلي، مازن، الحقوق أنواعها ومداها التعسف في استعمالها، دمشق، المكتبة القانونية، ط1، 2003، ص183.
8. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط 3/836، ابن منظور، لسان العرب: 2/982، والفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير، بيروت، دار القلم، د.ط، د.ت، ص461..
9. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 608-2/606.
10. انظر: جانم، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، ص119.
11. انظر: سلمان؛ نصر، سطحي؛ سعاد، فقه الطلاق في ضوء الكتاب والسنة، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2011م، ص12-11.
12. الميداني، عبد الغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، حمص، دار الحديث، ط4، 1979م، 3/37، وانظر أيضاً: ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الإبصار، تحقيق: عاد أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، 4/ 424، العيني، محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، تحقيق: محمد عمر الرامفوري، د.م، دار الفكر، ط1، 1980م، 4/368..
13. انظر: التكروري، عثمان، شرح قانون الأحوال الشخصية، عمان، دار الثقافة، د.ط، 1998م: ص174.
14. انظر: جانم، التدابير الشرعية للحد من الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، ط1، 2009م، ص122-121.
15. انظر: مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، استنبول، دار الدعوة، د. ط، د.ت: 2/600.
16. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 3/181.
17. الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2،1977م: ص193.
18. الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، بيروت، الرسالة،ط2، 1998م: ص84.
19. راجع: المرجع نفسه: ص89-85 وقد شرح الدريني هذا التعريف شرحاً وافياً، وما ذكر في البحث عبارة عن تلخيص ما فهمه الباحث من شرح الدريني.
20. الدريني: فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، جامعة دمشق، ط2، 1987: هامش ص702.

21. جانم، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي، ص196.

22. انظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في الفقه الشافعي، تحقيق: زكريا عمرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ط1، 72-2/8.

23. انظر: ابن جزي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983،ط4، 1/82.

24. انظر: الصابوني، عبد الرحمن، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في الإسلام، الإمارات، دار التوفيق، 1993، ص82

25. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،(1411هـ1990-م)، بيروت، دار المكتبة العلمية، ط1، كتاب الطلاق، رقم2797، 2 /215، وقال فيه:(حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)..

26. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني، بيروت، دار الكتاب، 1983، د.ط: 7/96، ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب، د.ت، د.ط.

27. منهم: الدردير، أحمد بن محمد، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، عمان، دار المعرفة، د.ت،ط1، 2/361، الحصكفي، محمد بن علي الحنفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت- دار الكتب العلمية، ط1، 2002م،3 /277، الشربيني، محمد الخطيب البغدادي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت 3 /307).

28. انظر: بني حمد، خالد، معايير التعسف في استعمال الحق ومدى انطباقها على الوصية:ص84، نقلا عن: أبو زهرة، محمد، التعسف في استعمال الحق، أسبوع الفقه الإسلامي، دمشق، 16 - 21شوال/ 1380هـ: ص91.

29. انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق دار الفكر، 1989، ط2 :4/ 31.

30. انظر: القضاة، نوح علي، الحيل الفقهية المحرمة، نشرة شهريه تصدرها دائرة الإفتاء العام في الأردن، العدد 3، جمادى الأولى: 1430هـ - 6أيار 2009م، ص3، وانظر: الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر،الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: يوسف الحمادي، مكتبة مصر- القاهرة، 1431هـ- 2010م، ط1: 1 /264

31. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد شاكر الحرستاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ط2: 2/576.

32. انظر: الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص100، ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن - جامع العلوم والحكم: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة، بيروت، الرسالة-،1412هـ، ط1 ص268.

33. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد بللي، أحمد برهوم، بيروت، دار الرسالة العالمية، 1430هـ2009-م،ط1، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم: 234، 3/430، (الحديث صحيح)، انظر:(الألباني، ناصر الدين، صحيح ابن ماجه، بيروت، المكتب الإسلامي، 1988م، ط3: 2/39).

34. ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوى، ومحمود الطناحى، بيروت، دار الفكر، د.ت، د.ط:3 /81 - 82.

35. انظر: جانم، متعة الطلاق، ص 197 - 198، الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية، ص318 - 320.

36. من الفقهاء الذين قالو بذلك، عتر، نور الدين، أبغض الحلال- دراسة لتشريع الطلاق في إطار واقعة عند الأمم في القديم والحديث وإصلاحيات الإسلام وحكمته في تشريعه، د.مـ مؤسسة الرسالة، ط2، 1982م، ص156 - 160.

37. من الذين قالوا بذلك: الكبيسي، أحمد، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، بغداد، مطبعة الرشاد، د.ط، 1975م،1/179، السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، د.م، المكتب الإسلامي، ط5، د.ت،265 - 257، ذياب، متعة الطلاق وعلاقته بالتعويض عن الطلاق التعسفي، عمان، دار الينابيع للنشر، ط1، د.ت، ص109 - 112،الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية الأردني، ص318 - 320.

38. انظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني لسنة 2010م، ملحق بكتاب الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية الأردني، ص 419.

39. انظر: جانم، التدابير الوقائية للحد من الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، د.ط، 2008م، ص193 - 195.

40. منهم: ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، 248-244/10، الجصاص، أحمد بن علي الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البخاري، بيروت، دار المعرفة، د.ط، د.ت، 1 /427 - 428، القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت، 3/203، ابن قامة، المغني،8 /48 - 50، وغيرهم.

41. من الفقهاء الذين قالو بذلك: الحفناوي، الموسوعة الفقهية، ص20-19، جانم، متعة الطلاق، 226-224، عتر، نور الدين، أبغض الحلال- دراسة لتشريع الطلاق في إطار واقعة عند الأمم في القديم والحديث وإصلاحيات الإسلام وحكمته في تشريعه، ص156 - 160، سابق، سيد، فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي،د.ت، ط2، 1973م،2 /203،المومني ونواهضة، الأحوال الشخصية، ص61، عقلة، محمد، نظام الأسرة في الإسلام، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1983م، 3/151، أبو زهرة، محمد، الأحوال الشخصية، د.م، دار الفكر العربي، ط1، 1998م،ص333، أبو العنين، بدران، أحكام الزواج والطلاق في الإسلام، مصر، مطبعة دار التأليف، ط2، 1961م، ص311، الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية الأردني، ص318 - 320.

42. انظر: عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، 3/151، المومني ونواهضة، الأحوال الشخصية، ص61.

43. انظر: أبو زهرة الأحوال الشخصية: ص333 .

44. انظر أبو العينين، الزواج والطلاق، ص311 .

45. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون،(د.ت)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، كتاب الطلاق، باب الرجل يسأل أبوه أن يطلق زوجته، رقم 1189، 3/494، وقال فيه:(حديث حسن صحيح، إنّما نعرفه من حديث ابن ابي ذئب).

46. انظر: سمارة، محمد، أحكام وآثار الزوجية شرح مقارن لقانون الأحوال الشخصية، د.م، دار الثقافة، ط1، 2002م، ص337، أبو العينين، الزواج والطلاق، ص312، عقلة، نظام الأسرة، 3/151، عتر، أبغض الحلال، ص160.

47. انظر: جانم، متعة الطلاق، 225-224، عقلة، نظام الأسرة، 3/151، الأشقر، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية، ص319.

48. انظر: الحفناوي، الموسوعة الفقهية، ص20.

49. منهم: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط2، 1989م،7/532 الكبيسي، أحمد، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، بغداد، مطبعة الرشاد، د.ط، 1975م،1/179، السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، د.م، المكتب الإسلامي، ط5، د.ت،265 – 257، ذياب، متعة الطلاق وعلاقته بالتعويض عن الطلاق التعسفي، 109 – 112، خلاف، عبد الوهاب، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية وفق مذهب أبي حنيفة، د.م، دار القلم، ط1، 1900م، ص142.

50. انظر: الصابوني، عبد الرحمن، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في الإسلام الإمارات، دار التوفيق، ط9، 1983م، 117 – 118.

51. انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 7/532، الغندور، أحمد، الطلاق في الشريعة والقانون، مصر، دار المعارف، ط1، 1967م، ص78 – 79، الدريني، نظرية التعسف، ص175.

52. انظر: جانم، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض التعسفي، ص210، نقلا عن العطار، عبد الناصر توفيق، الأسرة وقانون الأحوال الشخصية رقم(1000) لسنة 1985م، المؤسسة العربية الحديثة، ص138

53. انظر: جانم، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض التعسفي، ص212.

54. انظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني لسنة 2010م، ملحق بكتاب الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية الأردني، ص 419.

55. انظر: الأشقر، الواضح في شرح قانون الاحوال الشخصية الأردني، ص320.

56. تنص المادة:(إذا كان للمدعى عليه دفع لدعوى المدعي عليه، أن يذكر ذلك صراحة في لائحة دفاعه إذا اختار تقديم اللائحة مع ما يستند إليه في هذا الدفع) انظر: ماضي، رمزي أحمد، قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم(31) لسنة 1959م، عمان، دار الثقافة، 1998م، ط1،ص21.

57. لمراجعة الدفوع انظر: داوود، أحمد محمد، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، عمان، دار الثقافة، ط1، 2005م، 1 /230 – 231، أبو سيف، مأمون، اجتهادات قضائية في مسائل الأحوال الشخصية، اربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2010م، ص114 – 115.

58. الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب المختلعات، رقم:1187، 3م493، وقال فيه:(هذا حديث حسن).

59. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد بللي، أحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ2009–م،ط1، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم: 234، 3/430، (الحديث صحيح)، انظر: الألباني، ناصر الدين، صحيح ابن ماجه، بيروت، المكتب الإسلامي، 1988م، ط3: 2/39.

60. انظر: الزهاوي، سعيد أمجد، التعسف في استعمال الحق، القاهرة، دار الاتحاد العربي، 1976م، ط6: ص25 – 26.

61. انظر: الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: ص78.

62. انظر: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ص23، أبو عاصي، محمد سالم، الحق والتكليف والإنسان في ضوء الشريعة الغرّاء، بحث مقدم لمؤتمر مفهوم الحق بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، مسقط، سلطنة عمان، 26 – 28 من ذي الحجة 1420هـ، 1 – 3 إبريل 2000م: ص90

63. انظر: الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: ص79.

64. انظر: المرجع نفسه، ص56.

65. انظر:(محمد نصر الدين محمد، أساس التعويض، (رسالة دكتوراه) غير منشورة، جامعة القاهرة– مصر، 1983م، ص173).

66. أنظر: القدومي، عبير ربحي، التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية، عمان، دار الفكر ناشرون، ط1، 2007م، ص57، وهناك من يرى أن الأصل في الضمان أو التعويض المالي في الشريعة الإسلامية إنما يجبر الضرر وليس العقوبة ولذلك الضمان أو التعويض المالي في الشريعة الإسلامية إنما لجبر اضرر وليس العقوبة ولذلك فإن التكليف ليس شرطاً في وجوبه راجع: محمد نصر، أساس التعويض، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة– مصر: ص191.

67. انظر:عيسوي، أحمد، نظرية التعسف في استعمل الحق في الفقه الإسلامي، القاهرة، مجلة العلو القانونية والاقتصادية، العدد الأول، 1936م، ص197)، يقصد بالتعويض للضرر المادي: بأن يكون الضرر محدداً ذا قيمة مالية معينة فالجزاء يكون تعويضا مالياً عادلاً إن عجز عن إزالة عن الضرر أنظر: الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، د.م، دار الكتب العلمية، 1961م، د.ط: 5/337.

68. للتوضيح أكثر انظر: : داوود، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، 1/ 56 – 57

69. انظر: أبو سيف، اجتهادات قضائية في مسائل الأحوال الشخصية، ص113.

70. للتوضيح أكثر انظر: : داوود، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، 1 /230 – 231 نقلاً عن القرارت الاستئنافية في الأحوال الشخصية، 1 /209 – 220، أبو سيف، اجتهادات قضائية في مسائل الأحوال الشخصية، ص114 – 115.

71. انظر القاعدة: ابن نجيم، الاشباه والنظائر، د.م، مؤسسة الحلبي،د.ط، 1968م، 58.

72. انظر: مسعود، عبد المجيد، التفكك الأسري الأسباب والعواقب والحلول، الدوحة، وزارة الاوقاف، 2001، ط1، ص99 بتصرف في الالفاظ.

73. انظر: البنا، خليل، الطلاق بين الفقه والقانون وأثره في تفكك الأسر وخلخلة النسيج الاجتماعي، د.م، د،ن، د.ط، 2010م، ص141 – 142، الداهري، صالح حسن، أساسيات الإرشاد الزواجي، عمان، دار صفاء، ط1، 2008م، ص254 – 257 بتصرف في الالفاظ.

74. انظر: المرجع نفسه، ص143، عيسى، محمد طلعت، الخدمة الاجتماعية كأداة للتنمية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، د.ت، ص171، حسنة، عمر عبيد، التفكك الأسري، الدوحة، وزارة الأوقاف، 2001م، ط1، ص39 – 42.بتصرف

75. انظر: عيسى، محمد طلعت، الرعاية الاجتماعية للأحداث المنحرفين، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، د.ط، د.ت، ص140–139.بتصرف

76. انظر : خواسك، منال، المرأة المطلقة بين اليأس والتحدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، د.ط، 2010م، ص65 – 66، بتصرف في الألفاظ.

77. انظر: الداهري، الإرشاد الزواجي، ص264 – 268، بتصرف، خليل، محمد، سكلوجية العلاقات الزوجية، القاهرة، دار قباء، د.ط، 1999م، 263 – 265، إبراهيم محمد عبد العليم، خطورة الأمراض النفسية على كيان الأسرة، الدوحة، وزارة الأوقاف، ط1، 2001م، ص140–139 بتصرف في الألفاظ.

78. انظر: حسنة، التفكك الأسري، ص39 – 42 بتصرف بالألفاظ.

79. انظر: مسعود، عبد المجيد، التفكك الأسري الأسباب والعواقب والحلول، ص93 بتصرف بالألفاظ.

80. انظر: موسى، فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006م، ص157 – 165 بتصرف في الألفاظ.

81. انظر: موسى، فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص165 – 169 بتصرف في الألفاظ.

82. انظر: الصدفي، عصام وآخرين، العلوم السلوكية والاجتماعية، عمان، دار المسيرة، ط1، 1422هـ، ص101 – 102، ضمرة، جلال، أبو عميرة، عريب، وعشا، انتصار، تعديل السلوك، عمان، دار صفاء، د.ط، 2007، ص58. بتصرف في الألفاظ

83. واساليب تعديل السلوك كثيرة منها: التعزيز والعقاب والنماذج والتلقين والتدرج إلا أنّه يبدو للباحث أنّه أبرز الأساليب التي يجب أن تستخدم في هذه المرحلة أسلوبي التعزيز أو الثواب والعقاب المعنوي لا المادي أمّا الأساليب الأخرى والمذكورة ممكن اللجوء إليها في مرحلة التدابير الوقائية، للوقوف على أساليب التعديل انظر: الخطيب، جمال، تعديل السلوك الإنساني، الكويت، مكتبة الفلاح، ط1، 1423هـ، ص29 – 31.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم محمد عبد العليم، خطورة الأمراض النفسية على كيان الأسرة، الدوحة، وزارة الأوقاف، 2001،ط1،
2. ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوى، ومحمود الطناحى، دار الفكر– بيروت، د.ت، د.ط
3. الأشقر، عمر سليمان، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، عمان، دار النفائس، ط5، 2012م،
4. الألباني، ناصر الدين، صحيح ابن ماجه، المكتب الإسلامي– بيروت، 1988م، ط3 .
5. البنا، خليل، الطلاق بين الفقه والقانون وأثره في تفكك الأسر وخلخلة النسيج الاجتماعي، د.م، د،ن، د.ط، 2010م،
6. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون،(د.ت)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط
7. التكروري، عثمان، شرح قانون الأحوال الشخصية، عمان، دار الثقافة، د.ط، 1998م.
8. جانم، التدابير الشرعية للحد من الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، ط1، 2009م،
9. جانم، جميل فخري، متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، عمان، دار الحامد، ط1، 2008م.
10. ابن جزيّ، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1983م.
11. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار المكتبة العلمية، 1141هـ، 1990م،ط1
12. ابن حزم، علي بن أحمد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت
13. ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت
14. حسنة، عمر عبيد، التفكك الأسري، الدوحة، وزارة الأوقاف، ط1، 2001م.
15. الحصكفي، محمد بن علي الحنفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت– دار الكتب العلمية، ط1، 2002م
16. الحفناوي، محمد إبراهيم، الموسوعة الفقهية الميسرة الطلاق، المنصورة، مكتبة الإيمان، د.ط، د.ت.
17. بني حمد، خالد، معايير التعسف في استعمال الحق ومدى انطباقها على الوصية:ص84، نقلا عن: أبو زهرة، محمد، التعسف في استعمال الحق، أسبوع الفقه الإسلامي، دمشق، –16 21شوال/ 1380هـ: ص91.
18. الحنبلي، مازن، الحقوق أنواعها ومداها التعسف في استعمالها، المكتبة القانونية، دمشق، 2003، ط1
19. الخطيب، جمال، تعديل السلوك الإنساني، الكويت، مكتبة الفلاح، ط1، 1423ه، ص31–29.
20. خلاف، عبد الوهاب، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية وفق مذهب أبي حنيفة، د.م، دار القلم، ط1، 1900م
21. خليل، محمد، سكلوجية العلاقات الزوجية، القاهرة، دار قباء، د.ط، 1999م
22. خواسك، منال، المرأة المطلقة بين اليأس والتحدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، د.ط، 2010م
23. الداهري، صالح حسن، أساسيات الإرشاد الزواجي، عمان، دار صفاء، ط1، 2008م
24. داوود، أحمد محمد، القضايا والأحكام في المحاكم الشرعية، عمان، دار الثقافة، ط1، 2005م.
25. الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير في حاشية الدسوقي عليه، د.م، دار المعرفة، د.ط، د.ت،
26. الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2،1977م
27. الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، بيروت، الرسالة،ط2، 1998م.
28. الدريني: فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، جامعة دمشق، ط2، 1987
29. ذياب، متعة الطلاق وعلاقته بالتعويض عن الطلاق التعسفي، عمان، دار الينابيع للنشر، ط1، 1992 .
30. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن – جامع العلوم والحكم: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة– بيروت،1412هـ، ط1
31. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، 1961م، د.م، د.ط
32. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط2، 1989م،
33. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر،الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: يوسف الحمادي، مكتبة مصر– القاهرة، 1431هـ– 2010م
34. الزهاوي، سعيد أمجد، التعسف في استعمال الحق، القاهرة، دار الاتحاد العربي، ط6، 1976م.
35. أبو زهرة، محمد، الأحوال الشخصية، د.م، دار الفكر العربي، ط1، 1998م
36. سابق، سيد، فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1973م
37. السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، د.م، المكتب الإسلامي، ط5، د.ت،257–265
38. السرخسي، شمس الدين، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ط2، د.ت،
39. سلمان؛ نصر، سطحي؛ سعاد، فقه الطلاق في ضوء الكتاب والسنة، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2011م،
40. سمارة، محمد، أحكام وآثار الزوجية شرح مقارن لقانون الأحوال الشخصية، د.م، دار الثقافة، ط1، 2002م.

41. أبو سيف، مأمون، اجتهادات قضائية في مسائل الأحوال الشخصية، اربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2010م.

42. الشربيني، محمد الخطيب البغدادي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت

43. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب في الفقه الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1995م،

44. السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، د.م، المكتب الإسلامي، ط5، د.ت

45. الصابوني، عبد الرحمن، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في الإسلام الإمارات، دار التوفيق، ط9، 1993م.

46. الصدفي، عصام وآخرين، العلوم السلوكية والاجتماعية، عمان، دار المسيرة، ط1، 1422هـ

47. ضمرة، جلال، أبو عميرة، عريب، وعشا، انتصار، تعديل السلوك، عمان، دار صفاء، د.ط، 2007

48. الصابوني، محمد علي، مختصر تفسير الطبري، د.م، دار احياء التراث العربي، د.ط، 1993 .

49. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد شاكر الحرستاني، دار إحياء التراث العربي– بيروت، د.ت، ط2

50. ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الإبصار، تحقيق: عاد أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

51. أبو عاصي، محمد سالم، الحق والتكليف والإنسان في ضوء الشريعة الغرّاء، بحث مقدم لمؤتمر مفهوم الحق بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، مسقط، سلطنة عمان، 26 – 28 من ذي الحجة 1420هـ، 1 – 3 إبريل 2000م

52. عتر، نور الدين، أبغض الحلال– دراسة لتشريع الطلاق في إطار واقعة عند الأمم، د.مـ مؤسسة الرسالة، ط2، 1982م.

53. عقلة، محمد، نظام الأسرة في الإسلام، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1983م

54. أبو العينين، بدران، أحكام الزواج والطلاق في الإسلام، مصر، مطبعة دار التأليف، ط2، 1961م

55. عيسى، محمد طلعت، الخدمة الاجتماعية كأداة للتنمية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، د.ت

56. عيسوي، أحمد، نظرية التعسف في استعمل الحق في الفقه الإسلامي، القاهرة، مجلة العلوم القانونية، العدد الأول، 1936م

57. العيني، محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، تحقيق: محمد عمر الرامفوري، د.م، دار الفكر، ط1، 1980م،

58. الغندور، أحمد، الطلاق في الشريعة والقانون، مصر، دار المعارف، ط1، 1967م

59. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1994م.

60. ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط، 1983م

61. القدومي، عبير ربحي، التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية، عمان، دار الفكر ناشرون، ط1، 2007م،

62. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت،

63. القضاة، نوح علي، الحيل الفقهية المحرمة، نشرة شهريه تصدرها دائرة الإفتاء العام في الأردن، العدد 3، جمادى الأولي: 1430هـ – 6أيار 2009م

64. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت، دار الكتاب العالمي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، د.ط، 1997م

65. الكبيسي، أحمد، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، بغداد، مطبعة الرشاد، د.ط، 1975م

66. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد بللي، أحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ2009–م،ط1

67. ماضي، رمزي أحمد، قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم(31) لسنة 1959م، عمان، دار الثقافة، ط1، 1998م.

68. محمد محمد، نصر الدين، أساس التعويض، (رسالة دكتوراه) غير منشورة،جامعة القاهرة– مصر، 1983م.

69. مسعود، عبد المجيد، التفكك الأسري الأسباب والعواقب والحلول، الدوحة، وزارة الاوقاف، ط1، 2001م

70. مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد حسن، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، د.ط، د.ت.

71. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1955م، د.ط.

72. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت– دار لسان العرب، د.ط، د.ت.

73. المومني، أحمد محمد، نواهضة، إسماعيل أمين، الأحوال الشخصية ف. ه الطلاق والفسخ والتفريق والخلع، عمان، دار المسيرة، ط1، 2009م

74. موسى، فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006م.

75. المومني، أحمد محمد،ونواهضة، إسماعيل، الأحوال الشخصية، ص61، عقلة، محمد، نظام الأسرة في الإسلام، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1983

76. ابن نجيم، الاشباه والنظائر، د.م، مؤسسة الحلبي،د.ط، 1968م.

77. الميداني، عبد الغني الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، حمص– دار الحديث، ط4، 1979م،

فساد الشّاهد الشّعريّ النّحويّ في كتاب (الإنصاف) للأنباري (مسألة القول في أَوْلى العَامِلَيْن بالعمل في التّنازع) أنموذجًا *

د. طارق إبراهيم محمود الزيادات **

*تاريخ التسليم: 2016/8/13م، تاريخ القبول: 2016/10/23م.
** أستاذ مساعد/ جامعة الإسراء/ الأردن.

ملخّص:

يجد المطّلع على كتب النّحو العربيّ أنّ الشّواهد الشّعريّة احتلّت مكانتها في الاستشهاد؛ لإثبات قاعدة أو دحضها، أي أنّها شكّلت أساسًا من أسس بناء القواعد؛ لذا فمن الواجب أن تكون مجانبة لما يمكن أن يؤثّر في سلامتها، وهنا تكمن الخطورة؛ لأنّ الشّواهد الشّعرية في كتاب (الإنصاف) مثلا لم تكن كلّها موافقة لمعايير العلماء في الاحتجاج بالشّعر.

تكمن أهمية البحث في دراسة الشّواهد الشّعريّة النّحويّة في مسألة (القول في أَوْلَى العاملين بالعمل في التّنازع) من كتاب (الإنصاف)، ويحاول الحكم عليها بإخضاعها لمعايير الاحتجاج بالشّاهد الشّعريّ، ثمّ يبيّن علّة ما كان غير ملائم منها للاحتجاج، سواء أكان ذلك في جهل القائل أم تعدّد النّسبة أم تعدّد الرّواية أم غيرها من الأسباب، وقد سار البحث في ذلك على خُطا المنهج الوصفيّ التّحليليّ. وبعد البحث، تبيّن أنّ تسعة من شّواهد المسألة البالغة أحد عشر شاهدًا، لا يُحتجّ بها، وأن هناك معايير أخرى جديدة تجعل الشاهد غير ملائم للاحتجاج؛ لذا فإنّ البحث يوصي بألّا يُركَن إلى ما جاء في كتاب الإنصاف من شواهد شعرية، وأن تقوم دراسة شاملة للشّواهد الشّعريّة في كتب الخلاف النّحويّ؛ لبيان صحيحها وفاسدها.

الكلمات المفتاحيّة: الإنصاف، البصريّون، التّنازع، الشّاهد الشّعريّ، الكوفيّون.

The inappropriateness of syntactic poetic piece of evidence in Al Anbaris Al Insaaf The issue of judging the most appropriate participants in arguments as a model.

Abstract:

Those who are familiar with Arabic grammar find that poetic evidence has taken its place in citations whether to prove or refute a rule, and they are the basis for creating new rules and eventually they formed a basis for building new rules.

This might be risky since the poetic items of evidence in "Al Insaf", for example are not compatible with the poetic evidence argumentation standards. The study is significant as the researcher investigated the syntactic poetic items of evidence in the issue of "the statement for prior judges in argumentations" in (Al Insaf) and attempts to judge the poetic syntactic items of evidence by applying poetic evidence argumentation standards. Then justifying why some are not appropriate for argumentation whether in terms of ignorance of the addressee, the multiplicity of the attributive form (al- nisbah), the multiplicity of narration or other reasons. After investigation, it appeared that nine of the issue's ten items of evidence couldn't be invoked. There are other new standards that make the witness inappropriate. The researcher further recommends that the items of poetic evidence in "Al Insaf" should not be adopted, and that a comprehensive study of poetic items of evidence should be conducted in the books of poetic argumentation to show what is acceptable.

***KeyWords**: Albesrien, Al- insaf. Alkufiin Argumentation, Controversy, Item of Poetic Evidence and Poetic Evidence*

المقدّمة

تعدّ الشواهد الشعرية[1] من أبجديات اللغة العربية التي شكلت أساسًا من الأسس التي اعتمد عليها علماء اللغة في استنباط قواعدَ كان من شأنها حفظ اللسان العربي من الوقوع في اللحن. ومن هنا، جاءت عنايتهم بها كبيرة؛ حتى يضمنوا سلامة المخرجات، فوضعوا شروطًا صارمة وحدوا الاستشهاد باللغة بحدود زمانية ومكانية، ولكن مع تقدم الزمن اشتعل الخلاف النحوي بين العلماء، فصار ذلك سببًا في عدم التزام العلماء جميعهم بما خطّوه وحدّوه. والنّاظر في كتاب (الإنصاف)[2] للأنباري مثلا يجد كثيرًا من الشواهد الشعرية المحتج بها لم تخضع لمعايير العلماء في الاستشهاد لسبب أو أكثر. ومن هذه المشكلة استمد البحث فكرته، محاولا أن يستقصي تلك الشواهد في مسألة مهمة في كتاب (الإنصاف)، وهي مسألة القول في أَوْلى العاملين بالعمل عند التنازع[3]. ولزيادة الدقة في الشواهد الشعرية اعتمد البحث تحقيقين لكتاب الإنصاف: تحقيق محمد محيي الدين، وتحقيق جودة مبروك.

الدّراسات السّابقة

على الرّغم من كثرة الدّراسات الّتي عُنيت بموضوع الشّواهد الشّعريّة، وبيّنت أنّ كثيرًا منها غير صالح للاستشهاد، فإنّها لم تكن تبيّن الجوانب كلّها التي أخرجت الشّاهد من دائرة الاحتجاج، ومن هذه الدّراسات :

1. رسالة بعنوان (الشّواهد النّحويّة مجهولة القائل المعتمدة في التّقعيد)[4]. قام الباحث باستقصاء الشّواهد المجهولة القائل في عدد من الكتب النّحويّة وكتب اللّغة كالخصائص، وشرح ابن عقيل، وشرح شواهد المغني، وهمع الهوامع ..، وعرض لآراء النّحاة فيها معتمدًا في ذلك على همع الهوامع، لإحاطته الكبيرة بآرائهم .

2. كتاب (تغيير النّحويين للشّواهد بحث يشتمل على أكثر من مائتي بيت حرّفها النّحويّون للاستشهاد بها)[5] . استقصى الباحث الشّواهد في كتب النّحو، ومن ثمّ عمد إلى مقارنتها بالدّواوين والمجاميع الشّعريّة، فوجد مئتي شاهد من الشّواهد الّتي حرّفها النّحاة.

3. كتاب (شواهد النّحو الشّعريّة : قراءة في الإقصاء والاستبقاء)[6]، حيث جمع ما جمع من الشّواهد النّحوية معتمدًا على معجم الشّواهد الشّعريّة لعبد السّلام هارون، ثمّ تتبعها في مصادرها، وحكم عليها بالرّفض أو القبول، وقد اكتفى بذكر عيّنة من الشّواهد في كل موضوع من الموضوعات النّحويّة، والملاحظ أنه

لم يعطِ الشاهد حقه من بيان أسباب رفضه أو قبوله، فكان يكتفي بذكر علة واحدة لإبطال الاحتجاج بالشّاهد الشّعريّ.

لذا؛ فقد كان هذا الأمر دافعًا لهذه الدراسة في مسألة (القول في أَوْلَى العَامِلَيْن بالعمل عند التّنازع)، في محاولة لاستقصاء الشواهد الشعرية في مسألة من المسائل النّحويّة في كتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف)، وإخضاعها لضوابط العلماء في الاحتجاج بالشّاهد الشّعريّ، وبيان الأوجه جميعها التي أخلّت بالشّاهد الشّعريّ وجعلته غير ملائم للاحتجاج، وقد اقتضت طبيعة الدّراسة أن تبدأ بذكر معايير العلماء في الاحتجاج بالشّاهد الشّعريّ، ومن ثم تنطلق إلى دارسة شواهد المسألة النّحويّة، موضوع الدّراسة.

معايير الاحتجاج بالشاهد الشعري:

حرص علماء العربية على ضبط مسألة الاحتجاج بالشّواهد الشّعريّة، فوضعوا معايير معيّنة تضمن لهم فصاحة العربيّ الذي يأخذون عنه اللّغة، ومن هذه المعايير:

1. أن يكون الشاهد معروف القائل، وهو أهم شرط في الشّاهد الشّعريّ، لأنّ معرفة صاحب الشّاهد تكشف لنا عن ماهيّته، من حيث الصّناعة النّحويّة، وحدود الاحتجاج مكانًا وزمانًا، لذا فقد أجمع جمهور النّحاة أنّ الشّاهد الّذي لا يعرف قائله لا يحتجّ به؛ مخافة أن يكون مصنوعًا، أو لمولّد أو لمن لا يوثق بروايته[6]، وعلى الرّغم من ذلك فقد احتجّ بعض النّحاة بالشّاهد المجهول، من ذلك قول الشّاعر:

بَنُونَــا بَنُــو أَبْنَائِنَــا وَبَنَاتُنَــا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَــالِ الْأَبَاعِدِ[8]

استشهد به البصريّون على جواز تقديم الخبر على المبتدأ، وذلك في قول:(بنونا بنو أبنائنا)، حيث قدّم الخبر (بنونا) على المبتدأ (بنو أبنائنا)[9]، وعن هذا الشّاهد قال صاحب (خزانة الأدب): (وَهَذَا الْبَيْت لَا يُعرف قَائله مَعَ شهرته في كتب النّحاة، قَالَ الْعَيْنيّ: وَهَذَا الْبَيْت اسْتشْهد بِهِ النّحاة على جَوَاز تَقْدِيم الْخَبَر، والفرضيّون على دُخُول أَبنَاء الْأَبْنَاء فِي الْمِيرَاث، وَأَنَّ الانتساب إِلَى الْآبَاء وَالْفُقَهَاء كَذَلِك فِي الْوَصِيَّة وَأَهل الْمعَانِي وَالْبَيَان فِي التَّشْبِيه، وَلم أر أحدًا منْهُم عزاهُ إِلَى قَائله. وَرَأَيْت فِي شرح الْكرْمَانِي في شرح شَوَاهِد الكافية للخبيصي أَنه قَالَ: هَذَا الْبَيْت قَائله أَبُو فراس همّام الفرزدق بن غَالب ثمَّ تَرْجمَهُ، وَالله أعلم بِحَقِيقَة الْحَال)[10]، وبعد البحث تبيّن أنّ الشّاهد غير مذكور في ديوان الفرزدق[11].

2. ألّا يكون الشّاهد مفردًا: أي لا بدّ أن يكون مأخوذًا من قصيدة، أو له ما يشابهه في الشّعر أو النثر، فقد رُوِيَ أنّ أبا عثمان المازني (249هـ) قال: (سمعت اللاحقي يقول: سألني سيبويه: هل تحفظ للعرب شاهدًا على إعمال (فَعِل) ؟ قال: فوضعت له هذا البيت: (من الكامل)

حَــذِرٌ أُمُــوراً لَا تُخَــافُ، وآمِــنٌ مَا لَيسَ مُنْجِيه مِــنَ الْأَقْدارِ[12]

وقد دافع ابن مالك عن سيبويه قائلًا: (إنّ سيبويه لم يكن ليحتجّ بشاهد لا يثق بانتسابه إلى من يثق بقوله. وإنّما يحمل القدح في البيت المذكور على أنّه من وضع الحاسدين، وتقوُّل المتعنّتين. وقد جاء إعمال (فَعِل) فيما لا سبيل إلى القدح فيه، وهو قول زيد الخيل: (من الوافر)

أَتَــانِي أَنَّهُــم مَزِقُــونَ عِرضِــي جِحَاشُ الكِرملَــينِ لَهَا فَدِيدُ[13]

فأعمل (مزقًا) وهو (فعل) عدل به للمبالغة عن (مازق)[14].

وإذا افترضنا أنّ دفاعه كان صحيحًا؛ فالبيت يسقط لنسبته لغير شخص، قال البطليوسي في الحلل: (هذا البيت: مصنوع ليس بعربي، واختلف في صانعه، فزعم قوم أنّه لابن المقفع)[15].

3. أن يكون للشّاهد وجه واحد من التّأويل، لأنّه إن احتمل غير وجه بطل الاحتجاج به على المسألة النّحويّة، فالشاهد لا بدّ أن يكون حاسمًا في إثبات قضيّة أو نفيها، قال أبو حيّان: (إذا دخل الدّليلَ الاحتمالُ سقط به الاستدلال)[16]، وقال الأنباري:(وإذا جاز أن يحمل البيت على وجه سائغ في العربيّة، فقد سقط الاحتجاج به)[17] .

4. ألا يكون للشّاهد روايات أخرى تضمّنت تغييرًا في موطن الاستشهاد، وهذا النّوع من الشّعر– على ما يبدو – ما تعدّدت رواياته إلّا من أجل إسقاط الشّاهد أو إثباته عند الخلاف، فقد يرد الشّاهد برواية أصيلة يحتجّ بها على قضيّة معينة، فيأتي من يحاول إثبات خلاف تلك القضيّة برواية أخرى يكون قد صنعها في الموقف نفسه ليدحض الرّواية الأصيلة. والمتّتبع لقضايا الخلاف النّحويّ يجد كثيرًا من الأمثلة على ذلك، وقد قام علي محمد فاخر بمحاولة لإحصاء الشّواهد المحرّفة، فوجد منها مئتي شاهد. من ذلك:

في مجيء (لعلّ) حرف جرّ على لغة عقيل أورد شاهدًا بروايتين[18]: **(الطويل)**

- **الأُوْلى**: فقلتُ ادعُ أخرى وارفع الصوتَ جهرةً لعلَّ أبي المغوارِ منكَ قريبُ[19]
- **الثّانية**: فقلت ادعُ أخرى وارفع الصوتَ جهرةً لعلَّ أبا المغوارِ منكَ قريبُ[20]

5. ألا يتعرّض الشّاهد للضّرورة الشّعريّة، ومن ذلك استشهاد البصريّين على مذهب المازني (249هـ) في إشباع الحركات، وذلك في قول الشّاعر:

أَلَمْ يَأتِيكَ والأَنْبَــاءُ تَنْمَــى بما لاقَــتْ لَبُونُ بنــي زِيَادِ[21]

(حيث أشبع كسرة التّاء في يأتيك)، فنشأت الياء، وهذه الياء ليست حرف العلّة المحذوف بمقتضى الجزم[22]. قال الأنباري ردا عليهم:

(وهذا القول ظاهر الفساد؛ لأنّ إشباع الحركات إنّما يكون في ضرورة الشّعر)[23].

6. ألا يكون مصنوعًا، فالشّاهد قد يتعرض لتحريف النّحاة؛ لينسجم ومذاهبهم، قال الخليل:(إن النّحارير[24]ربّما أدخلوا على النّاس ما ليس من كلام العرب؛ إرادة اللّبس والتّعنيت)[25]. ومن الشعر المصنوع الشاهد المشهور في كتب النحاة:

أَبَــا خُراشَــةَ أمّــا أنــتَ ذا نَفَرٍ فإنّ قَوْمِيَ لمْ تأكلْهُمُ الضَّبُعُ[26]

والدّليل على صناعته أنّ الرّواية الواردة في ديوان الشّاعر :

أبَــا خُرَاشَــةَ أمَّــا كُنْــتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِيَ لَمْ تَأْكُلْهُمُ الضَّبُعُ[27]

العامل في المفعول به عند تنازع العاملين

اختلف البصريّون والكوفيّون في أيِّ الفعلين أَوْلَى بالعمل عند التّنازع في العمل على معمول واحد؛ فذهب البصريّون إلى أنّ الثّاني أَوْلَى بالعمل من الأوّل، وتبعهم الأنباري في ذلك، وذهب الكوفيّون إلى أنّ الفعل الأوّل أَوْلَى بالعمل.

واحتجّ كل فريق بأدّلة نقليّة وأدِلّة قياس، أمّا أدّلة البصريين النّقليّة فتمثّلت بآيتين من القرآن الكريم[28]، وبحديث شريف[29]، وأمّا أدلّتهم من القياس، فقالوا: إنّ الثّاني أَوْلَى بالعمل؛ لقربه من الاسم، وذلك لا ينقض المعنى، وقاسوا ذلك على قولهم: (خشنت[30] بصدره وصدرِ زيد)، فاختاروا جرّ الاسم المعطوف إعمالًا لحرف الجرّ الباء، ولم يختاروا نصبه إعمالًا للفعل (خشنت)؛ لقرب حرف الجرّ منه وبُعْدِ الفعل عنه، ودليلهم الآخر على أثر القرب من المعمول في الإعمال، شاهدهم قول العرب:(جُحْرُ ضبٍّ خَرِبٍ) حيث جُرَّت (خربٍ)، وهي نعت لـ(جُحرُ)، وكان حقّها الرفع؛ لأنّها غير صالحة لأن تكون نعتًا لـ(ضَبّ) [31].

وأمّا أدّلة الكوفيّين النّقليّة فكانت من الشّعر، وأمّا قياسهم فكان قولهم: إنّ الفعل الأوّل أَوْلَى بالعمل لسبقه الفعل الثاني، ولأنه كان مبدوءًا به كان إعماله أَوْلَى لقوة الابتداء والعناية به، قياسًا على (ظنّ و كان)؛ فهما يعملان إن كانا في الابتداء كما في قولنا (ظننت زيدًا قائمًا) و (كان زيد قائمًا)، ولكنّهما لا يعملان إن توسطا كما في (زيد ظننت قائم) و (زيد كان قائم)، فدلّ على أنّ الابتداء له أثر في تقوية عمل الفعل. ولهم دليل آخر، هو أنّ إعمال الثّاني قبل الأوّل يؤدي إلى الإضمار قبل الذّكر، (والإضمار قبل الذّكر لا يجوز في كلامهم)[32].

الشّاهد الأوّل: (من الطويل)

فَلَوْ أَنَّ مَــا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ المَالِ[33]

استشهد به الكوفيّون على أنّ إعمال الفعل الأوّل أَوْلَى من الثّاني؛ فهم يرون أن هذا الشاهد تنازع فيه عاملان، وهما (كفى) و(أطلب)، على المعمول (قليل)، وكلّ منهما يطلبه ليكون معموله؛ فالعامل الأوّل يطلبه ليكون فاعلًا له، والعامل الثّاني يطلبه ليكون مفعولًا به؛ فاختار الشّاعر إعمال الأوّل بالاسم الظّاهر (قليل)، وجعل معمول الثّاني مضمرًا يمكن تقديره بـ(المُلْك)، واستدلّ الكوفيّون على ذلك من رفع (قليل)، فلو أنّ الشاعر أعمل الفعل الثّاني، لقال: (كفاني ولم أطلب قليلا من المال)[34] .

الحكم على الشّاهد

- ♦ نُسِبَ الشّاهد لامرئ القيس (ـ80 ق.هـ)[35]، وهي نسبة صحيحة؛ لأنّ الشّاهد ثابت في ديوانه[36].
- ♦ جاء إعمال الفعل الأوّل، لغرض مقصود من الشّاعر؛ فالمتأمّل في معنى الشّاهد السّابق يجد أنّ اختيار الشّاعر للعامل الأوّل لتكون كلمة (قليل) معمولًا له، إنّما جاء مراعاةً للمعنى؛ إذ إنّه لو أعمل الثّاني لنُصب الاسم به واختلّ المعنى؛ فـ(لو) حرف امتناع لامتناع، وعلى هذا يكون المعنى: امتنع اكتفاؤه بالمال القليل لامتناع سعيه لحياة بسيطة؛ بمعنى أنّ الشّاعر يخبرنا بأنّه لو كان يسعى إلى حياة بسيطة لاكتفى بالمال القليل، ولكنّه يسعى لحياة مُلْك؛ لذا فهو لا يكتفي بالمال القليل؛ لأنّه ليس من مقتضيات حياة المُلْك[37]، ولو أعمل الثاني (لم أطلب) لكان المعنى: امتنع طلب المال القليل لامتناع السعي إلى حياة بسيطة؛ أي أنه لا يطلب المال القليل؛ لأنه يسعى إلى حياة بسيطة، وهذا المعنى متناقض، وجاء في شرح الديوان:(لو كان مطلبي الكفاف من العيش لكفاني القليل من المال، ولم أسعَ لطلب الكثير)[38].

وقد نفى ابن هشام (ـ761هـ) أن يكون في البيت تنازع في العمل؛(لأنّ شرط هذا الباب أن يكون العاملان موجهين إلى شيء واحد ... ولو وُجِّه هنا (كفاني) و (أطلب) إلى (قليل) فسد المعنى)[39]، وقال محمّد محيي الدّين في حاشية تحقيقه للإنصاف:(.... وهذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ شرط التّنازع أن يكون كل واحد من العاملين المتقدّمين طالبًا للمعمول مع صحّة المعنى على فرض عمل أيّهما فيه، وفي هذا البيت لا يتمّ ذلك؛ فإنّك لو قلت: لو ثبت كون سعيي لأدنى معيشة كفاني قليل من المال، ولم أطلب ذلك القليل، لكان كلامًا متناقضًا لا محصول له....)[40].

- وردت رواية أخرى للشّاهد، وهي:

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَسْمَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ المَالِ[41]

والمتأمّل في هذه الرّواية يظهر له فسادها؛ لاختلال المعنى، فالشّاعر يخبرنا أنّه يسعى لأسمى معيشة؛ لذا فهو مكتف بالمال القليل وهذا متناقض؛ لأنّ سعيه لتلك الحياة يقتضي – بالضرورة – منه ألا يطلب المال القليل. ويمكن تصحيح هذا الخلل بنصب كلمة (قليل)؛ لتكون معمولًا للفعل (أطلب)، فيصير الكلام (كفاني ولم أطلب قليلا من المال) وعندها يكون المعنى: أنّه يسعى لحياة سامية؛ لذا فهو لا يطلب

قليلًا من المال، **ومهما يكن من أمر فالرّواية غير صحيحة من وجهين:**

♦ **الأوّل:** لأنّها غير ثابتة في الدّيوان، ولا في المصادر الّتي رجع إليها الباحث. والثّاني؛ لتناقض المعنى . ولكن إذا ما عرفنا البيت التّالي للشّاهد السّابق، وهو:

وَلَكِنَّمـــا أَسْعَـــى لِمَجْـــدٍ مُؤَثَّـــل وَقَدْ يُدْرِكُ المَجْدَ المُؤَثَّل أَمْثالي[42]

لعرفنا قصد الشّاعر، وما الّذي يسعى إليه؛ فالبيت يظهر لنا أنّه يسعى لحياة مجد لا حياة ملك، وحياة المجد لا تقتضي – بالضّرورة – أن يكون صاحبها ذا مال، في حين تقتضي حياة الملك ذلك . ومن ثمّ فالتّوجيه السّابق لرواية البيت بـ(أسمى) غير قويم؛ لتناقضه مع قصد الشّاعر.

إذن، فالشاهد غير ملائم للاحتجاج به لسبب واحد، وهو أنّ إعمال الفعل الأوّل جاء؛ لضرورة المعنى، فلو أعمل الفعل الثّاني لاختلّ معنى الشّاهد، ثمّ إنّ الكوفيين جاءوا به؛ ليدلّوا على أنّ إعمال الأوّل والثّاني جائز، ولكنّ الأوّل أَوْلَى، وهذا الكلام لا ينطبق على البيت؛ فإعمال الأوّل دون الثّاني واجب لا جائز؛ لضرورة المعنى.

الشّاهد الثّاني: (**من الوافر**)

فـــردَّ علـى الفُـــؤادِ هَـــوًى عَميداً وسُوئِـــلَ لَـــوْ يُبين لَنَـــا السُّؤالا
وقَـــدْ نَغْنَـــى بهَا ونَـــرَى عُصُوراً بهَـــا يَقْتَدْنَنا الخُـــرُدَ الخدالا[43]

استشهد به الكوفيّون على إعمال الفعل الأوّل دون الآخر عند التنازع على معمول واحد، وفي هذا الشّاهد تنازع عاملان؛ الأوّل (نرى) والآخر (يقتدننا)، وكلاهما يطلب المعمول (الخُرُدَ)؛ ليكون مفعولًا به للعامل الأوّل، أو فاعلًا للعامل الثاني[44].

الحكم على الشّاهد:

– ورد الشّاهد منسوبًا للمرّار الأسدي(د.ت)[45]، وهي نسبة صحيحة؛ لأن الشّاهد ورد في ديوانه[46].

– ورد توجيهان للشّاهد؛ فقد ذهب السّيرافي إلى أنّ الرؤية في (نرى) قلبيّة؛ لذا فهو يطلب مفعولين، الأوّل (الخُرُدَ)، والثّاني جملة (يقتدننا). ولا يجوز أن يُعمل الثّاني؛ لأنّه لو أعمله لقال: (تقتادنا الخردُ الخدالُ)، وعندها لا يستوفي (نرى) معموله الثّاني. وهنا، يمكن أن يكون المعمول الأوّل لـ(نرى) ضمير شأن محذوفًا، والمعمول الثّاني(عصورًا)، فيكون التّقدير: (ونراه عصورًا بها تقتادنا الخردُ الخدال)، وذهب السّيرافي –أيضًا– إلى أنّه يجوز تكون (عصورًا) مفعولًا أولًا، والجملة الّتي بعدها هي المفعول الثّاني[47]. ويرى الباحث أنّ التّوجيه الأوّل والأخير هما الأنسب؛ لأنّهما لا يقتضيان تقدير محذوف، ولكنّ ذلك لا يبعد التّوجيه الثّاني عن دائرة الصواب.

– اعترض الأنباري على كلام الكوفيين في أنّ الأَوْلَى إعمال الفعل الأوّل؛ والدّليل على ذلك أنّ الشّاعر لم يختر إعمال الأوّل؛ لأنّه أَوْلَى بالعمل، وإنّما اختاره مراعاة لحركة الرويّ، يقول: (فإنّ القصيدة منصوبة، وإعمال الأوّل جائز، فاستعمل الجائز؛ ليخلص من عيب القافية، ولا خلاف في الجواز، وإنّما الخلاف في الأَوْلَى)[48].

إذن، فالشّاهد غير ملائم للاحتجاج به لسببين، وهما: تعدّد الأوجه المحتملة فيه، وانتفاء الدليل على أن إعمال الفعل الأوّل أَوْلَى بالعمل من الثاني.

الشّاهد الثالث: (**من الوافر**)

ولمَّـــا أَن تَحَمَّـــلَ آلُ ليلَـــى سَمِعْـــتُ بِبَينِهِمْ نَعَبَ الـغُرَابَا[49]

استشهد به الكوفيّون على أن إعمال الفعل الأوّل أَوْلَى من الآخر، ففي هذا الشّاهد تنازع عاملان على معمول واحد، وقد أعمل الشّاعر الفعل الأوّل (سَمِعْتُ) في المعمول (الغراب) ليكون مفعولًا به، ولو أعمل الثّاني لرفع (الغرابُ) على أنّه فاعل[50].

الحكم على الشّاهد:

– الشّاهد بلا نسبة في (الإنصاف)، وهو المصدر الوحيد الّذي عثر فيه الباحث على الشاهد، فلا يعقل أن تغفل الكتب والمصادر كلها عن ذكر هذا الشاهد، وما يزيد في الـأمر شكًّا أن يكون الشاهد بلا نسبة، أو أن يكون منسوبًا لشاعر لم يأتِ أحد على ذكره.

إذن، فالشّاهد غير ملائم للاحتجاج لسببين، وهي: الجهل بقائله، وأنّه لم يرد إلا في (الإنصاف).

الشّاهد الرابع: (من الكامل)

ولَقَـــدْ أَرَى تَغْنَـــى بـــه سَيْفانَةٌ تُصْبِى الحَلِيمَ ومثلُها أَصْبَاهُ[51]

استشهد البصريون به على إعمال الفعل الثّاني (تغنى به) دون الأوّل (أرى) عند تنازعهما على معمول واحد، وقد أعمل الشّاعر الفعل الثّاني فجاءت كلمة (سيفانةٌ) مرفوعة على أنّها فاعل للفعل (تغنى به)، ولو أعمل الشّاعر الفعل الأوّل (أرى) لقال: (أرى تغنى به سيفانةً)[52].

الحكم على الشّاهد:

– تعددت نسبة الشّاهد لغير قائل؛ فقد نُسِبَ لرجل من باهلة لم يُذكَر اسمه[53]، ونُسِبَ لوعلة الجرمي(د.ت)[54].

إذن، فالشاهد غير ملائم للاحتجاج لسبب واحد، وهو: نسبته لغير قائل.

الشّاهد الخامس: (من الطّويل)

قَضَى كُلُّ ذِي دَيْــنٍ فَوَفَّى غَرِيمَهُ وَعَزَّةُ مَمْطــولٌ مُعَنًّى غَرِيمُها[55]

استشهد به البصريّون على أنّ إعمال العامل الثّاني أَوْلَى من إعمال الأوّل في موطنين من الشّاهد: في قوله (قضى... فوفى غريمه)؛ حيث أعمل الشّاعر الفعل الثّاني (وَفَّى) في المعمول (غريمه)، ولم يعمل الأوّل (قضى)، ولو أنّه أعمل الأوّل لقال (فوفّاه غريمَه). والموطن الآخر في قوله (وعزّة ممطول معنّى غريمها)، حيث تنازع عاملان على معمول واحد، كلاهما يطلبه ليكون نائب فاعل له، فأعمل العامل الثّاني (مُعَنًّى) في (غريمها)، ولم يعمل الأوّل (مَمْطول)؛ ولو أعمل الأوّل لوجب إظهار الضمير بعد (مُعَنًّى)، وقال: (مَمْطُولٌ مُعَنّى هو غَرِيْمُها)، فوجب إبراز الضمير في العامل الثّاني؛ لأنّه جار على غير من هو له، ولما كان إبراز الضمير جائزًا على رأي الكوفيين فإن الشّاعر لم يبرزه[56].

الحكم على الشّاهد:

- نُسِبَ الشّاهد لكُثَيِّر عزة (_105هـ)[57]، وهي نسبة صحيحة؛ لأنّه ثابت في ديوانه[58].

- لم يختلف العلماء في وقوع التّنازع في الموطن الأوّل من الشّاهد، ولكنهم اختلفوا في الشطر الثّاني ؛ فابن مالك رأى أن لا تنازع في قول الشّاعر (ممطول معنّى غريمها)؛ لأنّه لو أعمل الأوّل لقال (ممطول معنّى هو غريمها)، ولو أعمل الثّاني لقال: (ممطول هو معنّى غريمها)؛ لأن إبراز الضمير واجب على رأي البصريين، ولا يجوز استتاره؛ لأن استتار الضمير هو رأي الكوفيين؛ لذا (لا يجوز أن يُحتج على مذهب قوم بمذهب قوم آخرين)[59]. وذهب ابن خروف(_609 هـ) وابن مالك وابن هشام إلى أنّ التّنازع لا يقع في سببي مرفوع[60]، ومثلوا بقولهم: (زيد منطلق مسرع أخوه)، وبقول الشّاعر السابق: (وعزة ممطول معنّى غريمها). ورأى العيني(_855 هـ) أن الأصل إبراز الضمير، بتقدير: (ممطول هو)، ولكنه لم يبرزه؛ لأنّه مُفسَّرٌ بما بعده؛ فكأنّه قال: (ممطول غريمها معنّى غريمها)، فحذف (غريمها) الأَوْلَى، ولم يبرز ضميرًا مكانه؛ لأن ما بعده يفسره؛ لذا فهو لم يجرِ على غير من هو له[61].

ومن جهة الأعراب، فقد تعددت الأوجه؛ فالوجه الأوّل أن تكون (غريمها) نائب فاعل لاسم المفعول (معنى)، وهو رأي البصريين . والوجه الثّاني لابن مالك، حيث رأى أن (عزة) مبتدأ أول، و (غريمها) مبتدأ ثان، و (ممطول) خبر أول للمبتدأ الثّاني، و(معنى) خبر ثان للمبتدأ الثّاني أو صفة أو حال من الضمير في (ممطول)، والجملة الاسمية من (غريمها ممطول معنى) خبر للمبتدأ الأوّل، وتقدير الجملة (وعزة غريمها ممطول معنى). وعلى هذا التّوجيه لا تنازع في الشّاهد [62].

وبناء على ذلك، فالموطن الثّاني من الشّاهد، وهو (ممطول معنى غريمها) غير ملائم للاحتجاج به لسبب واحد، وهو: تعدّد الأوجه المحتملة فيه.

الشّاهد السّادس: (من الطّويل)

فَمَنْ يَكُ أَمْسَــى بالمَدِينَةِ رَحْلُهُ فــإنِّي وَقَيّــارٌ بِهَا لَغَرِيــبُ[63]

استشهد به الأنباري في معرض ردّه على قياس الكوفيين؛ فهم يعملون الفعل الأوّل؛ لأنّ إعمال الثّاني يؤدي إلى الإضمار قبل الذكر، وذلك غير جائز برأيهم، بمعنى أن العامل الأوّل هو الأَوْلَى باستيفاء معموله، أمّا العامل الآخر فإنّ معموله يكون مضمرًا، فالإضمار يكون جائزًا إنْ كان بعد الذّكر لا قبله، ولكنّ الأنباري أجاز الإضمار قبل الذّكر، معللا ذلك بقوله: (...لأنّهم قد يستغنون ببعض الألفاظ عن بعض إذا كان في الملفوظ دلالةٌ على المحذوف لعلم المخاطب)[64]، واستشهد بآيتين من القرآن الكريم[65]، ومن الشّعر بالشّاهد السابق في قول الشاعر:(فإني وقيار بها لغريب) حيث ذكر الشّاعر اسم إنّ (الضّمير المتّصل بها) وخبرها (لغريب)، وأضمر خبر المبتدأ (قيّار) قبل ذكر الخبر المفسّر له وهو (لغريب)، والدليل على أنّ (لغريب) خبر للحرف الناسخ اتّصاله باللام المزحلقة، وامتنع أن يكون خبرًا للمبتدأ (قيّار)؛ لأنّ اللام المزحلقة لا تتّصل بخبر المبتدأ إلا شذوذًا، فيكون التّقدير: (إنّي لغريب وقيّار كذلك)[66].

الحكم على الشّاهد:

- نُسِبَ الشّاهد لضابئ البُرْجُمِيّ(_30هـ)[67]، ولم يجد الباحث خلافًا بين العلماء في نسبته إليه.

- ورد الشّاهد بروايتين أخريين، الأُوْلَى منهما تضمّنت تغييرًا في موطن الشّاهد، والثّانية مكسورة الوزن؛ أما الأُوْلَى فهي:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ ... فَإِنِّي وَقَيَّارًا بِها لَغَرِيبُ[68]

وعلى هذه الرّواية، لا شاهد على إضمار خبر المبتدأ؛ لأنّ(قيّارًا) اسم معطوف على اسم إنّ[69]. وقد اعتمد علي فاخر على هذه الرّواية ليحكم على البيت بالصّناعة النّحويّة[70] .

وأمّا الثّانية المكسورة الوزن، فهي:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَــى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَإِنِّي وقيــاراً بهــارًا لَغَرِيبُ[71]

ويبدو أن الكسر الحاصل في هذه الرواية إنما حصل من خطأ النساخ.

إذن، فالشّاهد غير ملائم للاحتجاج به لسبب واحد، وهو: تعرّضه للصّناعة النّحويّة.

الشّاهد السابع: (من المنسرح)

نَحْــنُ بِمَــا عِنْدَنَــا وَأَنْــتَ بِمَا عِنْدَك رَاضٍ، وَالــرَّأْيُ مُخْتَلفُ[72]

استشهد به الأنباري في ردّه على الكوفيين في أنّه لا يجوز الإضمار قبل الذكر، والشّاهد في البيت أنّ الشّاعر حذف خبر المبتدأ (نحن)، مكتفيًا بدلالة خبر المبتدأ الثّاني (أنت)، وإن قال قائل إن الخبر(راضٍ) هو خبر المبتدأ الأوّل، كان الجواب: إن (راضٍ) لا يمكن أن يكون خبرًا لـ(نحن)؛ لأنّه لا يُخبَرُ عن الجمع بالمفرد؛ لذا فإنّ خبر المبتدأ الأوّل (نحن) محذوف دلّ عليه خبر المبتدأ الآخر، فيكون التّقدير (نحن بما عندنا راضون، وأنت بما عندك راضٍ)[73].

الحكم على الشّاهد:

- تعددت نسبة الشّاهد لغير قائل؛ فقد نُسِبَ لدرْهَم بن زيد الأنصاري(د.ت)[74]، ونُسِبَ لقيس ابن الخطيم (_2ق.هـ)[75]، ونُسِبَ لعمرو بن امرئ القيس الأنصاري الخزرجي (_50 ق.هـ)[76]، ونُسِبَ للمَرّار الأسدي(د.ت)[77]. وأضاف محقّق كتاب (التّبيين عن مذاهب النّحويين) إلى السّابقين، أنّ البيت منسوب لحسّان بن ثابت (_54هـ)[78]، وهو أمر غير دقيق؛ لأنّ البيت ورد في ديوان حسّان ضمن قصيدة منسوبة لعمرو بن امرئ القيس الأنصاري(_250 ق.هـ)[79]، وقد عثر الباحث على نسبة لم يتنبّه إليها أحد في المصادر الّتي رجع إليها، وهي لأبي قيس بن الأسلت (_1هـ)[80]. وبعد النّظر في هذه الأنساب، **يرى الباحث:**

1. أنّ نسبة الشّاهد لدرهم الأنصاري لا يمكن الرّكون إليها؛ لأنّه لم يُعثر له على ديوان، ولأن نسبته إليه لم يُعثر عليها إلا في « الإنصاف».
2. أنّ نسبة الشّاهد لقيس بن الخطيم غير دقيقة؛ لأنّ الشّاهد ورد في ملحقات ديوانه[81]؛ أي في مجموعة الأبيات الّتي يظنُّ أنّه قائلها.
3. أنّ نسبة الشّاهد لعمرو بن امرئ القيس، وللمرّار الأسدي لا يمكن الرّكون إليها؛ لأنّه لم يُعثرْ على ديوان لهما.
4. أنّ نسبة الشّاهد لحسّان بن ثابت غير صحيحة؛ لأنّ الشّاهد ورد في ديوانه منسوب لغيره.
5. أنّ نسبة الشّاهد لأبي قيس بن الأسلت وللمرار الأسدي غير صحيحة؛ لأنّ الشّاهد غير وارد في ديوانيهما [82].

- وردت رواية أخرى للشّاهد عند المرزباني، هي:

نَحْــنُ بِمَــا عِنْدَنَــا وَأَنْــتَ بِمَا عِنْدَك رَاضٍ وَالــرَّأْيُ مُشْتَرِكٌ[83]

ورأى محقّق كتابه أنّ الأصل فيها أن تكون برواية (مختلف)، وهو الصّواب؛ لأنّه لم يُعثر على رواية (مشترك) إلا عند المرزباني[84].

إذن، فالشّاهد غير ملائم للاحتجاج به لثلاثة أسباب، وهما: نسبته لغير قائله، وتعدد نسبته، واختلاف الرواية .

الشّاهد الثامن: (من الكامل)

إنّي ضَمِنْتُ لِمَــنْ أَتانِي ما جَنَى وَأَبى، فَكُنْتُ وَكَانَ غيرَ غَدورِ[85]

استشهد به الأنباري على أنّ الإضمار قبل الذّكر غير ممتنع رادًّا بذلك على رأي الكوفيين، والشّاهد في البيت أنّ الشّاعر أضمر خبر الفعل النّاسخ الأوّل، وهو (كنت) اكتفاء بذكر خبر الفعل النّاسخ الآخر وهو (كان)، والتّقدير: كنتُ غيرَ غدور، وكان غيرَ غدور (86).

الحكم على الشّاهد:

- نُسِبَ الشّاهد للفرزدق (_110هـ)(87)، ويبدو أنّ نسبته ثابتة؛ لأنّ أحدًا من العلماء لم ينسبه لغيره وفق المصادر التي عاد إليها الباحث، ولكنّ الشاهد غير موجود في ديوان الشاعر[88]؛ لذا فنسبتهم الشّاهد للفرزدق غير دقيقة .

- وردت روايتان أخريان للشاهد حصل فيهما تقديم وتأخير في الفعلين النّاسخين، وهما:

الأُوْلَى:

إنّي ضَمِنْتُ لِمَــنْ أَتانِي مَا جَنَى وَأَبى، فكان وكنتُ غيرَ غَدُورِ[89]

الثانية:

إني ضَمِنْتُ لمــنْ أَتاني مَا جَنَى وَأَتَى، وَكَانَ وكنتُ غيرَ غَدُورِ[90]

وهذه تغييرات لا تؤثّر في الشّاهد، وإن كانت في موطن الشّاهد؛ لسببين:

♦ **الأوّل**: أنّ الفعلين النّاسخين كليهما بقي عاملًا. والثّاني: أنّ الخبر (غير غدور) صالح لأن يكون خبرًا لأيٍّ منهما؛ لذا فهاتان الرّوايتان لا تجعلان الشّاهد غير ملائم للاحتجاج به، وإنّما الّذي يصنع هذه الحكم سبب آخر قوي، وهو نسبة الشّاهد لغير قائله؛ أي أنّ قائله مجهول. والمسألة هنا خطيرة؛ لأنّ نسبة الشّاهد لغير قائله تجعلنا لا نثق بما جاء عند العلماء من شواهد، وعندها لا يكون منّا إلا أن نتكبّد عناء التّنقيب عن النّسبة الصّحيحة للشّاهد، والخطورة تكمن في أن يعتمد عليه العلماء لبناء القواعد دون أن يتحققوا من نسبته؛ لذا

فالواجب ألا يحتجّ بمثل هذه الشّواهد .

يمكن الخلوص في نهاية البحث إلى النتائج الآتية:

1. لا يمكن الركون إلى ما جاء في مسألة الدراسة من شواهد شعرية؛ لمخالفتها معايير الاحتجاج بالشواهد الشعرية.

2. تعدد روايات الشاهد لا تقصيه من دائرة الاحتجاج به إلا إن تضمنت تغييرًا مؤثِّرا في موطن الاستشهاد.

3. لم تكن معايير العلماء وافية لضمان سلامة الشواهد من الضعف والفساد، فقد ظهرت علل تجعل الشاهد غير ملائم للاحتجاج، كضرورة المعنى التي تقتضي أن يكون للشاهد وجه واحد من التأويل، وورود الشاهد في مصدر وحيد، وانتفاء الدليل الحاسم على القضية التي جيء بالشّاهد من أجلها.

4. لم يكن الاستشهاد بالشواهد الشعرية في مسألة الدراسة خاضعًا لمعايير موضوعية، فكان العالم يحتج بالشاهد وهو مجهول القائل، ونراه في موقف آخر يرفض الشاهد لأن قائله غير معروف. والدليل على ذلك كثرة الشواهد الشعرية التي خالفت معايير الاحتجاج التي وضعها العلماء، فقد بلغت الشواهد في مسألة القول في أَوْلَى العاملين بالعمل عند التنازع ثمانية شواهد من أصل أحدَ عشرَ شاهدًا.

الهوامش:

1. يعرّف العلماء الشاهد الشعري بأنه:(الجزئي الذي يستشهد به في إثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل، أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، وهو أخص من المثال) التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1996م، (1/1002).

2. التنازع: هو أن يتقدم فعلان متصرفان أو اسمان يشبهانهما، أو فعل متصرف واسم يشبهه، ويتأخر عنهما معمول غير سببي مرفوع، وهو مطلوب لكل منهما من حيث المعنى. ابن هشام، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت، (2/186).

3. الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق، محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط4، 1961م.

4. العمري، فيصل، الشواهد النحوية مجهولة القائل المعتمدة في التقعيد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة اليرموك، 1993م.

5. فاخر، محمد علي، تغيير النحويين للشواهد بحث يشتمل على أكثر من مائتي بيت حرفها النحويون للاستشهاد بها، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1996م.

6. صفا، فيصل، شواهد النحو الشعرية: قراءة في الإقصاء والاستبقاء، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2012م.

7. ينظر: الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، د. ط، د.ت، (65).

8. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/66) الزبيدي، عبد اللطيف، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تحقيق، طارق الجنابي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987م، (33).

9. ينظر: الأنباري، الإنصاف، تحقيق محمد محيي الدين، (1/66).

10. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997م (1/445).

11. ينظر: الفرزدق، ديوانه، تحقيق، إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1983م (1 /219 – 304).

12. السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق، محمد عبد الرحيم، دار الفكر، بيروت، 2005م. (152). لم أعثر على قائل البيت.

13. البزرة، أحمد مختار، شعر زيد الخيل الطائي، جمع وتحقيق ودراسة، دار المأمون للتراث، بيروت، ط1، 1988م، (176) العيني، بدر الدين، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق، باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، (3/32) الفَديدُ:رفع الصَّوْتِ أو شِدَّتُه أو صَوْتُ عَدْوِ الشَّاءِ أو صَوْتُ عَدْوِها مع رُعاتِها وحُداتِها أو صوْتٌ كالحَفِيفِ . الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 2005م. (ف د د). الكرملان: بفتح أوله وإسكان ثانيه تثنية (ك ر م ل): ماء لبعض طيىء . 45. البكري، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق، مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1982، (4/1125).

14. ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تحقيق، عبد المنعم هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، د.ت، (1/80).

15. البَطْلَيوسي، أبو محمد بن عبد الله، الحلل في شرح أبيات الجمل، قرأه وعلق عليه، يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،2003، (81).

16. السيوطي، جلال الدين، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق، محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، السويس، د.ط، 2006م، (160).

17. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/60).

18. فاخر، محمد علي، تغيير النحويين للشواهد بحث يشتمل على أكثر من مائتي بيت حرفها النحويون للاستشهاد بها، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1996م، (166).

19. الشّاهد منسوب لكعب بن سعد الغنوي في: البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، (10/426). وفي البيت رواية أخرى: (ثَانيًا) بدل (جهرة) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت، (ع ل ل).

20. ورد البيت برواية (رَفعةً) بدل (جهرة). ابن منظور، لسان العرب، (ج وب).

21. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/30) .

22. ينظر: المرجع السابق، (1/30) .

23. المرجع السابق، (1/27).

24. (النِّحْريرُ: الحاذق الماهر العاقل المجرِّب، وقيل النِّحريرُ الرجل الطَّبِنُ الفطِن المُتْقِن البصِير في كل شيء، وجمعه النَّحارِير) / ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (ن ح ر).

25. السيوطي، جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (143).

26. المرجع السابق، (1/71). ومعنى البيت: لا تفاخرْ بكثرة قومك يا أبا خراشة– وهو خفاف بن ندبة– لأني من قوم أقوياء، قوم لم تتمكن السنوات المجدبة– الضَّبُع– من التأثير فيهم . ينظر: ابن هشام، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (1/265). وقال ابن الأعرابي:(لَا يُرِيدُونَ

بالضبع السّنة، وَإِنَّمَا هُوَ أَن النَّاس إِذا أجدبوا ضعفوا عَن الانبعاث وَسَقَطت قواهم فعاثت فيهم الضباع) الثعالبي، أبو منصور، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م، (326).

27. السُّلَمي، العباس بن مِرْدَاس، ديوانه، تحقيق، يحيى الجبُّوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1991م،(106) ابن منظور، لسان العرب، (خ رش) البغدادي، خزانة الأدب (4/17) (5/445).

28. قوله تعالى: (قال آتوني أفرغْ عليه قِطْرا) الكهف: (96)، وقوله تعالى:(هاؤم اقرأوا كتابيه) الحاقة:(19).

29. (وَنَخْلَعُ وَنَتْرَكُ مَنْ يَفْجُرُكَ) البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د .ط، 1994م،(2/210).

30. وردت (حسنت) في: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق، جودة مبروك، الخانجي، القاهرة، ط1، 2002م، (82).

31. ينظر: الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1 / 83 – 92).

32. المرجع السابق، (1/87).

33. الشّاهد لامرئ القيس في: الأنباري، الإنصاف، (1/ 84). العكبري، أبو البقاء، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق، عبد الرحمن العثيمين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة ماجستير، إشراف أحمد مكي الأنصاري، 1976م، (166) الزبيدي، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، (113).

34. ينظر: الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/ 85).

35. العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، (2/294).

36. امرؤ القيس، حُنْدُج بنُ حُجْر، ديوانه، تحقيق، حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، 1930م، (113) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، د.ت، (39).

37. ينظر: ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1994م، (332).

38. امرؤ القيس، ديوانه، حاشيته، تحقيق، حسن السندوبي، (113).

39. ابن هشام، جمال الدين، شرح قطر الندى وبل الصدى، (332).

40. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/ 85).

41. تحقيق، جودة مبروك، (79).

42. امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، (39).

43. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين،(1/85). العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، (165) الزبيدي، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، (113)، وفي ابن منظور، لسان العرب: عميد: فادح يسقم صاحبه(ينظر: ع م د)، غَنِيَ بِالْمَكَانِ: أَقامَ (غ ن ي)، الخرد: جمع خريدة، وهي العذراء الحييّة التي تطيل السكوت (ينظر: خ ر د)، الخدال: جمع خدلة، وامرأة خَدْلة السَّاقِ وخَدْلاءُ بيِّنة الخَدَل والخَدَالة: ممتلئةُ السَّاقينَ وَالذِّرَاعَيْنِ (خ د ل).

44. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/ 86).

45. سيبويه، أبو بشر بن عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 2004م، (1/78). السيرافي، شرح أبيات سيبويه، تحقيق، محمد علي هاشم، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1974م، (1/249).

46. الأسدي، المرار بن سعيد، ديوانه، جمعه، نوري حمودي القيسي، مجلة المورد، العراق، المجلد الثّاني، العدد الثّاني، 1972م، (173).

47. ينظر: السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/250).

48. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/93).

49. المرجع السابق، (1/86).

50. ينظر: المرجع السابق، (1/86).

51. المرجع السابق، (1 / 89). و(السَّيْفَانَة: الممشوقة الطويلة: يعني أن الحليم تحمله المرأة السيفانة بحسنها وجمالها على أن يصبو إلى اللهو، ويحب الغزل وملاعبة النساء. ومن كان مثلها من النساء أصبى الحليم) السيرافي، الحسن بن عبدالله، شرح أبيات سيبويه، تحقيق، محمد علي هاشم، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1974م، (1/173).

52. ينظر: الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/89).

53. سيبويه، الكتاب، (1/77). الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/89).

54. السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/173). ووعلة بن الحارث الجرمي: شاعر جاهلي. من الفرسان. يماني الأصل لم يرد له تاريخ وفاة . ينظر: الزركلي، الأعلام، (8/116) .

55. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/90) الزبيدي، عبد اللطيف، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، (114) الغريم: الدائن . ممطول: مدافع بالمطال وهو التسويف، وقيل في مناسبته: أن عزة ابتاعت من حانوت كُثَيِّر الّذي كان يعمل فيه غلام له عطرا؛ فلم تدفع ثمنه وماطلته أيامًا، فلما حضرت طالبها بالدين، فقالت له: حبًّا وكرامة، فتمثل ببيت كُثَيِّر السابق، ولكنه لما عرف هويتها من النسوة اللائي كن حاضرات رفض أن يأخذ الدين وأخبر كُثَيِّرًا بالأمر، فأعتقه ووهب له ما في الحانوت. ينظر: كثير، عبد الرحمن، ديوانه، تحقيق، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، د.ط، (134).

56. ينظر: الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/92).

57. ابن قتيبة، أحمد بن عبد الله، الشّعر والشّعراء، تحقيق، أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د.ت. (510) 12. البصري، صدر الدين، الحماسة البصرية، تحقيق، عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1999م، (2/172) ابن منظور، لسان العرب، (غ ر م) العيني، المقاصد النحوية، (2/275) 27. السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق، عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوقيفية، مصر، د.ط، د.ت، (3/127) البغدادي، خزانة الأدب، (5/223).

58. كثير، عبد الرحمن، ديوانه، (134).

59. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/91).

60. ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك، تحقيق، يوسف البقاعي، (2/173)، وينظر: السيوطي، همع الهوامع، (3/127) .

61. ينظر: العيني، بدر الدين، المقاصد النحوية، (2/275).

62. ينظر: ابن هشام، أوضح المسالك، تحقيق، يوسف البقاعي، (2/172).

وينظر: العيني، المقاصد النحوية، (2/276).

63. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/94). الزبيدي، عبد اللطيف، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، (168). قيّار: اسم فرسه، وقيل اسم جَمَلِه . ابن قتيبة، عبد الله، الشّعر والشّعراء، (1/350).

64. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/93).

65. قوله تعالى: (والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات) الأحزاب: (35)، وقوله تعالى: (أنّ الله بريء من المشركين ورسولُه) التوبة: (3).

66. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/94).

67. سيبويه، الكتاب (1/15) ابن منظور، لسان العرب، (ق ي ر). البصري، صدر الدين، الحماسة البصرية، تحقيق، مختار الدين أحمد، (2/56) اليغموري، يوسف بن أحمد، نور القبس المختصر من المقتبس، تحقيق، رُودُلْف زَلْهاي، دار النشر فرانتش شتاينر، فيسبادن، ألمانيا، د.ط، 1964م، (111 – 112). ضابئ بن الحارث بن أرطاة التميمي البرجمي: شاعر، خبيث اللسان، كثير الشر. عرف في الجاهلية. وأدرك الاسلام، فعاش بالمدينة إلى أيام عثمان. وكان مولعا بالصيد، وله خيل. الزركلي، الأعلام، (3/212).

68. سيبويه، الكتاب (1/75) ابن قتيبة، عبد الله، الشّعر والشّعراء، (1/351) ابن منظور، لسان العرب، (ق ي ر) البغدادي، خزانة الأدب، (10/313) .

69. ينظر: السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/245).

70. ينظر: فاخر، محمد علي، تغيير النحويين للشواهد بحث يشتمل على أكثر من مائتي بيت حرفها النحويون للاستشهاد بها، (123).

71. الزجاجي، أخباره، تحقيق، عبد الحسين المبارك، دار الرشيد، العراق، 1980م، (26).

72. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/ 95) العكبري، أبو البقاء، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، (271) (يخاطب بذلك مالك بن العجلان، وكان عمرو بن امرئ القيس قد حكمته الأوس والخزرج في ثور سميحة حين اقتتلوا بسبب حليف لمالك بن العجلان قتلته الأوس، فلم يرض مالك بن العجلان بحكم عمرو بن امرئ القيس) السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/186) .

73. ينظر: السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/186) وينظر: البغدادي، خزانة الأدب، (4/277) (10/295) .

74. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/95). درهم بن زيد بن ضبيعة بن زيد بن مالك بن عوف بن عمرو ابن عوف بن مالك بن الأوس.شاعر جاهلي، من اليهود. الزركلي، الأعلام، (1/1260).

75. سيبويه، الكتاب (1 /74 – 75) العيني، المقاصد النحوية، (1/367).

76. السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/186). ابن منظور، لسان العرب، (ف ج ر) العيني، المقاصد النحوية، (1/367) عمرو بن امرئ القيس بن عمرو بن عدي اللخمي، من قحطان: من ملوك الدولة اللخمية في الجاهلية، بالعراق. ملك بعد أبيه امرئ القيس، أو بعد عمه الحارث، واستمر نحو أربعين سنة. الزركلي، الأعلام، (5/73).

77. الفرّاء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983م، (2 / 363) المرار بن سعيد بن حبيب الفقعسى الأسدي، أبو حسان: شاعر إسلامى، من شعراء الدولة الأموية. الزركلي، الأعلام، (1/199).

78. ينظر: العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، حاشيته، (271).

79. ينظر: ابن ثابت، حسان، ديوانه، تحقيق، عبد مهنّا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م، (168).

80. اليغموري، يوسف بن أحمد، نور القبس المختصر من المقتبس، (112).

81. ابن الخطيم، قيس، ديوانه، ملحقاته، تحقيق، ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ط. د.ت، (239)، وقد نفى محقق الديوان أن يكون البيت لقيس، وقال بأن الصواب نسبته لعمرو بن امرئ القيس الخزرجي. ينظر: المرجع السابق، حاشيته، (114).

82. ينظر: ابن الأسلت، أبو قيس، ديوانه، تحقيق، حسن باجوده، دار التراث، القاهرة، د. ط، د.ت . وينظر: الأسدي، المرار بن سعيد، ديوانه.

83. اليغموري، نور القبس المختصر من المقتبس، (112).

84. المرجع السابق، حاشيته، (112).

85. الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/95).

86. السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/156).

87. سيبويه، الكتاب، (1/76) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، (ق ع د) السيرافي، الحسن بن عبدالله، شرح أبيات سيبويه، تحقيق، محمد علي هاشم، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1974م (1/156) الأنباري، الإنصاف، تحقيق، محمد محيي الدين، (1/ 95) ابن منظور، لسان العرب (ق ع د).

88. ينظر: الفرزدق، ديوانه، تحقيق، إيليا الحاوي، 1983م.

89. سيبويه، الكتاب، (1/76) الأزهري، تهذيب اللغة، (ق ع د)، السيرافي، شرح أبيات سيبويه، (1/156).

90. ابن منظور، لسان العرب، (ق ع د) .

المصادر والمراجع:

أولاً- القرآن الكريم:

ثانياً- المراجع العربية:

1. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

2. الأسدي، المرار بن سعيد، ديوانه، جمعه، نوري حمودي القيسي، مجلة المورد، العراق، المجلد الثّاني، العدد الثّاني، 1972م

3. ابن الأسلت، أبو قيس، ديوانه، تحقيق، حسن باجوده، دار التراث، القاهرة، د. ط، د.ت

4. الأشموني، علي بن محمد، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، حاشيته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1955م.

5. امرؤ القيس، حُنْدُج بنُ حُجْر، ديوانه، تحقيق، حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، 1930م

6. ديوانه، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، د.ت

7. الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق، جودة مبروك، الخانجي، القاهرة، ط1، 2002م.

8. تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط4، 1961م.

9. البخاري، أبو عبد الله محمد، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2002م.

10. ابن بري، عبد الله، شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي، تحقيق، عيد مصطفى درويش ومحمد مهدي علام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1985م.

11. البزرة، أحمد مختار، شعر زيد الخيل الطائي، جمع وتحقيق ودراسة، دار المأمون للتراث، بيروت، ط1، 1988م

12. البصري، صدر الدين، الحماسة البصرية، تحقيق، عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1999م.

13. البطليوسي، أبو محمد بن عبد الله، الحلل في شرح أبيات الجمل، قرأه وعلق عليه، يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،2003.

14. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997م.

15. البكري، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق، مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1982.

16. البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د .ط، 1994م.

17. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1996م.

18. ابن ثابت، حسان، ديوانه، تحقيق، عبد مهنّا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994م.

19. الثعالبي، أبو منصور، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م

20. ابن الخطيم، قيس، ديوانه، ملحقاته، تحقيق، ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ط. د.ت.

21. ابن أبي ربيعة، عمر بن عبد الله، ديوانه، تحقيق، فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996م.

22. الزبيدي، عبد اللطيف، ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تحقيق، طارق الجنابي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987م.

23. الزمخشري، جار الله، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق، علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، د.ط، 1993م.

24. الزجاجي، عبد الرحمن، أخباره، تحقيق، عبد الحسين المبارك، دار الرشيد، العراق، 1980م.

25. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

26. السُّلَمي، العباس بن مِرْدَاس، ديوانه، تحقيق، يحيى الجبُّوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1991م.

27. سيبويه، أبو بشر بن عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 2004م.

28. السيرافي، الحسن بن عبدالله، شرح أبيات سيبويه، تحقيق، محمد علي هاشم، دار الفكر، القاهرة، د.ط، 1974م

29. السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق، عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوقيفية، مصر، د.ط، د.ت.

30. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق، محمد عبد الرحيم، دار الفكر، بيروت، 2005م.

31. الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق، محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، السويس، د.ط، 2006م.

32. صفا، فيصل، شواهد النحو الشعرية: قراءة في الإقصاء والاستبقاء، عالم الكتب الحديث ، إربد، ط1، 2012م.

33. العكبري، أبو البقاء، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق، عبد الرحمن العثيمين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة ماجستير، إشراف أحمد مكي الأنصاري، 1976م.

34. العمري، فيصل، الشواهد النحوية مجهولة القائل المعتمدة في التقعيد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة اليرموك، 1993م.

35. العيني، بدر الدين، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق، باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

36. الغنوي، طفيل، ديوانه، شرح الأصمعي، تحقيق، حسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م.

37. فاخر، محمد علي، تغيير النحويين للشواهد بحث يشتمل على أكثر من مائتي بيت حرفها النحويون للاستشهاد بها، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1996م. الفرّاء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983م.

38. الفرزدق، ديوانه، تحقيق، إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1983م.

39. الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 2005م.

40. ابن قتيبة، أحمد بن عبد الله، الشّعر والشّعراء، تحقيق، أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

41. كثير، عبد الرحمن، ديوانه، تحقيق، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، د.ط.

42. ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تحقيق، عبد المنعم هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، د.ت

43. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت.

44. ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1994م.

45. ابن هشام، أوضح المسالك، تحقيق، يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط. د.ت.

46. اليغموري، يوسف بن أحمد، نور القبس المختصر من المقتبس، تحقيق، رُودُلْف زَلْهاي، دار النشر فرانتش شتاينر، فيسبادن، ألمانيا، د.ط، 1964م.

سنة اللّه في بطر النعمة وتغيرها في القرآن الكريم*

د. شعبان رمضان محمود محمد مقلد**

*تاريخ التسليم: 2016/8/15م، تاريخ القبول: 2016/9/5م.
**أستاذ مشارك/ جامعة الجوف/ المملكة العربية السعودية.

ملخص:

سنة الله في بطر النعمة وتغيرها في القرآن الكريم

إن هذا الكون تحكمه قوانين ثابتة، تُعرف (بالسنن الإلهية)، يسير بها الإنسان على وعي وبصيرة، ومنها: قانون **الله** في بطر النعمة وتغيرها.

ولعدم وضوح هذه السنة لدى كثيرين، ولأهمية الوعي بها، وندرة الاهتمام بإظهارها؛ جاءت فكرة دراستها من القرآن الكريم.

ويجيب البحث عن أسئلة عدة، ومنها: ما مفهوم سنة بطر النعمة وتغيرها؟، وكيف تناولها القرآن الكريم؟، وما أهمية دراستها؟ وما واجب المسلم والأمة نحوها؟، وهدف البحث التعريف بهذه السنة، وتناول القرآن الكريم لها، وبيان أهميتها، وواجب المسلم والأمة نحوها.

ويتناول البحث مفهوم سنة بطر النعمة وتغيرها، ومعانيها في القرآن الكريم، وتناوُلُ القرآنِ الكريم لها، وملامح السننية فيها، ثم أهمية دراستها، وواجب المسلِم والأمة نحوها، ثم خاتمة البحث التي تشتمل على النتائج :

مصطلح (سنة **الله** في بطر النعمة وتغيرها) يعني: قانون **الله** المطرد في جحود النعم، والطغيان بها، وعدم شكرها والحفاظ عليها.

ورد في القرآن أن البطِرين يحل بهم عقاب الدنيا قبل الآخرة، ومنه عقابهم بالجوع والخَوف، أو بالهلاك وتخريب الديار، أو بإهلاك الزروع والثمار، ولا يسلب **الله** نعمة قوم حتى يغيروا ما كانوا عليه من الطاعة والعمل الصالح، ومن ملامح السننية فيها: تكرارها واطرادها في جميع الأمم، والأسلوب البديع في تركيبة آية سورة القصص رقم (58)، وورود العقاب مرتبطًا بالسلوك البشري ارتباط الصفة بالموصوف، وضرب المثل بذلك، وترتيب العقوبة على العمل..

ولدراسة هذه السنة أهمية كبرى في ضبطها لسلوك من يعيها، فلا يُغَر بكثرة النعم واستدامتها، ويشكر منعمها، ويحسن التصرف فيها، وواجب الجماعة تبصير الأفراد بها، ورعاية حقوق المنعم فيها.

الكلمات المفتاحية: سنة **الله**، بطر النعمة، القرآن الكريم

Allah (Sunah) Traditionsagainst those who are ingratitude of grace and how to change as it is found in the Holy Qur›an

Abstract:

This universe is governed by fixed laws, known as (Divine Traditions) humans deals with them followed by humans in consciousness and insightfully, such as Allah's laws of ingratitude of grace and change it. And because of the lack of clarity of this tradition to many, and the importance of awareness of it, and the scarcity of interest in it, so the idea of studying this tradition in the Holy Qur'an comes as a result. The paper answers several questions such as follow:

What is the concept of the tradition of ingratitude of grace and change it? How does the Holy Qur'an deal with it? What is the importance and significance of its study? What is the duty of Muslim and Islamic nation toward it? The objective of the paper is to define it clearly, to clear out how the Holy Quran deals with it, and to clarify its importance and the duty of the Muslim toward it.

The paper also deals with the concept of the ingratitude of grace and change it, and their interpretations in the Qur'an, how the Qur'an deals with it, and the features of the traditions in it, then the importance of its studying, and the duty of the Muslim toward it, then the conclusion of the search, which is the most important findings are:

The term (Allah (Sunah) Traditions in the ingratitude of grace and change it in the Qur'an) means: the common laws of Allah in the ingratitude of graces and favors, and not thanks and not preserved them.

Stated in the Quran that people who are not ingratitude faces punishment in their life before the punishment in the Judgment Day, and they punished by hunger and fear, or doom and destruction of homes, or the destruction of crops and fruits, and Allah does not take away the grace of a people until they change what they were of obedience and good deeds.

From the features of this Sunah(Traditions of ingratitude of grace and favor) are the following:

It is repeated continuously in all nations, rhetorical style in the formatting of the verse number(58) in Al-Qasaes Surah , the punishment comes related to human behavior like the relation between the attribute and attributive person and giving example for this and the punishment comes as a result of work or comes after work.

Studying this tradition has a great importance in tuned to the behavior from appreciated by, people should not be wiggery by its sustainability, and they should thank Allah, and they should behave well, and the duty of nation to enlighten individuals about it, and take care of the rights of the Allah in his Grace.

Dr / Shaban Ramadhan Mahmoud Mohammed Maqlad

Associate Professor at Al-Jouf University

Specialized in the Interpretation and Quranic sciences

***Keywords**: Allah (Sunah) Traditions, the ingratitude of grace, Glorious Qur'an*

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على خاتم رسل الله، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد،

فإن الإنسان هو أساس هذا الكون، وهو محتاج في حياته إلى منهاج يقوم الحياة التي يحياها، منهاج يرسم له الطريق الذي يسلكه، وينظم علاقته بخالقه في هذه الحياة، كذلك ينظم علاقته بغيره من أبناء جنسه في هذا الكون، وليس هناك من منهاج أنفع ولا أهدى لهذا الإنسان من المنهاج الذي رسمه له الخالق جل وعلا إنه القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى هدى ونورًا للناس أجمعين، وجاء معجزة متجددة في عطائه، وافيًا بحاجات البشر في مختلف العصور، ونظراً لتجدد الأحداث وتنوع حاجات البشر في كل عصر تنوعت أساليب البحث عند المفسرين حسب معطيات العصر؛ لتواكب هذه الأحداث وتفي بتلك الحاجات للبشرية.

وإن هذا الكون بما فيه ومن فيه، بل إن العالم بأسره وما يحدث فيه من أحداث وغيرها، كل هذا لا يحدث في الكون ولا في العالم صدفة، وإنما يحدث طبقًا لقوانين ثابتة عامة متناهية في الدقة والاطراد، وبما أن الإنسان خلق من هذا العالم، فهو يجري عليه من تلك القوانين الثابتة ما يناسب خلقته وتكوينه من أحوال ونتائج تترتب على هذه الأحوال من مثل السعادة والشقاء والقوة والضعف... إلى آخر ما يصيبه في الدنيا والآخرة.

وتعرف هذه القوانين (بالسنن الإلهية) في هذا العالم، سواء ما كان منها في الكون أو في الإنسان، أو في غير ذلك من مخلوقاته.

هذه القوانين الثابتة مع النتائج التي تترتب عليها، تنبو للناظر المتأمل عن عظيم قدرة الباري –سبحانه وتعالى –وعن باهر حكمته، وتفرده بالكمال والجلال.

هذه القوانين نعمة عظيمة من نعم الله – سبحانه – للإنسان يسير بها في هذا الكون على وعي وبصيرة، وهدى ونور.

ومن هذه القوانين أو تلك السنن: قانون بطر النعمة وتغيرها.

وقد بين الله لكل ذي عينين من خلقه هذا القانون، إما عن طريق ما يقع له، أو أمامه في حياته اليومية، وإما آيات قرآنه الحكيم، والتي وردت كاشفة عن هذه السنة العظيمة، مظهرة مقدماتها ونتائجها، وكيفية الانتفاع بها، وواجب المسلم تجاهها، ومن يقرأ آيات القرآن الكريم، ويتعرف على هذه السنة، أو تنكشف أمامه في حياته اليومية، وفي تعاملاته مع نعم الله –عز وجل – فلا عليه إلا أن يأطر نفسه على الانتفاع بها والعمل بمقتضاها، وإلا ستكون حجة عليه ﴿يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ ۞ إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء 88،89).

الإطار التنظيري للدراسة

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة في هذا الموضوع إلى كشف النقاب عن هذه السنة بغية زيادة التبصر والانتفاع بها من قبل كاتب هذه السطور قبل قارئها، كما تهدف إلى بيان سنة بطر النعمة وتغيرها، وكيفية تناول القرآن الكريم لها، وإبراز ملامح السننية فيها، ثم بيان عاقبة البطرين بالنعم، واستيضاح أهمية الدراسة لهذه السنة، ومن ثم الوصول إلى معرفة واجب الفرد والجماعة تجاه هذه السنة.

أسباب الدراسة

نبعت فكرة هذه الدراسة، لأسباب، منها:

1. عدم وضوح هذه السنة عند كثير من البشر، اللهم إلا من وهبه الله بصيرة نافذة، وقلبًا واعيًا.
2. ندرة اهتمام الباحثين والكتاب بإظهار هذه السنة .
3. إهمال المناهج الدراسية –حتى الإسلامية منها– لهذه السنة مع صلتها الوطيدة بالعقيدة الإسلامية.
4. أهمية فهم سنة الله في بطر النعمة وتغيرها؛ لما قد يترتب على ذلك من نجاة الإنسان أو هلاكه.
5. العودة الحقيقية في تصوراتنا وأفكارنا وقضايانا إلى الاغتراف من معين القرآن ونبعه، والوقوف عند حده وبيانه كما مضى سلف الأمة .
6. طروء بعض التصرفات الخاطئة تجاه نعم الله – عز وجل– لدى بعض الناس، مما يستدعي تبصير الناس بهذه السنة.
7. وهذا كله مما دعاني إلى دراسة هذه السنة كي أحاول كشف النقاب عنها، يضاف إلى ذلك القيمة العلمية لدراسة السنن الإلهية بوجه عام، ودراسة تلك السنة بوجه خاص، علاوة على أنني لم أعثر – فيما قرأت –على أحد تناول هذه السنة قبل ذلك بالدراسة المفصلة.

منهج الدراسة

يستخدم الدارس المنهج الجمعي الاستقرائي الوصفي فالتحليلي الاستنباطي، حيث تتبع النصوص من القرآن والسنة – قدر استطاعته– وقد راعى ما يأتي:

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وذكر اسم السورة ورقم الآية منها.
- تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، مع الاقتصار على الصحيح أو الحسن منها.
- الاقتصار على بعض الشواهد والأدلة بوصفها نماذج للنقاط التي تناولتها خشية الإطالة.

الدراسات السابقة

بداية لا أدعي السبق في الحديث عن السنن بوجه عام، ولكني أحاول أن أضع لبنة في البناء علها تسد فجوة، أو ترشد ناظر، أو تعطي فكرة، فقد سبقني إلى الكتابة في موضوع (السنن) بوجه عام غير واحد من الأفذاذ، ولا أنكر أنني أفدت من بعضهم، فمن الدراسات التي كتبت في السنن على سبيل المثال:

- الدكتور: عبد الكريم زيدان في: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد.
- الدكتور: شريف صالح الخطيب في: (السنن الإلهية في الحياة الإنسانية وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك).

♦ الدكتور: راشد سعيد شهوان، في رسالته للدكتوراه: (السنن الربانية في التصور الإسلامي) كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية. الرياض 1990م(وإن كنت لم أستطع التوصل إليها)

♦ وقد كتب أيضًا غير واحد من الباحثين في سنن أخرى من السنن الإلهية، ومن ذلك ما يلي:

♦ الدكتور: شعبان رمضان محمود في: (سنة الله في الترف والمترفين.. مفهومها ومدى الاستفادة منها في ضوء القرآن الكريم)

♦ الدكتور: رمضان خميس زكي في: (مفهوم السنن الربانية وموقف المسلمين منها بين الإعمال والإهمال)، وكذلك: فقه السنن الربانية ومدى إفادة المسلمين منها، وكذلك: سنة التمكين من الإدراك إلى التسخير.

♦ أقيم مؤتمر في كلية الشريعة في جامعة الزرقاء الأهلية بالأردن عن (السنن الإلهية في الكتاب والسنة)، وكل البحوث التي قدمت فيه تدور حول التعريف بالسنن، والسنن الإلهية في القرآن، وفي الرزق، وفي الإنسان والمجتمع، وفي الكون، وفي الابتلاء، وفي النصر والهزيمة.

إلا أني لم أقرأ ولم أتوصل إلى أحد سبقني إلى الكتابة في هذه السنة (سنة الله في بطر النعمة وتغيرها)، اللهم إلا مقالات عدة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) عن شكر النعمة، وبطر النعمة في القرآن الكريم .

تساؤلات الدراسة

- ◄ ما المقصود بسنة بطر النعمة وتغيرها ؟
- ◄ كيف تناول القرآن الكريم سنة بطر النعمة وتغيرها ؟
- ◄ كيف نستخرج سنة بطر النعمة من القرآن ؟
- ◄ ما عاقبة البطرين بالنعمة ؟
- ◄ هل هناك أهمية لدراسة هذه السنة ؟
- ◄ ما واجب الفرد المسلم، وما واجب الجماعة تجاهها؟

مكونات الدراسة

رئي في تنظيم البحث أن يكون مكونًا من مقدمة، وتمهيد ومبحثين، وخاتمة.

♦ أما المقدمة فتلك التي نحن بصددها وفيها الإطار التنظيري للدراسة.

♦ والتمهيد في مفهوم سنة بطر النعمة وتغيرها، ويشتمل على:

- أولاً: مفهوم السنة ومعانيها في القرآن الكريم.
- ثانيًا: مفهوم بطر النعمة.
- ثالثًا: مفهوم تغير النعمة.

♦ المبحث الأول: سنة الله في بطر النعمة وتغيرها في القرآن الكريم، وفيه ثلاثة مطالب:

- الأول: سنة الله في بطر النعمة في القرآن الكريم.
- الثاني: سنة الله في تغير النعمة في القرآن الكريم.
- الثالث: ملامح السننية في سنة بطر النعمة وتغيرها.

♦ المبحث الثاني: أهمية دراسة سنة بطر النعمة، وواجب المسلم نحوها، وفيه ثلاثة مطالب:

- الأول: أهمية دراسة سنة بطر النعمة وتغيرها.
- الثاني: واجب المسلم تجاه سنة بطر النعمة وتغيرها.
- الثالث: واجب الجماعة المسلمة تجاه سنة بطر النعمة وتغيرها.

♦ وأخيرًا خاتمة البحث، وشملت أهم نتائجه، ثم فهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

التمهيد

مفهوم سنة بطر النعمة وتغيرها

أولاً مفهوم السنة ومعانيها في القرآن الكريم.

السنة في لغة العرب

السنة تعني السيرة والطريقة، حسنة كانت أم سيئة، مقبولة كانت أم مرذولة.[1]

وسنة الوجه: طريقته، وسنة النبي: طريقته التي كان يتحراها. وسنة **الله** تعالى: قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته. وقوله تعالى: ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر:28) قيل متغير، وقوله تعالى: ﴿**لم يتسنه**﴾ (البقرة: 259) معناه: لم يتغير [2]

فالسنة في معناها اللغوي هي: الطريقة أو السيرة سواء أكانت حسنة أم سيئة، ففي الحديث الشريف: (من سنّ في الإسلام سُنّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنّةً سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء.)[3]

- **السنة في اصطلاح العلماء:**

لأهل كل علم تعريف اصطلاحي للفظ (السنة) حسب ما يتوافق علمهم مع المادة اللغوية للكلمة، وما يهمنا رؤية المفسرين للفظة وتعريفهم لها، فقد قال الشوكاني: المراد بالسنن: ما سنه **الله** في الأمم من وقائع.[4]

وقال الرازي: السنة: الطريقة المستقيمة والمثال المتبع.[5]

وقال ابن تيمية: السنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر **الله** –تعالى –بالاعتبار فقال﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾(يوسف: 111)[6]

وقال صاحب المنار: السنة هي النظام الذي جرى عليه أمر الأمم، وإن ما يقع للناس في كل زمن من الأزمان، وفي كل مكان من الوجود في شؤون اجتماعهم وحياتهم مطابق لتلك السنن التي لا تتحول ولا تتبدل[7].

وقال صاحب الظلال: (أن السنن هي النواميس التي تحكم حياة البشر وفق مشيئة **الله** الطليقة، وأن ما وقع منها في الماضي يقع في الحاضر إذا أصبحت حال الحاضرين مثل حال السابقين)[8]

ومن تعريفات المعاصرين يقول الدكتور عبد الكريم زيدان:

يلاحظ أن هذه الكلمة يدور معناها على معنى: الطريقة المتبعة، فيكون معنى سنة الله:

هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر، بناءً على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة.[9]

ويستخلص الدكتور صديق أكثر من تعريف للسنة نذكر منها التعريف الآتي:

هي عادة الله وطريقته الجارية فيما يوقعه بعباده المصدقين الملتزمين، ومقابلها بعباده الكافرين المشاقين، وغيرهم، كل على حسب عمله ومنهجه الذي التزمه. [10]

وقال صاحب المنار في ربطه المادة اللغوية لكلمة سنة بالمعنى الدلالي لها: السنن جمع سنة، وهي الطريقة المعبدة، والسيرة المتبعة أو المثال المتبع، من قولهم: سن الماء إذا والى صبه، فشبهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لتوالي أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد [11].

وبعد ذكر هذه التعريفات نستطيع أن نقول: إن السنن الإلهية تعني: طريقة الله –سبحانه وتعالى – وقوانينه التي تجري باطراد وثبات، وعموم وشمول، بلا تبدل ولا تحول، مرتبة على سلوك البشر، وفق مشيئة الله وعدله وحكمته في مخلوقاته.

- **صيغ السنن معانيها ودلالتها في القرآن الكريم** [12]

ورد لفظ (سنة) ومشتقاتها في القرآن الكريم ست عشرة مرة، ضمن إحدى عشرة آية، في عشر سور، وتنوعت في ورودها على صيغ متعددة، فقد وردت مفردة من قبيل المفرد المضاف في تسعة مواضع، منها قوله تعالى:﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِينَ**﴾ (الأنفال:38) [13]

ووردت مجموعة مرتين، الأولى بصيغة الجمع المضاف في آيتين، واحدة في سورة النساء (النساء:26)، والثانية في سورة آل عمران (آل عمران:137)

أما عن دلالة لفظ (سنة) في القرآن الكريم، فإننا إذا أنعنا النظر في هذه المادة في القرآن الكريم، وما ذكره المفسرون في دلالاتها يتبين لنا أن معناها يدور بين: منهج الله وعادته في خلقه، وحكم الله، وما سنه الله في الأمم من وقائع، وما أحله بهم.[14]

ثانيًا: مفهوم بطر النعمة

البطر في اللغة:

البَطَرُ (محرَّكةً): النَّشاطُ، والأَشَرُ، وقلَّةُ احْتمال النِّعْمَة، والدَّهَشُ، والحَيْرَةُ، أو الطُّغْيانُ بالنِّعْمَة، والطُّغْيَانُ عِنْدَ النِّعْمَة وَطُول الْغِنَى، وكراهيَةُ الشيء من غير أَنْ يَسْتَحقَّ الكَراهَةَ، والبطر: التّبخْتر،... وبَطَرُ الحَقِّ: أن يَتَكَبَّرَ عنهُ فلا يَقْبَلَهُ، وبَطَرُ الحقِّ عَلَى قَوْله: أَن يَطْغَى عنْدَ الْحَقِّ أَي يَتَكَبَّرَ فَلَا يَقْبَلُهُ. وبَطِرَ النِّعْمَةَ بَطَراً، فَهُوَ بَطِرٌ: استخفّ النِّعمة وكفر بها ولم يشكر ربّه عليها، يقال: بطر النّعمة يبطرها لم يشكرها، وأبطرهُ المالُ: جعله متكبِّرًا طاغيًا.[15]

وللبطر معانٍ عديدة أوردها بعض المؤلفين [16] **فقال:**

البطر: الطغيان عِنْد النِّعْمَة، وَقَالَ ابْن الْأَعرَابِي : البطر سوء احْتِمَال الْغنى، وبطر الْحَق: أَي جعل مَا جعله الله حَقًا بَاطِلاً، وأصل البطر الْبطلَان مَأْخُوذ من قَول الْعَرَب: ذهب كرمه بطرا أَي بَاطلا، هَذَا قَول الْكسَائِي وَقَالَ الْأَصْمَعِي: البطر الْحيرَة، وَمَعْنَاهُ أَن يتحير عِنْد الْحق فَلَا يرَاهُ حَقًا، وَقَالَ الزَّجاج : البطر أَن يطغى فيتكبر عِنْد الْحق فَلَا يقبله، وَقيل : البطر تجَاوز الْحَد فِي التمدح والافتخار....

وما يعنينا من هذه المعاني هو أن البطر: الطغيان عِنْد النِّعْمَة، والتكبر على الحق وعدم قبوله.

والبطر اصطلاحًا: دهش يعتري الإنسان من سوء احتمال النعمة، وقلة القيام بحقها وصرفها إلى غير وجهها.[17]

والبطر: سوء احتمال الغنى، وهو ألا يُحفظ حق الله فيه.[18]

معنى النعمة:

النعمة: الخفض– أي خفض العيش– والدعة والمال، والتنعّم: الترفّه. والنعمة: هي المسرة والفرح والترفه، والنعمة ما أنعم به عليك، وفلان واسع النعمة أي واسع المال. ونعمة العيش: حُسنه ونضارته.[19]

وجاء في المعجم الوسيط: النعمة: الرفاهة وطيب العيش، يقال هو في نعمة عيش: في حُسنه ونضارته، والنعمة: المنة والصنيعة واليد البيضاء الصالحة، والنعمة: ما أنعمتم به من رزق ومال وغيره. ونعم: نضر وطاب ورَفه، ويقال: نعُم عيشه وباله: هدأ واستراح وستر واستمتع. [20]

وفي مفردات الراغب، النعمة : الحالة الحسنة ولين العيش.[21]

والنّعمة اصطلاحًا: هي ما قُصد به الإحسان والنفع لا لغرض ولا لعوض.[22]

والنِّعْمَة: مَا يحصل للْإِنْسَان بِهِ التنعم فِي الْعَيْش.[23]

إذن فالنعمة: كل ما يترف به الإنسان ويتمتع به ويطيب به عيشه ويهنأ، وما يصلح به حاله، وما به يسعد.

ويدخل في مفهوم النعمة الأشياء المادية كالمال ولين العيش والسكن الحسن، كما تشمل النعمة الأشياء المعنوية كالهداية إلى الإسلام، وكالعتق بالنسبة للعتيق.[24]

ويعني بطر النعمة: الطغيان عند النعمة، وكراهيتها دون أن تستحق الكراهية، وعدم القيام بشكرها. [25]

ويطلق أيضاً على بطر النعمة : كفران النعمة، فقد جاء في مفردات الراغب : وكفر النعمة أو كفرانها يعني سترها بترك أداء شكرها . والكفران في جحود النعمة أكثر استعمالاً، والكفر في الدين أكثر استعمالاً، والكفور يستعمل فيهما جميعاً.[26]

وبطر النعمة: استخفها فكفرها.[27].

والفرق بين بطر النعمة وكفر النعمة: أن بطر النعمة يفيد أنه عظمها وبغى فيها، وكفرها يفيد أنه عظمها وجحدها فقط، وأصل البطر الشق.[28]

ثالثًا: مفهوم تغير النعمة.

التغير اصطلاحًا: هو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى. [29]

التغير: هو إحداث شيء لم يكن قبله.

إذن فتغير النعمة يعني الانتقال بها من حالة الاعتراف

بمنعمها، وشكره عليها، وحفظها، وتوجيهها في حقها كما أمر المنعم، إلى عدم الاعتراف، وعدم الشكر أو الجحود، وكذلك عدم حفظها، وتجيهها في غير حقها.

رابعًا: مفهوم سنة بطر النعمة وتغيرها

إذا كانت كلمة سنة تدل على العادة المتبعة والطريقة الماضية التي تمضي باطراد وثبات، وكان ورود الكلمة في القرآن أكسبها بعض الصفات بالإضافة إلى دلالتها اللغوية، وذلك مثل (العموم والشمول وعدم التغير أو التبدل والتحول، ومثل عدم المحاباة والاستثناء) كذلك، مما يؤيده الواقع ويدعمه الاستقراء، وكلمة بطر النعمة تدل على الطغيان بها، وكراهيتها دون أن تستحق الكراهية، وعدم القيام بشكرها؛ وتغير النعمة يعني الانتقال بها من حالة الاعتراف بمنعمها، وشكره عليها، وحفظها، وتوجيهها في حقها كما أمر المنعم، إلى عدم الاعتراف، وعدم الشكر أو الجحود، وكذلك عدم حفظها، وتوجيهها في غير حقها.

إذا كان الأمر كذلك فإن مفهوم مصطلح (سنة الله في بطر النعمة وتغيرها) هو: قانون الله المطرد في جحود النعم، والطغيان بها، أو عدم الاعتراف بمنعمها، وعدم شكره عليها، وعدم حفظها، وتوجيهها في غير حقها.

المبحث الأول

سنة الله في بطر النعمة وتغيرها في القرآن الكريم

المطلب الأول

سنة الله في بطر النعمة

أنعم الله– سبحانه وتعالى –على عباده بكثير من النعم، وهي –كما ذكرنا سابقًا– إما مادية، وإما معنوية، وأوجب على عباده شكره– سبحانه– على هذه النعم، والشكر على النعم يكون باللسان شكرًا باللفظ، وتحدثاً بها، ﴿**وأما بنعمة ربك فحدث**﴾ [الضحى:11]، ويكون اعترافاً بالقلب واطمئناناً منه بالنعمة، كما يكون صرفاً لها في طاعة الله وفي مصادر الخير.

أما من يخالف شيئاً من وجوه الشكر هذه فهو جاحد للنعمة بَطِر بها، وقد جعل الله لبطر النعمة سنة وقانوناً لايتبدل ولا يتغير، ويُجريه الله على الخلق كافة، وهذه السنة أو ذاك القانون على أكثر من وجه، والمتأمل في القرآن الكريم يقف على عدد من الآيات التي تبين سنة الله في هؤلاء، وتفصح عن عاقبة الذين يتكبرون على نِعَم الله سبحانه، حيث تحل بهم عقوبة في الدنيا قبل عقوبة الآخرة، فهذه العقوبة إما أن تكون عقابًا للبطرين بالجوع والخوف، وإما عقابًا لهم بالهلاك وتخريب الديار، أو بإهلاك الزروع والثمار. والسطور الآتية تفصل الحديث عن كل وجه من هذه الوجوه إن شاء الله تعالى.

أولاً عقوبة البطرين بالجوع والخوف:

فأول عقوبة للبطرين تجريها سنة الله فيهم أن الله – سبحانه – يعاقبهم بالجوع والخوف، قال تعالى : ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾ [النحل :112]

فهَذَا مَثَلٌ أُرِيدَ به أَهْلُ مَكَّةَ، فَإِنَّهَا كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً مُسْتَقِرَّةً يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهَا، وَمَنْ دخلها كان آمنا لَا يَخَافُ، ... يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً أَيْ هَنِيئًا سَهْلًا مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ، أي جحدت آلاء الله عليها، وأعظمها بِعْثَةُ مُحَمَّدٍ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– إِلَيْهِمْ، ...وَلِهَذَا بَدَّلَهُمُ اللَّهُ بِحَالَيْهِمُ الْأَوَّلَيْنِ خِلَافَهُمَا، فَقَالَ: ﴿**فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ**﴾، أَيْ أَلْبَسَهَا وَأَذَاقَهَا الْجُوعَ بَعْدَ أَنْ كَانَ يُجْبَى إِلَيْهِمْ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ، وَيَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ، وَذَلِكَ لَمَّا اسْتَعْصَوْا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –وَأَبَوْا إِلَّا خِلَافَهُ فَدَعَا عَلَيْهِمْ بِسَبْعٍ كَسَبْعِ يُوسُفَ، فَأَصَابَتْهُمْ سَنَةٌ أَذْهَبَتْ كُلَّ شَيْءٍ لَهُمْ، فَأَكَلُوا الْعِلْهِزَ وَهُوَ وَبَرُ الْبَعِيرِ يخلط بدمه إذا نحروه.

وقوله: وَالْخَوْف، وذلك أنهم بُدِّلُوا بِأَمْنِهِمْ خَوْفًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَأَصْحَابِهِ حِينَ هَاجَرُوا إِلَى المدينة من سطوته وسراياه وجيوشه، وجعل كل ما لهم في دمار وسفال حتى فتحها اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– وذلك بسبب صنيعهم وبغيهم وتكذيبهم الرسول– صلى الله عليه وسلم– الَّذِي بَعَثَهُ اللَّهُ فيهمْ مِنْهُمْ، وَامْتَنَّ بِهِ عَلَيْهِمْ فِي قَوْلِهِ: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ [آل عمران: 164][30]

وفى هذا إيماء إلى تماديهم في الكفر والعناد، وإلى أن ترتيب العذاب على تكذيب الرسول جاء على سنة الله في أنه لا يعذب أمة إلا إذا أنذرها، وبعث إليها رسولا يعظها ويرشدها ...

وقد جعل الله الجوع والخوف اللذين خالط أذاهما أجسامهم– لباسا لهم؛ لأن أثرهما وضررهما قد أحاط بهم من كل جانب، فأشبها اللباس الذي يغطّى الجسم ويحيط به، وجعل إصابتهم بهما إذاقة دلالة على شدة تأثيرهما الشديد الذي حدث فيهم كما يكون ذلك حين ذوق شيء مرّ بشع كريه، إذ يجد الذائق تقززا واشمئزازا.[31]

وَمَكَّةُ تَدْخُلُ فِي هَذَا الْعُمُومِ الْبَدَلِيِّ دُخُولًا أَوَّلِيًّا، وَأَيْضًا يَكُونُ الْوَعِيدُ أَبْلَغَ، وَالْمَثَلُ أَكْمَلَ، وَغَيْرُ مَكَّةَ مِثْلُهَا، وَعَلَى فَرْضِ إِرَادَتِهَا فَفِي الْمَثَلِ إِنْذَارٌ لِغَيْرِهَا مِنْ مِثْلِ عَاقِبَتِهَا، ... وَهَذَا الْكُفْرُ مِنْهُمْ هُوَ كُفْرُهُمْ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَكْذِيبُ رُسُلِهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ أَيْ: أَذَاقَ أَهْلَهَا لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ.[32]

أي جعلها مثلاً لكل قوم أنعم الله عليهم فأبطرتهم النعمة فكفروا، فأنزل الله بهم نقمته، أو لمكة. كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً لا يزعج أهلها خوف. يَأْتِيها رِزْقُها أقواتها. رَغَداً واسعاً، مِنْ كُلِّ مَكانٍ من نواحيها.[33]

وهذه عقوبة لهم في الدنيا، بل إنها تأتيهم في وقت لم يكونوا يتوقعون فيه تلك العقوبة، أي وهم في أعلى درجات الأمن، حتى إن الآية وصفتهم بالاطمئنان.

فلما كفرت هذه القرية بأنعم الله أو بدلاً من أن تشكر ربها، وتراعي الحق في هذه النعم التي تأتيها جحدت ذلك كله، حينئذ أذاقها الله لباس الجوع والخوف، فتبدلت – بأمر الله – قوتها ضعفاً، وتبدل فقرها غنى. وهذه السنَّة التي جرت على تلك القرية تجري على ما هو أكبر منها حجمًا وعدداً، وما هو أصغر منها حجماً وعدداً.

إذن فقد ضرب الله لنا الأمثال في القرآن لعلنا نتذكر أو نخشى أو نتفكر، فضرب – سبحانه– لنا أمثالاً عن عاقبة الذين يكفرون نعمة الله عليهم ويجحدونها، ومن هذه الأمثال قصة سبأ – وسيأتي

الحديث عنها –. وأهل مكة وغيرهم، فهذا الذي حلَّ بهؤلاء من النقمة والعذاب، وتبديل النعمة وتحويل العافية عقوبة على ما ارتكبوه من الكفر والآثام لعبرة ودلالة لكل عبد يرعى حق الله في نعمه

ثانياً إهلاك البطرين وتخريب ديارهم:

ومن سنته تعالى في البطرين تخريب ديارهم وإهلاكهم، ومعنى ذلك أن بطر النعمة قد يستوجب مثل هذا الجزاء، كما أنه قد يستوجب العقاب بالجوع والخوف الذي ذكر في الفقرة السابقة، فهذا الجزاء أو ذاك يمكن أن يصيب البطرين.

قال تعالى في جزاء البطرين بالتخريب والتدمير :

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا من قَرْيَة بَطِرَتْ مَعيشَتَهَا فَتلْكَ مَسَاكنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدهمْ إِلَّا قَليلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارثينَ﴾ [القصص: 58]، أي (وَكَمْ أَهْلَكْنَا من قَرْيَة بَطِرَتْ مَعيشَتَهَا) أي وكثير من القرى أشرى أهلها وسعوا فى الأرض فساداً، وبطروا تلك النعم، فخرّب الله ديارهم، وأصبحت خاوية لم يعمر منها إلا أقلها، وصار أكثرها خرابا يبابا.[34]

إن بطر النعمة، وعدم الشكر عليها، هو سبب هلاك القرى. وقد أوتوا من نعمة الله ذلك الحرم الآمن؟ فليحذروا إذن أن يبطروا، وألا يشكروا، فيحل بهم الهلاك كما حل بالقرى التي يرونها ويعرفونها، ويرون مساكن أهلها الداثرين خاوية خالية .. ﴿لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلا﴾، وبقيت شاخصة تحدث عن مصارع أهلها، وتروي قصة البطر بالنعمة، وقد فني أهلها فلم يعقبوا أحدًا، ولم يرثها بعدهم أحدٌ، ﴿وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ على أن الله لم يهلك تلك القرى المتبطرة إلا وقد أرسل فيها رسولا، فتلك هي سنته التي كتبها على نفسه رحمة بعباده، ﴿بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ أي طغت وأشرت وكفرت نعم الله فيما أنعم به عليهم من الأرزاق، والبطر: سوء احتمال الغنى، وهو ألا يحفظ حق الله فيه فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ أي منازلهم باقية الآثار، يشاهدونها في الأسفار كبلاد ثمود، وقوم شعيب وغيرهم لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا من السكنى وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ لتلك المساكن من ساكنيها، فلا يملك التصرف فيها غيرنا أي رجعت خرابا ليس فيها أحد.[35]

هذا تخويف لأهل مكة من سوء عاقبة قوم كانوا في مثل حالهم من إنعام الله عليهم بالرقود في ظلال الأمن وخفض العيش، فغمطوا النعمة وقابلوها بالأشر والبطر، فدمرّهم الله، وخرّب ديارهم، فليعتبر كل قوم أن يصيبهم مثل ما أصاب أولئك إذا فعلوا فعلهم في بطر النعمة، وقيل: البطر سوء احتمال الغنى: وهو أن لا يحفظ حق الله فيه إِلَّا قَلِيلًا من السكنى. [36]

فَإِنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي التَّعَرُّضَ للانْتِقَام شَأْنَ الْأُمَمِ الَّتِي كَفَرَتْ بِنِعَمِ اللَّهِ فَهُوَ تَخْوِيفٌ لِقُرَيْشٍ مِنْ سُوءِ عَاقِبَةِ أَقْوَامٍ كَانُوا فِي مِثْلِ حَالِهِمْ مِنَ الْأَمْنِ وَالرِّزْقِ فَغَمَطُوا النِّعْمَةَ وَقَابَلُوهَا بِالْبَطَرِ، وَالْبَطَرُ: التَّكَبُّرُ... وَالْمُرَادُ: بَطِرَتْ حَالَةَ مَعِيشَتِهَا، أَيْ نِعْمَةَ عَيْشِهَانَ وَالسُّكْنَى: الْحُلُولُ فِي الْبَيْتِ وَنَحْوِهِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَعْرُوفَةِ بِقَصْدِ الِاسْتِمْرَارِ زَمَنًا طَوِيلًا.

وَمَعْنَى لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ لَمْ يَتْرُكُوا فِيهَا خَلَفًا لَهُمْ. وَذَلِكَ كِنَايَةٌ عَنِ انْقِرَاضِهِمْ عَنْ بَكْرَةِ أَبِيهِمْ.

وَقَوْلُهُ إِلَّا قَلِيلًا احْتِرَاسٌ أَيْ إِلَّا إِقَامَةَ الْمَارِّينَ بِهَا الْمُعْتَبِرِينَ بِهَلَاكِ أَهْلِهَا.[37]

وبطر النعمة وعدم شكر الله عليها لا يتعلق باللسان فقط، بل إن من البطر أن تُستعمل النعمة في غير الحكمة التي أريدت بها، ومن ذلك: البغي بالمال والترفع به على خلق الله والتعاظم عليهم والتجبر بهم والفساد فيهم؛ فقارون كان من قوم موسى لكنه بغى وتكبر به وتطاول على المنعم وجحده فأهلكه الله عز وجل لبغيه وتطاوله، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص:78] وكان جزاؤه: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِينَ﴾ [القصص: 81]

ثالثاً إهلاك زروع البطرين وثمارهم :

ومن سنة الله في البطرين إهلاك زروعهم وثمارهم، فليس عقاب البطرين واحداً فقد يكون بالخوف والجوع كما ذكرنا، وقد يكون بتخريب بيوتهم وإهلاكهم، وكما ذكرنا أيضاً، وقد يكون بإهلاك زروعهم وثمارهم، وقد تجتمع هذه الجزاءات عليهم فيعاقبوا بالخوف والجوع ثم بإهلاك الزروع والثمار ثم بتخريب بيوتهم وتدميرهم، وقد يحل بهم جزاءٌ واحد فيتوبوا، ولله الحكمة البالغة يفعل ما يشاء.

فمن الجزاء بإهلاك زروع وثمار البطرين ما ذكره الله تعالى بأهل سبأ، قال تعالى :

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ .[سبأ:15 – 17]

وهذه الآيات الكريمة نزلت في أهل سبأ، وقد كان من أخبارهم التي تشير إليها هذه الآيات: أنهم كانوا في نعمة وغبطة في بلادهم وفي عيشهم، واتساع أرزاقهم وزروعهم وثمارهم، وقد بعث الله إليهم الرسل، تأمرهم أن يأكلوا من رزقه تعالى، ويشكروه على نعمه بتوحيده وعبادته، فكانوا كذلك ما شاء الله تعالى، ثم أعرضوا عما أمروا به، أي أعرضوا عن توحيد الله وعبادته وحده، وشكره على ما أنعم به عليهم، وعدلوا إلى عبادة غير الله تعالى، فأرسل عليهم السيل العرم، وهو المطر الشديد، وعن ابن عباس وغيره هو اسم الوادي الذي كان يأتي السيل فيه، وبني السدّ فيه فأغرق أرضهم وزروعهم وبساتينهم المثمرة، وعوضهم الله عنها ببساتين ثمرها مرٌّ، وبأثل وهو شجر يشبه الطرفاء وشيء من سدر قليل، ثم بيّن تعالى أن ما حلّ بهم من العقاب إنما هو جزاء كفرانهم النعمة التي أنعم الله بها عليهم، وهل يعاقب إلا الكفور بنعم الله تعالى. [38]

فمن سنة الله تعالى في البطرين الذين لا يؤدون شكر الله على نعمه، إنزال العقاب الذي يستحقونه، ومنه العقاب المذكور في هذه الآيات التي عاقب بها أهل سبأ، (فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ) أي فأعرضوا عن طاعة ربهم، وصدوا عن اتباع مادعتهم إليه الرسل، فأرسل الله عليهم سيلا كثيرا ملأ الوادي وكسر السد وخرّبه وذهب بالجنان والبساتين، وأهلك الحرث والنسل، ولم يبق منهم إلا شراذم قليلة تفرقت في البلاد، وبدّلوا بتلك الجنان والبساتين التي سبق وصفها بساتين ليس فيها إلا بعض أشجار لا يؤبه بها كالخمط والأثل وقليل من النبق.

ثم بين سبب ذلك العقاب بقوله:

﴿ذلكَ جَزَيْناهُمْ بما كَفَرُوا وَهَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ أي وجازيناهم ذلك الجزاء الفظيع من جراء كفرهم بربهم وجحودهم بنعمه، وتكذيبهم بالحق، وعدولهم عنه إلى الباطل، وما نجازى مثل هذا الجزاء الشديد المستأصل إلا عظيم الكفران للنعم، الجحود للفصل والمنن.[39]

ثُمَّ لَمَّا وَقَعَ مِنْهُمُ الْإِعْرَاضَ عَنْ شُكْرِ النِّعْمَةِ أَرْسَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ نِقْمَةً سَلَبَ بِهَا مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِمْ فَقَالَ: فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَذَلِكَ أَنَّ الْمَاءَ كَانَ يَأْتِي أَرْضَ سَبَأٍ مِنْ أَوْدِيَةِ الْيَمَنِ، فَرَدَمُوا رَدْمًا بَيْنَ جَبَلَيْنِ وَحَبَسُوا الْمَاءَ، وَجَعَلُوا فِي ذَلِكَ الرَّدْمِ ثَلَاثَةَ أَبْوَابٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، وَكَانُوا يَسْقُونَ مِنَ الْبَابِ الْأَعْلَى ثُمَّ مِنَ الْبَابِ الثَّانِي، ثُمَّ مِنَ الثَّالِثِ فَأَخْصَبُوا وَكَثُرَتْ أَمْوَالُهُمْ، فَلَمَّا كَذَّبُوا رُسُلَهُمْ بَعَثَ اللَّهُ جُرَذًا، فَفَتَقَتْ ذَلِكَ الرَّدْمَ حَتَّى انْتَقَضَ فَدَخَلَ الْمَاءُ جَنَّتَهُمْ فَغَرَّقَهَا وَدَفَنَ السَّيْلُ بُيُوتَهُمْ، فَهَذَا هو سيل العرم.[40]

وسبب هذا العقاب كما قال تعالى:

﴿ذلكَ جَزَيْناهُمْ بما كَفَرُوا وَهَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ أي إن ذلك التبديل من الثمار النضيجة والمناظر الحسنة والظلال الوارفة والأنهار الجارية إلى أشجار ذات أشواك وثمار مرة، كان بسبب كفرهم وشركهم بالله، وتكذيبهم الحق، وعدولهم عنه إلى الباطل، لقد عاقبناهم بكفرهم، ولا يعاقب الله إلا المبالغ في كفران النعم، والكفر بالرسل.[41]

المطلب الثاني

سنة الله في تغير النعمة في القرآن الكريم

قد تزداد النعم لدى بعض الأفراد، وقد تزداد لدى بعض الأمم، وواجبهم حينئذ شكر المنعم ورعاية حقوقه في هذه النعم، لكن قد تكون زيادة النعم ووفرتها داعية إلى الركون والمتعة والراحة، ويظن أصحابها أنهم أصبحوا في مأمن من الفقر، ومن غوائل الحياة، وقد أبانت آيات القرآن هذه الحقيقة: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى ۞ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق:6 – 7] وتقول الآيات على لسان المترفين الذين أبطرتهم النعمة: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ:35]، فكثرة الأموال والنعم قادتهم إلى الترف والبطر والكبر، وتلك الأمور جرتهم إلى تكذيب الحق، ورفض قبوله والإذعان له. والمؤمن الكيس الفطن الذي يدرك أن المال ظل زائل، والنعم جميعها عارية مستردة، ومن يعطها سيحاسب على قليلها وكثيرها من أين اكتسبها وفيم أنفقها، فيعمل لهذا الحساب ويسخر ماله ونعمه لخدمة دين الله، ويجاهد شهواته وملذاته في أن يجعلها مطيته إلى الجنة، فيتصدق بالمال، ويواسي ويعطف، ويحيي الأنفس المتعطشة، وينشر العلم، ويرفع شأن الأمة، ويجاهد بنعمه عدوه وعدو أمته.

ولاستيضاح هذه السنة في حياة الأمة أفرادًا وجماعات، ولاستدامة استقامتهم وصلاحهم على التبصر والاعتبار بها عقد الشيخ محمد عبده في تفسير المنار فصلاً كاملاً عنها بعنوان: (فَصْلٌ فِي بَيَانِ سُنَّتِهِ تَعَالَى فِي تغير أَحْوَالِ الْأُمَمِ)

ومن كلامه في هذا الفصل قوله: (هَذَا بَيَانٌ لِسُنَّةٍ عَظِيمَةٍ مِنْ أَعْظَمِ سُنَنِ اللهِ تَعَالَى فِي نِظَامِ الِاجْتِمَاعِ الْبَشَرِيِّ، يُعْلَمُ مِنْهَا بُطْلَانُ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ الَّتِي كَانَتْ غَالِبَةً عَلَى عُقُولِ النَّاسِ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَمِ، وَلَا يَزَالُ جَمَاهِيرُ النَّاسِ يُخْدَعُونَ بِهَا، وَهِيَ مَا يَتَعَلَّقُ بِنَوْطِ سَعَادَةِ الْأُمَمِ وَقُوَّتِهَا وَغَلَبِهَا وَسُلْطَانِهَا بِسَعَةِ الثَّرْوَةِ، وَكَثْرَةِ حَصَى الْأُمَّةِ.

وَكَانَ مِنْ غُرُورِهِمْ بِهَا أَنْ كَانُوا يَظُنُّونَ أَنَّ مَنْ أُوتِيهَا لَا تُسْلَبُ مِنْهُ، وَأَنَّهُ كَمَا فَضَّلَهُ اللهُ عَلَى غَيْرِهِ بِابْتِدَائِهَا، كَذَلِكَ يُفَضِّلُهُ بِدَوَامِهَا ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ (سبأ: 35) ...

فَبَيَّنَ اللهُ تَعَالَى خَطَأَهُمْ بِهَذِهِ الْآيَةِ: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11]، وَأَثْبَتَ لَهُمْ أَنَّ نِعَمَ اللهِ تَعَالَى عَلَى الْأَقْوَامِ وَالْأُمَمِ مَنُوطَةٌ ابْتِدَاءً وَدَوَامًا بِأَخْلَاقٍ وَصِفَاتٍ وَعَقَائِدَ وَعَوَائِدَ وَأَعْمَالٍ تَقْتَضِيهَا، فَمَا دَامَتْ هَذِهِ الشُّئُونُ لَاصِقَةً بِأَنْفُسِهِمْ مُتَمَكِّنَةً مِنْهَا كَانَتْ تِلْكَ النِّعَمُ ثَابِتَةً بِثَبَاتِهَا، وَلَمْ يَكُنِ الرَّبُّ الْكَرِيمُ لِيَنْتَزِعَهَا مِنْهُمُ انْتِزَاعًا بِغَيْرِ ظُلْمٍ مِنْهُمْ وَلَا ذَنْبٍ، فَإِذَا هُمْ غَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ مِنْ تِلْكَ الْعَقَائِدِ وَالْأَخْلَاقِ، وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا مِنْ مَحَاسِنِ الْأَعْمَالِ، غَيَّرَ اللهُ عِنْدَئِذٍ مَا بِأَنْفُسِهِمْ، وَسَلَبَ نِعْمَتَهُ مِنْهُمْ، فَصَارَ الْغَنِيُّ فَقِيرًا، وَالْعَزِيزُ ذَلِيلًا، وَالْقَوِيُّ ضَعِيفًا.[42]

قال الله تعالى : ﴿ ...إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِم﴾ [الرعد: 11]

أي: إن الله تعالى لا يغير ما بقوم من النعمة والعافية، بأن يسلبها منهم حتى يغيروا ما بأنفسهم، أي ما اتصفت به أنفسهم من الأحوال الحميدة، فإذا حصل هذا التغير منهم فقدوا ما عندهم من نعمة، بكثرة المعاصي، فحفظ الملائكة نعمة يغيرها الله إذا تغيرت الأنفس نحو الشر. ...[43]

حتى يغيروا ما بأنفسهم من ذلك بظلم بعضهم بعضا واعتداء بعضهم على بعض، وارتكابهم للشرور والموبقات التي تقوّض نظم المجتمع، وتفتك بالأمم كما تفتك الجراثيم بالأفراد.[44]

وفي آية أخرى من القرآن الكريم مؤكدة هذه السنة يقول الله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53] أي لم يكن شأنه تعالى ولا مقتضى سننه العامة في خلقه، أن يغير نعمة ما أنعمها على قوم حتى يغيروا هم ما بأنفسهم من الأحوال التي استحقوا بها تلك النعمة.

فنعم الله تعالى على الأقوام والأمم منوطة ابتداءً ودواماً بأخلاق وصفات وعقائد وعوائد وأعمال تقتضيها، فما دامت هذه الأشياء لاصقة بأنفسهم متمكنة فيها كانت تلك النعم ثابتة بثباتها حسب سنة الله تعالى العامة في خلقه، فإذا هم غيروا ما بأنفسهم من تلك العقائد والأخلاق وما يترتب عليها من محاسن الأعمال؛ غيّر الله عندئذ ما بأنفسهم وسلب نعمته منهم، فصار الغني فقيراً والعزيز ذليلاً والقوي ضعيفاً، هذا هو الأصل المطرد في الأقوام والأمم وهو كذلك في الأفراد.[45]

وخلاصة ذلك: إن ما دوّنه التاريخ من دأب الأمم وعادتها فى الكفر والتكذيب والظلم فى الأرض، ومن عقاب الله إياها– جار على سننه تعالى المطردة فى الأمم، ولا يظلم ربك أحدا بسلب نعمة منهم ولا بإيقاع أذى بهم، وإنما عقابه لهم أثر طبيعي لكفرهم وظلمهم لأنفسهم.[46]

فقد دلت النصوص على أن الله تعالى لا يسلب قوماً نعمة أنعمها عليهم حتى يغيروا ما كانوا عليه من الطاعة والعمل الصالح . كما في الآيات الكريمات : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال :53] وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11]

المطلب الثالث

ملامح السننية في قضية بطر النعمة وتغيرها

إن مما يدل على سننية بطر النعمة وتغيرها، وما يتعلق بها من أحكام ملامح عدة، يلمحها من يتدبر آيات القرآن الكريم عامة، وآيات السنن الإلهية خاصة، ومن الملامح التي توصلنا إلى ذلك ما يلي:

1. تكرارها واطرادها في الأمم جميعا، فأمر هؤلاء البطرين ليس ببدع ولا خاص بأعداء هذا الدين، بل إنه سنة الله في كل من يجحد نعم ربه أو لا يشكره عليها، أو يبطرها.

2. الأسلوب البديع في تركيبة آية سورة القصص ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا من قَرْيَة بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 58] فقد صُدرت الآية بلفظ (وكم) بما يدل على أن هذا الأمر يحدث كثيراً، وكذلك ورود العقاب هنا مرتبطًا بالسلوك البشري ارتباط الصفة بالموصوف، وهو أمر واضح في دلالته على السننية، ومثلها في كثير من الآيات. [47] أي وكثير من القرى أثرى أهلها وسعوا في الأرض فسادا، وبطروا تلك النعم، فخرّب الله ديارهم، وأصبحت خاوية لم يعمر منها إلا أقلها، وصار أكثرها خرابا يبابا.[48]

3. ضرب المثل بذلك في آيات سورة النحل في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ۞ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [النحل: 112، 113]

(فهَذَا مَثَلٌ أُرِيدَ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ، وَمَكة تَدْخُلُ فِي هَذَا الْعُمُومِ الْبَدَلِيِّ دُخُولًا أَوَّلِيًّا، وَأَيْضًا يَكُونُ الْوَعِيدُ أَبْلَغَ، وَالْمَثَلُ أَكْمَلَ، وَغَيْرُ مَكَّةَ مِثْلُهَا، وَعَلَى فَرْضِ إِرَادَتِهَا فَفِي الْمَثَلِ إِنْذَارٌ لِغَيْرِهَا مِنْ مِثْلِ عَاقِبَتِهَا، ... وَهَذَا الْكُفْرُ مِنْهُمْ هُوَ كُفْرُهُمْ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَكْذِيبُ رُسُلِهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ أَيْ: أَذَاقَ أَهْلَهَا لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ).[49]

(أي جعلها مثلاً لكل قوم أنعم الله عليهم فأبطرتهم النعمة فكفروا، فأنزل الله بهم نقمته، أو لمكة. كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً لا يزعج أهلها خوف. يَأْتِيها رِزْقُها أقواتها. رَغَداً واسعاً، مِنْ كُلِّ مَكانٍ من نواحيها).[50]

والأمثال أحد الأساليب الإقناعية التي استخدمها القرآن الكريم في عرض قضيته على الناس، وطرح فكرته على البشر.

فجاءت أمثاله متكاثرة بأنواعها المختلفة وصورها المتعددة، وتضمنت هذه الأمثال بتركيبتها المعروفة عددًا من السنن الثابتة والقوانين الماضية، حتى لا يكاد يخلو مثل من أمثال القرآن الكريم من الإشارة إلى سنة أو التعقيب على قانون.

ومن الناحية التطبيقية كثر ورود الأمثال في القرآن الكريم، وكثر كذلك ربطها بالعبرة والعظة، ومن ذلك الآية المذكورة.[51]

4. ترتيب العقوبة على العمل الذي برز من خلال التعبير بالفاء التعقيبية، وبالباء السببية في آيات سورة النحل السابقة: ﴿ ... فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ۞ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾[النحل: 112، 113] وهذه عقوبة لهم في الدنيا، بل إنها تأتيهم في وقت لم يكونوا يتوقعون فيه تلك العقوبة، أي وهم في أعلى درجات الأمن، حتى إن الآية وصفتهم بالاطمئنان.

فترتيب الإصابة بلباس الجوع والخوف، وأخذهم العذاب لدليل بارز على السننية فيها.

وقد نطقت سير البشر بتصديق قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: 11]، وأنه ما وقع تغير إلا بدعوة.

وقد نبه عليها الشيخ محمد عبده في تفسير المنار ضمن السنن فقال: (وَمِثْلُ هَذَا الْإِجْمَالِ لَا يَعْقِلُهُ إِلَّا مَنْ جَمَعَ بَيْنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ فِي إِرْثِ الْأَرْضِ وَفِي هَلَاكِ الْأُمَمِ وَتَكَوُّنِهَا، وَالْآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي أَنَّ لَهُ تَعَالَى فِي الْبَشَرِ سُنَنًا لَا تَتَبَدَّلُ وَلَا تَتَحَوَّلُ، وَمِنْهَا قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11) فَحَالَةُ الْأُمَمِ فِي صِفَاتِ أَنْفُسِهَا – وَهِيَ عَقَائِدُهَا وَمَعَارِفُهَا وَأَخْلَاقُهَا وَعَادَاتُهَا – هِيَ الْأَصْلُ).[52]

المبحث الثاني

أهمية دراسة سنة بطر النعمة وواجب المسلم نحوها

المطلب الأول

أهمية دراسة سنة بطر النعمة وتغيرها

يُفترض أن يُسبَق الحديث عن أهمية دراسة سنة بطر النعمة بالحديث عن أهمية دراسة السنن بوجه عام لكن الواقع أن هذا الجانب بحث في دراسة سابقة،[53] فمن التكرار أن نعيد الحديث عنها، وخلاصة القول فيه: إن دراسة السنن والعلم بها ضرورة لازمة؛ فهو يجنب صاحبه الاعتقاد الخاطئ، ويرفع شأن المسلم، ويعرفه في كل زمان ومكان ببعض حقائق الإسلام العظيم، ومعانيه وقوانينه الثابتة، ويجنب صاحبه التصرفات الخاطئة التي تغلب عليها الهمجية والفوضى، بل توقفه على ما أودعه الله في هذا الكون من سنن.

كما أن معرفة سنن الله تعالى في خلقه، وقوانينه في عباده جزء من الدين، أو معرفة جزء من الدين، كما أن توظيفها وإحسان التعامل معها ضرورة وفريضة، فهي ضرورة للواقع المعيش الذي يحياه المسلمون، كما أن هذه المعرفة من الواجبات الدينية التي تبصرنا بكيفية السلوك الصحيح في الحياة؛ حتى لا نقع في الأخطاء والعثار والغرور والأماني الكاذبة.[54]

أما عن أهمية دراسة سنة بطر النعمة وتغيرها فنقول:

إن دراسة هذه السنة والوعي بها لهو من الأهمية بمكان، إذ إن نعم الله على الأمم والأفراد منوطة ابتداء ودومًا بأخلاق وصفات وأعمال تقتضيها، فما دامت هذه الشئون ثابتة لهم متمكنة منهم، كانت تلك النعم ثابتة لهم، والله لا ينتزعها منهم بغير ظلم ولا جرم

يقترفونه، فإذا هم غيّروا ما بأنفسهم من تلك العقائد والأخلاق، وما يلزم ذلك من محاسن الأعمال؛ غيّر الله حالهم وسلب نعمتهم منهم، فصار الغنى فقيراً والعزيز ذليلاً والقوى ضعيفاً. (55)

كذلك نلحظ أهمية دراسة هذه السنة في ضبطها لسلوك من يعيها، وذلك حتى لا يُغَر الناس بكثرة النعم واستدامتها، ويظن أنها كل سعادته.

كذلك تتضح أهميتها في تأثر كل فردٍ يعيها وعيًا تامًا، حتى لا يتقاعس ويركن إلى المتعة والراحة، ويظنّ أنه في مأمن من الفقر وغوائل الحياة، فيقوده ذلك إلى الطغيان والبطر والكبر، فيرفض الإذعان للحق وأوامره.

وحينما يتدبر المؤمن هذا كله، ويعي هذه السنة يدرك أن المال ظل زائل، والنعم جميعها عارية مستردة، ومن يعطها سيحاسب على قليلها وكثيرها، من أين اكتسبها وفيم أنفقها، فيعمل لهذا الحساب، ويسخر ماله ونعمه لخدمة دين الله، ويجاهد شهواته وملذاته في أن يجعلها مطيته إلى الجنة، فيتصدق بالمال، ويواسي ويعطف، ويحيي الأنفس المتعطشة، وينشر العلم، ويرفع شأن الأمة، ويجاهد بنعمه عدوه وعدو أمته.

كما أن دراسة سنة بطر النعمة تنير بصر المؤمن وبصيرته، وتزيل ما قد يتلاعب بفكره من شبهات زائفة تتعلق بالنعم التي تأتيه.

تِلْكَ الشُّبُهَاتِ الَّتِي كَانَتْ غَالِبَةً عَلَى عُقُولِ النَّاسِ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَمِ، وَلَا يَزَالُ جَمَاهِيرُ النَّاسِ يُخْدَعُونَ بِهَا، وَهِيَ مَا يَتَعَلَّقُ بِنَوْطِ سَعَادَةِ الْأُمَمِ وَقُوَّتِهَا، وَغَلَبِهَا وَسُلْطَانِهَا بِسَعَةِ الثَّرْوَةِ، وَكَثْرَةِ حَصَى الْأُمَّةِ، ...

وَكَانَ مِنْ غُرُورِهِمْ بِهَا أَنْ كَانُوا يَظُنُّونَ أَنَّ مَنْ أُوتِيهَا لَا تُسْلَبُ مِنْهُ، وَأَنَّهُ كَمَا فَضَّلَهُ الله عَلَى غَيْرِهِ بِابْتِدَائِهَا، كَذَلِكَ يُفَضِّلُهُ بِدَوَامِهَا ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: 35] ...

فَبَيَّنَ الله تَعَالَى خَطَأَهُمْ بِهَذِهِ الْآيَةِ: ﴿إِنَّ الله لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11](56)

ومن فوائد العلم بالسنن الإلهية أنها توقف الدارس لها على ما أودعه الله في هذا الكون من سنن في الجانب الطبيعي، أو الجانب الإنساني، ليس لمجرد المعرفة فقط، بل لبيان أن من يسير وفق سنن الله تعالى، فإنه يلقى في حياته جزاء سيره هذا: الهدى في دينه، والرخاء في معيشته، والقوة والنصر في حياته، أما من خرج عن مقتضى السنن الإلهية في الكون والحياة، فإنه يلقى جزاء ذلك ضلالاً في دينه، وشدةً وشقاءً في حياته.

والواقع أن إتباع السنن الإلهية، إذا كان يأتي لصاحبه بنتائجه الطيبة في حياته، فإن ذلك لا يرجع فقط إلى إتباعه لسنن الله الكونية، بل لا بد لتحقيق هذه الغاية من إتباع سنن الله في الحياة الإنسانية، فهما مرتبطان وصادران من مصدر واحد.

ولا تقتصر أهمية علم السنن على ما يترتب عليها من الجزاء الدنيوي، بل إنها ترجع كذلك إلى ما يترتب عليها من الجزاء الأخروي إتباعا لسنن الله تعالى أو خروجا عليها ... (57)

المطلب الثاني

واجب المسلم تجاه سنة بطر النعمة وتغيرها

وعَدَ الله – عزَّ وجلَّ – من شكره على نعمه أن يزيده من فضله، كما توعد من كفر هذه النعم بالعذاب الشديد، ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم :7]، ومن جحود النعم بطرها وازدراؤها، أو التكبر بها، أو استعمالها في معصية الله؛ فمن استخدم ماله أو نعمه في ارتكاب المعاصي، أو تعامل بالربا، أو امتنع عن أداء زكاته، فهو يتسبب في زوال هذه النعم، ويجر على نفسه ويلات شداد.

ولقد ذم الله تعالى من يجحد نعم ربه. فقال سبحانه : ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات:6] والكفر بنعمة الله قد يكون بعدم شكرها. أو بإنكار أن الله واهبها، ونسبتها إلى العلم والخبرة والكد الشخصي والسعي! كأن هذه الطاقات ليست نعمة من نعم الله! وقد يكون بسوء استخدامها بالبطر والكبر على الناس واستغلالها للشهوات والفساد.. وكله كفر بنعمة الله. (58)

وإن الإنسان ليجحد نعمة ربه، وينكر جزيل فضله. ويتمثل كنوده وجحوده في مظاهر شتى تبدو منه أفعالا وأقوالا، فتقوم عليه مقام الشاهد الذي يقرر هذه الحقيقة. وكأنه يشهد على نفسه بها. أو لعله يشهد على نفسه يوم القيامة بالكنود والجحود.(59)

إذن فواجب المسلم تجاه هذه السنة أن يعيها جيدًا، ويتفهم أسرارها، ويعرف ما المطلوب منه تجاهها، ويعلم يقيناً: أن ديننا هو دين العمل وعمارة هذا الكون، والانتفاع بنعم الله– عز وجل – كما أمر، ويوازن بين عمله وانتفاعه بالنعم التي رُزق بها، يكون في هذا التوازن تقياً مراقباً لربه سراً وجهراً، وينتفع بهذه النعم وذاك العمل في حدود الاعتدال، والتوازن دون إفراطٍ ولا تفريط.

كذلك عليه أن يعلم أن الإسلام لا يحتقر المال أو النعم، ولا ينهى عن الانتفاع والتمتع بها، بل يعترف بقيمتها في الحياة، والله هو الذي ييسر ويهيئ أسبابها، وهو المنعم بها، فعليه أن يقتنيها من حلال، وينفقها في حلال، ويسخرها في رضا الله وطاعته، ولا يتباهى ولا يبطر بها، ولا يتكبر على المحرومين منها.

فالمسلم الغني مطلوب منه أن يشكر ربه – سبحانه– على نعمه، ويحافظ عليها، ولا يبطر بها، ولا يتطاول أو يتكبربها على خلق الله، ويكثر من إنفاقها في وجوه الخير، حيث لا سرف في الخير، وألا يعود نفسه على التنعم الزائد، ويعود نفسه على التخشن، فإن النعمة لا تدوم، وأن يتبصر أحوال المسلمين واحتياجاتهم، ويكثر من الإنفاق في سبيل وتفريح الكرب عن المكروبين، فليس بمؤمن من بات شبعانًا وجاره جائع، وأن يسخر ماله في سبيل رفعة الأمة، وغناها عن غيرها، واستعادتها لمجدها وعزة أبنائها وأوطانها.

إذاً فعلى المسلم أن يسير وفق سنن الله تعالى عامة، وهذه السنة خاصة؛ ليحيا حياة رتيبة منظمة، ويضع كل تصرف له في موضعه، ويتصرف في نعم الله كما أمره المنعم، وليلقى في حياته جزاء سيره السعادة والرخاء في معيشته.

وإنعام الله على العبد بالنعم الكثيرة والمال الجزيل، قد لا يكون لمحبة الله له، أو رضاه عنه، وليس بلازم أن يكون هذا العبد أهلا لهذه النعم، فربما كان ذلك استدراجًا واختبارًا له أيشكر أم يكفر، وهذا نبي الله سليمان – عليه السلام – عندما رأى نعم الله عليه علم أن ذلك اختبار له، وحكى الله –عزَّ وجلَّ– عنه ذلك فقال تعالى: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ

فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِي كَرِيمٌ﴾

فالمسلم عليه أيضًا تجاه النعم أن يضع نُصب عينيه دومًا أنها ابتلاء من الله عز وجل أو استدراج، لذا عليه أن يشكر ربه عليها، ويراعي حقه سبحانه في هذه النعم.

وإذا كانت دراسة السنن والعلم بها لتعريف المسلمين في كل زمان ومكان ببعض حقائق الإسلام العظيم ومعانيه وقوانينه الثابتة، وليتجنب الدارس التصرفات الخاطئة التي تغلب عليها الهمجية والفوضى، بل توقفه على ما أودعه الله في هذا الكون من سنن؛ أقول إذا كان الأمر كذلك فعلم المسلم بهذه السنة يجعله يؤمن يقينًا بأن الفوز والفلاح لمن اتبع سنة الله في خلقه وفي هذا الكون، والفوز والفلاح كذلك لمن اعتبر القصص القرآني الذي قصه الله– عز وجل – علينا في كتابه، واهتدى بهديه.

وبالجملة: يكمن واجب المسلم تجاه هذه السنة في معرفة حقيقة بطر النعمة، وأنه ازدراء النعمة، وعدم شكر المنعم عليها، أو التصرف فيها وفق الهوى والشهوات، دونما استحضار لأمر الله ونهيه.

المطلب الثالث

واجب الجماعة المسلمة تجاه سنة بطر النعمة وتغيرها

شاءت إرادة الله– سبحانه – أن يجعَلَ بَقاءَ الْأُمَم وَنَمَاءَهَا في التَّحَلِّي بِالْفَضَائِلِ تجاه النعم، من شكر المنعم عليها، ومراقبة حقه فيها، والتصرف فيها كما أمر، كما شاءت إرادته أن يجعل هَلَاكَ الأمم وَدَمَارَهَا في التَّخَلِّي عَنْ تلك الفضائل، وجعل هذا كله سنة ثابتة لَا تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأُمَمِ، وَلَا تَتَبَدَّلُ بِتَبَدُّلِ الْأَجْيَالِ، وذلك حتى لا تغتر الأمم بكثرة النعم وتتكبر بها، مثلما اغتر أهل مكة الذين ضرب الله بهم المثل لكل من يأتي بعدهم من الأمم وفي أي زمن، قال تعالى:﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112]

وَالْمُرَادُ: أَنَّهُمْ جَهِلُوا سُنَنَهُ تَعَالَى فِي أَسْبَابِ الصَّلَاحِ وَالْفَسَادِ فِي الْبَشَرِ، وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِمَا مِنَ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاءِ، الْمُعَبَّرَ عَنْهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]

أَرْشَدَنَا سُبْحَانَهُ فِي مُحْكَمِ آيَاتِهِ إِلَى أَنَّ الْأُمَمَ مَا سَقَطَتْ مِنْ عَرْشِ عِزِّهَا، وَلَا بَادَتْ وَمُحِيَ اسْمُهَا مِنْ لَوْحِ الْوُجُودِ إِلَّا بَعْدَ نُكُوبِهَا عَنْ تِلْكَ السُّنَنِ الَّتِي سَنَّهَا اللَّهُ عَلَى أَسَاسِ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ مِنْ عِزَّةٍ وَسُلْطَانٍ وَرَفَاهَةٍ وَخَفْضِ عَيْشٍ وَأَمْنٍ وَرَاحَةٍ، حَتَّى يُغَيِّرَ أُولَئِكَ مَا بِأَنْفُسِهِمْ مِنْ نُورِ الْعَقْلِ، وَصِحَّةِ الْفِكْرِ، وَإِشْرَاقِ الْبَصِيرَةِ، وَالِاعْتِبَارِ بِأَفْعَالِ اللَّهِ فِي الْأُمَمِ السَّابِقَةِ، وَالتَّدَبُّرِ فِي أَحْوَالِ الَّذِينَ جَارُوا عَنْ صِرَاطِ اللَّهِ فَهَلَكُوا، وَحَلَّ بِهِمُ الدَّمَارُ.[60]

وهكذا كل قوم ينعم الله عليهم بنعم وفيرة فلم يقدروها حق قدرها، ولم يشكروا الله عليها، ينزل الله فيهم نقمته، ومن هنا تحذر الأمة كلها في أي عصر أن يحل بهم ما أحل بأهل هذه القرية، كذلك يحذر أهل كل عصر بطر النعمة بالاغترار وعدم شكر المنعم، أو عدم القيام بحقها، حتى لا يحيق بها الدمار والهلاك، كما أُهلكت أمم قبلها بتخريب الديار، وحتى لا يجري عليهم ما جرى لأهل سبأ في هلاك الزروع والثمار.

فَمَا مِنْ أُمَّةٍ مِنَ الْأُمَمِ الْعَزِيزَةِ السَّعِيدَةِ، ارْتَكَبَتْ هَذِهِ الضَّلَالَاتِ وَالْمَفَاسِدَ الْمُبِيدَةَ، إِلَّا سَلَبَهَا اللهُ سَعَادَتَهَا وَعِزَّهَا، وَسَلَّطَ عَلَيْهَا مَنِ اسْتَذَلَّهَا وَسَلَبَ مُلْكَهَا.[61]

فقد جرت سنة الله ألا يغير نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم من الأحوال التي استحقوا بها تلك النعمة.

وليست سعادة الأمم وقوتها وغلبتها منوطة بسعة الثروة ولا كثرة العدد كما كان يظن بعض المشركين وحكاه الله عنهم بقوله ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَاداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾[سبأ: 35]

ومادوّنه التاريخ من دأب الأمم وعادتها فى الكفر والتكذيب والظلم فى الأرض، ومن عقاب الله إياها– جار على سننه تعالى المطردة فى الأمم، ولا يظلم ربك أحداً بسلب نعمة منهم ولا بإيقاع أذى بهم، وإنما عقابه لهم أثرٌ طبيعي لكفرهم وظلمهم لأنفسهم.

وأما عذاب الاستئصال بعذاب سماويّ فهو خاص بمن طلبوا الآيات من الرسل، وأنذروهم العذاب إذا هم كفروا بها بعد مجيئها ثم فعلوا ذلك.[62]

قال الشيخ رشيد رضا في معرض الحديث عن الأمراض التي تصيب الأمة في هذا العصر: وَقَدْ تَتَوَالَى عَلَيْهَا يقصد على الأمة الْعُقُوبَاتُ حَتَّى تَضِيقَ بِهَا ذَرْعًا، فَتَبْحَثُ عَنْ أَسْبَابِهَا، فَلَا تَجِدُهَا بَعْدَ طُولِ الْبَحْثِ إِلَّا فِي أَنْفُسِهَا، وَتَعْلَمُ صِدْقَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: 30) ثُمَّ تَبْحَثُ عَنِ الْعِلَاجِ فَتَجِدُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، وَإِنَّمَا يَكُونُ التغير بِالتَّوْبَةِ النَّصُوحِ، وَالْعَمَلِ الَّذِي تَصْلُحُ بِهِ الْقُلُوبُ فَتَصْلُحُ الْأُمُورُ.[63]

ذَلِكَ أَنَّ الْأُمَمَ تَكُونُ صَالِحَةً ثُمَّ تَتَغَيَّرُ أَحْوَالُهَا بِبَطَرِ النِّعْمَةِ فَيَعْظُمُ فَسَادُهَا، فَذَلِكَ تغير مَا كَانُوا عَلَيْهِ، فَإِذَا أَرَادَ اللهُ إِصْلَاحَهُمْ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ هُدَاةً لَهُمْ، فَإِذَا أَصْلَحُوا اسْتَمَرَّتْ عَلَيْهِمُ النِّعَمُ، مِثْلَ قَوْمِ يُونُسَ وَهُمْ أَهْلُ (نِينَوَى)، وَإِذَا كَذَّبُوا وَبَطِرُوا النِّعْمَةَ غَيَّرَ اللهُ مَا بِهِمْ مِنَ النِّعْمَةِ إِلَى عَذَابٍ وَنِقْمَةٍ. فَالْغَايَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ حَتَّى لانْتِفَاءِ تغير نِعْمَةِ اللهِ عَلَى الْأَقْوَامِ هِيَ غَايَةٌ مُتَّسِعَةٌ، لِأَنَّ الْأَقْوَامَ إِذَا غَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ مِنْ هُدَى أَمْهَلَهُمُ اللهُ زَمَنًا ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ، فَإِذَا أَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ فَقَدْ نَبَّهَهُمْ إِلَى اقْتِرَابِ الْمُؤَاخَذَةِ، ثُمَّ أَمْهَلَهُمْ مُدَّةً لِتَبْلِيغِ الدَّعْوَةِ وَالنَّظَرِ، فَإِذَا أَصَرُّوا عَلَى الْكُفْرِ غَيَّرَ نِعْمَتَهُ عَلَيْهِمْ؛ بِإِبْدَالِهَا بِالْعَذَابِ أَوِ الذُّلِّ أَوِ الْأَسْرِ، كَمَا فَعَلَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ حِينَ أَفْسَدُوا فِي الْأَرْضِ فَسَلَّطَ عَلَيْهِمُ الْأَشُورِيِّينَ.[64]

فواجب الجماعة المسلمة أن تعي تمامًا وتدرك أن سنة الله في بطر النعمة وتغيرها تجري على الجماعة المسلمة، فما دامت مستمسكة بشرع الله في عملها وبالاعتصام بحبل الله في وحدتها، فإن نعم الله عليها بالتأييد والنصر، ودفع الأذى عنها باقية، فإذا غيرت ذلك فلم تتقيد بشرع الله في عملها وفرطت في وحدتها؛ فإنها تسلب من نعم الله بالتأييد لها بقدر ما ضيعته من موجبات هذه النعم، فقد مضت سنة الله في خلقه أن من كفر نعمه – سبحانه – ولم يشكره عليها؛ يسلبها الله منه ويذيقه ضدها كما حدث مع القرى التي كفرت بأنعم الله.

خاتمة الدراسة

وبعد هذه الجولة الطيبة والمعايشة الوجدانية في رحاب هذه السنة الإلهية الكريمة نخلص إلى النتائج التالية:

♦ مصطلح (سنة الله في بطر النعمة وتغيرها) يعني: قانون الله المطرد في جحود النعم، والطغيان بها، أو عدم الاعتراف بمنعمها، وعدم شكره عليها، وعدم حفظها، وتوجيهها في غير حقها.

♦ أوجب الله –سبحانه وتعالى– على عباده الشكر على نعمه، والشكر يكون باللسان وبالقلب، وبحسن التصرف والفعل.

أما من يخالف ذلك فهو جاحد للنعمة بَطِر بها، وقد جعل الله لهذا البطر سنة وقانونًا لا تتبدل ولا تتغير، يُجريه الله على كافة الخلق، وأبانت آيات القرآن الكريم هذه السنة وأفصحت عن عاقبة البطرين المتكبرين، حيث تحل بهم عقوبة في الدنيا قبل عقوبة الآخرة، وهذه العقوبة إما أن تكون عقابًا للبطرين بالجوع والخوف، وإما عقابًا لهم بالهلاك وتخريب الديار، أو بإهلاك الزروع والثمار.

♦ دلت النصوص على أن الله تعالى لا يسلب قوماً نعمة أنعمها عليهم، حتى يغيروا ما كانوا عليه من الطاعة والعمل الصالح.

♦ لسنة بطر النعمة وتغيرها ملامح عدة نلمحها من تدبرنا لآيات القرآن الكريم، هي: تكرارها واطرادها في الأمم جميعا، والأسلوب البديع في تركيبة آية سورة القصص ﴿**وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ**﴾ [القصص: 58] التي صُدرت بلفظ (كم)، ومن الملامح كذلك: ورود العقاب مرتبطا بالسلوك البشري ارتباط الصفة بالموصوف، ومنها: ضرب المثل بذلك في آيات سورة النحل في قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً ..**﴾ [النحل: 112] أي جعلها مثلاً لكل قوم أنعم الله عليهم فأبطرتهم النعمة، وأخيراً: ترتيب العقوبة على العمل.

إن دراسة السنن والعلم بها ضرورة لازمة، كما أن لدراسة سنة بطر النعمة أهمية كبرى في ضبطها لسلوك من يعيها، فتنير بصره وبصيرته، حتى لا يُغَر بكثرة النعم واستدامتها، ولا يتقاعس ويركن إلى المتعة والراحة، فيقوده ذلك إلى الطغيان والبطر والكبر، وإنما تعترف بالنعم، ويشكر المنعم عليها، ويحسن التصرف فيها.

♦ واجب المسلم تجاه هذه السنة أن يعيها جيداً، ويتفهم أسرارها، ويعرف المطلوب منه تجاهها، ويوازن بين عمله وانتفاعه بالنعم، دون إفراط ولا تفريط، فيشكر ربه عليها، ويراعي حقه سبحانه في هذه النِعم، بلا تباهي ولاتكبر.

♦ واجب الجماعة المسلمة أن تعي تمامًا وتدرك أن سنة الله في بطر النعمة وتغيرها تجري على الجماعة المسلمة مثلما تجري على الفرد المسلم، تُستدام لها، وتُحفظ بها، وتُنصر وتؤيد بالاعتراف والحفاظ عليها، وتُسلب بكفرها وعدم شكرها، وعدم رعاية حقوق المنعم فيها.

الهوامش:

1. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط: ثالثة، 1414ه)، مادة سنن.
2. الراغب الأصفهاني(أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الأولى – 1412 هـ)، 1/429، مادة سن ن ن.
3. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط/ثالثة1416هـ1996م)،3/267، والحديث رواه مسلم بن الحجاج القشيري أبو الحسن، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، ط: دار إحياء التراث) كتاب الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة برقم 2348، والإمام أحمد بن حنبل الشيباني أبو عبدالله، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم،، (بيروت، ط: مؤسسة الرسالة، ط: أولى1413هـ 1993م)، كتاب: ومن حديث جرير بن عبد الله، باب: ومن حديث جرير بن عبد الله، برقم18675، وابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني أبو عبد الله، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون،(بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ – 2009 م)، ك: باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: من سن سنة حسنة أو سيئة، برقم:203
4. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، (مصر، ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: ثانية 1383هـ1964م)، 13/19 .
5. محمد فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت، ط:دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: أولى1401هـ1981م.)، 15/22
6. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وابنه محمد، (المملكة العربية السعودية، طبع بإشراف: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، ط:أولى، 1398هـ)، 3/267
7. محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم، (تفسير المنار)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)،4/141
8. سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة، ط:دار الشروق، ط:ثانية 1399هـ 1979م)، 1/479
9. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، (بيروت، ط: مؤسسة الرسالة،، ط: ثالثة1419هـ 1998م)، ص13
10. صديق عب العظيم أبو الحسن، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، مجلة: الشريعة والدراسات الإسلامية «مجلة علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت» السنة12، العدد31، ذو القعدة 1417هـ أبريل1997م)، ص44
11. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:1990م)، 4/114

    هذا الموضوع بحث تفصيلاً في دراسة بعنوان: سنة الله في الترف والمترفين، بحث منشور في دورية كلية دار العلوم، جامعة المنيا، العدد: (إصدار خاص 2008م)
12. واقرأ الآيات التالية: [الحجر:13]، [الكهف:55]، [فاطر:43]، [الأحزاب:38] [الأحزاب:62]، [غافر:85]، [الفتح:23]، [الإسراء:77]، [النساء:26]
13. اقرأ الآيات التالية: [الفتح:23]، [غافر:85]، [الأحزاب:62]، [آل

عمران:137]، [الأحزاب:38]، [الإسراء:77]، [النساء:26]، [فاطر:43]، [الأنفال:38]، [الحجر:13]، [الكهف:55]، [فاطر:43]

14. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط: ثالثة، 1414 هـ)، باب الطاء والراء، فصل الباء،(4/96)، ومجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ثامنة، 1426 هـ، 2005 م)، فصل الباء، (1/352)، زين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، (بيروت، صيدا، ط: خامسة، 1420هـ، 1999م)، مادة: (ب ط ر)، (1/26)، و محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (القاهرة، دار الهداية، د. ت)، باب: بطر، (10/212)،

15. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، وبيروت، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414 هـ)، (4/208)

16. ومحمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الميورقي الأزدي الحَمِيدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، (القاهرة، مكتبة السنة، ط: أولى، 1415ه، 1995م)، (1/333)

17. زين الدين محمد، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، (القاهرة، عالم الكتب، ط: أولى، 1410هـ،1990م)، فصل الطاء،(1/79)

18. سعيد حوّى، الأساس في التفسير، (القاهرة، دار السلام، الطبعة: السادسة، 1424 ه)، 7/4104

19. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط: ثالثة، 1414 هـ)، باب العين والميم، فصل النون، (14/207)، والتي بعدها.

20. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وآخرون، (مصر، دار الدعوة)، (935)

21. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 499 .

22. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت، دار الكتب العلمية ط: أولى 1403هـ، 1983م،) باب: النون، (1/242)، ومحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، (باكستان،دار الكتب العلمية، إعادة صف للطبعة القديمة، 1407هـ – 1986م، ط: أولى، 1424هـ – 2003م)، 1/229.

23. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: أولى، 1404هـ، 1984م)، 1/598.

24. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، (بيروت، ط: مؤسسة الرسالة،، ط: ثالثة1419هـ 1998م)، ص199.

25. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط: ثالثة، 1414 هـ)، باب: الطاء والراء، فصل الباء، 4/69.

26. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 439 .

27. المعجم الوسيط: (ص61).

28. الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع)(1/231)، و الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، («قم»، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة: الأولى، 1412هـ)، (1/102)

29. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت، دار الكتب العلمية ط: أولى 1403هـ، 1983م،) (1/63)، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق وضبط: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط: أولى 1403هـ، 1983م، ومحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، (باكستان،دار الكتب العلمية، إعادة صف للطبعة القديمة، 1407هـ – 1986م، ط: أولى، 1424هـ – 2003م)، (1/59)

30. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة: الأولى،1419 هـ)، (4/522)،

31. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)،(14/150،151)

32. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، وبيروت، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414 هـ)، (3/238)

33. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى:1418 هـ)، (3/242)،

34. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (20/76)

35. سعيد حوّى، الأساس في التفسير، (القاهرة، دار السلام، الطبعة: السادسة، 1424 ه)، (7/4103،4104)

36. محمود بن عمر بن أحمد أبو القاسم، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ)، (3/424)

37. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ)، (20/150،151)

38. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة: الأولى،1419 هـ)، (6/445)، محمود بن عمر بن أحمد أبو القاسم، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ)، (بتصرف)، (2/517)

39. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (22/70،71)

40. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، وبيروت، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414 هـ)، (4/367)

41. وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة : الثانية، 1418 هـ، (22/166)

42. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (10/35)

43. محمود بن عمر بن أحمد أبو القاسم، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ)، (بتصرف)، (2/517)

44. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (13/78)، وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة : الثانية، 1418 هـ، (13/124)

45. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (10/36،37)، أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (10/18)

46. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (10/18)

47. اقرأ النحل: 112، والأنبياء: 11، والحج: 45، ومحمد:13

48. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (20/76)

49. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، (دمشق، وبيروت، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414 هـ)، (3/238)

50. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى – 1418 هـ)، (3/242)،

51. رمضان خميس الغريب، مفهوم السنن الربانية، دراسة في ضوء القرآن الكريم، (القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط: أولى، 1426ه، 2005م)، (75،76)

52. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (2/380)

53. شعبان رمضان محمود، سنة الله في الترف والمترفين، (المنيا، جامعة المنيا، دورية كلية دار العلوم، العدد: (إصدار خاص 2008م)، (ص51)

54. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: ثالثة، 1419ه،1998م)، (ص16)

55. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (10/17) محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (10/35)

56. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (10/35)

57. شريف الشيخ صالح الخطيب، السنن الإلهية في الحياة الإنسانية وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك، (الرياض، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط: أولى1425هـ 2004م)، (1/7)،

58. سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، (بيروت والقاهرة، دار الشروق، الطبعة: السابعة عشر، 1412 ه)، (4 / 2089).

59. السابق، (6/3958)

60. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (10/38)

61. السابق،(8/358)

62. أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)، (10/17،18)

63. محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1973م، (8/287)

64. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984 هـ)، (10/45)

المصادر والمراجع:

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- المراجع العربية:

1. إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مصر، دار الدعوة)

2. أبو الحسن، النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، ط: دار إحياء التراث، د. ت)

3. أبو عبدالله، الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم،، (بيروت، ط: مؤسسة الرسالة، ط: أولى1413هـ 1993م)

4. أبو عبد الله، القزويني، محمد بن يزيد ابن ماجة: سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون،(بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ – 2009 م)

5. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، (مصر، ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: ثانية 1383هـ1964م)

6. الرازي، محمد فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، مفاتيح الغيب، (بيروت، ط:دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: أولى1401هـ1981م.)

7. أبو سعيد، البيضاوي الشيرازي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى:1418 هـ)

8. أبو سعيد، الشيرازي البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى – 1418 هـ)

9. أبو الفداء البصري، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة: الأولى،1419 هـ)

10. أبو الفرج ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: أولى، 1404هـ، 1984م)

11. أبو الفضل، الأنصاري الإفريقى، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط: ثالثة، 1414هـ)

12. أبو القاسم، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق بيروت، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الأولى – 1412 هـ

13. أبو القاسم الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ)

14. التونسي، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ)

15. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع)

16. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، («قم»، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة: الأولى، 1412هـ)

17. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية شيخ الإسلام، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وابنه محمد، (المملكة العربية السعودية، طبع بإشراف: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، ط:أولى، 1398هـ)

18. الحَمِيدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الميورقي الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، (القاهرة، مكتبة السنة، ط: أولى، 1415هـ، 1995م)

19. الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد السنن الإلهية في الحياة الإنسانية وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك، (الرياض، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط: أولى1425هـ 2004م)

20. الخطيب، صديق عب العظيم الخطيب، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، مجلة: الشريعة والدراسات الإسلامية «مجلة علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت» السنة12، ذو القعدة 1417هـ أبريل1997م)، العدد31

21. الرازي، زين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، (بيروت، صيدا، ط: خامسة، 1420هـ، 1999م)

22. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (القاهرة، دار الهداية، د. ت)

23. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة : الثانية، 1418 هـ

24. سعيد حوّى، الأساس في التفسير، (القاهرة، دار السلام، الطبعة: السادسة، 1424 هـ).

25. الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين، في ظلال القرآن، (بيروت والقاهرة، دار الشروق، الطبعة: السابعة عشر، 1412 هـ)

26. الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين، التعريفات، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت، دار الكتب العلمية ط: أولى 1403هـ، 1983م،

27. شعبان رمضان محمود، سنة الله في الترف والمترفين، (المنيا، جامعة المنيا، دورية كلية دار العلوم، العدد: (إصدار خاص 2008م)

28. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، (دمشق، وبيروت، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414 هـ)

29. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، (بيروت، ط: مؤسسة الرسالة،، ط: ثالثة1419هـ 1998م)

30. الغريب، رمضان خميس، مفهوم السنن الربانية، دراسة في ضوء القرآن الكريم، (القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط: أولى، 1426ه، 2005م)

31. الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط/ثالثة1416هـ1996م)

32. الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ثامنة، 1426 هـ، 2005 م)

33. المجددي البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، (باكستان،دار الكتب العلمية، إعادة صف للطبعة القديمة، 1407هـ، 1986م، ط: أولى، 1424هـ، 2003م)

34. محمد عبده ومحمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم، (تفسير المنار)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)

35. المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، (مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، الطبعة: الأولى، 1365 هـ، 1946 م)

36. المناوي، زين الدين محمد، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، (القاهرة، عالم الكتب، ط: أولى، 1410هـ،1990م)

الإحالة بالضمائر في سورة (الإنسان) ودورها في الانسجام النصي*

أ. م. د. أمير رفيق عولا المصيفي**

*تاريخ التسليم: 2016/8/16م، تاريخ القبول: 2016/9/10م.
**أستاذ مساعد (مشارك)/ جامعة سوران/ أربيل/ العراق.

ملخص:

تعد الضمائر من أهم الأدوات لتحقيق التماسك النصي، لكونها تنظم تتابع التراكيب بعضها ببعض؛ وبها تجعل من التراكيب أن تكون مرتبطة بعضاها ببعض لتكون جزءا من الخطاب العام، فالضمير أنسب الأسماء تعيينا وتوضيحا وتفسيرا لمعاني التراكيب، وإنَّ تنوع استعمالاته ومرجعياته في نص واحد يؤثر على دلالات النص، إذ إنَّ تنوع الضمائر، وتحوّلها، واحتواء بعضها لبعض في النص تنتج حركات دلالية وانسجام سياقي في النصّ البليغ.

وهذا البحث هو محاولة لرصد الضمائر الإحالية في سورة (الإنسان)، وملاحظة للترسيم البليغ لها ولمرجعياتها، إذ تؤدي الضمائر الواردة في هذا النص البليغ دوراً بارزاً في تماسكه وانسجامه مع مرجعياتها كماً ونوعاً، وإنَّ الانسجام الدلالي والنصي قد حُقِّقَ بوساطة دقة استعمال تلك الضمائر.

الكلمات الدالة: الإنسان، الإحالة، الضمائر، الانسجام، النص.

Pronouns are considered the most important tools to achieve textual cohesion. Pronouns are the best parts of speech to be used that reflect textual harmony. This study is an attempt to detect the use of pronouns in Surat Al"Insan" and try to detect their references, as pronouns in this eloquent text plays a prominent role in cohesion and harmony with their references in quantity and quality, and harmony in semantic and text has achieved by accuracy use of those pronouns.

Referral of Pronouns in Surat (Al-Insan) and their Role in in Achieving Textual Harmony

Abstract:

Pronouns are considered the most important tools to achieve textual cohesion. Pronouns are the best parts of speech to be used that reflect textual harmony. This study is an attempt to detect the use of pronouns in Surat "Alisan" and try to detect their references, as pronouns in this eloquent text plays a prominent role in cohesion and harmony with their references in quantity and quality, thus achieving harmony in semantics and text by using accuracy use of those pronouns.

***Key words**: Surat "Alisan", referral, pronouns, textual harmony.*

مقدمة:

لا شك أنَّ النحاة العرب القدماء قد ذكروا دور الضمير في بناء التراكيب النحوية، ودقة معانيها وربط أجزائها، لأنَّ الضمير هو الأصل في ربط الجملة بما قبلها، وربط الاسم بما قبله، وذكروا وقوع الربط به مذكوراً ومحذوفاً، و وقوعه موقع الظاهر.

والأصل في الجملة أن تكون كلاماً مستقلاً، غير أنَّه إذا قصد جعلها جزءاً من كلام فلا بد من رابطة تربطها بالجزء الآخر، وهذه الرابطة هي الضمير، إذ هو موضوع لمثل هذا الغرض، لولاه لأصبح الأسلوب مبتوراً غير مستوف للفائدة. وقد ظهرت في الآونة الأخيرة نظريات تتجه نحو أكثر من الجملة لتشمل نصا مكوَّنا من جمل عديدة تحت مسمى (نحو النص)، تحقيقا للتماسك بين تراكيب نص واحد، متخذة من النصِّ وحدةً لغويّةً كبرى في دراسة النصوص وتحليلِها.

والضمائر من أهم الأدوات لتحقيق هذا التماسك، لكونها تنظم تتابع التراكيب بعضها ببعض؛ لأنّ التركيب في الأصل مستقل بنفسه، فإذا قصد جعله جزءا من الخطاب فلا بد من الضمير ليربط بين أجزاء هذا النص، فيصبح الضمير أنسب الأسماء تعيينا وتوضيحا وتفسيرا لمعاني التراكيب، وعليه فالضمير وتنوع استعمالاته ومرجعياته في نص واحد يؤثر على دلالات النص، إذ إنَّ تنوع الضمائر وتحوّلها، واحتواء بعضها لبعض، وما ينتج عن كلّ ذلك من حركات دلالية في النصّ نفسه تعدُّ انعكاسًا لحركة الضمائر.

وهذا البحث هو محاولة لرصد الضمائر الإحالية في سورة (الإنسان)، وملاحظة للترسيم البليغ لها ولمرجعياتها، إذ تؤدي الضمائر الواردة في هذا النص البليغ دورا بارزاً في تماسكه وانسجامه مع مرجعياتها كماً ونوعاً، وإنَّ الانسجام الدلالي والنصي قد حُقِّقَ بواسطة دقة استعمال تلك الضمائر.

مفهوم الإحالة من اللغة إلى الاصطلاح:

الإحالة هي مصدر الفعل الرباعي أحال المزيد بالهمزة، وذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) في التعريف اللغوي للإحالة أنَّ (المحال من الكلام ما حُوِّل عن وجهه، وكلامٌ مُسْتَحيلٌ محالٌ، وأرضٌ مُسْتَحالةٌ تُرِكَتْ حَوْلاً أو أَحْوالاً عن الزّراعة، وقوس مُسْتَحالةٌ في سيئَتها اعوجَاجٌ)[1]، والمُحالُ من الكلام: ما عدل به عن وجهه، وحَوَّلَه: جعله مُحالاً[2]، وحال الرّجل يحول: تحوّل من موضع إلى موضع، وحال إلى مكان آخر أي تحوّل[3]، ولفظ الإحالة إذن يدل على نقل الشّيء من حال إلى حال أخرى، ويعني توجيه شيء أو شخص على شيء أو شخص آخر لجامع يجمع بينهما، كما تجوز الدّلالة بها على المعنى الاصطلاحيّ الذي يحيل فيه العنصر الإحاليّ على عنصر إشاريّ يفسّره ويحدّد دلالته [4].

فالإحالة référence في الاصطلاح كما يعرفها (جون ليونز) هي: (العلاقة بين الأسماء والمسميات)[5]، وعند (مانجينو) هي: (العلاقات الاسترجاعية (العائدة) بين عنصر وعنصر آخر في السلسلة النصية)[6]، وتعني (وجود عناصر لغوية لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، وإنّما تحيل إلى عنصر آخر، لذا تسمّى عناصر محيلة مثل الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة ...)[7]، ويأتي الدور المهم للإحالة في أنها وسيلة اتساقية بارزة يحدث من خلالها أن يصبح النص لحمة واحدة، وكلا لا يتجزأ، ويتمثل شأنها في التذكير بعنصر آخر من عناصر الجملة[8].

وعلى ضوء ما سبق فقد وضع أحد الباحثين تعريفا شاملا

للإحالة، بقوله: (إنّها عملية معنويّة، ينشؤها المتكلِّمُ في ذهن المخاطَب، عن طريق إيراده ألفاظًا مبهمةَ الدِّلالة، يشيرُ بها إلى أشياء أو مواقف أو أشخاص أو عبارات أو ألفاظ خارج النصّ أو داخله، سابقة عليها أو لاحقة، في سياق لغوي أو غير لغوي، يقصد بذلك الاقتصاد في اللفظ، وربط اللاحق بالسابق والعكس، بما يحقق الاستمرارية والتماسك في النصّ)[9].

فالإحالة بمفهومها العام: هي علاقة دلالية تربط ألفاظاً معينة بما تشير إليه هذه الألفاظ من ألفاظ أو مواقف يدل عليها السياق اللغوي أو سياق المقام، ولقصدية المتكلم.

أما تعريف (الضمير) فإنه (فعيل) بمعنى اسم المفعول، من أضمرت الشيء في نفسي، إذا أخفيته وسترته فهو مُضمَرٌ، كالحكيم بمعنى المُحكَم[10]، ويقول النحاة: إنّما سمّي بذلك لكثرة استتاره، فإطلاقه على البارز توسع أو لعدم صراحته كالأسماء المظهرة، والضمير مصطلح بصري، ويسميه الكوفيون كناية ومكنياً[11].

وقد عرّفه السكاكي (ت626هـ) بأنَّه: (عبارة عن الاسم المتضمّن للإشارة إلى المتكلم، أو المخاطب، أو إلى غيرهما بعد سابق ذكره، هذا أصله)[12]، فهو إذن: اسم جامد يدل على متكلم، أو مخاطب، أو غائب[13].

والفرق بين (المظهر والمضمر) هو الدلالة على الماهية في الأول، وعدم الدلالة عليها في الثاني، فالاسم المضمر فارغ من الدلالة على الماهية، إنّما دلالته قائمة على دوره في عملية التخاطب[14].

وبخصوص دور الضمير في عملية التخاطب؛ فإن ضمائر المتكلم والمخاطب لها دور في عملية التخاطب، وضمائر لا دور لها في عملية التخاطب أو دورها قليل، وهي ضمائر الغائب[15].

والأصل أن يكون للضمير مرجع أو مفسّر واحد، أما تعدُّد مرجعية الضمير، والاختلاف فيها فيبرز التماسك الدلالي في النص، وتختلف الدلالة تبعاً لاختلاف مرجعية الضمير، وهذه الدلالات كلُّها جائزة ومحتملة، والغرض الأساس من الضمير هو الدلالة على المراد مع الاختصار.

والضمائر كلُّها (متكلم، مخاطب، غائب) لا تخلو من إبهام وغموض، أي: إخفاء، إلا أنَّ المتكلم والمخاطب لا يحتاجان إلى تفسير، لأنَّ صاحبهما حاضر وقت الكلام، ولمّا كان ضمير الغائب غير معروف، لأنَّ صاحبه غير حاضر ولا مشاهد فهو يحتاج إلى شيء يفسِّره ويزيل الإبهام والغموض، وهذا المفسّر هو مرجع الضمير[16].

وللضمير ثلاث مرجعيات[17]:

1. مرجعية داخلية (سابقة أو لاحقة)، في الآية الواحدة، أو في البيت الشعري الواحد.
2. مرجعية داخلية (سابقة أو لاحقة)، في أكثر من آية، أو أكثر من بيت.
3. مرجعية خارجية، لشيء لم يجر له ذكر في النص.

ولا تكمن أهمية المرجعية في عدد الضمير وحده، وإنما في الربط بين الأجزاء الداخلية من ناحية، وبين الداخلي والخارجي من ناحية أخرى، وبما أنَّ أسلوب القرآن العظيم معجز، إذ لا يستطيع أحد أن يحيط بكل مراميه ومقاصده، فيُلاحظ أنَّ المفسرين توسّعوا في إيراد المرجعيات، ووضعوا كثيراً من الاحتمالات لمرجعيات الضمير، إدراكاً منهم بأنَّ النص القرآني يحتمل أوجهاً، لغناه ولقوة تماسكه، فكلّما تعددت مرجعية الضمير ازدادت قوة الدلالة، فازداد بها الربط والتماسك[18].

وتشتد الحاجة إلى الضمير الرّابط، إذا كان الخبر جملة، كما أشار إليه رضي الدين الاسترآباذي (ت684هـ) بقوله: (وإنّما احتاجت إلى الضمير، لأنَّ الجملة في الأصل كلام مستقل، فإذا قصدت جعلها جزء الكلام فلا بدَّ من رابطة هي الضمير، إذ هو الموضوع لمثل هذا الغرض)[19].

ويقول تمّام حسّان في دور الضمير في الربط: (لا شك أنّ الضَّمائر تلعب دوراً مهماً جداً في علاقة الربط، فعودها إلى مرجع يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه، ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة، ومن المعروف أنَّ الضمير يعود مثلاً من جملة الخبر على المبتدأ، ومن جملة الحال على صاحب الحال، ومن جملة النعت على المنعوت ومن جملة الصلة على الموصول، فيجعل الجملة في كل حالة من هذه واضحة الوظيفة، غير معرضة للبس)[20].

ونلاحظ في سورة الإنسان ترسيماً بليغا للضمائر ومرجعياتها، إذ تؤدي الضمائر الواردة في هذا النص البليغ دورا بارزاً في تماسكه وانسجامه مع مرجعياتها، كماً ونوعاً، ويمكن تصنيفها كالآتي:

1. اللوحات النصية في السورة وتوظيف الضمائر فيها:

يوجد في سورة الإنسان أربع لوحات نصية، اللوحة الأولى تتحدَّث عن جنس الإنسان عموماً، واللوحة الثانية: تتحدَّث عن الإنسان الكافر فقط، واللوحة الثالثة تتحدَّث عن الإنسان المؤمن، واللوحة الرابعة: تتحدَّث على نحو متنوع، ففيها الكلام على المشركين، وكذلك الكلام على الإنسان بشكل عام، لتكون نهاية السورة منسجمة مع بدايتها.

اللوحة النصية الأولى:

وتتمثل في قوله تعالى: ﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝**﴾(الإنسان: 1-3)، إذ يعود الضمير المستتر في (يكن) على (الإنسان) الذي يدور محور السورة عليه، ويُعدُّ بؤرة النص، ومرجعية الضمير داخلية سابقة. وهناك رابط مقدر في جُمْلَة (لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً) الواقعة نَعْتًا لـ(حين) بتَقْدِير ضَمِير رَابط بمَحْذُوف، لدَلَالَة لَفْظ (حين) عَلَى أَنَّ الْعَائِدَ مَجْرُورٌ بِحَرْف الظَّرْفِيَّة حُذِفَ مَعَ جَارِه، تقديره: لم يكن (فيه) شيئا[21]، دلَّ السياق عليه، وأصبحت الجملة نصّاً متماسكاً يبيِّن أنَّ الإنسان لم يكن شيئا يذكر حتى أوجده الخالق بقدرته التي بيّنها، والوسيلة كانت نطفة أمشاجاً، بالإشارة إليها بضمير الجمع مسنداً إلى الفعل (خلق) في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾، متوجهاً إلى الإنسان بضميره الغائب في قوله تعالى: (نبتليه) و(جعلناه)، وقد وضع الظاهر موضع المضمر بتكراره لفظ الإنسان، ولم يستغن عنه بالضمير، ويقول: (إنّا خلقناه)، لزيادة التقرير؛ لأنه

يتميز بالعقل، وكان عليه أن يتذكر أنَّ الله سبحانه خلقه من العدم، وأنَّه برز إلى الحياة بعد أن لم يكن شيئًا مذكورًا، وَتَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ للاسْتِغْرَاقِ، أَيْ: هَلْ أَتَى عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ حِينٌ كَانَ فِيهِ مَعْدُومًا، أَوِ تَكْرَارِهِ لاخْتِلَافِ المدلول، إذ إنَّ الأول بمعنى آدم، و(أل) فيه للتعريف، والثاني بمعنى ولد آدم، (وأل) فيه لاستغراق الجنس[22]، فجنس الإنسان عموماً في الآيات الثلاث الأولى له بروز قويّ، تمهيداً لبيان ما لقسمَيه (الشاكر) و(الكفور) من مآل وعواقب بعد هداية الخالق له، وتوضيح طريقه، (إذ يجوز أن يكون (شاكرا وكفورا) حالين من الهاء في (هديناه)، أي: مكّناه وأقدرناه على حالتيه جميعاً، أو دعوناه إلى الإسلام بأدلة العقل والسمع، وكان معلوماً أنَّه يؤمن أو يكفر لإلزام الحجة، ويجوز أن يكونا حالين من (السبيل)، أي: عرفناه، إما سبيلا شاكراً، وإما سبيلاً كفوراً)[23]، ويتبين ذلك في قوله تعالى: (هديناه السبيلَ) بضميرين بارزين: (نا) المتكلمين العائد على الخالق للتعظيم، ليتآزر مع الضمائر الأخرى الشبيهة له في الآيات السابقة، وهي: (إنا) و(خلقنا) و(نبتليه) و(جعلناه) و(إنا)، لتعطي النص قوة في التعبير عن عظمة الخالق. وكذلك (هاء) الغائب العائد على (الإنسان) المخلوق من نطفة أمشاج، المجعول سميعاً وبصيراً، المُهدى إلى سبيله، لاختياره الإيمان أو الكفر. وعبّر عن ذلك كله بالضمائر الغائبة: (لم يكن)، و(نبتليه)، و(جعلناه)، و(هديناه)، مع ذكر الإنسان مرتين، وذكر أوصافه: (السميع والبصير والشاكر والكفور). فأصبحت الآيات السابقة لوحة نصية يبرز فيها نوعان من الضمير، (ستة) ضمائر للمتكلمين العائدة على الله، و(أربعة) ضمائر غائبة العائدة على الإنسان، ولو أضفنا عليها ذكر الإنسان مرتين، لأصبحت نسبة الضمائر متوازياً. ويكون النص السابق كتلة واحدة في استعمال الضمائر من حيث مرجعياتها وعددها.

اللوحة النصية الثانية:

بعد الانتهاء من اللوحة النصية الأولى يتوجه الخطاب القرآني إلى الكافرين خطاباً سريعاً مجملاً، عن طريق استئناف بياني لقوله تعالى: ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الْإِنْسَان: 3]؛ قبل التفصيل عن ذكر حال المؤمنين التي احتلت مساحة واسعة في السورة؛ لأنَّ هذا القول (يُثيرُ تَطَلُّعَ السَّامعينَ إِلَى مَعْرِفَةِ آثَارِ هَذَيْنِ الْحَالَيْنِ الْمُتَرَدِّدِ حَالُهُ بَيْنَهُمَا، فَابْتُدِئَ بِجَزَاءِ الْكَافِرِ؛ لأَنَّ ذِكْرَهُ أَقْرَبُ)[24]. أو أنَّ تقديم وعيد الكافرين مع تأخّرهم على طريق اللفّ والنشر المعكوس[25]، ليتخلّص إلى الكلام على الفريق الأول بطريق الإطناب[26]؛ وكذلك ليعادل البداءة بالشاكر في أصل التقسيم، ليتعادل الخوف والرجاء، وليكون الشاكر أولاً وآخراً[27]؛ (ولأنَّ الإنذارَ أهمُّ وأنفعُ، وتصديرُ الكلام وختمُه بذكر المؤمنينَ أحسنُ، على أنَّ في وصفهم تفصيلاً ربَّما يُخلُّ تقديمُه بتجاوب أطراف النظم الكريم)[28].

فجاء باللوحة النصية الثانية المتمثلة في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَا۠ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾، وفيها ضميران بارزان فقط، يعودان على المتكلم، وهو الله تعالى في (إنّا) و(أعتدنا)، وأكدَّ الضمير الأول بحرف التوكيد (إنَّ) عن الوعيد لأجل تكذيب الكفار، و(إِدْخَالِ الرَّوْعِ عَلَيْهِمْ؛ لأَنَّ الْمُتَوَعَّدَ إِذَا أَكَّدَ كَلَامَهُ بِمُؤَكِّدٍ، فَقَدْ آذَنَ بِأَنَّهُ لَا هَوَادَةَ لَهُ فِي وَعِيدِهِ)[29]، فيستعمل الله ضمير التعظيم في ذاته – تعالى –، ويقول: على ما لنا من العظمة (أعتدنا)، أي: هيَّأنا وأحضرنا بشدة وغلظة (للكافرين) خاصة سلاسل وأغلالا، وقدَّم الأسهل في العذاب، فالأسهل ترقّياً، فقال: (سلاسلاً) يقادون ويرتقون بها، (وأغلالاً)، أي جوامع تجمع أيديهم إلى أعناقهم فيها، فيهانون بها، (وسعيراً) أي: ناراً حامية جداً شديدة الاتقاد[30]، وبُرزَ دور الضميرين في بيان عظمة الله وقدرته على تحديد مصير الكافرين وعاقبتهم، وكانا مكملين لسلسلة ضمائر المتكلمين الواردة بكثرة في اللوحة النصية الأولى في الآيات السابقة، لتكون اللوحتان منسجمتين ومترابطتين، كأنَّهما كتلة نصية واحدة.

اللوحة النصية الثالثة:

وهي اللوحة النصية الكبرى في السورة، وتحتل مساحة كبيرة من حيث عدد آياتها، واستعمال الضمائر ومرجعياتها، إذ تشمل ثماني عشرة آية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۞ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۞ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۞ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۞ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ۞ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۞ فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ۞ وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ۞ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ۞ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ۞ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا ۞ قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ۞ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ۞ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ۞ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ۞ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۞ عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ۞ إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا ۞﴾ (الإنسان: 5–22)، والضمائر فيها على أنواع وأشكال، من حيث استعمالها، ومرجعياتها، وجهاتها، فمنها ذات مرجعية واحدة، ومنها ذات مرجعية متعدِّدة، ومنها جهتها داخلية، ومنها خارجية، ومنها سابقة، ومنها لاحقة.

ويغلب ضمير جماعة الغائبين العائد على الأبرار أو ما في معناه في هذه اللوحة النصية؛ لأنَّ النص تفصيل لما للشاكرين من نعم، وفيها إطناب الْكَلَامِ عَلَى صِفَةِ جَزَاءِ الشَّاكِرِينَ، وَمَا فِيهِ مِنَ الْخَيْرِ وَالْكَرَامَةِ. وَتَأْكِيدُ الْخَبَرِ عَنْ جَزَاءِ الشَّاكِرِينَ فِي قوله ﴿ إِنَّ الأبرار﴾ بحرف التوكيد لِدَفْعِ إِنْكَارِ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤْمِنُونَ خَيْرًا مِنْهُمْ فِي عَالَمِ الْخُلُودِ، وَلِإِفَادَةِ الِاهْتِمَامِ بِهَذِهِ الْبِشَارَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ[31]. إذ يعود ضمير الجمع في ﴿يشربون﴾ في الآية الخامسة على (الأبرار)، ومرجعيته داخلية سابقة، وهم الشَّاكِرُونَ الذين ذُكروا في قوله تعالى في الآية الثالثة: ﴿إما شاكراً وإما كفوراً﴾، وإيرادهم بعنوان البرّ، للإشعار بمَا استحقُّوا به ما نالُوه من الكرامة السنية، زِيَادَةً فِي الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ. والْأَبْرَارَ: جَمْعُ بَرٍّ بِفَتْحِ الْبَاءِ، وَجَمْعُ بَارٍّ أَيْضًا، مِثْلُ شَاهِدٍ وَأَشْهَادٍ، وَالْبَارُّ أَوِ الْبَرُّ الْمُكْثِرُ مِنَ الْبِرِّ بِكَسْرِ الْبَاءِ وَهُوَ فِعْلُ الْخَيْرِ[32].

أما ضميرا الغائبة في قوله تعالى: ﴿يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً﴾ و﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ فيعودان على الكأس، ومفعول (يشربون) محذوف، أي: يشربون كأساً أو خمراً من كأس كان مزاجها كافوراً، والكأس: الزجاجة إذا كانت فيها خمر، وتُسمَّى الخمر نفسها كأساً، و((مِنْ) للتَّبْعيض فعْلًا، وَأَنَّ شُرْبَ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَفُّهِ وَالتَّلَذُّذِ، وَهِيَ عَادَةُ الْمُتْرَفِينَ الْمُنَعَّمِينَ، يَشْرَبُونَ بَعْضَ الْكَأْسِ لَا كُلَّهُ، لأَنَّهُمْ لَا يَشْرَبُونَ عَنْ ظَمَأٍ[33]. ومعنى: (يشرب

بها عباد الله)، أي يشربون العين بتلك الكأس، والباء للإلصاق[34]. وبيَّن الزمخشري (ت538هـ) سبب تعدية الفعل يشربون بالباء في الأول، ثم تعديته بـ(من) في الثاني بقوله: (فإن قلت: لم وصل فعل الشرب بحرف الابتداء أوّلا، وبحرف الإلصاق آخرا؟ قلت: لأنّ الكأس مبدأ شربهم، وأوّل غايته، وأما العين فبها يمزجون شرابهم، فكان المعنى: يشرب عباد الله بها الخمر، كما تقول: شربت الماء بالعسل)[35]. فحقق بهذين الضميرين اللذين يرجعان على الكأس سقاية نوعين من الشراب، الخمر الخالص، وماء العين الذي يمزج مع الشراب، وكلاهما يشربان بوساطة الكأس.

ثمَّ يواصل نسق الآيات في ذكر سلسلة الضمائر العائدة على الأبرار، ليبين أنَّ هذه العين تفجر وفق ما يشتهيه الأبرار، لذلك قال: (يُفَجِّرونها تفجيراً)، بالمصدر الدال على التوكيد، و»أنَّ أحدهم إذا أراد أن ينفجر له الماء شقَّ ذلك الموضع بعود يجري فيه الماء»[36]. وليس معنى واو الجماعة في (يفجّرونها) أنَّهم يقومون بفعل التفجير جماعة مع بعض، فيفهم من ذلك الضعف مثلا، بل معناه: أنَّ كل واحد من الأبرار لو أراد عينا يقوم بتفجيرها لنفسه وحده، تكريماً له، ثمَّ يتنقل النص الذي يتكلم في زمن يوم القيامة، وما يحصل عليه الأبرار فيه. إلى ذكر أسباب وصولهم إلى تلك النعم في الدنيا، فيقول: ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۞ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۞ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ۞ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۞**﴾، وتتآزر فيها مجموعة من ضمائر متنوعة، لتجعل النص وحدة متماسكة، وهي ضمائر جماعة الغائبين العائدة على الأبرار، وهي: (ون) في: (يوفون) و(يخافون)، و(يطعمون)، و(نا) المتكلمين في (نطعمكم)، و(لا نريد)، و(إنا)، و(نخاف)، و(ربّنا)، ويظهر في هذه السلسلة النصية الالتفات من ضمير الغائبين الذين يتكلّم عنهم الله –سبحانه وتعالى–، ويزكيهم يوم القيامة بأنّهم كانوا في الدنيا يوفون بالنذر، ويخافون يوم القيامة، ويطعمون الطعام للفقراء، إلى ضمير المتكلمين، ليتحدثوا عن أنفسهم، ويبيّنوا سبب إطعامهم للفقراء بقولهم: نطعمكم لوجه الله، لا نريد الجزاء والشكر، وإنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا، والقمطرير: الشديد العبوس الذي يجمع ما بين عينيه، أو الصعب الشديد، أشدّ ما يكون من الأيام، وأطوله في البلاء[37].

أما الضمير الغائب الوحيد في هذه السلسلة النصية فهو في قوله تعالى: ﴿**على حبّه**﴾، (واخْتُلِفَ في مَرْجِعه، هَلْ هُوَ رَاجِعٌ عَلَى الطَّعَام، أَمْ عَلَى الله تَعَالَى؟ أَيْ: وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّ الطَّعَام لقلَّته عِنْدَهُمْ وَحَاجَتِهِمْ إِلَيْه، أَمْ عَلَى حُبِّ الله رَجَاءَ ثَوَاب الله؟ وَقَدْ رَجَّحَ ابْنُ كَثِير الْمَعْنَى الْأَوَّل، وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْن جَرِير... وَفِي الْآيَة الَّتِي بَعْدَهَا فِي هَذِهِ السُّورَة قَرِينَةٌ تَشْهَدُ لِرُجُوعِهِ لِلطَّعَامِ ... وَهِيَ قَوْلُهُ –تَعَالَى– بَعْدَهَا: ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا**﴾؛ لِأَنَّهَا فِي مَعْنَى حُبِّ الله، مِمَّا يَجْعَلُ الْأُولَى لِلطَّعَامِ، وَهَذِهِ لله. وَالتَّأْسِيسُ أَوْلَى مِنَ التَّأْكِيد، فَيَكُونُ السِّيَاقُ: وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَاجَتِهِمْ إِيَّاهُ، وَلِوَجْهِ الله تَعَالَى – وَالله تَعَالَى أَعْلَمُ)[38].

ثمَّ يرجع بالنص إلى زمن التكلّم وهو يوم القيامة، ليبيّن حال الأبرار في الجنة، ويتحدَّث عنهم بعد أن مهّد الكلام ببيان ما هو جزاؤهم يوم القيامة، وأشار إليهم بضمير الغائبين (هم) في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۞ فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ۞**﴾فـ(وقّاهم) شر يوم القيامة، و(لقَّاهم) نَضْرَةً في الوجوه، وَسُرُوراً في القلوب، وَجَزاهُمْ بما صَبَرُوا على طاعة الله، واجتناب محارمه، والدعوة لسبيله، واحتمال الأذى، جَنَّةً وَحَرِيراً يلبسونه، ويتزيّنون به[39]، ثمَّ يواصل ذكر ما ينالون من نعم، مشيراً إلى حالهم بضمير الجماعة أيضاً، بقوله تعالى: ﴿**مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا**﴾ (الإنسان: 13)، فقوله: ﴿**متكئين**﴾ حال من ضمير الجمع في (جزاهم)، أي: هم في الجنة متكئون على الأرائك[40]، والضمير في ﴿**لا يرون**﴾، وهو ضمير الجمع أيضاً عائد على الأبرار، على نسق الضمائر الأخرى المماثلة.

أمَّا ضمير الغائبة في (فيها) مرتين في الآية السابقة فعائد على الجنة[41]. وتكرار الضمير له وظيفة دلالية، بيَّنها الدكتور فاضل السامرائي بقوله: (كرَّر ضمير (فيها) مرتين، فقال: ﴿**متكئين فيها، لا يرون فيها**﴾، وذلك لأنَّ حذف الثانية يوقع في اللبس، فإنَّه لو قال: (لا يرون شمساً ولا زمهريراً) لأوهم أنَّ عدم الرؤية هذه هي عند الاتكاء على الأرائك، فإذا غادروا مكان الجلوس رأوا فيها الشمس والزمهرير، فذكر (فيها) لإفادة أنَّه ليس في الجنة شمس ولا زمهرير، وليس نفي الرؤية عند الاتكاء فقط)[42].

وفي قوله تعالى: ﴿**وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا**﴾، الضمير في (ظلالها) عائد على الجنة، وفي (عليهم) عائد على الأبرار.

وضمير الجمع في (يسقون) في قوله تعالى: ﴿**وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا**﴾عائد على الأبرار، والضمير في (فيها) للجنة، أي: ويسقون الأبرار في هذه الأكواب في الجنة خمراً ممزوجة بالزنجبيل[43]، كما أنَّ ضمير (الهاء) في قوله تعالى: ﴿**عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ ۞ سَلْسَبِيلًا**﴾ يعود على الجنة.

وضمير الجمع في (عليهم) و(عاليهم) في قوله تعالى: ﴿**وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ۞ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۞ عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا**﴾ عائد على الأبرار أيضاً[44]، أما ضمير المخاطب في (رأيتهم) و(رأيتَ)، فيعود على النبي (صلى الله عليه وسلم) المخاطب المباشر بهذه الآيات، أي: إذا (نظرت في الجنة، ورميت بطرفك ما أوتي الأبرار رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً، أي: واسعاً، لا ينفذه البصر)[45]، وهذا التفات من ذكر الضمائر الغائبة إلى الضمير المخاطب، ليجعل النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يشهد واقع حال الأبرار، ونعيم الجنة، تشويقاً له، وضمير الجمع الواقع مفعولا به في قوله: (رأيتهم)، و(حسبتهم) يعود على الولدان، أي: (إذا أبصرتهم ظننتهم –لحسنهم وصفاء ألوانهم وإشراق وجوههم– اللؤلؤ المفرَّق المضيء)[46]، حسناً وتناسباً[47].

و(عاليَهم) بالنصب حالٌ من الضمير في (يَطوف عليهم)، أو في (حَسِبْتَهم)، أي: يطوفُ عليهم ولْدانٌ عالياً للمَطوف، عليهم ثيابٌ، أو حَسِبْتَهم لؤلؤاً، عاليَهم ثيابٌ[48].

وتنتهي هذه اللوحة النصية بذكر سقاية هي من نوع خاص، يختلف عن السقايتين السابقيتن، لما يمتاز هنا الأبرار بتكريم من نوع آخر من ربِّهم، وهو قيامه جل وعلا بسقايتهم، لذا قال أبو

السعود (ت982هـ) في قوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُم رَبُّهُم شَرَابا طَهُورًا﴾: (هو نوعٌ آخرُ يفوقُ النوعين السالفين، كما يرشدُ إليه إسنادُ سقيه إلى ربِّ العالمينَ، ووصفُه بالطَّهورية، فإنَّه يطهرُ شاربَهُ عن دَنَسِ الميلِ إلى الملاذِّ الحسية، والركونِ إلى ما سوى الحقِّ، فيتجردُ لمطالعة جماله، ملتذاً بلقائه، باقياً ببقائه، وهي الغايةُ القاصيةُ من منازلِ الصدِّيقينَ، ولذلكَ خُتمَ بها مقالةُ ثوابِ الأبرار)[49].

وضمير جماعة المتكلمين في (نزلنا) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلا﴾ عائد على الله –عز وجل–، وضمير الخطاب في (عليك) عائد على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ومرجعيته خارجية سابقة.

وفي قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ يعود الضمير المجرور في (منهم) على المشركين، ولم يتقدَّم لهم ذكر؛ لأنَّهم معلومون من السياق، أو لأنَّهم المفهومون من قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلا﴾، أي: لا كما يزعم المشركون: أنك جئت من تلقاء نفسك[50]، فهو ذو مرجعية خارجية أيضاً.

اللوحة النصية الرابعة:

وهي في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا ۞ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ۞ وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۞ وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا ۞ إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ۞ نَّحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ ۖ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا ۞ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ۞ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۞ يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۞﴾(الإنسان: 23–31)، وفي هذه اللوحة النصية يتحوَّل الخطاب من الكلام عن الأبرار في الجنة إلى الخطاب المباشر مع النبي (صلى الله عليه وسلم)، ليؤكد له نبوَّته، وإنزال القرآن عليه، باستعمال ضمير التعظيم، المسبوق بحرف التوكيد، والمفعول المطلق المؤكد للفعل المؤكد أيضا في بنائه بالتضعيف في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلا﴾، وتثبيته على حكم الله، وعدم إطاعة الكافرين، تصبيرا له على أذاية قومه له، وتحمّل ثقلهم، إلى أن يأتيه الفرج العام، والنّصر المبين الذي وعده الله به، وكلُّ ذلك بإخلاص العبادة له، ودوام السجود بكرة وأصيلا، لذلك نرى أكثر الضمائر الواردة في هذه اللوحة النصية هي ضمائر الخطاب، بارزة أو مستترة، نحو: (عليك)، (فاصبر)، (ربّك)، (فاسجده)، و(سبِّحه).

ثمَّ يتحول الخطاب مرة أخرى إلى الكلام عن المشركين الذين بدأ بهم الكلام في الآيات الأولى في السورة، لبيان عاقبتهم على نحو مجمل دون تفصيل، ولكن الله –تعالى– هنا يتحدّاهم، ويبيّن للنبي (صلى الله عليه وسلم) ضعفهم، وسهولة استبدالهم بغيرهم، ويبين سذاجتهم بتفضيلهم الدنيا على الآخرة، مستعملا في ذلك كلّه ضمائر الجماعة التي تعود على المشركين في: (يحبون)، و(يذرون)، و(خلقناهم) و(أسرهم) و(أمثالهم)، وكأنَّ هذه اللوحة النصية ختام للوحة النصية الأولى التي تكلمت عن خلق الإنسان، للتناسب وتتناسق خاتمة السورة مع بدايتها، إذ إنَّها (بعد أن عرضت الآيات السابقة وجود الإنسان، ولفتته إلى أصل خلقه، وأين كان؟ وكيف بدأ؟ وإلى أين صار؟ وبعد أن لقيت هذا الإنسان بما سيلقى في الآخرة عن عذاب ونكال، إذا هو كفر بالله، وجحد حق خالقه عليه، وما سيلقى من نعيم ورضوان، إذا هو عرف ربه، وذكر حقَّه عليه، وخاف مقامه بين يديه عادت آيات الله، تدعو النبي– صلوات الله وسلامه عليه– إلى حضرة ربِّه –سبحانه وتعالى–، لتسمعه حديثه إليه، فيلقاه الحق –سبحانه وتعالى– بقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلا﴾[51].

ثمَّ في خاتمة السورة يحوِّل بجهة الخطاب من الغيبة إلى المخاطب، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ۞ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۞﴾، فبعد أن أشار إلى من وجّه إليهم التذكرة بضمير الغائب، (شاء)، و(اتخذ) التفت بهم إلى الخطاب في قوله: (تشاؤن)، وهذا لتحريك السامعين، وتشويقهم إلى الكلام، ويكون عندهم أذان ضاغية لتلقي التوجيهات.

2. الضمائر ذات المرجعيات المتعددة:

من الأساليب البليغة في توظيف الضمائر، والاتساع فيها، بحيث تؤدي دلالات عدة بدقة، تنوعُ مرجعيات الضمير، إذ نجد ضميرا واحدا يرجع إلى مرجعين متنوعين، أو أكثر، توفيرا لمعان كثيرة بلفظ واحد، ولا يقدم على هذا الاستعمال الدقيق، والقدرة على توظيف الألفاظ، إلا البليغ، والقرآن الكريم في أعلى مراتب البلاغة والفصاحة، لذلك نجد فيه هذا التنوع بكثرة، وما ورد في سورة الإنسان من تنوع مرجعيات الضمير:

ضمير واو الجماعة في (يفجرونها) في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۞﴾، إذ إنَّه يرجع على الأبرار، على نسق الضمائر الواردة في (الأفعال المضارعة) الأخرى في السورة الكريمة، فالواو إذن ترجع على عباد الله الذين ينعم الله عليهم في الجنة، ومن تلك النعم تفجير العين، إذ (إنَّ الرجل منهم ليمشي في بيوتاته، ويصعد إلى قصوره، وبيده قضيب يشير به إلى الماء، فيجري معه حيثما دار في منازله على مستوى الأرض في غير أخدود، ويتبعه حيثما صعد إلى أعلى قصوره؛ وذلك قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾، أي: يُشقِّقونها شقًّا، كما يفجر الرجل النهر ها هنا وها هنا إلى حيث يريد)[52].

ويجوز أن ترجع الواو على الملائكة الذين وكَّلهم الله لخدمة أهل الجنة، فيقومون بتفجير الأنهار لهم حيث أرادوا، وبذلك تكون مرجعية الضمير خارجية سابقة، تفهم من سياق الكلام، وبقرينة معنوية، إذ يعرف المتلقي أنَّ هناك ملائكة يقومون بخدمة المؤمنين في الجنة، كما هي حال الولدان الذين يطوفون بهم. فيكون إذن للضمير مرجعيتان، توسعا في الدلالة وتحقيقا للانسجام.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾، جعل الإمام الرازي (ت606هـ) للضمير في (حبِّه) مرجعين: (أحدهما: أن يكون الضمير للطعام مع اشتهائه، والحاجة إليه، والثاني: ... على حبِّ الله، أي: لحبِّهم لله، واللام قد تقام مقام (على)، وكذلك تقام (على) مقام اللام)[53].

والضمير في (قطوفها) في قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلا﴾، إما عائد على (الجنة)، وإما عائد على (ظلالها)، باعتبار الظلال كناية عن الاشجار[54].

وضمير الجمع في (قدروها) في قوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَاْ من فضَّة قَدَّرُوهَا تَقديرا﴾(الإنسان:16)، (يجوز أن يكون عائداً على (الأبرار)، أو (عباد الله) الذي عادت إليه الضمائر المتقدمة في قوله: (يفجرونها)، و(يوفون) ..... فيكون المعنى: رغبتهم أن تجيء على وفق ما يشتهون، ويجوز أن يكون الضمير عائداً إلى نائب الفاعل المحذوف المفهوم من بناء (يُطاف) للمفعول، أي: الطائفون عليهم بها قدّروا الآنية والأكواب، أي: قدَّروا ما فيها من الشراب، على حسب ما يطلبه كل شارب منهم..... وكان ممَّا يعد في العادة من حذق الساقي أن يعطي كلَّ أحد من الشرب ما يناسب رغبته)[55]. وقد ذكر أبو حيان (ت745هـ) ذلك بقوله: (وقيل الضمير للطائفين بها، يدلُّ عليه قوله: (ويطاف عليهم)، على أنهم قدَّروا شرابها على قدر الري، وهو ألذُّ الشراب، لكونه على مقدار حاجته، لا يفضل ولا يعجز)[56].

3. تحوّل جهة الضمير من الغيبة إلى الخطاب (الالتفات):

إنَّ مرجعية الضمير واحدة في قوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُس خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ- وَحُلُّوا أَسَاوِرَ من فضَّة وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ۞ إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا ۞﴾، إذ ترجع على (الأبرار)، ولكن التفت من جهة الغيبة (هم) في (عاليهم)، و(سقاهم) إلى الخطاب (كم)، في (لكم)، و(سعيكم)، ليوجَّه النعم إلى المؤمنين مباشرة، ويكلّمهم الله بنفسه، تكريماً لهم، وإعلاءً لشأنهم، وتقريراً لصدورهم بالكلام معهم، والجدول الآتي بيان لذلك:

الوحدات / سماتها	عاليهم	حلوا	سقاهم	لكم	سعيكم	مرجعية الضمير	نوع المرجعية
نوع الضمير	جمع	جمع	جمع	جمع	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
جهته	غياب	غياب	غياب	خطاب	خطاب		
موقعه الإعرابي	مضاف إليه	فاعل	مفعول به	في محل جر	مضاف إليه		
الفعل	------	ماض	ماض	-----	-----		

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِه تَذْكِرَةٌ- فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّه سَبِيلًا ۞ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۞﴾ التفت بالضمير من الغيبة: (فمن شاء اتخذ) إلى الخطاب: (وما تشاءون)، ليحرّك السامع، ويثيره، فتغيير الأسلوب ربَّما يعقبه تغيير النفوس[57]، ووجَّه الخطاب إليهم مباشرة، كي تكون لهم أذان صاغية في الاستسلام بأنَّه لا مشيئة من دون مشيئة الله، مهما حاولت النفوس، وكدّت، وخططت لذلك، وبيانه في الجدول الآتي:

الوحدات / سماتها	فمن شاء (هو)	وما تشاءون	مرجعية الضمير	نوع المرجعية
صفة الضمير	مفرد	جمع	الإنسان	داخلية سابقة
جهته	غياب	خطاب		
موقعه	فاعل	فاعل		
الفعل	------	------		

4. ترسيم الضمائر الواردة في سورة الإنسان ومرجعياتها:

أ. ترسيم الضمائر البارزة:

الآية ورقمها	الضمير	صفة الضمير	مرجعية الضمير	نوع المرجعية
﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ من نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) ﴾	إنَّا	جمع (للتعظيم)	الله	خارجية سابقة
	خلقنا (نا)	جمع (للتعظيم)	الإنسان	داخلية سابقة
	نبتليه (الهاء)	مفرد	الإنسان	داخلية سابقة
	فجعلناه (نا)	جمع	الله	خارجية سابقة
	الهاء	مفرد	الإنسان	داخلية سابقة
﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (3)﴾	هديناه (نا)	جمع (للتعظيم)	الله	خارجية سابقة
	(الهاء)	مفرد	الإنسان	داخلية سابقة
﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا (4) ﴾	أعتدنا (نا)	جمع (للتعظيم)	الله	خارجية سابقة
﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ من كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا (5)﴾	يشربون (ون)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	مزاجها (الهاء)	مفرد	الكأس	داخلية سابقة
﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (6)﴾	بها (الها)	مفرد	العين	داخلية سابقة
	يفجرونها(الهاء)	مفرد	العين	داخلية سابقة
	يفجرونها (الواو)	جمع	الملائكة، أو الأبرار	خارجية

الآية ورقمها	الضمير	صفة الضمير	مرجعية الضمير	نوع المرجعية
﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا (7)﴾	يوفون (الواو)	جمع	الأبرار، عباد الله	داخلية سابقة
	يخافون (الواو)	جمع	الأبرار، عباد الله	داخلية سابقة
	شره (الهاء)	مفرد	يوم القيامة	داخلية سابقة
﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (8)﴾	يطعمون (الواو)	جمع	الأبرار، عباد الله	داخلية سابقة
	حبه (الهاء)	مفرد	الطعام	داخلية سابقة
			و(الله)	خارجية سابقة
﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (9)﴾	نطعمكم (كم)	جمع	للذين يطعمونهم	داخلية سابقة
	منكم (كم)	جمع	يتيم، مسكين، أسير، الأبرار، عباد الله	داخلية سابقة
﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَومًا عَبُوسا قَمطَرِيرا (10)﴾	إنا (نا)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	ربنا (نا)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَومِ وَلَقَّاهُم نَضرَة وَسُرُورا (11)﴾	وقاهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	ولقاهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّة وَحَرِيرا (12)﴾	جزاهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	صبروا	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَونَ فِيهَا شَمسا وَلَا زَمهَرِيرا (13)﴾	يرون (الواو)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	فيها (ها)	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
	فيها (ها)	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا (14)﴾	ظلالها (الهاء)	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
	قطوفها (الهاء)	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا (15)﴾	عليهم(هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا (16)﴾	قدروها (الهاء)	مفرد	القوارير (الكأس)	داخلية سابقة
﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلا (17)﴾	فيها	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
	مزاجها	مفرد	الكأس	داخلية سابقة
﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا (18)﴾	فيها (الهاء)	مفرد	الجنة	داخلية سابقة
﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا (19)﴾	عليهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	رأيتهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	حسبتهم (هم)	جمع	الولدان	داخلية سابقة
﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا (20)﴾	رأيت (التاء)	مفرد	الرسول (صلى الله عليه وسلم)	خارجية سابقة
﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (21)﴾	عاليهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	حلوا (الواو)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	سقاهم(هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	ربهم (هم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿ إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا (22)﴾	لكم (كم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
	سعيكم (كم)	جمع	الأبرار	داخلية سابقة
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا (23)﴾	إنا (نا)	جمع	الله	
	نحن نزلنا (نا)	جمع	الله	خارجية سابقة
	عليك (الكاف)	مفرد	الرسول (صلى الله عليه وسلم)	خارجية سابقة
﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا (24)﴾	منهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة
﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (25)﴾	ربك (الكاف)	مفرد	النبي	خارجية سابقة
﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا (26)﴾	فاسجدله (الهاء)	مفرد	الله	خارجية سابقة
	وسبحه (الهاء)	مفرد	الله	خارجية سابقة
﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلا(27)﴾	يحبون (الواو)	جمع	الكفار	خارجيةسابقة خارجية
	يذرون (الواو)	جمع	الكفار	سابقة
	ورائهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة

الآية ورقمها	الضمير	صفة الضمير	مرجعية الضمير	نوع المرجعية
﴿ نَّحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ ۖ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلا (28)﴾	خلقناهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة
	أسرهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة
	أمثالهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة
	شئنا (نا)	جمع	الله	خارجية سابقة
	بدلنا (نا)	جمع	الله	خارجية سابقة
	أمثالهم (هم)	جمع	المشركون	خارجية سابقة
﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلا (29)﴾	ربه (الهاء)	مفرد	الإنسان	داخلية سابقة
﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (30)﴾	تشاؤون (الواو)	جمع	الإنسان	داخلية سابقة
﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (31)﴾	رحمته (الهاء)	مفرد	الله	خارجية سابقة
	لهم (هم)	جمع	الظالمون (المشركون)	داخلية سابقة

ب. ترسيم الضمائر المستترة:

الآية ورقمها	الضمير	صفة الضمير	المرجعية	نوع المرجعية
﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (1)﴾	يكن	مفرد غائب	الإنسان	داخلية سابقة
﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2)﴾	نبتليه	جماعة المتكلمين	الله	خارجية سابقة
﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (9)﴾	نطعمكم	جماعة المتكلمين	الله	خارجية سابقة
	لا نريد	جماعة المتكلمين	الله	خارجية سابقة
﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا (10)﴾	نخاف	جماعة المتكلمين	الأبرار	داخلية سابقة
﴿وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّةً وَحَرِيرًا (12)﴾	جزاهم	مفرد غائب	الله	خارجية سابقة
﴿قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا (16)﴾	قدّروها	مفرد غائب	الولدان،أو الأبرار	داخلية سابقة
﴿عَينًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلا (18)﴾	تسمّى	مفردة غائبة	العين	داخلية سابقة
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلا(23)﴾	فاصبر	مخاطب	النبي	خارجية سابقة
﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلا (25)﴾	واذكر	مخاطب	النبي	خارجية سابقة
﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلا (26)﴾	فاسجد وسبحه	مخاطب	النبي	خارجية سابقة
﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (31)﴾	يدخل	مفرد غائب	الله	خارجية سابقة
	أعدَّ		الله	خارجية سابقة

5. الإحصاء العددي لورود الضمائر في سورة الإنسان:

أولا/ الضمائر البارزة:

أ. ورد ضمير (هم) في سورة الإنسان (61) مرة، ومنها:

(9) مرات للأبرار.

(5) مرات للمشركين.

(مرتان) للولدان.

ب. ورد ضمير (الهاء للمؤنث) في السورة (11) مرة، ومنها:

(6) مرات للجنة.

(3) مرات للكأس.

(مرتان) للعين.

ت. ورد ضمير (الهاء للمذكر) في السورة (9) مرات، ومنها:

(4) مرات للإنسان.

(3) مرات لله –تعالى–.

(مرة واحدة) لليوم.

(مرة واحدة) للطعام أو لحب الله.

ث. ورد ضمير (ون) في السورة (9) مرات، ومنها:

(6) مرات للأبرار.ز

(مرتان) للمشركين.

(مرة واحدة) للإنسان.

ج. ورد ضمير (نا) في السورة (11) مرة، منها:

(9) مرات لله –سبحانه وتعالى–

(مرتان) للأبرار.

ح. ورد ضمير (كم) (4) مرات، ومنها:

(مرتان) للأبرار.

(مرتان) للذين يطعمون الأبرار.

خ. ورد ضمير (كاف الخطاب) (3) مرات، وكلها تعود على الرسول (صلى الله عليه وسلم).

د. ورد ضمير (تاء الخطاب) (4) مرات تعود على النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو لغير معيّن، على تعدد المرجعية.

ذ. ورد ضمير (نحن) مرتين، يعودان على الله –عز وجل–.

ثانياً/ الضمائر المستترة:

أ. ورد ضمير المتكلمين المستتر(3) مرات، وكلُّها تعود على الله –جل وعلا– للتعظيم.

ب. ورد ضمير المخاطب المفرد المستتر (3) مرات أيضا، وكلُّها تعود على النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو على غير معين

ت. ورد ضمير الغائب المفرد المستتر (5) مرات، ومنها:

(مرة واحدة) للإنسان.

(3) مرات تعود على الله

(مرة واحدة) للولدان أو الأبرار، على تنوع المرجعية

ث. ورد ضمير الغائبة المفردة المستترة مرة واحدة ويعود على العين.

فنجد على وفق الإحصائية الموجودة أنَّ مجموع الضمائر التي وردت في سورة الإنسان هو (78) ضميرا، منها (66) ضميراً بارزا، و(12) ضميرا مستترا.

وبناءً على هذه الإحصائية نلاحظ أنَّ الضمائر التي تعود على الأبرار يصل مجموعها إلى (20) ضميراً، وهي النسبة الأكثر في السورة قياسا بالضمائر التي تعود على المشركين، وهذا أمر معتاد، لأن سياق السورة يتحدَّث عن الأبرار، وسمات هؤلاء الأبرار، وجزائهم، ووصف ما لهم عند ربهم من الجنان والثواب.

وفي المقابل نجد أنَّ الضمائر التي تعود على المشركين أقلُّ عدداً، إذ تبلغ (7) ضمائر؛ لأنَّ وصف الأبرار في السورة غلب على وصف الجاحدين والمشركين.

وإنَّ الضمائر التي تعود على الله –عز وجل– وردت بنسبة كبيرة، إذ تبلغ (21) ضميراً بارزا ومستترا، وهذا يدلُّ على بيان قدرة الله على خلق الإنسان، وعلى الكون بأسره، ويثبت أنَّ كلَّ شيء بيده –تبارك وتعالى–، وهو الذي قد هيّأ للمؤمنين الجنة، وللكافرين النار.

والضمائر التي تعود على لفظ الإنسان تبلغ (6) ضمائر، و(الإنسان) يمثل نواة السورة، أو الفكرة الأساس في السورة، وهو مايسمى بـ(بؤرة النص)، والسورة كلها تدور حول الإنسان قبل وجوده وهو نطفة أمشاج، وبعد خروجه من الدنيا، وبيان خاتمته ومصيره.

ولو أضفنا إلى ذلك الضمائر العائدة على الرَّسول والأبرار، وكذلك العائدة على الفجار، لارتفعت نسبة الضمائر العائدة على الإنسان إلى (46) ضميراً، لتأخذ الضمائر العائدة على الإنسان المرتبة الأعلى في استعمال الضمائر في السورة، وهذا يؤكد انسجام استعمال الضمائر مع موضوع السورة الأساس وعنوانها (الإنسان).

نتائج البحث:

1. نلاحظ في سورة الإنسان ترسيماً بليغا للضمائر ومرجعياتها، إذ تؤدي الضمائر الواردة في هذا النص البليغ دورا بارزاً في تماسكه وانسجامه مع مرجعياتها كماً ونوعاً.

2. في السورة أربع لوحات نصية، اللوحة الأولى تتحدث عن جنس الإنسان عموماً، واللوحة الثانية: تتحدث عن الإنسان الكافر فقط، واللوحة الثالثة تتحدث عن الإنسان المؤمن، واللوحة الرابعة: تتحدث على نحو متنوع، ففيها الكلام على المشركين، وكذلك الكلام على الإنسان بشكل عام وتكون بذلك نهاية السورة متناسبة مع بدايتها.

3. يبرز في اللوحة النصية الأولى التي تشمل الآيات الثلاث الأولى في سورة الإنسان نوعان من الضمير، (ستة) ضمائر للمتكلمين العائدة على الله، و(أربعة) ضمائر غائبة العائدة على الإنسان، ولو أضفنا عليها ذكر الإنسان مرتين، لأصبحت نسبة الضمائر متوازياً. ويكون النص بذلك كتلة واحدة في استعمال الضمائر من حيث مرجعياتها وعددها، إذ فيه الكلام على الخالق والمخلوق (الإنسان).

4. اللوحة النصية الثالثة تتمثل في آية واحدة وتتحدث عن الإنسان الكافر تحدّثاً سريعاً مجملاً عن طريق استئناف بياني لقوْله تعالى: ﴿**إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الْإِنْسَان: 3)؛ قبل التفصيل عن ذكر حال المؤمنين التي احتلت مساحة واسعة في السورة؛ وفيها ضميران بارزان فقط، يعودان على الله تعالى في (إنّا) و(أعتدنا)، وأكد الضمير الأول بحرف التوكيد (إنَّ) للدلالة على قوة الوعيد المتوجه إلى الكفار وتكذيبهم.

5. اللوحة النصية الكبرى في السورة هي اللوحة الثالثة، إذ تحتل مساحة كبيرة من حيث عدد آياتها واستعمال الضمائر ومرجعياتها، وتشمل (ثماني عشرة) آية من إجمالي عدد الآيات (الواحدة والثلاثين)، والضمائر فيها على أنواع وأشكال من حيث استعمالها ومرجعياتها وجهاتها، فمنها ذات مرجعية واحدة، ومنها ذات مرجعية متعددة، ومنها ذات جهة داخلية ومنها خارجية ومنها سابقة ومنها لاحقة. وضمير جماعة الغائبين العائد على الأبرار، أو ما في معناه هو الغالب في هذه اللوحة النصية، لأن النص تفصيل لما للشاكرين من نعم، وإطناب لوصف جزائهم.

6. وفي اللوحة النصية الرابعة والأخيرة يتحول الخطاب من الكلام عن الأبرار في الجنة إلى الخطاب المباشر مع النبي (صلى الله عليه وسلم)، ليؤكد له نبوته وإنزال القرآن عليه باستعمال ضمير التعظيم المسبوق بحرف التوكيد، وإنَّ أكثر الضمائر الواردة في هذه اللوحة النصية هي ضمائر الخطاب المتوجهة إلى النبي بارزة أو مستترة، نحو: (عليك)، (فاصبر) (ربّك) (فاسجده) و(سبحه). ثمَّ يتحول الخطاب مرة أخرى إلى الكلام عن المشركين بطريق ضمائر الجماعة الغائبين التي تعود على المشركين في: (يحبون)، و(يذرون)، (خلقناهم) و(أسرهم) و(أمثالهم)، وتختم بهذه اللوحة النصية اللوحة النصية الأولى التي تكلمت عن خلق الإنسان في بداية السورة، للتناسب وتتناسق خاتمة السورة مع بدايتها خلقاً وعاقبة ومآلاً. ثمَّ في خاتمة السورة يتحول جهة الخطاب مرة أخرى من الغيبة إلى المخاطب، من ضمير الغائب في (شاء)، و(اتخذ) إلى

ضمير الخطاب في: (تشاؤن) تحريكاً للسامعين وتشويقاً لتلقي التوجيهات.

7. يلاحظ في السورة ضمائر ذات مرجعيات متعددة، وهذا من الأساليب البليغة في توظيف الضمائر، والاتساع فيها، بحيث تؤدي دلالات عدة بدقة، توفيرا لمعان كثيرة بلفظ واحد.

8. يلاحظ التفات من جهات بعض الضمائر في السورة تحريكا للسامع وإثارة له، بتغيير الأسلوب الذي قد يعقبه تغيير النفوس.

9. مجموع الضمائر التي وردت في سورة الإنسان هو (78) ضميرا، منها (66) ضميراً بارزا، و(12) ضميرا مستترا. وعدد الضمائر العائدة على الإنسان على نحو عام (الرَّسول والأبرار والإنسان) يبلغ (46) ضميراً، وتأخذ بذلك المرتبة الأعلى في استعمال الضمائر في السورة، وهذا يؤكد انسجام استعمال الضمائر مع موضوع السورة الأساس وعنوانها (الإنسان).

الهوامش:

1. الخليل بن احمد الفراهيدي، العين، تحقيق: الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت (د.ت): 3/ 298.
2. ابن سيدة المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، (2000م) : 4/7.
3. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر– بيروت، ط1، (1956م): 11/168.
4. ينظر عبد الحميد بو ترعة، الإحـــالة النصيّة وأثرها في تحقيق تماسك النص القرآني، دراسة تطبيقية على بعض الشواهد القرآنية، بحث منشور في مجلة الأثر– جامعة قاصدي مرباح– ورقلة– الجزائر، العدد: 16، (2012): 1.
5. أحمد عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة الزهراء الشرق– القاهرة، ط1، (2006): 116.
6. براون جورج بول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي منشورات جامعة الملك سعود– الرياض (1997م): 238..
7. محمد الخطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء– المغرب، ط2، (2006م): 16..
8. ينظر: تمام حسان، الخلاصة النحوية، عالم الكتب– بيروت، ط1، (1420هـ/2000م): 89.
9. أنس محمود فجال، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء، (1428هـ2009–م): 128.
10. الجوهري، الصحاح، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة– بيروت، ط1، (1426هـ/2005م). 2/722، وينظر: الصبان حاشية الصبان على شرح الأشموني على الألفية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، (1417هـ/ 1977م): 1/240، وأحمد الحازمي، فتح رب البرية في (نظم الآجرومية لمحمد بن أبَّ القلاوي الشنقيطي) دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، (1417هـ/ 1977م): 430.
11. ينظر: شهاب الدين الأندلسي الحدود في علم النحو، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، منشورات مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 112، السنة 33، (1421هـ/2001م): 431، والصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: 1/240، وفاضل السامرائي: معاني النحو، دار الفكر– عمان، ط 1، (1420هـ/2000م): 1/ 42.
12. ينظر: السكاكي، مفتاح المعلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، (د.ت): 30.
13. ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، انتشارات ناصر خسرو– طهران، ط 3، (1426هـ): 1/ 196..
14. ينظر: محمد الشاوش: ينظر أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، المؤسسة العربية– تونس، ط 1، (1421 هـ /2001 م): 1/ 126.
15. ينظر: المصدر نفسه: 2/ 1103.
16. ينظر: عباس حسن، النحو الوافي: 1/ 197.
17. ينظر: حسين عبدالله صالح الموساي، سورة الأعراف دراسة نصية، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، (1423هـ/2002م): 148.
18. المصدر نفسه: 148 .
19. الاسترآبادي، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: محمد نور الحسن، دار الشوق– بيروت، (1398هـ/1978م):1/ 238
20. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب– القاهرة، ط 4، (1425هـ/2004 م): 113 .
21. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية – تونس، (1984م): 29/372، وأحمد الخراط، المجتبى في مشكل إعراب القرآن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: (1426ه): 4/1396.
22. ينظر: الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ: علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور: أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور: عبد الرحمن عويد، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، (1415هـ/ 199 م): 4/398، وأمالي ابن الشجري، الأمالي النحوية، الأمالي في النحو: (الأمالي الشجرية، دائرة المعارف العثمانية– حيدر آباد الدكن، الهند، (1349هـ): 1/323، و أبو العباس الفاسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، (1423هـ / 2002 م): 7/193، وابن عاشور، التحرير والتنوير: 29/372.
23. محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه–، دار اليمامة – بيروت، دار ابن كثير– دمشق، دار الإرشاد – حمص، ط 9، (1424هـ/ 2003 م): 3/578.
24. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 29/377.
25. هو في لسان علماء البيان عبارة عن ذكر الشيئين على جهة الاجتماع مطلقين عن التقييد، ثم يوفّى بما يليق بكل واحد منهما اتكالا على أنَّ السامع لوضوح الحال يرد إلى كل واحد منهما ما يليق به، وهو فى الحقيقة جمع ثم تفريق، واشتقاقهما من قولهم: لفَّ الثوب إذا جمعه، ونشر الثياب إذا فرقها، ينظر: العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، (1415هـ/1995م): 2/212.
26. ينظر: الفاسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: 7/195.
27. ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي– القاهرة (د.ت): 2/135.
28. أبو السعود الغرناطي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، (1419هـ/1999م): 1/578.
29. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 29/379.
30. ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 2/135.

31. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 29/379.
32. ينظر: المصدر نفسه: 29/379.
33. ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت– لبنان، (1415 هـ /1995م): 8/393.
34. ينظر: الآلوسي، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، (1415هـ): 15/170، والدرويش، إعراب القرآن وبيانه: 10/315.
35. الزمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي– بيروت، ط3، (1407هـ): 4/668.
36. النحاس، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1421هـ): 5/64.
37. ينظر: ابن قتيبة، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، (1398ه/ 1978م): 429.
38. الشنقيطي، أضواء البيان: 8/ 3994، وينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة– بيروت، (1420هـ/ 2000م): 6/588، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة– بيروت، (1420هـ/ 2000م): 8/295.
39. ينظر: محمد القاسمي، محاسن التأويل،دار الكتب العلميه – بيروت، ط1 (1418هـ): 9/376..
40. ينظر أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: 9/71، وابن عاشور، التحرير والتنوير: 12/388.
41. محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه: 8/165.
42. فاضل السامرائي، على طريق التفسير البياني، منشورات المركز البحوث والدراسات في جامعة، الشارقة، (1423هـ / 2002 م): 176.
43. المصدر نفسه: 15/ 321 .
44. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد صدقي العطار، دار الفكر– بيروت، ط 1، (1429هـ/2008م): 10/90.
45. القاسمي، محاسن التأويل، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (د.ت): 9/377.
46. نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف –السعودية، ط2، (1430هـ / 2009م): 579.
47. أبو جعفر الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (د.ت): 2/497.
48. ينظر الزمخسشري، الكشاف: 4/674، والسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم– دمشق، (د.ت): 10/ 671، وهبة الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر– دمشق، ط10، (1430هـ/ 2009م): 15/394.
49. أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: 9/75.
50. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 1/ 405 .
51. عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (ت بعد 1390هـ)، دار الفكر العربي – القاهرة، (د.ت): 15/ 1381..
52. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 19/ 126.
53. عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (ت بعد 1390هـ)، دار الفكر العربي – القاهرة، (د.ت): 15/ 1381.
54. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 12/ 390.
55. المصدر نفسه: 12/ 394
56. أبو حيان الأندلسي البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، (1422هـ/2001 م): 8/ 364.
57. سعيد عبدالمجيد النوتي، من بلاغة القرآن في سورة الإنسان (دراسة بلاغية تحليلية)، بحث منشور في موقع جامعة أم القرى– مكة المكرمة (د.ت): 17.

المصادر والمراجع

أولاً- الكتب المطبوعة:

1. الأسترآبادي رضي الدين، محمد بن حسين (ت686هـ): شرح الرضي على الكافية: تحقيق: محمد نور الحسن، دار الشوق – بيروت، (1398هـ/ 1978م) .
2. الآلوسي شهاب الدين، محمود بن عبد الله الحسيني (ت1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، (1415هـ).
3. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر (ت885هـ): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور:، دار الكتاب الإسلامي– القاهرة (د.ت).
4. أبو بلال الخراط، أحمد بن محمد المجتبى من مشكل إعراب القرآن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: (1426هـ).
5. بول، براون جورج: تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطني، ومنير التريكي، منشورات جامعة الملك سعود– الرياض (1997م).
6. أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد (ت310هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مؤسسة الرسالة– بيروت، (1420هـ/ 2000م).
7. أبو جعفر الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، (ت 708هـ): ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (د.ت).
8. أبو جعفر النَّحَّاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي(ت 338هـ) إعراب القرآن:، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1421هـ).
9. الجوهري، أبو نصر بن إسماعيل بن حماد (ت398هـ): الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): اعتنى به: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة– بيروت، ط1، (1426هـ/2005م).
10. الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد: فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية (نظم الآجرومية لمحمد بن أبَّ القلاوي الشنقيطي)، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط1، (1431هـ/2010م).
11. حسان، تمام: الخلاصة النحوية: عالم الكتب– بيروت، ط1، (1420هـ/2000م).
12. حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها،عالم الكتب– القاهرة، ط 4، (1425هـ/2004م).
13. حسن، عباس: النحو الوافي، انتشارات ناصر خسرو– طهران، ط 3،

(1426هـ).

14. أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت458هـ): المحكم والمحيط الأعظم: تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، (2000م).

15. أبو الحسن الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري الشافعي (ت468هـ): الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ: علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور: أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور: عبد الرحمن عوي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، (1415هـ /199 م).

16. أبو حيان الأندلسي، يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين (ت745هـ): البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الكتب العلمية –بيروت، ط 1، (1422هـ/2001 م).

17. الخطابي، محمد: لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء– المغرب، ط2، (2006م).

18. الخطيب، عبد الكريم يونس: التفسير القرآني للقرآن، (ت بعد 1390هـ)، دار الفكر العربي–القاهرة، (د.ت).

19. الدرويش، محيي الدين: إعراب القرآن وبيانه:، دار اليمامة – بيروت، دار ابن كثير– دمشق، دار الإرشاد – حمص، ط 9، (1424هـ/ 2003 م).

20. الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (المتوفى: 276هـ): غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، (1398هـ/ 1978م).

21. الرازي فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التميمي البكري الشافعي (ت604هـ): مفاتيح الغيب، المشهور بـ(التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط3، (2009م).

22. الزحيلي، وهبة: التفسير المنير (في العقيدة والشريعة والمنهاج)، دار الفكر–دمشق، ط10، (1430هـ /2009 م).

23. السامرائي، فاضل صالح: على طريق التفسير البياني، منشورات المركز البحوث والدراسات في جامعة الشارقة، (1423هـ / 2002 م).

24. السامرائي، فاضل صالح: معاني النحو، دار الفكر– عمان، ط 1، (1420هـ/2000م).

25. أبو السعادات ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة (ت542هـ): الأمالي في النحو: (الأمالي الشجرية):، دائرة المعارف العثمانية– حيدر آباد الدكن، الهند، (1349هـ).

26. أبو السعود الغرناطي، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي (ت951هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، (1419هـ/1999م).

27. الشاوش، محمد: أصول تحليل الخطاب (في النظرية النحوية العربية)، المؤسسة العربية– تونس، ط 1، (1421 هـ /2001 م) .

28. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، (ت 1393هـ): أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن:، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت– لبنان، (1415هـ/1995م).

29. ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد الطاهر (ت 1393هـ): تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المشهور بـ(التحرير والتنوير)، دار التونسية– تونس، (1984م) .

30. أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت756هـ): الدر المصون في علوم الكتاب المكنون:، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم– دمشق، (د.ت).

31. أبو العباس الفاسي، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجريالصوفي (ت1224هـ): البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، (1423هـ /2002م).

32. أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين: (ت175هـ)، تحقيق: الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال– بيروت (د.ت).

33. أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري(ت 671 هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد صدقي العطار، دار الفكر – بيروت، ط 1، (1429هـ/ 2008 م).

34. أبو العرفان الصبان، محمد بن علي الشافعي (ت 1206هـ): حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، (1417هـ/ 1977م).

35. عفيفي، أحمد: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة الزهراء الشرق– القاهرة، ط1، (2006).

36. العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم اليمني (ت749هـ): الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، (1415هـ/1995م).

37. أبو الفضل: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711 هـ): لسان العرب: دار صادر– بيروت، ط1، (1956م).

38. أبو القاسم جار الله، محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي– بيروت، ط3، (1407هـ).

39. ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ): تفسير القرآن العظيم: تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420هـ/1999م).

40. المرادي، حسن بن قاسم (ت 749هـ): الجنى الداني في حروف المعاني: تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية– بيروت، (1992م).

41. نخبة من أساتذة التفسير: التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف السعودية، ط2، (1430هـ / 2009م).

42. أبو يعقوب السكاكي، يوسف بن أبي بكر محمد علي (ت626هـ)، مفتاح العلوم: دار الكتب العلمية – بيروت، (د.ت).

ثانياً- الرسائل الجامعية والبحوث المنشورة:

1. الأندلسي، شهاب الدين: الحدود في علم النحو: أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأُبَّذيّ، (ت860هـ)، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، منشورات مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 112 – السنة 33 – (1421هـ/2001م).

2. بو ترعة، عبد الحميد: الإحـــالة النصيّة وأثرها في تحقيق تماسك النص القرآني، دراسة تطبيقية على بعض الشواهد القرآنيةمجلة الأثر– جامعة قاصدي مرباح– ورقلة – الجزائر،العدد: 16، (2012م).

3. فجال، أنس محمود: الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء، (1428هـ/2009م).

4. الموساي، حسين عبد الله صالح: سورة الأعراف (دراسة نصية)، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، (1423هـ/2002 م) .

5. النوتي، عبد المجيد: من بلاغة القرآن في سورة الإنسان، بحث منشور في موقع جامعة أم القرى– مكة المكرمة (د.ت).

معالم الشخصية القيادية في سورة يوسف:
دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام*

د. حازم حسني زيود**

*تاريخ التسليم: 2016/8/28م، تاريخ القبول: 2016/10/26م.
**أستاذ مساعد/ الجامعة العربية الأمريكية/ فلسطين

ملخّص:

تسلّط هذه الدراسة الموسومة بـ (معالم الشخصية القيادية في سورة يوسف: دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام) الضوء على مفهوم الشخصية القيادية الحقّة من ناحية لغوية واصطلاحية، ومن ثمّ تظهر أبرز معالم هذه الشخصية من خلال دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام، متطرقًا لهذه المعالم من خلال ثلاثة محاور، المحور الأول: من خلال علاقتها مع الله تبارك وتعالى، والثاني: من خلال علاقتها ومع الآخرين، والثالث من خلال علاقتها مع ذاتها، محاولًا اظهار التكامل في هاتين الشخصيتن من خلال استخدام منهج البحث العلمي الاستقرائي الاستنباطي ضمن منهج التفسير الموضوعي، وتنبع أهمية هذه الدراسة من تركيزها على شخصية نبيين كريمين، وتحليل مواقفهما للخروج بمعالم للشخصية القيادية الحقّة التي تحقق إرادة الله تعالى في الأرض علّها تكون نبراسًا للمؤمنين والمقتدين، وقد ظهر أن معالم الشخصية القيادية تعني: الدلالات والعلامات والصفات والخصائص الجسدية والعقلية والروحية التي تميّز إنسانًا، وتجعله محطّ النظر وموضع الثقة والاطمئنان من قبل الآخرين ليكون قادرا على مخاطبة فطرهم وعقولهم، واستمالتهم والتأثير في سلوكهم لتحقيق متطلبات خلافة الإنسان المادية والمعنوية في الأرض من خلال منظومة الإيمان، والإخلاص لله تعالى، والتعارف والتعاون بين البشر، والإصلاح والإعمار والارتقاء في الكون.

الكلمات المفتاحية: معالم الشخصية، القيادة، التفسير الموضوعي، يعقوب عليه السلام، يوسف عليه السلام.

The Feature of the leadership personality in Surat Yusuf:

A Thematic Study of the Character of Jacop and Joseph- peace be upon them

Abstract:

This study entitled "The Feature of the leadership personality in Surat Yusuf:

A Thematic Study of the Character of Jacop and Joseph- peace be upon them, highlighted the concept of true personal leadership in a linguistic and idiomatic matter.

These personal characteristics are reflected through a thematic study of the character of Jacop and Joseph- peace be upon them- touching these characteristics through three domains, the first domain: its relationship with God, second: its relationship with others and the third: its relationship with itself, trying to demonstrate complementarily these two characters through using inductive and deductive scientific research method within thematic interpretation.

***Key words**: personal characteristics, leadership, thematic interpretation, Jacop, Joseph.*

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله معلّم الناس الخير، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد؛

فإنّ المتابع لأحوال الأمة الإسلامية هذه الأيام يَلحظ ازدياد الحديث عن الشخصيّة القيادية التي يهفو الناس إلى أن تكون منقذة لهم؛ مما هم فيه من الواقع المعيش الذي يعانون منه، لذا بدأت نقاشات الكتاب والمثقفين فيما بينهم عن معالم هذه الشخصية المنتظرة ما بين مشرّق في ذلك ومغرّب، فظهرت جرّاء ذلك مدارس التنمية البشرية وتطوير الذات من خلال المنظور الإسلامي لتضع بصمة معينة في هذا الجانب، فكثرت الندوات والمؤتمرات وورش العمل، وكتبت أبحاث في هذا الميدان، منها على سبيل المثال لا الحصر: الدروس القيادية والتربوية من خلال قصة طالوت في القرآن الكريم، وهي أطروحة دكتوراة في جامعة المدينة العالمية في ماليزيا، لحسين الزومي، ومنها: القيادة في ضوء الآيات القرآنية: دراسة موضوعية، وهي رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية في غزة، لمحمود أحمد الأسطل، ومنها: من معالم القيادة والجندية الصالحة في القرآن الكريم: قصة سليمان وقصة ذي القرنين، لعرفات محمد محمد عثمان.

وقد اطّلع الباحث على تلك الدراسات فظهر له أنّ هذه الدراسة تتميز عنها بأنّها تقعّد بشكل جيد لمفهوم الشخصية القيادية ضمن مفهوم الاستخلاف الرباني للإنسان في هذه الأرض، كما أنّها تركّز على شخصية نبيين كريمين هما يعقوب ويوسف عليهما السلام، من خلال استقراء أقوالهما ومواقفهما، في سورة يوسف، محاولًا تحليل تلك المواقف للخروج بمعالم محددة لشخصيتهما من خلال محاور العلاقة الثلاثية للإنسان: علاقته بالخالق، وعلاقته بذاته، وعلاقته بالناس من حوله، علّها تكون نبراسًا للمؤمنين والمقتدين، منطلقًا في ذلك من قوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾ (الأنعام: 90)، ومن هذا المنطلق كانت كتابة هذه الدراسة بعنوان: (معالم الشخصية القيادية في سورة يوسف: دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام) في محاولة لإضافة علمية يستطيع من خلالها النّاس أن يحددوا من يقودهم، وأن تكون نبراسًا للطامحين لموقع القيادة لتربية أنفسهم، وإلزامها بمعالم لا يزيغ بها عن الطريق الحق، فيحوزوا خيريّ الدنيا والآخرة.

ولتكون هذه الدراسة جامعة شاملة للموضوع المطروح قدر المستطاع، استخدم الباحث المنهج الاستقرائي الاستنباطي ضمن منظومة التفسير الموضوعي، وذلك لسهولة الوقوف على الدّلالات عند أهل التفسير واللّغة، ومن ثمّ الخروج بتصور كامل حول الموضوع، **وتتلخص أسباب اختيار الموضوع بالآتي**:

1. أوضاع الأمة الإسلامية التي تعاني من غياب الشخصية القيادة الراشدة المنقذة لها من الوهن والضعف التي تعاني منه.
2. إبراز نماذج قيادية من الأنبياء لتكون قدوة للطامحين أن

يكونوا في موقع القيادة.

3. رفد المكتبة الإسلامية ببحث قرآني متخصص بالقيادة القرآنية الراشدة

أما أهداف الدراسة فتتلخص بالآتي:

1. تحديد مفهوم معالم الشخصية القيادية

2. إبراز معالم الشخصية القيادية من خلال منظومة التعامل مع الله تعالى

3. إظهار معالم الشخصية القيادية من خلال منظومة العلاقة مع الآخرين

4. تجلية معالم الشخصية القيادية من خلال منظومة العلاقة مع الذات

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف، قسّم الباحث الدراسة إلى مبحثين وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

♦ **المبحث الأوّل: وقفات مع مفهوم معالم الشخصية القيادية في اللغة والاصطلاح**

- المطلب الأوّل: مفهوم المعالم في اللّغة والاصطلاح
- المطلب الثاني: مفهوم الشخصية في اللّغة والاصطلاح
- المطلب الثالث: مفهوم القيادة في اللّغة والاصطلاح
- المطلب الرابع: مفهوم معالم الشخصية القيادية كمصطلح

♦ **المبحث الثاني: معالم الشخصية القيادية المستنبطة من سورة يوسف لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام**

- المطلب الأول: معالم الشخصية القيادية في التعامل مع الله تعالى
- المطلب الثاني: معالم الشخصية القيادية في العلاقة مع الآخرين
- المطلب الثالث: معالم الشخصية القيادية في العلاقة مع ذاتها

♦ **الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات**

المبحث الأوّل

وقفات مع مفهوم معالم الشخصية القيادية في اللغة والاصطلاح

المطلب الأوّل: مفهوم المعالم في اللّغة والاصطلاح:

الفرع الأول:

مفهوم المعالم في اللغة: مَعالم مفردها مَعْلَم، مأخوذة من عَلِمَ، وتطلق بإطلاقات عدّة منها:

المنازل التي تبنى في جَوادِّ الطريق ليستدل بها على الطريق، وجوادّ الطريق هي وسطه، أو الطريق الأعظم، أو الطريق إلى الماء، و(معالم الطريق هي العلامات التي تدلّ عليها، والأثر يُستدل به على الطريق، والجبل، ويخصصه بعضهم بالجبل الطويل، ورسْم الثوب، والراية، ومظنّة الشيء، وسيّد القوم)[1].

مما سبق يُلحظ أنّ كلمة معالم في اللّغة أطلقت لتدل على: الشيء البارز الظاهر الذي يُستدل به على المقصد سواء كان مادياً أو معنوياً.

الفرع الثّاني:

مفهوم المعالم في الاصطلاح: لم يقع تحت يد الباحث مفهوم اصطلاحي لكلمة مَعَالم، لكن من خلال المعنى اللّغوي يستطيع الباحث تعريفها بأنها:

الدّلالات والعلامات وتتبع للأثر والسير تحت راية واضحة من يأخذ بها ويسير وفقها يُلهم إلى الصواب ويصل إلى مبتغاه ومقصوده؛ سواء أكان مبتغىً ماديًا أم معنويًا.

وهي دلالات وعلامات وتتبع للأثر: أي أنها بذاتها تحمل البرهان لمن يريد أن يأخذ بها.

وهي السير تحت راية واضحة: لأنّ من يسير عليها يصل إلى مظانّ الشيء المقصود.

ويصل إلى مبتغاه ومقصوده سواء أكان مبتغىً ماديًا أم معنويًا: لتكون الحدود واضحة ومحددة، تدفع الشخص أن يبقى مقيدًا داخلها حتى وإن أراد تجاوزها فيجد أمامه عائقًا يصده عن ذلك، وقلت معنويًا لتدخل تحته القيم والأخلاق والأفكار.

المطلب الثّاني: مفهوم الشّخصية في اللّغة والاصطلاح:

الفرع الأول:

مفهوم الشخصية في اللغة: الشخصية مأخوذة من شَخَصَ، وتطلق بإطلاقات عدّة منها:

سوادُ الإنسان وغيره تراه من بعيد[2]، وكلُّ جسم له ارتفاع وظهور[3]، والسيد من الناس، فيقال: (رجل شَخِيصٌ إذا كان سَيِّداً)[4].

الفرع الثّاني:

مفهوم الشخصيّة في الاصطلاح: تطلق لفظة الشخصية ويقصد بها حسب الباحث معان متعددة في ماهيتها، منها:

1. (صفات تميز الشخص من غيره، ويقال فلان ذو شخصية قوية، وذو صفات متميزة، وإرادة وكيان مستقل)[5].

2. (وحدة الذات بما فيها من وجدان وفكرة وإرادة وحرية واختيار)[6]

3. (جملة من الخصائص الجسمية، والوجدانية، والنزوعية، والعقلية، التي تحدد هوية الفرد، وتميزه عن غيره)[7].

4. (مجموعة من أساليب التفكير والتصرف، واتخاذ القرارات والمشاعر المتأصلة والفريدة لشخص معيّن)[8].

من خلال استعراض معاني الشخصية لغةً واصطلاحًا يرى الباحث أنّ الشخصيّة تعني: الصفات والخصائص الجسديّة، والعقليّة، والروحيّة، التي تجعل الإنسان مميزًا سواءً أكان فردًا وحيدًا أم فردًا في جماعة بحيث ترقبه العيون، وقد تطمئن إليه القلوب أو لا تطمئن لأن هناك شخصية إيمانية حسنة، وشخصية شيطانية سيئة، فالأولى تطمئن لها القلوب، والثانية تنفر منه.

والشخصيّة التي تتوافق مع الفلسفة الإسلامية لطبيعة تتكون من أمور ثلاثة: الروح، والعقل، والجسد، إذ إنّ الشخصية التي يقصدها

الإسلام ويحرص القرآن الكريم على بنائها هي الشخصية المتوازنة، التي توازن بين (حاجات الجسد، وحاجات العقل، وحاجات الروح، ولا يترك جانبًا منها يطغى على جانب آخر)[9].

المطلب الثالث: مفهوم القيادة في اللّغة والاصطلاح:

الفرع الأول:

مفهوم القيادة في اللغة: القيادة مأخوذة من: قَوَدَ، والقاف والواو والدال أصل صحيح يدور معناه حول: امتداد الشيء وارتفاعه، والزعامة والأخذ بزمام الأمور، وتولي أمور الخلق وتوجيههم وتدبيرهم.[10]

الفرع الثاني:

مفهوم القيادة في الاصطلاح: إن نظرة في كتابات المتخصصين في التنمية البشرية، والتخطيط، والإدارة، تقودنا إلى تلخيص مفهوم القيادة عندهم بأنها: القدرة على مخاطبة الفطرة البشرية واستمالة الناس والتأثير في سلوكهم بطريقة تضمن طاعتهم وثقتهم لتحقيق هدف يعتقدون بصحته وأهميته[11].

المطلب الرابع: مفهوم معالم الشخصية القيادية كمصطلح

إنّ مصطلح معالم الشخصية القيادية في نظر الباحث، بعد الوقوف على المعاني اللغوية والاصطلاحية لكل مفردة في التعريف، يعني:

الدّلالات والعلامات والصّفات والخصائص الجسديّة والعقليّة والروحيّة التي تميّز إنسانًا، وتجعله محطّ النظر وموضع الثّقة والاطمئنان من قبل الآخرين، ويكون قادرا على مخاطبة فطرتهم وعقولهم واستمالتهم والتأثير في سلوكهم.

هذا التعريف من ناحية لغوية واصطلاحية مجردّة، أما إذا أردنا أن نعرّف معالم الشخصية القيادية إجرائيًا في هذه الدراسة فهي تعني:

الدّلالات والعلامات والصّفات والخصائص الجسديّة والعقليّة والروحيّة التي تميّز إنسانًا، وتجعله محطّ النظر، وموضع الثّقة والاطمئنان من قبل الآخرين بحيث يكون قادرًا على مخاطبة فطرتهم وعقولهم، واستمالتهم والتأثير في سلوكهم لتحقيق متطلبات خلافة الإنسان الماديّة والمعنوية في الأرض من خلال منظومة الإيمان والإخلاص لله تعالى، والتعارف والتعاون بين البشر، والإصلاح والإعمار والارتقاء في الكون.

المبحث الثاني

معالم الشخصية القيادية المستنبطة من سورة يوسف لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام

المطلب الأول: معالم الشخصية القيادية في التعامل مع الله تعالى

الفرع الأول:

حسن الصّلة بالله: ويتمثل هذا المعلم من خلال أمور عدّة تظهر من خلال آيات السورة الكريمة وأبرزها:

أوّلًا:

معرفة نعمة الله والاعتراف بها: وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (يوسف: 5)، وهذه المقولة جاءت على لسان يعقوب لابنه يوسف عليهما السلام، وفيها إقرار منه بنعمة الله القادمة إليه، ونعم الله السابقة على آل إبراهيم عليه السلام.

فمعنى الآية: (وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ، يعني: بالنبوة ... لأنّ منصب النّبوة أعلى من المناصب جميعا، وكلّ الخلق دون درجة الأنبياء، فهذا من إتمام النعمة عليهم، (وَعَلى آلِ يَعْقُوبَ) المراد ... أولاده، فإنهم كانوا أنبياء وهو المراد من إتمام النعمة عليهم (كَما أَتَمَّها عَلى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِيمَ وَإِسْحاقَ) بأن جعلهما نبيين وهو المراد من إتمام النعمة عليهما)[12].

وهكذا يجب أن يكون من يتسنّم منصب القيادة، ويكون في موقع المسؤولية، فيعرف نعمة الله عليه، ويعترف بها، وهذا يتوافق مع ما قصه الله عزّ وجلّ عن نبيه إبراهيم عليه السلام، قائلًا: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِّلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ شَاكِراً لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (النحل:120-121).

ثانيًا:

الاستعانة بالله وحده والصبر الجميل: وهذا واضح في قول يعقوب عندما فقد ابنه يوسف عليهما السلام: ﴿**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ**﴾ (يوسف: 18)، وقوله تعالى: ﴿**وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**﴾ (يوسف: 67).

فمعنى الآية الأولى: (والله أستعين على كفايتي شرّ ما تصفون من الكذب)[13]، وهو عليه السلام مع أنه مبتلى ابتلاءً مضاعفًا:

الأوّل: بفقد أحب أبنائه إليه.

والثّاني: أنّ الفقد كان بمكيدة من أبنائه.

لكنه صبر صبرًا جميلًا (وهو الذي لا جزع فيه)[14]، وهكذا يكون حال القائد عند وقوع البلاء (تسليم لأمر الله وتوكل عليه)[15]، وهذا مصداق قول الله تعالى على لسان موسى عليه السلام لقومه: ﴿**قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا**﴾ (الأعراف: 128)، فموسى عليه السلام وهو نبي وقائد لا يعبر ولا يأمر إلا بما يعتقد به ويؤمن به ويطبقه، لأنه مبلغ عن الله تبارك وتعالى، فلو لم يكن مستعينًا بالله صابرًا لما أوصى قومه بذلك وحضّهم عليه.

أما الآية الثانية ففيها: (تهييج على مقام التوكل، وحثّ على الثّقة بالله في جميع الأمور)[16]

مما سبق يظهر أنّ الصبر والاستعانة معلمان متلازمان للشخصية القيادية، لا تنفك عنها بأي حال من الأحوال، فمن استعان بالله وصبر صبرًا جميلًا، تذللت له كلّ الصعاب، وانزاح عنه العجز والهمّ، وازداد قوة إلى قوّته لاستشعاره معيّة الله وقدرته.

ثالثًا:

الإخلاص لله تعالى والإقبال على طاعته: وهذا ظاهر من خلال قوله تعالى عن نبيه يوسف عليه السلام: ﴿**إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: 24)

و﴿**الْمُخْلَصِينَ**﴾ فيها قراءتان: (تارة باسم الفاعل، وأخرى باسم المفعول، فوروده باسم الفاعل يدل على كونه آتيا بالطاعات والقربات مع صفة الإخلاص، ووروده باسم المفعول يدل على أن

الله تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته)[17]، ولا تعارض بينهما كما بيّن الإمام الطبري، بل هما متكاملتان: (وذلك أنّ من أخلصه الله لنفسه فاختاره، فهو مخلص لله التوحيد والعبادة، ومن أخلص توحيد الله وعبادته، فلم يشرك بالله شيئا، فهو ممن أخْلصه الله، فبأيتهما قرأ القارئ فهو للصواب مصيب)[18]، وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: 5).

وهذا المعلم لا بدّ أن يكون ملازما للقائد الحقّ لأنّه بدونه لن ينال معيّة الله ولا توفيقه، ولن ينجو من الفتن، فها هو يوسف عليه السلام : (لمّا اخلص لربه صرف عنه دواعي السوء والفحشاء فانصرفت عنه)[19]، كما أنّ الإخلاص والإقبال على الطاعة سبب لتحقق نصر الله، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (إنما ينصر الله هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم وصلاتهم وإخلاصهم)[20]، وهذا حال الأمة إن كان ضعيفها مطيعًا مخلصًا لله فكيف إن كان قائدها هو المتصف بهذه الصفّة؟!

رابعًا:

الالتجاء إلى الله والتبرؤ من الحول والقوة: ويتمثل هذا في دعاء يوسف عليه السلام وتضرعه إلى الله تعالى بقوله: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: 33)

ففي هذا الدعاء (فزع منه إلى الله في طلب العصمة)[21]، وهو: (خبر مستعمل في التخوف والتوقع، التجاء إلى الله، وملازمة للأدب نحو ربه بالتبرؤ من الحول والقوة والخشية من تقلب القلب، ومن الفتنة بالميل إلى اللذة الحرام)[22]، كما أن فيه: (اعتراف منه– عليه السلام– بضعفه البشرى الذي لا قدرة له على الصمود أمام الإغراء، إذا لم يكن معه عون الله– تعالى– وعنايته ورعايته)[23]، فهذا المعلم هو سبب توفيق الله تعالى لعبده لأنّ فيه تبرؤ من الحول والقوة والركون إلى ركن الله الشديد.

خامسًا:

إفراد الله تعالى بالمشيئة والعبادة: وهذا واضح من كلام يوسف عليه السلام للغلامين اللذيْن كانا معه في السجن: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (يوسف: 40)

ففي الآية الكريمة: (دليل أنّ الله متفرد بمشيئة التكوين والإبقاء والإفناء؛ لينفرد باستحقاق العبادة)[24].

وبنظرة فاحصة للآية الكريمة نَلْحظ أنها جاءت على قسمين:

♦ **القسم الأول:** جملة اسمية تقريرية: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ)، والجملة الاسمية تدل على الثبات والاستقرار، بمعنى أنّ هذا الأمر ثابت لا تغيّر فيه، وزاد هذا المعنى وضوحًا حرف الاستثناء: (إلّا)، فحصرت وأثبتت بأنّ المشيئة والحكم والأمر محصور بالذات الإلهية فقط.

♦ **والقسم الثاني:** جملة فعلية (أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)، وقد صدّرت بفعل ماض(أَمَرَ)؛ وهو يدل على حكم قد تمّ وانتهى، لا مجال لتغييره وتبديله، فلا مجال إلّا لتنفيذ أمره، ثم جاء الفعل الثاني (تَعْبُدُوا) مضارعًا، وهو يدل على الحدوث والتجدد، وفي ذلك دلالة على أنّ العبادة يجب أن تبقى متجددة الحدوث لا مجال لانقطاعها، كما تدل على أنّ لها أشكالًا متعددة ليست محصورة في شكل واحد فقط بل (هي اسم جامع لكلّ ما يحبه الله ويرضاه من: الأقوال، والأعمال الباطنة والظاهرة)[25]، غير أنها محصورة في الاتجاه والمقصود منها، ألا وهو الحق سبحانه وتعالى، ولذلك نجد الآية قد ذيلت بقوله تعالى: ﴿إِلَّا إِيَّاهُ﴾،

مما سبق يُلحظ أنّ هذه القضية يجب أن تكون معلمًا يتميز به المسلم عامة، ومن يكون في موقع القيادة خاصة، فيبغى بكل عمل وجه الله تعالى مستشعرًا أنه يقوم بأداء عبادة لله سبحانه وتعالى.

سادسًا:

الإيمان والتقوى والإحسان والصبر عن المعاصي: وهذا واضح جليّ في قوله تعالى: ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾(يوسف: 57)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف:90)

فهاتان الآيتان توضحان بلا لبس بأنّ معالم شخصية يوسف عليه السلام التي استحق من أجلها المدح والثناء من الله تعالى، صفة الإحسان؛ النابعة من الإيمان بالله وحده، وتقواه، والصبر على أوامره، وعن نواهيه، وما نزل به من البلاء العظيم، فهو (عليه السلام من سادات المحسنين، فله في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، ولهذا قال: ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ من أجر الدنيا ﴿لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ أي: لمن جمع بين التقوى والإيمان)[26].

فإن (من يتق الله فيراقبه بأداء فرائضه واجتناب معاصيه ... ويكفّ نفسه، فيحبسها عما حرَّم الله عليه من قول أو عمل عند مصيبة نزلتْ به من الله ... فإنّ الله لا يُبْطل ثواب إحسانه وجزاء طاعته إيَّاه فيما أمره ونهاه)[27].

وهكذا يظهر أنّ مَعْلم الإحسان للشخصية القيادية يجب أن يكون جامعًا للإيمان والتقوى وهو يشتمل على حقين: حق الله سبحانه وتعالى: وهو (أن تعبده كأنك تراه فإن لم تكن تراه، فإنه يراك. وفي حق المخلوقين: وهو بذل النفع الديني والدنيوي لهم)[28]، فإن حقق ذلك حاز معيّة الله التي يطمح إليها، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194)، كما أنه يحفظ نفسه ورعيته من كيد الأعداء، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ (آل عمران: 120)

سابعًا:

الثقة واليقين بالله وحسن الظن به: ويتجلى هذا المعلم من خلال قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف: 64)، وقوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ (يوسف: 83)، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ (يوسف: 86)

ففي الآية الأولى: يظهر معلم اليقين بالله من خلال ضراعة يعقوب عليه السلام عندما أرسل ابنه مع إخوته إلى مصر استجابة لطلب يوسف عليه السلام:، ففي هذه الضراعة استسلام من يعقوب لله سبحانه وتعالى، وتفويض لأمره، واعتماد وتوكل عليه في كلّ الأمور[29].

وفي الآية الثانية: طلب للأمل الذي يوحي بالفرج، إذ ما كانت هذه المقالة من يعقوب عليه السلام إلا عندما طال حزنه واشتد بلاؤه ومحنته وذلك على سبيل حسن الظنّ بالله عز وجل لأنه إذا

اشتد البلاء وعظم كان أسرع إلى الفرج[30].

أما الآية الثالثة: ففيها (رفع الهمة عن الخلق، والاكتفاء بالملك الحق، وعدم الشكوى فيما ينزل إلى الخلق)[31].

وهكذا يتضح معلم الشخصية القيادية من خلال هذه الآيات الكريمة، أنّها شخصية توقن بالله، وتثق به، وتحسن الظن به، ما يدفعها الى الاستعانة به، والاكتفاء به عمن سواه من المخلوقات، فتحوز خيري الدنيا والآخرة. فالتوكل على الله، والثقة به، وحسن الظن به، معلم مهمّ للشخصية القيادية، إذ بها يحوز صاحبها معيّة الله، وتوفيقه، وكفايته، لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾ (الطلاق: 3)

ثامنًا:

نسب الخير والفضل لله وحده وشكره على نعمه وسؤاله حسن الخاتمة: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ**﴾ (يوسف: 38)، وقوله تعالى: ﴿**رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾ (يوسف: 101).

فيوسف عليه السلام يبيّن أنّ: (هذا التوحيد –وهو الإقرار بأنه لا إله إلا هو وحده لا شريك له، ﴿**مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا**﴾ أي: أوحاه إلينا، وأمرنا به ﴿**وَعَلَى النَّاسِ**﴾ إذ جعلنا دعاة لهم إلى ذلك)[32].

ولم يقف الأمر عند هذا الإقرار بل أردفه بآخر بعد أن منّ الله عليه بتعبير الرؤيا، وآتاه من ملك مصر، واجتمع شمله مع أبويه واخوته، قارنًا ذلك بدعوة تلخص أمنية الشخصية القيادية الحقة: (يا فاطر السموات والأرض، يا خالقها وبارئها ... أنت وليي في دنياي على من عاداني وأرادني بسوء بنصرك، وتغذوني فيها بنعمتك، وتليني في الآخرة بفضلك ورحمتك ... اقبضني إليك مسلمًا ... وألحقني بصالح آبائي إبراهيم وإسحاق ومن قبلهم من أنبيائك ورسلك)[33].

وفي الآيتين الكريمتين تبرز معان دقيقة من خلال استخدام حروف الجر:

ففي الآية الأولى يتكرر حرف الجر: (على) مرتين، وفي هذا إشارة إلى أنّ فضل الله ونعمته قد أحاطا بيوسف وآل يعقوب عليهم السلام كما أحاطا بالبشر جميعا، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾ (لقمان: 20).

وفي الآية الثانية استخدم حرف الجر: (من)، وهو يدّل على التبعيض، فما كان يملكه يوسف عليه السلام ويعلمه من تأويل الأحاديث شيئان يسيران، وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (الإسراء: 85).

وهكذا يجب أن تكون علاقة الشخصية القيادية بخالقها سبحانه وتعالى أن تنسب الخير الذي تتحلى به اليه، وأن تسأله أن يختم لها بخاتمة الخير والرشاد.

الفرع الثاني:

الفرار من الذنوب والمعاصي والباطل، وتحمل الأذى من أجل مرضاة الله: وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ**﴾ (يوسف:25)، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ (يوسف:33).

فالآية الأولى تبيّن موقف يوسف عليه السلام عندما عُرضت عليه الفاحشة، وطُلب منه أن يقترفها، فها هو يستبق الباب فرارا من ركوب الفاحشة، وامرأة العزيز تستبقه تريد أن تمنعه من ذلك لأنها تريده لنفسها لتقضي حاجتها منه[34]، ويتمم عليه السلام ذلك الهروب من المعصية بتضرعه إلى الله تعالى عندما خاف أن يتأثر بما حوله من الجو الفاسد: ﴿**رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ أي (يا رب الحبس في السجن أحبّ إليّ ممّا يدعونني إليه من معصيتك ويراودنني عليه من الفاحشة)[35]، والتعبير في الآية الكريمة باسم التفضيل أحب يدل على (الرضى بالسجن في مرضاة الله تعالى والتباعد عن محارمه)[36].

و(هكذا ينبغي للعبد أن يكون، يختار ما يبقى على ما يفنى، فرب شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا، ورب صبر ساعة أورثت نعيماً جزيلاً)[37].

الفرع الثالث:

البراءة من الكفر وأهله: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ**﴾ (يوسف: 37).

والمعنى: (إني برئت من ملة من لا يصدق بالله، ويقرّ بوحدانيته، (وهم بالآخرة هم كافرون)، يقول: وهم مع تركهم الإيمان بوحدانية الله، لا يقرّون بالمعاد والبعث، ولا بثواب ولا عقاب)[38].

والآية تحمل في طياتها اجتناب التقليد الأعمى، فالمسلم الحقيقي علاوة على القائد الحق هو الذي يسير وفق منهج الحقّ بغض النظر كيف كان الذين من قبله، فإن كان صالحًا اقتدى به وإن كان غير ذلك تبرأ منه، لأن الحق واحد لا يتغير ولا يتبدل ولكن أمزجة الاشخاص متغيرة متبدلة، وهو بذلك يكون مستقل الشخصية قوي الشكيمة متفتح العقل ؛ لأنه يستند إلى ركن ركين من الحق وآيات الله البينات.

الفرع الرابع:

اتهام النفس والابتعاد عن تزكيتها: وهذا واضح من خلال قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (يوسف: 53).

وقد اختلف العلماء في قولين:

- **الأول**: أنه من قول امرأة العزيز.
- **والثاني**: وهو الأصح وعليه أكثر أهل التفسير أنه من قول يوسف عليه السلام[39].

وبناء على الرأي الراجح فإن فيه دلالة على تواضع يوسف، وهضمه لنفسه حتى لا يكون مزكيًا لها ومفتخرًا بها، وليبيّن أنّ ما فيه من الأمانة ليس به وحده، وإنما هو بتوفيق الله ولطفه وعصمته[40].

وهكذا يجب على صاحب الشخصية القيادية إذا أراد أن يسوس الناس أن يتواضع لله تعالى، ويبتعد عن تزكية نفسه فيحوز العزة في الدنيا والآخرة، مصداقًا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللَّهُ)[41].

الفرع الخامس:

الرجاء في رحمة الله والتعلّق به وحده: وهذا واضح من خلال وصية يعقوب عليه السلام لأبنائه:﴿**وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾(يوسف: 87)، فها هو عليه السلام (نهّضهم وبشّرهم وأمرهم ألا ييأسوا من روح الله، أي: لا يقطعوا رجاءهم وأملهم من الله فيما يرومونه ويقصدونه فإنّه لا يقطع الرجاء، ويقطع الإياس من الله إلا القوم الكافرون)[42]، وهذا يتوافق مع قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾ (الطلاق: 3).

وهكذا يجب أن يكون القائد الحقّ؛ راجيًا رحمة الله، متعلقًا به وحده، مبتعدًا عن اليأس من رَوحه، إذ إن الله سبحانه (جعل اليأس من صفة الكافر)[43] فقال سبحانه: ﴿**إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾.

المطلب الثاني: معالم الشخصية القيادية في العلاقة مع الآخرين

الفرع الأوّل:

صدق النّصيحة للرعيّة والشفقة عليهم وتعليمهم الأخذ بالأسباب: ونجد هذا في قوله تعالى: ﴿**قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ (يوسف: 5)، وقوله تعالى: ﴿**فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تَأْكُلُونَ**﴾ (يوسف: 47)، وقوله تعالى: ﴿**وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُواْ مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُواْ مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ**﴾ (يوسف: 67)، و﴿**إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**﴾ (يوسف: 68).

فمن خلال البحث في الآيات الكريمة نجد أنّ الآية الكريمة الأولى: ﴿**قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ**﴾ فيها (دلالة على تحذير المسلم أخاه المسلم ممن يخافه عليه، والتنبيه على بعض ما لا يليق)[44]، ويزيد دلالة ذلك استخدام القرآن الكريم كلمة ﴿**كيدًا**﴾ بالتنوين إذ إنّه يدل على التعظيم والزيادة في التحذير[45]، كما يظهر أيضًا من خلال استخدامه لكلمة: ﴿**بُنَيَّ**﴾ بالتصغير (كناية عن تحبيب وشفقة... وكناية عن إمحاض النصح له)[46]، ويسمى هذا عند النحاة (تصغير التحبب)[47].

أمّا في الآية الثّانية :﴿**فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ**﴾ فهي: (مشورة أشار بها نبي الله [يوسف] صلى الله عليه وسلّم على القوم، ورأْيٌ رآه لهم صلاحًا يأمرهم باستبقاء طعامهم)[48]، فـ(كلام يوسف–عليه السلام– هنا ليس هو التأويل المباشر المجرد، إنما هو التأويل والنصح بمواجهة عواقبة وهذا أكمل)[49]، فمع أنهم كفار لا يؤمنون بالله تعالى إلا أنّ نبيّ الله يوسف عليه السلام كان صادقًا في نصيحته لهم، وحريصًا على تحقيق مصالحهم إذ إنّ (مقصود الشرائع إرشاد الناس إلى مصالحهم الدنيوية؛ ليحصل لهم التمكن من معرفة الله تعالى وعبادته الموصلتين إلى السعادة الأخروية، ومراعاة ذلك فضل من الله عز وجل ورحمة رحم بها عباده، من غير وجوب عليه، ولا استحقاق)[50].

وهكذا يجب أن يكون صاحب القيادة الحقّة ناصحًا للرعية شفيقًا عليهم، دافعًا إياهم للأخذ بالأسباب ليحصل التعمير والإصلاح والارتقاء ضمن منظومة التوحيد كما أرادها الله تبارك وتعالى.

الفرع الثاني:

الحرص على الرعية وإرادة الخير للناس متجردًا عن الشهوة والهوى: ونلحظ هذا من خلال قول يعقوب عليه السلام لأبنائه: ﴿**قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُواْ بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ**﴾ (يوسف: 13)، وقول الفتيين ليوسف وهو في السجن: ﴿**نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (يوسف: 36).

ففي الآية الأولى: نجد أنّ يعقوب عليه السلام يُظهر حرصه على ابنه أن يذهب مع إخوته، فيغفلوا عنه فيهاجمه الذئب فيأكله وهم لا يشعرون[51].

أما الآية الثانية فإنها تبيّن أن يوسف عليه السلام كان من المحسنين (الذين يريدون الخير والنفع للناس، وإن لم يكن لهم منفعة خاصة ولا هوى)[52]، بل يقومون بذلك بمقتضى غريزتهم وفطرتهم الطيبة، وصور إحسانه كما بين أهل التفسير تتلخص في الآتي:

(الأول: كان يعود مريضهم، ويعزي حزينهم، ويوسع على من ضاق مكانه منهم، الثاني: كان يأمرهم بالصبر ويعدهم بالثواب والأجر. الثالث: كان ممن أحسن العلم . الرابع: أنه كان لا يرد عذر معتذر، الخامس: أنه كان يقضي حق غيره ولا يقضي حق نفسه، السادس: إنا نراك من المحسنين إن أنبأتنا بتأويل رؤيانا هذه)[53].

وهكذا يجب أن يكون صاحب الشخصية القيادية الحقّة يحرص على تحقيق الخير للرعية متجردًا من شهوته وملذته حتى يحصل النفع للمجتمع ككل، وتتحقق فيه صفة الإيمان الحق،إذ يقول رسول الله صلّى الله عليه وسلم: (وَأَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، تَكُنْ مُؤْمِنًا) [54]

الفرع الثالث:

التكتم في بعض الأمور خشية الحسد والحقد: ونستدل على هذا المعلم من خلال قوله تعالى: ﴿**قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ (يوسف: 5).

ففي الآية الكريمة؛ (تنبيه إلى وجوب تكتم الإنسان في بعض شؤونه وبخاصة فيما يثير الحسد والحقد منها)[55]، وهذا المعنى يتوافق مع قول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ**﴾ (القلم: 51)، فالشخصية القيادية الحقة تتحلى بهذا المعلم حتى تنجز ما تريد بدون أية عوائق من حقد حاقد أو عين حاسد.

الفرع الرابع:

معرفة العدو ومصدر الشرّ الرئيس: وهذا واضح من خلال قول يعقوب لابنه يعقوب عليه السلام: ﴿**إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ (يوسف: 5).

فها هو عليه السلام وهو خير من يمثل الشخصية القيادة؛ عنده معرفة تامة لا لبس فيها أنّ الشيطان هو العدو الأوّل ومصدر الشر الرئيس، وأراد أن يلفت نظر ابنه يوسف عليه السلام إلى ذلك لما رأى فيه من المستقبل الزاهر، وبأنه سيكون صاحب شأن عظيم، (فجملة إنّ الشيطان للإنسان عدو مبين مستأنفة، كأن يوسف عليه السلام قال: كيف يقع منهم، فنبهه بأنّ الشّيطان يحملهم على ذلك، لأنّه عدو للإنسان مظهر للعداوة مجاهر بها)[65].

وفي هذا إرشاد إلى أنّ الشخصية القيادية، والإنسان المؤهل يكون في مقام السؤولية، ويجب أن يكون على علم تام لا لبس فيه بمصدر الشر والسوء، وكل الطرق التي تؤدي إلى ذلك.

وإذا نظرنا إلى الآية الكريمة من ناحية لغوية بيانية: نَلحظ أنّ الجملة جاءت مصدرة بحرف إنّ الدال على التوكيد، أي أنّ عداوة إبليس مؤكدة لا لبس فيها، وكلمة للإنسان جاءت مجرورة باللام، ومن معاني حرف الجر اللام الاختصاص، وكأنّ الآية الكريمة تبيّن أنّ الشيطان ليس له عمل إلا عداوة الإنسان وإفساده، وهي تضيف تأكيدا للتأكيد الأول؛ فتصبح الآية تأكيدين مع اختصاص للدلالة على عظم عداوة الشيطان للإنسان.

الفرع الخامس:

الوفاء وعدم الخيانة: ونَلحظ هذا من خلال قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾ (يوسف: 23).

فقوله: ﴿**أَحْسَنَ مَثْوَايَ**﴾ أي: (أحسن منزلتي وأكرمني وائتمنني، فلا أخونه)[57].

فيوسف عليه السلام مع ما توفر له من اقتراف الخيانة، سواء على صعيد جمال امرأة العزيز، ومكانتها، أو على صعيد المكان المغلق بإحكام؛ غير أنه ترفع عن الوقوع في الخيانة، ولذلك حاز معيّة الله وتوفيقه، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ**﴾ (الحج: 38).

وهكذا يجب أن تكون الشخصية القيادة الحقّة إذ إنّ من يكون في موقع القيادة تتوافر له كل الأسباب التي تدفعه للوقوع في الخيانة إذا لم ينتبه لذلك، فهو صاحب الأمر والنهي وهو المتحكم بالأموال وغير ذلك.

الفرع السادس:

جذب الآخرين إليه وكسب ثقتهم ليلازموا الحديث معه: ونستفيد هذا المعلم من خلال قوله تعالى: ﴿**قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ**﴾ (يوسف: 37).

(فجملة ﴿**قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا**﴾ مستأنفة جواب سؤال مقدّر، ومعنى ذلك أنه يعلم شيئاً من الغيب، وأنه لا يأتيهما إلى السجن طعام إلاّ أخبرهما بماهيته قبل أن يأتيهما، وهذا ليس من جواب سؤالهما تعبير ما قصاه عليه، بل جعله عليه السلام مقدّمة قبل تعبيره لرؤياهما بياناً لعلوّ مرتبته في العلم، وأنه ليس من المعبرين الذين يعبرون الرؤيا عن ظنّ وتخمين. ... وإنما قال يوسف عليه السلام لهما بهذا ليحصل الانقياد منهما له فيما يدعوهما إليه بعد ذلك من الإيمان بالله والخروج من الكفر)[58].

كما أنه (أراد بهذا الجواب أن يفترض إقبالهما عليه وملازمة الحديث معه)[59]، وأن (يكسب ثقتهما منذ اللحظة الأولى بقدرته على تأويل رؤياهما، كما يكسب ثقتهما كذلك لدينه)[60]

فيوسف عليه السلام اتصف بصفات جعلت من حوله ينجذبون إليه، ويثقون به، ويلازمون الحديث معه، وهكذا يجب أن يكون صاحب الشخصية القيادية الحقّة، يقوم على خدمة الآخرين، يبشرهم ولا ينفرهم، وييسر عليهم لا يعّسر عليهم، يبش في وجوههم، ما يدفع الرعية للإقبال عليه والثقة بهم فتقوى شوكة الأمة، ويصان حماها.

الفرع السابع:

الحوار والمناقشة لإقامة الحجة: ونجد هذا واضحًا من خلال قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (يوسف: 39).

فالاستفهام في الآية الكريمة هو (استفهام تقرير بعد تخيير، ومقدمة لأظهر برهان على التوحيد)[61]، **ولكن بالإضافة إلى هذا المعلم يجب أن تتحلى الشخصية القيادية المحاورة بثلاثة أمور وقد تحققت في يوسف عليه وسلم وهي:**

أ. العلم: وقد وصفه الله تعالى بذلك بقوله: ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾ (يوسف: 22)

ب. وضوح الهدف: وهذا واضح من قوله تعالى على لسان يعقوب: ﴿**وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ**﴾ (يوسف: 38)

ت. حسن المنطق: ونلحظ هذا من خلال قوله في صدر الآية: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ**﴾ ففي هذا؛ (تلطف في حسن الاستدلال على فساد ما عليه قوم الفتيين من عبادة الأصنام، فناداهما باسم الصحبة في المكان الشاق الذي تخلص فيه المودة وتتمخض فيه النصيحة)[62].

وهكذا يجب أن تكون الشخصية القيادية التي تتوافق مع ما يريده الإسلام: محاورة ناجحة ذات أهداف محددة تمتلك من العلم وحسن المنطق ما تؤثر في الآخرين، وتقيم الحجة عليهم.

الفرع الثامن:

حفظ مصالح النّاس ورعايتها ومراقبة أقواتهم والوقوف عليها بنفسه: ونجد هذا في قوله تعالى: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ (يوسف: 55)، وقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ**﴾ (يوسف: 58).

(فاقتراح يوسف –عليه السلام– ذلك إعداد لنفسه للقيام بمصالح الأمة على سنة أهل الفضل والكمال من ارتياح نفوسهم للعمل في المصالح، ولذلك لم يسأل مالًا لنفسه ولا عرضًا من متاع الدنيا، ولكن سأل أن يوليه خزائن المملكة ليحفظ الأموال، ويعدل في توزيعها، ويرفق بالأمة في جمعها وإبلاغها لمحالها، وعلل طلبه بقوله: ﴿**إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ المفيد تعليل ما قبلها لوقوع (إن) في صدر الجملة فإنه علم أنه اتصف بصفتين يعسر حصول إحداهما في الناس، وهما: الحفظ لما يليه، والعلم بتدبير ما يتولاه، ليعلم الملك أن مكانته لديه وائتمانه إياه قد قادفا محلهما وأهلهما، وأنه حقيق بهما لأنه متصف بما يفي بواجبهما، وذلك صفة الحفظ المحقق للائتمان، وصفة العلم المحقق للمكانة. وفي هذا تعريف بفضله ليهتدي الناس إلى اتباعه. وهذا من قبيل الحسبة).[63].

أما قوله تعالى: ﴿**فَدَخَلُوا عَلَيْهِ**﴾ فمعناه أنهم دخلوا عليه «وهو في مجلس ولايته، لأنّ أمر الميرة وشراء الغلال كان بيده

ورهن أمره)[64]، وفي هذا دلالة (على أنه كان يراقب أمر بيع الطعام بحضوره، ويأذن به في مجلسه خشية إضاعة الأقوات لأن بها حياة الأمة)[65].

وهكذا يكون صاحب الشخصية القيادية الحقّة، يحفظ حقوق النّاس، ويقف على أقواتهم خوفاً من أن تهدر، لأنّ ذلك من الأمانة المكلف بها، والمسؤولية المناطة به، وهكذا كانت سِيَر السلف الصالح في تعاملهم مع مصالح الناس، فهذا الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن عبد الخطاب رضي الله عنه يقول: (لئن عشت –إن شاء الله– لأسيرن في الرعية حولًا، فإني أعلم أنّ للناس حوائج تقطع دوني، إما هم فلا يصلون إلي، وإما عمالهم فلا يرفعونها إلي، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الجزيرة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البصرة فاقيم بها شهرين، والله لنعم الحول هذا)[66].

الفرع التاسع:

الرّفق واللّين والكرم وحسن الضّيافة: ونَلحظ هذا المعلم من خلال قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿**وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُواْ بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انقَلَبُواْ إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (يوسف: 62)، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ**﴾ (يوسف: 59).

وقد بيّن أهل التفسير أنّ علّة أمر يوسف عليه السلام بجعل بضاعة إخوته في رحالهم لا تعدو أن تكون إحدى خمسة أمور:

(أحدها: أنّه تخوّف أن لا يكون عند أبيه من الورق ما يرجعون به مرة أخرى، فجعل دراهمهم في رحالهم ... والثاني: أنه أراد أنهم إذا عرفوها، لم يستحلُّوا إمساكها حتى يردُّوها... والثالث: أنه استقبح أخذ الثمن من والده وإخوته مع حاجتهم إليه، فردَّه عليهم من حيث لا يعلمون سبب رده تكرماً وتفضلاً ... والرابع: ليعلموا أنّ طلبه لعَوْدهم لم يكن طمعاً في أموالهم... والخامس: أنه أراهم كرمه وبرَّه ليكون أدعى إلى عَوْده)[67].

فمن خلال ما سبق نَلحظ كرم يوسف السلام، ورفقه بحال والده وإخوته، فهو عليه السلام (الذي كان رفيقًا بأهل مصر، كان رفيقًا أيضًا بإخوته وأبيه، فلم يؤخر عنهم الميرة، بل عجلها لهم، وإن أوهمهم أنّه يؤجلها حتى يعودوا إليه مع أخيه)[68].

وهكذا يجب أن يكون القائد الحق كريمًا لينًا رفيقًا بمن تحته يحوطهم برعايته ومتابعته، حتى يحوز توفيق الله تعالى ورعايته له، وجوده وكرمه عليه، (فمن رفق بعباد [الله] رفق [الله] به، ومن رحم خلقه رحمه، ومن أحسن إليهم أحسن إليه، ومن جاد عليهم جاد عليه، ومن نفعهم نفعه، ومن سترهم ستره، ومن صفح عنهم صفح عنه... ومن عامل خلقه بصفة عامله الله تعالى بتلك الصفة بعينها في الدنيا والآخرة فالله تعالى لعبده على حسب ما يكون العبد لخلقه)[69].

أما بالنسبة لحسن الضيافة فنجد هذا في الآية الثانية: ﴿**وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ**﴾ [يوسف: 59]، ففيها إخبار من يوسف عليه السلام (يؤكد ما استقبلهم به من عدل، وتوفية للكيل، وحُسْن الضيافة)[70]، فحسن الضيافة مهمة للشخصية القيادية لأن فيها تأليف لقلوب الرعية وبث لروح المحبة فيها، ما يدفع إلى الاستقرار والاطمئنان.

الفرع العاشر:

الجمع ما بين الترغيب والترهيب وتقديم الترغيب على الترهيب: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ (59) فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلاَ كَيْلَ لَكُمْ عِندِي وَلاَ تَقْرَبُونِ**﴾ (يوسف: 59–60).

فالآيتان الكريمتان تبيّنان أنّ يوسف عليه السلام «لما طلب منهم إحضار الأخ جمع لهم بين الترغيب والترهيب.

فالأوّل قوله: ﴿**أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ**﴾ المضيفين وكان قد أحسن ضيافتهم أو زاد لكل من الأب والأخ الغائب حملا.

والثاني فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلا تَقْرَبُونِ مجزوم على النهي أو لأنه داخل في حكم الجزاء كأنه قيل: (فإن لم تأتوني به تحرموا ولا تقربوا)[71].

كما يُلحظ أنّه عليه السلام بدأ بالترغيب الذي يحمل في طياته اللّين والرفق واضعًا إياه في مكانه ومقدماً إياه على الترهيب، فجعل (الصدر للين والعجز للشدة)[72].

وهكذا تكون معالم الشخصية القيادة الحقّة توازن بين الترغيب والترهيب، وقد حقق ذلك السلف الصالح رضوان الله عليهم، ومن ضمنهم الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إذ بعث رسالة لأحد عماله يقول فيها: (أما بعد فإن دهاقين (تجار) أهل بلدك شكوا منك غلظة، وقسوة، واحتقاراً، وجفوة فالبس لهم جلباباً من الليل تشوبه بطرف من الشدة، وداول لهم بين القسوة والرأفة، وامزج لهم بين التقريب والإدناء، والإبعاد والإقصاء)[73].

الفرع الحادي عشر:

الحرص على لمّ الشمل وإشاعة المودّة وبرّ الوالدين: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿ **اذْهَبُواْ بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ (يوسف: 93)، وقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللّهُ آمِنِينَ**﴾(يوسف: 99).

فالآية الكريمة الأولى تبيّن حرص يوسف عليه السلام الواضح، ودعوته الصريحة للمّ شمل عائلته بالمودّة الواصلة بعد أن فرقه إخوته بالحسد الغامر، فقال: ﴿**وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ أي من تربطكم بهم قرابة دانية، وقرابة قاصية[74].

والتعبير بقوله (بأهلكم) هو تعبير قرآني دقيق يفيد (أن يُحضروا معهم كل مَنْ يَمُتُّ بصلة قرابة لهم أو يعمل معهم، ولم يَقُلْ يوسف (بآلكم) حتى لا يأتوا بالأعيان فقط)[75].

أما الآية الكريمة الثانية: فإنّها تدل على برّ الوالدين وحسن الصلة، فقوله تعالى ﴿**آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ**﴾ أي: (ضمهما إليه، واختصهما بقربه، وأبدى لهما من البر والإكرام، والتبجيل والإعظام شيئا عظيما)[76].

وقد (خص [يوسف عليه السلام] أبويه بفضل ترحيب، لما قاسا من الهول في غيبته، ولأنهما الأبوان وهما أحق الناس بالإحسان... وليتمكن من رعايتهما وحسن القيام على شئونهما، وليستمتعا بقربه بحد طول فراق)[77].

وهذا المعلم ضروري للشخصية القيادية فإنّ مهمتها جمع الكلمة، وتوحيد الناس للانطلاق بالإعمار والإصلاح الذي أراده الله تعالى، ولا يكون هذا إلا إن بدأ بنفسه؛ فبرّ والديه وراعى صلة القربى، لأنّ ذلك من متطلبات الإيمان والتوحيد المطلوب، يقول تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (سورة الأنعام: 151).

الفرع الثاني عشر:

التخفيف عن المبتلى وتهدئة نفسه: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَاْ أَخُوكَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (يوسف: 69).

فيوسف عليه السلام يقول لأخيه (لا تستكن ولا تحزن ولا تيأس)[78]، سواء بما فعلوه في الماضي بك وبأخيك، أو باستبدادهم دونك بمال أبيك[79]، وفي هذا تخفيف عن أخيه مما كان يعاني منه جراء تصرفات إخوته معه، وقَذْف للأمل في نفسه بأنّ الله سيجعل له من عسر يسرًا، وكأنّه يوحي إليه أن انظر إلى واقعي فما كان نتيجة حسدهم لي وقذفي في الجب إلّا أن أصبحت عزيز مصر وسيدها المطاع.

كما أننا نجد هذا المعلم –التخفيف عنه المبتلى– من خلال قوله تعالى عن موقف يوسف عند دخول أبويه إليه: ﴿آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللّهُ آمِنِينَ﴾(يوسف: 99)، وقد خصّ عليه السلام أبويه بفضل ترحيب، لما قاسا من الهول في غيبته، ليتمكن من رعايتهما وحسن القيام على شئونهما، وليستمتعا بقربه بعد طول فراق[80]، وفي ذلك من التخفيف عن مصابهما الشيء الكثير.

وهكذا يجب أن يكون القائد الحق يخفف عن رعيته ومن يسوسهم، ويسير بحوائجهم، وهكذا كانت صفة النبي صلى الله عليه وسلّم، إذ وصفته زوجه خديجة رضي الله عنها بقولها: (إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلّ وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق)[81]

الفرع الثالث عشر:

الحلم والصفح عند المقدرة: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف: 77)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف: 92).

ففي الآية الأولى يتمثل الحلم بأرقى صوره من خلال قوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾، فها هو عليه السلام يضمر مقالتهم في نفسه، ولم يجبهم عنها، ولم يؤاخذهم بها؛ لا قولًا ولا فعلًا، صفحًا عنهم وحلمًا[82].

أما في الآية الثانية فيتمثل الصفح والعفو عند المقدرة، فها هو عليه السلام يقول لإخوته بعد أن قضي الأمر: لا تعيير عليكم و، لا إفساد لما بيني وبينكم من الحرمة وحقّ الأخوة، ولكن لكم عندي الصفح والعفو[83]، (وهذا من شرائط الكرم؛ فالكريم إذا قدر عفا)[84]، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: 133).

الفرع الرابع عشر:

المواجهة وبيان الحقائق: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ﴾ [89].

فيوسف عليه الصلاة والسلام في هذا الموقف يكشف عن حقيقة شخصيته لإخوته ويواجههم بالحقيقة من خلال استخدام أسلوب الاستفهام التقريري الذي (يفيد تعظيم الواقعة، ومعناه: ما أعظم ما ارتكبتم في يوسف، وما أقبح ما أقدمتم عليه)[85]، (ألا فلتعلموا أنّ هذا ذنب كبير يجب أن تسرعوا فيه إلى التوبة ورضاء الله، أمّا حقي فأنا أسامحكم فيه، وهكذا خلق آل إبراهيم من الأنبياء والمرسلين)[86].

وهذا الأسلوب مهمّ جدًا للشخصية القيادية الحقّة إذ بدونها يظن الآخر بأنّه على الحقّ، وأن ما فعله هو الصّواب، فتجب مواجهته ليؤوب ويستغفر مما وقع فيه، فلا يستمرىء الخطأ ولا يغوص في أوحال الغي والضلال.

الفرع الخامس عشر:

اغتنام الفرصة للموعظة: ويمثل هذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنَّ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: 90).

فيوسف عليه السلام (أراد تعليمهم وسائل التعرض إلى نعم الله تعالى، وحثهم على التقوى والتخلق بالصبر تعريضا بأنهم لم يتقوا الله فيه وفي أخيه، ولم يصبروا على إيثار أبيهم إياهما عليهم، وهذا من أفانين الخطابة أن يغتنم الواعظ الفرصة لإلقاء الموعظة، وهي فرصة تأثر السامع وانفعاله وظهور شواهد صدق الواعظ في موعظته)[87]

ونجد اغتنام مثل هذه الفرصة في قصته عليه السلام عندما وثق فيه الفَتَيَان في السجن، فقبل أن يؤول لهما الرؤيا دعاهما إلى التوحيد، مبيّنًا لهم أنّ التوحيد هو الخير بذاته، وأنه سبب كل خير ونعمة، وأنّ الشرك هو الشرّ وسبب كل سوء، فقال تعالى: ﴿قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ۞ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللّهِ مِن شَيْءٍ ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ ۞ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۞ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ۞﴾ يوسف: (37–40).

وهذا المعلم مهم جدًا للشخصية القيادية الحقّة؛ لأن استغلال هذه الفرصة تكون أدعى للتأثير في السامع والأخذ بيده إلى ما يصلحه وتنبيهه إلى ما وقع فيه من الخطأ والضلال، فيرجع مستغفرًا آيبًا مبصرًا

الفرع السادس عشر:

التركيز على الإيجابيات: ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاء إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: 100).

فيوسف عليه السلام يقول: (﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾، أي أنعم علي ﴿إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ﴾ ولم يقل من الجب مع كونه أشد بلاء من السجن، استعمالاً للكرم، لكيلا يخجل إخوته بعدما قال لهم: ﴿لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾، ولأنّ نعمة الله عليه في إخراجه من السجن أعظم، ولأنه بعد الخروج من الجب صار إلى العبودية والرق، وبعد الخروج من السجن صار إلى الملك، ولأنّ وقوعه في البئر كان لحسد إخوته، وفي السجن مكافأة من الله تعالى لزلة كانت منه)[88].

وهكذا يجب على الشخصية القيادية أن تركز على الإيجابيات اعترافًا بفضل الله عليها أولًا ومن ثَمّ لتدفع من تحت مسؤولياتها إلى الانطلاق والإبداع.

المطلب الثالث: معالم الشخصية القيادية في العلاقة مع ذاتها

الفرع الأول:

العلم والفهم والتخطيط والتدبير والنظر في مآلات الأمور:
ونجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: 22)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُواْ بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انقَلَبُواْ إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (يوسف: 62).

ففي الآية الأولى يصف الله يوسف عليه السلام بقوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ أي: الفهم والعلم)[89]، أي أنها أصبحت صفة ملاصقة له طوال حياته، والسبب في ذلك أنه كان من المحسنين، أي: المؤمنون المهتدون الصابرون على النوائب[90].

أما الآية الثانية فإنها تدلّ على الصفة المرافقة للعلم والفهم وهي: التخطيط، ونستفيد هذا من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُواْ بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انقَلَبُواْ إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (يوسف: 62)، فما كان هذا الأمر من يوسف عليه السلام إلا تخطيطًا منه ليجتمع بأخيه كمقدمة ليجمع شمل عائلته، (فجعل ردّ الدراهم وسيلة لذلك لأنهم إذا وجدوها تحرجوا من أخذها فرجعوا بها، وجاءوا بأخيهم معهم، وهو مطلب يوسف عليه السلام)[91].

فعناصر التخطيط المتلخصة في وضوح الهدف، وتوافر الإمكانات متيسرة، إذ إنّ هدفه هو أن يجتمع بأخيه، والامكانات هو ردّ الدراهم والبضائع إليهم ووضعها في رحالهم من حيث لا يشعرون.

كما أننا نجد هذا التخطيط والتدبير من خلال قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ۞ قَالُواْ وَأَقْبَلُواْ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ ۞ قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ ۞ قَالُواْ تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ۞ قَالُواْ فَمَا جَزَاؤُهُ إِن كُنتُمْ كَاذِبِينَ ۞ قَالُواْ جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ۞ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاء أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاء أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۞﴾ (يوسف: 70–76)

ففي هذه الآيات يظهر تخطيط يوسف عليه السلام وحسن تدبيره ليحتفظ بأخيه، فبدأ بدسّ كأس الملك في رحل أخيه، ثم نادي منادٍ في العير على مسمع من العامة إنكم سارقون، ثمّ الاعلان بأنّ هناك مكافأة لمن يأتي بالكأس المسروق، ثمّ يأتي في العرض السؤال عن أية شريعة تريدون أن تحكمون في السارق، فيرتضون أن تحكّم شريعة يعقوب في السارق بأن يؤخذ رقيقًا مقابل ما سرق، وفي المرحلة الأخيرة يبدأ التفتيش عن الكأس برحالهم قبل رحل لأخيه ليبعد الشبهة أنها مكيدة وأمر مدبّر، وهكذا تمّ أمر الله بأن بقي أخوه عنده دون إثارة لأية شبهة[92].

وهكذا يجب أن يكون القائد الحق يتحلى بالعلم، والفهم، والتخطيط، والنظر في مآلات الأمور، ليحقق الخير والرقي للرعية، فمن خلال العلم والفهم يحدد الأهداف، ومن خلال التخطيط والنظر في مآلات الأمور يستخدم الإمكانات للوصول للهدف.

الفرع الثاني:

دقّة الملاحظة: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى :﴿وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف: 18).

فالآية الكريمة تبيّن دقة ملاحظة يعقوب عليه السلام التي جعلته يقول: (لو أكله الذئب لخرّق قميصه)[93]، ومما يدل كذلك على دقة ملاحظته استخدامه كلمة سوّلت، والتي تعني سهّلت وزينت، والتزيين لا يكون إلا لتغيير حقيقة الشيء أو بعض صفاته، وفي هذا دلالة على اتهام مبطن لهم بأنهم يخفون الحقيقة عنه، ومن الأمور التي تزيد هذا المعلم وضوحًا تنكير كلمة (أمرًا) إذ التنكير فيها يدل على (التهويل)[94].

وهكذا يجب أن تكون الشخصية القيادية الحقّة تتمتع بدقة الملاحظة، وسرعة البديهة، إذ إن ذاك يجعله يتخذ القرار المناسب في الوقت المناسب دون إهدار للوقت وضياع للفرص، ما يعود على الرعية بخير عظيم، ونفع جليل.

الفرع الثالث:

الإمكانات العالية لتصريف الأمور: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: 21).

ففي الآية الكريمة يبّن الله تعالى أنه منّ على يوسف بأن مكنه في الأرض: والتمكين هو: (أن أعطاه [الله] إمكانات يستطيع بها أن يُصرِّف كل أموره التي يريدها؛ لأنه مأمون على تصريف الأمور على حَسْب منهج الله)[95].

وقوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾، (عطف على مضمر تقديره ليتصرف فيها بالعدل، ولنعلمه أي: كان القصد في إنجائه وتمكينه أن يقيم العدل، ويدبر أمور الناس، ويعلم معاني كتب الله تعالى وأحكامه فينفذها، أو تعبير المنامات المنبهة على الحوادث الكائنة، ليستعد لها ويشتغل بتدبيرها قبل أن تحل كما فعل لسنيه)[96]

وهكذا يتبين لنا هذا المعلم، ومدى ضرورته للشخصية القيادية الحقة، إذ به يتحقق العدل، ويتم تدبير أمور الناس، وينتشر الخير في الرعية.

الفرع الرابع:

التواضع والاعتراف بفضل السابقين: ويظهر هذا من خلال

قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (يوسف: 38).

فيوسف عليه السلام يذكر (آباءه تعليمًا بفضلهم، وإظهارًا لسابقيّة الصّلاح فيه، وأنّه متسلسل من آبائه، وقد عقله من أول نشأته، ثم تأيد بما علّمه ربّه، فحصل له بذلك الشرف العظامي، والشرف العصامي)[97]، كما أنّ في ذكر آبائه وأجداده دلالة على (أنه لم يكن سلبيًا، بل كان إيجابيًا)[98]، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان: 14).

وبروز هذا المعلم في الشخصية القياديّة يجعل صاحبها في مصاف أهل الخير والفضل، الملتزمين بأوامر الله تعالى الموفقين إلى الحق والصواب بسبب معية الله لهم.

الفرع الخامس:

الاجتهاد في نفي التهم عن النفس واتّقاء الوقوف في مواطن الشبهة: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 50)

فيوسف عليه السلام تأنّى في الخروج من السجن، وآثر البقاء فيه قليلًا (وقدّم سؤال النّسوة وفحص حالهن لتظهر براءة ساحته، ويعلم أنّه سجن ظلمًا، فلا يقدر الحاسد أن يتوسل به إلى تقبيح أمره، وفيه دليل على أنه ينبغي أن يجتهد في نفي التهم ويتقي مواقعها)[99]، وفي هذا (دليل على أن الاجتهاد في نفي التهم واجب وجوب اتقاء الوقوف في مواقفها)[100].

ويؤيد هذا ما جاء في الحديث النبوي الشريف: (أَنَّ صَفِيَّةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا جَاءَتْ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم تَزُورُهُ في اعْتِكَافِه في الْمَسْجِدِ في الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً، ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ فَقَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم مَعَهَا يَقْلِبُهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ عِنْدَ بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ مَرَّ رَجُلَانِ مِنَ الأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى رَسُولِ الله صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ . فَقَالَا: سُبْحَانَ الله يَا رَسُولَ الله وَكَبُرَ عَلَيْهِمَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبْلُغُ مِنَ الإِنْسَانِ مَبْلَغَ الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ في قُلُوبِكُمَا شَيْئًا) [101]، يقول الإمام الشافعي رحمه الله تعليقًا على هذا الحديث: (أراد عليه السلام أن يعلّم أمته التبرّي من التهمة في محلّها)[102].

ومن هنا تظهر أهمية حرص الشخصية القيادية للوصول إلى الحقيقة والتبرّي من التهمة، وعدم الوقوف في مواطن الشبهة، إذ بذلك تتحقق الثقة له، ويُسمع له، فيعمّ الأمن، والاستقرار، والنماء، والازدهار.

الفرع السادس:

الثقة بالنفس: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 55).

فيوسف عليه السلام يطلب من الملك أن يوليه الخزائن، وفي هذا ثقة عالية منه عليه السلام بنفسه؛ تدفعه منذ وهلة اللقاء الأول مع الملك أن يطلب مثل هذا الطلب، (فلم يفر من تحمل التبعة عن بينة وجدارة واستحقاق، مع ذاكرة قوية مدركة، يعلم ما مضى وما حضر)[103].

وهكذا يجب أن يكون صاحب الشخصية القيادية محققًا لمَعْلم الثقة بالنفس، فيكون ايجابيًا مبادرًا إلى تحمل مسؤولياته تجاه رعيته، ما يؤثر في الأفراد الذين تحت مسؤوليته فيَحسُن العمل، ويزداد الإنتاج، ويظهر الإبداع، وتحمي الأمة نفسها.

الفرع السابع:

الفراسة: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾ (يوسف: 58).

فيوسف عليه السلام (عرف إخوته بعد مضي سنين على فراقهم لقوة فراسته وزكانة عقله دونهم.... وكان الإخبار عن معرفته إياهم بالجملة الفعلية المفيدة للتجدد، للدلالة على أن معرفته إياهم حصلت بحدثان رؤيته إياهم دون توسم وتأمل)[104]، وما يدل على ذلك العطف بحرف الفاء، فهو يعني الترتيب والتعقيب، فبمجرد دخولهم عرفهم، فالمعرفة متصلة بالدخول عليه دون مهلة.

وهذا يتوافق مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (الحجر: 75)، (أي: المتأملين المتفكرين، الذين لهم فكر وروية وفراسة، يفهمون بها ما أريد بذلك)[105].

وتنبع أهمية هذا المَعْلَم أنّه يقود صاحبه إلى النظر في مآلات الأمور وعواقبها، وإعطاء كلّ فرد من أفراد الرعية حقّه من الاهتمام والرعاية، ويتم من خلالها معرفة أساليب المجرمين الذين يهدفون إلى تدمير المجتمع لمنعه من تحقيق مطلب الإعمار والإصلاح المطلوب منهم.

الفرع الثامن:

العدل: ويظهر هذا من خلال قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾ (يوسف: 79).

فمع توسلات الإخوة أن يأخذ أحدهم مكانه، وأنّ أباه كبير طاعن في السنّ، يرفض يوسف عليه السلام ذلك، قائلًا لهم: (أستجير بالله من أن نأخذ بريئًا بسقيم)[106]، وهذا يدل على حرصه لتحقيق العدل، والذي هو هدف الرسالات السماوية فقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25).

وهكذا يجب أن يكون صاحب الشخصية القيادية الحقّة، عادلًا محققًا أمر الله تعالى لعباده: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 5).

فإن تحقق ذلك في شخصه وسلوكه ساد في الرعية الأمن والأمان، والخير والالتزام، والمحبة والوئام، والرفاهية والاستقرار، والدوام والانتصار، وساد في الأرض الإصلاح والإعمار ضمن منظومة الاستخلاف والاستعمار التي أمر بها الحق سبحانه وتعالى.

الخاتمة وأبرز النتائج والتوصيات

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبجوده وكرمه ورحمته يصل المرء أعلى الدرجات، والصلاة والسلام على النبي

المختار، وآله وصحبه الطيبين الأخيار، وبعد: فإنّ هذا البحث الموسوم بـ (معالم الشخصية القيادية في سورة يوسف: دراسة موضوعية لشخصية يعقوب ويوسف عليهما السلام)، **قد أبرز عددًا من النتائج تتلخص في الآتي**:

1. معالم الشخصية القيادية كتعريف إجرائي في هذا البحث يعني: الدلالات والعلامات والصفات والخصائص الجسدية والعقلية والروحية التي تميّز إنسانًا وتجعله محطّ النظر، وموضع الثقة والاطمئنان من قبل الآخرين بحيث يكون قادرا على مخاطبة فطرتهم وعقولهم واستمالتهم والتأثير في سلوكهم لتحقيق متطلبات خلافة الإنسان المادية والمعنوية في الأرض من خلال منظومة الإيمان والإخلاص لله تعالى، والتعارف والتعاون بين البشر، والإصلاح والإعمار والارتقاء في الكون.

2. ظهر أن معالم الشخصية القيادية من خلال دراسة شخصية يعقوب ويوسف عليه السلام، من خلال سورة يوسف، تتوزع من خلال علاقات ثلاث: علاقة الفرد مع الله تعالى، وعلاقته مع نفسه، وعلاقته مع الآخرين من حوله

3. من أبرز معالم الشخصية القيادية في التعامل مع الله تعالى: حسن الصلة بالله، الفرار من الذنوب والمعاصي والباطل وتحمل الأذى من اجل مرضاة الله، موالاته والبراءة من الكفر وأهله، اتهام النفس والابتعاد عن تزكيتها، الرجاء في رحمة الله والتعلق به وحده.

4. من أبرز معالم الشخصية القيادية في التعامل مع الآخرين: صدق النصيحة معهم، والشفقة عليهم والحرص على تحقيق مصالحهم، وتعليمهم الأخذ بالأسباب، التكتم في بعض الأمور خشية الحسد والحقد، معرفة العدو ومصدر الشرّ الرئيس، الوفاء وعدم الخيانة، جذب الآخرين إليه وكسب ثقتهم، الحوار والمناقشة لإقامة الحجة، حفظ مصالحهم ورعايتها ومراقبة أقواتهم،: الرّفق واللّين والكرم وحسن الضّيافة، الجمع ما بين الترغيب والترهيب، الحرص على لمّ الشمل وإشاعة المودّة، برّ الوالدين، التخفيف عن المبتلى، الحلم والصفح عند المقدرة، المواجهة وبيان الحقائق، التركيز على الايجابيات.

5. من أبرز معالم الشخصية القيادية في التعامل مع ذاتها: العلم والفهم والتخطيط، دقّة الملاحظة، الإمكانات العالية لتصريف الأمور، التواضع والاعتراف بفضل السابقين، الاجتهاد في نفي التهم عن النفس واتقاء الوقوف في مواقفها، الثقة بالنفس، الفراسة، العدل.

التوصيات:

1. ضرورة دراسة الشخصيات القرآنية دراسة موضوعية لاستنباط أبرز خصائصها، والإفادة من ذلك في مناهج التربية والتعليم.

2. إفراد شخصيات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أولي العزم من الرسل خاصة بدراسة معالم شخصياتهم للإفادة منها في كيفية مواجهة الواقع الذي يعيشه المسلمون.

المصادر والمراجع

ملحوظة: تم ترتيب المراجع حسب حروف المعجم، مع مراعاة ترتيب المراجع على أساس ما اشتهر به المؤلف من لقب، بعد حذف الألف واللام والكنية، ثمّ وضعه في مكانه وفقًا للحرف الأول بعد ترتيب الأسماء هجائيًا.

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- المراجع العربية:

1. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، القاهرة، المكتبة الإسلامية (لصاحبها الحاج رياض الشيخ)، د.ط، د.ت. (ج2)

2. الآلوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد البارى عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ، (ج6)

3. الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1420هـ، (ج6)

4. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه)، دمشق+بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1423هـ- 2001م

5. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ، (ج2)

6. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت، (ج3)

7. تركستاني، خديجة عبد القادر داود، الأنماط القيادية لشبكة بليك وموتون من واقع تنظيم استخدام الوسائل التعليمية في مدارس البنات الثانوية بمدينة مكّة المكرمة، رسالة ماجستير غير منشورة، السعودية، جامعة أم القرى، 1409هـ

8. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحرّاني، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدا لقادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ- 1987م، (ج5)

9. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ، (ج:3)

10. ج- كورتوا، الطريق إلى القيادة وتنمية الشخصية، ترجمة: سالم العيسى، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، 1999م.

11. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دَرْجُ الدُّرر في تَفسِير الآيِ والسُّوَر، تحقيق: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور أمرير، عمان-الأردن، دار الفر، ط1، 1430هـ- 2009م، (ج2)

12. الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ط5، 1424هـ2003-م، (ج2)

13. ابن جزيء، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1416هـ، (ج1)

14. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ، (ج2)

15. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ-1987م، (ج2)+ (ج3)+(ج5)

16. الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، بيروت، دار الجيل الجديد، ط10، 1413هـ، (ج2)

17. ابن أبي الحديد، عز الدين بن هبة الله بن محمد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م، (ج15)

18. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ، (ج2)

19. دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، دمشق، دار إحياء الكتب العربية، دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1383هـ، (ج4)

20. الرازى، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ط3، 1420هـ، (ج18)

21. رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م، (ج12)

22. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت- لبنان، دار الهداية، د.ط، (د.ت)، (ج7)+(33)

23. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، (ج2)

24. ابو زهرة، محمد أحمد مصطفى، زهرة التفاسير،بيروت، دار الفكر العربي، د.ط، (د.ت)، (ج7)

25. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله،، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ2000-م، ص: 400.

26. الشّعراوي، محمد متولي، تفسير الشّعراوي، القاهرة، مطبعة أخبار اليوم، د.ط، 1997م، (ج11)+(ج14)

27. الشّوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، فتح القدير، دمشق، بيروت، دار ابن كثير+ دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ، (ج3)

28. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية والاتينية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982، (ج1)

29. الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، المملكة العربية السعودية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ- 2001م، (ج13)

30. الطّبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط2، د.ت، (ج4)

31. الطنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الفجالة - القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، (ج7)

32. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ- 2000م، (ج12)

33. عبد الصادق، أحمد، التطوير الذاتي للشخصية (الشخصية المتكاملة)، مصر، دار طيبة للطباعة، ط1، 2008م.

34. ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، حسن عباس زكي، د.ط، 1419هـ، (ج2)

35. عمر، أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م، (ج3)

36. عوض، عباس محمود، القيادة والشخصية، بيروت، دار النهضة العربية، د.ط، 1986م.

37. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، دار الفكر، د.ط، (1399هـ - 1979م)، (ج5)

38. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424ه2003-م، (ج3)

39. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، (1426هـ، 2005م).

40. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميه، ط1، 1418هـ، (ج6)

41. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، د.ط، 1423هـ2003-م، (ج9)

42. قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط32، (1423هـ - 2003م)، (ج4)

43. قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط21، (1413هـ - 1992م).

44. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (ج1)

45. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ- 1985م.

46. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ- 1999م، (ج1)+(ج4)

47. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، مصر، مكتبة أبي المعاطي، د.ط، د.ت، (ج5).

48. ماضي، جمال، القيادة المؤثرة، مصر، المدائن للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ- 1995م

49. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت،

دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (ج3)

50. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1403هـ- 1983م

51. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، دار الشروق الدولية، ط4، 1425هـ- 2004م

52. المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، د.ط، د.ت، (ج13)

53. ابن منظور، محمد بن مكرم،، لسان العرب، بيروت- لبنان، ط1، (د.ت)، دار صادر، (ج7)+ (ج12).

54. النّسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ- 1991م، (ج3)

55. النّسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، بيروت، دار الكلم الطيب، ط1، 1419هـ- 1998م. (ج2)

56. النّيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، الرياض-السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ- 2007م، (ج2)

57. النّيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمّي، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ، (ج4).

الهوامش:

1. انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت- لبنان، دار صادر، ط1، (د.ت)، (ج12/ ص: 416)، الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت- لبنان، دار الهداية، د.ط، (د.ت)، (ج7/ص: 483)، عمر، أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م، (ج3/ ص1554)، الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ1987-م، (ج5/ ص: 1991-1990)، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424ه2003-م، (ج3/ص:221).
2. ابن منظور، اللسان، (ج7/ص:45)
3. ابن منظور، اللسان (ج7/ص:45)
4. ابن منظور، اللسان (ج7/ص:45)
5. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، دار الشروق الدولية، ط4، 1425هـ- 2004م، ص:475.
6. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1403هـ- 1983م، ص:102.،
7. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية والاتينية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982، (ج1/ ص:692).
8. عبد الصادق، أحمد، التطوير الذاتي للشخصية (الشخصية المتكاملة)، مصر، دار طيبة للطباعة، ط1، 2008م، ص:74.
9. قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط21، 1413هـ- 1992م، ص:33.
10. أنظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، سوريا، دار الفكر، د.ط، (1399هـ- 1979م)، (ج5/ص:38)، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، (1426هـ، 2005م)، ص:313، الجوهري، الصحاح، (ج2/ص:528)، عمر، أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م، ج3/ص: 1868 - 1869.
11. أنظر: ج- كورتوا، الطريق الى القيادة وتنمية الشخصية، ترجمة: سالم العيسى، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، 1999م، ص:7، تركستاني، خديجة عبد القادر داود، الأنماط القيادية لشبكة بليك وموتون من واقع تنظيم استخدام الوسائل التعليمية في مدارس البنات الثانوية بمدينة مكّة المكرمة، رسالة ماجستير غير منشورة، السعودية، جامعة أم القرى، 1409ه، ص:8، عوض، عباس محمود، القيادة والشخصية، د.ط، بيروت، دار النهضة العربية، 1986، ص:12، ماضي، جمال، القيادة المؤثرة، مصر، المدائن للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ- 1995م، ص:9.
12. الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تحقيق: تصحيح محمد على شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ، (ج2/ص:513)
13. الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، المملكة العربية السعودية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ- 2001م، (ج13/ ص:40)
14. الطّبري، جامع البيان، (ج13/ ص:40)
15. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ، (ج:3/ ص:315)
16. ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، حسن عباس زكي، د.ط، 1419هـ، (ج2/ ص:612)
17. الرازى، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ط3، 1420هـ، (ج18/ ص:441)
18. الطّبري، جامع البيان، (ج13 /100 - 101)
19. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (ج1/ ص:72)
20. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي الكبرى، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ- 1991م، كتاب الجهاد والسّير، باب الاستنصار بالضعيف، حديث: (4387)، (ج3/ ص:30)
21. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تحقيق: يوسف علي بديوي، مراجعة: محيي الدين ديب مستو، بيروت، دار الكلم الطيب، ط1، 1419هـ- 1998م، (ج2/ ص:109)

22. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ2000-م، (ج12/ ص:58)

23. طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الفجالة – القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، (ج7/ ص:355).

24. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دَرْجُ الدُّرر في تَفسِيرِ الآيِ والسُّوَر، تحقيق: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور أمرير، عمان–الأردن، دار الفر، ط1، 1430هـ– 2009م، (ج2/ ص:132).

25. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ– 1987م، (ج5/ ص:155)

26. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله،، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ– 2000م، ص: 400.

27. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:328)

28. السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص:225

29. أنظر: الخازن، لباب التأويل، (ج2/ ص:539) // الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418ه، (ج3/ ص:337).

30. أنظر: الخازن، لباب التأويل، (ج548/2) // الشّعراوي، محمد متولي، تفسير الشّعراوي، القاهرة، مطبعة أخبار اليوم، د.ط، 1997م، (ج11/ ص:7045)

31. ابن عجيبة، البحر المديد، (ج2/ ص:622)

32. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420ه1999-م، (ج4/ ص:389)

33. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص: 364 – 365).

34. انظر: الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:101)

35. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص: 144).

36. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص: 57).

37. ابن عجيبة، البحر المديد، (ج2/ ص:594)

38. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:160)

39. أنظر: الخازن، لباب التأويل، (ج2/ ص:534)

40. أنظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، (ج2/ ص:480).

41. النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، الرياض–السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ– 2007م، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب العفو والتواضع، حديث رقم: (2588)، والحديث بطوله: (مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلاَّ عِزًّا وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلاَّ رَفَعَهُ اللَّهُ)، (ج2/ ص:1202)

42. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (ج4/ ص: 406)

43. ابن جزيء، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1416هـ، (ج1/ ص:395).

44. الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1420هـ، (ج6/ ص:239)

45. أنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:18)

46. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:19)

47. الآلوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد البارى عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1415هـ، (ج6/ ص:373).

48. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:189)

49. قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط32، 1423هـ– 2003م، (ج4/ ص:1993)

50. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، د.ط، 1423هـ– 2003م، (ج9/ ص:203)

51. أنظر: الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:29)

52. رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م، (ج12/ ص:251)

53. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (ج3/ ص: 37)

54. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة،، مصر، مكتبة أبي المعاطي، د.ط، د.ت، (ج299/5)، والحديث بتمامه: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وسَلَّمَ: (يَا أَبَا هُرَيْرَةَ كُنْ وَرِعًا، تَكُنْ أَعْبَدَ النَّاسِ، وَكُنْ قَنِعًا، تَكُنْ أَشْكَرَ النَّاسِ، وَأَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، تَكُنْ مُؤْمِنًا، وَأَحْسِنْ جِوَارَ مَنْ جَاوَرَكَ، تَكُنْ مُسْلِمًا، وَأَقِلَّ الضَّحِكَ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّحِكِ تُمِيتُ الْقَلْبَ).

55. دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، دمشق، دار إحياء الكتب العربية، دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1383هـ، (ج4/ ص:11)

56. الشّوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، فتح القدير، دمشق، بيروت، دار ابن كثير+ دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ، (ج3/ ص:7)

57. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:80)

58. الشوكاني، فتح القدير، (ج3/ ص:32)

59. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:61)

60. قطب، في ظلال القرآن،(ج4/ ص:1988).

61. رضا، المنار، (ج12/ ص:253)

62. الأندلسي، البحر المحيط، (ج6/ ص:278)

63. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:82)

64. المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة

مصطفى البابى الحلبي وأولاده، د.ط، د.ت، (ج13/ ص:10)

65. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/84).

66. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط2، د.ت، (ج4/ ص:201 – 202).

67. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ، (ج2/ ص:453).

68. أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى، زهرة التفاسير، بيروت، دار الفكر العربي، د.ط، (د.ت)، (ج7/ ص:3837)

69. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405ه1985–م، (ص: 49).

70. الشعراوي، تفسير الشعراوي، (ج11/ ص:7009)

71. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلميه، ط1، 1416هـ، (ج4/ ص:103)

72. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميه، ط1، 1418هـ، (ج6/ ص:244)

73. ابن أبي الحديد، عز الدين بن هبة الله بن محمد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418ه1998–م، (ج15/ ص:138)

74. أنظر: ابو زهرة، زهرة التفاسير، (ج7/ ص:3857)

75. الشعراوي، تفسير الشعراوي، (ج11/ ص:7067)

76. السعدي، تيسير الكريم الرحمن، (ص:405)

77. ابو زهرة، زهرة التفاسير، (ج7/ ص:3861)

78. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:243)

79. أنظر: الماوردي، النكت والعيون، (ج3/ ص:60)

80. ابو زهرة، زهرة التفاسير، (ج7/ ص:3861)

81. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه)، دمشق+بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1423هـ– 2001م، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث (3)، ص:8–7.

82. أنظر: المراغي، تفسير المراغي، (ج13/ ص:23)

83. أنظر: الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:330)

84. الآلوسي، روح البيان، (ج7/ ص:77)

85. القاسمي، محاسن التأويل، (ج6/ ص:213)

86. الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، بيروت، دار الجيل الجديد، ط10، 1413هـ، (ج2/ ص:202)

87. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:113)

88. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط1، 1420ه، (ج2/ ص:515 – 516)

89. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:68)

90. أنظر: ابن الجوزي، زاد المسير، (ج2 /ص:425).

91. الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ط5، 1424ه2003–م، (ج2/ ص:626)

92. أنظر: قطب، في ظلال القرآن، (ج4/ ص:2018 – 2020)

93. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص:38)

94. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص: 37).

95. الشعراوي، تفسير الشعراوي، (ج14/ ص:8981)

96. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت، (ج3/ ص:280)

97. ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج12/63)

98. أبو زهرة، زهرة التفاسير، (ج7/ ص: 3824)

99. البيضاوي، أنوار التنزيل، (ج3/ ص:293)

100. النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (ج2/ ص:116)

101. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتكاف، باب هل يخرج المعتكف إلى باب المسجد، حديث: (2035)، ص: 489.

102. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (ج1/ ص: 520)

103. أبو زهرة، زهرة التفاسير، (ج7/ ص: 3880)

104. ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج12/ ص:84)

105. السعدي، تيسر الكريم الرحمن، (ص: 433)

106. الطبري، جامع البيان، (ج13/ ص208)

اختيار منطقة خضراء في مدينة دير البلح باستخدام برمجيات نظم المعلومات الجغرافية*

د. عودة جميل عودة الفليت**
د. صالح محمد أبو عمرة***

*تاريخ التسليم: 2016/8/31م، تاريخ القبول: 2016/12/24م.
** أستاذ مشارك/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.
*** أستاذ مساعد/ جامعة الأزهر/فلسطين.

ملخص:

تعد المساحات الخضراء جزءاً من الخدمات الترفيهية في مدينة دير البلح. و يوجد في المدينة خمس مناطق خضراء تنتشر في أماكن متفرقة في المدينة، وتتميز هذه المساحات بالنمط العشوائي، ونظراً لتدني نسبة نصيب الفرد من المساحات الخضراء والترفيهية في المدينة، سعى الباحثان إلى بناء نموذج تحليلي مكاني Model-Builder يحاكي (Simulation) مجموعة من الخوارزميات الملحقة ببرنامج (ArcGIS9.3)؛ وذلك لاختيار منطقة خضراء في المدينة، وهذا يعد من الحلول المقترحة لاختيار منطقة خضراء(حديقة عامة) على مستوى المدينة من خلال تطبيقات نظم المعلومات الجغرافية، إذ تعد أساليب التحليل المكاني أحد أهم الأدوات التخطيطية لتحديد درجة الملائمة للمواقع المقترح إنشاؤها، فعملت الدراسة على تسخير هذه الأدوات لتحويل البيانات الجغرافية إلى معلومات يمكن استخدامها في صنع القرار من خلال إنشاء نموذج يمكن الإفادة منه في مدينة دير البلح، أو أي مدينة أخرى تتشابه مدخلاتها من الطبقات مع مدخلات النموذج، كما يمكن تغيير الأوزان التي تُعطى لكل معيار كي يتلاءم مع طبيعة أي منطقة .

الكلمات المفتاحية: مدينة دير البلح، برمجيات نظم المعلومات الجغرافية.

Selecting a green area in Deir Al Balah town using GIS software

Abstract

Green spaces are part of the recreational services in Deir Al Balah. The city has five green zones scattered throughout the city as common lands Because of the low percentage of per capita visa vie green and recreation spaces in the city, the researchers sought to build a model of spatial analysis Model-Builder Simulates a set of algorithms attached to the Program (ArcGIS9.3). So, as a proposed solutions to choose a green area (park) at the level of the city we suggested using "GIS" applications. Spatial analysis is one of the most important planning tools to determine the degree of relevance to the proposed sites. The study used these tools to convert geographic data into information that can be used in decision making by creating a model that can be used in Deir Al Balah or any other city whose inputs are similar to the layers with model inputs, and the weights given to each standard can be changed to suit the nature of any area.

***Key words**: Der ALbalah city, GIS software*

أولاً: خطة البحث

1. مقدمة:

إن استعمالات الأرض في أي مدينة ما هي إلا نتاج السلوك الإنساني بدافع من مثلهم وقيمهم، التصرفات الفردية والجماعية التي تؤثر وتتأثر باستعمالات الأرض داخل المدن، ويمكن إيجازها بالتركيز والتشتت والسيطرة والتدرج (العكام والعاني، 2009، ص 460 – 461).

وأصبحت المساحات الخضراء ونوعيتها، موضع اهتمام من قبل صانعي السياسات في المناطق الحضرية، كعامل هام لتحسين جودة الحياة في المدن، ولقدرتها على المساهمة في الاستدامة الحضرية (Eveline& Peter, 2007,p254)، وتعد الحدائق العامة أحد أهم مرافق الترويح عبر التاريخ، ذلك أنها الأقدم والأيسر والأقل تكلفة، وهي في الغالب الأقرب لمكان السكن، وقد تزايد الاهتمام بإنشاء الحدائق و ارتيادها، مع التطور الحضري والانتشار العمراني والازدحام الذي أدى إلى تزايد الطلب على الأراضي للاستخدامات التجارية والصناعية والسكنية على حساب المناطق الخضراء، وقد تفاقمت هذه المشكلة مع التزايد السكاني المطرد الذي شهدته معظم مدن العالم، فأضحت قضية الترويح، وعدم توفر المساحات الخضراء والحدائق العامة تثير اهتمام مخططي المدن الذين باتوا يبحثون عن إيجاد أماكن ترويحية جديدة يقضي فيها المواطن بعضاً من أوقات فراغه، وبالطبع فإن المشكلة تفاقمت مع الامتداد الأفقي للمدن وارتفاع أسعار الأراضي في ضواحي المدن الذي أدى إلى تنافس غير عادل بين استخدامات الأرض على حساب الاستخدام الترويحي.

2. مشكلة الدراسة:

تعد المناظر الطبيعية والجمالية عنصراً رئيسياً من عناصر الجذب السياحي، وجزءاً رئيسياً من استعمالات الأراضي في أية مدينة من المدن. وعلى ضوء التطورات المتزايدة التي شهدتها المناطق الفلسطينية المختلفة من حيث المخططات الحضرية، أو تطوير استعمالات الأراضي، كان الاهتمام بدراسة المناطق الخضراء في دير البلح باستخدام التطبيقات الحديثة في الجغرافية خاصة نظم المعلومات الجغرافية GIS. وتتحدد مشكلة الدراسة في سؤال رئيسي وهو:

◄ **كيف يمكن استخدام التطبيقات الحديثة في الجغرافية في تحديد واختيار مناطق خضراء جديدة في دير البلح؟**

3. حدود الدراسة:

♦ **الحد المكاني:**

تتمثل منطقة الدراسة في مدينة دير البلح التي تقع وسط قطاع غزة، على شاطئ البحر المتوسط ضمن محافظة دير البلح إلى الجنوب من محافظة غزة بنحو (15) كم، وإلى الشمال من محافظة خان يونس بنحو (8) كم، وتحيط بالمدينة بعض المدن والقرى مثل مدينة الزوايدة من ناحية الشمال الغربي، وقرية المصدر من ناحية الشمال، وقرية وادي السلقا، ومدينة القرارة من ناحية الجنوب

الشرقي، ومحافظة خان يونس من ناحية الجنوب. (انظر شكل رقم (1)).

وتسجل المدينة المرتبة السادسة من حيث عدد السكان بين مدن محافظات قطاع غزة، إذ يبلغ عدد سكانها (60877) نسمة حسب تعداد 2007م (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2007، ص 62). وتبلغ مساحتها (16338،23) دونماً، وعليه تبلغ الكثافة السكانية فيها (3،7) نسمة/ دونمات، وتبلغ معدلات الأمطار الساقطة عليها حوالي (425) ملم سنويا (وزارة النقل والمواصلات، 1982 – 2003، النشرة المناخية)، وتتميز مظاهر السطح بالتموج الخفيف.

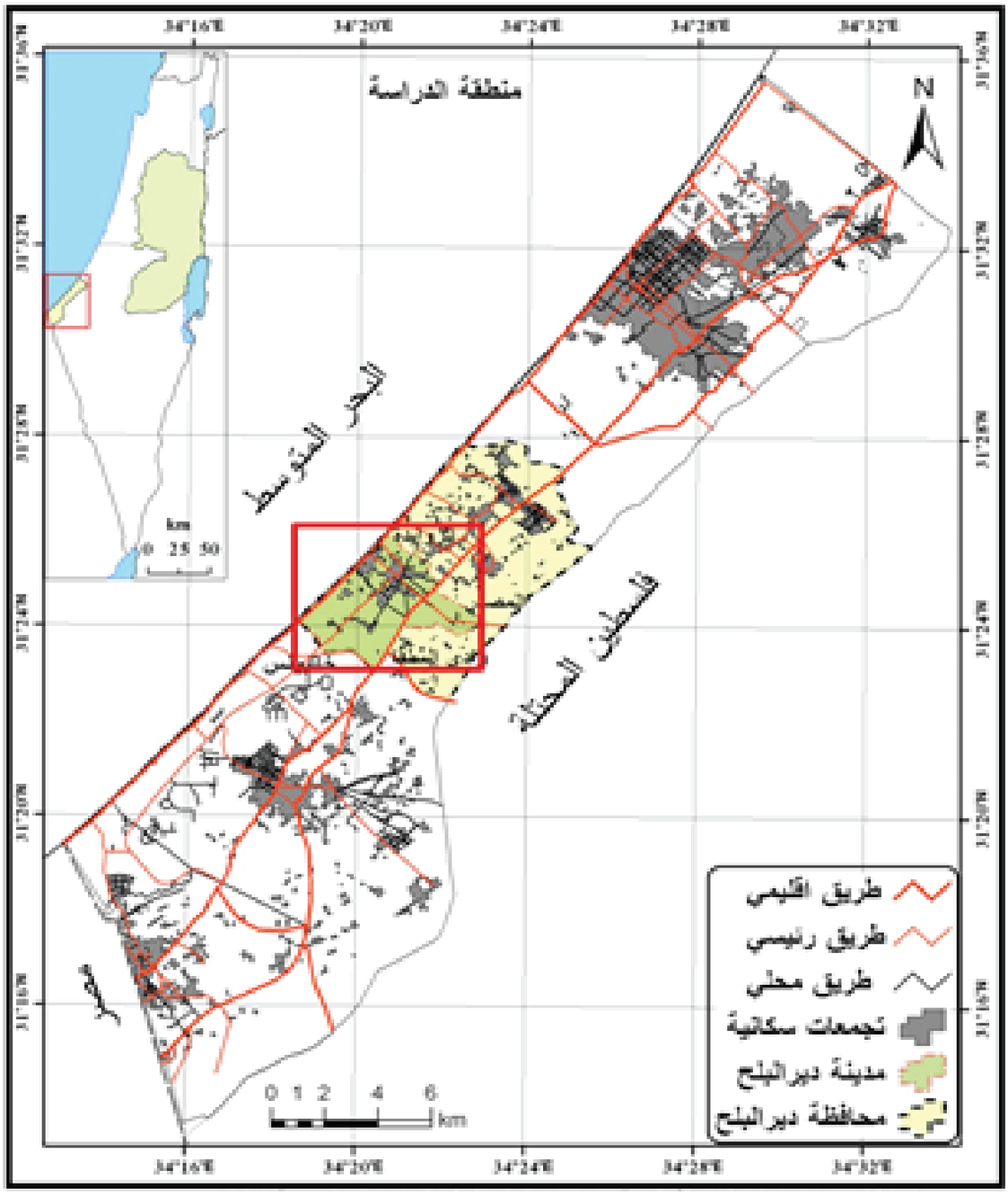
♦ **الحد الموضوعي**: اقتصرت الدراسة على تطبيقات نظم المعلومات الجغرافية في دراسة المناطق الخضراء في المدينة من خلال دراسة الواقع، وتقديم الحلول والمقترحات لاختيار مواقع جديدة للمناطق الخضراء.

♦ **الحد الزمني**: اقتصرت الدراسة على دراسة الواقع الحالي للمناطق الخضراء في المدينة، خلال العام 2014م.

شكل (1)

يبين منطقة الدراسة

شكل(١)



المصدر: عمل الباحثان

4. المناهج والأساليب المستخدمة:

استخدم الباحثان العديد من المناهج في هذه الدراسة، منها المنهج الإقليمي، والمنهج الموضوعي بهدف التعرض لموضوع تطبيقات نظم المعلومات الجغرافية في اختيار مناطق خضراء في مدينة دير البلح، ومنهج الرفاهية الذي يركز على إشباع الحاجات الأساسية وغير الأساسية. أما أساليب الدراسة فهي تشمل الطرق التي تمت بها تحليل البيانات من خلال برنامج نظم المعلومات الجغرافية، ومنها:

- **الجار الأقرب Nearest Neighbor Analysiss**

ويعد من أهم أدوات التحليل المكاني في الجغرافيا، وذلك لمعرفة نمط توزيع الظاهرة الجغرافية، إذ كان يتم الحصول يدوياً قبل استخدام نظم المعلومات الجغرافية.

- **المتوسط المكاني الموزون Weighted Mean Centre**

وذلك لحساب الثقل السكاني في المدينة، والمتوسط المكاني للمناطق الخضراء.

- **القطع الناقص المعياري** (التوزيع الاتجاهي) **Standard Deviational Ellipse**

وهو يقيس درجة تشتت أو تركز عناصر الظاهرة حول المتوسط المكاني، وتحديد أبعاد الشكل البيضاوي الذي يعبر عن توزيع عناصر الظاهرة في اتجاه معين مقارنة مع الاتجاهات الأخرى.

- **النمذجة** من خلال بناء نموذج تحليلي مكاني **Model Builder** يحاكي (Simulation) مجموعة من الخوارزميات الملحقة ببرنامج (ArcGIS9.3).

جدول (1)

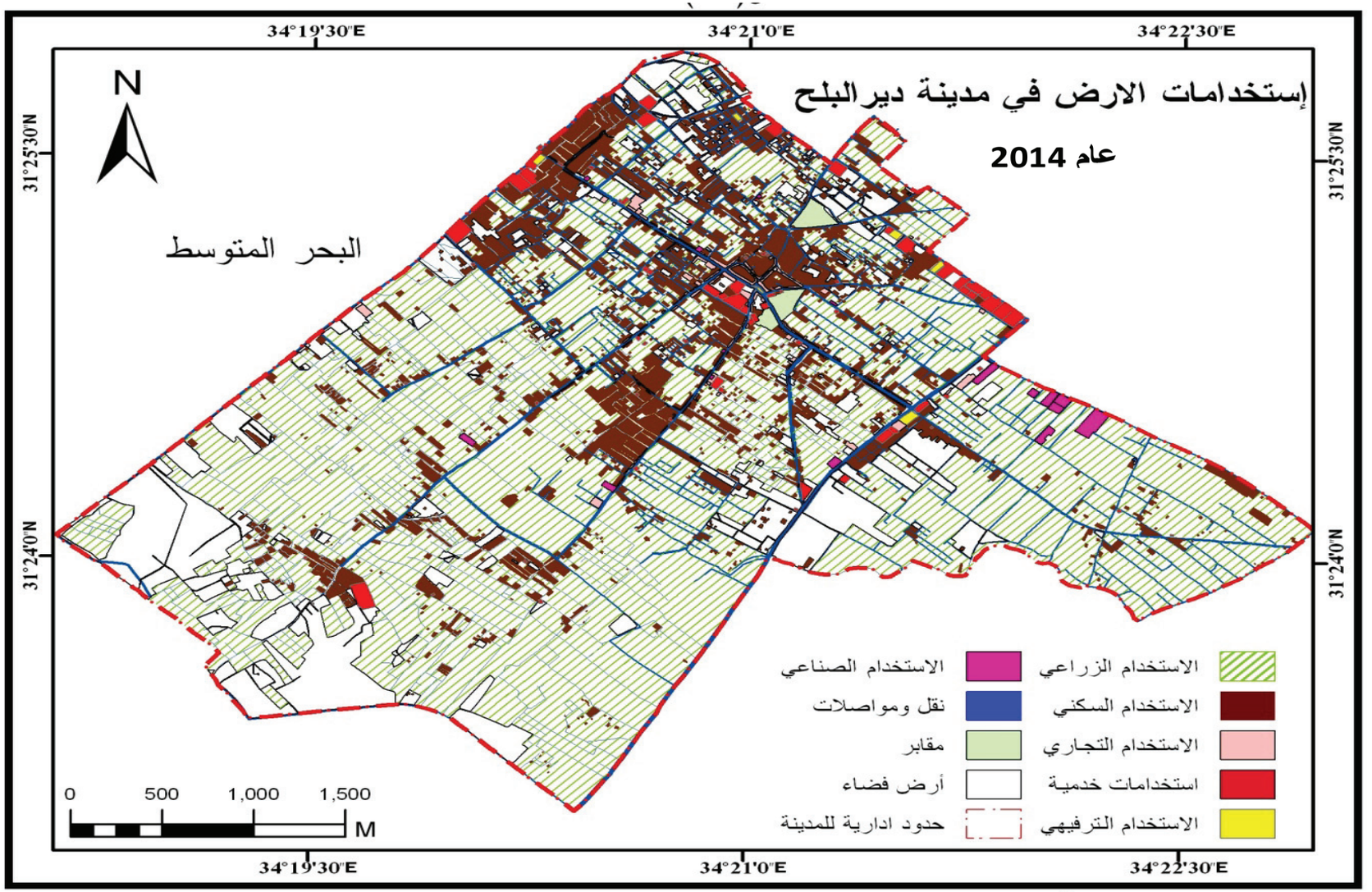
التوزيع المساحي والنسبي لأنماط استخدامات الأرض بمدينة دير البلح عام 2014

أنماط لاستخدام	المساحة/ دونم	% من المساحة الكلية	نصيب الدونم الوظيفي من السكان عام 2014
الزراعي	9947,76	60,89	6,8
السكني	2078,05	12,72	32,6
التجاري	111,62	0,68	606
الصناعي	62,68	0,38	1079,2
نقل ومواصلات	1835,48	11,23	36,9
الترفيهي	16,96	0,10	3988,5
مقابر	62,71	0,38	1078,7
ارض فضاء	2032,61	12,44	33,3
خدمات مؤسسية	190,36	1,17	355,4
المجموع	16338,23	100	-

المصدر: من إعداد الباحثين بناء على خريطة استخدام الأرض من الصورة الجوية والدراسة الميدانية عام 2014, وتم قياس المساحات باستخدام برنامج ArcGIS9,3.

شكل (2)

يبين استخدامات الأرض في مدينة دير البلح عام 2014



المصدر: من إعداد الباحثين بناء على الصورة الجوية والدراسة الميدانية عام 2014, وتم قياس المساحات باستخدام برنامج ArcGIS9,3.

ثانياً: المناطق الخضراء والخدمات الترفيهية في مدينة دير البلح:

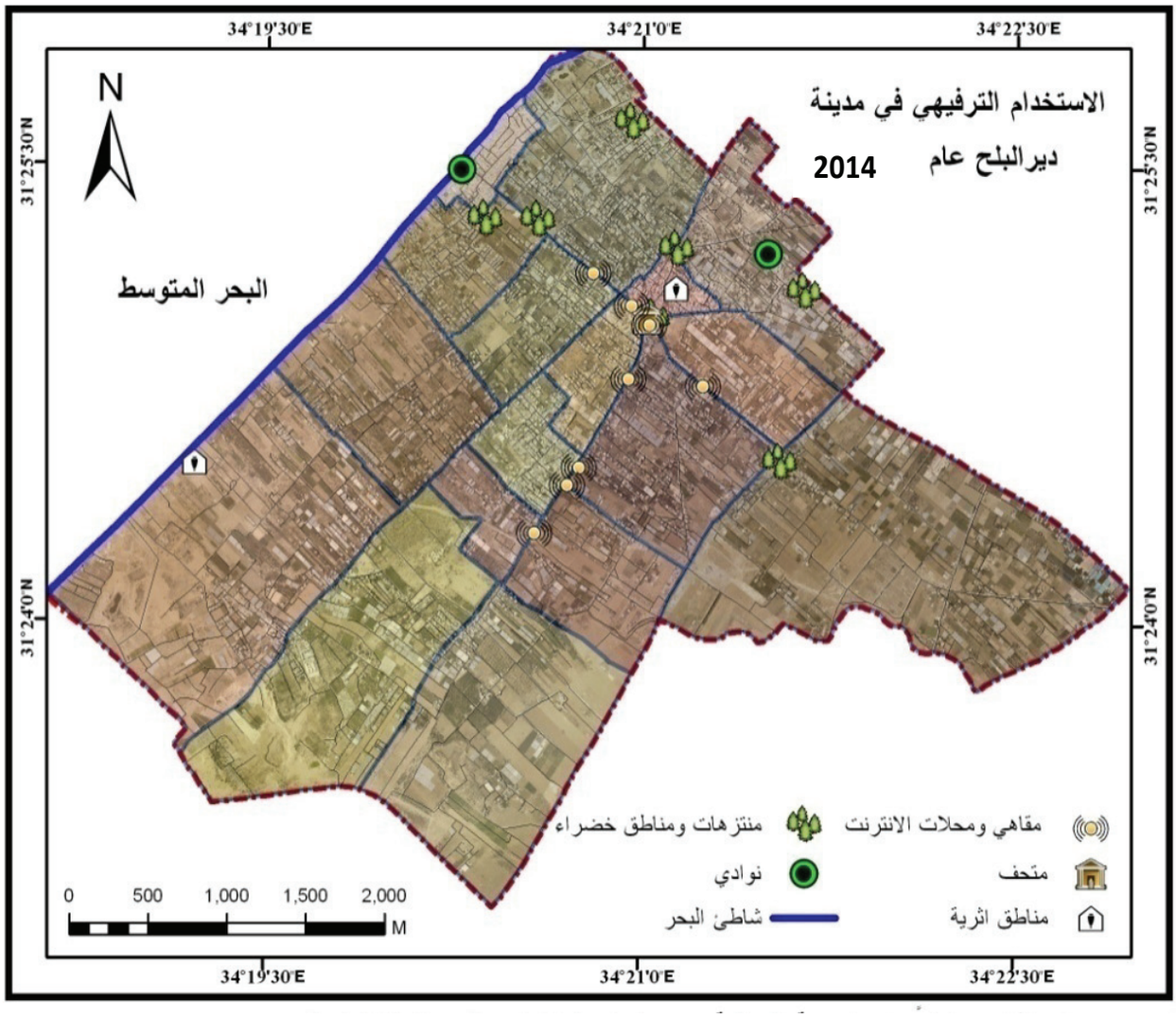
تتمثل المساحات الخضراء والمناطق الترفيهية في المدينة في نمطين رئيسيين؛ أولهما: الأراضي الزراعية التي تمثل نمط الحياة الريفية التي كانت سائدة عند نشأة المدينة قبل تحولها إلى الحياة الحضرية حيث ترك الطابع الريفي الزراعي كثيرا من الآثار على مدينة ديرالبلح وخاصة ملامح العمران، لذلك نجد مركب استخدام الأرض في هذه المدينة يختلف عن غيره من المدن الأخرى ، حيث تنتشر هذه الرقع الزراعية في كثير من مناطق وأحياء المدينة المختلفة، وهي تضفي على المظهر العمراني Scape Land Urban ملمحاً عمرانياً يميزها حضرياً، ويخبر عن ماضيها الريفي .و بلغت مساحة الأراضي الزراعية في المدينة 9947.76 دونماً بما يوازي 60،87 % من إجمالي المساحة الكلية.

أما النمط الثاني فهو الاستخدام الترفيهي في المدينة الذي يضم المساحات الخضراء، وشاطئ البحر وبالرغم من النسبة المتدنية التي يشغلها هذا الاستخدام من أرض مدينة دير البلح التي لا تعدو 16،96دونماً بما يوازي 0،1 % من مساحة استخدام الأرض في المدينة التي تحتوي على جميع أصناف هذا الاستعمال، ويبلغ معدل نصيب السكان من الدونم الواحد من الاستخدام الترفيهي 3988 نسمة/دونم .

من خلال تحليل بيانات الجدول رقم (1) وشكل(2) أن المساحة الزراعية تستحوذ على النصيب الأكبر من المساحة الكلية في دير البلح إذ تبلغ نسبتها 60،89 % من المساحة الكلية، بينما استحوذت المساحة السكنية على المرتبة الثانية بنسبة 12،7 % من المساحة الكلية، ويعادلها في المساحة الأرض الفضاء بنسبة 12،44 % من المساحة الكلية، مما يوفر إمكانية كبيرة للتوسع في إقامة المناطق الخضراء بأنواعها، خاصة أن الجانب الترفيهي في منطقة الدراسة لم يستحوذ سوى على نسبة متدنية للغاية بحيث لا يكاد يظهر على خريطة استخدام الأرض، وقد تم التعرف على توزيع استخدامات الأراضي في المدينة بصورة دقيقة ومطابقتها للواقع من حيث المساحات والحدود من خلال صورة جوية لمنطقة الدراسة، بمقاييس(1500:1).

شكل (3)

الاستخدام الترفيهي في مدينة دير البلح 2014



1. التوزيع الجغرافي للمناطق الخضراء والخدمات الترفيهية في مدينة دير البلح:

ومن خلال تحليل شكل (3) يتبين الآتي:

أ. شاطئ البحر المتوسط

يعد شاطئ البحر المتوسط في منطقة دير البلح من أهم المناطق الترفيهية التي يرتادها المواطنون، وخاصة في فصل الصيف بسبب ارتفاع درجات الحرارة، وعلى الرغم من تخصيص المخطط الهيكلي عام 1997 لمدينة دير البلح 980 دونماً كمنطقة سياحية للمدينة الا ان ذلك المخطط لم يتم تنفيذه على أرض الواقع إذ إن معظم الأراضي المحاذية للشاطئ أراض خاصة بالمواطنين، ولا يوجد سوى الشريط الضيق غرب الطريق الساحلي الذي يمتد على طول شاطئ البحر، حيث تنتشر عليه بعض الاستراحات المتناثرة.

ب. النوادي

يوجد في مدينة دير البلح ناديان، وهما نادي شباب دير البلح، ويقع بالقرب من مستشفى شهداء الأقصى، ونادي خدمات دير البلح ويقع في معسكر دير البلح.

ت. المقاهي ومحلات الإنترنت

يوجد في المدينة أيضاً عدد من المقاهي، ومحلات للعب البلياردو، والعديد من محلات الإنترنت.

ث. المتاحف والمناطق الأثرية

يوجد في المدينة متحف واحد، وهو ملحق في مبنى البلدية، كما يوجد فيها بعض المناطق الأثرية، مثل المقام المعروف محلياً باسم (الخضر)، كما يوجد على شاطئ البحر بعض الأسوار الحجرية الأثرية التي تعرف باسم تل الرقيش.

ج. المتنزهات والمناطق الخضراء

لا شك أن الحدائق العامة هي إحدى أهم مرافق الترويح. ذلك أنها الأقدم والأيسر والأقل تكلفة، وهي في الغالب الأقرب لمكان السكن. فأصبحت قضية الترويح وقلة المساحات الخضراء والحدائق العامة أمام مشكلة تقض مضجع مخططي المدن الذين باتوا يبحثون عن أماكن ترويحية جديدة يقضي فيها المواطن بعضاً من أوقات فراغه. وتفاقمت مع الامتداد الأفقي للمدن، وارتفاع أسعار الأراضي في ضواحي المدن الذي أدى إلى تنافس غير عادل بين استخدامات الأرض على حساب الاستخدام الترفيهي (الشيخ، 2008، ص 3).

ويوجد في مدينة ديرالبلح خمس مناطق خضراء تنتشر في أماكن متفرقة في المدينة أكبرها مساحةً المتنزه الذي أقامته البلدية سنة 2007 بالقرب من مدخل المدينة، وتبلغ مساحته (5) دونمات، فضلاً عن المساحات الخضراء التي أقيمت في حي البصة، وأخرى بالقرب من الهلال الأحمر، ومتنزه بالقرب من مستشفى شهداء الأقصى، ولا يتجاوز مساحة الواحدة منها (2) دونم.

2. مشكلات الاستخدام الترفيهي في مدينة ديرالبلح

تعد الاستخدامات الترفيهية من أهم الاستخدامات الحيوية التي تؤخذ في عين الاعتبار من قبل المخططين عند تخطيط المدن؛ وذلك لأنها تمثل رئة المدينة، بحيث تلبي احتياجات السكان الترفيهية، كما تعمل على تنقية الهواء من الملوثات والمواد العالقة به، وقد تباينت آراء المخططين في المعايير التي يجب تطبيقها لتحديد مساحة الاستخدام الترفيهي، فبعضهم يرى أن المناطق الترفيهية يجب أن لا تقل نسبتها عن 10 % من مساحة المدينة (المظفر، 2010، ص 206)، بينما يرى آخرون أن مساحة الاستخدام الترفيهي يجب أن تحتسب على أساس عدد السكان في المجاورة السكنية ثم الحي السكني ثم سكان المدينة، وذلك حسب الجدول(2).

جدول رقم (2)

المعايير التخطيطية للخدمات الترفيهية(الحدائق والمتنزهات)

التصنيف	عدد السكان المخدومين	المساحة (م2)	نصيب الفرد(م2)	نطاق الخدمة متر	مواقعها	وسيلة الانتقال
متنزه المدينة	100 الف	70-20 الف	2–1	متغيره	يعتمد على توفر الأرض	سيارة
حديقة الحي	15-10 الف	10-5 الف	1–0.33	800-400	بجوار مدرسة إعدادية أو ثانوية	سيراً سيارة
حديقة المجاورة	5-3 آلاف	5000-400 ألف	1.66–0.8	350-200	بجوار روضة أو مدرسة ابتدائية	سيراً

المصدر: وزارة الشؤون البلدية والقروية، دليل المعايير التخطيطية، (السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية,2003) ص10-21.

وتحتوي المدينة على العديد من الحدائق والمتنزهات، ولكنها لا تعدو 16,96 دونماً وبالتالي يبلغ نصيب الفرد من هذا الاستخدام 0,25م2، وهي نسبة متدنية جدا حتى على مستوى المجاورة السكنية، وإضافة إلى انخفاض نصيب الفرد من هذا الاستخدام، **فإن هذا الاستخدام يواجه مشكلات عدة، وزمنها :**

- عدم الاعتناء بالمناطق الخضراء الموجودة من ناحية التشجير أو التقليم.
- عدم وجود مناطق خضراء على مستوى الأحياء.
- البناء العشوائي للاستراحات على شاطئ البحر.

3. التحليل الكارتوغرافي والإحصائي لنمط توزيع الحدائق (المناطق الخضراء)

تتميز الجغرافيا عند معظم علماء الجغرافيا المشهورين مثل همبولت Humbodit وكارل ريتر Carl Riter عن بقية العلوم الأخرى بتفردها بدراسة التوزيع والبعد المكاني للمتغيرات بأنواعها

المختلفة، وهو بُعد لا يتخصص علم آخر بدراسته (شحادة،2003، 21). وعلى الرغم من أهمية التوزيع في الجغرافيا نظراً لارتباطه بالموقع فقد عد بعضهم أن دراسة التوزيع مقدمة لدراسة الأنماط وتحليلها في مساحة محددة تظهرها الخريطة، بحيث يمكن من خلالها قياس العلاقة بين هذه الأنماط وتحديدها ومعرفتها بطرق عديدة (الشريعي،2004،49).

♦ **أولاً: الجار الاقرب Nearest Neighbor Analysis**

تظهر نتائج التحليل على شكل نافذة شكل(4) بحيث تتراوح قيمة الجار الأقرب من صفر إلى2،15، فإذا كانت صفراً يكون التوزيع المكاني نمطا متجمعا ، وإذا كانت تساوي واحداً يكون نمط التوزيع عشوائياً، ويشير إلى عامل الحظ والصدفة، وإذا كانت أكبر من واحد يكون النمط متقارباً إلى أن يصل إلى 2،15، وبالتالي يكون النمط منتشراً على سطح منطقة الدراسة كلها، ويعني ذلك وجود قوى وعوامل وراءه(خير، 288،2000)،وتوجد طريقتان لحساب الجار الأقرب في نظم المعلومات الجغرافية، الطريقة الأولى Euclidean Distance وهي الطريقة الافتراضية التي تقوم بحساب المسافة المباشرة كخط مستقيم بين المناطق الخضراء وهي التي استخدمها الباحثان، أما الطريقة الثانية فهي طريقة (Distance Manhattan) التي تعتمد على حساب فرق الإحداثيات المطلق بين كل نقطتين، وتكون قيمتها أكبر من سابقتها. والمعيار في تحديد نمط التوزيع هو النسبة بين المسافة المحسوبة بين المواقع، والمسافة المتوقعة بينها التي يطلق عليها اسم قيمة Z، ويتم حساب قيمة Z بتقسيم متوسط المسافات المحسوبة على متوسط المسافات المتوقعة للمساحة نفسها. ويتم حساب متوسط المسافة المتوقعة استنادا إلى توزيع عشوائي افتراضي لنفس عدد الحدائق على نفس المساحة.

بعد إجراء التحليل ظهرت أشكال أنماط التوزيع التي تتدرج من النمط المشتت Dispersed إلى النمط المتجمع Clustered مرورا بالنمط العشوائي Random. وبالنظر إلى الشكل (2) يلاحظ أن نمط التوزيع الذي أجراه البرنامج للمناطق الخضراء عشوائي Random حيث بلغت نتيجة قسمة معدل متوسط المسافة المحسوبة على متوسط المسافة المتوقعة 0،8، وهي قريبة من 1 صحيح. مما يعني أن نمط التوزيع هو أقرب للنمط العشوائي إذ تتوافر المناطق الخضراء في مكان، وتقل أو تنعدم في مكان آخر، وهذا يعني سوء تخطيط هذه الخدمات، وقلة خبرة الجهات المسئولة عنها، مما يترتب عليه سوء تحقيق العدالة الاجتماعية، وتوفير الفرص للجميع دون تمييز.

♦ **ثانيا: كثافة الحدائق العامة ومركزها الفعلي**

تم تحديد المتوسط المكاني Mean Center، الذي يمثل نقطة الارتكاز لمجمل المناطق الخضراء في مدينة ديرالبلح، و أظهر التحليل تركز المناطق الخضراء في قلب المدينة .وتضم هذه الدائرة التي توضح المسافة المعيارية من المتوسط المكاني للمناطق الخضراء ثلاث مناطق خضراء من أصل خمس مناطق شكل (5). تمتم تحديد نمط انتشار المناطق الخضراء باستخدام الأداة (Stan-dard Deviational Ellipse) حيث يتخذ شكل الناتج اتجاهاً بيضاوياً بالاتجاه من الشرق إلى الغرب، و يلاحظ أن المحور الطولي للشكل البيضاوي يأخذ اتجاه استطالة الشكل العمراني للمدينة نفسه .

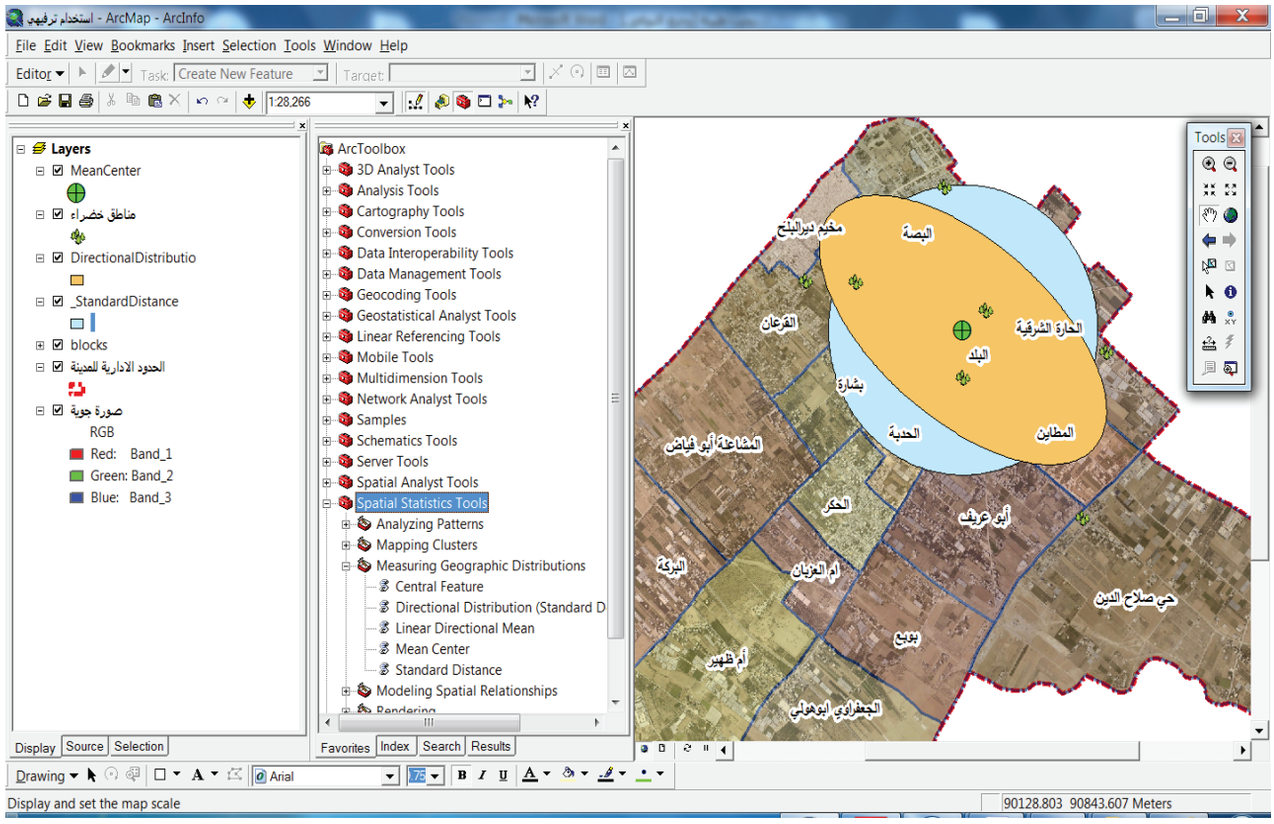
شكل(4)

يوضح عشوائية التوزيع الذي أجراه البرنامج للمناطق الخضراء

المصدر: Arc GIS9.3 Desktop help.

شكل رقم (5)

يمثل نقطة الارتكاز لمجمل المناطق الخضراء في مدينة دير البلح



ثالثاً: بناء نموذج Model باستخدام التحليل المكاني لاختيار منطقة خضراء في المدينة

في كثير من الأحيان يواجه صناع القرار القائمون على تخطيط استخدام الأراضي مشاكل في أثناء محاولاتهم اتخاذ القرار الذي يبدو معقداً ،ويرجع ذلك بشكل أساسي إلى العديد من العوامل المختلفة، والمؤثرة في ذات الوقت وتداخلها فيما بينها ، أو استقلالها عن بعضها بعضا مما يجعل الأمر يبدو في غاية الصعوبة (Witlox,2005,437)، ومن هذا يظهر تناول كثير من الأكاديميين في أبحاثهم العديد من تطبيقات نظم المعلومات الجغرافية في دراسة الموقع، وذلك لقدرة نظم المعلومات الجغرافية في دعم مجموعة من الاستفسارات المكانية التي يمكن استخدامها لدعم دراسة اختيار المكان الأمثل(Fan, B 2009,3329)، ومن أهم التقنيات المستخدمة لتحليل ومعالجة الظواهر الجغرافية المعقدة في برامج نظم المعلومات الجغرافية عمليتا النمذجة والمحاكاة Modelling & Simulation، إذ أثبتت هذه النماذج قدرتها على التنبؤ بسلوك الظواهر واختيار المواقع الملائمة.

ويأخذ النموذج معاني مختلفة، وإن اتفق معظم الباحثين في مختلف المجالات على تعريف واسع نسبيا – وهو تمثيل للواقع وضع بهدف الفهم والتفسير– إلا إن خلفياتهم العلمية أدت إلى اختلاف كبير في تعريف النموذج(Sanders,2007,352) والنمذجة جزء من المحاكاة، وقد تم تطوير عمليات المحاكاة بشكل رئيس للحصول على إجابات تتعلق بتجارب لا يمكن أو يصعب القيام بها، لذلك يمكن تعريف المحاكاة بأنها العملية الكبيرة التي تنطوي تحتها عمليات النمذجة، من خلال إجراء تجارب المحاكاة . ومن هذه التجارب عملية صياغة برامج الحاسوب التي تمكننا من الحصول على نتائج لمختلف المشكلات والاشكاليات العملية بدلاً من استخدام التجارب الحقيقة(قربة،1432، 21 – 36).

يعد عمل نموذج Model باستخدام التحليل المكاني لاختيار أفضل مكان لإنشاء منطقة خضراء في المدينة من الحلول المقترحة في اختيار الموقع الملائم لإنشاء منطقة خضراء(حديقة عامة) على مستوى المدينة، من خلال تطبيقات نظم المعلومات الجغرافية، إذ تعد أساليب التحليل المكاني أحد أهم الأدوات التخطيطية لتحديد درجة الملائمة للمواقع المقترح إنشاؤها، وستعمل الدراسة على تسخير هذه الأدوات من خلال إنشاء Model بحيث يمكن ا لإفادة منه في مدينة ديرالبلح، أو أي مدينة أخرى تتشابه مدخلاتها من الطبقات مع النموذج شكل(6)، كما يمكن تغيير الأوزان التي تُعطى لكل معيار، بحيث يتلاءم مع طبيعة تخطيطها.

وقد تم مراعاة تجنب التصميم العلمي المفرط، والتقيد بحدود التحليل الجغرافي عند بناء النموذج، واختيار متغيرات ذات مستويات موقعيه تتناسب مع طبيعة المشكلة المراد حلها من أجل الحصول على نتائج مفيدة تنعكس على عملية اتخاذ القرار.

مراحل إنشاء نموذج التحليل المكاني:

المرحلة الأولى: تحديد مجموعة الطبقات المؤثرة في عملية اختيار الموقع المقترح إنشاؤه، وهي كالتالي:

- **طبقة تمثل الشوارع الرئيسية من نوع Polyline**

تعد الشوارع من الخدمات المهمة لأنها توفر للإنسان سهولة

التنقل من مكان لآخر، ويمكن التعرف على كفاية خدمة الشوارع من خلال نطاق الخدمة، والمناطق التي تغطيها تلك الخدمة إلى أقصى منطقة عند أطراف المدينة وفي كل الأوقات، وبالتالي لا بد عند إنشاء المناطق الخضراء سهولة الوصول إليها من خلال الشوارع كي يتمكن الجميع من الوصول إليها من خلال المشي على الأقدام أو السيارة، لذلك صممت خريطة موقع عليها طبقة الشوارع.

♦ **ببقة تمثل طبوغرافية المدينة من نوع Digital Elevation Models-**

الأرض المنحدرة انحداراً شديداً تصعب فيها عمليات التسوية، وبالتالي قد تكلف كثيراً عند تسويتها، ناهيك أن الأراضي شديدة الانحدار يصعب زراعتها وخدمتها. لذلك اهتمت الدراسة بأن يكون ميل الأرض أقل انحداراً، لذلك تم تجهيز خريطة تبين ميل الأرض في ننطقة الدراسة تم اشتقاقها من نموذج الارتفاعات الرقمي (Digital Elevation Models) التي رصدها القمر الصناعي(SRTM3) سنة 2000م، وتم إنتاجها سنة 2004م، ويمكن تعريف نموذج الارتفاعات الرقمية بأنه تمثيل ومحاكاة رقمية لسطح الأرض حيث تفيد في استخلاص العديد من المعلومات المهمة بشكل آلي،سواء المعلومات الطبوغرافية، أو شبكة مجاري الأودية أو الخصائص المورفومترية.

(http://earthexplorer.usgs.gov).

♦ **طبقة تمثل مواقع الخدمات (مدارس، مساجد، مراكز صحية) من نوع Points**

يرى كثير من المخططين ضرورة إنشاء المدارس، والمراكز الصحية بالقرب من المناطق الخضراء، أو العكس إنشاء المناطق الخضراء بالقرب من تلك الخدمات، وذلك ليستفيد أكبر قدر من السكان من هذه المساحات، خاصة أن المناطق الخضراء تكون لها أثار ايجابية على نفسية المريض، كما توفر المكان الأمثل الذي يقضي الطفل فيه وقت فراغه بعيداً عن الضوضاء وأرصفة الشوارع.

♦ **طبقة تمثل استخدامات الأراضي في المدينة من نوع Raster**

استخدامات الأراضي تعنى بالتوزيع الفراغي للمدينة كتوزيع مساحات الأراضي لأغراض السكن والصناعة والتجارة والخدمات Chapin, F.1972,p3 لذلك من الطبيعي أن تكون دراسات أنماط استخدام الأرض الحالي من الضرورات الأساسية في عمليات اختيار المنطقة الخضراء، فَمُخططّ المدينة في حاجة إلى أن يعرف استخدامات الأرض الحالية، واتجاهات تطور هذه الاستخدامات، حتى لا يتم اختيار المنطقة الخضراء في منطقة صناعية أو مبنية.

♦ **طبقة تمثل مواقع المناطق الخضراء الحالية من نوع Points**

تعد معرفة مواقع المناطق الخضراء الحالية في المدينة مهمة عند اختيار المنطقة الخضراء الجديدة فمن غير المعقول إنشاء منطقة خضراء جديدة بالقرب من منطقة خضراء قائمة، لأن الهدف من إنشاء المكان المقترح أن يستفيد جميع السكان منه بطريقة عادلة.

♦ **طبقة تمثل مجرى وادي السلقا من نوع Polyline**

يقع حوض وادي السلقا في منطقة قليلة الأمطار تتراوح مابين 250 – 300 ملم، وهذا يفسر النظام المطري السيلي للوادي، ووادي السلقا هو حاصل اجتماع عدد من الأودية الصغيرة التي تلتقي بالقرب من خط الهدنة على الحدود الشرقية لمحافظات غزة، وانتهاؤها في مجرى واحد لتشكل الوادي الذي يسير بمحاذاة الحدود الجنوبية الشرقية للمدينة لمسافة 2590مترا، ثم يقطع المدينة من حي بوبع، ثم يسير بشكل متعرج حتى يصل حي البركة، ويشكل خطراً على الأراضي الزراعية والمنطقة السكنية في المدينة، بسبب عدم استغلاله بصورة جيدة.

وعطفا على ما تقدم لا بد من إنشاء المنطقة الخضراء بعيدا عن مخاطر هذا الوادي إذ يشير دليل معايير تخطيط الخدمات المعد من قبل وزارة الشؤون البلدية والقروية في المملكة العربية السعودية إلى ابتعاد موقع أي خدمة عن حرم الوديان بما لا يقل عن 50 مترا. وقد عد ذلك من القواعد الثابتة في التنمية (وزارة الشؤون البلدية والقروية، 2003، 17).

♦ **طبقة تمثل مركز الثقل السكاني في المدينة Points**

يعرف مركز الثقل السكاني بالنقطة التي يتوزع حولها السكان توزيعاً عادلاً في كل اتجاه في المدينة ، ويتحرك باتجاه حركة العمران وتركز السكان (إسماعيل،1985، 337)، وقد أدى التوجه نحو التوسع الرأسي للمباني في المناطق الحضرية وإغفال المخططين لأماكن ألعاب الأطفال إلى تقييد حركة الأطفال والشباب في ممارسة الألعاب و بعض الهوايات المهمة(الدليمي ،195،2009)، لذلك كان لا بد الأخذ في الاعتبار اختيار موقع المنطقة الخضراء لتكون قريبة من مركز السكان والعمران، لما تكتسبه من أهمية في تغيير الظروف المناخية المحلية في المدينة، ومساهمتها في خلق تجانس اجتماعي بين سكان المدينة من خلال التعارف على بعضهم بعضا.

♦ **طبقة تمثل محطات الوقود والغاز من نوع Points**

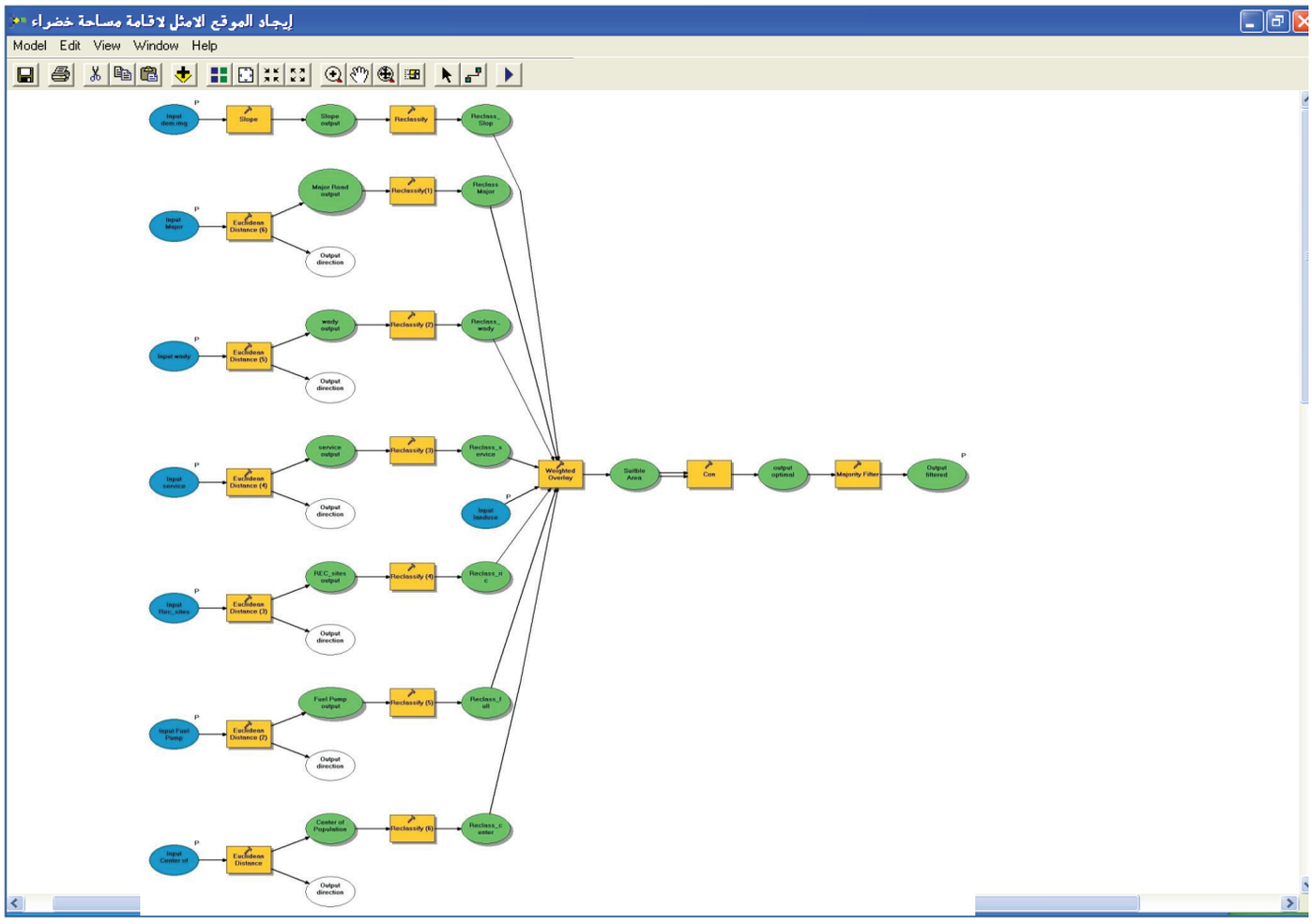
تشكل محلات تعبئة الغاز، ومحطات الوقود قنابل موقوتة، قد تنفجر في أي لحظة مشكلة خطرا على أرواح السكان، وتهدد بوقوع كارثة، لذلك يراعي إقامة محطات الوقود بعيداً بقدر الإمكان عن المصانع والمدارس والمستشفيات ومناطق تجمع السكان، بهدف فصل موقع المحطة عن هذه المنشآت مسافة كافية، فلا تشكل تهديدا على حياة السكان، لذلك تم الأخذ في عين الاعتبار عند اختيار موقع المنطقة الخضراء أن تكون بعيدة عن هذه المحطات.

♦ **طبقة تمثل الحدود الإدارية للمدينة من نوع Raster**

تعد طبقة الحدود الإدارية للمدينة مهمة جداً في عملية اختيار المنطقة الخضراء في المدينة وذلك لسببين الأول: لا بد من أن تكون المنطقة المختارة للمنطقة الخضراء داخل نفوذ المدينة، وتحت إشراف البلدية. والثاني: عند عمل إعدادات Model نحتاج إلى Analysis Extent حتى تكون حدودا لمخرجات التحليل.

شكل (6)

إيجاد الموقع الأمثل لإقامة منطقة خضراء



المصدر: عمل الباحثين

المرحلة الثانية: صياغة المعايير (الموانع)

تعد المعايير التخطيطية إحدى الوسائل والأدوات الهامة التي تستخدم في إعداد المخططات العمرانية، ويقتضي المنطق التعامل مع هذه الأدوات على أنها ليست أكثر من قواعد إرشادية تساعد المخططين على اتخاذ القرار، وتستند فكرة المعايير التخطيطية على مبدأ وضع حدود دنيا وحدود قصوى للخدمات المقترح توفيرها، مع التأكيد على أن فكرة الحدود الدنيا والقصوى ليست إلا مقاييس نسبية غير ثابتة وهي بالضرورة تختلف من بيئة عمرانية لأخرى، نظرا لأنها لا تحمل في طياتها دائما خصوصية المدينة أو المنطقة العمرانية التي ستطبق فيها(غنيم،2011،43).

ونتيجة لقدرة نظم المعلومات الجغرافية على دمج المعلومات من مصادر متعددة في إطار مكاني يجعلها الأنسب لدعم إجراءات اتخاذ القرار، واختيار الموقع الأمثل، وذلك من خلال معايير عدة أو موانع Constraints من خلال المطابقة الخرائطية التي تستخدم في حل المشكلات التي ترتبط بالاختيار المشروط للمواقع ، والتي يمكن مجمجها مع طرق التقييم متعدد الشروط (Multiple Criteria Evalu-ation) والتي تعرف أيضا بتحليل الموانع خرائطياً (Constraints Mapping) ويعتمد هذا الأسلوب على فكرة الجبر الخرائطي، لذلك تم تحديد المعايير أو الموانع التي يمكن من خلالها اختيار أفضل منطقة لإنشاء مناطق خضراء في المدينة، كما في الجدول (3).

جدول (3)

معايير أو موانع لاختيار موقع منطقة خضراء في المدينة

الرقم	المعيار
1	أن يكون الموقع سهل الوصول إليه من خلال الطرق الرئيسية
2	أن يكون ميل أرض الموقع أقل ما يمكن
3	أن يكون الموقع قريباً من الخدمات العامة
4	أن يكون نوع استخدام الأرض من أراضي الفضاء أو الزراعية
5	أن يكون الموقع قريباً من مركز الثقل السكاني للمدينة
6	أن يكون الموقع بعيداً عن المناطق الترفيهية القائمة حالياً
7	أن يكون الموقع أبعد ما يكون عن مجرى وادي السلقا
8	أن يكون الموقع أبعد ما يكون عن محطات الوقود والغاز
9	أن يكون ضمن الحدود الإدارية للمدينة
10	أن تزيد مساحة الموقع المختار على (30) دونماً

المصدر: عمل الباحثين

المرحلة الثالثة: بناء النموذج باستخدام تحليل الموقع

ولبناء النموذج استخدم الباحثان الواجهات الرئيسية الثلاث لبرنامج ArcGIS، وكل واجهة كانت لها وظيفة معينة كالتالي:

أ. برنامج Arc Catalog

استخدم هذا البرنامج لإنشاء المجلدات والطبقات الخاصة بالتحليل سواء طبقات نقطية أو خطية أو مساحية، ومن ثم التأكد من مرجعيتها الجغرافية، بالإضافة إلى إدارة البيانات وترتيبها.

ب. برنامج Arc Map

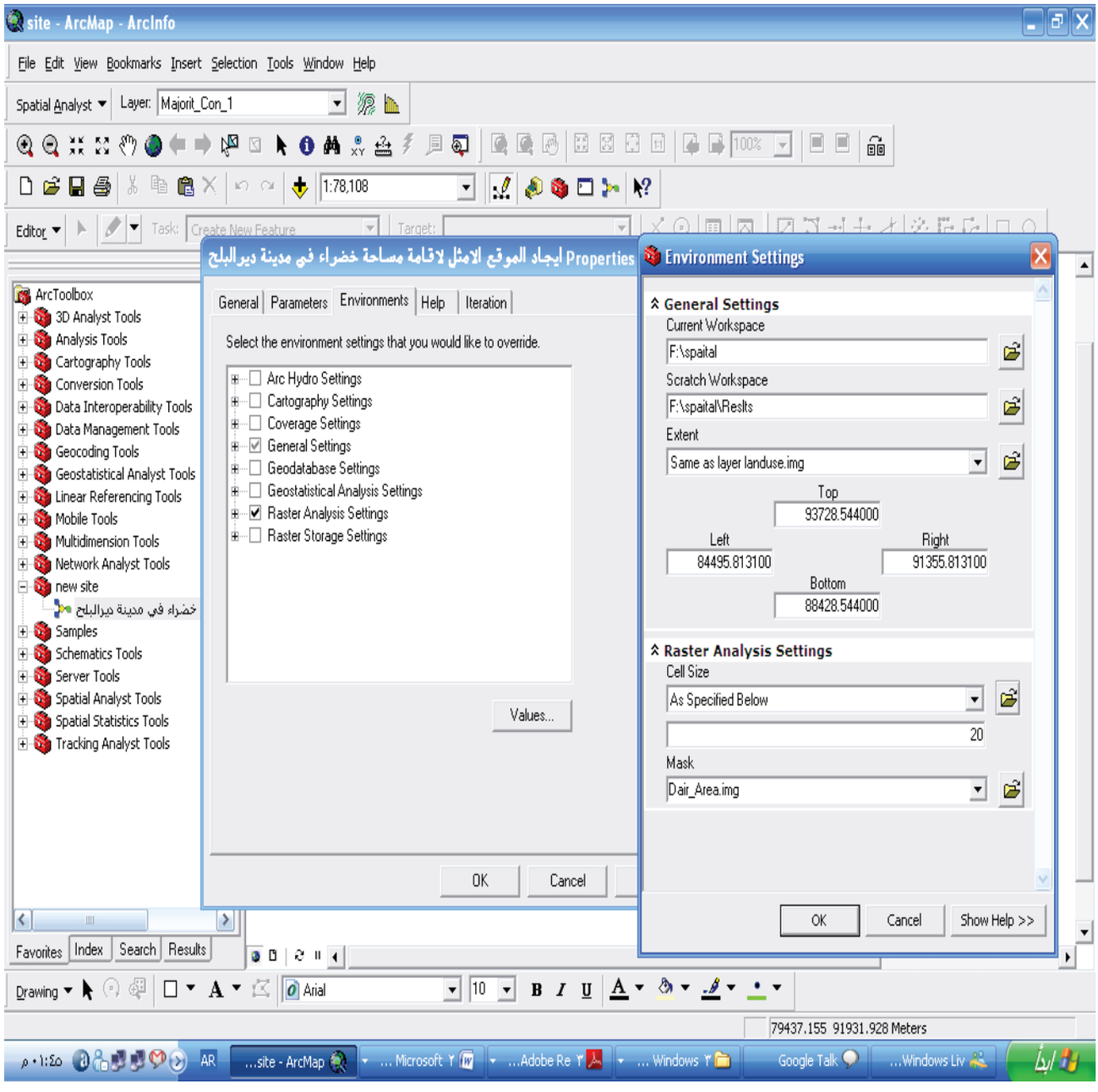
من خلال هذا البرنامج تم إدخال الطبقات ومعالجتها حيث تحويل طبقة الحدود الإدارية وطبقة استخدام الأراضي من Vec-tor إلى Raster.

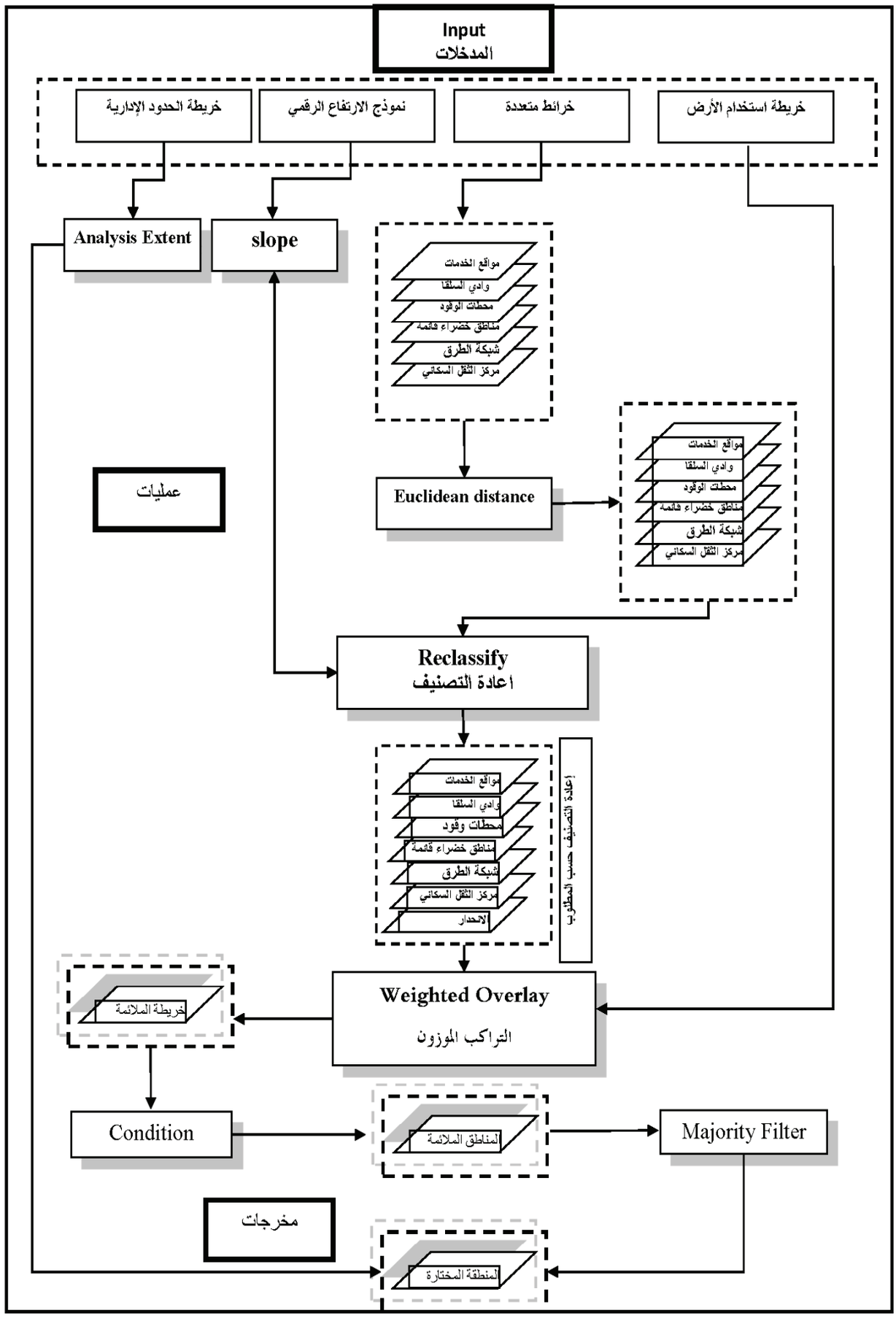
ت. برنامج Arc Toolbox

ويعد هذا البرنامج الأكثر استخداماً في بناء النموذج، حيث تم من خلاله إنشاء Toolbox جديدة، ومن خلال Toolbox تم إنشاء Model وعمل الإعدادات الخاصة بالنموذج من حيث مكان التخزين للطبقات وحجم الخلية وحدود العمل شكل (7).

شكل (7)

الإعدادات الخاصة بالنموذج





شكل (8) مراحل بناء النموذج

المرحلة الرابعة: بناء النموذج

تم استخدام أدوات التحليل المكاني ببرنامج Arc Toolbox، وذلك حسب طبيعة كل مرحلة في البناء (ESRI.2002 ,15) حيث تم استخدام العديد من الأدوات كما في الشكل (8).

الخطوة الأولى: إدخال الطبقات التي من خلالها سيتم اختيار المنطقة الخضراء إلى نافذة Model، ومنطقة المخطط من خلال السحب والإسقاط.

الخطوة الثانية: تم استخدام أداة Euclidean distance وهي خوارزمية تعمل على حساب المسافات من وسط الخلية المصدر(المواقع) إلى مركز كل الخلايا المحيطة بها، وتعين قيمة لكل خلية تمثل القيم الفاصلة عن الخلية المصدر . وقد تم حساب المسافات لكل من طبقة الشوارع الرئيسية، ومحطات الوقود، والمناطق الخضراء القائمة، ومركز الثقل السكاني، ووادي السلقا شكل (9 (1 – 6)) ، وتم استخدام أيضا الأداة slope وذلك لاشتقاق الميول من طبقة DEM.

الخطوة الثالثة: تم تصنيف درجات الملائمة في صورة تدرج رقمي، وذلك بعد تعريف المعايير اللازمة وتحديد الأفضلية المكانية لتحقيق الهدف الذي من أجله تم بناء النموذج، وذلك من خلال الأداة Reclassify،حيث قسمت المسافات إلى (10) فترات مستخدما طريقة Equal Interval، وتم إعطاء كل فترة قيمة محددة من رقم 1 – 10 بحيث إذا كانت القيمة (9 – 10) تكون المسافات ذات قيمة كبيرة وقريبة من الموقع المقترح إنشاؤه وتكون ذات ملائمة عالية، وإذا كانت القيمة (1 – 2) تكون المسافة بعيدة، وتكون غير ملائمة بشكل دائم كما في الجدول (4).

جدول رقم (4)

درجات الملائمة

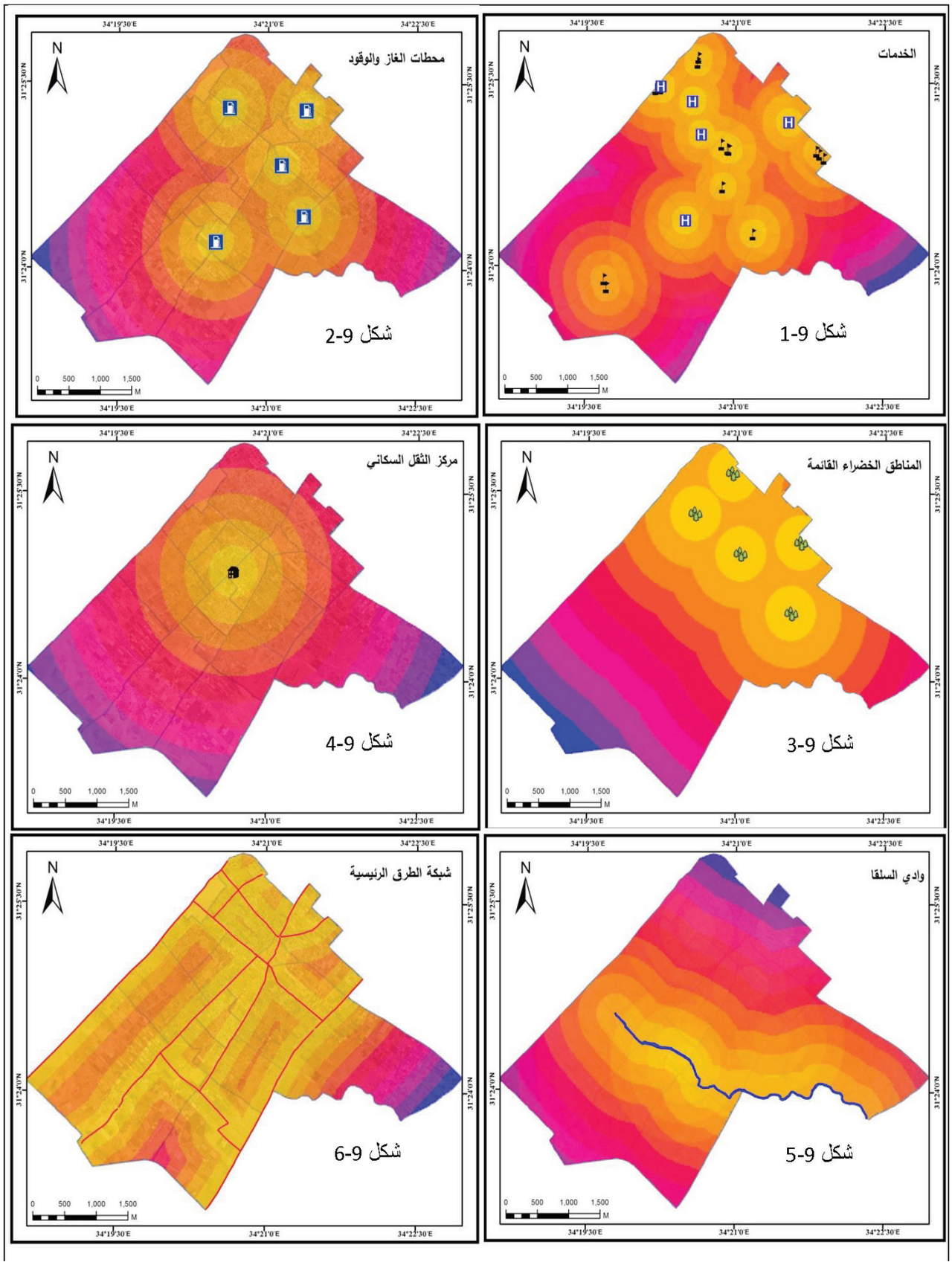
رقم الطبقة	درجة الملائمة
10,9	ملائمة عالية
8 , 7	ملائمة معتدلة
6 , 5	ملائمة ضعيفة
4 , 3	غير ملائم بشكل مؤقت
2 , 1	غير ملائم بشكل دائم

المصدر: عمل الباحثين

مثال على ذلك تم إعطاء قيمة (10) للمسافات القريبة من الخدمات، بحيث تتدرج القيم حتى تصل رقم واحد، وبذلك يكون رقم واحد هو أبعد مسافة عن مركز الخدمات، وذلك لأن المطلوب.

الشكل رقم (9)

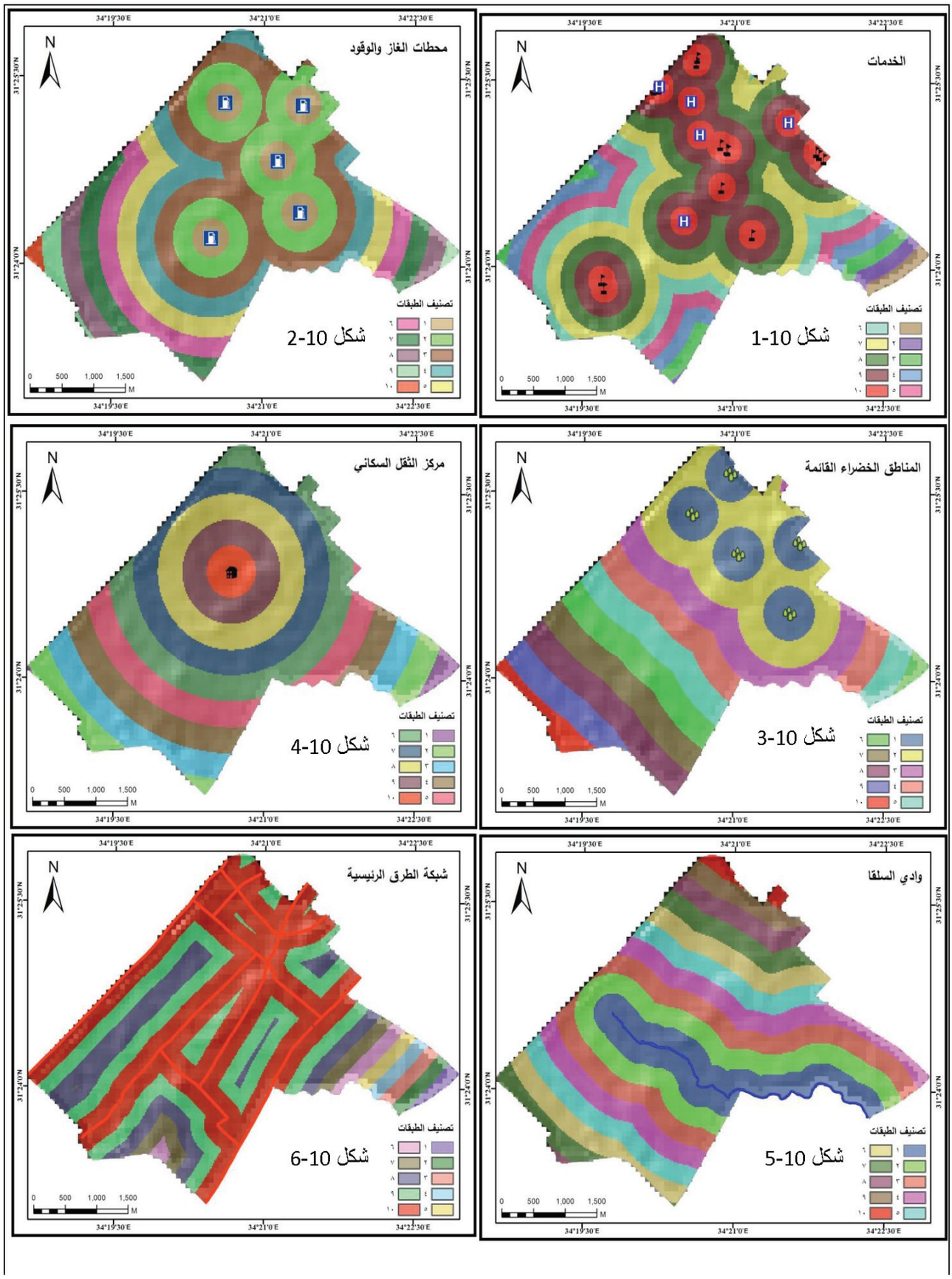
الطبقات بعد استخدام أداة Euclidean distance



المصدر: عمل الباحثين

الشكل رقم (10)

الطبقات بعد استخدام أداة Reclassify



المصدر: عمل الباحثين

هو إيجاد موقع قريب من موقع الخدمات، بينما تم إعطاء رقم واحد للقيم العليا القريبة من مجرى وادي السلقا حيث تزيد القيم كلما ابتعدنا عن وادي السلقا حتى تصل إلى رقم (10)، وبالتالي تزيد المسافات، وذلك لأن المطلوب هو إيجاد موقع بعيد عن مجرى وادي السلقا، وتم عمل ذلك على الطبقات السابقة جميعها شكل (10 – 1)).

الخطوة الرابعة

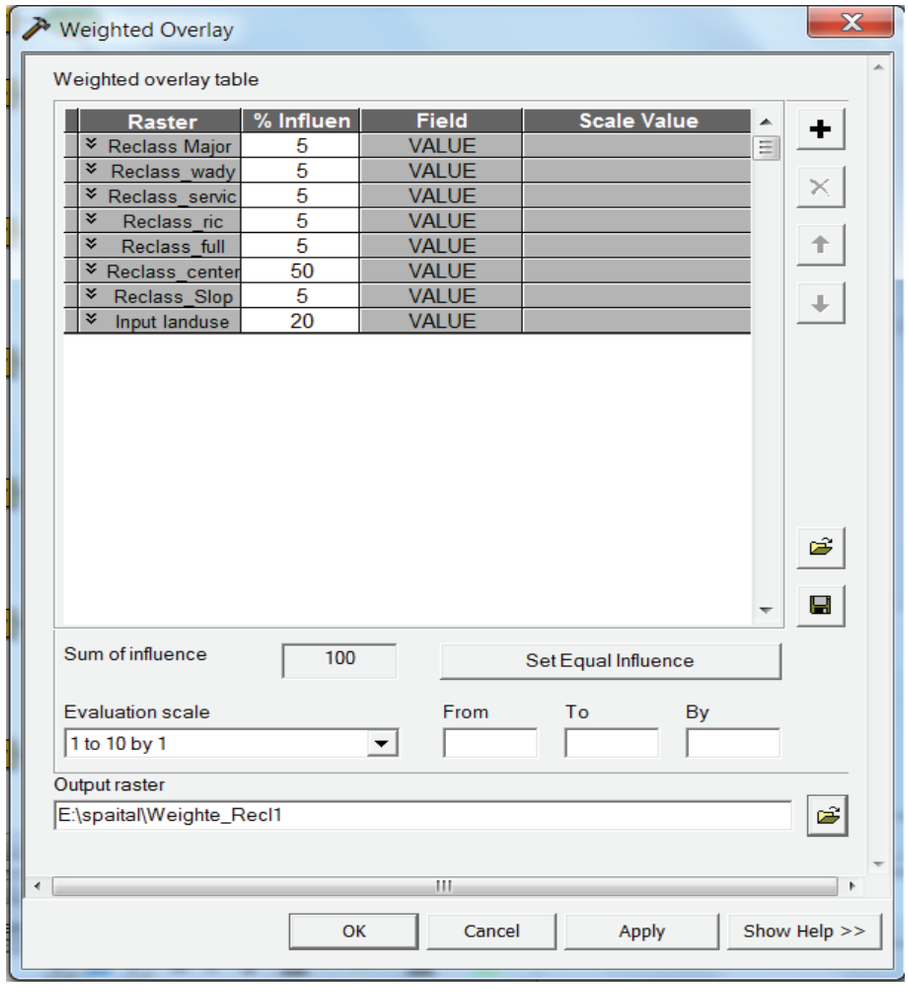
يتم استخدام أداة التراكب الموزون (Weighted Overlay) لتركيب معلومات من طبقات مختلفة لتساعد بإجراء التحليل المكاني في حالة المعلومات غير المتجانسة، مثل طبقة ميول الأرض (درجة)، وطبقة وادي السلقا لأبعد مسافة (متر)، وطبقة استخدام الأرض (نوع)، كما يستخدم عندما نرغب في منح أحد العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار أهمية أكبر من العوامل الأخرى.

ومن خلال هذه الأداة تم إعطاء كل طبقة من الطبقات التي تم إعادة تصنيفها وزناً، تبعاً لأهمية هذه الطبقة في اختيار الموقع المراد إنشاء مناطق خضراء فيه، مع الأخذ في الاعتبار الظروف الطبيعية والبشرية الخاصة بكل منطقة، وقد تم وضع الأوزان لكل طبقة بناء على مشاورات الباحثين مع قسم التخطيط الحضري التابع لبلدية ديرالبلح حيث تم توزيع المعايير المقترحة على أفراد القسم، ومن ثم بعد مناقشة الموضوع من نواحيه جميعها حددت الأوزان المتبعة من قبل الباحثين، ورئيس قسم التخطيط المهندس هشام الديرواي.

والوزن عبارة عن رقم معين يعطى لكل طبقة وهو يعكس الأهمية النسبية لهذه الطبقة بشرط أن لا يتجاوز مجموع الأوزان لكل الطبقات رقم (100)، وفي النهاية يتم تجميع القيمة الإجمالية التي تحصل عليها المناطق المختلفة، ومن ثم اختيار المنطقة التي حصلت على أعلى مجموع قيم، وأيضا يتم في هذه الأداة عمل تصنيف خاص لطبقة استخدام الأراضي حيث تم إعطاء رقم لكل استخدام يمكن أن يكون صالحا لإقامة المنطقة الخضراء عليه، مثل الأراضي الفضاء، أو الاستخدام الزراعي، وتم استبعاد باقي الاستخدامات بحيث لا تكون ضمن الخيارات المتوقعة، ثم بعد تنفيذ الأمر يتم دمج الطبقات مع بعضها بعضا بعد ضربها في الوزن المخصص لها لتخرج طبقة جديدة تحتوي على قيم جديدة، فكلما كانت قيمة الرقم أكبر كان الموقع المراد اختياره مناسبا وملائما Suitable Area شكل (11).

شكل رقم (11)

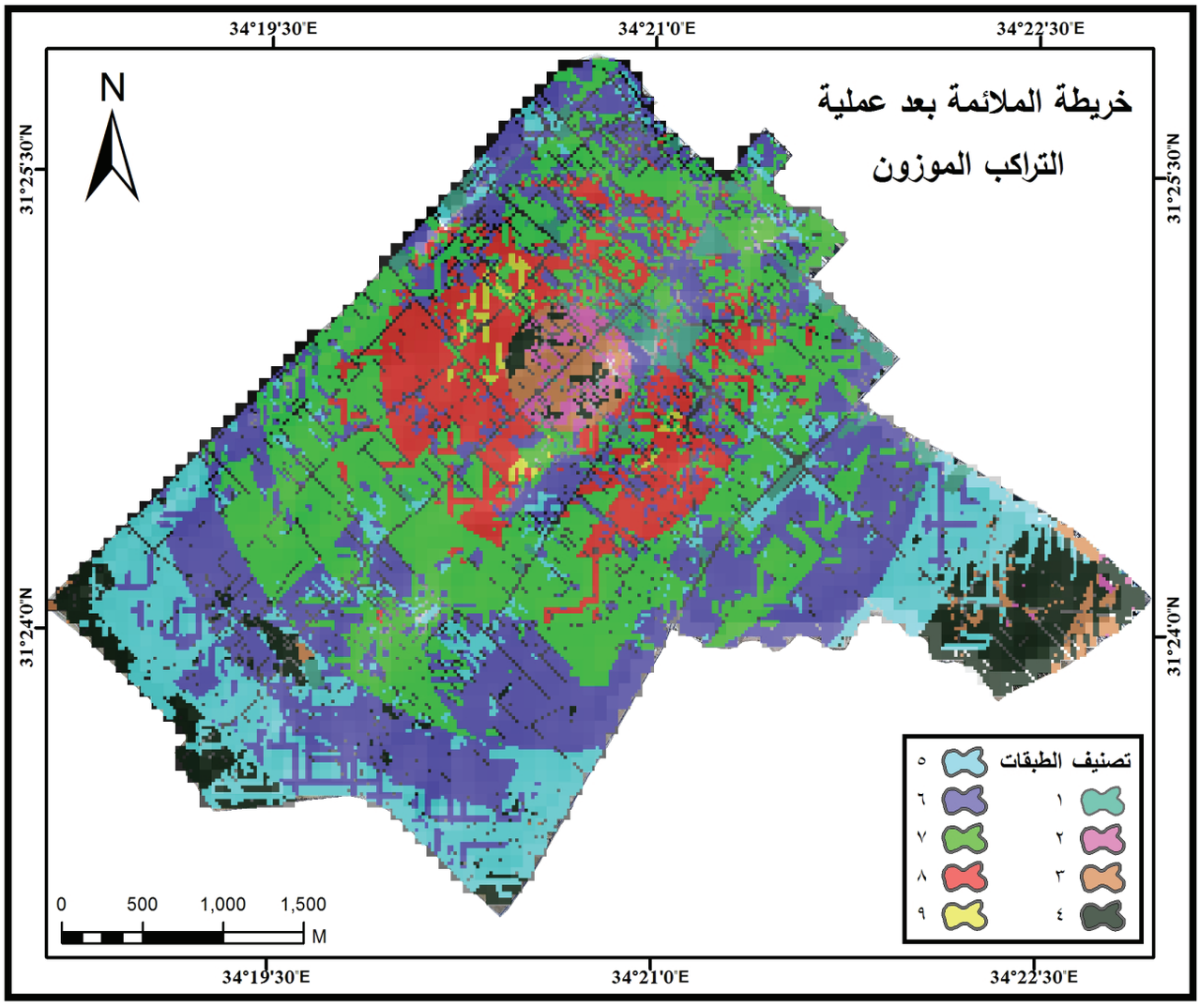
وضع الأوزان للطبقات من خلال أداة التراكب الموزون Weighted Overlay



الخطوة الخامسة

من خلال الأداة condition يتم فصل الخلايا الأكثر ملائمة بناء على الشروط التي وضعها المستخدم، وفي هذا النموذج تم اختيار الخلايا التي تحمل رقم (8)(ملائمة معتدلة)، وذلك لأن الخلايا رقم (9)(ملائمة عالية) التي تحمل أكبر قيمة، وبالتالي أكثر الأماكن ملائمة كانت مساحاتها صغيرة ومتناثرة لذلك تم استبعادها، بعد ذلك تم استخدام الأداة Majority Filter بحيث تعمل على ترشيح لأغلبية الخلايا التي خرجت من الأداة Condition التي تكون لها القيمة نفسها، وتكون في الوقت نفسه متاخمة لها، ومرتبطة بها مكانيا ، وتتيح هذه الأداة خيارين للمستخدم، الخيار الأول: إما أن يختار الخلايا الأربع المجاورة إلى الخلية الحالية، وهذا الخيار هو الافتراضي، أو ضم الخلايا الثماني المجاورة للخلية الحالية، وهو الخيار الثاني شكل (12).

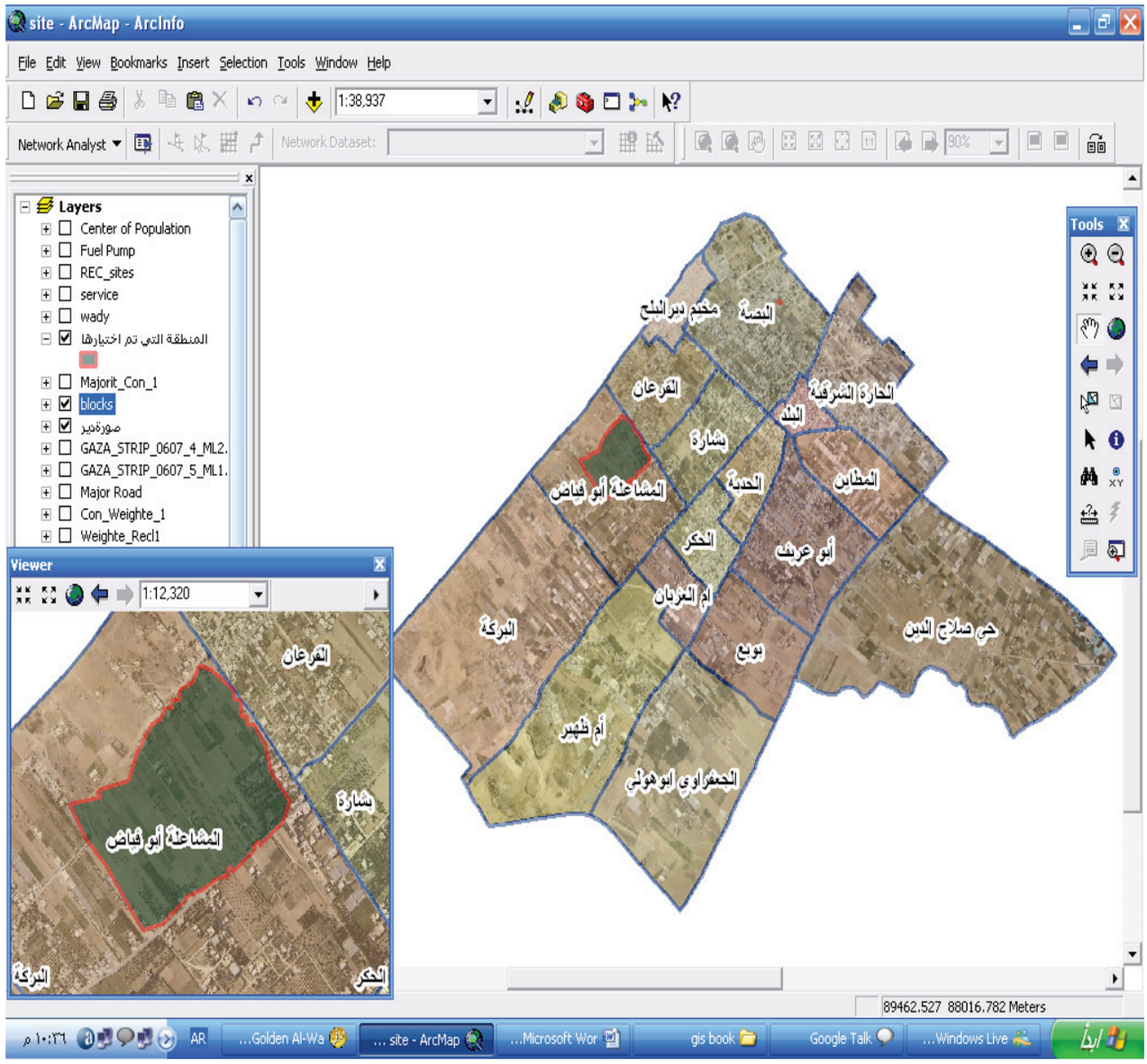
شكل (12)
خريطة الملائمة بعد عملية التراكب الموزون



وفي النهاية خرجت مواقع عدة اختير منها موقع رقم (2)، وذلك لمساحته المناسبة شكل (13)، وقربه من مركز الثقل السكاني في المدينة، ويقع في حي المشاعلة وأبو فياض.

شكل رقم (13)

يبين المواقع الملائمة بعد عملية التحليل



ثالثا: النتائج والتوصيات

تعد النمذجة المكانية من أهم الأساليب التي بموجبها يتم تقدير إمكانية استخدام الأرض لأغراض معينة، مقارنة بما هو متوافر من خصائص وإمكانات يتطلبها استخدام معين ، وذلك لأن تحليل المواقع وملائمته لاستخدام معين يحتاج إلى أساليب حديثة تساعد في الحد من اتخاذ قرارات خاطئة بناء على معلومات غير كاملة، وقد استخدم الباحثان في هذه الدراسة التقنيات الحديثة لاختيار منطقة خضراء في المدينة، إذ تمثل المناطق الخضراء مناطق مفتوحة تكسر استمرار نسيج الأبنية التي يرغب الإنسان بالتحرر منها، ويقضي جزء من فراغه في أماكن تمثل الحياة الطبيعية بعيداً عن ضوضاء السيارات والأسواق.

أولاً: النتائج:

توصل الباحثان إلى النتائج التالية:

1. انخفاض نصيب الفرد من الاستخدام الترفيهي، فيبلغ نصيب الفرد من هذا الاستخدام 0.25م2 وهي نسبة متدنية جداً، سواء على مستوى المدينة، أو مستوى المجاورة السكنية.

2. من خلال التحليل المكاني للمناطق الخضراء في المدينة، تم تحديد نمطها، وكثافة توزيعها، ونقطة تركزها الفعلي. حيث تبين أن نمط توزيع المناطق الخضراء في مدينة ديرالبلح هو نمط عشوائي، كما أظهر التحليل أن اتجاه نمط التوزيع الجغرافي اتخذ شكلا بيضاويا نحو الغرب، يأخذ الاتجاه نفسه لاستطالة الشكل العمراني للمدينة.

3. قدمت الدراسة نموذجاً Model خاصاً بالتحليل المكاني للخدمات الترفيهية (مناطق خضراء) مستخدمة أدوات برنامج Ar-cGIS9.3، وأساليب ومعايير التخطيط الحضري في اختيار مواقع للخدمات الترفيهية، حيث أكدت هذه الأدوات والأساليب دورها الفعال في مساعدة المخططين وأصحاب القرار في البلدية على

اختيار أفضل المواقع لهذه الخدمات، مع إمكانية تعميم النموذج المقترح على مدن أخرى بما يتناسب مع طبيعتها وظروفها.

ثانيا: التوصيات:

1. زيادة مساحة المناطق الخضراء سواء على مستوى المدينة، أو مستوى المجاورة السكنية.
2. ضرورة الإفادة من تقنيات نظم المعلومات الجغرافية في اتخاذ القرارات التخطيطية، وخاصة القرارات التخطيطية المكانية.
3. الاهتمام بالمناطق الأثرية في المدينة، وإبراز معالمها الأثرية، والمحافظة على المناطق الخضراء الحالية وتطويرها.
4. إنشاء حدائق على مستوى الأحياء، واستغلال الأرض الفضاء، والعمل على تطوير منطقة الساحل من خلال إقامة كورنيش سياحي.

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

1. إسماعيل، أحمد علي. دراسات في جغرافية المدن. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.
2. أكرم جاسم محمد العكام وإيناس وليد العاني، أثر الأنطقة الأيكولوجية في التخطيط والتصميم الحضري لمدن العراق، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد الخامس والعشرون، العدد الأول، 2009.4
3. آمال بنت يحيى عمر الشيخ،(تحليل نمط توزيع الحدائق العامة في مدينة جدة) ملتقى الوطني الثالث لنظم المعلومات الجغرافية بالمملكة العربية السعودية، (ملتقى نظم المعلومات الجغرافية المعلومات الجغرافية،2008).
4. جهاد محمد قربة، (المفاهيم الأساسية للنظريات والنماذج)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2011.
5. الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، التعداد العام للسكان والمساكن والمنشئات، رام الله، فلسطين.2007.
6. خلف حسين على الدليمي. تخطيط الخدمات المجتمعية والبنية التحتية. عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، 2009.
7. شحادة، نعمان(الأساليب الكمية في الجغرافية باستخدام الحاسوب)، عمان، دار الصفاء للنشر والتوزيع،1997.
8. التشريعي، احمد البدوي. الدراسة الميدانية أسس وتطبيقات. القاهرة: دار الفكر العربي،2004.
9. صفوح خيري. البحث الجغرافي: مناهجه وأساليبه. الرياض: دار المريخ للنشر،1990.
10. عثمان محمد غنيم، (معايير التخطيط فلسفتها وأنواعها ومنهجية إعدادها)، عمان: دار الصفاء للنشر،2011.
11. محسن عبد الصاحب المظفر، جغرافية المدن، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2010.
12. مقابلة مع المهندس هشام الديراوي، رئيس قسم التخطيط الحضري في بلدية ديرالبلح، بتاريخ 14 /6 /2010.
13. وزارة الشؤون البلدية والقروية، دليل المعايير التخطيطية، السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية،2003.
14. وزارة النقل والمواصلات، الأرصاد الجوية الفلسطينية، النشرة المناخية، محطة أرصاد غزة، 1982 – 2003.

ثانياً-المراجع الأجنبية:

1. *Arc GIS9.3 Desktop help.*
2. *ESRI, Using Spatial Analyst ,ESRI,USA, 2002.*
3. *Eveline, L., & Peter, N., (2007),(A Sustainable Test Method for Urban Green Areas Using the Flag Method: A Comparative Study of Leipzig), Routledge, USA and Canada.*
4. *Fan, B., 2009,(A hybrid spatial data clustering method for site selection: The data driven approach of GIS mining ,Volume: 36, Issue: 2, Publisher: Elsevier Ltd.*
5. *http://earthexplorer.usgs.goz./*
6. *Sanders, L., 2007,(Models in Spatial Analysis,) Edited by CNRS, University of Paris, France.*
7. *Stuart Chapin, F, Urban landuse planning ,London: University of Illinois press,1972.*
8. *Witlox, F., 2005,(Expert systems in landuse planning: An overview, Expert Systems with Applications), Publisher: Elsevier Ltd, Volume(29), No (2).*

أثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5-10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم*

أ. د. عبد محمد عساف**

د. إبراهيم عبد الله حسن النوري***

أ. ثائر علي أبو خليل****

*تاريخ التسليم: 2016/9/7م، تاريخ القبول: 2016/10/12م.

** أستاذ دكتور/ جامعة النجاح الوطنية/ فلسطين.

*** أستاذ مساعد/ المعهد الوطني للتدريب التربوي/ فلسطين.

**** مدرِّس/ المعهد الوطني للتدريب التربوي/ فلسطين.

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على درجة مساهمة برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم، ولتحقيق هذا الهدف تم استقصاء آراء المعلمين والمعلمات الملتحقين ببرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم ضمن برنامج تطوير القيادة والمعلمين في العام الدراسي 2015 /2016 وعددهم (250) معلماً ومعلمة، تم أخذ عينة عشوائية منتظمة تكونت من (151) معلماً ومعلمة، أي ما يقارب (60.6) من مجتمع الدراسة. وكانوا موزعين على مديريتي (ضواحي القدس ورام الله). وتمت إجابتهم على استبانة تضمنت (6) مجالات تعبر عن الكفايات الواجب توافرها لدى المعلمين والمعلمات، والتي يتضمنها برنامج الدبلوم المهني . وتبين من تحليل آراء المعلمين والمعلمات المستجيبين لفقرات الاستبانة ومجالاتها أن لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم أثرا كبيرا، إذ بلغ المتوسط الحسابي للدرجة الكلية للمجالات الستة التي تعبر عن الكفايات الخاصة بالمعلمين والمعلمات (82.8) وهي درجة كبيرة جداً تدل على الأثر الكبير لبرنامج الدبلوم المتخصص في التعليم على تطوير كفايات المعلمين.

وأظهرت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) بالنسبة لمتغير النوع الاجتماعي، وكانت الفروق لصالح المعلمات. كما أظهرت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) على الدرجة الكلية للأداة تعزى لمتغير مكان العمل وبالتالي تم رفض الفرضية الصفرية، وكانت الفروق لصالح مديرية ضواحي القدس، بينما لم توجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للمتغيرات الأخرى (سنوات الخبرة والتخصص وعدد الدورات). ويوصي الباحثون بضرورة إشراك المعلمين جميعا في برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلمين للصفوف جميعا، لتطوير كفاياتهم المهنية .

الكلمات المفتاحية: برنامج الدبلوم المهني، كفايات المعلمين المهنية، الصفوف من (5 – 10)، مديريتا ضواحي القدس ورام الله

The Effect of the Specialized Professional Diploma in Developing Teachers' Professional Competencies in Teaching Classes from 5th to 10th grade in Al-Quds and Ramallah Districts from their Point of View

Abstract:

The purpose of this study is to determine the effect of diploma of education program on develoing teachers' professional competencies. To achieve this purpose the researchers developed a questionaire that consisted of (69) items divided into six domains. It was submitted to a group of arbitrators to ascertain its validity and internal consistency and they approved that.The study was conducted on a sample of (151) teachers who participated in this study from Al-Quds and Ramallah Directorates,which was chosen as a stratified Random Sample.The results of the study revealed that teachers possess as a result of the program over all Competencies means is(82.8%) which is considered very high, also the study revealed that there were significant mean differences due to gender in favor of female teachers, also it reveals the significant mean differences related to place of work in favor of Jerusalem suburb districts. While the other variables of (years of experience, major, and number of trainings) were not significant .The researchers recommended to continue these programs and apply them on all teachers because of their effect on teachers' professional development.

***Key words**: Specialized Professional Diploma, Teachers' Professional Efficacy, (from 5thto 10th grade, Al-Quds and Ramallah Districts*

المقدمة:

يشهد العالم اليوم تحديات هائلة تتمثل في ثورة علمية وتكنولوجية، إضافة لانبثاق قيم ومفاهيم جديدة في المجالات المختلفة. وبات من المتفق عليه بين المشتغلين بعلوم المستقبل، أن حضارة القرن الحادي والعشرين هي حضارة «عصر المعلومات»، وفي ظل الثورة المعلوماتية سوف يصبح رأس المال الفكري أهم من رأس المال المادي، وسيصبح مصدر الثروة لأي أمة هم حاملو المعرفة.

لذا على المجتمعات – إن أرادت الدخول في حلبة المنافسة الدولية – أن تسعى بكل السبل للعناية بمواردها البشرية، من هذا المنطلق نلاحظ الاستثمار الضخم في التعليم والتدريب وفي التنمية البشرية، باعتبار ذلك الرافد الأساس في توفير الدعامة الأساسية لاقتصاد القرن الحادي والعشرين، وهو اقتصاد المعلومات، كما أن الاستثمارات الفكرية تضيف قيمة أكبر على الاقتصاد. لذا ما خصائص وصفات الانسان الفاعل في حضارة القرن الحادي والعشرين؟ وما نوع القدرات والمهارات التي يجب على التعليم تزويده بها؟ وما هي الكفايات التي يجب على المعلم امتلاكها ليتمكن من القيام بتبعات هذه الأدوار؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد من استمرار عملية تعلم المعلمين من خلال الانخراط في عملية التنيمة الرسمية للمهارات مع وجود تدريب قائم في أثناء الخدمة والتنمية المهنية، تركز على التحديث المستمر للمعرفة المهنية والمهارات والاتجاهات اللازمة للمعلمين، ومن الصعب أن يصل التلاميذ إلى مستويات عليا في التعليم دون وصول المعلمين إلى مستويات عليا في الإعداد المهني. وتكون التنمية المهنية فعالة عندما تكون عملية مستمرة، تتضمن التدريب المخطط بإحكام والمتابعة الفردية من خلال الملاحظة الداعمة والتغذية الراجعة والتدريب الجماعي، وعدت منظمة اليونيسكو أن إعداد المعلم يعد

استراتيجية لمواجهة أزمة التعليم في عالمنا المعاصر. (ضحاوي، 2009).

ويعد النمو المهني للمعلمين هدفا تسعى لتحقيقه المؤسسات التعليمية بكل ما أمكنها من طاقات وجهود، فالنمو العلمي المهني يحقق العديد من المنافع الشخصية والعامة للمعلمين، فهو يرفع من معنوياتهم ويوسع أنشطتهم واتصالاتهم، ويوفر لهم فرصاً واسعة للمشاركة، ويساعدهم على المزيد من الانتاجية والإبداع. وأثبتت نتائج الدراسات والبحوث أن جودة أداء المعلم تمثل أكثر المتغيرات تأثيراً في تحسين أداء الطالب. (Schacter. 2007).

وأهم عنصر في أي نظام تعليمي هو المعلم الذي يتحمل مسئولية إعداد القوى البشرية التي تعد أغلى ثروة لدى أي مجتمع . لذا نجد كثيرا من الشعوب تبذل جهوداً كبيرةً لإعداد المعلمين حتى يتمكنوا من أداء رسالتهم بكفاءة (ملة، 1993). لذا قامت السلطة الوطنية الفلسطينية بإعداد خطة للإصلاح والتنمية، وذلك باتباع مبدأ التخطيط، وكذلك صنع سياسات تدير التخطيط الشامل، وإعداد الموازنات تبعاً لأطر العمل في السياسة الوطنية، فشملت خطة الإصلاح قطاعات واسعة، ومن ضمن هذه القطاعات قطاع التعليم، الذي اعتمدت خطة الإصلاح والتنمية فيه اعتماداً كبيراً على الخطة الخمسية التربوية التطويرية، وهي باقية على موقفها بأن التعليم حق أساسي من حقوق الإنسان، وأداة حيوية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ومن أجل تحسين نوعية التعليم في فلسطين فقد كانت هناك حاجة ضرورية واضحة وصريحة في مجال السياسات العامة لتأهيل المعلمين من أجل التطوير المستمر، ولذلك فإن الاستراتيجية الوطنية لتأهيل المعلمين تم تطويرها ونشرها في أيار /مايو 2008. وتشكل الفريق المرجعي لتأهيل المعلمين من(14) عضواً من ذوي الخبرة في إعداد المعلمين في وزارة التربية والتعليم العالي، ووكالة الغوث ومؤسسات التعليم العالي، والمجتمع المدني . واجتمع الفريق (15) مرة بمعدل مرة واحدة كل اسبوعين ما بين نيسان / ابريل 2007، وحتى كانون الثاني / يناير 2008. وتمت الإفادة من الاحصاءات والدراسات الميدانية حول الوضع الحالي ومراجعة واستعراض الاتجاهات الدولية قبل تقديم التوصيات. وتم تشكيل الفريق الاستشاري لتأهيل المعلمين برئاسة وزيرة التربية والتعليم، ويتألف من (30) عضواً من مؤسسات التعليم العالي والمديرين في الوزراة، والإداريين في وكالة الغوث الدولية والمجتمع المدني، وبعض نقابات المعلمين. وتشمل الاستراتيجية التي تم وضعها من قبل الفريق على العناصر الآتية: رؤية للمعلمين، وبرامج لتأهيل المعلمين، وبرامج للتطوير المهني المستمر، ومهننة التعليم، وإدارة نظام تأهيل المعلمين.(الخطة الاستراتيجية للتطوير التربوي، نحو نوعية التعليم من أجل التطوير، 2012 – 2014)

مشكلة الدراسة:

تقدّم وزارة التربية والتعليم العالي من خلال المعهد الوطني للتدريب التربوي دبلوماً مهنياً متخصصاً في التعليم لمعلمي المدارس الحكومية بهدف رفع مستوى كفاياتهم وتطويرها لتمكينهم من التعليم بفاعلية في مدارسهم، والوصول إلى المدرسة الفلسطينية الفاعلة. ويتبنّى المعهد الوطني للتدريب التربوي منذ اعتماد برنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم منهجية تعتمد على أنموذج تدريبي يمكن المعلمين المشاركين من أخذ طرق وأساليب يتضمنها البرنامج ومن ثم تطبيقها في فصولهم الدراسية، و تؤخذ هذه الأساليب والطرق الجديدة لتخاطب مهارات القرن الحادي والعشرون من خلال لقاءات وجاهية يقوم بتدريبهم عليها ذوو خبرة وكفاءة، وبعد ذلك تناقش من خلال حلقتي تعلم تُناقش ما تم تنفيذه على أرض الواقع في الفصول الصفية، ومناقشة ما تم إنجازه من الجميع، لذا كان لا بد من معرفة وتقييم البرنامج من قبل المعلمين والمعلمات المشاركين في البرنامج بعد انتهاء التدريب والبرنامج لمعرفة ما إذا كان للبرنامج دور في تطوير كفايات المعلمين أم لا، من هنا تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي : (هل لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية أثر في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم)؟

أسئلة الدراسة:

- **ما أثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم؟**
- **هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم؟ تعزى لمتغيرات (النوع الاجتماعي وسنوات الخبرة و مكان العمل و التخصص و عدد الدورات التي التحق بها المعلم قبل البرنامج؟**

فرضيات الدراسة:

1. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير النوع الاجتماعي.
2. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير سنوات الخبرة.
3. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله)من وجهة نظرهم تعزى لمتغير مكان العمل.
4. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير التخصص.

5. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير عدد الدورات.

مصطلحات الدراسة:

برنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم: برنامج معتمد من هيئة الاعتماد والجودة الفلسطينية، تقدمه وزارة التربية والتعليم الفلسطينية من خلال المعهد الوطني للتدريب التربوي لمعلمي المدارس الحكومية بواقع (320) ساعة تدريبية مقسمة بين لقاءات وجاهية (وجهاً لوجه بين المدرب والمعلمين)، ويكون شهرياً ومدة اللقاء (6) ساعات تدريبية، وتتبعه حلقتا تعلم مدة كل حلقة (4) ساعات لمناقشة ما تم إنجازه من مهام وواجبات أخذت في اللقاء الوجاهي، ويمنح المعلم/ة بموجبه شهادة الدبلوم المهني المتخصص في التعليم (التحسين المدرسي المبني على المعايير، 2015).

مفهوم تدريب المعلم في أثناء الخدمة: مجموعة من البرامج والدراسات الموقوتة– الطويلة أو القصيرة – التي تنتهي بمنح شهادات اجتياز أو ما شابه، والتي تهدف في مجموعها إلى رفع مستوى المعلم من خلال برامج مؤقتة ومحددة ببرامج تربوية منهجية (اللقاني،1999)

الكفاية: ما يلزم بالضَّبط على قدر الحاجة، إلى حدّ يفي بالغرض، ةويُغني عن غيره (المنجد في اللغة، 2000)

الكفاية: هي مجموعة المعارف والمفاهيم والمهارات والاتجاهات التي توجه سلوك التدريس لدى المعلم، وتساعده في أداء عمله داخل الفصل، أو خارجه بمستوى معين من التمكن(اللقاني، 1990)

الكفايات: جمع كفاية؛ وهي السلوكات التي يظهرها الأفراد عندما يقومون بمهام مرتبطة بمهامهم بفاعلية في سياق منظمة ما (Whiddett & Hollyfordes ,2003) . وتعرف أيضا بأنها خصائص الفرد) مقدراته، ومهاراته) التي تمكنه من العمل في مجال معين بطريقة وأسلوب نموذجي وكفاءة عالية (ريماوي ودبدوب، 2015)

تأهيل المعلمين: تأهيل المعلمين من قبل وزارة التربية والتعليم العالي، أو وكالة الغوث، أو غيرهما، كمؤسسات التعليم العالي، ومؤسسات المجتمع المدني المختصة في أثناء الخدمة. ويتضمن هذا المصطلح التطور المهني المستمر للمعلمين.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في:

1. إبرازها لمدى التطور الحاصل على كفايات المعلمين الذين التحقوا ببرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم، وانعكاس هذا التطور على أدائهم ومهنتهم في التعليم.

2. يؤمل الإفادة من التغذية الراجعة من آراء المعلمين نتيجة للإجابة على أداة الدراسة في تطوير برنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم.

3. العمل الحثيث على تطوير البرنامج، ليحقق الكفايات المختلفة لدى المعلمين وتعزيزها.

4. الإفادة من الدراسة كمادة مرجعية تهدف لتطوير البرامج التدريبية للمعلمين.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى:

1. التعرف على أثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تبعاً لمتغيرات (المديرية، والنوع الاجتماعي، وسنوات الخبرة، ومكان العمل، التخصص، بالاضافة لعدد الدورات التي التحق بها المعلم)

2. التعرف على أثر برنامج الدبلوم المتخصص في التعليم في تطوير كفايات المعلمين وتطورهم المهني.

محددات الدراسة:

اقتصرت هذه الدراسة على:

1. استجابة المعلمين والمعلمات الذين التحقوا ببرنامج التأهيل التربوي في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) للعام الدراسي 2105 – 2016.

2. استخدمت الدراسة الحالية الاستبانة كوسيلة لجمع البيانات، واستطلاع آراء المعلمين والمعلمات حول الكفايات التي تم اكتسابها في برنامج الدبلوم التربوي، وتتوقف نتائج هذه الدراسة على صدق وثبات الاستبانة في قياس أثر البرنامج.

الإطار النظري والدراسات السابقة:

مفهوم التنمية المهنية:

تعرف التنمية المهنية على أنها العملية التي تتضمن مجموعة من الإجراءات والخطط المنظمة التي ينتج عنها النمو المهنى للمعلمين متمثلاً في زيادة تحسين ما لديهم من معارف ومفاهيم ومهارات تتعلق بعملهم ومسئولياتهم المهنية، واتجاهاتهم نحو قبول المهنة والاقتناع بأهميتها والقيام بواجباتها (حامد، 2005).

أهداف التنمية المهنية :

تحقق التنمية المهنية للمعلم مجموعة من الأهداف أهمها:

1. تغيير ممارسات المعلم داخل المدرسة وحجرة الدراسة.

2. مساعدة المعلمين حديثي الالتحاق بالمهنة على ممارسة أدوارهم بكفاءة، وزيادة ثقتهم بأنفسهم .

3. تبصير المعلمين بخطط الدولة وتوجهاتها ومشكلات المجتمع .

4. رفع استعداد المعلم لتحمل المسئوليات والأدوار الجديدة.

5. مواكبة المستجدات في مجال نظريات التعليم والتعلم، والعمل على تطبيقها لتحقيق الفعالية في التعليم .

6. المساهمة بشكل فاعل في معالجة القضايا التعليمية

بأسلوب علمي عن طريق تطوير كفايات ومهارات المعلم (عبد الخالق،2002).

دواعي الاهتمام بتمهين المعلم أثناء الخدمة:

1. تلبية متطلبات مهنة التعليم من خلال توافر قاعدة معرفية حديثة، ومهارات لممارسة متطلبات المهنة.

2. استكمال جوانب إعداد المعلم: لوحظ وحسب (حسن، 2008) في الآونة الأخيرة عدم كفاية مهارات المعلمين الجدد، ومعاناة برامج إعدادهم من بعض جوانب القصور.

3. تحديث معلومات ومهارات المعلم أولاً بأول نظراً للثورة العلمية والتكنولوجية التي يشهدها العالم.

4. تمكين المعلم من نقل المعارف والقيم والمهارات لطلابه، لأنه يمثل المصدر الرئيس لنقل المعارف والقيم والمهارات له.

5. احتذاء الطلاب بالمعلم :إذ يعد المعلم نموذجاً يحتذى به من قبل طلابه.

6. تعديل الخبرات السابقة للمعلم : حيث يتعلم المعلم من برامج التنمية المهنية.

7. حث المعلم على المشاركة الفاعلة في صنع القرار.

8. تحسين مناخ المؤسسة التعليمية نظراً لدور برامج التنمية في تطوير أساليب الممارسات كالعمل كفريق.

9. ترقيه المعلم لوظيفة أعلى : نظراً لتنمية معارفه ومهاراته (حسن، 2008).

الكفايات المهنية الضرورية للمعلمين:

التعليم مهنة ليست سهلة، ولها متطلباتها المختلفة التي قد تفوق متطلبات مهن أخرى، وأول تلك المتطلبات توافر الرغبة الأكيدة عند من يريد أن يمتهنها، إضافة إلى ذلك لا بد من توافر كفايات تعد جزءاً أساسياً لتضاف إلى قدرات المعلم وإمكاناته الموجهة، نحو تصميم التدريس، وتهيئة المناخ الصفي الفعال، و الناجحة للغرفة الصفية، وقد أدى الوعي المتزايد بأهمية التربية، ورقي النظرة إليها والتفجر المعرفي، والتقدم العلمي والتكنولوجي، والثورة المعلوماتية، والتقدم في مجال العلوم التربوية والنفسية وتغير النظرة إلى الأدوار المطلوبة من المعلم واتساع الفرص التعليمية التربوية، وتنوع أنظمة وأساليب العرض والاتصال في التعليم، والاهتمام بربط النظرية بالتطبيق في التدريب إلى ظهور العديد من المفاهيم والأساليب والآراء التي استهدفت تطوير وتغيير مختلف جوانب العملية التربوية بما فيها تربية المعلم وتدريسه. وقد أكدت هذه الاتجاهات على تصميم برامج التدريب لتصبح جزءاً من النظام التعليمي تتمشى مع التغيرات المستمرة في فلسفة التربية.

ومن أبرز التطورات التي طرأت على برامج تدريب المعلمين في السنوات الأخيرة وأكثرها شيوعاً في الأوساط التربوية المهتمة بتربية وتدريب المعلمين التدريب القائم على الكفايات. إذ يحدد هذا البرنامج الكفايات التي على المتدرب أن يؤديها بإتقان، ونذكر من هذه الكفايات :

1. الرغبة الأكيدة في مهنة التدريس، وحب العمل مع الطلاب والطالبات والشعور بالمسؤولية تجاههم.

2. التدرب على الصبر والجلد والتحمل وبالتالي تقبلهم كما هم.

3. الإلمام بعلم نفس الطفولة وعلم نفس التعلم.

4. القدرة على استخدام أساليب متنوعة في تدريس وتقديم المادة العلمية.

5. إتقان وتوظيف المهارات اللغوية.

6. القدرة على إدارة التعليم سواءً أكان فردياً أم زمرياً.

7. القدرة على مواجهة المشكلات التربوية بمنطقية ودراية.

8. القدرة على تطوير ملاحظاته، مدركاً لما يدور حوله.

9. القدرة على التعامل مع الفروق الفردية. (الحبيب، 2000).

برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلمين للصفوف من (5 - 10)

هو محور رئيس من برنامج تطوير القيادة والمعلمين الذي يستهدف التطوير الشمولي للمدرسة، وينفذ في وزارة التربية والتعليم الفلسطينية بالتعاون مع اميديست وبتمويل من الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية، ومن كل من فنلندا و ألمانيا و النرويج و بلجيكا و وإيرلندا، ويستهدف البرنامج الإرتقاء بكفايات معلمي الصفوف (5 – 10) ومهاراتهم. وينفذ على مدار عام، وينتهي بشهادة تعليم معتمدة، وتتعدد منهجيات العمل والاستراتيجيات المتبعة في هذا البرنامج، مما يضمن التواصل المستمر مع المتدربين خلال فترة التدريب واستمراره بعد انتهائه وذلك من خلال: لقاءات وجاهية (وجهاً لوجه ما بين المدرب والمعلمين المتدربين)، ومدة اللقاء يوم كامل تتم مرة واحدة كل شهر، الممارسة الميدانية، وتشهد تطبيق ما تم تعلّمه على أرض الواقع في الميدان. وينفذون واجبات ومهام تقويمية تطبيقية في غرفة الصف والمدرسة، يخرجها المعلم على شكل تقارير وعروض تقديمية، ومتحركات، ومقاطع فيديو، يضعها بشكل تراكمي في حقيبة الممارسة المهنية الخاصة به. (ملف إنجاز المعلم في برنامج (5 – 10) تناقش في حلقات التعلّم وتتم بواقع حلقتين في الشهر ولمدة (3) ساعات لكل منها. ويتولى المعلمون قيادتها، وتناقش فيها أعمالهم. وتطرح فيها قضايا تواجههم في عملهم، وتقدّم لهم التغذية الراجعة من أقرانهم، وتستخدم فيها مهارات التأمل الذاتي لدى المعلمين، وتسهم في بناء مجتمعات تعلّمية فعّالة، إضافة للقاءات عن بعد، وتستخدم فيها البيئة الافتراضية مودل(Moodle) لتعزز التواصل المستمر بين الميسرين والمتدربين فيما بينهم جميعاً، وتتوج بمشروع تخرج لإتمام متطلبات النجاح في البرنامج.

أهداف البرنامج:

يهدف البرنامج الى الارتقاء بكفايات المعلمين غير المؤهلين بشكل كاف من ذوي التخصصات الأكاديمية البحتة، وتقوية مهاراتهم وخبراتهم التربوية إضافة إلى خبراتهم الاكاديمية من جهة، وإلى مأسسة التطور المهني المستمر في مدارسهم من جهة أخرى.

الفئة المستهدفة:

(2500) معلم ومعلمة يعلمون الصفوف (5 – 10)،

موزعين على (16) مديرية، ويحملون شهادة البكالوريوس في تخصصات اللغة العربية و الرياضيات و العلوم و اللغة الإنجليزية و التكنولوجيا، ولا يحملون مؤهلاً تربوياً، وأعمارهم لا تزيد عن خمسين عاماً.

محاور التدريب:

يتكون البرنامج من (12) مجمعاً تدريبياً تعتمد في تنفيذها أسلوب التعلّم المبني على الخبرة، **وبما يتوافق مع المعايير الوطنية والمجالات التربوية الفلسطينية المبنية على الكفايات التعليمية المتمثلة في:**

1. تسهيل عملية التعليم والتعلم المتمركز حول المتعلم.
2. تفعيل الشراكة داخل وخارج المدرسة.
3. المتابعة والتقويم لعملية التعليم والتعلم ومخرجاتها.
4. السعي المستمر للتطور المهني.
5. المشاركة في توفير بيئة تعلّمية فعّالة وآمنة.
6. تصميم المصادر والمواد التعليمية التعلمية.
7. الإرشاد والتوجيه للمتعلمين.

عدد الساعات التدريبية :(360) ساعة تدريبية، منها حوالي (30 %) لقاءات وجاهية نظرية وتطبيقية، (70 %) تطبيقات عملية في الميدان.

استراتيجية إعداد وتأهيل المعلمين في فلسطين(8002):

تعد التنمية المهنية للمعلم من أساسيات تحسين العملية التربوية، لما لها من أهمية بالغة في تطوير أداء المعلم، وهي المفتاح الأساسي لإكسابه المهارات المهنية والأكاديمية. وأمام أهمية تحقيق النمو المهني للمعلم يصبح من الضروري إلحاق المعلمين غير التربويين لبرامج ذات كفاءة عالية، وابتعاثهم إلى برامج تأهيلية حتى يقوموا بأدوارهم على الوجه الأكمل، لذلك فبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم من (5 – 10) له أثر على تطوير كفايات المعلمين في التربية وهي الجهة القادرة على وضع الخطط والبرامج التأهيلية بما يكفل تحقيق التنمية المهنية للمعلمين، لذلك يعد من البرامج التى اهتمت بالاحتياجات التربوية للمعلمين وخاصه في التعليم العام الأمر الذى دعا إلى الإهتمام بمعرفة دور هذا البرنامج، وما يقدمه للارتقاء بمستوى المعلم .وتأسيساً لما تقدم وعلى الرغم من الجهود التى تبذلها المؤسسات التربوية من أجل التنمية المهنية كان لا بد من الوقوف على دور البرنامج . كما أن تنمية المعلم مهنياً لا تقتصر على ما يتعرض له من إعداد داخل الدبلوم المهني وبرامج تنموية وتأهيلية، لذلك تعد التنمية المهنية عملية مستمرة، وذلك بتطبيق ما تعلمه المعلم من معارف واتجاهات ومهارات داخل حجرة الدراسة وخارج المدرسة، وبذلك لا تقتصر على الارتفاع بكفاءته التدريسية فقط،، بل تعمل على تنمية جميع مجالات عمل المعلم .

الدراسات السابقة:

تناولت العديد من الدراسات كفايات ومهارات التعلم، ومدى امتلاك المعلمين لهذه المهارات ومن هذه الدراسات:

دراسة (**محمد أحمد، 2014**). هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على دور برنامج الدبلوم فوق الجامعى في التنمية المهنية للمعلمين المبعوثين في التعليم العام بكلية التربية في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا من خلال بيان مجالات التنمية المهنية التى ركز عليها البرنامج، والوقوف علي مدي إسهامه في تغيير اتجاهات المعلمين المبعوثين نحو مهنة التدريس، وتحديد الوسائل والأساليب التي اعتمد عليها في تنمية المعلمين مهنياً، اختيرت عينة الدراسة بالطريقة القصدية، وتكونت من المعلمين والمعلمات المبعوثين للتعليم العام، وتمثلت أداة جمع المعلومات في الاستبانة، **واستخدمت الباحثة أساليب احصائية عدة وتوصلت إلى النتائج الآتية** :

1. ساعد برنامج الدبلوم فوق الجامعي في التنمية المهنية للمعلمين المبعوثين في المجال التربويوالتخصص الاكاديمي والإداري .
2. عمل برنامج الدبلوم فوق الجامعي على تغيير اتجاهات المعلمين نحو مهنة التدريس .
3. الوسائل والأساليب التي اعتمد عليها البرنامج في تنمية المعلمين كانت وسائل تقليدية .
4. هناك مجموعة من المشاكل التي تواجه برنامج الدبلوم فوق الجامعي، وتقلل من فاعليته، منها على سبيل المثال: اعتماده على المعلومات النظرية وقلة الاهتمام بتوفير الاجهزة التعليمية.

واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي في الدراسة. وبناءً على النتائج التي توصلت إليها فقد أوصت الباحثة بالآتي :

1. إعادة النظر في معايير التقويم المتبعة في البرنامج ومراجعتها.
2. إجراء تقييم شامل لتجربة الدبلوم فوق الجامعي ومعالجة المشاكل التي تواجهه.

دراسة (**الدعجة، وآخرون، 2011**). اعتمدوا في دراستهم على المنهج الوصفي في تنفيذ الدراسة. وبلغ عدد أفراد الدراسة (99) خريجاً وخريجة. تم جمع البيانات والمعلومات الكمية والنوعية المطلوبة باستخدام استبانة مكونة من (31) فقرة. تم تطبيق الأداة على عينة استطلاعية للتأكد من صدقها وثباتها. واستخدم الإحصاء الوصفي لتحليل بيانات الدراسة. وبينت النتائج أن البرنامج يحقق الهدف الذي وضع من أجله، ويلبي حاجات الفئة المستهدفة. وقد أوصت الدراسة بالاستمرار في تقديم برنامج الدبلوم المهني في التربية، مع الأخذ بعين الاعتبار تحسينه من خلال تعزيز نقاط القوة، ومعالجة نقاط الضعف في البرنامج.

(**أبو علي، 2010**). هدفت هذه الدراسة إلى رصد أهم العوامل المؤثرة في كفايات مديري ومديرات المدارس الثانوية في محافظات غزة، ورصد آرائهم حول مفهوم تحليل النظم الإدارية في أربعة مجالات، هي: الاجتماعية، والماديّة، والبشريّة، والسياسية، ووجد أن أهمها تأثيراً في مجال العوامل الاجتماعية؛ الحرص على بناء علاقات إيجابية مع المجتمع المحلي، وكسب دعمهم. وفي مجال العوامل المادية: البيئة المادية للمدارس وجاهزيتها، أما في مجال العوامل البشرية؛ فيبرز وجود عدد كاف من المعلمين الأكفاء، وقيام الوزارة بتحديث البرامج التعليمية، وعقد الندوات والدورات وورش

العمل لتطوير القدرات، ودعم التطور المهني كعوامل مؤثرّة، في حين كانت حيادية المدير، وعدم السماح للتجاذب السياسي بالظهور في المدارس أبرز ما ارتبط بالعوامل السياسية.

أما دراسة (**العدوي، 2009**). هدفت هذه الدراسة إلى الرقي بالأداء الوظيفي للمعلم، وتطوير المجال التربوي لمواكبة التطورات العصرية الموجودة على الساحة العالمية، لا سيما في وسائل التعليم الحديثة والتقنية التكنولوجية التي أصبح الطالب والمتعلم على حد سواء يتغنى بها في مصاف العلم والمعرفة جميعها، وصولاً بذلك للأهداف المنشودة، وتحقيق الرؤى الممكنة على أرض الواقع والحقل التربوي، وقامت وزارة التربية في عُمان بتنفيذ العديد من خطط الإنماء المهني والبرامج العلمية والتدريبية والتطويرية لكافة المعلمين والمعلمات لا سيما المعلمين الذين لم يلتحقوا ببرامج التأهيل المهني . وقام الباحث بإجراء مقابلات مع العديد من المعلمين والمعلمات لاستمزاج آرائهم حول برنامج المهني .وخلصت الدراسة إلى أن المعلمين يطالبون بوضع البرامج في مكانها الصحيح، واختيار الأنسب منها الذي يلبي احتياجاتهم. إضافة لاقتراح استخدام منهجية حول نوعية البرامج التي يتم طرحها كمادة تدريبية ناتجة عن الاحتياجات التدريبية للمعلمين. إضافة لاختيار الوقت المناسب للتدريب، وعمل زيارات تبادلية للمعلمين أثناء التدريب.

وهدفت دراسة (**الدجاني، 2012**). إلى وصف الواقع الحالي لبرامج إعداد وتأهيل المعلمين لدراسة إمكانية الارتقاء بمهنة التعليم في ضوء التحديات القائمة في فلسطين، كما وهدفت إلى وضع تصورات ومقترحات للمسئولين بأهمية إعادة في تأهيل وتدريب المعلمين سواء قبل الخدمة أو أثناءها. واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي. واتضح من خلال هذه الدراسة أنه لا يوجد برنامج وطني شامل لتأهيل المعلمين سواء قبل الخدمة أو أثناء الخدمة، ولا توجد دراسات مسحية تتعلق بالاحتياجات التدريبية للمعلمين بناء على الواقع الميداني. هذا إضافة إلى تعدد برامج تأهيل المعلمين في الجامعات مع وجود تفاوت في جودة المساقات سواء النظرية أو العملية. وعليه خلصت الدراسة إلى تقديم بعض الاقتراحات والتوصيات خاصة بوزارة التربية والتعليم وذلك بضرورة تحديد سياسة واضحة للتدريب والتأهيل بعد إجراء مسح للاحتياجات، وإشراك المعلمين عند التخطيط والتقييم لمعرفة أثر هذه الدورات على أداء المعلم والطالب، كما أوصت بضرورة مراجعة الجامعات للبرامج التي تتعلق بالتأهيل والتدريب، ورفع معايير القبول للبرامج التربوية.

وهدفت دراسة (**صبري، وأبو دقة، 2004**) إلى تقييم تجربة المعلم الفلسطيني خلال المهنة وقبلها من خلال تقييم واقع التربية العملية في كليات التربية والجامعات الفلسطينية. وأظهرت نتائج الدراسة أموراً سلبية تتعلق ببعض المساقات في كلية التربية كونها نظرية وغير قابلة للتطبيق. وأشار أفراد العينة إلى ضرورة زيادة عدد المساقات في مجال التربية (كالمساقات الخاصة بالوسائل التعليمية والحاسوب، والتربية العملية)، كما أشاروا إلى ضرورة تنسيق الجامعة المسبق مع المدارس، وعقد لقاءات مستمرة بينهم حتى تكون مشاركتهم العملية فاعله. وهذه النتائج توافقت مع نتائج دراسات أخرى حيث التركيز على المادة النظرية في كليات التربية، وإهمال الإعداد لاكتساب مهارات تعمل على تطوير الأداء. كما في دراسة (القاسم، 2008) ودراسة (القمش والخرابشة، 2009)

دراسة **دارلنج هاموند ونيوتن ووي** (**Darling-Hammond, Newton & Wei. 2010**) (تقويم دراسة تربية المعلمين: دراسة برنامج ستانفورد لتربية المعلمين). تم فيها وصف مجموعة من استراتيجيات التقويم والبحث لتقويم مخرجات برنامج تربية المعلمين في جامعة ستانفورد في كاليفورنيا، واستخدمت العديد من الأدوات في هذه الاستراتيجية منها: المسوح والمقابلات لمعرفة تصورات الطلبة عن عناصر البرنامج، والملاحظات، وكذلك ملفات أداء الطلبة. وأكدت الدراسة أن لدى الطلبة المتخرجين من برنامج ستانفورد لتربية المعلمين قيمة إضافية قوية في مكاسب تعلمية. كما أوجدت رضا وارتياحاً من الموظفين عن كفايات المعلمين الذين يقومون بتوظيفهم، وأظهرت الدراسة أكثر نقاط القوة في البرنامج، والمتمثلة في قوة أكاديمية وبحثية في التدريب من أجل التدريس، وإظهار الالتزام نحو تعلم الطلبة على تنوعهم، والتأهب والتحضير لقيادة المدرسة وإصلاحها. ووجدت الدراسة ارتباطاً عالياً بين ممارسات التعليم والاستعداد لمهنة التعليم، وأن المعلمين متحضرون بشكل جيد وأكثر ضبطاً للتدريس، واستناداً إلى البحث في عمل قراراتهم ووضع أهدافهم التعليمية الخاصة وتقويمها.

دراسة **هالينجر** (**Hallinger. 2010**) هدفت إلى تحسين جودة التعليم في إحدى الكليات في تايلند من خلال توظيف نظام تقويم التدريس، ونظام المكافآت المتبع في الكلية بتحليل البيانات المجمعة من تقويمات الطلبة للمساقات المختلفة في الكلية التي تم جمعها خلال سبع سنوات ما بين العام 2000/2001 و 2007/ 2008. والبالغ عددهم 33896 تقييم طالب تم تدريسهم من 233 معلماً في 1739 مساقاً. وركزت البيانات على كل من أداء أعضاء هيئة التدريس، ونظام المكافآت المتبع في الكلية ودوره في تحسين جودة برامج الكلية، وتمّت الإشارة إلى نظام تقويم الأداء في الكلية على ستة مجالات رئيسة: رؤية هادفة للتعلم، وتقويم المساقات، والتقويم في أثناء الفصول (ضمن المساقات) واستخدام معايير لتقويم الأداء، والتغذية الراجعة عن الأداء، ومكافآت الأداء. كما تبين من البيانات أن توظيف نظام التقويم شهد مستويات من التحسن في فاعلية المدرسين في الكلية خلال السبع سنوات.

دراسة **بينيدة وزملائه اوكار ومورينو وبيلفيس** (**Pineda, Ucar, Morino, & Belvis. 2011**)، هدفت هذه الدراسة إلى تقويم واقع التدريب المستمر في قطاع تعليم الطفولة المبكرة في إسبانيا. ولتحقيق الهدف استخدم الباحثون استبانتين: استبانة مديري ومنسقي قطاع تعليم الطفولة المبكرة، واستبانة المعلمين أو التربويين في القطاع ذاته، بالإضافة إلى استخدام المقابلات ومجموعات النقاش، واشتملت هذه الأدوات على مجموعة أبعاد في ثلاثة عوامل، تمثلت في: واقع التدريب المستمرمن حيث المدى والانتشار والتمويل والثقافة والتسهيلات والمعوقات، وخصائص التدريب المستمر من حيث التدريب ومحتواه وطرقه ومصادره وأنظمة التقويم فيه، ونتائج التدريب المستمر من حيث الرضا والتعلم والملاءمة في أساليبه ونقل التعلم والأثر. وأرسلت الاستبانات إلى 3000 من المعلمين والإداريين في قطاع التعليم في الطفولة المبكرة، استرجع منها 1500، وأجريت 50 مقابلة، وعشر

حلقات نقاش مع 70 من المعلمين والإداريين في المجال نفسه.

تبين من النتائج أن مستوى المشاركة في مبادرات التدريب المستمر مرتفع عموماً ومنتشر في إسبانيا بشكل واسع، وأن جزءاً كبيراً من تمويلها يكون على الحكومة. أما عن العوامل التي تحدد مستوى المشاركة، فمنها عوامل شخصية، ومنها ما يعتمد على مزودي التدريب. وتبين أن أكثر العوامل التي تسهل المشاركة تتمثل في: وجود مؤسسات ومنظمات وجماعات خارجية (خارج مراكز التدريب) تدعم المعلمين، والعمل بروح الفريق، وجودة التدريب المقدم، وانتشار مراكز التدريب في أنحاء البلاد. أما العوامل الرئيسة التي تعوق المشاركة فهي: الافتقار إلى المرونة في الجدول الزمني للتدريب، وصعوبة التوفيق بين التدريب والحياة العائلية، والتكلفة العالية للتدريب، بالإضافة إلى الافتقار إلى سياسات واضحة وثابتة للتدريب في مراكز التدريب. وأظهرت الدراسة رضا المشاركين عن أساليب التدريب ومناسبتها لهم ومقابلتها لاحتياجاتهم، وعد المشاركون أن أفضل محتوى هو المحتوى الحديث والمواكب للمستجدات، وأن أفضل تدريب الهادف إلى الإبداع وتجديد الفكر وليس الترقية، والذي يستخدم التدريب الصفي ويوظف التكنولوجيا الحديثة. كما أبدى المشاركون رضاهم عن المواد المستخدمة في التدريب وتصميمه، وأشادوا بفاعلية التدريب المستمر، والتعلم الحاصل لديهم في معارفهم ومهاراتهم واتجاهاتهم وتوظيف للمهارات المكتسبة في سياقات العمل، وأثر التدريب على تطورهم الشخصي، وإثراء ثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، والتحسين المهني.

دراسة **إنجرسول** (**Ingersool.1978**)، أوضح من خلال دراسته أن الحاجة الأساسية لبرامج التأهيل التربوي في أثناء الخدمة هي مساعدة المشاركين في تحسين أدائهم المستمر، لذلك فإن على المدرسين والإداريين والمشرفين أن يتابعوا تعليمهم وتدريبهم المستمر حتى يبقوا باستمرار على اتصال بأحدث ما توصلت إليه الأبحاث العلمية في مجال تخصصاتهم، ومعرفة ما استجد من الممارسات التعليمية، وهكذا تعمل تلك البرامج على تزويد المشاركين بأحدث المعلومات والمهارات التي تساعدهم في أعمالهم الميدانية مما يسهم في تحسين نتاجات التعليم.

وأجرى **وود وروسل**(**Wood,S.and Russel,1981**) . وهدفت هذه الدراسة إلى تزويد المشاركين باستراتيجيات ومهارات تدريسية تساعد المعلمين على تخطيط وتنفيذ وتقويم العملية التعليمية. وتزويد المعلمين بالمعلومات والمحتويات المستجدة التي تسهم في زيادة نموهم المعرفي. وتزويد المشاركين بالاتجاهات والقيم الايجابية التي تساعد على زيادة رغبتهم للعمل، وتغيير سلوكهم المهني نحو الأفضل مما يسهم في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وتوصلت الدراسة إلى أن برنامج التأهيل أثناء الخدمة الخاص بالمعلمين كان له دور فاعل في رفع كفايات المعلمين المهنية.

ملخص الدراسات السابقة:

يلاحظ من الدراسات السابقة أهمية التدريب الخاص بالمعلمين سواء كان هذا التدريب قبل الالتحاق بمهنة التعليم أو أثنائها في زيادة وتطوير كفايات المعلمين وتعزيز الاتجاهات الإيجابية نحو العمل، وتعديل ممارساتهم بما يزيد من الإنتاجية والكفاءة فيه، كما يبرز مدى مساهمة البرامج التدريبية في رفع كفايات المعلمين، وفي تحديد احتياجاتهم وفي تطورهم المهني المستمر، وتعتبر الدراسة الحالية من الدراسات التي تناولت الآثار المتمخضة عن برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية، و كان للمعهد الوطني للتدريب التربوي السبق في تطبيق هذا البرنامج من خلال برنامج تطوير القيادة والمعلمين. واتفقت نتائج الدراسة الحالية مع دراسة (محمد أحمد، 2014)، في مساعدة برنامج الدبلوم في التنمية المهنية للمعلمين في المجال التربوي، والتخصص الأكاديمي، واختلفت في الوسائل والأساليب التي اعتمدت عليها في الدراسة إذ اعتمدت الدراسة الحالية على الأساليب والاستراتيجيات الحديثة، بينما في دراسة (محمد أحمد، 2014). اعتمد البرنامج على وسائل وأساليب تقليدية. كما اتفقت الدراسة الحالية مع دراسة (الدعجة، وآخرون، 2011) في أن كلتا الدراستين أوصتا بالاستمرار في تقديم برنامج الدبلوم. كما اتفقت هذه الدراسة مع دراسة(أبو علي، 2010) في الحرص على بناء علاقات ايجابية مع المجتمع المحلي. واتفقت الدراسة مع دراسة (دارلنج، هاموند، ونيوتن، وي، 2010). في الرضا عن كفايات المعلمين بعد التدريب، كما أظهرت الالتزام نحو تعلم الطلبة على تنوعهم. كما اتفقت مع دراسة (أنجرسول، 1978) في أن الحاجة الأساسية لبرامج التأهيل هي لمساعدة المشاركين في البرنامج لتحسين أدائهم.

الطريقة والإجراءات

من أجل تحقيق هدف الدراسة تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي لملاءمة هذا المنهج وطبيعة الدراسة.

مجتمع الدراسة:

تكون مجتمع الدراسة من المعلمين والمعلمات الملتحقين ببرنامج التأهيل التربوي (5 – 10) في مديريتي رام الله وضواحي القدس، وبلغ عدد المجتمع (250) حسب إحصائيات وزارة التربية والتعليم الفلسطينية، خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي 2015 /2016.

عينة الدراسة:

تم اختيار عينة الدراسة من المعلمين بطريقة العينة العشوائية الطبقية بتقسيم مجتمع الدراسة الى قسمين رئيسيين ؛ هما مديرية رام الله ومديرية ضواحي القدس لنتمكن من تحديد حجم العينة من كل مديرية.

واشتملت عينة الدراسة على (151) معلماً ومعلمة ما شكل نسبة (60.4) من مجتمع الدراسة، خلال الفصل الدراسي الثاني من

العام الدراسي 2015 /2016.

ويوضح الجدول (1) توزيع العينة حسب متغيرات الدراسة.

جدول (1)

توزيع العينة حسب متغيرات الدراسة

المتغيرات		العدد	النسبة المئوية %
النوع الاجتماعي	ذكر	55	36.4
	أنثى	96	63.6
	المجموع	151	100
مكان العمل	ضواحي القدس	75	49.7
	رام الله	76	50.3
	المجموع	151	100
سنوات الخبرة	أقل من 6 سنوات	35	23.2
	من 6-12 سنة	54	35.8
	أكثر من 12 سنة	62	41.1
	المجموع	151	100
التخصص	علوم إنسانية	73	48.3
	علوم علمية	78	51.7
	المجموع	151	100
عدد الدورات	لم يأخذ/ تأخذ دورات سابقة	4	2.6
	من 0-3 دورات	30	19.9
	4 دورات فأكثر	117	77.5
	المجموع	151	100

أداة الدراسة: قام الباحثون بإعداد أداة الدراسة وتطويرها بعد الإطلاع على الأدب التربوي المتصل بها والدراسات السابقة ذات العلاقة. وقد اعتمد الباحثون على الأداة في التوصل إلى نتائج الدراسة الحالية. وقد روعي في بنائها مدى مناسبتها للعينة من حيث الصياغة اللغوية، ووضوح ما تسأل عنه الفقرات.

وقد تم تدريج استبانة بشكل خماسي حسب نظام (ليكرت) الرباعي كالآتي: (موافق بشدة، موافق، محايد، معارض، معارض بشدة). وتكونت مما يلي:

القسم الأول: بيانات عامة عن المستجيب، وتشمل: الجنس، والمؤهل العلمي، وسنوات الخبرة، والتأهيل التربوي، والتخصص وعدد الدورات.

القسم الثاني: الفقرات الخاصة، وتم تقسيمها إلى ستة مجالات كما يلي:

1. المجال الأول: تسهيل التعليم والتعلم المتمركز حول الطالب وتكون من الفقرات (1 – 12).
2. المجال الثاني: وتكون من الفقرات (13 – 23).
3. المجال الثالث: وتكون من الفقرات (24 – 40).
4. المجال الرابع: وتكون من الفقرات (41 – 49).
5. المجال الخامس: وتكون من الفقرات (50 – 61).
6. المجال السادس: وتكون من الفقرات (62 – 69).

صدق الأداة:

قام الباحثون ببناء فقرات الأداة وإعادة صياغتها بصورة مبدئية وعرضها على مجموعة من المحكمين الذين بلغ عددهم (7) محكمين من المتخصصين في مجال التربية والتعليم، حيث طلب الباحثون منهم إعطاء حكم عام على صدق الأداة ككل في قياسها للأهداف التي وضعت من أجلها، وحكم آخر على كل فقرة من فقراتها، بالإضافة إلى اقتراح التعديلات المناسبة من (إضافة أو حذف أو تنظيم). وقد تم الأخذ باقتراحات المحكمين وصياغة الأداة في ضوء هذه التعديلات والاقتراحات المطروحة.

وبعد مراجعة ملحوظات المحكمين، تم حذف الفقرات التي لم يتم الاتفاق عليها، وإضافة الفقرات التي أجمع عليها أكثر من 70 % من المحكمين، وأصبحت الأداة في صورتها النهائية كما هو مبين في الدراسة.

ثبات الأداة:

تم التحقق من ثبات الأداة من خلال معامل الاتساق الداخلي، بحساب معادلة معامل كرونباخ ألفا، حيث بلغت قيمته للمجال الكلي (88.2)، في حين بلغت قيم معاملات الثبات للمجالات الستة حسب ما هو موضح في جدول (2).

جدول (2)

مصفوفة معاملات الثبات للمجالات والدرجة الكلية للاستبانة حسب معادلة معامل كرونباخ ألفا

المجالات	عدد الفقرات	قيمة معامل الثبات
الأول: تسهيل التعليم والتعلم المتمركز حول المتعلم	12	89.7
الثاني: تصميم المصادر والمواد التعليمية والتعلمية	11	89.9
الثالث: المتابعة والتقويم لعملية التعليم والتعلم ومخرجاتها	17	70.8
الرابع: المشاركة في توفير بيئة تعلمية فاعلة وآمنة.	9	80.6
الخامس: السعي للتطور المهني	12	91.1
السادس: تفعيل الشراكة داخل المجتمع	8	80.5
الثبات الكلي للأداة	69	88.2

ويتضح من الجدول السابق (2) أن معاملات ثبات الأداة تراوحت بين (70.8 – 91.1)، حيث حصل مجال السعي للتطور المهني على أعلى معامل ثبات، وقيمته (91.1)، بينما حصل مجال تفعيل الشراكة داخل المجتمع على أدنى معامل ثبات، وقيمته (80.5)، وأخيراً بلغت قيمة معامل الثبات الكلي للأداة (88.2).

وجميعها معاملات ثبات مناسبة، مما يعني أن الأداة تتمتع بدرجات ثبات مقبولة تربوياً، وتفي بأغراض الدراسة.

تطبيق الدراسة:

اتبع الباحثون في تنفيذ الدراسة الإجراءات الآتية:

1. الرجوع إلى الأدب التربوي والدراسات السابقة التي تعالج موضوع الدراسة بالإضافة إلى عرض ما توصلت إليه الدراسات السابقة التي تطرقت إلى هذا الموضوع.

2. تحديد مجتمع الدراسة واختيار عينة الدراسة بالطريقة العشوائية العنقودية.

3. إعداد أداة الدراسة والمتمثلة في الأداة بصورتها النهائية، وصياغة فقراتها.

4. الحصول على إحصائيات مجتمع الدراسة والمدارس المعنية بالتنسيق مع وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية للعام الدراسي 2015 /2016.

5. توزيع الأداة على عينة الدراسة خلال الفصل الثاني من العام الدراسي 2015/ 2016، وذلك بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية.

6. جمع الاستبيانات من أفراد العينة، والتي وصل عددها إلى (151) استبانة من معلمي ومعلمات برنامج التأهيل التربوي، وبعد استبعاد الاستبيانات الفارغة أو التي تكون الاستجابات فيها غير منطقية، تم اعتماد 151 استبانة ومعالجتها إحصائياً، والخروج بالنتائج وتحليلها ومناقشتها واقتراح التوصيات.

المعالجات الإحصائية:

بعد جمع الاستبانات، قام الباحثون بمراجعتها للتأكد من استيفائها لشروط صلاحيتها للتحليل الإحصائي، لإدخالها للحاسوب، وبعد فرزها تم تفريغ بياناتها، بتحويل الإجابات اللفظية إلى رقمية، وأعطيت تقديرات أفراد عينة الدراسة للاستبانة: موافق بشدة (5) درجات، موافق (4) درجات، محايد (3) درجات، معارض (2) درجة، معارض بشدة (درجة واحدة). واستخدم الباحثون برنامج الرزم الإحصائي للعلوم الاجتماعية (SPSS) من أجل معالجة البيانات إحصائياً، وذلك باستخدام المعالجات الإحصائية الآتية: معادلة كرونباخ ألفا لإيجاد الثبات على الدرجة الكلية للأداة، وعلى كل مجال من مجالاتها. والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على الاستبانة ككل وعلى الدرجة الكلية لكل مجال وعلى كل فقرة من فقراتها. اختبار (ت) للمجموعتين المستقلتين (Independent T-test). اختبار تحليل التباين الأحادي (One Way ANOVA). اختبار شيفيه (Chefee) للمقارنات البعدية بين المستويات.

ولمناقشة النتائج، من خلال قيم المتوسطات الحسابية والنسب المئوية لتقديرات أفراد عينة الدراسة من المعلمين اعتمد الباحثون مقياس ليكرت الخماسي أمام كل فقرة من فقرات الاستبانة لقياس درجة فاعلية البرنامج، وتمثل رقمياً الدرجات الآتية على التوالي(5،4،3،2،1):

- (80 % فأكثر أثره بدرجة كبيرة جداً.
- (من 70 %– 79.99 %) أثره بدرجة كبيرة.
- (من 60 %– 69.99 %) أثره بدرجة متوسطة.
- (من 50 % – 59.99 %) أثره بدرجة قليلة.
- (أقل من 50 %) أثره بدرجة قليلة جداً.

نتائج الدراسة:

نتائج الدراسة ومناقشتها:

للإجابة عن السؤال الأول

◄ ما أثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم ؟ للإجابة عن هذا السؤال، تم استخدام المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية.

جدول (3)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لفقرات الاستبانة

الرقم	الفقرات	متوسط الإستجابة	الإنحراف المعياري	نسبة الاستجابة%	درجة الأثر
	المجال الأول: تسهيل التعليم والتعلم المتمركز حول الطالب: في برنامج الدبلوم المتخصص في التعليم				
1	أصبحت قادراً على تصميم خطط تحسين فردية بناءً على عملية التقويم	4.16	0.43	83.2	كبيرة جداً
2	تحقيق نواتج التعلم المناسبة للطلبة	4.10	0.46	82	كبيرة جداً
3	أصبحت أكثر مراعاة للفروق الفردية بين الطلبة، كنتاج لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم	4.18	0.54	83.6	كبيرة جداً
4	أصبحت أكثر مراعاة لخبرات الطلبة السابقة نتيجة لبرنامج التأهيل المهني المتخصص في التعليم	4.18	0.49	83.6	كبيرة جداً
5	نتيجة لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم أصبحت مخرجات التعلم تنسجم إلى حد ما مع مخرجات التعلم العامة للمنهاج من (5–10)	4.03	0.62	80.6	كبيرة جداً
6	أصبح هناك نقاش مع الطلبة حول المخرجات المتوقعة.	4.11	0.56	82.2	كبيرة جداً
7	أصبحت أنفذ أنشطة مرافقة تعزز التعلم التعاوني بين الطلبة، كنتاج لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم	4.24	0.55	84.8	كبيرة جداً

الرقم	الفقرات	متوسط الإستجابة	الإنحراف المعياري	نسبة الاستجابة%	درجة الأثر
8	أصبحت أكثر مراعاةً لمواهب الطلبة في تنفيذ التعلم.	4.19	0.52	83.8	كبيرة جداً
9	أصبحت أشجع الطلبة على التفكير الناقد من خلال الأنشطة المختلفة	4.22	0.55	84.4	كبيرة جداً
10	أصبحت قادراً – لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم – على عرض خبرات تعليمية تشجع الخيال والإبداع لدى الطلبة	4.20	0.56	84	كبيرة جداً
11	أصبحت قادراً –نتيجة لبرنامج الدبلوم – على تنظّيم أنشطة لا صفيّة تهدف إلى دعم أنشطة التعلم الصفيّة	4.15	0.56	83	كبيرة جداً
12	ساعد برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلم على تنويع استراتيجيات التعليم وتكييفها وفق حاجات المتعلمين	4.20	0.58	84	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال الأول		0.35	0.35	كبيرة جداً
	المجال الثاني: تصميم المصادر والمواد التعليمية والتعلمية:				
13	أصبحت قادراً على وضع خطة سنوية لتطوير مواد ومصادر التعليم والتعلم	4.12	0.43	82.4	كبيرة جداً
14	أصبحت أنفذ أنشطة تعلم إثرائية تستند إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصالات	4.14	0.60	82.8	كبيرة جداً
15	زاد تشبيك العلاقات مع المجتمع المحلي نتيجة لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص ؛ فأصبحت أستخدم المصادر المجتمعية في تحسين عملية التعلم	3.91	0.66	78.2	كبيرة
16	أصبحت أستخدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في تقويم أداء الطلبة نتيجة لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص	4.08	0.61	81.6	كبيرة جداً
17	أصبحت أكثر اطلاعاً على مقالات ذات الصلة بعملي بواسطة وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات نتيجة لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم	4.06	0.61	81.2	كبيرة جداً
18	أستخدم مهارات الإتصال والتشبيك لتعزيز دور الطلبة في توظيف المصادر التعليمية– التعلمية نتيجة لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم	4.16	0.50	83.2	كبيرة جداً
19	أصبحت أكثر قدرة على تطوير مصادر التعليم والتعلم التي تتناسب مع الفروق الفردية	4.19	0.52	83.8	كبيرة جداً
20	أحسّن من القدرات والمهارات التعلميّة الإبداعية باستخدام مصادر التعليم والتعلم المختلفة والتي كان لبرنامج الدبلوم المتخصص في التعليم دور في ذلك.	4.14	0.49	82.8	كبيرة جداً
21	أصبحت أشرك الطلبة واعززهم على تطوير مصادر تعلم متنوعة.	4.29	0.53	85.8	كبيرة جداً
22	أصبحت أكثر قدرة على استخدام وسائل تعليم وتعلم متنوعة تناسب إحتياجات الطلبة الحقيقية	4.15	0.49	83	كبيرة جداً
23	ساعدني برنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم على توظف مصادر تعليم وتعلم متنوعة لتحقيق عناصر المنهاج.	4.15	0.49	83	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال الثاني		0.36	0.36	كبيرة جداً
	المجال الثالث: المتابعة والتقويم لعملية التعليم والتعلم ومخرجاتها:				
24	زاد البرنامج من كفايتي على وضع جدول زمني لمتابعة وتقويم تقدم الطلبة	4.13	0.48	82.6	كبيرة جداً
25	أصبحت أستخدم نتائج التأمل الذاتي لتحسين عمليات التعلم.	4.10	0.54	82	كبيرة جداً
26	أصبحت أشجع التأمل الذاتي عند الطلبة	4.10	0.60	82	كبيرة جداً
27	أصبحت قادراً على تنفيذ برامج تعلم علاجية خاصة للطلبة متدني التحصيل	4.11	0.48	82.2	كبيرة جداً
28	أصبح لدي المقدرة على تنفيذ برامج تعلم متقدمة خاصة للطلبة المتفوقين	4.05	0.65	81	كبيرة جداً
29	أثَر على أدائي في المقدرة على استخدام نتائج المتابعة والتقويم لتحسين التعلم	4.07	0.49	81.4	كبيرة جداً
30	أصبحت قادراً على بناء أدوات تقويم مختلفة تناسب الفروق الفردية عند الطلبة	4.14	0.52	82.8	كبيرة جداً
31	أستخدم إستراتيجيات التقويم التشخيصية والنهائية والتكوينية بحسب الحاجة بهدف تحسين عملية التعلم	4.07	0.52	81.4	كبيرة جداً
32	أختار إستراتيجيات التقويم الأكثر ملائمة وفاعلية للموقف التعليمي	4.11	0.55	82.2	كبيرة جداً
33	لدي المقدرة على المواءمة بين إستراتيجيات التقويم والحاجات التعلمية للطلبة	4.09	0.53	81.8	كبيرة جداً

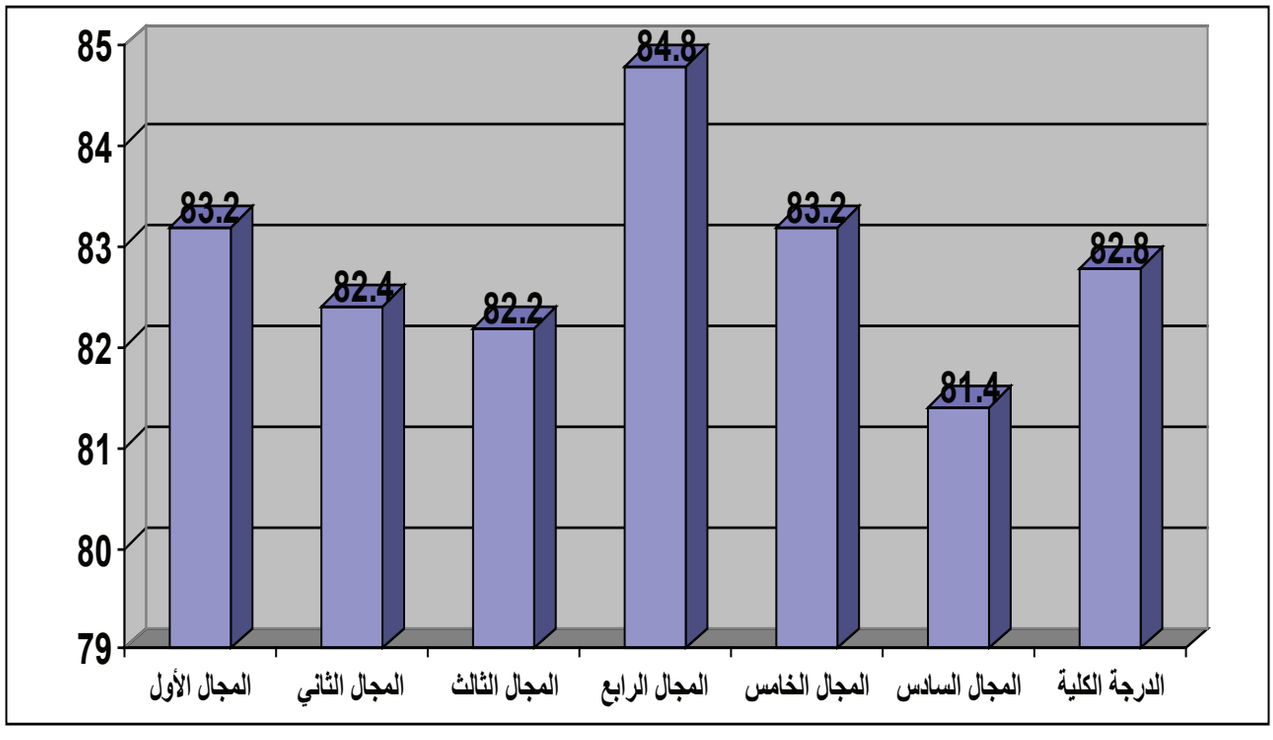
الرقم	الفقرات	متوسط الإستجابة	الإنحراف المعياري	نسبة الاستجابة%	درجة الأثر
34	أصبحت قادراً على توثيق نتائج التقويم لاستخدامها بسهولة وفاعلية	4.13	0.49	82.6	كبيرة جداً
35	أصبحت قادراً على متابعة تقدم الطلبة من خلال مقارنة تحصيلهم الحالي مع تحصيلهم السابق	4.13	0.44	82.6	كبيرة جداً
36	أقدم التغذية الراجعة المناسبة للطلبة بناء على نتائج التقويم.	4.15	0.48	83	كبيرة جداً
37	كان للبرنامج دور في المساهمة في حل مشكلات و صعوبات التعلم المختلفة المتعلقة بتحصيل الطلبة	4.05	0.54	81	كبيرة جداً
38	أستخدم التقويم بكافة أنواعه كاستراتيجيه تعليم وتعلم كنتاج لبرنامج الدبلوم	4.07	0.60	81.4	كبيرة جداً
39	أشجع الطلبة على إستخدام التقويم الذاتي	4.07	0.48	81.4	كبيرة جداً
40	أستخدم نتائج التقويم لتقويم فاعلية أساليب التدريس التي أقوم باستخدامها	4.11	0.65	82.2	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال الثالث	4.11	0.37	0.49	كبيرة جداً
	المجال الرابع: المشاركة في توفير بيئة تعلمية فاعلة وآمنة:				
41	أعزز مشاركة الطلبة في الأنشطة الصفيّة المختلفة	4.30	0.51	86	كبيرة جداً
42	أستخدم كل الفرص المتاحة سواء في المدرسة أو في الغرفة الصفيّة بهدف تحسين التعلم	4.31	0.54	86.1	كبيرة جداً
43	أستخدم بيئة تعلّم تشجع على التعلم التجريبي، والاستقصاء	4.16	0.49	83.2	كبيرة جداً
44	أشرك الطلبة في عمليات صياغة القواعد الصفيّة والمدرسية	4.09	0.52	81.8	كبيرة جداً
45	نتيجة للبرنامج أعمل على توفير فرص تعلم متساوية لجميع الطلبة	4.12	0.49	82.4	كبيرة جداً
46	أعمل على توفير بيئة تعلم صحية وآمنة (بدون عنف) تشجع الطلبة في عملية تعلمهم	4.14	0.49	82.8	كبيرة جداً
47	أوفر بيئة تعلمية جاذبة للطلبة تحفزهم على التفكير الابداعي والناقد	4.13	0.53	82.6	كبيرة جداً
48	أستخدم نتائج التقويم للحكم على جودة المخرجات التعلمية	4.10	0.53	82	كبيرة جداً
49	أصبحت أكلف الطلبة بمهام تعزز ثقتهم بأنفسهم، وتحملهم للمسؤولية، وتشعرهم بالانتماء للمدرسة	4.20	0.54	84	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال الرابع	4.24	0.61	84.8	كبيرة جداً
	المجال الخامس: السعي للتطور المهني:				
50	أصبحت أستخدم نتائج التقييم في تحديد احتياجاتي التدريبية	4.09	0.48	81.8	كبيرة جداً
51	أوظف طرق التعليم التي تأخذ بعين الاعتبار الفروق الفردية بين الطلبة	4.19	0.48	83.8	كبيرة جداً
52	أطبق الخبرات التدريبية التي اكتسبتها في تفعيل الأنشطة الصفية.	4.23	0.49	84.6	كبيرة جداً
53	أبني أنشطة مختلفة لتحسين جودة التعلم بناءً على الأنشطة التي تدربت عليها في البرنامج	4.18	0.48	83.6	كبيرة جداً
54	أتبادل الخبرات مع الزملاء لاستخدام الأساليب المشتركة في التعليم والمشاريع كالتعليم التكاملي على سبيل المثال	4.21	0.57	84.2	كبيرة جداً
55	أوظف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم والتعلم وأعمل على تطوير أدائي فيها	4.11	0.58	82.2	كبيرة جداً
56	استفدت من المنهجيات في اختيار المنهجية المناسبة للطلبة وبالتالي الوصول لمخرجات اشعر بالرضا عنها	4.11	0.54	82.2	كبيرة جداً
57	أتواصل مع المختصين لإيجاد أفضل الحلول لمعالجة صعوبات التعلم بعد برنامج الدبلوم المهني	3.98	0.48	79.6	كبيرة
58	أصبحت ألم بإستراتيجيات وأنماط التعلم المختلفة	4.19	0.55	83.8	كبيرة جداً
59	أستخدم البحث الإجرائي في تحسين عملية التعليم والتعلم والتي ازدادت خبراتي فيه بعد البرنامج	4.17	0.56	83.4	كبيرة جداً
60	أحتفظ بملف انجاز يحتوي الفعاليات والأنشطة المختلفة لتعلم الطلبة	4.16	0.68	83.2	كبيرة جداً

الرقم	الفقرات	متوسط الإستجابة	الإنحراف المعياري	نسبة الاستجابة%	درجة الأثر
61	أشارك في الدورات والأيام الدراسية لتطوير الأداء المهني لدي.	4.27	0.55	85.4	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال الخامس	4.16	0.37	0.37	كبيرة جداً
	المجال السادس: تفعيل الشراكة داخل المجتمع:				
62	أزود الطلبة بالتجارب المجتمعية المحلية التي تدعم تعلمهم وتعززه	4.17	0.62	83.4	كبيرة جداً
63	أشارك في وضع الحلول المناسبة للمشكلات المجتمعية على مستوى المجتمع المحلي كلما أتيحت الفرصة لي	4.10	0.57	82	كبيرة جداً
64	أشارك أولياء الأمور بالمشورة والخبرة والمعلومات حول تحسين تعلم أبنائهم	4.06	0.62	81.2	كبيرة جداً
65	أزود أولياء الأمور بتقارير حول نتائج تحصيل أبنائهم	4.05	0.58	81	كبيرة جداً
66	أتعاون مع أولياء الأمور لحل مشكلات الطلبة المختلفة	4.13	0.48	82.6	كبيرة جداً
67	أحدد مخرجات التعلم بالتعاون مع المعلمين الآخرين بغرض التكامل بين المواد المختلفة	4.09	0.52	81.8	كبيرة جداً
68	أفيد من نتائج كل مرحلة من مراحل التعلم لتحسين أداء الطلبة	4.11	0.48	82.2	كبيرة جداً
69	أشارك أولياء الأمور في التعامل مع المشكلات السلوكية والصحية والتعليمية	4.01	0.54	80.2	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية للمجال السادس	4.12	0.56	0.56	كبيرة جداً
	الدرجة الكلية لجميع فقرات الاستبانة	4.14	0.32	0.32	كبيرة جداً

يتضح من الجدول (3) أن المتوسط الحسابي للدرجة الكلية بلغت (82.8) وانحراف معياري مقداره (0.32)، وتشير هذه النتيجة إلى أن استجابات المعلمين على الاستبانة كانت بدرجة (كبيرة جداً). وحصلت الفقرة (42) على الترتيب الأول بمتوسط حسابي بلغ (4.31) وانحراف معياري مقداره (0.54)، ونسبة (86.1)، وكان بدرجة (كبيرة جدا)، وحصلت الفقرة (15) على الترتيب الأخير بمتوسط حسابي بلغ (3.91) وانحراف معياري مقداره (0.66)، ونسبة (78.2)، وكانت بدرجة (كبيرة).

والرسم البياني (1) يوضح توزيع النسب المئوية حسب المجالات الستة والدرجة الكلية.

الرسم البياني (1)



النسب المئوية للمجالات

♦ **أولاً: النتائج المتعلقة بالمجال الأول: تسهيل التعليم والتعلم المتمركز حول الطالب:**

يظهر من الجدول (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جداً على فقرات المجال الأول والدرجة الكلية جميعا، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (80.6 – 84.8). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الأول (83.2) وبدرجة كبيرة جداً. وهذا يدل على مدى مساهمة المعلم الكبيرة في تسهيل عملية التعليم والتعلم المتمركز حول الطالب، ليكون الطالب نفسه محور لهذه العملية.

♦ **ثانياً: النتائج المتعلقة بالمجال الثاني: تصميم المصادر والمواد التعليمية والتعلمية:**

يظهر من الجدول (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جداً على فقرات المجال الثاني والدرجة الكلية جميعها، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (81.2 – 85.8) ما عدا فقرة 15 التي كانت الاستجابة عليها كبيرة بنسبة (78.2). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الثاني 82.4 وبدرجة كبيرة جداً. وهذه النتيجة تتماشى مع مهارات القرن الحادي والعشرين، وكذلك مع خطة الوزارة لتفعيل التكنولوجيا الحديثة واستثمارها في التعليم. فأصبح المعلم اكثر قدرة على تصميم البرامج، وتطوير المصادر المختلفة للاستفادة منها في عملية التعليم والتعلم.

♦ **ثالثاً: النتائج المتعلقة بالمجال الثالث: المتابعة والتقويم لعملية التعليم والتعلم ومخرجاتها:**

يظهر من الجدول (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جداً على فقرات المجال الثالث والدرجة الكلية جميعها، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (81 %– 83 %). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الثالث 82.2 وبدرجة كبيرة جداً. ويتضح من هذه النتيجة أن المعلم أصبح يستخدم التقويم بأشكاله وأنواعه، ومراحله، المختلفة ليلحظ تقدم أداء الطلبة، وبالتالي تعديل أساليبه، وخططه بناءً على هذا التقويم.

♦ **رابعاً: النتائج المتعلقة بالمجال الرابع: المشاركة في توفير بيئة تعلمية فاعلة وآمنة:**

يظهر من الجدول رقم (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جدا على فقرات المجال الرابع والدرجة الكلية جميعها، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (81.8 – 86.1). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الرابع 84.8 وبدرجة كبيرة جداً. وهذه النتيجة أن دلت على شيء فهي تدل على مدى حرص المعلم على توفير بيئة أمنة (خالية من العنف، تعلمية، فاعلة) تتيح الفرصة للمتعلمين للتجريب والاستقصاء، والتفكير الإبداعي، بحيث تشعر الطلبة بالانتماء، وتعمل على زيادة دافعيتهم.

♦ **خامساً: النتائج المتعلقة بالمجال الخامس: السعي للتطور المهني:**

يظهر من الجدول (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جداً على فقرات المجال الخامس والدرجة الكلية جميعها، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (81.8 – 85.4) ما عدا فقرة 57 التي كانت الاستجابة عليها كبيرة بنسبة (79.6). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الخامس 83.2 وبدرجة كبيرة جداً. وهذه النتيجة تدل على مدى سعي المعلمين للتطور المهني، من خلال التعرف على احتياجاتهم، وتلبية هذه الاحتياجات بطرق مختلفة، عالسعي للتطور في الجانب التكنولوجي، وتفعيل الخبرات التدريبية التي اكتسبها في البرنامج، ومراعاة الفروق الفردية. والاستفادة من البحوث الإجرائية في تحسين عملية التعليم والتعلم.

♦ **سادساً: النتائج المتعلقة بالمجال السادس: تفعيل الشراكة داخل المجتمع:**

يظهر من الجدول (3) أن استجابات المعلمين كانت كبيرة جداً على فقرات المجال السادس والدرجة الكلية جميعها، وتراوحت نسبة الاستجابة عليها ما بين (80.2 – 83.4). وبلغت نسبة الاستجابة على الدرجة الكلية للمجال الرابع 82.8 وبدرجة كبيرة جداً. وهذه النتيجة تدل على مدى المساهمة الفاعلة في حل مشكلات المدرسة والمجتمع المحلي. بالإطلاع على النتائج المتعلقة بالمجالات الستة التي تم الإجابة عنها من قبل المعلمين، يتضح أن لهذه المجالات أثرا بدرجة كبيرة جداً على المعلمين في تطوير كفاياتهم. كما أن لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم أثرا واضحا في تطوير هذه الكفايات.

وتتفق هذه النتائج مع دراسات كل من (محمد أحمد، 2014)، (الدعجة وآخرون، 2011)، (الدجاني، 2012)، (كونري، 2002)، (دارلنج وآخرون،2002) وغيرهم في أن لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلمين للصفوف من (5 – 10) أثرا في تطوير كفايات المعلمين في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله)

النتائج المتعلقة بفرضيات الدراسة ومناقشتها

1. تنص الفرضية الأولى على الآتي: (لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير النوع الاجتماعي).

لفحص الفرضية الأولى استخدم الباحثون اختبار (ت) (T-test) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير النوع الاجتماعي. كما يوضحه الجدول (4).

الجدول (4)

نتائج اختبار (ت) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير النوع الاجتماعي

الدرجة الكلية للأداة	ذكر		أنثى		(ت)	الدلالة×
	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف		
	4.04	0.35	4.20	0.28	2.88	0.005

* دال إحصائياً عند مستوى (α=0.05).

يتضح من الجدول (4) السابق وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α= 0.05) على الدرجة الكلية للأداة

تبعا لمتغير النوع الاجتماعي. وبالتالي فقد تم رفض الفرضية الأولى بالنسبة للعينة في هذه الدراسة. وكانت الفروق لصالح المعلمات، بمعنى أن المعلمات قد أشرن لوجود أثر لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم أكثر من المعلمين، وقد يعود السبب إلى أن المعلمات أكثر جدية من المعلمين لا سيما فيما يتعلق بالأمور التربوية، والتعليمات الإدارية. إضافة لحرصهم على التطور الوظيفي ورغبتهن في ذلك أكثر من الذكور ؛ لانشغال المعلمين الذكور بأعباء أخرى قد تكون على حساب التطور الوظيفي لهم.

2. تنص الفرضية الثانية على الآتي: (لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير سنوات الخبرة).

لفحص الفرضية الثانية استخدم الباحثون المتوسطات الحسابية للدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير سنوات الخبرة. كما يوضحه الجدول (5).

الجدول (5)

المتوسطات الحسابية للدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير سنوات الخبرة

الدرجة الكلية للأداة	أقل من 6 سنوات	من 6-12 سنة	أكثر من 12 سنة
	4.07	4.19	4.14

الدرجة القصوى للاستجابة 5

وتم أيضاً فحص الفرضية الثانية باستخدام تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لاستخراج دلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير سنوات الخبرة عند العينة.

الجدول (6)

نتائج تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لاستخراج دلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير سنوات الخبرة عند العينة

	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	ف	مستوى الدلالة *
الدرجة الكلية للأداة	بين المجموعات	0.27	2	0.14		
	داخل المجموعات	14.60	141	0.10	1.34	0.263
	المجموع	14.88	143			

* دال إحصائياً عند مستوى (α=0.05).

يتبين من الجدول (6) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α= 0.05) على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير سنوات الخبرة. وبالتالي فقد تم قبول الفرضية الثانية في الدراسة الحالية. وهذا يدل على مدى حرص المعلمين والمعلمات على اختلاف سنوات الخبره لديهم، في الحصول على الدبلوم المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية، ورغبتهم في ذلك رغم سنوات الخبرة الطويله لدى بعضهم. وهذا يتفق مع دراسة (محمد أحمد،2014، ودراسة الدعجة، وآخرون 2011، ودراسة أبو علي، 2010) حيث اتفقت هذه الدراسات على أهمية الدبلوم المهني المتخصص في التعليم للمعلمين أنفسهم كوسيلة لتطوير أدائهم المهني.

3. تنص الفرضية الثالثة على الآتي: (لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من(5 – 10) في مديريتي(ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير مكان العمل).

لفحص الفرضية الثالثة استخدم الباحثون اختبار (ت) (T-test) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير مكان العمل. كما يوضحه الجدول (7).

الجدول (7)

نتائج اختبار (ت) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير مكان العمل

الدرجة الكلية للأداة	ضواحي القدس		رام الله		(ت)	الدلالة*
	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف		
	4.20	0.33	4.08	0.30	2.30	0.023

* دال إحصائياً عند مستوى (α=0.05).

يتضح من الجدول (7) السابق وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α= 0.05) على الدرجة الكلية للأداة تبعا لمتغير مكان العمل. وبالتالي فقد تم رفض الفرضية الثالثة بالنسبة للعينة في هذه الدراسة. وكانت الفروق لصالح ضواحي القدس، بمعنى أن المعلمين في ضواحي القدس قد أشاروا لوجود أثر لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم أكثر من المعلمين في رام الله. وقد يعود ذلك لكثرة الدورات التطويرية والمهنية التي تطبق على المعلمين في مديرية رام الله، ونقصها بالنسبة للمعلمين في مديرية القدس لخصوصية مديرية القدس، وكثرة المعيقات الخارجة عن إرادة الوزراة . لذا كان للبرنامج أثر عظيم على المعلمين والمعلمات في مديرية القدس.

4. تنص الفرضية الرابعة على الآتي: (لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير التخصص).

لفحص الفرضية الرابعة استخدم الباحثون اختبار (ت) (T-test) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير التخصص. كما يوضحه الجدول (8).

الجدول (8)

نتائج اختبار (ت) لمجموعتين مستقلتين لدلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير التخصص

الدرجة الكلية للأداة	علوم إنسانية		علوم علمية		(ت)	الدلالة*
	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف		
	4.16	0.35	4.12	0.28	0.78	0.433

* دال إحصائياً عند مستوى (α=0.05).

يتضح من الجدول (8) السابق عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α =0.05) على الدرجة الكلية للأداة تبعا لمتغير التخصص. وبالتالي فقد تم قبول الفرضية الرابعة بالنسبة للعينة في هذه الدراسة. وهذا دليل واضح على احتياج المعلمين من التخصصات العلمية والعلوم الانسانية للدبلوم المهني المتخصص في التعليم، لرغبتهم في تعلم استراتيجيات وأساليب تعمل على تطوير كفاياتهم المختلفة، فوجدوا في الدبلوم وسيلة لتحقيق ذلك.

5. تنص الفرضية الخامسة على الآتي: (لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) من وجهة نظر المعلمين فيما يتعلق بأثر برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تطوير كفايات المعلمين المهنية في تعليمهم للصفوف من (5 – 10) في مديريتي (ضواحي القدس ورام الله) من وجهة نظرهم تعزى لمتغير عدد الدورات).

لفحص الفرضية الخامسة استخدم الباحثون المتوسطات الحسابية للدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات. كما يوضحه الجدول (9)

الجدول (9)

المتوسطات الحسابية للدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات

الدرجة الكلية للأداة	لم يأخذ دورات سابقة	من 1-3 دورات	4 دورات فأكثر
	3.38	4.09	4.17

* الدرجة القصوى للاستجابة 5

وتم أيضاً فحص الفرضية الخامسة باستخدام تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لاستخراج دلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات عند العينة.

الجدول (10)

نتائج تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لاستخراج دلالة الفروق على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات عند العينة

	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	ف	مستوى الدلالة *
الدرجة الكلية للأداة	بين المجموعات	1.36	2	0.68	7.09	0.001
	داخل المجموعات	13.52	141	0.09		
	المجموع	14.88	143			

* دال إحصائياً عند مستوى (α=0.05).

يتبين من الجدول (10) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α =0.05) على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات. وبالتالي فقد تم رفض الفرضية الخامسة في الدراسة الحالية.

ولإيجاد بين أي المستويات كانت الفروق، فقد استخدم الباحث اختبار شيفيه للمقارنات البعدية بين المستويات، والجدول رقم (11) يبين ذلك.

الجدول (11)

نتائج اختبار شيفيه للمقارنات البعدية بين المستويات تبعا لمتغير عدد الدورات

عدد الدورات	لم يأخذ دورات سابقة	من 1-3 دورات	4 دورات فأكثر
لم يأخذ دورات سابقة	X	*-0.70	*-0.79
من 1-3 دورات		X	-0.08
4 دورات فأكثر			X

يظهر من الجدول (11) أن الفروق كانت دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α =0.05) على الدرجة الكلية للأداة تبعاً لمتغير عدد الدورات كما يلي:

- كانت الفروق دالة بين الفئة (لم يأخذ دورات سابقة) والفئة (من 1 – 3 دورات)، ولصالح الفئة (من 1 – 3 دورات)، بمعنى أن المعلمين الذين أخذوا (من 1 – 3 دورات) قد أشاروا لوجود أثر على برنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلمين للصفوف (5 – 10) على تطوير كفاياتهم في مديريتي (ضواحي القدس، ورام الله) أكثر من المعلمين الذين لم يأخذوا دورات سابقة.
- كانت الفروق دالة بين الفئة (لم يأخذ دورات سابقة) والفئة (4 دورات فأكثر)، ولصالح الفئة (4 دورات فأكثر)، بمعنى أن المعلمين الذين أخذوا (4 دورات فأكثر) قد أشاروا لوجود أثر لبرنامج الدبلوم المهني المتخصص في تعليم المعلمين للصفوف من (5 – 10) على تطوير كفايات المعلمين في مديريتي (ضواحي القدس، ورام الله) أكثر من المعلمين الذين لم يأخذوا دورات سابقة.
- بينما لم تكن الفروق دالة إحصائياً بين المستويات الأخرى. وهذا دليل واضح على أثر الدورات التي يأخذها المعلمون أثناء الخدمة في تطوير كفاياتهم المختلفة.

التوصيات:

في ضوء نتائج الدراسة يوصى الباحثون بما يلي :

1. أهمية استمرار تقديم برنامج الدبلوم المهني المتخصص في التعليم للمعلمين والمعلمات لا سيما أولئك الذين لم يتلقوا التأهيل التربوي في أثناء الدراسة.

2. الترويج لبرنامج الدبلوم هذا قبل إعطائه للمعلمين والمعلمات لا سيما في مدارس الذكور، وتوضيح الآثار الإيجابية التي ستعود عليهم نتيجة للبرنامج وكذلك الحال بالنسبة لمدارس الإناث.

3. إشراك المعلمين والمعلمات في المراحل جميعا، ولمختلف الصفوف في برنامج الدبلوم المتخصص في تعليم المعلمين.

4. التنسيق بين وزارة التربية والتعليم العالي والجامعات الفلسطينية للوقوف على أحدث الأساليب التربوية في التعليم لإكسابها للمعلمين والمعلمات لتطوير كفاياتهم.

5. العمل على متابعة مثل هذه البرامج ميدانياً، وذلك للتأكد من اكتساب المعلمين هذه الكفايات.

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

1. أبو علي، عبد القادر خالد رباح . (2010): العوامل المدرسيّة المؤثرة في تطوير أداء مديري المدارس الثانوية بمحافظات غزة في ضوء مفهوم تحليل النظم الإدارية. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر، غزة، فلسطين.
2. الأسطل، إبراهيم حامد.(2005): مهنة التعليم وأدوار المعلم في مدرسة المستقبل، الإمارات، دار الكتاب الجامعي.
3. أميرة، محمد أحمد.(2011): (دور برنامج الدبلوم فوق الجامعي في التنمية المهنية للمعلمين المبعوثين في التعليم العام بكلية التربية جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.عمادة البحث العلمي، مجلة العلوم الانسانية 01(Vol 15)، ص 146
4. التحسين المدرسي المبني على المعايير، المعايير الفلسطينية للمدرسة الفاعلة .(2015): المعهد الوطني للتدريب التربوي، رام الله، فلسطين.
5. حسن، أحلام الباز و محمود، الفرحاتي السيد. (2008):الاعتماد المهني للمعلم مدخل تطوير التعليم، دار الجامعة الحديثة، شارع سوتر، الأزاريطة، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية.
6. الدجاني، ماجدة . (نيسان، 2011): أبعاد وتحديات النمو المهني للمعلمين، المؤتمر السنوي الثالث للمدارس الخاصة (آفاق الشراكة بين قطاعي التعليم العام والخاص) ص 233 – 263 عمان – الأردن.
7. الدعجة، إبراهيم، والسعايدة، منعم عبد الكريم، والدوجان، منصور، والشرع، إبراهيم. (2011): تقويم برنامج الدبلوم المهني في الجامعة الأردنية،دراسات العلوم التربوية، المجلد 38، ملحق 6 .ص ص 2157 – 2162
8. ريماوي، صوفيا، ودبدوب، حنان. (2015): مساهمة أنموذج تدريبي مستند إلى المهام والتعلم بالخبرة في تعزيز الكفايات القيادية لمديري المدارس الفلسطينية في الضفة الغربية، بحث مقدم لجائزة خليفة التربوية _ البحوث التربوية العامة، دبي، الإمارات .
9. صبري، خولة، وأبو دقة، سناء. (2006): سياسات تطوير نوعية مهنة التعليم في الأراضي الفلسطينية، ماس، القدس: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية، ط1، فلسطين.
10. ضحاوي، بيومي محمد وحسين، سلامة عبدالعظيم.(2009):التنمية المهنية للمعلمين مدخل جديد نحو إصلاح التعليم، دار الفكر العربي، القاهرة.
11. الطاهر، رشيد السيد أحمد. (2010):التنمية المهنية للمعلمين في ضوء الاتجاهات العالمية (تحديات وطموحات)، دار الجامعة الحديثة،38،40 شارع سوتر. الأزاريطة، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية.
12. العدوي، خالد بن راشد. (2009): كيف يتم التعامل مع المعلمين، مجلة التطوير التربوي، العدد التاسع والخمسون.
13. الفرح، وجيه ودبابنة، ميشيل.(2006):أساسيات التنمية المهنية للمعلمين، ط1، مؤسسة الوراق، عمان –الأردن.
14. اللقان، أحمد حسين وآخرون. (1990): تدريس المواد الاجتماعية، الجزء الثاني، عالم الكتب القاهرة.
15. اللقاني، أحمد حسين، والجمل، علي أحمد. (1999): معجم المصطلحات التربوية المعرفه في المناهج وطرق التدريس،عالم الكتب، القاهرة.
16. القاسم، عبد الكريم . (2008): تقويم أداء الطلبة المعلمين في الجانب العملي لمقرر التربية العملية في برنامج التربية في منطقة نابلس التعليمية بجامعة القدس المفتوحة، مجلة العلوم التربوية والنفسية 9(1)، 111 – 132.
17. القمش، مصطفى والخرابشة، عمر. (2009): تقويم التدريب العملي الميداني لطلبة دبلوم التربية الخاصة في كليات المجتمع الأردنية من وجهة نظر المتدربين والمعلمين المتعاونين. مجلة العلوم التربوية والنفسية 10(1)، ص ص39 – 66.
18. مدبولي، محمد عبدالخالق. (2002):التنمية المهنية للمعلمين، الاتجاهات المعاصرة، المداخل والاستراتيجيات، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة.
19. ملة، سعيد بن تركي. (1993): تجربة المؤسسة العامة للتعليم الفني والتدريب المهني في إعداد معلم التعليم الفني والمهني بالمملكة العربية السعودية، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة إعداد معلم التعليم التقني والمهني في ضوء الاتجاهات العالمية الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
20. المنجد في اللغة والأعلام. (2000). ط38

ثانياً- المراجع الأجنبية:

1. *Darling-Hammond, L., Newton, X. & Wei, R. (2010). Evaluation teacher education outcoms: a study of the Stanford Education Programme. Journal of Education For Teaching,36(4), 369-388.*
2. *Hallinger,P.(2010). Using faculty evaluation to improve teaching quality :A longitudinal case study of higher education in southeast Asia Education Assessment Accountability, 22, 253-274.*
3. *Ingersoll,G.M.& Schneider, R.A.(1978)»Perceived In _ Service Needs Among Elemantary Teachers». Viewpoint in Teaching and learning,54,20_26*
4. *Pineda, P., Vcar, X, Moreno, V. & Belvis, E. (2011). Evaluation of teacher's continuing training an the early childhood education sector in Spain. Teacher Development, 15(2), 205-218.*
5. *Schacter,T(2007):TeacherPreformance-Based Accountabilit y:why,what,how,santa,monica,milcan family,foundation*
6. *Uesseler,J.et al.(2006). In_ Service Delivery:Methods Prefcrrd by Georgia Agriculthers Teachers .Jornal of Southern Agricultuere Education Research 56 (1):101_113*
7. *Whiddett & Hollyforde (2003). A practical Guide to Competencies: How to Enhance Individual and Organizational Performance. 2nd ed., London:Chartered Institute of Personnel and Development CIPD house*
8. *Wood,s.& Russel,F.(1981)(Staff Development Organization) In B.D.Paterson(ED) Designing Effective Staff Development Programs. Alexandria.*

تيمة الموت في القصة الشعرية العربية
(مقاربة موضوعاتية)*

د. نسيمة أبو القاسم ساعي زمالي**

*تاريخ التسليم: 2016/9/25م، تاريخ القبول: 2017/8/5م.
**أستاذ محاضر (ب)/ جامعة العربي التبسي – تبسة/ الجزائر.

ملخص:

كان الموت ولا يزال الحقيقة الأولى التي واجهها وسيواجهها الإنسان، لكنه وقف إزاءه عاجزا لم يجد له دواء ولا قوة تردعه وتصده؛ فسلم به وعده هادما للذات ومفرقا للجماعات، وجاء الشعراء وتحدثوا عنه طويلا، وإن كان حديثهم عنه مقتضبا، لكن رواد القصة الشعرية ساحوا في مساحته، فتناولوه مستفيضين، وصوروه مختلفين في مشاهد كثيرة متباينة، وبشخصيات مختلفة، فمات الإنسان والحيوان والنبات وحتى الجمادات، لكن ماهية الموت مع هؤلاء وأسبابه وأهدافه كانت مختلفة متوزعة بين السلب والإيجاب، والقبول والرفض، الاستحسان والاستهجان وغيرها، وانزاح الموت عن معناه الدلالي إلى معان أخرى تطلبها موقف الشاعر، لذلك جاءت هذه الدراسة لتبين الموت كتيمة وموضوع تناوله الشعراء، فانقسمت بالتالي إلى قسمين: قسم نظري تطرق إلى المنهج الموضوعاتي، وقسم تطبيقي تناول تيمة الموت في الشعر العربي القديم أولا، ثم في الشعر العربي الحديث والمعاصر ثانيا.

الكلمات المفتاحية: الموت، القصة الشعرية، المناهج، القراءة، التأويل، النقد الموضوعاتي، السرد، المصطلح.

The Theme of Death in Arab Poetic Story (Thematic Study)

Abstract:

Death is the reality that Man faced and is still facing. Man did not find any force or cure to stop it and get recovered from. Then he believed in it and considered it a great sorrow and sadness .For this, poets discussed the theme of death a lot even in precise way. But, the poets of poetic story discussed it widely and described it in various images and with different personalities. Poets discussed the definition, causes and results of death in various ways, and fell in dilemma between negativity and positivity, and between acceptance and not accepting this fact. The death in poetic story has become far than its real significance to be much more related to other semantic meanings.

***Keywords**: Death, poetic story, Thematic, Study, Arab Poetic.*

المقدمة:

يعد الموت من الظواهر التي حيرت الإنسان، لذا عالجه الحكماء والعلماء والفلاسفة والشعراء على السواء، كل حسب موقفه منه ووجهة نظره فيه، ولئن عالجه الفلاسفة كظاهرة ميتافيزيقية، والعلماء كظاهرة بيولوجية، والحكماء كظاهرة حتمية، فإن الشعراء –وهم أكثر الناس رقة ورهافة حس– قد أحزنهم ثم أرقهم؛ فأفاضوا الحديث عنه وعن فواجعه ومواجعه، والتفت له رواد القصة الشعرية يحكون حكايته مع مختلف الكائنات الحية والجامدة، ولكن لم يتطرقوا إلى كونه نهاية حياة وحسب، بل تحدثوا عما وراء تلك النهاية، لماذا كان الموت؟ وما الهدف من الموت؟ ما المرجو من الموت؟ وماذا خلف الموت؟ ما وراء هذه الأسئلة هو ما حاولنا توضيحه وإجلاءه في هذا البحث الذي يحلل الموت عند رواد القصة الشعرية وفق مقاربة موضوعاتية، ووفق منهجية معتمدة على تقسيم البحث إلى عنصرين؛ يتطرق الشق الأول منه إلى تيمة الموت في القصة الشعرية العربية القديمة، من العصر الجاهلي إلى العصور الإسلامية، ويعالج الثاني تيمة الموت في القصة الشعرية الحديثة والمعاصرة باتجاهات القصة الشعرية المختلفة (قومية، اجتماعية، رمزية، أسطورية).

المتن:

ظهرت المقاربة الموضوعاتية في أوروبا في ستينيات القرن العشرين، إثر ظهور النقد الجديد، فوجدت إقبالا من النقاد العرب على غرار مختلف المقاربات النقدية المعاصرة[1]، و(تعاملت هذه المقاربة مع النص الأدبي شعرا ونثرا، وذلك باستقراء التيمات الأساسية في النص مع تحديد دلالاتها المتواترة انطلاقا من العنوان، ثم تفكيك النص وتشريحه للوقوف على قيمه. وكأي مصطلح غربي يدخل ساحة النقد العربية فتختلف ترجماته وتتباين، لاقى مصطلح الموضوعاتية أو التيمية (Thématique) اختلافا في تناول النقاد العرب له لفظا ومعنى؛ ففي الحقل المعجمي الفرنسي اشتق المصطلح من كلمة (Thème) أي (التيمة)، وتحمل معان متعددة كالغرض، المحور، الفكرة الأساسية، العنوان، الحافز، البؤرة، الرمز، والنواة الدلالية، وغيرها[2].

وكما اختلف في تحديد معناه، اختلف في ترجمته انطلاقا من لملمصطلحات الغربية الثلاثة (Thème /Thématique/ Thématis-er)، قابلها النقاد العرب – والمغاربة منهم تحديدا – (سعيد علوش، حميد لحميداني، عبد الفتاح كليطو، كيتي سالم) بمصطلحات حرفية (الموضوعاتي، الموضوعاتية، الموضوعية، الموضوعاتيات)، فيعرفها سعيد يقطين مثلا قائلا: (التيمة Thème هي الفكرة المتكررة في عمل أدبي ما، ولعلها الحافز كثير التواتر، لكن التيمة أكثر تجريدا وعمومية، وفي العالم الروائي (تيمات) أساسية كثيرة لها دلالاتها البعيدة، لمن يريد قراءتها قراءة تيمية (Thématique[3])، وأعطى بعض نقادنا العرب هذا المصطلح النقدي تسميات أخرى كالنقد المداري[4] أو النقد الجذري[5]، حيث يرون أن المتحكم في النص بمفرداته وأفكاره هي خلية حية متجددة ومتكررة تشكل نواته المركزية؛ فهو عنوانه الذي تتمحور حوله كل أفكار النص ويصب فيه نسيجه اللغوي، ولو أن النقد المداري يؤول إلى مدار النص وأفكاره العامة والخاصة، والجذري مرتبط بسبب النص وباعثه أكثر من انصبابه على الموضوع بحد ذاته.

أما الناقد والمترجم إبراهيم الخطيب فيرادف كلمة التيمة (Thème) بالمصطلح العربي(الغرض)، متأثرا في ذلك بالشكلانيين الروس، وتوماشفسكي Tomachevsky تحديدا، فيقول الخطيب في ترجمة نظرية الأغراض عند توماشفسكي: «إن دلالات العناصر المفردة للعمل الأدبي تشكل وحدة تسمى الغرض، ومن الممكن أن نتحدث سواء عن الغرض العام للعمل الإبداعي أم عن أغراض

أجزائه، وكل عمل عقلي له غرض، أما العمل غير العقلي فلا غرض له،[6] بينما يخرج أصحاب النقد اللساني الوظيفي بهذا المصطلح إلى معنى التعليق (Rhème)، (لأن التعليق عبارة عن موضوعات جديدة أو أخبار تسند إلى المسند إليه أو تضاف إلى الفكرة الرئيسة المحورية أو النواة البؤرية)[7]، ولعل أول من استخدم مصطلح الموضوعاتي أو التيمي جان بول ويبر (Jean Paul Weber)، وأطلقه على الخصائص المهيمنة والمسيطرة على أسلوب أديب ما[8]. وهكذا يلفت انتباهنا تضارب واختلاف النقاد والمترجمين العرب للمصطلح، مثلما حدث مع مصطلحات أخرى وأهمها السيميائية، حتى لا نكاد نقف على مصطلح دقيق أو أكثر من مصطلح توحدت دلالاتها اللغوية والمعجمية للكلمة الأجنبية Thématique.

ويعد المنهج الموضوعاتي من أكثر المناهج النقدية تعقيدا؛ لذلك لم يستطع النقاد وضع مفهوم جامع مانع له، حيث لم يكن هناك (ما هو أكثر إبهاما من الموضوعاتي، إذا عدنا إلى جذر الكلمة لاستقصاء دلالاتها الضمنية والخفية واكتشاف البنيات الفكرية للأعمال الإبداعية،)[9] بينما الدلالة الاصطلاحية للكلمة تعني قراءة النص أفقيا وعموديا ومحاولة استكشاف بنيته العميقة والسطحية؛ لاستجلاء معانيه واستنباط أفكاره التي يرمي صاحبه إلى بثها ضمنيا أو مباشرة، أو كما يراها الناقد جميل حمداوي: (تبنى على استخلاص الفكرة العامة أو الرسالة أو الدلالة المهيمنة أو الرهان المقصدي أو البنية الدالة التي تتمظهر في النص.)[10]

بناء على هذا تتطلب المقاربة الموضوعاتية خطوات للوقوف على مكنونات النص ومراميه وأفكاره، ولإبراز التيمة المحورية يجب رصد الكلمات المتواترة والصور المتكررة مع فهمها وتأويلها، ثم (تحويل ما هو روحاني وزئبقي وجواني وشاعري إلى وحدة دلالية حسية مبنية موضوعيا وعضويا،)[11] وبما أن المناهج النقدية وحتى الفلسفية تتمازج وتتداخل، ولا يمكن التفريق بينها يستوجب علينا في المقاربة التيماتية مراقبة البنية السائدة والمسيطرة في النص ومراجعة حقولها الدلالية والمعجمية وتحديد الفكرة المسيطرة على العمل الإبداعي، لإبراز جوانب الخلود والتميز فيه وبما أن الموت من الإشكالات التي حيرت عقل الإنسان، فتناوله الفلاسفة بنظرياتهم، والعلماء بتحليلاتهم، والفقهاء بمرجعياتهم، عبر عنه الشعراء بفنياتهم، بما فيهم رواد القصة الشعرية، تأسيسا على ذلك تتوارد أسئلة هامة إلى الذهن منها: ما موقف الشعراء من الموت؟ كيف عبروا عنه؟ هل بقي الموت بصورته الكلاسيكية كمعنى للنهاية والحزن، أم انزاح إلى معان جديدة متجددة وفق فلسفة الشاعر في مختلف الأزمنة؟ سنحاول في هذا المقال الوقوف على تيمة الموت، كفكرة مهيمنة ومشتركة بين مختلف القصص الشعرية عبر تباين الأمكنة وتباعد الأزمنة، وإبراز دلالاتها الأفقية والعمودية والوقوف على ما تثيره من أفكار متضاربة وفلسفات متوائمة أو متناقضة.

1. تيمة الموت في القصة الشعرية العربية القديمة:

أ. تيمة الموت في قصص العصور الجاهلية:

تواجهنا تيمة الموت مع الإرهاصات الأولى للقصة الشعرية العربية عند الشاعر امرئ القيس حين ذبح حصانه إرضاء للعذارى[12]:

وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيَّتِي ... فَيَا عَجَبًا مِنْ كُورِهَا الْمُتَحَمَّلِ
فَظَلَّ الْعَذَارَى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا ... وَشَحْمٍ كَهُدَّابِ الدِّمَقْسِ الْمُفَتَّلِ

ذبح امرؤ القيس حصانه عن طيب خاطر في سبيل العذارى اللائي سبينه وأصبن فؤاده، ليس كصب يطلب الوداد ولكن ليثبت للعذارى أنه كريم وابن كريم، وحتى إن دفع به التهتك للتشرد، فهو كالأسياد يذبح ويطعم ويقيم المآدب، ويسترضي العذارى ذوات الغنج والدلال، وكأنه لا زال يحيا في القبيلة، هو السيد ابن السيد وسيبقى كذلك ولو كان يتنقل في الصحراء وكهوفها ومغاراتها، ينبئ قتله لمركوبه المبجل عن إحساس آخر متوار، هو الإحساس بالضياع جراء التشرد والنفي، فنحر مركوبه الذي طالما افتخر به متغنيا: مكر مفر مقبل مدبر معا، دليل على رفضه لوضع اجتماعي قائم؛ هو رفض للتشرد والخلع والنبذ الذي مورس عليه من قبيلته، فأفرد كما يفرد البعير المعبد، فحين حز فيه الطرد والخلع على رؤوس الأشهاد، عقر الفرس مركوبه المدلل، ليقتل فيه شعوره المرير بالتشرد والضياع، فغدا الفرس المعادل الموضوعي لكل ما

وَحَلِيلُ غَانِيَةٍ تَرَكْتُ مُجَدَّلاً ... تَمْكُو فَرِيصَتُهُ كَشِدْقِ الأَعْلَمِ
سَبَقَتْ لَهُ كَفِّي بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ ... وَرَشَاشِ نَافِذَةٍ كَلَوْنِ الْعَنْدَمِ
وَمُدَجَّجٍ كَرِهَ الْكُمَاةُ نِزَالَهُ ... مُمْعِنٍ صَدْقِ الْكَذُوبِ مُقَوَّمِ
فَشَكَكْتُ بِالرُّمْحِ الأَصَمِّ ثِيَابَهُ ... لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْقَنَا بِمُحَرَّمِ
فَتَرَكْتُهُ جَزْرَ السِّبَاعِ يَنَشْنَهُ ... يَقْضِمْنَ حُسْنَ بَنَانِهِ وَالْمِعْصَمِ

يريد الشاعر تحقيقه، وإسكاتا لكل من أساء له، فكان عقره للفرس ردا على كل المجحفين في حقه، في محاولة لإثبات الذات بعد أن سحقت ككيان إنساني وكابن سيد مهيب، فجاء القتل هنا تعبرا عن رفض وضع اجتماعي مفروض، وبذاك الانتقام يمارس نوعا من الإسقاط على ما بداخله من الإحساس المرير بالضياع، لذلك يعادل الموت عند الشاعر الرفض، رفض التشرد والطرد، وإثبات للسيادة وما تتطلبه من كرم اليد واللسان، الذي مارسهما الشاعر فعلا بقول الشعر ونحر المركوب لعديد النساء، التي يظنها آخر مبالغة في طلب اللذة الجنسية، لجمعه بين أكثر من امرأة في موقف واحد، فيرتبط الموت إذن بإثبات الذات، بعد الإحساس المرير بالتشرد والغربة.

ومارس عنترة لعبة الموت بدوره على أعدائه، فخلد ذلك في معلقته قائلا [13]:

اقتحم البطل الأهوال ، وخاض غمار المعامع بكل شجاعة وبنفس واثقة في النصر، رفرف الموت في ساحة الوغى؛ فجندل عنترة الأعداء وأذل الأسياد وبدد شمل الكماة، ليثبت لعبلة أنه وإن خانه اللون وجمال الشكل، فلن تخونه الشجاعة والفروسية، يسعى بتلك البطولة إلى إثبات ذاته وإيجادها وسط مجتمع لا يعترف بالسود وأبناء الإماء، الموت عند عنترة هو الحياة، هو الحب، لأنه بالقتل ينال إعجاب عبلة، وإعجابها ببطولاته هو إعجاب به، وهذا ما يسعى إليه، فقد واجه الفرسان والأمراء والسلاطين والملوك وحتى الصعاليك، وتحمل لأجلها كثيرا من المجازفات الصعبة؛ لأنها الحبيبة المشتهاة المبتغاة، ثم لكونها رمزا للحرية، وهما (الحب والحرية) في وجدانه شيء واحد وغاية مزدوجة، والظفر بغاية يتبعها بلا ريب الظفر بالأخرى (فلا جرم أن يصبح حديث الحرب عند عنترة تبعا لحديث الحب؛ لأن الفروسية هي معبره الوحيد إلى المحبوبة والحرية، وما طعنات الرماح وضربات السيوف إلا خطى تقوده إلى غايته وتقربه من عالمه.)[14] وإذا كانت الحرية أملا بعيد المنال يصبو عنترة إلى افتكاكه ولو بحد سيفه كانت عبلة حلما أصعب من الأول، والجري وراءهما معا إنما هو جري وراء سراب ، وتحقيقهما هو تحقيق لذات الشاعر وإثبات لوجوده.

إن عنترة هو الفارس الباحث عن ذاته، فارس الحب والحرب، فارس المعامع الحامية والمواقف الدامية، أفرد نفسه للفروسية يتعلم فنونها وللبطولة يحققها في المعارك والحروب، وكل ما يفعله كان لأجل إثبات وجوده وتحقيق ذاته المهزوزة، فيعمل على افتكاك مكانته بحد سيفه، ويرسم ملامح شخصيته المستقلة بسنان رمحه وممارسة بطولته الحربية التي تسامعت بها شبه الجزيرة بقراها وحواضرها.

وفي قصة عدي بن زيد العبادي يخط الموت خطوطه في حادثة مقتل جذيمة الأبرش[15] على يد الزباء[16]، يقول فيها[17]:

وَدَسَّـتْ في صَحيفَتِهَـا إِلَيْـه ... لِيَمْلِـكَ بِضْعَهَـا ولأَنْ تَدينَـا
فَأَرْدَتْـهُ وَرَغْـبُ النَّفْسِ يُرْدي ... وَيُبْـدي لِلفَتَـى الحَـيْنَ المُبينَا
وخَـبَّرت العَصَـا الأَنْبَـاءَ عَنْهُ ... وَلَمْ أَرَ مِثْـلَ فَارِسِهَـا هَجينَـا
فَفَاجَأَهَـا وقَدْ جَمَعَـتْ جُمُوعًا ... عَلَـى أَبْـوَابِ حِصْـنٍ مُصْلِنينَا
وقَدَّمَـتِ الأَدِيمَ لِرَاهِشَيْـهِ ... وَأَلْفَـى قَوْلَهَـا كَذِبًـا ومِينَـا

قبل هذه الصورة لموت جذيمة على يد الزباء، يدون التاريخ حادثة قتل جذيمة لوالد الزباء، فعلى ما امتاز به هذا البطل من قوة في الطبع ، وبسطة في الجسم، وصرامة في الملك ، وشجاعة في الحرب، إلا أن حادثة قتله لوالد الزَّبَّاء كانت الدافع لأحداث القصة نحو نهايتها المأساوية. كان جذيمة ملكا قويا مطاعا في أهله، يحيا حياة الجاهلية؛ يقيم ملكه على الغارة معلنا شعار (من عزَّ بزَّ ومن غزا غنم)، يقتل ليقيم دعائم مملكة، والموت عنده قوة مُلْك والسطو عنده تعزيز سلطان، يوتر الزباء في والدها حصنها المنيع وفخرها العتيد وعمادها الصلد، والصدر الحنون الذي يحتويها ، والدرع الواقي الذي يحميها، والأصل الراسخ الذي تنتسب إليه وتعتز بوجوده، ، فتخطط للانتقام من قاتله بما يسقط الملوك ويحطم التيجان، الشهوتان؛ شهوة المال وشهوة النساء، فمصارع الرجال تحت بروق الطمع، ترسل تغريه بنفسها ومملكتها، فيقدم ليُقْتَل بقطع رواهشه، ويحفظ بدمائه في طست ذهبي، لكونه دمًا من دماء الملوك الذي لا ينبغي أن تتشربه الأرض، فيكون موتا لميلاد، فقتل جذيمة الأبرش، إذعان بميلاد الزباء ومملكتها، فالثأر ناداها وأقض مضجعها، والهم أحاطها بأذرعه، وهزها الشعور بالضعة والهوان، فراحت تخطط لميلادها الجديد، لحياة أفضل تبدأ بقتل واترها، فخططت ونفذت، فكان لها ما أرادت، فعلى صرخة موت جذيمة انطلقت قهقهات حياة الزباء، فامتزجت ثنائية الموت والميلاد في آن ، وقف الأبرش يودع الحياة، ووقفت الزباء تستقبلها بكل قوة وعنفوان، فكان الموت الذي يخلف حياة، وكانت الحياة التي تخرج من بين أنقاض الموت.

شهد السموأل بدوره الموت وهو يطل على ذبح ابنه في حادثة فريدة تعلي مكرمة الوفاء ، وحسن الجوار ، وصون العهد والميثاق، وذلك حين استودعه امرؤ القيس الشاعر أدرعه وهو يسافر لطلب مساعدة الملوك في أخذ ثأر والده، وحين جاء أعداء الشاعر إلى السموأل يخيرونه بين تسليم الدروع أو ذبح الابن، اختار السموأل ذبح ابنه على خيانة الأمانة، وراح ينشد:

وَفَّيْـتُ بِـأَدْرُعِ الكِنْـدِيِّ إِني ... إِذَا مَـا خَـانَ أَقْـوَامٌ وَفَيْـتُ
وَأَوْصَـى عَادِيَـاً بِـأَنْ لاَ ... تُخَـرِّبْ يَـا سَمَـوْأَلُ مَـا بَنَيْتُ
بَنَـى لِي عَادِياً حِصْنـاً حَصِيناً ... وَمَـاءً كُلَّمَـا شِئْـتُ اشْتَفَيْـتُ

تلك الحادثة ذكرها الأعشى في مدح شريح بن حصن حفيد السموأل، طالبا منه أن يكون حاميا يمنع عنه أعداءه، ويفي له كما كان شأن جده حين أراد منه الملك خفر ذمة من استجار به، فأبى وقدم ابنه قربانا لوفائه[18]:

فَقَـالَ: ثَـكْلٌ وَغَدْرٌ أَنْـتَ بَيْنَهُمَا ... فَاخْـتَرْ وَمَا فِيهِمَا حَـظٌّ لِمُخْتَارِ
فَشَـكَّ غَيْرَ قَلِيـلٍ، ثُمَّ قَـالَ لَهُ: ... اذْبَـحْ هَدِيَّـكَ إِنِّي مَانِـعٌ جَارِي
فَقَـالَ تَقْدُمَـةً، إِذْ قَـامَ يَقْتُلُـهُ ... أَشْرِفْ سَمَوْأَلُ فَانْظُرْ لِلدَّمِ الجَارِي

وَاخْتَــارَ أَدْرَاعَــهُ أَنْ لاَ يُسَبَّ بِهَا وَلَمْ يَكُــنْ عَهْــدُهُ فِيهَــا بِخَتَّارِ

تلقى السموأل الموت، وهو مجير الجار حامي الديار، أدى الأمانة وراعى حرمة الجوار، جاءه الموت ليختطف أنفاس ابنه، فرحب به ما دام في ذلك وفاء بالعهد وصونا للأمانة، وقد كان الوفاء بالعهد من أبرز القيم الأخلاقية في العصر الجاهلي، حدقت بالبيئة العربية الجاهلية مختلف الأخطار مما استوجب على ساكنيها إيجاد أعراف وعادات نظمت علاقاتهم وتحكمت في تصرفاتهم، وكان الوفاء في مقدمة تلك العادات بالإضافة إلى كونه قيمة أخلاقية نابعة من نفس الإنسان الجاهلي، ومعترفا بها في شتى القبائل المتناثرة على أرض الجزيرة العربية. و(مراعاة العرب للوفاء هو ما ضمن للعربي الاطمئنان على ممتلكاته، والعلاقات الحسنة بأفراد المجتمع القبلي، خاصة بعد أن أصبح الوفاء قانونا يحمي ساكني الصحراء العربية من الجور والغدر والتعدي، في بادية تعج بالاقتتال والحروب وتمتلئ بأخطار الغزو وشن الغارات.)[19] كان الوفاء بالعهد من أهم الشيم التي تباهى بها العربي، وكانت بمنزلة القانون الذي يحكم حياته بالإضافة إلى قيم أخرى، وكان من الطبيعي أن يكبره العربي ويعلي شأن من يؤتيه؛ لذلك أكسبت تيمة الموت السموأل خليقة كانت للإنسان العربي من أبرز القيم الأخلاقية، فرفعَ تلك القيمة فوق ما عداها من المفاخر، وسعى جاهدا إلى نشرها وتعميمها، يدفعه في ذلك ما جبل عليه من عشق مكارم الأخلاق وظروف بيئته العربية وطبيعتها الصحراوية القاسية، والتي تطلبت جوارا يحتمي الضعيف به، وعهدا ينضوي الحليف تحته، وعرفا يمنع الغادر عن غدره، لكل ذلك انزاح الموت في موقف السموأل من فاعليته في الحزن، إلى فاعلية الافتخار بمكرمة الوفاء والإقبال عليها بلا تردد، فتناسى المجتمع الموت كنهاية مفجعة وخلد مكرمة الوفاء، فكرست تيمة الموت قيمة أخلاقية خلدت القاتل والمقتول على السواء كل بما خطه على صفحة التاريخ سلبا أو إيجابا.

ب. تيمة الموت في قصص العصور الإسلامية:

وفي العصور الإسلامية تتشظى تيمة الموت عن حالة استثنائية لديك الجن الحمصي (عبد السلام بن رغبان)[20] حين قتل حبيبته ضمن قصة الشاعر السوري عمر أبي ريشة، التي وسمها بكأس، وقد يكون لجوء عمر أبي ريشة إلى تسجيل تلك الحادثة لغرابتها وطرافتها معا، أو إحياء لشخصيات عربية وتخليدا لشعراء من الزمن الماضي، واعتزاز بتراث يعز على شعرائنا المحدثين تركه في مطاوي النسيان، فينشد:[21]

أَجْرَيْتُ سَيْفِي فِي مَجَالِ خِنَاقِهَا وَمَدَامعِــي تَجْرِي عَلَــى خَدَّيْهَا
يَا طَلْعَــةً طَلَعَ الحمــامُ عَلَيْــهَا وَجَنَــى لَهَا ثَمْرَ الــرَّدَى بِيَدَيْــهَا
روَّيــتُ مِنْ دَمِهَا الــثَّرَى وَلَطَالَمَا رَوَّى الهَــوَى شَفَتَيَّ مــنْ شَفَتَيْهَا
قَدْ بَاتَ سَيْفِي فِي مَجَالِ وِشَاحِهَا وَمَدَامعِــي تَجْرِي عَلَــى خَدَّيْهَا
فَوَحَقِّ نَعْلَيْهَا وَمَا وَطِئَ الحَصَى شَــيْءٌ أَعَــزُّ عَلَيَّ مــنْ نَعْلَيْــهَا
مَــا كَانَ قَتْلِيهَــا لأَنِّي لَمْ أَكُــنْ أَبْكِــي إِذَا سَقَطَ الذُّبَــابُ عَلَيْهَا
لَكِنْ ضَنَنْتُ عَلَى العُيُونِ بِحُسْنِهَا وَأَنِفْتُ مِــنْ نَظَرِ الحَسُــودِ إِلَيْهَا

تأججت الغيرة والشك في نفس الشاعر وعصفت الهواجس بعقله، وقلبه فإذا هو يقتل فتاته حتى لا يهنأ بها غيره، وخوفا على ذهاب الذكرى وإبحارها بين القبور جبل من عظامها كأسا لخمرته يشربها بها، وينتعش بالحب الهستيري الذي تجود به أطلال الحبيبة الراحلة، اختار الشاعر الغيور الموت للحبيبة؛ لأن في الموت ونحت كأس خمرته من بقايا جسدها تخليدا لها، وفي وصال الكأس بشفتيه في لحظات سكره وصال جنسي بالحبيبة متصل دائم لا تحده الحدود، ولا تتلاعب به رياح الفرقة والتشتت، لقد كُلِمَ الشاعر بعجزه –حسب ما يذكره الشاعر– وجرح بغيرته على الفتاة التي أحبها وعجز عن إسعادها جنسيا، وخشي إن هو أخفته يد الردى أن ترتمي بين أحضان غيره، فأكلته الغيرة وأحرقته هواجسه المظلمة[22]، فغدا مثيرا للشفقة ونوازع الرحمة، فسعى إلى تخليد هذه العلاقة وفق فلسفة خاصة؛ تساير فلسفة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir)[23] أنا أحس إحساسا عميقا بفوات الزمن، وكثيرا ما أحس أني تقدمت منه لا محالة، ومن هنا كان الإحساس بالرعب من هذه الهزيمة ومن هذا الخاطر الملح لأن شيئا سوف ينكسر وأن الصعب سوف ينفصم،[24] ففكر كيف يخلد هذا الوصال، وكيف يتقي لحظة الوداع، فالتمعت في نفسه فكرة الموت الذي يغدو ميلادا جديدا، وفكرة الكأس التي تخلد الحبيب وتجعله تحت السيطرة والطلب دائما، بدل الهجران والقطيعة، فكان الحرق والقتل، لأجل الحب والحياة ولذة الوصال الدائم المتجدد.

وفي أدب الذئب، يتحول هذا الحيوان من وحش يهابه الشاعر (الشنفرى، امرؤ القيس) إلى صديق يقاسمه الزاد والمؤانسة (الفرزدق) إلى ضحية كيد الإنسان وأحقاده، فيقتل بلا أسف أو رجفة طرف، بعد أن حادت فلسفة الشاعر إلى النقيض و(تنكر الصاحب لصاحبه والصديق لصديقه والقريب لقريبه، وقطعت الأرحام)[25] وساد الغدر مكان الوفاء، وظهرت مثالب الحسد والبخل والجبن، وفاقت الذئاب البشرية ذئاب البراري خسة وخيانة وشرا، فاغتيل ذئب البحتري[26]:

سَمَا لي وبي مِنْ شدَّة الجُوعِ مَا بِه بِبَيْدَاءَ لَمْ تُحْسَسْ بِهَا عِيشَةٌ رَغْدُ
فَأَوْجَزْتُهُ خَرْقَــاءَ تَحْسِبُ رِيشَهَا عَلَى كَوْكَبٍ يَنْقَضُّ وَاللَّيْلُ مُسْوَدُّ

فخر وقــد أوردته منهــل الردى
وَقُمْتُ فَجَمَعْتُ الحَصَى واشْتَوَيْتُهُ
وَنِلْــتُ خَسِيسًا مِنْهُ ثُــمَّ تَرَكْتُهُ

علـــى ظمأ لـــو أنه عـــذب الورد
عَلَيْه، وللرَّمْضَـــاء منْ تَحْته وَقْدُ
وَأَقْلَعْــتُ عَنْهُ وَهْــوَ مُنْعَفِرٌ فَرْدُ

تبدأ رائحة الموت بدغدغة الأنوف بالمواجهة بين الغريمين وتصادم العدوين، ويخاطب كل واحد الآخر بلغة العيون، لكن الشاعر يعاجل عدوه بسهم قاتلة، وتنجلي الحادثة عن مشهد جديد فريد في تاريخ الشعر العربي؛ مشهد أَكْلِ الشاعر للذئب، ثم مغادرته وهو مجندل في البراري مضرج بالدماء معفر في التراب؛ لكن القتل لم يكن بلا ذريعة، كان قتلا مبررا بالانتقام، الانتقام من ذئب البراري وذئب البشر معا مارس فيه البطل نوعا من الإسقاط، إسقاط قتل الذئب على جميع أعدائه وجملة مشاكله الاجتماعية وأزماته النفسية، من نقض للعهد وصد وقطع لحبال الوصال على أكثر من صعيد، كما يكشف الموقف هنا عن تغير الأحداث في قصة الشاعر العربي مع وحش البراري؛ فبعد أن رافق حياته، شاركه نصب الحياة، صادقه، (الشنفرى، الأحيمر السعدي...)، نزل عليه ضيفا وناصفه الزاد (الفرزدق)، نراه يتحذر منه ثم يقتله، وأخيرا يشويه ويأكله (البحتري)، ولعل هذا التغير الفكري كان نتيجة حتمية لاختلاط الأجناس وتبدل الطبائع وتشعب الطوائف وتحضر الحياة واتساع الفتوحات في العصر العباسي.

عاش البحتري وقتا عصيبا من الصراعات والحروب؛ فما عادت المشاهد الدامية تؤثر فيه أو توقظ مكامن خوفه ورهبته، يُرَدُّ كل ذلك إلى سلبية الحضارة، سلبية التعقيد وسلبية الجديد الذي زاد من حدته وتوتره وقهره، فما المدنية إلا عالما مثقلا بالزيف والتوافه، بينما البراءة والنصاعة في الحياة البدائية، إذ تناقض ما تحمله إليه الحضارة من هموم متجددة وأعصاب معطوبة وأخلاق ملتاثة، لطختها المادية المفرطة. جمع الموت في قصة ذئب البحتري كل معاني الغدر التي تنفر منها السليقة العربية وتدينها، وجسد فيه وساوسه وهواجسه وأحزانه، فأصبح المعادل الموضوعي لكل الاضطرابات والتخوفات والمنفرات، والمعادل الموضوعي هو (التركيبة المعادلة لإحساس معين)،[27] فقد تحول الذئب عند البحتري إلى صورة (معادل موضوعي)، جمع مظاهر البيئة العباسية بتعفنها الاجتماعي وسقوطها الأخلاقي، ثم صورة لتراجع المكانة الاجتماعية التي كان يحظى بها زمن المتوكل، وثالثا لهجران الحبيبة وتنكرها وصدها، وأخيرا لانهيار علاقته بأقاربه، وتداعي أركانها؛ فاستلزم قتل الذئب قتل كل تلك النكبات في نفسه أولا، وفي الذئب ثانيا.

2. **تيمة الموت في القصة الشعرية العربية الحديثة والمعاصرة:**

أ. **تيمة الموت في قصص البطولة الوطنية والقومية:**

في العصر الحديث التفت الشعراء إلى مختلف القضايا، ولم يفتهم الحديث عن الموت في مختلف اتجاهات القصة الشعرية، ولعل أولها القصة الشعرية الوطنية والقومية، فقد واجه الأبطال القوميون الموت، مسترخصين الغالي ومستذلين الصعاب لأجل حرية أوطانهم

كزهران بطل قصة صلاح عبد الصبور[28] شنق زهران[29]، والتي يقول فيها:

كَانَ زَهْرَانُ غُلاَمًا
أُمُّهُ سَمْرَاءُ والأَبُ مُوَلَّدْ
وَعَلَى الصُّدْغِ حَمَامَهْ
وَبِعَيْنَيْه وَسَامَهْ
وَعَلَى الزَّنْد أَبُو زَيْد سَلاَمَهْ مُمْسكًا سَيْفًا،
وَتَحْتَ الوَشْمِ نَبْشٌ كَالكِتَابَهْ: اسْمُ قَرْيَةِ دُنْشُوَايْ

الموت في قضية زهران طاقة فنية رمزية محملة بمختلف الدلالات والإيحاءات؛ فالحمامة المرسومة على صدغه رمز لسبب المأساة، ووشم أبي زيد هو سكان القرية المسالمين الذين هبوا يدافعون عن ثمرة عرقهم بالسيوف والعصي والحجارة، أو رمز القوة والفتوة والصرامة في الدفاع عن الأرض والعرض، وهو الغلام الذي ولد لأم سمراء وأب مولد، وفي هذا إحالة إلى مصر ذات الأجناس المختلفة والديانات المتباينة عبر أحقاب الزمان المتتالية، بينما اسم قرية دنشواي الذي نقش تحت وشم الحمامة رمز الانتماء إلى الأرض والانتساب إليها، كما أن (دنشواي) اسم يخرج من مفهومه الضيق ليصبح رمزا للوطن كله.

كان زهران فلاحا بسيطا يقبل على الحياة فرحا مغتبطا يحب جميلة، يعشق الغناء ويولع بالشعر ويهوى الرسم، فقد كان صديقا للحياة قبل أن يقلب معاشه رأسا على عقب ويتحول مصيره إلى هذه النهاية المأساوية، تصدى –كغيره من الأبطال الوطنيين– إلى الغزاة بعد أن تفتح وعيه على مرارة طعم التراب المحتل، بجنوده الهمجيين فصار غضبا شعبيا يتقدم بإباء ليطفئ نار الاستعمار، ويشعل نار الانتقام، دفاعا عن الأرض والحب والإنسان، فكان غضب الإنسان العربي البسيط ابن الأرض الذي ينفجر ضد الظلم والاضطهاد لتغيير المعاناة القاسية، فيتحول موته من موقف الحزن والفجيعة إلى موقف الثوري الذي يكون في موته بعثا جديدا للحرية والعيش الكريم، فعادل موته معنى الحياة على أكثر من صعيد، فمرة حين كان الشهيد حيا عند ربه يرزق، ومرة بفلسفة حب الحياة التي كان يزرعها وهو حي، ثم بثورة أسقطت عرش الظلم وفيأت الشعوب ظلال الحرية، فعاش عاشقا للحياة ومات من أجل أن تستمر، فأصبح رمزا خالدا عبر السنين والأحقاب.

ثم يموت النازح الفلسطيني إثر قراره العودة إلى الديار بعد أن عصف به الحنين واستبد الشوق، في قصيدة نداء الأرض[30] لفدوى طوقان،[31] فاستشهد في حادثة الأوبة تلك:

وَأَهْوَى عَلَى أَرْضه في انْفِعَال يَشُمُّ ثَرَاهَا
يُعَانِقُ أَشْجَارَهَا وَيَضُمُّ لآلِي حَصَاهَا
وَمَرَّغَ كَالطِّفْلِ في صَدْرِهَا الرَّحْبِ خَدًّا وَفَمْ
وَأَلْقَى عَلَى حُضْنِهَا كُلَّ ثِقْلِ سِنِينِ الأَلَمْ
بَدَا الفَجْرُ مُرْتَعِشًا بِالنَّدَى
عَلَى جَسَدٍ هَامِدٍ مُسْتَرِيحْ

يبدأ الموت بالتحرك نحو بطل القصة منذ صمم على العودة إلى الأرض، متحديا الصهيونية الغاشمة، لكنه يقتل بطلقة غادرة، وفي قتله إيحاء بالصورة الحقيقية للاستعمار عامة، والصهيونية خاصة، فهو لا يكتفي بسلب الديار وتشتيت سكانها في ربوع الأرض، بل يمتص آخر قطرة من دم تنبض بحب الحرية وكره الاستيطان، فكان موت الشيخ عامل إثارة للنخوة ، وبثا للحمية وإشاعة للحماسة وتحبيبا في الثورة، وتنبيها للوعي والتيقظ بضرورة استرجاع الأرض المغتصبة، لأن الأرض هي البعد الروحي لأي إنسان، والمعروف أن نظرة الناس إلى الأرض تختلف حسب الزمان والمكان ووجه الرؤية إليها؛ فمن الناس من وجد فيها نهاية الحياة ومدفن جميع الكائنات؛ منذ بدء الخليقة، ومنهم من رأى فيها مرقد الكنوز والخيرات، أما الأبطال السياسيون فقد وجدوا فيها الأصل والعرض والانتماء، هي الأم الرؤوم التي لا ينقطع عطاؤها ونماؤها وخيرها، فيحنون دائما إليها ، ويتمنون الموت على صعيدها؛ لذا ارتبط الموت في هذا النموذج القومي بالراحة (هادئ مستريح)، فصورت التيمة الشيخ وهو يتضور ألما بدمه النازف دون مبالاة بالموت، موت مستحب لأنه يسرق أنفاسه وهو فوق تراب أرضه الكريمة، موت جاء مريحا لعذابات الشاعر، حيث وضع حدا لغربته وبعاده، ثم هو موت في سبيل المبدأ والقضية، صورة الموت الذي يغدو ميلادا وبعثا وتجديدا؛ إذ يشارك بموته في منح الحياة الكريمة للأجيال القادمة، لتحيا في كرامة بعيدا عن أي امتهان أو اضطهاد، موت يعني التمسك بالأرض وعدم التفريط فيها وافتدائها بالدماء الحارة؛ لأن الموت فوق الأرض هو إسهام في تحريرها، هو رفض لاستيطانها، لذلك أصبح الموت في قصة الشيخ هذه بعثا جديدا يشجع الشاعر على الافتخار به؛ لأنه لا يختلف عن أي نصر يحققه المكافحون الأحرار في ميدان القتال.

وتقتل الفتاة الفلسطينية نوار بمعية والدها على يد مجرمة الحرب الصهيونية راشيل شوارزنبرغ، ضمن قصيدة نزار قباني[32] أكتب للعرب الصغار، حيث يقول:

أَكْتُبُ للصِّغَارِ أَكْتُبُ بِاخْتِصَارْ
قِصَّةَ إِرْهَابِيَّةٍ مُجَنَّدَة يَدْعُونَهَا رَاشِيلْ
حَلَّتْ مَحَلَّ أُمِّيَ المُمَدَّدَهْ
أُمِّي أَنَا الذَّبِيحَةُ المُسْتَشْهِدَهْ
وَأُخْتِيَ القَتِيلْ
أُخْتِي التِي عَلَّقَهَا اليَهُودُ فِي الأَصِيلْ
مِنْ شَعْرِهَا الطَّوِيلْ، أُخْتِي أَنَا الهَتِيكَةُ الإِزَارْ
أُخْتِي التِي مَازَالَ جُرْحُهَا الطَّلِيلْ
مَازَالَ بِانْتِظَارْ...

تبدأ راشيل بنسج خيوط الموت منذ إبحارها (في سفن الجرذان والطاعون واليهود، كي تحتل محل نوار العربية، وكي تدنس أرض البيارات الخضراء في الخليل، أرض الأخت نوار التي علقوها من شعرها،)[33] بعد هتك إزارها وإثخانها بالجراح، فهي بطلة سادية[34] بلا منازع، ثم يُردى والد نوار، الفلاح البسيط والذي تأججت فيه كرامة الأرض والغيرة على التراب، حين رأى بياراته تحترق، فثار ولكنهم أردوه بطلقة سددها قناص مجرم وكفه مشدودة إلى التراب، فانزاح الموت من معناه العادي إلى معنى المخططات الصهيونية التي مثلتها راشيل حين وطأت قدماها أرض فلسطين المغتصبة، فشردت أهلها وهجرته وجعلته أشلاء متناثرة بين الدول، وهي الاستعمار الاستيطاني الذي نفض يديه من أي معنى إنساني، واستنزف حتى روح المجابهة من العرب بأساليبه القذرة؛ فراحوا يتفرجون على نوار ومثيلاتها وهم يستشعرون الطعنة النجلاء من عدوهم، وتقف راشيل تلوح برايات نصر الصهيونية وهزيمة العرب، وتعلن أن من يريد أن يستنقذ نوار الفلسطينية عليه أن يصبح راشيل الصهيونية.

تحضر تيمة الموت كذلك في مطولة خليل مطران[35]، نيرون Néron حاكم روما، فتستجلب التيمة ويعبر عنها بطريقتين؛ مرة يقتل فيها شعبه، ومرة ينتحر بجريرة نفسه.

فَعَرَتْـهُ جِنَّـةٌ زَانَـتْ لَـهُ خُطَّـةَ أَدْهَى عَلَى المُلْـكِ وَأَزْرَى
فَالمَبَـانِي تَتَهَـاوَى والجُـدَى تَتَرَامَـى والدُمَى تَنْفَضُّ جَمْرَا
وَالأَنَاسِـي حَيَـارَى ذُهَّـلٌ غَامَرُوا هَوْلاً وَسَـاءَ الهَوْلُ غَمْرَا
خُوَّضٌ فِي الوَقْـدِ إِلاَّ نَفَـرٌ تَخَـذُوا الأَشْلاَءَ فَوْقَ الوَقْدِ جِسْرَا

تنطلق تيمة الموت في هذه القصة منذ تجرأ نيرون على الأقلية من النصارى ورماهم بجرم ما اقترفوه، ثم قدمهم طعاما للضواري، ذلك لكونهم أقلية ضعيفة لا حول لها ولا قوة، وعاد بحيلة جديدة لشعبه وهي الفخر؛ فادعى أنه جميل مطرب مصور ممثل وشاعر، كانت خمسة وجوه لشخص واحد، رماه غروره وسكوت الرعية عليه إلى ادعائها، ودعا الحشود لحضور استعراضه فإذا الأعلام والزينة والأنوار، ثم يقسم ليخلقن في روما معجزة ما خطرت بقلب بشر؛ فكانت اللوحة التي رسمها حمراء بلهب النار، وإذا فيها مشاهد رسمها بغير حبر وألوان: مبان متهاوية وجمرات متطايرة، وتماثيل منقضة، وأناس حيارى، وضوار منطلقة فزعة، وغيرها من المشاهد التي ضمت الشعر والرسم والموسيقى، وهي الفنون التي ادعى الطاغية إجادتها في أمة غافلة عن أمرها، بَلَغَتْ نيرونها المُلْكَ عن غير وجه حقّ؛ فبغى وتجبر وعاث في الأرض فسادا واستبدادا، ثم غفروا ذنبه وحمدوه عليه وهم يعرفون ما جرَّه عليهم ذلك الطاغية لكنهم تغابوا ، فتمادى سخفه وأذاه، فلها بهم حتى ضاقت الدنيا به فمات منتحرا.

يرسم الموت منهجه في هذه القصة مرتين؛ مرة بقتل الطاغية للرعية بعد أن بدأ سلسلة ادعاءاته، وساعده شعبه على طغيانه وأوهموه بأنه إنسان كامل ومالك كل فن؛ فتمادى حتى أحرق روما بمن فيها، وأخرى حين امتد يَعْمَهُ في طغيانه حتى انتحر، ولو أن أمَّته انتهرته وناهضته لانتهى وارتدع، فموت الرعية هو نتيجة حتمية للخوف والجبن والرضوخ والانصياع، وموت الطاغية هو النتيجة اللازمة للاستبداد والاستعباد، فكل أمة تخلق نيرونها وتمده بالقوة من ضعفها وخنوعها، لكن الموت في قصة نيرون

هذه وعلى سلبيته يحمل قيمة إيجابية تنبع من كون سياسة نيرون التعسفية التي اكتسبها من سكوت الرعية، إنما هي مكرسة لوعي للشعوب العربية ضد طبقة الحكام الجدد صنيعة المستعمر، خاصة بعد أن استفحل أمرهم واشتد طغيانهم وأصبحوا حربا ضروسا على بني جلدتهم، فرأى فيهم أصحاب الضمائر الحية خطرا أعظم من خطر الاستعمار نفسه، فساق الشعراء نموذجهم هذا لتنبيه الشعوب وتحذيرها من التجارب المماثلة، وبذا يتحول الموت من معناه المغرق في السلبية إلى معنى مفعم بالإيجابية، فحرق المدينة بسكانها وانتحار الطاغية، نهي عن التجارب المماثلة لكل الساسة والسياسيين في كل وقت وحين.

ب. تيمة الموت في القصص الاجتماعية:

يستدعي إيليا أبو ماضي في قصة بائعة الورد[36] تيمة الموت في مشهد درامي متميز، يقول فيه:

تَعَلَّقَتْــهُ فَتًى كَالغُصْــنِ قَامَتُهُ ... حُلْوَ اللِّسَانِ أَغَــرَّ الوَجْهِ مُزْدَهِرَا
وَضَاقَ ذَرْعًا بِمَا يُخْفِي فَقَالَ لَهَا: ... إِلَى مَ أُلْزِمُ فِيــكِ العَيَّ والحَصَرَا
أَهْــوَاكِ صَاحِبَةً أَمَّــا اقْتِرَانُكِ بِي ... فَلَيْسَ يَخْطُــرُ فِي بَالِي وَلاَ خَطَرَا
وَأَقْبَلَــتْ نَحْوَهُ تَغْلِــي مَرَاجِلُهَا ... كَأَنَّهَــا بُــرْكَانٌ ثَــارَ وَانْفَجَــرَا
لَكِنَّهَــا عَاجَلَتْــهُ غَــيْرُ وَانِيَــةٍ ... بِطَعْنَــةٍ، فَجَّرَتْ فِي صَــدْرِهِ نَهْرَا

صور الشاعر بطلته شقراء جميلة، لم يترفع بها جمالها عن الكدح الشاق؛ إذ راحت تجوب الشوارع تستعرض الورود للبيع، تتعرف إلى فتى وسيم تظنه سندها، لكنه يغدر بها كما غدر المجتمع أو أكثر، فتقتله وتنتحر، وبذلك تستجلب الموت مرتين، مرة بقتل الشاب وهنا تتجلى ثقافة اجتماعية تنبئ عن وضع متحدر لمجتمع يدعي الكمال في التحضر، المجتمع الغربي، والشاب عينة عن أفراده وثقافته، ومرة بانتحارها وهو تعبير عن رفضها لكل أشكال القمع لهذا المجتمع، الذي قمعها في جسدها وفي كيانها وفي فكرها، لتغدو مثالا للمرأة الأجنبية المقموعة من كل الجوانب وبمختلف المقاييس، تنتصر بالموت عن القمع، فساق إيليا الموت إلى نموذج إنساني من المجتمع الغربي، فكسر التنميط والنسقية المعهودة، إذ (أسهم في رسم شخصية بشرية تنبض بالحياة، بدلا من التحنط في توابيت التنميط والتغلف بالشعارات والأفكار الجاهزة)[37] لشخصيات عربية مألوفة ونمطية، ولعل ذلك ما أدى إلى ما يسميه النقاد بنزع الألفة ، هذا العنصر الذي (يراه الشكلانيون الروس شرطا لأدبية الأدب،)[38] فالبطلة بائعة ورد تجوب الشوارع، وهذه العلامة السردية ذات أبعاد فكرية تنبئ عن عذاب وكدح وقمع للشخصية في مجتمع حضاري يدَّعي التطور والديمقراطية، ففي حين يرمز بيع الورد وشراؤه إلى كون المجتمع الذي تتحرك فيه البطلة قد قطع أشواطا في التحضر والمدنية، نجد الكدح والاستغلال والقمع الجسدي صورة لأحط المجتمعات التي لا هم لها سوى إسكات جوع البطون وكم عواء غرائز الأجساد.

يساق الموت في القصة الآتي ذكرها لمومس بعد أن فقدت زوجها في الحرب، ضمن قصة الريال المزيف[39] للأخطل الصغير (بشارة الخوري)، تروي حكاية فتاة حسناء اضطرتها ظروف ما بعد الحرب إلى سلوك طريق البغاء للعيش:

أَأَصُــونُ عِرْضِي وابْنَتِــي وحَيَاتُهَا وعِلاَجُهَا يَحْتــاَجُ لِلإِنْفَاقِ
أَنَــا إِنْ أَعِــفُّ قَتَلْتُهَا فَعَــلاَمَ لاَ تَحْيَا بِمَاءِ التَّعَفُّــفِ المُهْرَاقِ
رَجَعَتْ وفِي يَدِهَــا الرِّيَالُ ورَأْسُهَا لِحَيَائِهَــا مُتَوَاصِلُ الإِطْرَاقِ
وكَأَنَّهَــا خَطَرَتْ لَهَا ابْنَتُهَــا ومَا تَلْقَاهُ مِــنْ أَلَمِ طَوَى الإِمْلاَقَ
فَأَصَابَهَــا مِثْلُ الجُنُــونِ فَتَمْتَمَتْ بُشْرَاكَ إِنِّي عُــدْتُ بِالتِّرْيَاقِ
فَحَصَ الرِّيَــالَ بِإِصْبَعَيْــهِ وَجَسَّهُ وَانْهَالَ بِالإِرْعَــادِ وَالإِبْرَاقِ
قُبْحًــا لِوَجْهِكَ، سَيِّــدِي أَتَسُبُّنِي؟عَفْوًا وَتَحْسِبُنِــي مِنَ السُّرَّاقِ
لاَ، فَالرِّيَــالُ مُزَيَّفٌ، أَمُزَيَّفٌ؟ ! صَاحَــتْ وَقَدْ سَقَطَتْ مِنَ الإِرْهَاقِ
طَلَعَتْ عَلَيْهَا الشَّمْسُ وَهْيَ سَجِيَّةٌ وَفَتَاتُهَا ضَيْفٌ عَلَى الأَسْوَاقِ

يتحرك الموت نحو بطلة القصة إثر مغادرة زوجها إلى ساحة القتال، يسلم أنفاسه ليحيا وطنه، وبقيت الأم مع بناتها وحيدة فريدة، يلفعها الفقر وتنهشها الحاجة، فراحت تمارس البغاء لتعيش هي وبناتها، لكن ظلم المجتمع وفجور أناسيه أديا بها إلى الانتحار، محاولة بذلك الهروب إلى عالم أفضل، عالم يوتوبي مأمول جميل، فيه تتحقق العدالة الاجتماعية، وتزول كل المشاكل السياسية التي تؤول بالأفراد إلى الموت والتشريد وبالمجتمعات إلى الانهيار والتدمير، فرسم الموت طريقه إلى زوجها في ميدان الشرف، ثم رسم طريقه إليها فتنهي حياتها وهي مثقلة بمزيج معتق من عذاب الضمير واليأس والقنوط والحزن والنقمة؛ حين اكتشفت زيف ريالها الذي قبضته ثمن خطيئتها، وما الريال إلا رمز لمجتمع يحيا بعض أفراده حياة الترف، في حين لا يجد الشرفاء فيه والمدافعون عن الأرض والعرض ما يسدون به عواء البطون، ذاك ما أفضى بالبطلة إلى نهايتها التراجيدية على حد قول أرسطو Aristote في تحديد التراجيديا بأنها (تصور خطأ قاتلا، خطأ في طبيعة البطل ذاته في تركيب شخصيته وتكوين نفسيته، وعن اصطدام هذه الطبيعة بالمجتمع أو القدر تتولد النهاية التراجيدية الفاجعة.)[40]

دفعها حظها إلى أناس ذوي فجور لا يكتفون بهتك الأعراض، بل يخدعون ضحاياهم بالأموال الزائفة؛ مما أوصلها إلى نهايتها تلك، هي ضحية فساد مجتمع بأكمله، مجتمع يصنع مجرميه على حد قول برنارد شو Bernard Shaw، (إن المجتمع الذي يجبر المرأة على بيع شرفها مجتمعا لا شرف له على الإطلاق، لذلك لا يجب أن نوجه أصابع الاتهام إلى العاهرة، بل نصوبه إلى المجتمع وظروفه التي تساعد على إيجادها.)[41] وهكذا يفضي بنا الموت في نهاية القصة إلى معنى النقمة، النقمة والانتقام من الظلم الاجتماعي المسلط على البطلة، وغدا الموت هو الخلاص، فتحول من معناه المعجمي إلى دلالته الانزياحية، ومن فاعليته في الحزن في معناه العادي، إلى فاعلية الإنقاذ في لحظة البطلة هذه، فتحبب الموت إلى نفسها ليقينها أنه الملاذ الأخير، فيما يشبه ما يسميه علماء النفس بالمازوخية،[42] وفق فلسفة الهروب إلى عالم ميتافيزيقي يوتوبي تتحقق فيه كل الأشياء الناصعة الرائعة.

وإذا كان مقصد الموت في القصص السالفة أشخاصا حقيقيين قضوا في الحياة ردحا من الزمن، فإن بطل قصة خليل مطران[43] (الجنين الشهيد)[44] شخص لم تدرج له في دنيانا رِجْلٌ ولا فتح له فيها جفن، هو جنين عاجله الموت وغدر البشر في عالمه الأول البريء بطن الأم، بعد أن تجرعت السم تخلصا من الفضيحة والعار بعد أن غرر بها مغرر، يقول الشاعر في مقطع الموت على لسان البطلة:

تَمُــوتُ ولَمَّــا تَسْتَهِــلَّ مُبشِّـرا ... تَمُــوتُ وَلَمْ أَنْظُــرْ مُحيَّاكَ مُسفِرا
تُفَــارِقُ قَــبْراً فيه عُذِّبْــت أَشْهُرا ... إلى جــدَث منْــهُ أَبَــرَّ وَأَطهــرا
وتَحْيَا صغَارُ الطَّيْرِ دُونَكَ وَالنَّحْلِ ... تَمُــوتُ وَمَا سلَّمْــتَ حتَّى تُودِّعا
وأُمُّكَ تَسْقِيكَ السُّمُــومَ لتصْرعَا ... وَتَنْفِيكَ مِنْ جَوْف به كنْت مُودَعا
لِتَخْلصَ مِنْ عيْشٍ ثَقِيلٍ بِما وعى ... مِنَ الحُــزْنِ والآلامِ وَالفَقْرِ وَالذُّلِّ

يزحف الموت نحو الجنين منذ بدء تكوينه، لكونه ثمرة خطيئة لفتاة بائسة، (وأكثر ما يكون البؤس الاجتماعي في البيئات الحضرية، ولا سيما المدن الكبرى، فهناك يزحف تيار الخلاعة حاملا معه الشقاء إلى كثير من الأفراد والعائلات.)[45] قدر للجنين أن يموت، ولم يخطئه الموت؛ فلو قدرت له الحياة سيولد في مجتمع سلبي تجرد من قيمه، وسادت فيه شرائع عمياء وتقاليد فاسدة تعاقب المرأة إذا سقطت وتسامح الرجل، والأجدى بالمجتمع أن يكون فعالا (يشعر بمرارة الحياة في أفواه الفقراء، ويلمس مواقع سهام الزمن في أحشاء المنكوبين والمنكودين والمظلومين والمحرومين،)[46] بدل أن يتحول أفراده إلى لصوص أعراض وزارعي فساد وانحلال، كان الأجدى من أن تلام هذه الفتاة على ذنبها، إدانة المجتمع الذي يسبب تلك الظروف القاسية، وكان حقها على المجتمع (قبل أن يزجرها لترعوي أو يهيب بها لتتطهر، أن يهيء لها العيش الكريم، ويحضنها من الزلل ويؤنسها بالهداية بعد الضلال،)[47] فموت الجنين ليس حزنا ومأساة كما عهدنا الموت، ولكنه فلسفة اجتماعية قائمة على النظرة الدونية للمرأة، وعلى تفعيل قانون الثواب والعقاب في المجتمع بما يتماشى وخلفية أفراده الفكرية القائمة على إدانة المرأة وتبرئة الرجل، لذلك يقتل الجنين في ظلمات البطن قبل ظلمات الدنيا في محاولة من البطلة لتقويض فلسفة المجتمع الجائرة التي تبرأ الرجل إذا أخطأ وتدين المرأة إذا زلت.

ت. تيمة الموت في القصص الرمزية:

مثلما مات الإنسان في القصص السابقة وقتل غيره، تموت العصفورة كشخصية افتراضية في قصيدة أحمد شوقي الصياد والعصفورة،[48] وهي من أنماط السرد على لسان الحيوان، (يعرض فيها الكاتب أو الشاعر شخصيات وحوادث، على حين يريد شخصيات وحوادث أخرى عن طريق المقابلة والمناظرة، بحيث يتتبع المرء في قراءتها صور الشخصيات الظاهرة،)[49] وربما مقصده هذا هو ذات المقصد الذي سعى إليه ابن المقفع في زمانه، يقول في آخر مقاطعها:

قَالَــتْ أَرَى فَــوْقَ الــتُّرَابِ حَبًّا ... ممَّــا اشْتَهَى الطَّــيْرُ وَمَــا أَحَبَّا
قَــالَ: تَشَبَّهْــتُ بِأَهْــلِ الخَــيْرِ ... وَقُلْــتُ: أُقْــرِي بَائِسَــاتِ الطَّيْرِ
قَالَــتْ: فَجُدْ لي يَا أَخَــا التَّنَسُّكِ ... قَــالَ: الْقطيــه بَــارَكَ اللهُ لَــكِ
فَصَلِيَــتْ فِي الفَــخِّ نَــارَ القَارِي ... وَمَصْــرَعُ العُصْفُــورِ فِي المِنْقَارِ
وَهَتَفَــتْ تَقُــولُ لِلأَغْــرَارِ ... مَقَالَــةَ العَــارِفِ بِالأَسْــرَارِ
إِيَّــاكَ أَنْ تَغْــتَرَّ بِالزُّهَّــادِ ... كَمْ تَحْتَ ثَــوْبِ الزُّهْدِ مِنْ صَيَّادِ!

تختفي الشخصية الحقيقية في القصة (الإنسان) خلف هيأة العصفورة، ذاك الذي يغتر بالمظاهر، فينصاع لخداعها الكذاب، وما تسرده الأقصوصة صورة للمجتمعات المعاصرة التي كثر فيها الخداع والغدر، وانتشر فيها الأدعياء على الدين؛ ترصد الموت العصفورة بين مقبضي الفخ الذي مثل الإنسان المخادع، فأوكلت له وظيفة كالتي تسند لشخصيات آدمية من لحم ودم (في عالم الواقع)، أو شخصيات من الحروف والكلمات (الشخصيات على ورق السرد)، حيث (يعرف تنيير Tisanière مصطلح الوظيفة ويحوله إلى عامل معرفا إياه بالقائم بالفعل أو متلقيه بعيدا عن أي تحديد آخر، وسيضم العامل الأشياء والمجردات والكائنات المؤنسنة والمشيئة معا، بغض النظر عن أي استثمار دلالي أو أيديولوجي،)[50] لينسف العصفورة التي بدت صورة للغرِّ الذي ينخدع بالمظاهر تبهره دون

أن يتعمق في معرفة الحقائق، وتجسيد للإنسان الذي لا يتأمل في العواقب ولا يقدر موضع القدم قبل الخطو، وبذلك يدل الموت على معنى النفاق الاجتماعي والتخفي بحجاب الدين لتحقيق مآرب الدنيا، ويكرس ثقافة الشاعر الرافضة لمثل هذه المظاهر، وموقفه

وَلِقَهْرِهَا أَنَّتْ وَقَدْ سَمِعَتْ
يَا لَيْتَنِي لَمْ أَصْبُ نَحْوَ العُلاَ
مَا كَانَ أَغْنَاهَا وَأَسْعَدَهَا لَوْ

كان الموت بالنسبة للبنفسجة النهاية الحتمية للإنسان المبالغ في طموحه، وغالبا ما يجرف الطموح الزائد عن حده الإنسان (الذي مثلته البنفسجة) إلى سوء العاقبة، وكان الدواء الناجع لنفس الإنسان الطماع، الذي لا يرضى بنصيبه ، ولا تعرف القناعة إلى نفسه سبيلا، فيسمو إلى ما هو أعلى دون أن يدرك مشقة درب المعالي، فحضرت تيمة الموت لتقصف حياة البنفسجة، فيؤدي الموت معنى التهور والغرور بدل الحزن والفقد، على أن هناك من الرومانسيين من لم ينظر إلى المصير الذي آلت إليه البنفسجة بهذا المنظار، بل أن إقبالها على المهالك لا ندم عليه؛ لأن في ترك حياة

فَلأُغَادِرْ هَذَا الوُجُودَ وَأَمْضِي
وَهَوَى مِنْ مَكَانه، وَهْوَ يَشْكُو
فَتَحَ الفَجْرُ جَفْنَهُ، فَإِذَا الطُّو

يستدعي الحجر الصغير في السد – والذي هو صورة للفرد في المجتمع – الموت فيجيبه، وهو شخصية مجازية كما يسميها فيليب هامون [53] (Philipe Hamon) لأن (الشخصية بمفهومها الكلاسيكي بدأت تمحي تدريجيا بفعل تآكل الدراسات النفسانية والاجتماعية التي شهدت تراكما غدا تكرارا لأدوات إجرائية ثابتة ونهائية لم تستطع تخطي نفسها)[54]، وذلك بعد ازدرائه لنفسه واحتقاره لوظيفته، فتتسم شخصيته بالسلبية المتشحة باليأس والتشاؤم، يأس من أمسه ويومه وغده مما أدى إلى اسوداد الدنيا في ناظريه، فتساوى عنده الخير والشر، والنور والظلام، والطموح والقنوط، فاختار الموت منتحرا، وبذلك يساوي الموت معنى اليأس

وَانْحَنَى بَيْنَ يَدَيْهَا بَاكِيًا سُوءَ مَآلِهْ
(أَنَا أَدْعُوكَ وَهَلْ يَسْمَعُ مَيْتٌ صَوْتَ وَالِهْ
ثُمَّ أَلْقَى نَظْرَةً حَائِرَةً نَحْوَ مِثَالِهْ
فَأَتَى فِي اليَأْسِ أَمْرًا لَمْ يَكُنْ قَطُّ بِبَالِهْ

من أدعياء الدين، الذين هم في الحقيقة ألد أعدائه.

ويعصف الموت ببنفسجة نقولا فياض[51] حين تركت مجامع الزهر وراحت تستكشف ما كان عنها مستورا وعليها خاف، يقول عنها في آخر مشهد من القصة:

وَسْطَ الزَّوَابِعِ أَنَّةَ الْقَهْرِ
وَبَقِيتُ بَيْنَ مَوَاكِبِ الزَّهْرِ
لَمْ تُفَارِقْ ضِفَّةَ النَّهْرِ

البنفسج الوضيع الآمن الملتصق بأديم الأرض، ذلة وخنوعا وتمسكا بالعتيق، بينما حقيقة الحياة إنما هي ترك القديم، والتحول إلى الجديد، فكان الموت في هذه القصة بوجهين؛ وجه سلبي هدام مرده كون الموت نتيجة حتمية للطموح الزائد، ووجه إيجابي خلاق يرتكز إلى كونه موتا مرغوبا مادام يحيل إلى قوة تدفع المرء إلى اكتشاف المجهول واستشراف المستقبل، وجميل أن يموت المرء وقد علم بما لم يعلمه غيره، وأحاط بما لم يحطه سواه.

ينتحر حجر إيليا أبي ماضي الصغير[52] بدوره، (وهو رمز للفرد في المجتمع) ميتة ناقمة، تنبئ عن سوء تقدير للأمور:

بِسَلاَم إِنِّي كَرِهْتُ البَقَاءَ
الأَرْضَ وَالشُّهْبَ والدُّجَى والسَّمَاءَ
فَانُ، يَغْشَى المَدِينَةَ البَيْضَاءَ

غير المبرر، لأن لكل فرد مكانته ودوره الفعال في المجتمع، وهو صورة لظاهرة الانتحار التي تفشت في عصرنا كموت قهري يطلبه الأشخاص للخلوص إلى عالم أفضل، عالم مريح، عالم يوتوبي، يتماشى وما يهوون.

د. تيمة الموت في القصص الأسطورية:

في هذا النوع من القصص تموت بطلة قصة إبراهيم العريض (التمثال الحي) موتا عجيبا،[55] ورغم كونها مقتبسة من أساطير اليونان للحب والجمال إلا أن الشاعر ساقها لينتقد بها سلوكات اجتماعية شائنة كالفقر والجهل واستغلال طبقة لأخرى، حيث يقول في آخر مشهد منها:

وَطَوَى حَاشِيَةَ الثَّوْبِ عَلَيْهَا فِي اعْتِلاَلِهْ
أَنَا أَفْدِيكِ وَهَلْ يُجْدِيكِ شَيْبِي فِي ابْتِهَالِهْ
فَرَآهُ يُحَدِّقُ الطَّرْفَ وَلاَ يَرْثِي لِحَالِهْ
إِذْ رَمَى قِطْعَةَ صَلْدٍ شَوَّهَتْ بَعْضَ جَمَالِهْ
وَمَضَى يَعْثُرُ بِالشَّيْءِ وَيَهْذِي فِي اخْتِبَالِهْ

كانت القصة استحضارا لأسطورة بجماليون Pygma-lion النحات الإغريقي[56] الذي عاش في قبرص يكره النساء ولا يقربهن، إلى أن قرر صنع نسخة خاصة للمرأة، خالية من الشوائب والعيوب التي رآها في النساء الأخريات، وهكذا أطلق إزميله ليخلق منحوتة لم ير العالم مثيلا لها روعة وجمالا؛ فعشقها، بينما الفتاة هي جالاتيا Galatia بفكر مختلف وواقع خاص، هي الفتاة الفقيرة

الشريفة ، وعلى الرغم من جمالها لم تسلك باب الرذيلة لتقويم وضع اجتماعي مفروض عليها، سعت لإنقاذ نفسها بالتسول والاستجداء ولكن الانتهازية والأنانية جلبا لها الموت المحقق، ولم تكن الأسطرة هنا خلقا لعالم خيالي لا رابط بينه وبين ما يؤثث الكون الإنساني العادي، وإنما هو على حد تعبير توماس بافيل Tomas Pavel (إجراء يقوم بنقل الحدث الواقعي داخل حدود الخرافة،)[57] وبالتالي كان

الموت تعبيرا عن الأنانية، الانتهازية، الجشع، وفق ما تمليه ثقافة المجتمع الذي يتحرك فيه الشاعر.

يستنهض الشاعر اللبناني حبيب ثابت[58] التراث، ويستنطق

أَطَـلَّ أَدُونِيسُـس فِي مَوْكِـب
حَسَـدُوهُ فَهَـامَ بَـيْنَ القِفَـارِ
إِنَّ نَـابَ الوُحُوشِ أَلْطَـفُ حَدًّا
طَـارَدُوهُ وطَـارَدُوا عَشْتَرُوتًـا
وَاسْتَبَاحُوا دِمَاهُمُـا وَاسْتَعَانُوا

يبدأ الموت بالتخفي لأدونيس منذ أحبته عشتار وهامت به، ومنذ ثارت غيرة الناس منه وحسدهم له، مما أدى إلى هيامه في البراري حتى قتله الوحش بنابه، فخر صريعا تسيل دماؤه وتختلط بمياه النهر، على الرغم من أن أدونيس صورة العقل البدائي والعالم الأول الذي تتجاذب أحداثه الآلهة وأنصافها وأشباهها، صورة تستند إلى (شخصيات وأحداث وأماكن مرجعية تعطي للنص سمكا دلاليا دون أن تترك له مجالا للحركة،)[61] إلا أنه استنهض بفلسفة جديدة تكتسب عمقا في الدلالة ، وجدية في الطرح غابت عن عملية الحكي الأولى لهذه الأسطورة، فمات منذ تحولت عشتار من إلهة مانحة الحب والجمال إلى عاشقة للجمال وهائمة به في أدونيس، تتبع خطواته، وتشهد مقتله ، وتحزن عليه حزنا شديدا؛ حتى غدت قطرة الماء الزلال، وتلونت بلون دم (أدونيس) الذي أريق في الوادي المقدس، وتصاعدت في الجو سارية تذوب في صدر كل شاب فيحب ويعشق، لكن موته لا يعد خلاصا وسكونا في حالة سديمية، بل انبعاثا وتجديدا، تتجدد معه الطبيعة في فصل الربيع فصل الحياة، وانبثاق شقائق النعمان التي تشربت دمه فاتخذت لونه، وقد انعكست هذه الدلالات في الشعر العربي الحديث لتعبر عن قضية الموت والبعث في الشعوب العربية وعلى أكثر من صعيد، فأصبح موت أدونيس ذا فلسفة إيجابية حتى كأنه كيان أسود بثوب أبيض، موت مستحب يحمل أملا ووجها مشرقا جديدا، هو الغد الأفضل، هو تجدد الحياة وانبعاثها، هو الأمان الذي افتقده الشعراء بعد انتقالهم من بساطة الريف إلى تعقد المدينة ، ومعاناتهم تحت وطأة المفارقات المختلفة، وهو الحياة الأولى في صيغتها البسيطة بعيدا عن (الإتكيت) الاجتماعي وتناقضات المدنية الموبوءة.

نتائج البحث:

آخر ما نخلص إليه أن الشعراء عالجوا الموت تيمة فرضت نفسها منذ الخليقة الأولى، عرفوها كما عرفها الإنسان في كل مكان وآن، وواجهوها لصيقة بالحياة شديدة الصلة بها، فعبروا عنها وشخصوها في وضعيات مختلفة، **وبرؤية جديدة تتحكم فيها رؤية الشاعر ووضعه على النحو الآتي:**

♦ كان موت فرس امرئ القيس تعبيرا عن رفض وضع اجتماعي، وهو الخلع من القبيلة والتشريد، فكان قتل المركوب تحديا لذلك ودفعا للقب المشرد.

♦ الموت في معلقة عنترة هو تحقيق للذات ونيل للمكرمات، إذ ارتبط قتل الكماة بتحقق حب عبلة، ونيل حب عبلة هو نيل للحرية المنشودة.

♦ موت الأبرش تجسيد للمثل القائل:(مصارع الرجال تحت أساطير الماضي، فيستحضر حادثة موت الإله البابلي (أدونيس) لدواعي اجتماعية وفنية ضمن مطولته (عشتروت وأدونيس)،[59] يقول في مقاطع منها:[60]

مِـنَ النُّـورِ رَايَاتُـهُ تَخْفُـقُ
بَيْنَ وَحْشِ الفَـلاَ وَبَيْنَ الضَّوَارِي
مِـنْ لِسَـانِ المُـرَاوِغِ الغَـدَّارِ
وَاسْتَحَلُّـوا شُرْبَ الدِّمَـاءِ الغِزَارِ
بِالإِلَـهَـاتِ وَالنِّسَـاءِ الحَـوَارِي

بروق الطمع)، وهو إذعان بميلاد حياة الزباء، لأن فيه أخذ بالثأر، والثأر حياة في عرف المجتمع الجاهلي.

♦ مثل موت ولد السموأل قيمة أخلاقية هي الوفاء بالعهد ومراعاة الذمة.

♦ انزاح الموت عند عبد السلام بن رغبان (ديك الجن) إلى معنى اللذة المتصلة والوصال الأبدي، بتجدد الشرب، وملازمة الكأس لشفاه الشاعر.

♦ قتل ذئب البحتري هو المعادل الموضوعي لفلسفة المتناقضات في العصر العباسي، ولكل أحزان الشاعر ومثبطاته، ونتيجة عفن الحضارة وماديتها.

♦ كان قتل زهران مقترنا بحب الحياة وتجديدها، وجعلها أكثر عدلا وسلاما، لأن حياته أمل وتفاؤل، وموته طموح ورجاء في غد أفضل.

♦ جاء قتل النازح الفلسطيني معلنا مبدأ التمسك بالأرض والانتماء إليها، ورفض جميع المخططات الاستعمارية.

♦ أما قتل الفتاة الفلسطينية وتمزيقها فهو إذعان بخطورة المخططات الصهيونية على البلاد العربية.

♦ حمل موت نيرون قيمة سلبية، تتمثل في تصوير جريرة الطغاة، وأخرى إيجابية تتأتى من كونه عبرة لكل طاغية جبار، ولكل رعية جبانة خانعة، فقتله ردع للجبابرة وإحباط لكل محاولات التسلط.

♦ كان الموت في قصة بائعة الورد تمردا على القمع والظلم المسلط على الأنثى في كل زمان ومكان.

♦ حمل موت المومس في (الريال المزيف) معنى الهروب إلى عالم مثالي وبديل مرغوب عن الواقع.

♦ عمل الموت في قصة (الجنين الشهيد) على تحقيق العدالة الاجتماعية على نحو ما، وتقويض فلسفة المجتمع الفاسدة التي تدين المرأة وتبرأ الرجل.

♦ أما موت العصفورة كشخصية افتراضية فهو ما يعادل النفاق الاجتماعي، والتنديد بأدعياء الدين وخطورتهم على المجتمع.

♦ حمل الموت في قصة البنفسجة فلسفتين متناقضين؛ الأولى التهور والطموح اللاعقلاني، الثانية معرفة المجهول وكشف كنه المستور.

♦ جاء الانتحار في قصة (الحجر الصغير) لأبي ماضي مرسخا لدور الفرد وأهميته وقيمته في المجتمع، وجاء نقدا لظاهرة الانتحار كمهرب إلى عالم بديل مبتغى.

♦ الموت في قصيدة (التمثال) للعريض هو الانتهازية والجشع واستغلال طبقة لأخرى.

♦ رمز الموت في أسطورة (عشتار وأدونيس) إلى فلسفة الحياة، فلسفة التجدد الدائم والانبعاث المستمر.

المصادر والمراجع:

أولاً- المراجع العربية:

الدواوين القديمة:

1. الأعشى (أعشى بن قيس بن ثعلبة صناجة العرب) (د. ت): الديوان. شرحه وضبط نصوصه وقدم له د. عمر فاروق الطباع. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
2. البحتري (أبو عبادة الوليد بن عبيد الله يحي بن عبيد) (د.ت): الديوان. تحقيق كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة.
3. عدي بن زيد العبادي (1965م): الديوان. حققه وجمعه محمد جبار المعيبد. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد مديرية الثقافة العامة، بغداد، العراق.
4. عنترة (عنترة بن شداد العبسي) (2002): الديوان. شرح الخطيب التبريزي، قدم له ووضع فهارسه مجيد طراد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د. ط).

المجمعات الأدبية والقواميس والموسوعات:

1. دائرة المعارف الإسلامية (د. ت). دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، العدد السابع.

الدواوين الحديثة:

1. إبراهيم العريض (1946): العرائس. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
2. أحمد شوقي (1961): الشوقيات. مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، الجزء الرابع.
3. إيليا أبو ماضي (1986): الجداول. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
4. خليل مطران (1949): الديوان. مطبعة دار الهلال، مصر.
5. صلاح عبد الصبور (1957): الناس في بلادي. منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان.
6. بشارة الخوري (1373 هـ/ 1953م): ديوان الهوى والشباب، دار المعارف، القاهرة، مصر.(د.ط).
7. عمر أبو ريشة (د. ت): مختارات. مطابع دار الكشاف ، بيروت، لبنان.
8. فدوى طوقان (1959): وجدتها. دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
9. نزار قباني (د. ت): الأعمال الشعرية الكاملة، دار صادر بيروت، لبنان.
10. نقولا فياض(د. ت): رفيف الأقحوان. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ط).
11. حبيب ثابت عشتروت وأدونيس (1948). دار مجلة الأدب، بيروت، لبنان.
12. دريني خشبة (2009): أساطير الحب والجمال عند الإغريق. دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر. طبعة دار التنوير، بيروت، لبنان.
13. ريتا عوض (1978): أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
14. زكريا عبد المجيد النوتي (د. ت): الذئب في الأدب القديم. دار الغزالي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
15. زهير ميرزا (1963): إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 02.
16. سامي سويدان (1986): أبحاث النص الروائي العربي. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
17. سعيد بنكراد (2008): السرد الروائي وتجربة المعنى. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01.
18. السعيد بوطاجين: (2005): الاشتغال العاملي دراسة سيميائية (غدا يوم جديد لابن هدوقة) عينة. منشورات الاختلاف، الجزائر.
19. سعيد حسين منصور (1988): التجديد في شعر مطران. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية.
20. سعيد علوش (1989): النقد الموضوعاتي. شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى.
21. سعيد يقطين (1985): القراءة والتجربة. منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى.
22. صلاح صالح (2003): سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01.
23. عبد الغني أحمد زيتوني(1421 هـ / 2001 م): الإنسان في الشعر الجاهلي. إصدار مركز زايد للتراث والتاريخ، الكويت، الطبعة الأولى.
24. فؤاد أبو منصور (1985). النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا. دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
25. محمد غنيمي هلال (1961 / 1962): دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر. معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، مصر.
26. موسى سليمان (1983): الأدب القصصي عند العرب دراسة نقدية للقصص القديم. الطبعة 05، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان

المراجع المترجمة:

1. أرسطو (1998): فن الشعر تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى.
2. برنارد شو (د. ت): دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية. ترجمة وتحقيق عمر مكاوي وعلي أدهم. المركز القومي للترجمة. وزارة الثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى.
3. جون هالبرين وآخرون (1981): نظرية الرواية:. ترجمة محي الدين صبحي، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى.
4. جيمس فريزر (1982): أدونيس أو تموز. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
5. الشكلانيون الروس (1982): نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب. الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى.
6. فيليب هامون (1990): سيميولوجيا الشخصيات الروائية.ترجمة سعيد بنكراد تقديم عبد الفتاح كياطر، الرباط، المغرب.

ثانياً المراجع الأجنبية:

1. *Thomas Pavel : Universe de la fiction, Ed Seuil, Paris 1988*

ثالثاً الدوريات:

1. مجلة الهلال (1967). القاهرة، مصر، العدد الثاني، فبراير.
2. مجلة الآداب (1956)، بيروت، لبنان. العدد الثاني.
3. مجلة الآداب (1953)، بيروت، لبنان، العدد الأول، كانون الثاني يناير (جانفي).
4. مجلّة الحداثة (صيف 2000): دار الحداثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ودار المثقّف العربي للطّباعة والنّشر والتّوزيع. لبنان، بيروت، السّنة السّابعة، المجلّد الخامس والعشرون، ، العدد 49 – 50.
5. مجلة الكاتب، بيروت، لبنان، العدد الثاني، مايو 1961.

رابعاً المواقع الإلكترونية:

1. –جميل حمداوي: المقاربة النقدية الموضوعاتية، الموقع الإلكتروني: شبكة الألوكة www.alukah Net
2. –جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، كتاب موضوع على شبكة الألوكة. www.alukah Net

الهوامش:

1. كالنقد الإيديولوجي، النقد التأويلي، البنيوية، اللسانية، السيميائية، وغيرها.
2. ينظر جميل حمداوي: نظريات ما بعد الحداثة، (مفهوم المقاربة الموضوعاتية)، ص 437، أو: (مقال على موقع الألوكة في الشبكة العنكبوتية)، الموقع: www.alukah. net
3. سعيد يقطين (1985): القراءة والتجربة. منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ص232
4. سامي سويدان (1986): أبحاث النص الروائي العربي. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص18
5. فؤاد أبو منصور (1985): النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا. دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص179
6. الشكلانيون الروس(1982): نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب. الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى،. ص: 226، أو: سعيد علوش (1989): النقد الموضوعاتي. شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، ص148.
7. جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة،(مفهوم المقاربة الموضوعاتية). كتاب موضوع على شبكة الألوكة، ص438، أو المقال الموسوم بـ (المقاربة النقدية الموضوعاتية)، الموقع الإلكتروني: www.alukah. net
8. جميل حمداوي: المقاربة النقدية الموضوعاتية.
9. سعيد علوش (1989): النقد الموضوعاتي. شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، ص12
10. جميل حمداوي: المقال المذكور على الموقوع المشار إليه: www.alukah. Net
11. سعيد علوش: النقد الموضوعاتي، ص105
12. امرؤ القيس بن حجر الكندي: الدِّيوان. جمع وشرح أبو الحجَّاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشَّنتمري، اعتنى بتصحيحه الشَّيخ ابن أبي شنب، الشَّركة الوطنيَّة للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، 1974، ص156
13. عنترة (عنترة بن شداد العبسي): الديوان. شرح الخطيب التبريزي، قدم له ووضع فهارسه مجيد طراد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2002، ص56
14. موسى سليمان (1983): الأدب القصصي عند العرب دراسة نقدية للقصص القديم. الطبعة 05، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ص119
15. تذكر كتب التاريخ والأدب أن (الأبرش)، كان سيدا قويا مهابا وكان به برص، استحى الناس أن ينادونه (الأبرص)، فقالوا (الأبرش)، ينظر شرح الديوان
16. الزَّبَّاءُ: بتشديد الزاي وفتحها، وتشديد الباء وفتحها: صفة لها لطول شعرها الذي كانت تجره وراءها إذا مشت وأسدلته.
17. عدي بن زيد العبادي(1965م): الديوان. حققه وجمعه محمد جبار المعيبد. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد مديرية الثقافة العامة، بغداد، العراق، ص181
18. الأعشى (أعشى بن قيس بن ثعلبة صناجة العرب) (د. ت): الديوان. شرحه وضبط نصوصه وقدم له د. عمر فاروق الطباع. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص27
19. ينظر: عبد الغني أحمد زيتوني(1421 هـ / 2001 م): الإنسان في الشعر الجاهلي. إصدار مركز زايد للتراث والتاريخ، الكويت، الطبعة الأولى، ص307.
20. ديك الجن: شاعر يصفه المؤرخون بكونه خليعا ماجنا، وهو من شعراء العصر العباسي، أحب فتاته بجنون ثم قتلها بعد ذلك وجبل من رماد جثتها كأسه التي يشرب بها خمرته. وتتضارب الروايات حول سبب القتل وطريقته، ويوجد حديث مستفيض عن ذلك في كتاب الأغاني للأصفهاني. طبعة ساسي، الجزء السابع، ص142
21. عمر أبو ريشة: مختارات. ص: 40، والقصة ذكرها الأصفهاني في أغانيه، ج 07، ص142
22. هذا ما أورده الشاعر السوري عمر أبو ريشة في مطولته الشعرية (كأس).
23. سيمون دي بوفوار: من رواد المذهب الوجودي المعاصر.
24. مجلة الهلال. العدد الثاني، فبراير، 1967، ص165 (الأدب والحب والموت)، حوار مع سيمون دي بوفوار.
25. زكريا عبد المجيد النوتي: الذئب في الأدب القديم. دار الغزالي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. (المقدمة). ص: د
26. البحتري (أبو عبادة الوليد بن عبيد الله يحي بن عبيد) (د. ت): الديوان. تحقيق كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، الجزء الثاني، ص742 – 745.
27. رشاد رشدي: المعادل الموضوعي (مقال). مجلة الكاتب، بيروت، لبنان، العدد الثاني، مايو 1961، ص78
28. هو محمد صلاح الدين عبد الصبور يوسف الحوائكي1931م/ 1981، شاعر مصري وأحد رواد الشعر الحر.
29. صلاح عبد الصبور (1957): الناس في بلادي. منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ص48
30. فدوى طوقان (1959): وجدتها. دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة

الثانية، ص08

31. فدوى طوقان: شاعرة فلسطينية (1917 م / 2003 م)

32. نزار قباني (1956): قصة راشيل شوارزنبرغ. مجلة الآداب، العدد الثاني، ص01، أو: الأعمال الشعرية الكاملة، دار صادر بيروت، لبنان. ص،154 بعنوان: (أكتب للعرب الصغار).

33. جليل كمال الدين (1964): الشعر العربي الحديث وروح العصر (دراسات نقدية مقارنة). دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص336.

34. السادية: سميت بالسادية نسبة إلى الماركيز دي ساد Marquis De 1740) (Sadeم/1814) الأديب الفرنسي المشهور والذي كان يعذب ضحاياه بطرق وحشية لتحقيق أغراض جنسية. انظر معجم المصطلحات النفسية (سادية)، أو الموقع الإلكتروني: سادية .https://ar.wikipedia /org/wiki

35. خليل مطران: شاعر لبناني (1288هـ / 1368هـ) (1871 م / 1949) م

36. إيليا أبو ماضي (1986): الجداول. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص132، أو: زهير ميرزا (1963): إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ص463، وما بعدها.

37. صلاح صالح: سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص115

38. جون هالبرين وآخرون (1981): نظرية الرواية. ترجمة محي الدين صبحي، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ص18.

39. بشارة الخوري 1373 هـ/ 1953م: ديوان الهوى والشباب، دار المعارف، القاهرة، مصر.(د.ط)، ص122.

40. أرسطو (1998): فن الشعر تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ص146.

41. برنارد شو (د. ت): دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية. ترجمة وتحقيق عمر مكاوي وعلي أدهم. المركز القومي للترجمة. وزارة الثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ص162

42. صورة للاضطراب النفسي، يتجسد في التلذذ بالألم الواقع على الشخص نفسه، أي التلذذ بالاضطهاد عامة، اشتقت من اسم الروائي النمساوي ليوبولد مازوخ Léopold Mazokh، الذي احتوت رواياته على ممارسات مازوخية. انظر الموقع:

https://ar.wikipedia.org/wik السادية والمازوخية، أو معجم المصطلحات النفسية (المازوخية).

43. خليل مطران (1952): المختارات، جمع وترتيب (محمد أبو المجد) المطبعة البوليسية، حريصا، لبنان، ص163

44. وملخصها: أن فتاة فلاحة تقدم إلى القاهرة، فتعمل في ملهى، لتتعرف على شاب يعدها بالزواج، وثم يخدعها، وحين تتحرك ثمرة الخطيئة في أحشائها تتجرع السم، فيموت جنينها بينما تحيا هي لتصارع الحياة من جديد.

45. جمال عبد الرحمان صالح (1399 هـ / 1978): نسيب عريضة حياته وشعره. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر، القاهرة، م. ص: 279، نقلا عن: فصل سالم العيسى: النزعة الإنسانية في شعر الرابطة القلمية، ص153

46. ينظر: خليل مطران: العناصر الإنسانية في أدبنا الحديث (مقال). مجلة الكتاب، مصر، المجموعة الثالثة، ص45.

47. جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة، (الأجنحة المتكسرة). ص: 332، مقال: (يا خليلي الفقير).

48. أحمد شوقي (1961): الشوقيات. مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، الجزء الرابع، ص125.

49. محمد غنيمي هلال (1961 1962): دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر. معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، مصر، ص70، وما بعدها.

50. السعيد بوطاجين: (2005): الاشتغال العاملي دراسة سيميائية (غدا يوم جديد لابن هدوقة) عينة. منشورات الاختلاف، الجزائر، ص14.

51. نقولا فياض(د. ت): رفيف الأقحوان: المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ص119.

52. إيليا أبو ماضي (1986): ديوان الجداول. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص98.

53. فيليب هامون (1990): سيميولوجيا الشخصيات الروائية.ترجمة سعيد بنكراد تقديم عبد الفتاح كيطاط، الرباط، المغرب، ص24

54. السعيد بوطاجين: الاشتغال العاملي. ص14.

55. إبراهيم العريض (1946): العرائس. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص74، تقص حكاية فتاة جائعة تطرق باب جارها النحات ليطعمها، فيقايضها على الطعام بالاستسلام له قصد نحت صورتها، لكنه ما أن ينهي إنجازه الفني حتى تموت الحسناء تحت سياط الجوع.

56. أسطورة بجماليون: هي قصة بجماليون الذي نحت فينوس ربة الجمال والحب، ثم عشقها، وطلب من الآلهة أن تبث فيها الحياة ففعلت.انظر: دريني خشبة: أساطير الحب والجمال عند الإغريق. دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص206 أو: طبعة دار التنوير، بيروت، لبنان، 2009، ص249.

57. Thomas Pavel : Univers de la fiction، éd Seuil، Paris 1988، p 100

58. هو حبيب ن جرجس حنا ثابت، شاعر لبناني (1308 هـ / 1337 هـ)/ (1890 م/ 1953 م)، يؤكد على كون الأسطورة من نسج الخيال المحض، قدم لها بمعلومات مستفيضة عن الإلهين (عشتار وأدونيس)، وسماها (ملحمة).

59. حبيب ثابت (1948). عشتروت وأدونيس. دار مجلة الأدب، بيروت، لبنان، ص169، للاطلاع على تفاصيل الأسطورة، انظر: كرم البستاني (صيف 2000): أساطير شرقية، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ص154.

60. فأدونيس أو (تموز): هو راع بابلي مات في ريعان شبابه، وقد ارتبطت عبادته بعبادة عشتروت، أما عشتروت: فهي إلهة كنعانية انتقلت عبادتها إلى العبرانيين، وهي إلهة النسل والخصب والحب والجمال.

61. ريتا عوض (1978): أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص46.

منهج الإمام النووي في نقد الأسانيد من خلال كتابه التبيان في آداب حملة القرآن*

أ.د. نعيم أسعد عبد الرازق الصفدي**
د. عطوة محمد عطوة القريناوي***

*تاريخ التسليم: 2016/10/15م، تاريخ القبول: 2017/1/10م.
** أستاذ دكتور/ الجامعة الإسلامية/ فلسطين.
*** أستاذ مساعد/ وكالة الغوث الدولية/ فلسطين.

ملخص

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد.

فقد قام الباحثان في هذا البحث الموسوم ب: (منهج الإمام النووي في الحكم على الأسانيد من خلال كتابه التبيان) بدراسة أقوال الإمام النووي المتعددة في الحكم على الأحاديث.

وقد كانت مشكلة الدراسة تتمحور حول منهج الإمام النووي في الحكم على الأسانيد في كتابه التبيان بين التشدد والتساهل، وتتمثل أهمية هذه الدراسة في عدم كتابة أحد في حكم النووي على أسانيده في كتابه التبيان.

وقد درس الباحثان أربعة عشر حديثًا حكم عليها النووي في كتابه، وكانت البداية بترجمة الإمام النووي من حيث المولد، والنشأة، والشيوخ والتلاميذ، والمصنفات، وبعد ذلك التعريف بكتابه التبيان.

وأما الدراسة التطبيقية فكانت على ثلاثة أقسام: التصحيح، والتحسين، والتضعيف.

وقد توصل الباحثان من خلال هذا البحث إلى دقة الإمام النووي في حكمه على الأحاديث، فلم يخالفه الباحثان من خلال الدراسة التطبيقية إلا في أحاديث قليلة، وهذا يدل على سعة علم هذا الإمام في علم نقد الأحاديث، وقدرته الفائقة على ذلك.

والله أسأل أن يجعل هذا في ميزان حسناتنا يوم القيامة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الكلمات المفتاحية: منهج الإمام النووي، نقد الأسانيد، كتاب التبيان في آداب حملة القرآن.

The approach of Imam Alnawawy in criticizing the documentation and transmission of narrations in his book (ALtibyan in Adab Hamlat AlQuran)

Abstract

All praise is due to Allah and his grace by which good deeds are always done. May peace and blessings be upon our prophet Mohammed.

In our research the approach of Imam Alnawawy in criticizing the documentation and transmission of narrations in his book (ALtibyan in Adab Hamlat AlQuran) I study Al- Imam Al- Nawawy'sseveral sayings for hadith.

The importance of this study is that no one wrote about this issue

This study aims to clear up an approach of Al-Imam Al-Nawawy for hadith.

We study fourteen hadiths. Firstly, we started the study by an introduction about Al- Imam Al- Nawawy: (date and place of birth, life, teachers, students, books and death). Then, we gave a definition of his book of Altebian.

The empirical study contains three parts: correcting, improving, weakening).

Through this study, the researcher reaches an accuracy of Al- Nawawy's judgments expect some concerned with few hadiths. This shows Al- Nawawy's great ability in criticizing hadiths.

May Allah accepts this study in our good deeds on the day of resurrection. Our final prayer is that all praise be to Allah, the lord of the existence.

***Key words**: The approach of Imam Alnawawy, criticizing the documentation and transmission of narrations, his book (ALtibyan in Adab Hamlat AlQuran)*

مقدمة:

الحمد لله الكريم المنَّان، ذي النعمة والفضل والإحسان، الذي امتنَّ علينا بإرساله أفضل خلقه لديه، وأكرمهم عليه، محمد r، وبعد.

فقد تواصل علم النقد قرنًا بعد قرن، حتى جاء القرن السابع الهجري فظهر فيه كثير من العلماء، ومنهم الإمام النووي المتوفى عام (676هـ)، صاحب الآثار العلمية العظيمة في كل المجالات ، فألَّف في الحديث وعلومه، والفقه وأصوله، والآداب والأذكار واللغة وغير ذلك الكثير، وقد وقع اختيار الباحثين على كتابه: (التبيان في آداب حملة القرآن)، الذي حكم فيه على بعض الأحاديث بالصحة أو الحسن أو الضعف مما يسترعي من الباحثين الاهتمام بهذه الأحكام وبيان منهجه فيها.

أولًا: مشكلة الدراسة:

تتحدد مشكلة الدراسة في السؤال الرئيسي التالي:

◄ ما هو منهج الإمام النووي في نقد الأسانيد من خلال كتابه التبيان في آداب حملة القرآن؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:

◄ ما هي مصطلحات الإمام النووي في الحكم على الأسانيد في كتابه التبيان؟

◄ ما هي سمات منهج الإمام النووي في كتابه التبيان من حيث التشدد أو التساهل؟

◄ ما مدى دقة الإمام النووي في الحكم على الأسانيد في كتابه التبيان؟

◄ ما مدى موافقة أو مخالفة العلماء لأحكام الإمام النووي على الأسانيد في كتابه التبيان؟

ثانيًا: أهمية الموضوع وبواعث اختياره:

تكمن أهمية الموضوع في النقاط التالية:

1. هذه الدراسة الحديثية الأولى حول منهج النووي في حكمه على أحاديث كتابه التبيان.

2. لأن علم الحكم على الأسانيد، وتصفية السنة النبوية من الشوائب من أهم علوم الحديث التي ينبغي الكتابة فيها، وتطبيقها على أحكام الأئمة؛ لمحاولة فهم مناهجهم فيها.

3. يُعَدُّ الإمام النووي من كبار نقاد الحديث الذين حكموا على الأحاديث بالقبول والرد، فرأيه في نقد الأسانيد يَهُمُّ كل باحث في السنة النبوية.

ثالثًا: أهداف البحث:

1. حصر مصطلحات الإمام النووي في الحكم على الأسانيد في كتابه التبيان، وفهمها بناء على استخدام الإمام النووي لها.

2. إبراز منهج الإمام النووي في الحكم على الأسانيد من خلال كتابه التبيان، ومدى دقته في ذلك.

3. الوقوف على مدى التشدد أو التساهل أو الاعتدال في حكم الإمام النووي على الأحاديث.

رابعًا: منهج البحث، وطبيعة عمل الباحثين فيه:

- **منهج البحث:**

1. اتبع الباحثان المنهج الاستقرائي في جمع الأحاديث التي حكم الإمام النووي عليها في كتابه التبيان في آداب حملة القرآن.

2. اتبع الباحثان المنهج التحليلي الوصفي في دراسة هذه الأحاديث، والحكم عليها؛ لأجل الخروج بنتيجة حول منهج الإمام النووي في كتابه التبيان.

- **منهج جمع الأحاديث وتصنيفها:**

1. قام الباحثان بجمع الأحاديث التي حكم عليها الإمام النووي في كتابه التبيان، وذلك من خلال الاستقراء التام حيث بلغت أربعة عشر حديثًا.

2. قام الباحثان بدراسة هذه الأحاديث بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام: التصحيح، والتحسين والتجويد، والتضعيف.

3. قام الباحثان بترتيب أحاديث المطلب الواحد حسب ورودها في كتاب التبيان على ترتيب المُصَنِّف.

- **منهج دراسة سند الإمام النووي:**

1. جعل الباحثان نص عبارة الإمام النووي في كتابه التبيان داخل مستطيل، ثم أتيا بالرواية التي حكم عليها، وإن لم يحدد الإمام النووي نص الرواية جاء الباحثان بالرواية الأقرب للفظ الرواية التي حكم عليها.

- **منهج تخريج الأحاديث:**

1. إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اقتصر الباحثان على تخريجه منهما، أما إذا كان في غير ذلك من المصادر الحديثية فقد قام الباحثان بتخريجه من الكتب الستة، وتوسعا في التخريج عند الحاجة.

2. قام الباحثان بتخريج المتابعات التي تعالج علل الحديث.

3. رتب الباحثان مصادر التخريج بالبدء بالكتب التسعة، ثم حسب سنة وفاة المصنفين.

- **منهج دراسة رجال الإسناد:**

1. إذا كان الراوي من رجال الكتب الستة اكتفى الباحثان بنقل الحكم عليه من تقريب التهذيب، إلا في المرتبة الرابعة والخامسة والسادسة عند ابن حجر من مراتب التعديل[1]، فقد توسع الباحثان في الترجمة لرجالها للخروج بخلاصة القول في رواتها من خلال المقارنة بين كلام النقاد فيهم، ويتم القول بأن باقي رجال إسناده ثقات اعتمادًا على ما ذكره ابن حجر في التقريب.

2. إذا تكرر الراوي المختلف فيه قام الباحثان بذكر خلاصة القول فيه، والإحالة إلى مكان ترجمته في البحث.

3. إذا كان الراوي من غير رجال الكتب الستة درس الباحثان الرواة المختلف في توثيقهم، واختصرا القول في الرواة الضعفاء، والمتروكين.

- **منهج الحكم على الإسناد:**

1. حكم الباحثان على أسانيد الأحاديث بما يناسبها بعد ذكر حكم النووي على السند، وتخريج الحديث، ودراسة رجال الإسناد، ثم مقارنة هذه النتيجة بكلام العلماء، ومدى مطابقتها لحكم النووي.

2. إذا كان إسناد الحديث يمكن ارتقاؤه اجتهد الباحثان في العثور على متابعات له لتقويته، وإلا تم البحث عن شواهد للحديث.

خامسًا: الدراسات السابقة:

لم يعثر الباحثان في حدود علمهما واطلاعهما على دراسة لأحكام الإمام النووي على الرواة في كتابه التبيان في آداب حملة القرآن.

♦ **المبحث الأول: ترجمة الإمام النووي والتعريف بكتابه التبيان: وفيه ستة مطالب:**

– **المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه:**

هو الإمام يحيى بن شرف النَّوويُّ الدمشقيُّ [2]. والنَّوويُّ نسبة إلى نوى، ويجوز النَّواوي، وقد كانت قاعدة الجولان من أرض حوران من أعمال دمشق [3].

وأما نسبته إلى دمشق، فقد أقام بها نحو ثمانية وعشرين عاماً، وقد قال عبد الله بن المبارك: (من أقام في بلدة أربع سنين نُسِبَ إليها) [4]. وكنيته أبو زكريا، ولقبه محيى الدين[5].

– **المطلب الثاني: مولده ونشأته ورحلاته ووفاته:**

ولد الإمام النَّوَوِيُّ في العشر الأواسط من المحرم سنة إِحْدَى وَثَلَاثِينَ، وستِّمائَة ببلدة نوى [6]، وقضى طفولته فيها، فلما كان عمره تسع عشرة سنة، قدم به والده إلى دمشق، وحج مع والده في عمر العشرين، وحُمَّ من أول ليلة خرج فيها من نوى إلى يوم عرفة، حيث قال والده: (وما تَأَوَّه ولا تَضَجَّر)، ثم عاد إلى دمشق، وكان يقرأ في اليوم اثني عشر درسًا على المشايخ شرحًا وتصحيحًا، وقد وَلِيَ دار الحَديث الأشرفية [7]في سن الرابعة والثلاثين إلى أن توفّي [8]. وقد سافر إلى أماكن أخرى غير التي ذُكِرَت، فسافر إلى مسقط رأسه نوى، وتوجه إلى القدس، والخليل، ثم عاد إلى نوى، وتوفي بها [9].

توفي ليلة الأربعاء، الرابع والعشرين من شهر رجب، سنة ست وسبعين وستمائة بنوى، وكان عمره خمسة وأربعين عامًا[10].

– **المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه:**

أولًا: شيوخه:

تتلمذ الإمام النووي على العديد من الشيوخ في علم الحديث، والفقه، وأصوله، وغيرها منهم:

1. شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ت682هـ[11].
2. كمال الدين أبو إبراهيم إسحاق بن أحمد بن عثمان المغربي ت650هـ[12].
3. أبو العباس جمال الدين أحمد بن سالم المصري ت672هـ[13].

ثانيًا: تلاميذه :

تتلمذ على الإمام النووي الكثير من التلاميذ، ونهلوا من علمه، ومن أبرزهم:

1. علاء الدين علي بن إبراهيم بن داود، أبو الحسن بن العطار ت724هـ[14].
2. شمس الدين محمد بن أحمد بن حيدرة المصري، أبو عبد الله بن القمَّاح ت741هـ[15].
3. جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف المزي ت742هـ[16].

- **المطلب الرابع: ثناء العلماء عليه:**

أثنى الكثير من العلماء على الإمام النووي، ومن ذلك:

قال تلميذه ابن العطار: (كان حافظًا لحديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم–، عارفًا بأنواعه كلها؛ من صحيحه وسقيمه، وغريب ألفاظه، وصحيح معانيه، واستنباط فقهه، حافظًا لمذهب الشافعي، وقواعده، وأصوله، وفروعه، ومذاهب الصحابة والتابعين، واختلاف العلماء، ووفاقهم، وإجماعهم، وما اشتهر من ذلك جميعه، وما هُجِرَ، سالكًا في كلِّها ذكر طريقة السلف، قد صرف أوقاته كلها في أنواع العلم والعمل، فبعضها للتصنيف، وبعضها للتعليم، وبعضها للصلاة، وبعضها للتلاوة، وبعضها للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر) [17].

وقال السُّبْكي: (شيخُ الْإِسْلَام، أستاذُ الْمُتَأَخِّرين، وَحُجَّة الله على اللاحقين، والداعي إِلى سَبِيل السالفين، كان يحيى – رحمه الله– سيدًا، وَحَصُورًا، وليثًا على النَّفس، هصورًا، وزاهدًا....) [18].

وقال الذهبي: (الإمام، الحافظ، الأوحد، القدوة، شيخ الإسلام، عَلَمُ الأولياء، صاحب التصانيف النافعة)[19].

- **المطلب الخامس: مصنفاته**[20]:

تعددت مصنفات الإمام النووي في العلوم الشرعية جميعا ، فقد كان متبحرًا فيها كلها، فمن مصنفاته المطبوعة، والمتداولة:

1. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.
2. شرح قطعة من صحيح البخاري.
3. إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق
4. التقريب والتيسر لمعرفة سنن البشير النذير.
5. رياض الصالحين.
6. الأذكار.
7. الأربعين.
8. المجموع شرح المهذب، ولم يتمه.
9. الروضة في مختصر شرح الرافعي.
10. الإيضاح في المناسك.
11. تهذيب الأسماء واللغات.
12. الترخيص بالقيام لذوي الفضل والمزية من أهل الإسلام.
13. بستان العارفين.

- **المطلب السادس: التعريف بكتاب التبيان**[21]:

ينتمي كتاب التبيان في آداب حملة القرآن إلى مؤلفات علوم القرآن العظيمة، إذ يؤصل الإمام النووي لآداب التعامل مع القرآن الكريم، وعن سبب تأليفه فقد ذكر أنه صنفه من أجل النصيحة للقرآن الكريم، ومن ذلك بيان آداب حملته وطلابه، وإرشادهم إليها، وتنبيههم عليها، وقد تحدث في كتابه عن فضيلة تلاوة القرآن وحملته، وإكرام أهل القرآن والنهي عن أذاهم، وآداب معلم القرآن ومتعلمه، وبعض الآيات والسور المستحبة في أوقات وأحوال مخصوصة، وغير ذلك.

وأما عن منهجه فيه فقد ابتعد عن التطويل، وكانت العبارات سلسة وبسيطة، ولم يستطرد في الأبواب، وقام بحذف الأسانيد في معظم الكتاب، وقد ضمن الباب الأخير شرح غريب الألفاظ في الكتاب.

وقد حكم في كتابه على أربعة عشر حديثًا بين الصحة والحسن والتجويد والضعف، فرغم النفحة القرآنية إلا أنه اهتم بالناحية الحديثية، وعني بها، وهي التي سندرسها في هذا البحث.

♦ **المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لحكم الإمام النووي على الأسانيد:**

- **المطلب الأول: الدراسة التطبيقية للتصحيح عند الإمام النووي:**

الحديث الأول: قال الإمام النووي: عن أبي هريرة – رضي الله عنه– قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : (من تعلم علمًا يبتغى به وجه الله تعالى لا يتعلمه إلا ليصيب به عَرَضًا من الدنيا لم يجد عَرْفَ الجنة يوم القيامة). رواه أبو داود بإسناد صحيح[22].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ، عَنْ أَبِي طُوَالَةَ عَبْد الله بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْمَرٍ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: (مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ الله عَزَّ وَجَلَّ لَا يَتَعَلَّمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا، لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ). يَعْنِي: رِيحَهَا[23].

تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه، وأحمد من طريق يونس بن محمد، وسريج بن النعمان، كلاهما عن فليح بن سليمان به بمثله[24]، وأخرجه أبو بكر بن أبي شيبة عن سريج بن النعمان به بمثله [25]، وأبو يعلى الموصلي عن بشر بن الوليد، وابن حبان من طريق عبد الله بن وهب،

كلاهما: (بشر وابن وهب)، عن فليح بن سليمان به بمثله[26].

دراسة رجال الإسناد:

فليح بن سليمان بن أبي المغيرة: قال ابن حجر: صدوق كثير الخطأ[27].

ذكره ابن حبان في الثقات[28]، وقال في موضع: من متقني أهل المدينة وحفاظهم[29]، وذكره الدار قطني في ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم [30].

وقال الساجي: هو من أهل الصدق، ويهم [31]، وقال ابن عدي: ولفليح أحاديث صالحة يرويها عن نافع عن ابن عمر نسخة، ويروي عن هلال بن علي، عَنْ عَبد الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عمرة عَنْ أَبِي هريرة أحاديث، ويروي عن سائر الشيوخ من أهل المدينة مثل: أَبِي النضر وغيره أحاديث مستقيمة وغرائب، وقد اعتمده البُخاريّ في صحيحه، وروى عنه الكثير، وقد روى عنه زيد بن أَبِي أنيسة، وَهو عندي لا بأس به[32].

وقال الخليلي: أَخْرَجَ أَحَادِيثَهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيحِ، وَأَكْثَرَ عَنْهُ، وَتَكَلَّمَ فِيهِ غَيْرُ الْبُخَارِيِّ مِنَ الْحُفَّاظِ[33].

وضعفه ابن معين [34]، وفي موضع: ضعيف الحديث[35]، وفي موضع سئل عنه فلم يُقَوِّ أمره[36]، وفي موضع: ليس بقوى، ولا يحتج بحديثه، وهو دون الدَّرَاوَرْدِي، الدَّرَاوَرْدِي أثبت منه[37]، وفي موضع: فليح وَابْن أبي الزِّنَاد وَأَبُو أويس دون الدَّرَاوَرْدِي، الدَّرَاوَرْدِي أثبت مِنْهُم[38]، وفي موضع: صَالِح، وَلَيْسَ حَدِيثه بِذَاكَ الْجَائِز[39]، وقال أَيْضًا: كَانَ يُقَال ثَلَاثَة كَانَ يَتَّقِي حَدِيثهمْ: مُحَمَّد بن طَلْحَة بن مصرف، وَأيوب بن عتبَة، وفليح بن سُلَيْمَان[40].

وقال أبو حاتم[41]، والنسائي[42]: ليس بالقوى، وفي موضع ضعفه النسائي[43]، وقال أبو كامل مظفر بن مدرك: ليس بشيء[44].

يرى الباحثان: صدوق كثير الخطأ ، كما قال ابن حجر؛ لتراوح الأقوال فيه بين أدنى التوثيق، والجرح الخفيف.

باقي رجال السند ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لأجل فليح بن سليمان صدوق كثير الخطأ، ولم يتابع، وأما عن سريج بن النعمان فقد ذكر ابن حجر أنه ثقة يهم قليلا[45]، وقد تابعه يونس بن محمد، وعبد الله بن وهب، وللحديث شاهد من طريق الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب، وقد أخرجه الترمذي في سننه، وهو بمعنى حديثنا[46]، فالحديث حسن لغيره.

وقد حسنه ابن القطان[47]، وشعيب الأرناؤوط، وحسين أسد [48]، ويبدو أن تصحيح النووي له؛ لأنه يوثق فليح بن سليمان، ومن أجل ذلك صحح إسناده.

الحديث الثاني: قال الإمام النووي: في الحديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم–: (خير المجالس أوسعها). رواه أبو داود في سننه في أوائل كتاب الآداب بإسناد صحيح من رواية أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه– في آداب المتعلم[49].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ – رضي الله عنه– قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَقُولُ: (خَيْرُ الْمَجَالِسِ أَوْسَعُهَا). قَالَ أَبُو دَاوُدَ: (هُوَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيُّ)[50].

تخريج الحديث:

أخرجه أحمد عن أبي عامر العقدي، وعَبْد الرحمن بْن عَبد اللَّه بْن عُبَيد أبي سعيد مولى بني هاشم بنحوه[51]، والحاكم من طريق معلى بن منصور بمثله[52]، ثلاثتهم: (أبو عامر– أبو سعيد– معلى) عن عبد الرحمن بن أبي الموال به، وفيه قصة.

دراسة رجال الإسناد:

عبد الرحمن بن أبى الموال: قال ابن حجر: صدوق ربما أخطأ[53].

وثقه ابن معين[54]، وفي موضع: صالح[55]، وأحمد بن حنبل[56]، وفي موضع: ما أرى بحديثه بَأْسًا، هو ممن يحتمل[57]، وفي موضع آخر: لا بأس به [58].

ووثقه الدار قطني[59]، وابن بشكوال[60]، وابن الجوزي[61]، والذهبي[62]، وزاد في موضع: مشهور[63].

وقال ابن حبان: من متقني أهل المدينة، وكان يغرب[64]، وقال ابن عدي: مستقيم الحديث[65].

وقال أبو زرعة، وأبو حاتم: لا بأس به[66]، زاد أبو زرعة: صدوق[67]، وقال ابن خراش: صدوق[68]، وقال النسائي: لَيْسَ بِهِ بأس[69].

قال الباحثان: ثقة؛ فقد قال بتوثيقه الكثير من النقاد، ولعل ابن حجر نزل به إلى مرتبة الصدوق لأجل قول ابن حبان بأنه كان يُغْرِب.

عَبْد الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ: قال ابن حجر: مقبول[70].

قال ابن عبد البر: هو ابن أخي عبد الرحمن بن أبي عمرة، نسبه مالك إلى جده، وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عمرة، ويروي عن عمه، وعن أبي سعيد الخدري، وما أظنه سمع منه، روى عنه عبد الله بن خالد أخو عطاف، وعبد الرحمن بن أبي الموالي[71].

قال الباحثان: لم نجد في هذا الراوي إلا كلام ابن حجر، والقول ما قال.

باقي رجال السند ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لعدم متابعة عبد الرحمن بن أبي عمرة المقبول، فيصبح لين الحديث، ولعل النووي صححه باعتبار أن عبد الرحمن بن أبي عمرة هو التابعي الثقة، وليس كذلك فهذا الذي في إسنادنا هو ابن أخيه، وقد اعترض الحافظ ابن حجر على كلام المزي بجعل التابعي شيخًا لعبد الرحمن بن أبي الموال[72]، وقد يكون هذا ما اعتبره كذلك المعاصرون، فقد صحح إسناده الألباني[73]، وشعيب الأرناؤوط[74]، وقد تنبه لذلك أبو داود فذكر بعد الحديث أنه عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرة، وهو ابن أخي عبد الرحمن بن أبي عمرة.

وللحديث شاهد من طريق أنس بن مالك – رضي الله عنه– [75]، فيكون الحديث حسنًا لغيره.

الحديث الثالث: قال الإمام النووي: عن أبي هريرة – رضي الله عنه–، عن النبي – صلى الله عليه وسلم– قال: (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله تعالى، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة[76]، وغشيتهم الرحمة[77]، وحفَّتهم الملائكة[78]، وذكرهم الله فيمن عنده). رواه مسلم، وأبو داود بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم[79].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ تَعَالَى، يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ)[80].

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى التميمي، وأبي بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن العلاء الهَمْداني، ثلاثتهم عن أبي معاوية محمد بن خازم به بمثله، وفيه زيادة[81].

دراسة رجال الإسناد: جميع رجاله ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده صحيح.

الحديثان الرابع والخامس: قال الإمام النووي: والسُّنَّة أن يقرأ في صلاة الجمعة في الركعة الأولى سورة الجمعة بكمالها، وإن شاء: (سَبِّح اسم ربك الأعلى)، وفي الثانية: (هل أتاك حديث الغاشية). فكلاهما صحيحٌ عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم–[82].

أولًا: قال الإمام النسائي: أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ، عَنْ مَالك، عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ سَعِيد، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ الضَّحَّاكَ بْنَ قَيْسٍ سَأَلَ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِير: مَاذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَلَى إِثْرِ سُورَةِ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ: (كَانَ يَقْرَأُ: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ))[83].

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم من طريق سفيان بن عيينة عن ضمرة بن سعيد به بنحوه[84].

دراسة رجال الإسناد: جميع رجاله ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده صحيح.

ثانيًا: قال الإمام النسائي: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَعْبَدُ بْنُ خَالِد، عَنْ زَيْدِ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ سَمُرَةَ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ بِ: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)، وَ(هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ)[85].

تخريج الحديث:

أخرجه أبو داود عن مُسَدَّد بن مُسَرْهَد[86]، وأحمد في مسنده[87]، كلاهما: (مسدد– أحمد) عن يحيى بن سعيد عن شعبة بن الحجاج به بنحوه، وأحمد من طريق مِسْعَر بن كدام عن معبد بن خالد به بنحوه[88].

دراسة رجال الإسناد: جميع رجاله ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده صحيح.

الحديثان السادس والسابع: قال الإمام النووي: والسُّنَّة في صلاة العيد في الركعة الأولى: سورة ق، وفي الثانية: سورة الساعة بكمالها، وإن شاء: (سَبِّح)، و(هل أتاك؟). فكلاهما صحيحٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[89].

أولًا: قال الإمام الترمذي: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ سَعِيدٍ الْمَازِنِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، سَأَلَ أَبَا وَاقِدٍ اللَّيْثِيَّ: مَا كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بِهِ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى؟ قَالَ: (كَانَ يَقْرَأُ بِـ: (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ)، وَ (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ)). (هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ)[90].

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى عن مالك بن أنس به بنحوه، ومن طريق فليح بن سليمان عن ضمرة بن سعيد به بنحوه[91].

دراسة رجال الإسناد: جميع رجاله ثقات

الحكم على الإسناد: إسناده صحيح.

ثانيًا: قال الإمام الترمذي: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْتَشِرِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ وَفِي الْجُمُعَةِ: بِ: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)، وَ (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ)، وَرُبَّمَا اجْتَمَعَا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ فَيَقْرَأُ بِهِمَا)[92].

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم من طريق جرير بن عبد الحميد[93]، وأحمد عن سفيان بن عيينة[94]، كلاهما عن إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْتَشِرِ به بنحوه، إلا أنه زاد في إسناد أحمد: حبيب بن سالم عن أبيه.

دراسة رجال الإسناد:

حبيب بن سالم الأنصاري: قال ابن حجر: مولى النعمان بن بشير وكاتبه، لا بأس به[95].

وثقه أبو حاتم[96]، وأبو داود[97]، والذهبي[98]، وذكره ابن حبان في الثقات[99].

وقال ابن عدي: لَيْسَ فِي مُتُونِ أَحَادِيثِه حَدِيثٌ مُنْكَرٌ، بَلْ قَد اضْطَرَبَ فِي أَسَانِيدِ ما يروى عَنه[100]، وقال البخاري: فيه نظر[101].

قال الباحثان: لا بأس به خاصة عن النعمان بن بشير، فهو مولاه، وكاتبه، وأما ما ذكره البخاري عنه، فسببه هو ما ذكره ابن عدي الذي سبر حديثه، وهو وجود اضطراب في أسانيده، وقد قبله الإمام مسلم، وروى له في صحيحه، وهذه الرواية في صحيح مسلم.

باقي رجال الإسناد ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده حسن؛ لوجود حبيب بن سالم، وهو لا بأس به، وأما عن اضطراب هذا الحديث كما في مسند أحمد حيث روى حبيب بن سالم عن أبيه، فالمشكلة من سفيان بن عيينة، وليست من حبيب، وقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: (حَبِيبُ بْنُ سَالِمٍ سَمِعَهُ مِنَ النُّعْمَانِ، وَكَانَ كَاتِبَهُ، وَسُفْيَانُ يُخْطِئُ فِيهِ يَقُولُ: حَبِيبُ بْنُ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، وَهُوَ سَمِعَهُ مِنَ النُّعْمَانِ)[102].

– المطلب الثاني: الدراسة التطبيقية للتحسين والتجويد عند الإمام النووي:

الحديث الثامن: قال الإمام النووي: عن أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه– قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم–: (إن من إجلال الله تعالى: إكرام ذي الشيبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه[103]، والجافي عنه[104]، وإكرام ذي السلطان المقسط ". رواه أبو داود، وهو حديث حسن[105].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الصَّوَّافُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمْرَانَ، أَخْبَرَنَا عَوْفُ بْنُ أَبِي جَمِيلَةَ، عَنْ زِيَادِ بْنِ مِخْرَاقٍ، عَنْ أَبِي كِنَانَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: (إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ، وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْغَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ، وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ)[106].

تخريج الحديث:

أخرجه البيهقي من طريق أبي الأزهر أحمد بن الأزهر عن عبد الله بن حمران به بنحوه مرفوعًا[107]، وابن أبي شيبة عن معاذ بن معاذ[108]، وابن زنجويه من طريق النضر بن شميل[109]، والبخاري في الأدب المفرد من طريق عبد الله بن المبارك[110]، والبيهقي من طريق روح بن عبادة[111]، أربعتهم عن عوف بن أبي جميلة به بنحوه موقوفًا.

دراسة رجال الإسناد:

1. إسحاق بن إبراهيم الصواف المدني مولى مزينة: قال ابن حجر: لين الحديث[112].

2. عبد الله بن حمران القرشي الأموي: قال ابن حجر: صدوق يخطئ قليلا[113].

وثقه الدار قطني[114]، وابن شاهين، وزاد: شيخ مُبَرَّز[115]، وفي موضع: صالح[116]، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ[117]، وقال أبو حاتم: مستقيم الحديث، صدوق[118]، وقال يحيى بن معين: صالح[119]، وقال الذهبي: وُثِّق[120].

قال الباحثان: صدوق، ولعل ابن حجر قال بخطئه القليل لأجل كلام ابن حبان فيه.

3. أبو كنانة القرشي: قال ابن حجر: مجهول[121].

قال النووي: (إسناد كلهم عدول معروفون إلا أبا كنانة، وهو مشهور لا نعلم أحدًا تكلم فيه، ويكفي في الاحتجاج به إخراج أبي داود له في سننه، مع ما ذكرناه عنه. والله أعلم)[122].

وقال الذهبي: (رواه عنه زياد بن مخراق: ثقة، وأما هو فليس بالمعروف، وقد روى عنه أيضًا أبو إياس، فهذا الحديث حسن)[123].

وقال ابن القطان: لا تعرف حاله[124]، وقال الذهبي في موضع آخر: ليس بالمعروف[125].

قال الباحثان: مجهول الحال، فقد قال بجهالته جميع النقاد.

باقي رجاله ثقات.

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لأجل إسحاق بن إبراهيم الصواف فهو لين الحديث، وقد تابعه أحمد بن الأزهر متابعة تامة، ووجود أبي كنانة القرشي مجهول الحال، ولم يتابعه أحد.

وقد حسنه: العراقي[126]، وابن حجر[127]، والألباني[128].

وأما عن تحسين النووي للحديث فقد يكون لأجل العديد من الشواهد للإسناد:

♦ أولًا: ما أخرجه إبراهيم الحربي بإسناده إلى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلَّم–: (إِنَّ مِنْ إِكْرَامِ جَلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ حَامِلِ الْقُرْآنِ)[129].

وإسناده ضعيف؛ لأجل عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي الْجَوْنِ؛ وهو صدوق يخطئ[130]، ولم يتابع على حديثه.

♦ ثانيًا: ما أخرجه البيهقي بإسناده إلى سَلَمَةَ بْنِ عَطِيَّةَ الْفُقَيْمِيِّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–، يَقُولُ: (إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ، وَرِعَايَةَ الْقُرْآنِ مَنِ اسْتَرْعَاهُ اللهُ إِيَّاهُ، وَطَاعَةَ الْإِمَامِ – يَعْنِي الْمُقْسِطَ–)[131].

وإسناده ضعيف؛ لأجل سَلَمَةَ بْنِ عَطِيَّةَ الْفُقَيْمِيِّ، وهو لين الحديث[132].

♦ ثالثًا: ما أخرجه البيهقي بإسناده إلى أَبِي مَعْشَرٍ الْمَدَنِيِّ، عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: (إِنَّ مِنْ تَعْظِيمِ جَلَالِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّ مِنْ تَعْظِيمِ جَلَالِ اللهِ إِكْرَامَ الْإِمَامِ الْمُقْسِطِ)[133].

إسناده ضعيف؛ لأجل أَبِي مَعْشَرٍ نجيح بن عبد الرحمن الْمَدَنِيِّ، وهو ضعيف أَسَنَّ واختلط[134].

♦ رابعًا: ما أخرجه الشاشي بإسناده إِلَى الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سُحَيْمٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ و وَسَلَّمَ–: (إِنَّ اللَّهَ جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ، وَيُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا[135]، وَإِنَّ مِنْ تَعْظِيمِ جَلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ثَلَاثَةٍ: ذِي الشَّيْبَةِ فِي الْإِسْلَامِ، وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْغَالِي فِيهِ وَلَا الْجَافِّ عَنْهُ، وَذِي السُّلْطَانِ الْمُقْسِطِ)[136].

إسناده ضعيف؛ لأجل الحجاج بن أرطاة، وهو صدوق كثير الخطأ والتدليس[137]، وهو في المرتبة الرابعة من المدلسين عند ابن حجر[138]، ولم يصرح بالسماع.

فهذه الأسانيد وإن كانت ضعيفة، فهي مقوية لمتن الحدث، ولعل النووي قال بحسن الحديث لأجل ذلك. والله أعلم. فالحديث حسن لغيره بمجموع الشواهد.

الحديثان التاسع والعاشر: قال الإمام النووي: وكحديث سعد بن أبي وقاص، وحديث أبي لبابة – رضي الله عنهما–، أن النبي – صلى الله عليه وسلم–: قال :(من لم يتغنَّ بالقرآن فليس منا). رواه أبو داود بإسنادين جيدين، وفي إسناد سعد اختلاف لا يضر[139].

♦ أولًا: قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الطَّيَالِسِيُّ، وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَيَزِيدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ مَوْهَبٍ الرَّمْلِيُّ، بِمَعْنَاهُ، أَنَّ اللَّيْثَ حَدَّثَهُمْ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَهِيكٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ – وَقَالَ: يَزِيدُ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ. وَقَالَ قُتَيْبَةُ: هُوَ فِي كِتَابِي، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ – قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ)[140].

تخريج الحديث:

أخرجه أبو داود[141]، وأحمد[142] من طريق عمرو بن دينار، وأحمد من طريق سعيد بن حسان المخزومي[143]، كلاهما عن عبد الله بن أبي مليكة به بمثله، وأحمد عن حجاج بن محمد المصيصي، وهاشم بن القاسم، كلاهما عن الليث بن سعد به بمثله[144].

وأما عن روايتي قتيبة بن سعيد، ويزيد بن خالد، فقد قال البخاري: (وَكَانَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ يَرْوِي هَذَا عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ ابْنِ أَبِي نَهِيكٍ وَيَقُولُ: عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ ، ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ. هَكَذَا قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ صَالِحٍ، هَذَا لَمْ يَذْكُرْهُ أَبُو عِيسَى فِي ثَوَابِ الْقُرْآنِ مِنَ الْجَامِعِ، وَلَا فِي غَيْرِهِ[145]).

دراسة رجال الإسناد:

عبد الله بن أبي نَهيك: قال ابن حجر: وثقه النسائي[146].

وثقه العجلي[147]، والنسائي[148]، وذكره ابن حبان في الثقات[149]، وقال الذهبي: وُثِّق[150]، وفي موضع: لا يعرف[151].

قال الباحثان: ثقة، فقد وثقه النسائي، وهو من المتشددين في التوثيق، واكتفى ابن حجر بنقل توثيقه.

الحكم على الإسناد: إسناده صحيح.

♦ ثانيًا: قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْوَرْدِ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي مُلَيْكَةَ، يَقُولُ: قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ: مَرَّ بِنَا أَبُو لُبَابَةَ فَاتَّبَعْنَاهُ حَتَّى دَخَلَ بَيْتَهُ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، فَإِذَا رَجُلٌ رَثُّ الْبَيْتِ، رَثُّ الْهَيْئَةِ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَقُولُ: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ)، قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، أَرَأَيْتَ إِذَا لَمْ يَكُنْ حَسَنَ الصَّوْتِ؟ قَالَ: (يُحَسِّنُهُ مَا اسْتَطَاعَ)[152].

تخريج الحديث:

أخرجه أبو عوانة من طريق داود بن مهران[153]، وابن قانع من طريق محمد بن أبي الخصيب[154]، والطحاوي من طريقي إبراهيم بن أبي الوزير، ويسرة بن صفوان[155]، كلهم عن عبد الجبار بن الورد به بنحوه، وعند الطحاوي أنه عبيد الله بن أبي نَهيك، وليس عبد الله بن أبي مليكة.

دراسة رجال الإسناد:

عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ:

قال ابن حجر: لا بأس به[156].

وثقه ابن معين[157]، وفي موضع: لا بأس به[158]، وأبو حاتم[159]، وابن قانع[160]، ومسلمة بن قاسم[161]، والدارقطني[162]، والخليلي[163]، وزاد: مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، مُخَرَّجٌ في الصَّحِيحَيْنِ، وقال الذهبي: المحدث الثبت[164]، وذكره ابن حبان في الثقات[165].

وقال صالح جزرة: صدوق[166]، وقال النسائي: ليس به بأس[167].

قال الباحث: ثقة؛ لتوثيق أغلب النقاد له.

عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْوَرْدِ: قال ابن حجر: صدوق يهم[168].

وثقه ابن معين[169]، وفي موضع زاد: ليس به بأس[170]، وأحمد بن حنبل[171]، وزاد: لا بأس به، والعجلي[172]، وأبو داود[173]، وأبو حاتم[174]، والفسوي[175]، والذهبي[176]، وفي موضع: صدوق[177]، وذكره ابن حبان في الثقات، وزاد: يخطئ ويهم[178]، وفي موضع: كان يهم في الشيء بعد الشيء[179]. وقال علي بن المديني: لم يكن به بأس[180]، وقال ابن عدي: لا بأس به، يكتب حديثه[181].

وقال البخاري: يُخالف في بعض حديثه[182]، وقال الدارقطني: لَيِّنٌ[183].

قال الباحثان: صدوق؛ ولعل ابن حجر قال بوهمه؛ لأجل كلام البخاري، وابن حبان فيه.

الحكم على الإسناد: إسناده حسن؛ لأجل عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنُ الْوَرْدِ الصدوق.

♦ المطلب الثالث: الدراسة التطبيقية للتضعيف عند الإمام النووي:

الحديث الحادي عشر: قال الإمام النووي: عن فضيل بن عمرو – رضي الله عنه– قال: دخل رجلان من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم– مسجدًا، فلما سلم الإمام، قام رجل، فتلا آيات من القرآن، ثم سأل، فقال أحدهما: إنا لله وإنا إليه راجعون، سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم– يقول: (سيجيء قوم يسألون بالقرآن، فمن سأل بالقرآن فلا تعطوه). وهذا الإسناد منقطع؛ فإن الفضيل بن عمرو لم يسمع الصحابة[184].

لم يعثر الباحثان على هذا الحديث في أي من الكتب المسندة.

الحديث الثاني عشر: قال الإمام النووي: واحتج من منعها بحديث عبادة بن الصامت أنه علَّم رجلًا من أهل الصُّفَّة القرآن، فأهدى له قوسًا، فقال له النبي – صلى الله عليه وسلم–: (إن سَرَّكَ أن تُطَوَّقَ بها طوقًا من نارٍ فاقبلها). وهو حديث مشهور، رواه أبو داود وغيره وبآثار كثيرة عن السلف. وأجاب المجوزون عن حديث عبادة بجوابين: أحدهما أن في إسناده مقالا[185].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الرُّوَاسِيُّ، عَنْ مُغِيرَةَ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ نُسَيٍّ، عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ ثَعْلَبَةَ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: عَلَّمْتُ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الصُّفَّةِ الْكِتَابَ وَالْقُرْآنَ، فَأَهْدَى إِلَيَّ رَجُلٌ مِنْهُمْ قَوْسًا فَقُلْتُ: لَيْسَتْ بِمَالٍ، وَأَرْمِي عَنْهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَآتِيَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فَلَأَسْأَلَنَّهُ فَأَتَيْتُهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: رَجُلٌ أَهْدَى إِلَيَّ قَوْسًا مِمَّنْ كُنْتُ أُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْقُرْآنَ، وَلَيْسَتْ بِمَالٍ، وَأَرْمِي عَنْهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَالَ: (إِنْ كُنْتَ تُحِبُّ أَنْ تُطَوَّقَ طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَاقْبَلْهَا)[186].

تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه عن علي بن محمد الكوفي، ومحمد بن إسماعيل الأحمسي[187]، وأحمد في مسنده[188]، ثلاثتهم: (علي– محمد– أحمد) عن وكيع بن الجراح به بنحوه، وعبد بن حميد في منتخبه[189]، والطحاوي عن محمد بن إبراهيم الخزاعي[190]، كلاهما: (عبد بن حميد– محمد الخزاعي) عن الضحاك بن مخلد عن المغيرة بن زياد به بنحوه، وأبو داود من طريق بقية بن الوليد، عن بشر بن عبد الله، عن عبادة بن نُسَيٍّ، عن جنادة بن أبي أمية، عن عبادة بن الصامت بنحوه، وحديثنا أتم[191].

دراسة رجال الإسناد:

مُغِيرَةُ بْنُ زِيَادٍ الموصلي: قال ابن حجر: صدوق له أوهام[192].

وثقه وكيع بن الجراح[193]، وابن معين[194]، والعجلي[195]، والفسوي[196]، وفي موضع لابن معين: ليس به بأس، له حديث واحد منكر[197]، وَقَال النَّسَائي: ليس به بأس[198]، وفي موضع: لَيْسَ بِالْقَوِيِّ[199].

وقال ابن عدي: عامة ما يرويه مغيرة بن زياد مستقيم، إلاَّ أَنَّهُ يقع في حديثه كما يقع هذا في حديث من ليس به بأس من الغلط، وهو لَا بأس به عندي[200].

وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عنه، فقالا: شيخ. قلت: يحتج بحديثه؟ قالا: لا. وقال أبي: هو صالح صدوق، ليس بذاك القوي[201]، وقال الذهبي: صَالح الحَدِيث مَشْهُور[202].

وقال أحمد بن حنبل: ضَعِيف الحَدِيث، لَهُ أَحَادِيث مُنكرَة[203]، وفي موضع قال: مضطرب الحديث، منكر الحديث[204]، وقال الترمذي: تَكَلَّمَ فيه بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِه [205]، وقال ابن حبان: كانَ ممَّن يَنْفَرد عَن الثِّقَات بِمَا لَا يشبه حَدِيث الْأَثْبَات فَوَجَبَ مجانبة ما انْفَرد من الروايات، وَترك الاحْتِجَاج بِمَا خَالف الْأَثْبَات، وَالاعْتِبَار بِمَا وَافق الثِّقَات في الروايات[206]، وَقَال الحاكم أَبُو أَحْمَد: لَيْسَ بالمتين عندهم[207].

وَقَال الحاكم أَبُو عَبْد اللَّه: صاحب مناكير، لم يختلفوا في تركه، ويقال: إنه حدث عن عطاء بن أبي رباح وأبي الزبير بجملة من المناكير، لم يختلفوا في تركه [208].

وقد رَدَّ المزي على ذلك فقال: وفي هَذَا القول نظر، فإن جماعة من أهل العلم قد وثقوه كما تقدم ولا نعلم أحدًا منهم قال: إنه متروك الحديث، ولعله اشتبه عليه بغيره؛ فإن أصرم بن حوشب يكنى أَبَا هشام أيضًا، وهو من الضعفاء المتروكين، فلعله اشتبه عليه به. والله أعلم[209]، وعلق ابن حجر أيضًا على قول الحاكم فقال: ولكن نقل الاجماع على تركه مردود[210].

قال الباحثان: صدوق له أوهام كما قال ابن حجر.

الْأَسْوَدِ بْنِ ثَعْلَبَةَ: قال ابن حجر: مجهول[211].

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لأجل الأسود بن ثعلبة المجهول.

الحديث الثالث عشر: قال الإمام النووي: ومنها أنه يستحب له أن يقول ما رواه أبو هريرة – رضي الله عنه، عن النبي – صلى الله عليه وسلم–: أنه قال: (من قرأ: (والتين والزيتون) فقال: (أليس الله بأحكم الحاكمين؟) فليقل: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين). رواه أبو داود، والترمذي بإسناد ضعيف عن رجل، عن أعرابيٍّ، عن أبي هريرة – رضي الله عنه–. قال الترمذي: هذا الحديث إنما يروى بهذا الإسناد عن الأعرابي، عن أبي هريرة، قال: ولا يسمى[212].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّه بْنُ مُحَمَّد الزُّهْرِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ، سَمِعْتُ أَعْرَابِيًّا يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّه – صَلَّى اللَّه عَلَيْه وَسَلَّمَ–: (مَنْ قَرَأَ مِنْكُمْ: (وَالتِّين وَالزَّيْتُون)، فَانْتَهَى إِلَى آخرهَا: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَم الْحَاكِمِينَ؟) [213]، فَلْيَقُلْ: بَلَى، وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ، وَمَنْ قَرَأَ: (لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ)، فَانْتَهَى إِلَى (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى؟) [214]، فَلْيَقُلْ: بَلَى، وَمَنْ قَرَأَ: (وَالْمُرْسَلَاتِ)، فَبَلَغَ: (فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ؟)[215]، فَلْيَقُلْ: آمَنَّا بِاللَّه). قَالَ إِسْمَاعِيلُ: ذَهَبْتُ أُعِيدُ عَلَى الرَّجُلِ الْأَعْرَابِيِّ، وَأَنْظُرُ لَعَلَّهُ، فَقَالَ: (يَا ابْنَ أَخِي، أَتَظُنُّ أَنِّي لَمْ أَحْفَظْهُ، لَقَدْ حَجَجْتُ سَتِّينَ حَجَّةً، مَا مِنْهَا حَجَّةٌ إِلَّا وَأَنَا أَعْرِفُ الْبَعِيرَ الَّذِي حَجَجْتُ عَلَيْهِ)[216].

تخريج الحديث:

أخرجه الترمذي عن محمد بن يحيى بن أبي عمر مقتصرًا على سورة التين[217]، وأحمد بنحوه[218]، كلاهما عن سفيان بن عيينة به، وأبو بكر الشافعي من طريق نصر بن حاجب عن إسماعيل بن أمية عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن أبي هريرة بنحوه[219]، والحاكم من طريق يزيد بن عياض عن إسماعيل بن أمية عن أبي اليسع عن أبي هريرة مختصرًا[220]، وعبد الرزاق عن معمر بن راشد عن إسماعيل بن أمية مرسلًا مختصرًا[221]، وابن أبي حاتم من طريق إبراهيم بن موسى عن إسماعيل بن عُلَيَّة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبي هريرة موقوفًا مقتصرًا على سورة التين[222].

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لأن مداره على الأعرابي الذي لم يُسَمَّ، وقد ورد في رواية أخرى أنه أبو اليسع، وهو مجهول، وأما رواية محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة فليس هو الأعرابي المقصود، كما أن الرواية فيها محمد بن علي المروزي اليشكري، وهو مجهول الحال، والراجح وقف الحديث في قراءة سورة التين فقط، حيث قال أبو زرعة الرازي: (الصَّحيحُ: إسماعيلُ بن أميَّة، عن عبد الرحمن بْنِ الْقَاسِم، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، موقوفًا)[223].

الحديث الرابع عشر: قال الإمام النووي: قال العلماء من أصحابنا وغيرهم: يستحب أن تقرأ عنده يس؛ لحديث معقل بن يسار – رضي الله عنه–، أن النبي – صلى الله عليه وسلم–: قال: (اقرؤوا يس على موتاكم). رواه أبو داود، والنسائي في عمل اليوم والليلة، وابن ماجه بإسناد ضعيف[224].

قال الإمام أبو داود: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الْمَرْوَزِيُّ – الْمَعْنَى–، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَك، عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، وَلَيْسَ بِالنَّهْدِيِّ، عَنْ أَبِيه، عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّه عَلَيْه وَسَلَّمَ: (اقْرَءُوا يس عَلَى مَوْتَاكُمْ). وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ الْعَلَاءِ[225].

تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه من طريق علي بن الحسن بن شقيق[226]، وأحمد من طريق عارم بن الفضل، وعتاب بن زياد الخراساني، وعلي بن إسحاق السلمي، أربعتهم عن عبد الله بن المبارك به بنحوه[227].

وأخرجه أحمد من طريق معتمر بن سليمان[228]، والطيالسي عن عبد الله بن المبارك[229]، كلاهما عن سليمان التيمي عن رجل عن أبيه عن معقل بن يسار رضي الله عنه.

وأخرجه النسائي من طريق الوليد بن مسلم القرشي عن عبد الله بن المبارك به، وليس فيه: (عن أبيه)[230].

أبو عثمان: قيل اسمه سعد: مقبول[231]، وقد ذكره ابن حبان في الثقات[232].

قال الباحث: لم أجد فيه إلا كلام ابن حجر، وذكر ابن حبان،

وأولى الأقوال فيه أنه مجهول.

والد أبي عثمان النهدي: لم نجد له ترجمة.

الحكم على الإسناد: إسناده ضعيف؛ لثلاثة أسباب:

الأول: جهالة أبي عثمان. الثاني: جهالة والد أبي عثمان. الثالث: الاضطراب في الحديث: حيث روي عن أبي عثمان عن أبيه، وبدون أبيه، وبالإبهام لأبي عثمان وأبيه.

الخلاصة:

بعد هذه الجولة مع الأسانيد التي حكم عليها الإمام النووي في كتابه التبيان، ومقارنة أحكامه بأحكام غيره من النقاد، ومحاولة الوقوف على منهجه في الحكم على الأسانيد، فقد وقف الباحثان على الملاحظات التالية:

1. حكم النووي على أربعة عشر إسنادًا في كتابه التبيان، حيث حكم بالصحة على سبعة منها، وبالحسن على واحد، وبالجيد على إسنادين، وبالضعف على أربعة أحاديث.
2. بالنسبة للأسانيد السبعة التي صححها النووي فقد توصل الباحثان إلى تصحيح أربعة منها، وحكما على واحد بأنه حسن لذاته، ولعل النووي صححه لأجل توثيقه للراوي، وحكم الباحثان على حديثين بأنهما حسنين لغيرهما لأجل الشواهد، وقد يكون النووي صحح أحدهما لأجل توثيق الراوي، والآخر لوجود التباس بين اسم راويين.
3. بالنسبة للحديث الذي حسنه النووي فقد توصل الباحثان إلى أنه حسن لغيره؛ لأجل الشواهد، وقد يكون النووي حَسَّن الحديث؛ لأجل توسطه في الحكم على الراوي مجهول الحال.
4. بالنسبة للإسنادين اللذين قال النووي بتجويدهما: كان أحدهما في مرتبة الصحة، والآخر في مرتبة الحُسْن.
5. بالنسبة للأسانيد الأربعة التي ضعفها النووي، فقد ضعف الباحثان ثلاثة منها، ولم يعثرا على واحد.
6. وافق الكثير من العلماء القدامى، والمعاصرين الإمام النووي على أحكامه على الأحاديث الأربعة عشر.
7. والجدول التالي يوضح النتائج المذكورة آنفًا.

رقم الحديث	نص الحديث	الراوي الأعلى	حكم النووي	حكم الباحثين	ملاحظات
		التصحيح عند الإمام النووي			
1	(مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ)	أبو هريرة	إسناده صحيح	حديث حسن لغيره لأجل الشواهد	قد يكون صححه لأجل توثيقه لفليح بن سليمان
2	(خير المجالس أوسعها)	أبو سعيد الخدري	إسناده صحيح	حديث حسن لغيره لأجل الشواهد	قد يكون صححه لأجل الالتباس بين عبد الرحمن بن أبي عمرة وابن أخيه.
3	(ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله)	أبو هريرة	إسناده صحيح	إسناده صحيح	
4	كَانَ يَقْرَأُ: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ)	النعمان بن بشير	إسناده صحيح	إسناده صحيح	
5	(كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ ب: سَبِّحِ)	سمرة بن جندب	إسناده صحيح	إسناده صحيح	
6	كَانَ يَقْرَأُ بِـ: (ق وَالقُرْآنِ المَجِيدِ)	أبو واقد الليثي	إسناده صحيح	إسناده صحيح	
7	(كَانَ النَّبِيُّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَقْرَأُ فِي العِيدَيْنِ)	النعمان بن بشير	إسناده صحيح	إسناده حسن	لعل الإمام النووي يوثق حبيب بن سالم
		التحسين والتجويد عند الإمام النووي			
8	(إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ)	أبو موسى الأشعري	حديث حسن	حديث حسن لغيره لأجل الشواهد	قد يكون حسن الحديث لأجل توسطه في توثيق أبي كنانة، وهو مجهول الحال.
9	(لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ)	سعد بن أبي وقاص	إسناده جيد	إسناده صحيح.	
10	(لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ)	أبو لبابة	إسناده جيد	إسناده حسن	
		التضعيف عند الإمام النووي			
11	(سيجيء قوم يسألون بالقرآن)	فضيل بن عمرو	منقطع	لم يعثرا عليه	
12	(إِنْ كُنْتَ تُحِبُّ أَنْ تُطَوَّقَ طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَاقْبَلْهُ)	عبادة بن الصامت	في إسناده مقال	إسناده ضعيف	
13	مَنْ قَرَأَ مِنْكُمْ: (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ)	أبو هريرة	إسناده ضعيف	إسناده ضعيف	
14	(اقْرَءُوا يس عَلَى مَوْتَاكُمْ)	معقل بن يسار	إسناده ضعيف	إسناده ضعيف	

الخاتمة

الحمد لله الذي أنعم علينا بإتمام هذا العمل ، وما من عمل إلا وله نتائجه وثمرته، وقد توصلنا إلى العديد من النتائج:

1. تنوعت أحكام النووي على الأحاديث بين التصحيح والتحسين والتجويد والتضعيف في كتابه التبيان في آداب حملة القرآن.

2. صحح الإمام النووي الأحاديث لتوثيقه لرجالها، ومنهم من اختلف العلماء في الحكم عليه بين الثقة، والصدوق، أو الصدوق كثير الخطأ، أو القبول، ولعل الإمام النووي يقول بتوثيق هؤلاء، وأحيانًا يكون بعض اللبس بين الرواة فيقع الخلط بينهم.

3. أحيانًا يحسن الإمام النووي الحديث لأجل قبوله لراوٍ مجهول الحال، وقد برر ذلك بأن الإمام أبا داود قد أخرج له في كتابه السنن.

4. حكم الباحثان على بعض الأحاديث التي صححها، أو حسنها الإمام النووي بأنها حسنة لغيرها لأجل الشواهد، ولعل النووي تجمعت لديه هذه الشواهد، فحكم بها.

5. يتراوح حكم الجيد عند الإمام النووي ببين الحسن والصحة، ولعله مرتبة متوسطة بين الصحة والحسن.

6. ضعف الإمام النووي الأسانيد لأجل ضعف رواتها، أو الانقطاع في سندها.

7. وافق كثير من النقاد الإمام النووي في حكمه على الأحاديث؛ مما يدل على اعتدال الإمام النووي في أحكامه على الأسانيد.

8. توصل الباحثان إلى دقة الإمام النووي في الحكم على الأسانيد، وشدة حرصه على ذلك حتى في الكتب غير المختصة في الحديث الشريف.

9. يتصف الإمام النووي بالاعتدال في حكمه على الرواة بعيدًا عن التشدد أو التساهل.

التوصيات:

1. وجوب تسليط الضوء على مناهج الأئمة في الحكم على الأسانيد، وعلم الجرح والتعديل.

2. دراسة منهج الإمام النووي في الحكم على الأسانيد والمتون من خلال كتبه المتعددة، عن طريق رسائل الماجستير، والأبحاث العلمية المحكمة.

3. إنشاء وزارات التربية والتعليم العالي في الدول الإسلامية مراكز بحثية تعنى بالحديث الشريف وعلومه.

4. إشراف الهيئات المختصة في الدول الإسلامية على تصفية السنة النبوية مما يشوبها من أحاديث منكرة، وعمل موسوعة خاصة بالأحاديث المقبولة.

وأخيرًا: نسال الله أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان حسناتنا، اللهم آمين.

الهوامش:

1. يقصد بالمرتبة الرابعة: من قَصُرَ عن درجة الثالثة قليلًا، وإليه الإشارة: بصدوق، أو: لا بأس به، أو: ليس به بأس، والمرتبة الخامسة: من قَصُرَ عن درجة الرابعة قليلًا، وإليه الإشارة بصدوق سيئ الحفظ، أو صدوق يهم، أو له أوهام، أو يخطئ، أو تَغَيَّرَ بأخرة، ويلتحق بذلك من رمي بنوع من البدعة...، والمرتبة السادسة: من ليس له من الحديث إلا القليل، ولم يثبت فيه ما يُتْرَك حديثه من أجله، وإليه الإشارة بلفظ: مقبول حيث يُتَابَع، وإلا فَلَيِّن الحديث. ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب. قدم له دراسة وافية وقابله مقابلة دقيقة: محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد. ط3. (1411هـ). ص74.

2. انظر: ابن العطار، علي بن إبراهيم. تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. الأردن: الدار الأثرية. ط1. (1428ه). ص39.

3. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص41.

4. ابن العطار، تحفة الطالبين ص42.

5. انظر الذهبي، محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1419هـ). (4/174)، الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام. تحقيق: الدكتور: بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1423هـ). (15/324)، والسبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو. مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. ط2. (1413هـ). (8/395).

6. ابن العطار، تحفة الطالبين ص42.

7. كانت دار الحديث الأشرفية في دمشق. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام (13/ 722).

8. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد. طبقات الشافعية. تحقيق : د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب. ط1. (1407هـ). (2/ 156).

9. الذهبي، تذكرة الحفاظ (4/ 176)، الذهبي، تاريخ الإسلام (15/ 330)، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعيين. تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب. مصر: مكتبة الثقافة الدينية. ط1. (1413هـ). ص913.

10. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص43، الذهبي، تذكرة الحفاظ (4/ 176)، الذهبي، تاريخ الإسلام (15/ 330)، ابن كثير، طبقات الشافعيين ص913.

11. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص62. وقال: (وهو أجلُّ شيوخه)، وانظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1436هـ). ص18، وانظر ترجمته: الذهبي، تاريخ الإسلام (13/ 601)، الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. ط15. (1422هـ)، (5/ 326).

12. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص53، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي. تحقيق: أحمد شفيق. بيروت: دار ابن حزم. ط1. (1408هـ). ص39. وانظر ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (8/ 126)، ابن كثير، طبقات الشافعيين (ص: 854).

13. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص58، السخاوي، المنهل العذب الروي

ص17، السيوطي، المنهاج السوي ص37. وانظر ترجمته: الذهبي، تاريخ الإسلام (15/ 97).

14. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص52، السيوطي، المنهاج السوي ص52. وانظر ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (10/ 130)، الفاسي، محمد بن أحمد. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد. تحقيق: كمال يوسف الحوت. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1410هـ)، (2/ 183).

15. انظر: السيوطي، المنهاج السوي ص52. وانظر ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (9/ 92)، الذهبي، تاريخ الإسلام (15/ 803)، الفاسي، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (1/ 33).

16. انظر: السخاوي، المنهل العذب. ص39، السيوطي، المنهاج السوي ص52. وانظر ترجمته: الفاسي، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (1/ 154)، الزركلي، الأعلام (8/ 236).

17. ابن العطار، تحفة الطالبين ص64، 65.

18. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (8/ 395).

19. الذهبي، تذكرة الحفاظ (4/ 174).

20. انظر: ابن العطار، تحفة الطالبين ص70- 85، الذهبي، تاريخ الإسلام (15/ 329، 330)، الذهبي، تذكرة الحفاظ (4/ 175)، ابن كثير، طبقات الشافعيين ص911، 912، ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية (2/ 156).

21. النووي، يحيى بن شرف، التبيان في آداب حملة القرآن. تحقيق: محمد الحجار. بيروت: دار ابن حزم. ط4. (1414هـ). ص34.

22. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص34.

23. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. الرياض: بيت الأفكار الدولية. ط1. (1420هـ). كتاب العلم، بَابٌ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، (3/ 323)، ح3664.

24. ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بدون رقم طبعة، وبدون سنة نشر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. كتاب السنة، بَابُ الِانْتِفَاعِ بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ، (1/ 92)، ح252. وابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2. (1421هـ). (14/ 169)، ح8457.

25. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. مصنف ابن أبي شيبة. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد. ط1.(1409هـ). (5/285) ، ح26127.

26. الموصلي، أحمد بن علي. المسند. تحقيق: حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث. ط1. (1404هـ). (5/444)، ح 6373، وابن حبان، محمد بن حبان. صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2. (1414هـ). (1/ 279)، ح78.

27. ابن حجر، تقريب التهذيب ص448.

28. ابن حبان، محمد بن حبان. الثقات حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية. ط1. (1393هـ). (7/ 324).

29. ابن حبان، محمد بن حبان. علماء الأمصار. وضع حواشيه وعلق عليه: مجدي منصور سيد الشوري. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1416هـ). ص225.

30. انظر: الدارقطني، علي بن عمر. ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم. تحقيق كمال الحوت. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. بدون رقم طبعة. (1406هـ). (1/ 296).

31. ابن حجر، أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية. ط1(1326هـ). (8 / 304).

32. ابن عدي، عبد الله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: يحيى مختار غزاوي. بيروت: دار الفكر. ط3. (1409هـ). (7/ 144).

33. الخليلي، خليل بن عبد الله، الإرشاد في معرفة علماء الحديث. تحقيق : د. محمد سعيد عمر إدريس. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. (1409ه). (1/ 193).

34. ابن معين، يحيى بن معين. تاريخ ابن معين – رواية ابن محرز–. تحقيق: محمد كامل القصار. دمشق: مجمع اللغة العربية. ط1. (1405هـ). (1/ 69).

35. ابن معين، يحيى بن معين. سؤالات ابن الجنيد لابن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. المدينة المنورة: مكتبة الدار. بدون رقم طبعة. (1408هـ). ص473.

36. ابن معين، يحيى بن معين، تاريخ ابن معين – رواية الدوري–. تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. ط1. (1399هـ). (3/ 171).

37. الرازي، عبد الرحمن بن محمد. الجرح والتعديل. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية. ط1. (1371هـ). (7/ 85).

38. ابن معين، تاريخ ابن معين – رواية الدوري– (3/ 230).

39. الباجي، سليمان بن خلف. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح. تحقيق: د. أبو لبابة حسين. الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع. ط1. (1406هـ). (3/ 1054).

40. ابن حنبل، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد – رواية ابنه عبد الله–. تحقيق: وصي الله محمد عباس. بيروت: المكتب الإسلامي. الرياض: دار الخاني. ط2. (1422هـ). (2/ 596).

41. الرازي، الجرح والتعديل (7/ 85).

42. النسائي، أحمد بن شعيب. الضعفاء والمتروكون. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي– حلب ط1. (1396هـ). ص87.

43. المزي، يوسف بن الزكي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: د. بشار معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. (1400ه). (23/ 321).

44. انظر ابن شاهين، عمر بن أحمد. تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين تحقيق: محمد بن علي الأزهري. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1. (1430هـ). ص282.

45. ابن حجر، تقريب التهذيب ص229.

46. الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. بدون رقم طبعة وبدون سنة نشر. كتاب العلم، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يَطْلُبُ بِعِلْمِهِ الدُّنْيَا، (4/ 330)، ح2655.

47. ابن القطان، علي بن محمد. بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام. تحقيق د. الحسين آيت سعيد. الرياض: دار طيبة– الرياض. ط1. (1418هـ). (5/ 653).

48. ابن حنبل، مسند أحمد في هامش التحقيق (14/ 169)، والموصلي، المسند (11/260).
49. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص44.
50. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، بَابٌ فِي سَعَةِ الْمَجْلِسِ، (4/ 257)، ح4820.
51. ابن حنبل، مسند أحمد (17/ 218)، ح11137، (18/ 202)، ح11663.
52. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1(1411هـ). (4/ 300)، ح7705.
53. ابن حجر، تقريب التهذيب ص351.
54. ابن معين، تاريخ ابن معين – رواية الدوري– (3/ 158).
55. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 293).
56. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي،.تاريخ بغداد. تحقيق: د. بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1422هـ). (10/ 226).
57. ابن حنبل، أحمد بن محمد. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد – رواية المروذي وصالح والميموني–. تحقيق: صبحي البدري السامرائي. الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1409هـ). ص186.
58. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 293).
59. الدار قطني، علي بن عمر، سؤالات الحاكم للدارقطني. تحقيق: د. موفق عبد القادر. الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1404هـ). ص235.
60. ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك. شيوخ ابن وهب. تحقيق: الدكتور: عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط1. (1428هـ). ص171.
61. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1412هـ). (8/ 349).
62. الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف. علق عليه محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، بيروت: مؤسسة علوم القرآن. ط1. (1413هـ). (1/ 646).
63. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ط1. (1382هـ). (2/ 592).
64. ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار ص223.
65. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (5/ 501).
66. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 293).
67. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 293).
68. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (10/ 226).
69. المصدر السابق نفسه.
70. ابن حجر، تقريب التهذيب ص347.
71. ابن حجر، تهذيب التهذيب (6/ 243).
72. ابن حجر: تهذيب التهذيب (6/ 243). ونص كلامه: (وما ادعاه المؤلف – يقصد المزي– من أن عبد الرحمن ابن أبي الموالي روى عنه ليس بشيء، وإنما روى عن ابن أخيه).
73. الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح، سلسلة الأحاديث الصحيحة. الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1416هـ). (2/485).
74. ابن حنبل، مسند أحمد في هامش التحقيق (18/ 203).
75. الحاكم، المستدرك على الصحيحين (4/ 299)، ح7704.
76. (نزلت عليهم السكينة): يرى القاضي عياض أن السَّكِينَةِ هي الرَّحْمَةُ، وقد ضعف النووي ذلك؛ لِعَطْفِ الرَّحْمَةِ عليه، ورجح أنها الطمأنينة والوقار. النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي ط2.(1392هـ). (17/ 21).
77. (وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ): أَيْ: أَتَتْهُمْ وَعَلَتْهُمْ وَغَطَّتْهُمْ. القاري، علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. تحقيق: الشيخ: جمال عيتاني. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1422هـ). (1/ 287).
78. (وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ) أَيْ: مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَالْبَرَكَةِ أَحْدَقُوا وَأَحَاطُوا بِهِمْ، أَوْ طَافُوا بِهِمْ وَدَارُوا حَوْلَهُمْ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ وَدِرَاسَتَهُمْ، وَيَحْفَظُونَهُمْ مِنَ الْآفَاتِ، وَيَزُورُونَهُمْ، وَيُصَافِحُونَهُمْ، وَيُؤَمِّنُونَ عَلَى دُعَائِهِمْ. القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (1/ 287).
79. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص101.
80. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بَابٌ فِي ثَوَابِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، (2/ 71)، ح1455.
81. القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَعَلَى الذِّكْرِ، (4/ 2074)، ح2699.
82. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص178.
83. النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ط2. (1406هـ). كتاب الجمعة، باب ذِكْرُ الِاخْتِلَافِ عَلَى النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ فِي الْقِرَاءَةِ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ، (3/ 112)، ح1423.
84. القشيري، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، بَابُ مَا يُقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ، (2/ 598)، ح878.
85. النسائي، سنن النسائي، كتاب الجمعة، باب الْقِرَاءَةِ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ بِ: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)، وَ(هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ)، (3/ 111)، ح1422.
86. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب تَفْرِيعِ أَبْوَابِ الْجُمُعَةِ، بَابُ مَا يُقْرَأُ بِهِ فِي الْجُمُعَةِ، (1/ 293)، ح1125.
87. ابن حنبل، مسند أحمد (33/ 325)، ح20150.
88. ابن حنبل، مسند أحمد (33/ 334)، ح20164.
89. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص178.
90. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب العيدين، بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ، (2/ 415)، ح534.
91. القشيري، صحيح مسلم، كِتَابُ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، بَابُ مَا يُقْرَأُ بِهِ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، (2/ 607)، ح891.
92. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب العيدين، بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ، (2/ 413)، ح533.
93. القشيري، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، بَابُ مَا يُقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ، (2/ 598)، ح878.

94. أحمد، مسند أحمد (30/ 332)، ح18383.

95. ابن حجر، تقريب التهذيب ص151.

96. الرازي، الجرح والتعديل (3/ 102).

97. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سؤالات أبي عبيد الآجري للإمام أبي داود. تحقيق: محمد بن علي الأزهري. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط1. (1431هـ). ص81.

98. الذهبي، تاريخ الإسلام (3/ 25).

99. ابن حبان، الثقات (4/ 138).

100. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (3/ 315).

101. البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1 (1407هـ). (2/ 318). وأما عن المراد بمصطلح: «فيه نظر»، فقد قال الذهبي: (وكذا عادَتُه إذا قال: فيه نظر، بمعنى أنه: مُتَّهَم، أو: ليس بثقة، فهو عنده أسْوَأُ حالاً من الضعيف). الذهبي، محمد بن أحمد. الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غُدَّة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية. ط2. (1412هـ). (ص: 83). وقال أيضًا: «وقد قال البخاري: فيه نظر، ولا يقول هذا إلا فيمن يتهمه غالبًا». وفي موضع آخر: «وَقَلَّ أن يكون عند البخاري رجل فيه نظر إلا وهو متهم». الذهبي، ميزان الاعتدال (2/ 416)، (3/ 52).

102. أحمد، مسند أحمد (30/ 332)، ح18383.

103. (الغالي فيه): الغلو: التَّشَدُّد، ومُجَاوَزَة الحَدِّ. ابن الأثير، المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية. بدون رقم طبعة. (1399هـ). (3/ 382).

104. (الجافي عنه): أي: تَعَاهَدُوه، وَلَا تَبْعُدُوا عَنْ تِلاَوَتِه. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (1/ 281).

105. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص27.

106. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، بَابٌ فِي تَنْزِيلِ النَّاسِ مَنَازِلَهُمْ، (4/ 261)، ح4843.

107. البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. (1423هـ).(13/ 358)، ح10480.

108. ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة (4/ 440)، ح21922.

109. ابن زنجويه، حميد بن مخلد. الأموال. تحقيق: د. شاكر فياض. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث. ط1. (1406هـ). (1/ 87)، ح52.

110. البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط3. (1409هـ). ص130، ح357.

111. البيهقي، أحمد بن الحسين. المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي. بدون رقم طبعة. ص381، ح661.

112. ابن حجر، تقريب التهذيب ص99.

113. ابن حجر، تقريب التهذيب ص300.

114. ابن حجر، تهذيب التهذيب (5/ 191).

115. ابن شاهين، عمر بن أحمد، تاريخ أسماء الثقات. تحقيق: صبحي السامرائي. الكويت: الدار السلفية. ط1. (1404هـ). ص129.

116. المصدر السابق ص128.

117. ابن حبان، الثقات (8/ 332).

118. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 41).

119. الرازي، الجرح والتعديل (5/ 41).

120. الذهبي، الكاشف (1/ 547).

121. ابن حجر، تقريب التهذيب ص669.

122. النووي، يحيى بن شرف. الترخيص بالقيام. مصر: مكتبة العلوم المصرية. بدون رقم طبعة. ص18.

123. الذهبي، ميزان الاعتدال (4/ 565).

124. ابن القطان، بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام (4/ 371).

125. الذهبي، ميزان الاعتدال (4/ 565).

126. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار بيروت: دار ابن حزم. ط1. (1426هـ). ص655.

127. ابن حجر، أحمد بن علي، التلخيص الحبير، بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1419هـ). (2/ 277).

128. الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح. صحيح الأدب المفرد. دار الصديق للنشر والتوزيع. ط4. (1418ه). ص143.

129. الحربي، إبراهيم بن إسحاق. غريب الحديث. تحقيق: د. سليمان إبراهيم العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى. ط1. (1405ه). (1/ 109).

130. ابن حجر، تقريب التهذيب ص341.

131. البيهقي، شعب الإيمان (13/ 357)، ح10479.

132. ابن حجر، تقريب التهذيب ص246.

133. البيهقي، شعب الإيمان (13/ 360)، ح10482.

134. ابن حجر، تقريب التهذيب ص559.

135. سَفْسَافَهَا: السَّفساف: الأمر الحقير والرديء مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ ضِدُّ المعالي والمكارم، وَأَصْلُهُ مَا يَطِيرُ مِنْ غُبار الدَّقيقِ إِذَا نُخِل، والتراب إِذَا أُثِيرَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 374).

136. الشاشي، الهيثم بن كليب. المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط1. (1410هـ). (.1/ 80)، ح20.

137. ابن حجر، تقريب التهذيب ص152.

138. ابن حجر، طبقات المدلسين ص49.

139. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص110.

140. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّرْتِيلِ فِي الْقِرَاءَةِ، (2/ 74)، ح1469.

141. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّرْتِيلِ فِي الْقِرَاءَةِ، (2/ 74)، ح1470.

142. ابن حنبل، مسند أحمد (3/ 125)، ح1549.

143. ابن حنبل، مسند أحمد (3/ 74)، ح1476.
144. ابن حنبل، مسند أحمد (3/ 99)، ح1512.
145. الترمذي، محمد بن عيسى، العلل الكبير تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي. بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية. ط1. (1409هـ). ص350.
146. ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 327).
147. ابن حجر، تهذيب التهذيب (6/ 58).
148. ابن حجر، تهذيب التهذيب (6/ 58)، ابن حجر، تقريب التهذيب ص327.
149. ابن حبان، الثقات (5/ 74).
150. الذهبي، الكاشف (1/ 604).
151. الذهبي، ميزان الاعتدال (3/ 16).
152. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّرْتِيلِ فِي الْقِرَاءَةِ، (2/ 74)، ح1471.
153. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق. مستخرج أبي عوانة تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي. بيروت: دار المعرفة. ط1. (1419هـ). (2/ 472)، ح3878.
154. ابن قانع، عبد الباقي بن قانع، معجم الصحابة. تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية. ط1. (1418هـ). (1/ 98).
155. الطحاوي، أحمد بن محمد. شرح مشكل الآثار. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. بدون رقم طبعة. (1415هـ). (3/ 350، 351)، ح1308، 1309.
156. ابن حجر، تقريب التهذيب ص331.
157. ابن معين، سؤالات ابن الجنيد لابن معين ص358.
158. ابن معين، سؤالات ابن الجنيد لابن معين ص432.
159. الرازي، الجرح والتعديل (6/ 29).
160. ابن حجر، تهذيب التهذيب (6/ 93).
161. المرجع السابق نفسه بنفس الجزء والصفحة.
162. الدارقطني، علي بن عمر. سؤالات السلمي للدارقطني. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد ابن عبد الله الحميد، د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي. السعودية: مكتبة الملك فهد. ط1.(1427ه). ص203.
163. الخليلي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث (1/ 253).
164. الذهبي، الكاشف (1/ 610).
165. ابن حبان، الثقات (8/ 409).
166. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (11/ 77).
167. المرجع السابق نفسه بنفس الجزء والصفحة.
168. ابن حجر، تقريب التهذيب ص332.
169. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (7/ 15).
170. ابن معين، سؤالات ابن الجنيد لابن معين ص425.
171. الرازي، الجرح والتعديل (6/ 31).
172. العجلي، أحمد بن عبد الله، معرفة الثقات. تحقيق: عبد العليم البستوي. المدينة المنورة: مكتبة الدار. ط1. (1405هـ). (2/ 69).
173. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (16/ 397).
174. الرازي، الجرح والتعديل (6/ 31).
175. الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري. المدينة المنورة: مكتبة الدار. ط1. (1410هـ). (1/ 434).
176. الذهبي، محمد بن أحمد. ذكر من تكلم فيه وهو موثق. تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي. السعودية: مكتبة الملك فهد. ط1. (1426هـ). ص115.
177. الذهبي، الكاشف (1/ 613).
178. ابن حبان، الثقات (7/ 136).
179. ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار ص230.
180. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (16/ 397).
181. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (7/ 16).
182. البخاري، التاريخ الكبير (6/ 107).
183. الدارقطني، سؤالات السلمي للدارقطني ص207.
184. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص57.
185. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص57، ص58.
186. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب فِي كَسْبِ الْمُعَلِّمِ، (3/ 264)، ح3416.
187. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، بَابُ الْأَجْرِ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ، (2/ 730)، ح2157.
188. ابن حنبل، مسند أحمد (37/ 363)، ح22689.
189. الكشي، عبد بن حميد. المنتخب من مسند عبد بن حميد. تحقيق: صبحي البدري السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي. القاهرة: مكتبة السنة. ط1. (1408هـ). ص93، ح183.
190. الطحاوي، شرح مشكل الآثار (11/ 111)، ح4333، الطحاوي، شرح معاني الآثار (3/ 17)، ح4295.
191. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب فِي كَسْبِ الْمُعَلِّمِ، (3/ 265)، ح3417.
192. ابن حجر، تقريب التهذيب ص543.
193. البخاري، التاريخ الكبير (7/ 326).
194. ابن معين، تاريخ ابن معين – رواية الدوري– (4/ 411).
195. العجلي، معرفة الثقات (2/ 292).
196. الفسوي، المعرفة والتاريخ (2/ 452).
197. الرازي، الجرح والتعديل (8/ 222).
198. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (28/ 362).
199. النسائي، الضعفاء والمتروكون ص96.
200. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (8/ 76).

201. الرازي، الجرح والتعديل (8/ 222).

202. الذهبي، المغني في الضعفاء (2/ 672).

203. ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال لأحمد – رواية ابنه عبد الله–. (2/ 44).

204. الرازي، الجرح والتعديل (8/ 222).

205. الترمذي، سنن الترمذي (1/ 537).

206. ابن حبان، المجروحين (3/ 7).

207. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (28/ 362).

208. الحاكم، محمد بن عبد الله. سؤالات السجزي للحاكم. تحقيق: موفق عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1408ه). ص145.

209. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (28/ 363).

210. ابن حجر، تهذيب التهذيب (10/ 259).

211. ابن حجر، تقريب التهذيب ص111.

212. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص121.

213. سورة التين: 1 – 8.

214. سورة القيامة: 1 – 40.

215. سورة المرسلات: 1 – 50.

216. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بَابُ مِقْدَارِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، (1/ 234)، ح887.

217. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، بَاب: وَمِنْ سُورَةِ التِّينِ، (5/ 443)، ح3347.

218. ابن حنبل، مسند أحمد (12/ 353)، ح7391 .

219. الشافعي، الفوائد (1/ 558)، ح718.

220. الحاكم، المستدرك على الصحيحين (2/ 554)، ح3882.

221. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. ط2. (1403هـ). (2/ 452)، ح4052.

222. الرازي، علل الحديث (4/ 717).

223. الرازي، علل الحديث (4/ 718).

224. النووي، التبيان في آداب حملة القرآن ص184.

225. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، بَابُ الْقِرَاءَةِ عِنْدَ الْمَيِّتِ، (3/ 191)، ح3121.

226. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَا يُقَالُ عِنْدَ الْمَرِيضِ إِذَا حُضِرَ، (1/ 466)، ح1448.

227. ابن حنبل، مسند أحمد (33/ 417)، ح20301، (33/ 427)، ح20314.

228. ابن حنبل، مسند أحمد (33/ 417)، ح20300.

229. الطيالسي، سليمان بن داود، مسند الطيالسي. تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر. ط1. (1420هـ). (2/ 244)، ح973.

230. النسائي، السنن الكبرى (9/ 394)، ح10846.

231. ابن حجر، تقريب التهذيب ص657.

232. ابن حبان، الثقات (7/ 664).

المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر الزاوي– محمود الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية. بدون رقم طبعة. (1399هـ).
2. الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة. الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1416هـ).
3. الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الأدب المفرد للبخاري .السعودية– دار الصديق للنشر والتوزيع. ط4. (1418هـ).
4. الباجي، سليمان بن خلف. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح. تحقيق: د. أبو لبابة حسين. الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع. ط1. (1406هـ).
5. البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط3. (1409ه).
6. البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1407هـ).
7. البستي، محمد بن حبان. الثقات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية. ط1. (1393هـ).
8. البستي، محمد بن حبان. صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2. (1414هـ).
9. البستي، محمد بن حبان. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. تحقيق: محمود ابراهيم زايد. حلب: دار الوعي. ط1 (1396ه).
10. البستي، محمد بن حبان. مشاهير علماء الأمصار. وضع حواشيه وعلق عليه: مجدي منصور سيد الشوري. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1416هـ).
11. ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك. تحقيق: الدكتور: عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط1. (1428هـ).
12. البكجري، مغلطاي بن قليج. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: عادل بن محمد – أسامة بن إبراهيم. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط1. (1422ه)
13. البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. (1423هـ).
14. البيهقي، أحمد بن الحسين. المدخل إلى السنن الكبرى. تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي. بدون رقم طبعة وبدون سنة طباعة.
15. التبريزي، محمد بن عبد الله. مشكاة المصابيح. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي. ط3. (1985م).
16. الترمذي، محمد بن عيسى. العلل الكبير. تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي. بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية. ط1. (1409هـ).

17. الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. بدون رقم طبعة، وبدون سنة نشر.

18. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1412هـ).

19. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى. بدون رقم طبعة. (1941م).

20. الحاكم، محمد بن عبد الله. سؤالات السجزي للحاكم. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1408هـ).

21. الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1411هـ).

22. ابن حجر، أحمد بن علي. تقريب التهذيب. قدم له دراسة وافية وقابله مقابلة دقيقة: محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد. ط3. (1411هـ).

23. ابن حجر، أحمد بن علي. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1419هـ).

24. ابن حجر، أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية. ط1. (1326هـ).

25. الحربي، إبراهيم بن إسحاق. غريب الحديث. تحقيق: د. سليمان إبراهيم العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى. ط1. (1405هـ).

26. ابن حنبل، أحمد بن محمد. العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: صبحي البدري السامرائي الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1409هـ).

27. ابن حنبل، أحمد بن محمد. العلل ومعرفة الرجال – رواية ابنه عبد الله–. تحقيق: وصي الله محمد عباس. بيروت: المكتب الإسلامي، الرياض: دار الخاني. ط2. (1422هـ).

28. ابن حنبل، أحمد بن محمد. (1420هـ). مسند أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. (1421هـ).

29. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد. تحقيق: بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1422هـ).

30. الخليلي، الخليل بن عبد الله. الإرشاد في معرفة علماء الحديث. تحقيق : د. محمد سعيد عمر إدريس. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. (1409هـ).

31. الدارقطني، علي بن عمر. ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم. تحقيق كمال الحوت. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. بدون رقم طبعة. (1406هـ).

32. الدارقطني، علي بن عمر. سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني. تحقيق: د. موفق عبد القادر. الرياض: مكتبة المعارف. ط1. (1404هـ).

33. الدارقطني، علي بن عمر. سؤالات السلمي للدار قطني. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد، د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي. السعودية: مكتبة الملك فهد. ط1. (1427هـ).

34. الدارقطني، علي بن عمر. العلل الواردة في الأحاديث النبوية. تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي. الرياض: دار طيبة. ط1. (1405هـ).

35. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. الرياض: بيت الأفكار الدولية. ط1. (1420هـ).

36. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود. تحقيق: محمد بن علي الأزهري. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. ط1. (1431هـ).

37. الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام. تحقيق: بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1. (1423هـ).

38. الذهبي، محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1419هـ).

39. الذهبي، محمد بن أحمد. ذكر من تكلم فيه وهو موثق. تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي. السعودية: مكتبة الملك فهد. ط1. (1426هـ).

40. الذهبي، محمد بن أحمد. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. قابلهما بأصل مؤلفيهما وقدم لهما وعلق عليهما وخرج نصوصهما: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، بيروت: مؤسسة علوم القرآن. ط1. (1413هـ).

41. الذهبي، محمد بن أحمد. المغني في الضعفاء. تحقيق: د. نور الدين عتر. قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي. بدون رقم طبعة. (1407هـ).

42. الذهبي، محمد بن أحمد. الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غُدَّة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية. ط2. (1412هـ).

43. الذهبي، محمد بن أحمد. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ط1. (1382هـ).

44. الرازي، عبد الرحمن بن محمد. الجرح والتعديل. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية. ط1. (1371هـ).

45. الرازي، عبد الرحمن بن محمد. علل الحديث. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: د. سعد الحميد، د. خالد الجريسي. السعودية: مكتبة الملك فهد. ط1. (1427هـ).

46. الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. ط15. (1422هـ).

47. ابن زنجويه، حميد بن مخلد. الأموال. تحقيق: د. شاكر ذيب فياض. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ط1. (1406هـ).

48. السبكي، علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو. مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. ط2. (1413هـ).

49. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1436هـ).

50. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي. تحقيق: أحمد شفيق دمج. بيروت: دار ابن حزم. ط1. (1408هـ).

51. الشاشي، الهيثم بن كليب. المسند. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط1. (1410هـ).

52. الشافعي، أبو بكر محمد بن عبد الله. الفوائد. حققه: حلمي كامل عبد الهادي. الرياض: دار ابن الجوزي. ط1. (1417هـ).

53. ابن شاهين، عمر بن أحمد. تاريخ أسماء الثقات. تحقيق: صبحي

السامرائي. الكويت: الدار السلفية. ط1. (1404هـ).

54. ابن شاهين، عمر بن أحمد. تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين. تحقيق: محمد بن علي الأزهري. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ط1. (1430هـ).

55. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. مصنف ابن أبي شيبة. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. (1409هـ).

56. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. ط2. (1403هـ).

57. الطحاوي، أحمد بن محمد. شرح مشكل الآثار. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1 (1415هـ).

58. الطحاوي، أحمد بن محمد. شرح معاني الآثار. حققه وقدم له: (محمد زهري النجار – محمد سيد جاد الحق)، بيروت: عالم الكتب. ط1. (1414هـ).

59. الطيالسي، سليمان بن داود. مسند الطيالسي. تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر. ط1. (1420هـ).

60. العجلي، أحمد بن عبد الله. معرفة الثقات. تحقيق: عبد العليم البستوي. المدينة المنورة: مكتبة الدار. ط1. (1405هـ).

61. ابن عدي، عبد الله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر. ط3. (1409هـ).

62. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. بيروت: دار ابن حزم. ط1. (1426هـ).

63. ابن العطار، علي بن إبراهيم. تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. الأردن: الدار الأثرية. ط1. (1428هـ).

64. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق. مستخرج أبي عوانة. تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي. بيروت: دار المعرفة. ط1. (1419هـ).

65. الفاسي، محمد بن أحمد. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد. تحقيق: كمال يوسف الحوت. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1410هـ).

66. الفسوي، يعقوب بن سفيان. المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري. المدينة المنورة: مكتبة الدار. ط1. (1410هـ).

67. القاري، علي بن سلطان محمد. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. تحقيق: الشيخ: جمال عيتاني. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. (1422هـ).

68. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد. طبقات الشافعية. تحقيق : د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب. ط1. (1407هـ).

69. ابن قانع، عبد الباقي بن قانع. معجم الصحابة. تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية. ط1. (1418هـ).

70. القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. مصر: دار ابن رجب. ط1. (1422هـ).

71. ابن القطان، علي بن محمد. بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام. تحقيق د. الحسين آيت سعيد. الرياض: دار طيبة– الرياض. ط1. (1418هـ).

72. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. طبقات الشافعيين. تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب. مصر: مكتبة الثقافة الدينية. ط1. (1413هـ).

73. الكشي، عبد بن حميد. مسند عبد بن حميد. تحقيق: صبحي البدري السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي. القاهرة: مكتبة السنة. ط1. (1408هـ).

74. ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بدون رقم طبعة، وبدون سنة نشر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

75. المزي، يوسف بن الزكي. تهذيب الكمال. تحقيق: د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. (1400هـ).

76. ابن معين، يحيى بن معين. تاريخ ابن معين (رواية الدوري). تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. ط1. (1399هـ).

77. ابن معين، يحيى بن معين. تاريخ ابن معين (رواية ابن محرز). تحقيق: محمد كامل القصار. دمشق: مجمع اللغة العربية. ط1. (1405هـ).

78. ابن معين، يحيى بن معين. سؤالات ابن الجنيد لابن معين. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. المدينة المنورة: مكتبة الدار. بدون رقم طبعة. (1408هـ).

79. الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى. المسند. تحقيق حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث. ط1. (1404هـ).

80. النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ط2. (1406هـ).

81. النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. (1421هـ).

82. النسائي، أحمد بن شعيب. تسمية الشيوخ. تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. ط1. (1423هـ).

83. النسائي، أحمد بن علي. الضعفاء والمتروكون. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي. ط1. (1396هـ).

84. النووي، يحيى بن شرف. التبيان في آداب حملة القرآن. تحقيق: محمد الحجار. بيروت: دار ابن حزم. ط4. (1414هـ).

85. النووي، يحيى بن شرف. الترخيص بالقيام لذوي الفضل والمزية من أهل الإسلام على جهة البر والتوقير والاحترام لا على جهة الرياء والإعظام. مصر: مكتبة العلوم المصرية. بدون رقم طبعة.

86. النووي، يحيى بن شرف المنهاج شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط2.(1392هـ).

درجة إتقان طلبة الصف السابع الأساسي علامات الترقيم*

د. امين عمر خليل عمر**

*تاريخ التسليم: 2016/10/19م، تاريخ القبول: 2017/2/4م.
** أستاذ مساعد/ تلفزيون فلسطين/ فلسطين.

ملخص:

يهدف البحث إلى معرفة درجة إتقان طلبة الصف السابع الأساسي علامات الترقيم، ومعرفة الفروق بين الجنسين في درجة الاتقان، في مدارس المرحلة الأساسية بمحافظة شمال غزة.

واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وتم تطبيق اختبار تحصيلي على عينة البحث التي قوامها (320) طالباً وطالبةً، وقد أظهر البحث عدداً من النتائج ، أهمها أن النقطتين الرأسيتين أعلى نقطة تميز ، وأن هناك ضعفاً عاماً فيما يتعلق بوضع الفاصلة المنقوطة؛ حيث حازت على أقل ترتيب، وكذلك علامة التنصيص، والفاصلة، وعلامة الاستفهام، والشرطة، فقد حازت هذه العلامات على أقل من 50 %.

الكلمات المفتاحية: علامات الترقيم، الصف السابع، القراءة.

The degree of mastery of the seventh grade students to the use of Punctuation

Abstract:

The objective of the research is to determine how students of seventh grade master the use of punctuation marks, and the variables of gender in mastering the use of punctuation.

The researcher has used the analytical descriptive approach and the result test was applied on a sample that has (320)members. The research shows the most important results that the highest marks were for the use of colon, there was a general weakness in the use of the semicolon: and the result was the lowest. Also the result of using the square prickets, the comma, the question mark and the dash was less than %50.

***Key words**: punctuation marks, seventh grade, reading*

المبحث الأول: خلفية الدراسة وأهميتها

إنّ الكتابة الصحيحة ترتكز على معايير لا بد من الالتزام بها، وهي الكتابة الإملائية الصحيحة، والالتزام بها، والالتزام بعلامات الترقيم، والكتابة النحوية السليمة؛ لأنّ الكتابة هي ترجمة حقيقية للمشاعر التي تختلج في نفوس البشر؛ وتعرفنا بشخصية الكاتب وما يتميز به، و لها أثر كبير في تحريك مشاعر القرّاء، وتعمل على بناء المجتمع والأمة، وإيقاظ المشاعر والأحاسيس، وهي وسيلة مهمة لتربية النشء الذين سيكونون هم رجال المستقبل.

واستخدام علامات الترقيم استخداماً صحيحاً ميزة من ميزات المادة المكتوبة، وقدرة من القدرات التي ينبغي أن يمتلكها الكاتب والقارئ على السواء؛ لأنّ الكاتب يكتب لغيره، والقارئ يقرأ لنفسه ولغيره في آن واحد، وهذا يدعونا الى أن نبرز الميزات التي نحصل عليها من استخدامنا لعلامات الترقيم في الكتابة. (أبو جاموس، عبد الكريم، 2000: 164)

وتُسمى هذه العلامات بعلامات الوقف؛ أي يقف عندها القارئ محدداً أجزاء الكلام المكتوب. ولهذه العلامات– بصرف النظر عن تسميتها– أهمية بالغة عند من يحترفون الكتابة؛ فيها يُزال اللبس الذي من شأنه أن يكتنف الكلام المكتوب . (القرضاوي، فتحي رمضان، 2012: 428)

ونظراً لما يعانيه كثير من الطلبة في المدارس والجامعات في توظيف علامات الترقيم وإتقانها في كتاباتهم، وخصوصاً أن علامات الترقيم لم يكن يخصص لها دروس في المناهج القديمة في فلسطين، وكانت تدرس من خلال حصة الخط والإملاء، ولكن لم ينهل التلاميذ من هذه الحصص القدر الكافي لإتقانها وتوظيفها، أما اليوم فلها دروس مخصصة في المنهج الفلسطيني في الصف الخامس والسادس والسابع، ومع ذلك هناك قصور كبير لدى الطلبة في توظيفهم علامات الترقيم في كتاباتهم وقراءتهم.

وقد لاحظ الباحث أثناء تدريسه مادة اللغة العربية سنوات طويلة، وإشرافه الأكاديمي في الجامعة، أن الطلاب يقرؤون الجمل اللاحقة بعد الجمل السابقة دون توقف، أو تغيير في نبرة الصوت، ودون إبراز أي علاقة بالجملة السابقة، واستدل الباحث من ذلك أن الطلاب لا يفهمون المعنى المطلوب، وأنهم بعد أن يعيدوا القراءة مرة أخرى قراءة صحيحة يختلف فهمهم للموضوع، أو الجملة المقروءة، وهذا مؤشر واضح على أهمية معرفة علامات الترقيم، وعلى المدرسين معرفتها، وعليهم – أيضًا – تعريف الطلبة دلالات هذه العلامات، ودورها في إبراز المعنى وتوضيحه.

ورأى(صياح، أنطون، 1995) أن أي جملة يفوق عدد كلماتها(30) كلمة، تصعب قراءتها إذا لم يلجأ القارئ الى تجزئتها جملًا مستقلة بالاستناد إلى علامات الترقيم (الكتابة).

وهذا الضعف في توظيف علامات الترقيم، وقلّة الاهتمام بهذا الأمر الكبير؛ يؤثر سلباً في نقل أي رسالة مكتوبة أو مقروءة إلى المستمع، وبالتالي تفقد أي رسالة جوهرها وأهميتها، طالما تفتقر للتوظيف السليم لعلامات الترقيم؛ أي أن علامات الترقيم تعطي معنى، هل هو تعجب، أم إستفهام، أو خبر، أو إنتهاء الجملة ... إلخ.

فمن هنا، برزت مشكلة الدراسة الحالية التي يحددها الباحث في الأسئلة الآتية:

- ما درجة إتقان طلبة الصف السابع الأساسي وضع علامات الترقيم في مكانها المناسب ؟
- ما درجة إتقان طلبة الصف السابع الأساسي تحديد علامات الترقيم الخطأ وتصويبها؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ($0.05 \geq \alpha$) بين متوسطات استجابات المبحوثين حول درجة إتقان طلبة الصف السابع علامات الترقيم تعزى لمتغير(الجنس).

هدف الدراسة

هدفت الدراسة إلى ما يلي:

1. معرفة درجة توظيف وإتقان طلبة الصف السابع الأساسي

لعلامات الترقيم في كتاباتهم.

2. معرفة الفروق بين درجة توظيف وإتقان طلبة الصف السابع علامات الترقيم تعزى لمتغير الجنس (طلاب– طالبات).

أهمية الدراسة:

1. تساعد في إبراز درجة القصور في إتقان علامات الترقيم وتوظيفها.

2. تلفت نظر القائمين على التعليم في إعطاء اهتمام أكبر لهذا الموضوع.

3. تعمل على إعادة النظر لدى المعلمين في تطوير أدائهم التدريسي نحو علامات الترقيم.

4. تساعد الباحثين في مجال البحوث التربوية في توظيف علامات الترقيم بدرجة أكبر في أبحاثهم.

حدود الدراسة:

– **الحد المكاني**: مدارس المرحلة الأساسية في محافظة شمال غزة.

– **الحد الموضوعي**: نصوص نثرية خالية من علامات الترقيم.

– **الحد البشري**: طلبة الصف السابع الأساسي(طلاب– طالبات).

مصطلحات الدراسة:

علامات الترقيم: هي إشارات توضع بين أجزاء الكلام المكتوب، وتجبر الكاتب الإلمام بها، واستعمالها في كتاباته (الخليل، سحر، 2009: 77).

والترقيم: هو وضع علامات تساعد القارئ على فهم المعنى بسهولة ويُسر(الشوابكة، داوود غطاشة والفار، مصطفى، 2007: 231).

وعلامات الترقيم: هي رموز مصطلح عليها، وفائدتها أنها توفر علينا كثيرًا من العناء؛ لاستخلاص المعنى الصحيح، وإرشادنا إلى تغيير نبرات صوتنا عند القراءة، بما يناسب المعنى.(جامعة الأقصى، 2010: 33).

ويرى الباحث أن علامات الترقيم هي رموز غير منطوقة مرسومة بين الجمل وفي نهايتها، تساعد القارئ علي فهم المقروء؛ نتيجة للوقت القصير في أثناء القراءة ، مع تغيير القارئ في نغمات صوته بما يتناسب مع المعنى .وتم حصر العلامات المقررة علي الصف السابع الأساسي.

المبحث الثاني : الإطار النظري

إن المتأمل في علامات الترقيم يلحظ أنها ليست مبتدعة في اللغة العربية؛ بل إن لها أصلاً في لغتنا الجميلة، ولعلنا لا نبعد عن الصواب إذا قلنا: إنّ أساسها مشتق من القرآن الكريم، وهي ما تُعرف بعلامات الوقف والابتداء، إذ إنّ قراءة القرآن تتطلب من القارئ الالتزام بعلامات الوقف والابتداء الموجودة أعلى الآيات؛ لإرشاد القارئ عند القراءة أنّ هذا وقف لازم، وهذا وقف جائز مع أن الوصل أفضل، أو ذاك وقف جائز مع أن الوقف أولى، وهذه العلامات تؤدي الوظيفة اللغوية نفسها التي تؤديها اليوم علامات الترقيم من وضوح المفهوم وقوة التعبير. (عبد الباري، ماهر شعبان، 2010: 284)

والترقيم: مصدر الفعل رقّم وأصله الثلاثي رقم، ورقم الكتاب يرقّمه رقما أعجمه وبّينه، وكتاب مرقوم؛ أي بينت حروفه بعلامات من الترقيم.

وتكمن أهمية علامات الترقيم في الكتابة؛ لأنها ترتبط بالمعنى، فحتى تميز المعاني عن بعضها بعضها، يجب وضع علامة الترقيم المناسبة في موضعها، فلنفترض –جدلاً– أننا قرأنا كتاباً دون وجود هذه العلامات؛ فستكون القراءة صعبة وعسيرة؛ فلذلك علامات الترقيم ضرورية وهامة حتى تعين القارئ على فهم المعنى، وأن يقرأ الموضوع بسهولة (الخريشة، عبد، 2007: 225).

وتتجلى أهمية علامات الترقيم في تحديد مواضع الوقف؛ حيث ينتهي المعنى أو جزء منه، ومواقع الفصل بين أجزاء الكلام، وفصل الجمل وتمييزها عن بعضها، والإشارة إلى انفعال الكاتب، وتعجبه، ودهشته، واكتئابه، ونحو ذلك....

ويترتب على علامات الترقيم أهمية كبيرة في تنويع النغمات الصوتية أثناء القراءة، وطريقة الإلقاء التي تعتمد على أداء صوتي معين يبرز معاني الكلمات المنطوقة، كذلك ما يتعلق بالإعراب، وضبط أواخر الكلمات والحركات، زيادة على ما تعطيه من جمال وظيفي إلى زخرفة الجملة العربية وجمالية الخط العربي. (التميمي، جعفر صادق، 1991: 98).

ويستخدم المتحدث في أثناء كلامه بعض الحركات الجسمية، أو يعمد إلى تغيير في قسمات وجهه، أو يلجأ الى التنويع في نبرات صوته؛ ليضيف الى كلامه قدرة على التغيير، وصدق الدلالة، وإجادة الترجمة عما يريد بيانه للسامع، كذلك يحتاج الكاتب إلى استخدام علامات الترقيم؛ لتعزز هذه الحركات اليدوية، وتلك النبرات الصوتية، في تحقيق الغايات المرتبطة بها؛ ولذا تعد هذه الحركات اليدوية ترجمة أدائية لعلامات الترقيم في النص المكتوب.

ومن الاستخدامات الشائعة لعلامات الترقيم في اللغة العربية: الفصل بين أجزاء الحديث والمعاني، وتحديد مواقع الوقوف في النص، والاقتباس النصّي، وإظهار التعجب أو الاستفهام، وتحديد علاقة الجمل بعضها ببعض .

وهنا عرض تفصيلي لعلامات الترقيم كما يلي:

- **أولاً: الفاصلة** (،):

وتُسمى (الفصلة)، ويُطلق عليها في بعض البلاد (الفرزة) أو (الفارزة)، والغرض منها أن يسكت عندها القارئ سكتة خفيفة؛ لتمييز أجزاء الكلام بعضه عن بعض، وتوضع في المواضع الآتية:

– بعد لفظة المنادى، مثل: يا محمد، اتقِ ربك.

– بين أنواع الشيء وأقسامه، مثل: المؤمنون ثلاثة: واحد مشغول بآخرته، وثانٍ مشغول بدنياه، وثالث جمع بين الدنيا والآخرة.

– بين الكلمات المفردة؛ للتفضيل، مثل: قال أبو العباس

المبرد في مقدمة كتابه الكامل: هذا كتاب ألفناه، يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور، وشعر مرصوف، ومثل سائر، وموعظة بالغة، واختيار من خطبة شريفة، ورسالة بليغة. (البكور، حسن فالح، والنعانعة، ابراهيم عبد الرحمن، 2010: 32) .

- بين جملة الشرط أو الجزاء إذا طالت ، مثل : والله ، ما فاز إلا المؤمنون .

- قبل ألفاظ البدل عندما يراد التنبيه عليه ، مثل : ذلك الفارس، فارس السيف والقلم.

- بين جملتين مرتبطتين لفظا ومعنى، مثل: في الليل يسود الظلام، ويخيم الهدوء.

- بعد ظرف الزمان الواقع في أول الجملة ، مثل :

♦ متى موعد الرحلة ؟

♦ غدا ، وقد تؤجل .(حماد، خليل ونصار،خليل،2002:80).

- **ثانياً: الفاصلة المنقوطة** (؛):

- توضع بين جمل السبب والنتيجة ، مثل: فُصل الموظف من عمله؛ لأنه مُهمل.

- وتوضع- أيضاً- بين جمل طويلة يتألف في مجموعها كلام تام الفائدة، فيكون الغرض من وضعها إمكان التنفس بين الجمل، وتجنب الخلط بينها بسبب تباعدها.(الهاشمي، عبد الرحمن، 2008: 23).

- الفصل بين الأصناف المتمايزة الواردة في جملة واحدة ، مثل : من الفنون الأدبية ؛ الرواية؛المقال ؛ الخاطرة الأدبية؛ القصة الكلاسيكية.

- بين الجملتين المرتبطتين معنى ، وليس إعرابا ، مثل : إن رأيتم الحق ، فارغبوا فيه ؛ وإن رأيتم الباطل فارغبوا عنه.(حماد ، خليل عبد الفتاح ونصار ،خليل محمود ،2002:81)

- **ثالثاً: النقطة** (.) :

توضع النقطة في نهاية الجملة التامة المعنى إذا انتهى الحديث عندها.

وفي الاستعمالات الكتابية الحديثة أضافوا للنقطة وظيفة أخرى حين وضعوها بعد حرف يرمز إلي شيء معين يؤتى به اختصارا للكلمة، مثال ذلك: أ.د.محمد محمود، معناه : الأستاذ الدكتور .

ص.ب.167 ، معناه : صندوق البريد .(الأسعد، عمر والسعدي ،فاطمة ،1988:130)

ويكون زمن الوقف عند النقطة أطول من الفاصلة ، وزمن الوقف عند الفاصلة أطول من زمن الوقف عند الفاصلة المنقوطة.

- **رابعاً: النقطتان الرأسيتان** (:):

توضع النقطتان الرأسيتان:

1. بين القول والكلام المقول، مثل: قال أسيد بن أوس:(إنما يوثق في الشدّة بذي القرابة، وبصفاء الإخوان، وبصدق أهل الوفاء).

2. بين الشيء وأقسامه، مثل: منهومان لا يشبعان: طالب علم، وطالب مال.

3. قبل ذكر الأمثلة، كما في المثالين السابقين (الشوابكة، داوود، والفار، مصطفى محمد، 2007: 231).

- **خامساً: علامة الاستفهام** (؟):

توضع علامة الاستفهام بعد الجمل الاستفهامية؛ سواء أكانت الأداة مذكورة في الجملة أم محذوفة، ومثال ذلك: متى وُلد الرسول- صلى الله عليه وسلم-؟

ومثال الأداة المحذوفة، قولك تسمع أباطيل عنّي وتسكت؟؛ أي تسمع أو هل تسمع؟ (عبد الباري، ماهر شعبان، 2010: 290).

- **سادساً: علامة التعجب**(!): **أو التأثر وتسمى علامة الانفعال - أيضاً -**

توضع هذه العلامة في نهاية الجمل التي يُعبر فيها عن تأثره لأمر ما، وذلك نحو: ما أجمل السماء!

- **سابعاً: الشرطتان**(- -) **أو علامة الاعتراض:**

الجمل المعترضة هي الجمل الوصفية، والجملة المفسرة، وجملة الدعاء، وتوضع بينهما الجملة أو الجمل التي تعترض الكلام المتصل، مثل: لقد أرسلت في طلبي يا أمير المؤمنين- أطال الله عمرك- وها أنا قد جئت (الخليل، سحر سليمان، 2009: 81-82).

والجملة المعترضة جملة يمكن أن تضاف إلى الكلام أو تنزع منه دون أن يختل التركيب ، ولكنها إذا أضيفت إلى الكلام فإنها تضيف إليه معنى جديدا ، وهي لا محل لها من الإعراب .

وما تفيده الجملة المعترضة ، ما يلي :

- **الدعاء** : أنفق أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - كل ماله للمسلمين .

- **التنزيه** : قال تعالى :(ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون).(النحل :57).

- **التهويل** :قال تعالى :(فلا أقسم بمواقع النجوم (75) وانه لقسم لو تعلمون عظيم).(الواقعة :75 - 76).

- **التنبيه** : قال الشاعر :

واعلم أن المتنبي - وهو شاعر من الطبقة الأولى في العربية - كان يفتخر بنفسه كما يفتخر بالممدوح في شعره.

واعلم - فعلم المرء ينفعه- أن سوف يأتي كل ما قدرا (عبد الرحمن، نصرت، والموسى ، نهاد وأبو عودة،عودة، 2010:184)

- **ثامناً: الهلالان/ القوسان( ): ويأتيان في المواضع التالية:**

لشرح كلمة أو عبارة قصيرة وردت في درج الكلام، مثل: أين الثريا(مجموعة كواكب في السماء) من الثرى؟

- أبو حيان الأندلسي (745هـ) من أئمة اللغة والنحو.

- ألفاظ الاحتراس، مثل: جاء موسم الحصاد(بفتح الحاء وكسرها) ونزل المزارعون إلى حقولهم.

- الأسماء والألفاظ الأجنبية مثل: (Jhon lock)، أما إذا كتبت بالعربية لا توضع بين قوسين مثل جون لوك

● **تاسعاً: علامة التنصيص أو علامة الاقتباس**(" "):

تستعمل حين يورد الكاتب كلاماً بنصه لغيره من الكتّاب، أو اعتمد على آية كريمة أو حديث نبوي شريف أو كلام مأثور، مثل: قال تعالى: «**الحمد لله** رب العالمين».

● **عاشراً: العارضة أو الشرطة**(–):

وترد بين العدد (رقما ، أو لفظا) والمعدود ، مثل : الفعل من حيث التعدي واللزوم نوعان:

1. فعل متعد .
2. فعل لازم.

وترد للدلالة على تغيير المتكلم في المحادثة، إذا أريد الاستغناء عن ذكر أسماء المتحاورين، وحينذاك يبدأ بسطر جديد، مثل:

- كيف حالك، يا صديقي؟
- بخير، والحمد لله.

● **الحادي عشر: علامة الحذف**(...):

تستخدم حينما يريد الكاتب أن يحذف شيئاً، أو أن يترك ما يكتبه، مثل: للجاحظ مؤلفات كثيرة، منها: كتاب الحيوان، كتاب البخلاء، وكتاب البيان والتبيين....

● **الثاني عشر: علامة الاستفهام التعجبي** (؟!):

مثل: أتعجز عن ذلك وأنت غني؟! (الخريشة، عيد حمد، 2007: 228–230).

● **الثالث عشر: علامة المماثلة** (=):

وهي شرطتان متوازيتان توضع في آخر الحاشية من الصفحة التي يتم فيها البحث كما توضع مثلها في أول الحاشية من الصفحة التالية؛ إشارة إلى أن الكلام في الحاشية تابع للكلام في الحاشية المتقدمة لعدم اتساعها. (قبش ، احمد ، 1984:124)

وتوضع تحت الألفاظ المتكررة بدل إعادة كتابتها، مثل:

يباع المتر من الصوف بدينارين.

= = = الحرير بدينار ونصف.

= = = القطن بربع دينار. (المصري، محمد عبد الغني ، والبرازي ، مجد الباكير 1988:372)

المبحث الثالث : الدراسات السابقة

يعرض هذا المبحث الدراسات السابقة المتعقلة بالدراسة الحالية من الحديث الى القديم كما يلي:

1. دراسة: **عليان، إيمان أحمد وحافظ، أمل الشحات وعبد الحميد، ناصر السيد(2007)** بعنوان: (مستوى القرائية لدى تلاميذ الصفوف الثلاثة الأولى بالمرحلة الابتدائية):

يهدف البحث إلى التوصل إلى قائمة من مهارات القرائية ومؤشرات أدائها في مستويات الصفوف الثلاثة الأولى بالمدرسة الابتدائية، وقياس مستوى الانقرائية (العوامل التي تساعد على فهم المقروء) في الرياضيات واللغة العربية، والتوصل إلى العوامل المؤثرة في مستوى القرائية لدى عينة الدراسة.

وكانت أدوات البحث:

- ♦ استمارة تحليل محتوى الرياضيات في ضوء مهارات القرائية.
- ♦ استمارة تسجيل الفيديو في مادتي اللغة العربية والرياضيات.
- ♦ استبانة حول أنشطة المعلم لتنمية مستويات التلاميذ القرائية.
- ♦ اختبار القراءة الصامتة في المادتين.

وطبقت الأدوات على عينة من تلاميذ الصفوف الثلاثة الأولى بمحافظات القاهرة، والمنوفية، وقنا.

وتوصل البحث إلى نتائج عدة، من أهمها:

- عدم تمكن تلاميذ أفراد العينة من العادات الصحيحة في القراءة.
- لا يدرك التلاميذ أفراد العينة علامات الترقيم، ولا يستطيعون توظيفها.
- عدم قدرة التلاميذ على توظيف مهارات القراءة في حل المشكلات اللفظية.

2. دراسة: **المصري، يوسف سعيد(2006)** بعنوان: (فاعلية برنامج الوسائل المتعددة في تنمية مهارات التعبير الكتابي والاحتفاظ بها لدى طلاب الصف الثامن الأساسي):

هدفت الدراسة إلى معرفة فعالية برنامج بالوسائل المتعددة في تنمية مهارات التعبير الكتابي والاحتفاظ بها لدى طلاب الصف الثامن الأساسي بمحافظة شمال غزة.

وأعد الباحث اختباراً لقياس مهارات التعبير الكتابي الإبداعي، كما قام ببناء البرنامج المقترح؛ حيث تضمن الإطار العام للبرنامج من حيث أهدافه ومحتواه وتنظيمه...، وقام الباحث بالتطبيق الفوري للاختبار بعد إجراء التجربة على مجموعتي الدراسة.

واستخدم الباحث المنهج الوصفي لتحليل الظاهرة موضوع الدراسة، وطبقت الدراسة على عينة عشوائية مكونة من شعبتين، وكانت أبرز نتيجة لها علاقة بدراسة الباحث، هي:

قدمت الدراسة قائمة بمهارات التعبير الكتابي الإبداعي المرتبطة بالمقال الأدبي اللازمة لطلاب الصف الثامن الأساسي؛ وتم ترتيبها حسب أهميتها النسبية من وجهة نظر المحكمين، وهي: توظيف علامات الترقيم، واستخدام أدوات الربط بشكل سليم، والتعبير عن الأفكار بجمل مفيدة وتوظيف الشواهد المناسبة، وكشفت نتائج الدراسة – أيضاً – عن وجود قصور في امتلاك طلاب الصف الثامن الأساسي مهارات التعبير الكتابي الإبداعي ومنها علامات الترقيم.

3. دراسة: **أبو جاموس، عبد الكريم(2000)** بعنوان: (أثر دراسة مساق قواعد الكتابة ومهارتها المختلفة على معرفة وفهم مواطن علامات الترقيم واستخدامها لدى طلبة معلم الصف في جامعة اليرموك):

هدفت الدراسة تحديد أثر دراسة مساق قواعد الكتابة ومهارتها المختلفة على معرفة الطلبة لمواطن علامات الترقيم واستخدامها، واستخدم في الدراسة اختبار من جزأين، أكد الجزء الأول على علامات الترقيم الأكثر شيوعاً، وأكد الجزء الثاني على تطبيق هذه العلامات واستخدامها، وبلغ عدد أفراد العينة (68) طالباً وطالبة.

وأسفرت الدراسة عن النتائج التالية:

- كانت الدرجات على الاختبار البعدي أعلى منها على الاختبار القبلي على جزأي الاختبار وعلى علامات الترقيم باستثناء علامة المماثلة؛ إذ لم يكن فيها الفرق دالاً.

- كان مستوى التحسن في معرفة مواطن استخدام علامات الترقيم أعلى عند الإناث منه عند الذكور، كما كان أعلى عند التخصص الأدبي، ولم تكن الفروق دالة في متغيري المعدل العام وعلامة اللغة العربية.

4. دراسة: **ميخائيل، موريس أبو السعد(1995)** بعنوان: الترقيم (الوقف) تاريخه، وماهيته، وتطور علاماته:

وتناول هذا البحث بدايات علامات الترقيم في كل من اللغتين العربية والإنجليزية، وتطور أنماطها عبر العصور بوصفها رموزاً بصرية، تظهر وظيفتها عند القراءة والكتابة عبر ما تقوم به من تسهيلات؛ لإيصال ما يريده الكاتب من أفكار إلى قارئه بوضوح، بعيداً عن الغموض أو الالتباس؛ ثم شرح علامات الترقيم وتصنيفها في أربعة أقسام أساسية، اعتماداً على مواقعها في الكتابة، وهي: في نهاية الجملة، وداخل الجملة، وداخل الكلمة، وأول الجملة.

وتتمثل العلامات التي ترد في نهاية الجملة في النقطة، وعلامة الاستفهام، وعلامة التعجب، وعلامة الحذف. وتتمثل العلامات التي ترد داخل الجملة في: الفاصلة، والفاصلة المنقوطة، والنقطتين المتعامدتين، والشرطة، والشرطتين اللتين تقع فيهما الجملة الاعتراضية، والشرطة المائلة، والأقواس(الهلالية، والمربع، والشوالم، والقرآنية). أما العلامات التي تخص نمط الحروف فمنها: النمط العادي، والنمط المائل والنمط الأسود، وما تحته خط، وفي اللغات التي تستخدم الحروف اللاتينية، نجد الحروف الكبيرة "الكابيتال" والكلمات المركبة، والفاصلة العلوية، والواصلة، أما ما يقع منها في أول الجملة فنادر الحدوث.

5. دراسة: **عطا، إبراهيم محمد (1988)** بعنوان: (أثر تكامل تدريس الفصل والوصل وعلامات الترقيم على استخدام هذه العلامات في كتابات طلاب كلية التربية تعز– اليمن):

هدف البحث الوقوف على درجة التكامل بين الفصل والوصل كمبحث بلاغي من جهة وعلامات الترقيم من جهة أخرى، ثم بيان أثر هذا التكامل على استخدام علامات الترقيم في الكتابة الإملائية، واستخدم في هذه الدراسة المنهج التجريبي، واستخدم الباحث اختباراً من صورتين متكافئتين لقياس علامات الترقيم على شعبة واحدة من المستوى الثالث شعبة الدراسة الإملائية، وبلغ عددها(95) طالبا وطالبة، وكان هناك ثلاث مجموعات: الأولى تجريبية تم تدريسها الفصل، والوصل، وعلامات الترقيم، الثانية ضابطة تم تدريسها الفصل والوصل منفرداً، والثالثة ضابطة تم تدريسها علامات الترقيم منفردة.

وأظهرت نتائج الدراسة وجود فروق بين المجموعات الثلاثة، فقيمة(ت) في الفصل والوصل(2.57)، وقيمه(ت) في علامات الترقيم (7.484)، وتعزى الفروق؛ لأن الفصل والوصل صعب يتطلب إدراكاً وفهما لجانبي البلاغة والنحو، وأقل منه صعوبة استخدام علامات الترقيم، أما التكامل بينهما فيعد عاملاً مهماً في مساعدة الطالب في ربط المعنى بالاستخدام السليم لعلامات الترقيم.

التعقيب على الدراسات السابقة:

من خلال عرض الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع البحث تبين ما يلي:

اتفقت دراسة (أبو جاموس،2000) مع دراسة (عطا، 1988) ودراسة (ميخائيل، 1995) في دراسة علامات الترقيم ، وقدرة الطلبة على استخدامها، وهذه الدراسات تتفق مع دراسة الباحث الحالية، كذلك اتفقت الدراسات المذكورة مع دراسة الباحث في أداة الدراسة ، وهو الاختبار التحصيلي لعلامات الترقيم، وكذلك دراسة (المصري،2000) ما عدا دراسة (ميخائيل،1995).

اتفقت دراسة البحث الحالية مع دراسة (عليان، وحافظ، وعبد الحميد،2007) في وجود ضعف عام في توظيف علامات الترقيم أما دراسة (أبو جاموس،2000) ، فقد أظهرت تحسناً في توظيف علامات الترقيم، وهذا وجه اختلاف مع دراسة الباحث.

وكذلك اختلفت دراسة أبو جاموس مع الدراسة الحالية في أن هناك فروقاً لصالح الإناث على الذكور، أما الدراسة الحالية فكان ضعفه عاماً عند الجنسين.

واختلفت الدراسات السابقة في المنهج المستخدم، منها التجريبي كدراسة (عطا،1988)، ومنها الوصفي كدراسة (حسان،2000)، ودراسة (المصري،2006)، وكذلك دراسة الباحث الحالية استخدمت المنهج الوصفي التحليلي.

كذلك اتفقت دراسة ابو جاموس وعطا ودراسة الباحث في العينة من الجنسين.

المبحث الرابع: الطريقة والإجراءات

أولاً: تمهيد:

تعد منهجية الدراسة وإجراءاتها محوراً رئيساً يتم من خلالها إنجاز الجانب التطبيقي من الدراسة، وعن طريقها يتم الحصول على البيانات المطلوبة؛ لإجراء التحليل الإحصائي والتوصل إلى النتائج التي يتم تفسيرها في ضوء أدبيات الدراسة المتعلقة بموضوع الدراسة، وبالتالي تحقق الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها.

ويتناول هذا المبحث وصفاً لمنهج الدراسة ومجتمعها وعينتها، وكذلك متغيرات الدراسة وأدواتها، كما يتضمن الإجراءات التي قام بها الباحث لإعداد أدوات الدراسة وتطبيقاتها، والمعالجات الإحصائية التي تم الاعتماد عليها في تحليل الدراسة.

ثانياً: منهج الدراسة:

بناءً على طبيعة الدراسة والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، فقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على دراسة الظاهرة كما هي في الواقع، ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً،

ويعبر عنها كماً ونوعاً، فالتعبير الكيفي يصف لنا الظاهرة ويوضح سماتها وخصائصها، أما التعبير الكمي فيعطي وصفاً رقمياً ويوضح مقدار هذه الظاهرة أو حجمها، كما لا يتوقف هذا المنهج عند جمع المعلومات المتعلقة بالظاهرة من أجل استقصاء مظاهرها وعلاقتها المختلفة، بل يتعداه إلى التحليل والربط والتفسير.

وقد استخدم الباحث مصدرين أساسيين للمعلومات:

- **المصادر الثانوية:** اتجه الباحث في معالجة الإطار النظري للدراسة إلى البيانات الثانوية، التي تتمثل في الكتب والمراجع والدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدارسة، والبحث والمطالعة في مواقع الإنترنت المختلفة، والنسخ الالكترونية الموجودة على صفحاته.

- **المصادر الأولية:** لمعالجة الجوانب التحليلية لموضوع الدراسة لجأ الباحث إلى جمع البيانات الأولية من خلال اختبار تحصيلي معد في الكتاب المقرر كأداة رئيسية للدراسة.

ثالثاً: مجتمع الدراسة وعينته:

مجتمع الدراسة يعرف بأنه (جميع مفردات الظاهرة التي يدرسها الباحث)، وبذلك فإن مجتمع الدراسة هو الأفراد موضوع مشكلة الدراسة، وبناءً على مشكلة الدراسة وأهدافها فإن مجتمع الدراسة تكون من طلبة الصف السابع في المدارس الحكومية في محافظة شمال غزة مقسمة على(71) شعبة، وذلك حسب الجدول رقم (1) والموضح أدناه:

جدول رقم (1)

بيانات عينة الدراسة

الجنس	العدد
طلاب	1331
طالبات	1401
المجموع	2732

المصدر : مديرية التربية والتعليم-شمال غزة،2016

رابعاً: أداة الدراسة (اختبار تحصيلي):

طُبق الاختبار التحصيلي المقرر على طلبة الصف السابع حول «موضوع الدراسة»، إذ يعد الاختبار الأداة الرئيسية الملائمة للدراسة الميدانية للحصول على المعلومات والبيانات التي يجرى تعبئتها من قبل المفحوص، وتم استخدام مقياس (1.-)(صح أو خطأ).

وقد قسم الاختبار إلى:

- **القسم الأول:** ويتكون من سؤال واحد عن الجنس (طالب أو طالبة).

- **القسم الثاني:** وهو عبارة عن(24) سؤالا مقسمة على مجالين رئيسيين.

خامساً: الصدق والثبات:

1. صدق البناء:

يركز هذا النوع من الفحص على التحقق من أن الأداة التي صممها الباحث تقيس فعلاً ما صممت لقياسه، وقد أقر الباحث الاختبار التحصيلي المقرر على طلبة الصف السابع؛ أي أنه محكم مسبقا من قبل وزارة التربية والتعليم.

2. صدق الاتساق الداخلي:

وهذا النوع من الصدق يقيس مدى اتساق كل فقرة من فقرات الاختبار مع المجموعة الكلية للبعد الذي تنتمي له هذه الفقرة، وقام الباحث بفحص صدق المحتوى؛ للتأكد من مدى ارتباط فقرات الاختبار، وذلك من خلال فحص ارتباط عبارات كل مجموعة على حدة، وتم ذلك من خلال فحص ارتباط كل عبارة في المجموعة مع المجموع الكلى لنفس المجموعة، وذلك باستخدام معامل ارتباط بيرسون كما هو موضح في جدول رقم (2).

جدول رقم (2)

يوضح معامل الارتباط بين درجة كل سؤال من أسئلة الاختبار والدرجة الكلية للمجال الذي تنتمي إليه:

رقم السؤال	م.ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة	رقم السؤال	م.ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة
ضع/ي علامة الترقيم			استخرج/ي علامة الترقيم		
.1	0.375*	041.	.1	0.825**	0.000
.2	0.471**	009.	.2	0.750****	0.000
.3	0.702**	0.000	.3	0.806**	0.000
.4	0.741**	0.000	.4	0.756**	0.000
.5	0.645**	0.000	.5	0.795**	0.000
.6	0.636**	0.000	.6	0.731**	0.000
.7	0.625**	0.000			
.8	0.629**	0.000			
.9	0.778**	0.000			
.10	0.712**	0.000			
.11	0.650**	0.000			
.12	0.616**	0.000			
.13	0.815**	0.000			
.14	0.789**	0.000			
.15	0.517**	003.			
.16	0.557**	0.000			
.17	0.428*	018.			
.18	0.364*	048.			

الارتباط دالاً إحصائياً عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$).

يتضح من جدول رقم (2) أن الفقرات كلها تنتمي للمحور الخاص بها، حيث إن مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$)، وهذا يؤكد الاتساق الداخلي للاختبار.

فحص ثبات الاختبار:

يقصد بثبات الاختبار أن تعطي النتيجة نفسها لو تم إعادة توزيعها غير مرة تحت الظروف والشروط نفسها ، أو بعبارة أخرى أن ثبات الاختبار يعني الاستقرار في نتائج الاختبار، وعدم تغييرها بشكل كبير فيما لو تم إعادة توزيعها على أفراد العينة عدة مرات خلال فترات زمنية معينة، وقام الباحث بتوزيع أداة القياس على عينة استطلاعية تكونت من (30) مبحوثاً من طلبة الصف السابع، وتم إدخالها إلى الحاسب الآلي في برنامج (SPSS)، وباستخدام معامل ألفا كرونباخ (Cronbach›s Alpha) تبين أن ثبات المقياس يساوي (0.882 و0.869) وهي درجة عالية من الموثوقية، وهو ما دفع الباحث نحو الخطوة التالية، وهى التطبيق على باقي شعب الصف السابع في مدارس شمال غزة.

جدول رقم (3)

معدل ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاختبار

الرقم	المجال	عدد الأسئلة	معامل ألفا كرونباخ
	وضع علامة الترقيم	18	0.882
	استخراج علامة الترقيم	6	0.869

اختبار التوزيع الطبيعي (Normality Distribution Test):

تم استخدام اختبار (kolmogorov-Smirnov Test- K-S) لتحديد نوع البيانات، وتبين أنها تتبع التوزيع الطبيعي، حيث أن القيمة الاحتمالية لجميع مجالات الدراسة كانت أكبر من مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$) كما هو موضح في الجدول رقم (4)، ولذلك تم استخدام الاختبارات المعملية في استكمال البحث.

جدول رقم (4)

نتائج اختبار التوزيع الطبيعي

المجال	القيمة الاحتمالية (sig)
وضع علامات الترقيم	0.159
تحديد علامات الترقيم	0.301

سادساً: إجراءات تطبيق أداة الدراسة:

بعد التأكد من صدق الاختبار وثباته وصلاحيته لقياس ما وضع لأجله، وإخراجه في صورته النهائية قام الباحث بالإجراءات التالية:

- الحصول على الموافقة لتطبيق الاختبار على مجتمع الدراسة من ذوي الاختصاص في مديرية التربية والتعليم.
- توزيع (340) اختبارا لكل المدارس، حيث تم استرداد (320) اختبارا؛ أي بما يعادل (94.1 %)، وهي صالحة للاستخدام.

سابعاً: الأساليب الإحصائية:

لإنجاز الإطار العملي للبحث استخدم الباحث برنامج التحليل الإحصائي (SPSS) لتفريغ البيانات وتحليلها واختبار الفروض، ومن الاختبارات والأساليب الإحصائية التي تم استخدامها في عملية التحليل ما يلي:

- النسب المئوية، والتكرارات، والمتوسط الحسابي، والوزن النسبي، ويستخدم هذا الأمر بشكل أساسي لأغراض معرفة تكرار فئات متغير ما، وتفيد الباحث في وصف عينة الدراسة.
- اختبار ألفا كرونباخ Cronbach›s Alpha لمعرفة ثبات فقرات الاختبار.
- استخدام اختبار (K-S –kolmogorov-Smirnov Test) لتحديد نوع البيانات، هل تتبع التوزيع الطبيعي أو التوزيع غير الطبيعي؟
- اختبار (One sample T. Test) لمعرفة الفرق بين متوسط الفقرة والمتوسط الحيادي(3).
- معامل ارتباط بيرسون لقياس درجة الارتباط بين الأسئلة والمجال الرئيسي لها، والعلاقات بين متغيرات الدراسة.
- اختبار (Independent samples T. test) لمعرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين مجموعتين من البيانات الترتيبية.

المبحث الخامس: نتائج أسئلة الدراسة وتحليلها

الخصائص الشخصية والوظيفية لعينة الدراسة

تمهيد:

تم في هذا المبحث تحليل الخصائص الشخصية والوظيفية لعينة الدراسة بعد أن تم جمعها من خلال الاختبار المصمم للبحث.

جدول رقم (5)

الخصائص الشخصية والوظيفية لعينة الدراسة

م.	الخصائص الشخصية والوظيفية لعينة الدراسة		التكرار	النسبة %
		طالب	149	% 46.6
1	الجنس	طالبة	171	% 53.4
		المجموع	320	% 100.0

يتضح من الجدول أن نسبة الذكور بلغت (46.6 %)، وهي أقل من نسبة الإناث التي بلغت (53.4 %)،

تحليل مجالات الدراسة ومناقشتها:

مقدمة: تم في هذا المبحث تحليل أسئلة الدراسة ومناقشتها التي تم صياغتها من خلال اختبار تم تصميمه، بحيث يشتمل على مجموعة من علامات الترقيم، وتم توزيعه على عينة الدراسة واسترداده لتحليله في هذا المبحث.

أولاً: الإجابة عن السؤال الأول من أسئلة الدراسة الذي نص على:

◄ ما درجة إتقان طلبة الصف السابع وضع علامات الترقيم في مكانها المناسب؟

تَدْريب (1)

ضعْ عَلامَةَ التّرقيم المُناسبة في المُرَبّع :

1. كانَ عَبْدُ المَلك بنُ مَرْوانَ يقولُ□(أَفْضَلُ النّاسِ مَنْ عفا عَنْ قُدْرَةٍ ، وَتَواضَعَ عَنْ رِفْعَةٍ ، وَأَنْصَفَ عَنْ قُوّةٍ) .

2. كانَ عليُّ بْن أَبي طالب□ كَرَّمَ اللهُ وَجَهَه□ يوصي ابْنَهُ قائلاً (إياكَ وَمُصادَقَةَ الكَذّاب؛ فَإِنَّهُ كالسَّرابِ يُقرّبُ عَلَيْكَ البَعيدَ، وَيُبَعّدُ عَلَيْكَ القَريبَ)

3. المُذيعُ (للمُتَسابق) □ ما الأَصْغَران □ اللسانُ والقَلْبُ

4. طَبَخَ أَحَدُ البُخَلاء قدْراً منَ الطَّعام، وجَلَسَ يَأْكُلُ مَعَ زَوْجَته، فَقَالَ □ ما أَطْيَبَ هذا الطَّعامَ لولا كَثْرَةُ الزِّحام □ فَقالَتِ امْرَأَتُهُ □ وأَيُّ زِحام وما هناك إلا أنا وَأَنْتَ □ قَالَ □ كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ أكونَ أنا والقِدْر.

5. يَقولُ الدُّكْتورُ مُحَمَّدُ مَنْدور □ □ إِنَّني لا أَعْدلُ بكتاب (دلائلُ الإعْجاز) كتاباً آخَرَ.... فَالدَّلائلُ يَشْتَمِلُ عَلى نَظَريَّةٍ في اللُّغةِ وَتَطْبيقِ النَّظَريَّة□

6. اعْتَرَفَ العُلماءُ والفَلاسفَةُ والمُؤَرّخونَ في العالَم بِفَضْلِ العَرَب، وَيَقولُ جوستاف لوبون □ كانَتْ كُتُبُ العَرَبِ المَرْجِعَ الوَحيدَ لعُلوم الطَّبيعَةِ والكيمياءِ والفَلَك في أوروبا مُدَّةً تَزيدُ عَلى خَمْسَة قُرون.

7. وَصّى أَبٌ ابْنَهُ. أَيّ بُنَي □كُفَّ الأذى وارْفُضْ البَذاء، ولا تُصاحِبِ الباغي ،ولا تُجالِسِ الطّاغي □ فالطّاغي لا يُؤْمَنُ جانِبُهُ، والباغي لا يُؤْمَنُ مَكْرُهُ □ اسْتَعِنْ عَلى الكَلام بطول الفكْر في المَواطِنِ التّي تَدْعوكَ فيها نَفْسُكَ إلى الكَلام، فَإِنَّ للقَوْلِ ساعاتٍ يَضُرُّ فيها الخَطَأُ، ولا يَنْفَعُ الصَّوابُ.

وللإجابة عن هذا السؤال قام الباحث باستخدام المتوسطات، والنسب المئوية، والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (6)

المتوسط الحسابي وقيمة الاحتمال (sig) لكل سؤال من مجال وضع علامة الترقيم الصحيحة:

م	علامات الترقيم	نسبة الخطأ	نسبة الصح	معامل التميز	الانحراف	الترتيب
.1	نقطتان رأسيتان	19.4	80.6	0.8062	0.39585	1
.2	شرطة	56.9	43.1	0.4313	0.49603	15
.3	شرطة	55.9	44.1	0.4406	0.49724	12
.4	نقطتان رأسيتان	47.8	52.2	0.5219	0.50030	10
.5	علامة استفهام	47.2	52.8	0.5281	0.49999	9
.6	شرطة	55.9	44.1	0.4406	0.49724	12
.7	نقطتان رأسيتان	28.1	71.9	0.7187	0.45031	3
.8	علامة تعجب	50.0	50.0	0.5000	0.50078	11
.9	نقطتان رأسيتان	34.7	65.3	0.6531	0.47672	4
.10	علامة استفهام	64.7	35.3	0.3531	0.47806	16
.11	نقطتان رأسيتان	26.6	73.4	0.7344	0.44236	2
.12	نقطتان رأسيتان	34.7	65.3	0.6531	0.47672	4
.13	علامة تنصيص	68.1	31.9	0.3188	0.46672	17
.14	علامة تنصيص	70.6	29.4	0.2938	0.45619	18
.15	نقطتان رأسيتان	45.6	54.4	0.5438	0.49886	8
.16	فاصلة	55.9	44.1	0.4406	0.49724	12
.17	فاصلة منقوطة	77.8	22.2	0.2219	0.41616	19
.18	فاصلة	45.0	55.0	0.5500	0.49827	6

* المتوسط الحسابي دالاً إحصائياً عند مستوى دلالة ($\alpha \leq 0.05$).

من الجدول رقم (6) يمكن استنتاج ما يلي: أن الطلبة لديهم تميز عال في وضع النقطتين الراسيتين؛ حيث حازت على الترتيب الأول، وأن الطلبة لديهم ضعف عام في معرفة متى توضع الفاصلة المنقوطة؛ حيث حازت على أقل ترتيب، وكذلك الأمر بالنسبة لعلامات التنصيص، والفاصلة، وعلامة الاستفهام، والشرطة فقد حازت على مستوى أقل من 50 % .ويعزو الباحث ذلك إلى قلة إعطاء المدرسين الاهتمام المطلوب لعلامات الترقيم، أو عدم ممارسة الطلبة علامات الترقيم في كتاباتهم و قراءتهم.

ثانيا: الإجابة عن السؤال الثاني من أسئلة الدراسة الذي نص على:

◄ ما درجة اتقان طلبة الصف السابع تحديد علامات الترقيم الخطأ واستبدالها بالعلامة الصحيحة؟

تَدْريب(2)

حدد الخَطَأَ في اسْتِعْمال علامات التَّرقيم فيما يَأْتي، وصَحّحُهُ:

1. العَمَليّاتُ الحِسابيَّةُ أَرْبَعٌ، الجَمْعُ ، الطَّرحُ ، والضَّربُ ، والقِسْمَةُ؟

2. ما أَجْمَلَ أَنْ يَعيشَ الإِنْسانُ في وَطَنِه حُرًّا كَريماً.

3. هل كَتَبْتَ تَقْريراً عَنْ شَهيدِ الشَّجَرَة.

– أَتَقْصِدُ، الشَّاعِرَ عَبْدَ الرَّحيم مَحْمود!

– نَعَم، هوَ بِعَيْنِه!

وللإجابة عن هذا السؤال قام الباحث باستخدام المتوسطات، والنسب المئوية، والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (7)

المتوسط الحسابي وقيمة الاحتمال (sig) لكل سؤال من مجال تحديد علامات الترقيم الخطأ واستبدالها بالعلامة الصحيحة:

م	علامات الترقيم	نسبة الخطأ	نسبة الصح	معامل التميز	الانحراف	الترتيب
.1	نقطتان رأسيتان	46.9	53.1	0.5312	0.49980	4
.2	نقطة	51.9	48.1	0.4813	0.50043	5

م	علامات الترقيم	نسبة الخطأ	نسبة الصح	معامل التميز	الانحراف	الترتيب
.3	علامة تعجب	26.9	73.1	0.7312	0.44400	1
.4	علامة استفهام	33.4	66.6	0.6656	0.47251	2
.5	علامة استفهام	55.3	44.7	0.4469	0.49795	6
	نقطة	33.4	66.6	0.6656	0.47251	2

* المتوسط الحسابي دالاً إحصائياً عند مستوى دلالة0.05) ≥ α).

من الجدول رقم (7) يمكن استنتاج ما يلي:

1. أن الطلبة لديهم تميز في تحديد علامة التعجب، وعلامة الاستفهام، والنقطة، وتصحيحها.

2. وردت في موقع أخر النقطة وعلامات الاستفهام بنسب أقل من (50 %)؛ وهذا يعني أن الطلبة لا يعرفون كل مواقع وضع العلامة الصحيحة.

3. علامة النقطتين الرأسيتين حافظت – تقريبا– على المستوى السابق نفسه المتعلق بوضع علامة الترقيم المناسبة.

جدول رقم (8)

المتوسط الحسابي وقيمة الاحتمال (sig) لمستوى طلبة الصف السابع في علامات الترقيم

م	العبارات	المتوسط الحسابي	الوزن النسبي%	الانحراف المعياري	قيمة الاختبار (T)	القيمة الاحتمالية (sig)	الرتبة
.1	متوسط مستوى الطلبة في وضع علامات الترقيم.	0.508	50.8	0.253	0.579	0.575	1
.2	متوسط مستوى الطلبة في تحديد علامات الترقيم وتصحيحها.	0.583	58.3	0.365	4.252	0.000	2
	المتوسط الكلي لمستوى الطلبة في علامات الترقيم	0.5275	52.7	0.127	1.946	0.053	

* المتوسط الحسابي دالاً إحصائياً عند مستوى دلالة (0.05 ≥ α).

من الجدول رقم (8) يمكن استنتاج ما يلي: المتوسط الحسابي الكلي لدرجة إتقان الطلبة علامات الترقيم يساوي (0.5275) بوزن نسبي (52.7 %)، قيمة اختبار (1.946) (T)

1. حاز متوسط درجة إتقان الطلبة وضع علامات الترقيم على نسبة. (50.8 %)، وقد حصل على المرتبة الثانية.

2. حاز متوسط درجة إتقان الطلبة تحديد علامات الترقيم وتصحيحها (58.3 %)، وقد حصل على المرتبة الأولى؛ ما يعني أن مستوى الطلبة في تحديد علامات الترقيم وتصحيحها أفضل من وضع علامات الترقيم. ويعزو الباحث ذلك إلى أن تحديد، أو تعيين الخطأ يحتاج لقدرات إتقان أكثر من وضع العلامة المناسبة في مكانها المناسب.

ثالثا: الإجابة عن السؤال الثالث الذي نص على:

◄ **هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05 ≥ α) بين متوسطات استجابات المبحوثين حول درجة إتقان طلبة الصف السابع علامات الترقيم تعزى لمتغير (الجنس).**

جدول رقم (9)

نتائج اختبار (T) للفروق بين متوسطات إجابات المبحوثين حول درجة إتقان طلبة الصف السابع علامات الترقيم تعزى لمتغير(الجنس).

المحور	الجنس	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة F	قيمة الدلالة	النتيجة
وضع علامات الترقيم	ذكر	149	8.0470	4.71819	1.068	0.302	لا توجد فروق
	أنثى	171	10.1053	4.20791			
تحديد وتصحيح علامات الترقيم	ذكر	149	3.1477	2.20373	0.762	0.384	لا توجد فروق
	أنثى	171	3.8480	2.14208			

لاختبار هذه الفرضية تم استخدام تحليل (t test)لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات المبحوثين حول درجة إتقان طلبة الصف السابع علامات الترقيم تعزى لمتغير(الجنس). وتبين أن قيمة مستوى الدلالة لجميع المحاور أكبر من (0.05)؛ ما يعني عدم وجود فروق بين أفراد العينة حول تلك المحاور يعزى لمتغير الجنس، ويعزو الباحث ذلك الى أن صعوبة التعامل مع علامات الترقيم ظاهرة عامة تشمل الطلاب والطالبات، ويعزو الباحث السبب كما ذكر سابقا لدور المدرسين، وتقصيرهم في تدريس العلامات، وكذلك عدم ممارسة الطلبة علامات الترقيم في كتاباتهم وقراءتهم.

النتائج

ما سبق، ومن خلال تحليل نتائج البحث فقد أظهرت النتائج التالية:

1. أعلى درجة تميز النقطتان الرأسيتان.

2. هناك ضعف عام فيما يتعلق بوضع الفاصلة المنقوطة؛

حيث حازت على أقل ترتيب، وكذلك علامة التنصيص، والفاصلة، وعلامة الاستفهام، والشرطة، فقد حازت هذه العلامات على أقل من 50 %.

3. تحديد علامات الترقيم وتصحيحها أفضل في مستوى الطلبة من وضع علامات الترقيم في مكانها المناسب.

4. عدم وجود فروق بين أفراد العينة تعزى لمتغير الجنس، وأن هناك ضعفاً عاماً بين الذكور والإناث.

توصيات البحث:

1. مراعاة توظيف طلبة الصفوف الأخرى علامات الترقيم.
2. رفع مستوى وعي الطلبة لفهم معنى علامات الترقيم.
3. معرفة الدور الذي تؤديه علامات الترقيم في فهم المعنى.
4. الاطلاع على دور المدرسين في توظيف علامات الترقيم في كتاباتهم على السبورة.
5. الاطلاع على دور المشرفين التربويين في رفع كفاءة المدرسين في توظيف علامات الترقيم.
6. احتواء الكتب المدرسية على دروس في علامات الترقيم.
7. وجود علامات ترقيم صحيحة في الدروس المقررة.
8. توضيح كيفية التنغيم الصوتي أثناء القراءة للجمل التي تحتوي على علامات ترقيم

المصادر والمراجع:

1. أبو جاموس، عبد الكريم محمود 2000:»أثر دراسة مساق قواعد الكتابة ومهاراتها المختلفة على معرفة وفهم مواطن علامات الترقيم واستخدامها لدى طلبة معلم الصف في جامعة اليرموك». بحوث ومقالات، مجلة مركز البحوث التربوية، المجلد/ العدد س9، ع-17 قطر.
2. أبو عرايس، أحمد عبد الحميد1989:(علامات الترقيم في كتابة الابحاث التربوية)، بح4، ع8، مجلة كلية التربية بالزقازيق- مصر.
3. الأسعد، عمر والسعدي، فاطمة ، 1988: اللغة العربية بين المنهج والتطبيق. عمان.
4. البكور، حسن فالح، والنعانعة، إبراهيم عبد الرحمن 2010:(فن الكتابة وأشكال التعبير). ط1، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان- الأردن.
5. التميمي، جعفر صادق 1991:(الترقيم في اللغة العربية). الفيصل، مجلة ثقافية شهرية تصدر من دار الفيصل للثقافة- العدد 177/ المجلد 15.
6. جامعة الأقصى ، 2010: (اللغة العربية – فن الكتابة والتعبير). ط 4، مكتبة ومطبعة الطالب الجامعي – فلسطين
7. الجليل، محمد سليمان 2009:(فن الكتابة والتعبير). دار البداية للنشر والتوزيع، عمان- الأردن.
8. حماد،خليل عبد الفتاح ونصار ، خليل محمود 2002: فن التعبير الوظيفي ، مطبعة ومكتبة منصور، غزة – فلسطين.
9. الخريشة، عيد حمد 2007:(تطور الأساليب الكتابية في العربية). ط2، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان- الأردن.
10. الشوابكة، داود غطاشة، والفار، مصطفى محمد 2007:(المهارات الأساسية في الفنون الكتابية). ط2، دار الفكر للنشر التوزيع، عمان- الأردن.
11. صياح، أنطون 1995:(دراسات في اللغة العربية الفصحى وطرائق تدريسها وتعليمها). كلية الآداب وكلية العلوم، الجامعة اللبنانية، دار الفكر اللبناني.
12. عبد الباري، ماهر شعبان 2010:(المهارات الكتابية من النشأة إلى التدريس). ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن.
13. عبد الرحمن، نصرت والموسى ، نهاد وأبو عودة ، عودة 2010: اللغة العربية (1) مقرر تأسيسي جامعة القدس المفتوحة
14. عطا، إبراهيم محمد 1988:(أثر تكامل الفصل والوصل وعلامات الترقيم على استخدام هذه العلامات في كتابات كلية التربية). تعز- اليمن). مج 4، ج15، دراسات تربوية- مصر.
15. عليان، إيمان أحمد، وحافظ، أمل الشحات، وعبد الحميد، ناصر السيد 2007:(مستوى القرائية لدى تلاميذ الصفوف الثلاثة الأولى بالمرحلة الإبتدائية). المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، شعبة بحوث تطور المناهج. القاهرة- جمهورية مصر العربية.
16. القرضاوي، فتحي رمضان 2000:(علامات الترقيم بحث في أشكالها ومواضعها). بحوث ومقالات فكر وإبداع- مصر، المجلد/ العدد 69.
17. ميخائيل، موريس أبو السعد 1995:(الترقيم) الوقف (تاريخه وماهيته، وتطور علاماته). مجلة العصور، المجلد العاشر، العدد الأول.
18. المصري، يوسف سعيد محمود 2000:(فاعلية برنامج بالوسائل المتعددة في تنمية مهارات التعبير الكتابي والاحتفاظ بها لطلاب الصف الثامن الأساسي). رسالة ماجستير(غير منشورة)، الجامعة الإسلامية كلية التربية، غزة- فلسطين.
19. المصري ، محمد عبد الغني ، والبرازي ، مجد الباكير ، 1988: (اللغة العربية (ثقافة عامة)وفق منهاج وزارة التعليم العالي لكليات المجتمع). دار المستقبل للنشر والتوزيع ، عمان – الأردن.
20. الهاشمي، عبد الرحمن 2008:(تعلم النحو والإملاء والترقيم). دار المناهج للنشر والتوزيع، ط2، عمان- الأردن.
21. ياقوت، محمود سليمان 2011:(فن الكتابة الصحيحة). دار المعرفة الجامعية، الكويت.

العودة المبتورة موازنة بين ديواني أديب ناصر (زيتي وزيتوني) وهشام عودة (أقتفي خطو ذاكرتي)*

د. زاهر محمد الجوهر حنني**

*تاريخ التسليم: 2016/10/26م، تاريخ القبول: 2016/12/7م.
** أستاذ مشارك/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخص:

يوازن هذا البحث بين ديواني الشاعرين أديب ناصر: (زيتي وزيتوني) وهشام عودة: (أقتفي خطو ذاكرتي)، وقد جاء في ثلاثة أقسام: مقدمة وتمهيد فيه تعريف موجز بالشاعرين وخاتمة؛ تناول القسم الأول مضامين قصائد كل من الديوانين، وأوجه التشابه والاختلاف بينهما، وتناول القسم الثاني الشكل الفني لقصائد الديوانين، أما القسم الثالث فتوقف عند ملامح العودة المبتورة؛ إذ عاش الشاعران الظروف نفسها وأقاما في الغربة مبعدين قرابة أربعة عقود، وعادا مصادفة في الوقت نفسه، وأبعدا مجددا، وصدر ديواناهما في السنة نفسها. وفي الخاتمة أوصى الباحث بضرورة دراسة شعر العائدين وتتبع أبعاد الوطن الذي عبثت به يد الاحتلال فغيرت ملامحه، وأثر ذلك كله في بناء قصيدة العودة.

وقد أقام الباحث هذه الموازنة على الاستقصاء والتحليل والمقاربة بين الشاعرين؛ لرصد أوجه التشابه والاختلاف بينهما، بمنهجية نقدية حديثة، مستفيدا من المنهج التاريخي، لمواءمته للموازنة، ومن بعض جوانب المنهج الاجتماعي، غير مقيد بجميع أسس المنهجين.

الكلمات المفتاحية: العودة المبتورة، موازنة بين ديواني أديب ناصر (زيتي وزيتوني) وهشام عودة (أقتفي خطو ذاكرتي)

(Al Awdah Al- Mabtoorah)

The Amputated Return

A comparison Between Adeeb Naser›s Divan (Zaiti Wazaitoni)

My Oil and Olives

And Hisham Odeh (Aqtafi Khotwa Thakirati)

I Follow My Memory Steps

Abstract:

This study is a comparison between the two poetic divan of Adeeb Naser divan (Zaiti Wazaitoni) My Oil and Olives and Hisham Odeh "Aqtafi Khotwa Thakirati" I Follow My Memory Steps. The study is divided into three parts in addition to an introduction and a preface which include a precise definition of the two poets and a conclusion.

The first part includes the contents of the poems of each divan, similarities and differences. The second part deals with the external form side of the poems of the two divans; the third part is concerned with the form of (The Broken Return). In fact, the two poets lived the same conditions in which they lived in exile for four decades, their return coincides with each other, they were deported once again and both of their divans were published in the same year. In conclusion, the researcher recommended the importance of making researches concerning the poetry of returnee and to follow the different aspects of homeland which was deteriorated by the occupation which has changed its shape the thing which has shaped the poetry of return.

The researcher has based this comparison on the investigation analysis and comparison between the two poets with the aim to point out the similarities and differences between them through a modern critical approach in which he got benefited from the history of historical approach due to its suitability for comparison in addition to certain aspects of social approach taking into consideration that the researcher didn't totally apply to all the bases of each approach.

***Key words**: The Amputated Return, A comparison Between Adeeb Naser's Divan (Zaiti Wazaitoni), My Oil and Olives And Hisham Odeh (Aqtafi Khotwa Thakirati) I Follow My Memory Steps*

مقدمة:

بعد أربعة عقود ونيف، عاد الشاعران أديب ناصر وهشام عودة إلى أرض الوطن زائرين، مرهقين من السفر؛ إذ فتّت الغربةُ في عَضُدَيهما، متوهجين كبرق السماء، يفتحان ذراعيهما لاحتضان الوطن، الذي غابا عنه قسرا، وأخيرا سمح لهما الاحتلال بالزيارة، كيف كان الوطنُ وربوعُ الصبا، وكيف صارت؟ هل غَيَّرَ الزمنُ المريبُ ملامحَ الزمنِ الحبيبِ؟ولم يكد الشاعران يفتحان قلبيهما حتى اغتالتهما أوامرَ الاحتلال بالعودة من حيث أتيا. فأطبق الهمُّ الرابض منذ زمن على كاهليهما مرة أخرى، وعادا بديواني شعر وانكسار، وخيبة ما زالت تنهش لحمهما.

يوازن هذا البحث بين ديواني الشاعرين أديب ناصر: (زيتي وزيتوني) وهشام عودة: (أقتفي خطو ذاكرتي)، محاولا الإجابة عن السؤال: كيف عبر الشاعران عن مشاعرهما لدى عودتهما إلى أرض الوطن؟ ، وما أوجه التشابه والاختلاف في مضامين القصائد في ديوانيهما وفي الشكل الفني لدى كل منهما، وما أثر عودتهما؟

لذا جاء البحث في ثلاثة أقسام ومقدمة وتمهيد فيه تعريف موجز بالشاعرين وخاتمة؛ تناول القسم الأول مضامين قصائد كل من الديوانين، وأوجه التشابه والاختلاف بينهما، وتناول القسم الثاني الشكل الفني لقصائد الديوانين، أما القسم الثالث فتوقف عند ملامح العودة المبتورة؛ إذ عاش الشاعران الظروف نفسها، وأقاما في الغربة مبعدَيْن قرابة أربعة عقود،أقاما في العراق، وناضلا في جبهة التحرير العربية، وعملا إعلاميين في إذاعة أم المعارك في العراق، وعادا مصادفة في الوقت نفسه، وأبعدا مجددا، وصدر ديواناهما في الوقت نفسه، تقريبا. وفي الخاتمة أوصى الباحث بضرورة دراسة شعر العائدين وتتبع أبعاد الوطن الذي عبثت به يد الاحتلال فغيرت ملامحه، وأثر هذا التاريخ في شعراء فلسطين الذين أبعدوا قسرا عن أرضهم، وأثر ذلك كله في بناء قصيدة العودة.

وقد أقام الباحث هذه الموازنة على الاستقصاء والتحليل والمقاربة بين الشاعرين؛ لرصد أوجه التشابه والاختلاف بينهما،

بمنهجية نقدية حديثة مستفيدا من تاريخية المنهج التاريخي، لمواءمته للموازنة، ومن بعض جوانب المنهج الاجتماعي، غير مقيد بجميع أسس المنهجين.

وأتمنى أن يكون البحث قدم رؤية نقدية فنية تطبيقية لبعض جوانب قصيدة العودة المبتورة، راجيا أن تتحقق العودة العادلة لأبناء هذا الشعب المبعد عن أرضه منذ سبعة عقود.

تمهيد ـ تعريف بالشاعرين:

ـ أديب ناصر

ولد الشاعر الفلسطيني أديب أنيس ناصر في قرية بير زيت[1] قضاء رام الله، عام 1939م، المعروفة بكونها حاضنة الشعراء والمبدعين، العام الذي اشتعلت فيه أوار الحرب العالمية الثانية، يقول: (في العام 1939 ولدنا معا، أنا والحرب العالمية الثانية) [2] ففي فلسطين كانت الطفولة اليتيمة، وكان الحرمان من كل مظاهر الفرح، لكن ذلك لم يكن مانعاً من ممارسة الحياة التي عمل ناصر على تطويعها بما اكتسبه من حكايات الأم عن الثورة والثوار (فقد صبت الوالدة – رحمها الله – في القلب قبل الأذنين، حكايا الثورات والثوار، وعن أدوار لوالدها وأهلي وأبناء قريتي).[3] الطفل الذي تربى في ربوع وطن كان يئن تحت وطأة الجلاد المستعمر البريطاني، وبدلا من التحرر منه، استبدل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني بالانتداب البريطاني، له شكل جديد بل شكل غير مسبوق؛ أطول احتلال في العصر الحديث، احتلال يرفض الاعتراف بحق الشعب الفلسطيني –صاحب الأرض– في الوجود. وتراكمت صور الظلم لتأخذ في نفس الشاعر منذ الطفولة شكلاً خاصاً استطاع أن يعبر عنه بعد ذلك في اتجاهين، الأول: ممارسة الثورة والنضال في مواجهة المحتل، الذي استولى على الأرض، وهجّر أهلها وقتل وشرد وسجن وجرح، أما الاتجاه الثاني فكان بالكلمة المقاتلة شعراً ونثراً.

هل يختلف أديب ناصر عن الآخرين؟ هل يختلف عن ابن عمه كمال ناصر[4]، وعن الشعراء الذين قاتلوا معه وقبله وما زالوا يثيرون الهمم ويستنهضون الضمائر التي يجب أن تأخذ دورها في عملية التحرير؛ إذ لا أحد بعيد عن الهم، لا أحد يعفى من المسؤولية.

إن الربط بين عناصر الثورة والثائرين في كل مكان مهمة صعبة، إلا إذا استطاع الثائر أن يوصل بينهم جميعا فكراً وممارسةً وإبداعاً، والشاعر الفلسطيني (خاض الحياة وشارك في النضال، ومضى يقود الحركة الوطنية في وعي وإدراك ووضوح هدف، وإذا به ينتقل في الشكل من الوصف التقريري إلى دور التصوير الحي النامي للأحداث القائمة. وقد اتسع للقراع الفكري ، وامتزج به الحس بالفكر امتزاجاً لم تظهر فيه روح الازدواجية)[5] وبات دور المثقف عموماً مهما ويختلف عن دور السياسي دائماً، لأن السياسي قد يفاوض أو يناور أو يحاور، إلا أن الأديب والشاعر لم يكونا كذلك. الشعراء الفلسطينيون ينوب بعضهم عن بعض في التعبير عن الفكرة أحيانا، فهذا عبد اللطيف عقل ينوب عنهم جميعا حين قرر قائلا: (أنا لست فرداً يفاوض، أو يتحدث مع الآخر الاحتلالي. أنا أفضحه أنا أكشفه أنا أقاومه أنا أحرض عليه؛ لأنه نقيض حريتي ونقيض إبداعي ونقيض وجودي).[6]

أنهى الشاعر أديب ناصر دراسته الثانوية في كلية بير زيت، ونهل من معينها حب الوطن، وتشرّب من عبق الدحنون انتماءه للأمة التي آمن برسالتها الخالدة، فمنذ نعومة أظفاره وعى المؤامرة وأطرافها المشبوهة، حتى وهو يكمل دراسته الجامعية في القاهرة وبيروت تفتحت مداركه على حجم المأساة التي تحاك لهذه الأمة فخرج من بوتقة الوطنية الضيقة ليعايش الحالة العامة للأمة العربية من محيطها إلى خليجها، ومما ساعده على فهم الواقع ومعرفة أبعاده وتتبع ملامح آفاقه، تخصصه في العلوم السياسية، حتى إذا ما عاد من غربته، فُتحت أبواب الكلام للشاعر على مصاريعها في إذاعة رام الله، لينطلق الصوت الهادر معبراً عن الانتماء والأصالة، ومحذراً من القادم القاسي، ومؤنباً الذين تهاونوا في الدفاع عن فلسطين قلب الأمة النابض، تلك كانت المهمة المركزية للشاعر في تلك المرحلة، وذلك هو دور الشعر في المعركة.[7]

أُرغم أديب ناصر على مغادرة فلسطين بعدما وقعت جميعها في قبضة المحتل الصهيوني، ليعيش حياة اللجوء، معبراً عن أنفة اللاجئ الذي لم يطأطئ هامته أبدا. ففي (جدة) حط رحاله ليعمل سبع سنوات لم يكنَّ عجافا؛ فقد أثمرن فكراً نيراً وكلمة معبرة عن صدق الانتماء للأمة التي رفض الشاعر أن يغادرها إلى مكان غير وطنه العربي الكبير الذي آمن بأنه وطن واحد. ثم عاد بعدها إلى بيروت التي عمل فيها إلى أن انتقل للعمل في بغداد، المحطة الأكثر حظا في بقاء الشاعر وتعبيره عن انتمائه، فقد ارتبط الشاعر فيها بأربعة هم: دجلة والفرات اللذان شرب من مياههما، فأصبح مرتبطاً بهما ارتباطاً أزلياً، ثم العراق الذي انتمى إليه الشاعر عروبيا خالصا، ثم القائد صدام حسين الذي تبادل معه الحب والصداقة والارتباط الفكري والآيدولوجي، ثم بيئة الشعر التي تتوالد متزايدة بغير انقطاع ولا عقم. وهذا الذي جعله يمكث فيه أكثر من ثلاثين عاما.[8]

منحه الرئيس الراحل صدام حسين – بمرسوم رئاسي– لقب شاعر أم المعارك الخالدة، وقلده وسام استحقاق إدارة إذاعة أم المعارك. وظل مرتبطا بأقطاب الثورة الفلسطينية وممثليها في فلسطين وعمان وبيروت والقاهرة وبغداد، وبخاصة ارتباطه بحزب البعث العربي الاشتراكي الذي كان ممثلا في منظمة التحرير الفلسطينية بجبهة التحرير العربية.

خرج من بغداد بعد احتلالها العام 2003م، وما زال يعيش في الأردن، بقلب يخفق منتظرا لحظة العودة إلى فلسطين وفيها بير زيت فراش همّه الأبدي، إلى أن سمح له الاحتلال بزيارة مسقط رأسه للمرة الأولى، بعد أكثر من أربعة عقود في العام 2014م. وكان أن أبدع خلال هذه الزيارة قصائد هذا الديوان (زيتي وزيتوني) الذي صدر عن دار دجلة في عمان عام 2015م، وكانت قد صدرت له قبل هذا ثمانية دواوين شعرية هي :(*واحة الأسواق الحزينة – بيروت 1965م. *خطوات على طريق الآلام–عمان1970م. *الدم السابع– بغداد 1987م.*الدم المتوج– بغداد 1993م. *عدنا إلينا– بغداد 1997م. *الزانية اكتملت– بغداد 1999م. *يا أيها الآتي– بغداد 2002م. *أبحث عني– عمان 2012م) (9)

ـ هشام عودة

ولد الشاعر الفلسطيني أحمد عبد الحميد عودة (هشام عودة)، في الخامس عشر من كانون الثاني 1956م، في قرية كفل حارس،

قضاء نابلس (وهي الآن ضمن محافظة سلفيت) وتلقى تعليمه الأساسي في مدرستها[10]، ثم أتم تعلميه الثانوي في نابلس في مدرسة النجاح الوطنية عام 1975م، انتقل بعدها إلى العراق حيث حصل على شهادة البكالوريوس من كلية الإدارة والاقتصاد في الجامعة المستنصرية في بغداد، وظل يعمل في بغداد حتى انتقل إلى العيش في الأردن، وما زال يقيم فيها.

أبدع الشاعر هشام عودة قصائد لها نكهة فلسطينية خاصة، ويرى الناقد الرضوان أن (قصائد هشام عودة لها لون الأرض وسعة الحلم وقوة الصرخة والإرادة، وهي تكتب تاريخ الشاعر وتحقق في جدلية النشر في المنافي والتشبث بالتراب، لتصنع نشيد الحجارة، وتعيد أسطورة التأسيس والشعب والأرض التي ترفض أن تستقبل خطوات الغازين والمتربعين).[11]

لم يسمح له الاحتلال بالعودة إلى وطنه فلسطين بسبب كتاباته المُقاومة للاحتلال، عاش ما يقارب عشرين عاماً في العراق، كما عاشَ قرابة عشرين سنة في الأردن وعمل في المؤسسات الإعلامية الفلسطينية والعراقية والأردنية. محرراً ثقافياً في مجلة الثائر العربي الفلسطينية،التي كانت تصدرها جبهة التحرير العربية، جناح حزب البعث العربي الاشتراكي على الساحة الفلسطينية، في بغداد (1982 – 1991)، ومحررا ومذيعا في إذاعة فلسطين من بغداد (1992 – 1997)، وهو المؤسس ورئيس قسم المنوعات في إذاعة أم المعارك من بغداد (1995 – 1997)، كما عمل سكرتير تحرير أسبوعية الوحدة الأردنية (2001 – 2003)، وقد كان رئيس الاتحاد العام لطلبة فلسطين فرع العراق لعدة دورات، وهو عضو الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين وشارك في مؤتمرين عامين للاتحاد في صنعاء (1984) وفي الجزائر (1987).[12]

أثرى الشاعر مكتبة الأدب بالعديد من الأعمال النثريةوالشعرية، فمن أعماله النثرية:(*موسوعة الشخصيات الأردنية الجزء الأول، عمان، (2009).*بير الرصاص، سير ذاتية، (تراجم)، عمان، (2009). *في الحوار الثقافي وهج الأسئلة، أحمد المديني يتحدث،عمان، (2010). *الأمثال الشعبية الفلسطينية قراءة معاصرة، (2011). *الشمعة والدرويش، محمد سعيد يتحدث، عمان، (2011). *موسوعة الشخصيات الأردنية الجزء الثاني، عمان، (2012). *كفل حارس (نصيب من الشمس) (2013). *كتابة بلا انقطاع، سامي مهدي يتحدث، عمان، (2013). *الموسيقار روحي الخماش سيرة وإنجازات. *علي السرطاوي .سيرة شاعر) أما الشعرية فهي: (*حوارية الجميّز والحجارة. شعر الكويت (1989م)، *أمير مجدو، شعر، بغداد (1994م). ×دفاعاً عن اللحظة الراهنة شعر، بغداد (1994م). *مالم تقله شهرزاد وهو باللغتين العربية والإنجليزية (2010م). *قبضة من هواء، مجموعة غزلية عمان (2013م). *أسئلة الوقت عمان، (2014م).رفيف الكلام، فضاءات، عمان(2015)، أقتفي خطو ذاكرتي،عمان (2016)[13]

وكان ديوانه الأخير هذا بعد أن سمح له الاحتلال بزيارة مسقط رأسه للمرة الأولى بعد قرابة أربعة عقود، في العام 2014م.

وقبل البدء بالموازنة بين الشاعرين، لا بد من وقفة قصيرة عند مفهوم الموازنة في اللغة والاصطلاح؛ لبيان الرؤية الحديثة في الموازنة. فالموازنة لغةً من وزن (الوزنُ رمزُ الثِّقَل والخفّة، والوزنُ ثَقْلُ شيءٍ بشيءٍ مثله كأوزان الدراهم)[14] قالَ تعالى: (ونضع الموازين القسط)[15] أي نضع الميزان، والميزان: العدل، ووازنه: عادله وقابله[16] والموازنة اصطلاحا: هي دراسة تتم من خلالها المقارنة بين عناصر الأدب، وفنونه، وعصوره، ورجاله بقصد الإيضاح والترجيح[17] والموازنة من القضايا النقدية العربية القديمة التي نعمل على إكسابها ثوبا جديدا، لأن القارئ للشعر في كل عصر يظل يراجع مفاضلا وموازنا في ذوقه وطبعه بين الشعر الذي يقرأه لشعراء بينهم قواسم مشتركة.

أولا- المضامين:

لم يعد النظر في مضامين الدواوين الشعرية خاصة، والأعمال الأدبية عامة، في النقد الحديث، قاصرا على الجوانب التقليدية، بل صار يسعى إلى الخوض في أعماق النص واستنطاقه، لمعرفة أبعاده النفسية والاجتماعية والفكرية؛ للوصول إلى أبعاده الجمالية، ومعرفة كنهه وآفاقه الإبداعية.

يعرض أديب ناصر في هذا الديوان القصة بكل تفاصيلها في رؤية فنية إبداعية، وتسلسل قصصي يجعل الربط بين التفاصيل مهمة سهلة، –في واحد وثلاثين نصا شعريا قصيرا–؛ إذ يبدأ الديوان بقصيدة (انتظار) التي يعرض فيها آلام المنتظر، كي يعود إلى وطنه الذي أبعد عنه قسرا، منذ سبعة وأربعين عاماً، وظل يعيش في خياله، طوال هذه السنوات، ويمني النفس برؤيته ولو للحظة قبل الموت، بل يتمنى أن يحظى بقبر قرب قبر أبيه: (ومتى سأجمّع أوجاعي/ من خمس جهات؟ لأفوز بقبر قرب أبي/ أو أصعد درجا من دعوات؟)[18] ثم يعرض الشاعر لتلك المواعيد التي ظل ينتظرها وتحرك فيه الأمل بالعودة إلى الأرض التي اغتصبها المحتل، وغيَّر حال الأمة كلها بتغيير معالم الأرض المقدسة التي هي بوابة الأرض إلى السماء، وأرض الأنبياء، حتى ما عادت الأوقات تعني إلا شيئاً واحداً، هو عودة مؤجلة، لأنها ستظل متحدة معه، وهو سيظل متحدا معها: (وأنا في ظلك الوافي/ سؤالي وجوابي/ وأنا صيفي وسيفي/ ورغيفي وكتابي/ ومواعيدي إلى يوم الظفر/ لا مفر)[19] وللشاعر خلال هذا الوقت الطويل محطات كثيرة كان آخرها الأردن الذي أفرد له نصا ربط فيه بين الضفتين الشقيقتين، وعرض تاريخهما النضالي المشترك، ثم في نص لاحق نراه يستهتر بالمسافة التي بينهما، لكنه لا يتجاهلها فقد أبعدته تلك المسافة سبعة وأربعين شوقا وقهرا: (بيني وبيني/ دمعتان/ وضفتان... ويدان لي/ لكن واحدة معي/ وهناك واحدة على رأس الجبل)[20] فبدأ منذ نهاية هذه القصيدة يستشرف أطراف الوطن حتى وقف أخيراً على باب أريحا، وكأن شيئا لم يكن، فالطريق واحد ولكن القادمين: (بشهقة/ يأتي المدى/ وبآخر النفس/الغريق.....رَحُبَتْ.. فإن ضاقت منازلها/ ستحضنها الشقوق/ هي تحت سطح البحر/ وجهتنا/ ومئذنة الشروق)[21] وهكذا تبدأ رحلة العائد إلى أرض الوطن في خطين متوازيين؛ خط يقول: كانت، وخط يقول: ها هي الآن. فمن أريحا صعودا، يتفقد العائد كل حبة رمل، كل حجر، كل واد، كل جبل، كل سهل، إلى أن لاحت في الأفق الغربي سلواد[22]: (وانفتح الباب المغلق/ منذ الحزن/ ورسم الغيم بأبيضه وجهين/ أمي/ وأبي)[23] ويتواصل ناصر في رسم ملامح عودته، من دخوله إلى بير زيت، واستقباله الحافل بالمهاهاة، وتبدأ عيونه بتفقد الناس والأشياء، ويبدأ من تينة زرعها والده في غيبته، لم يكن شاهداً على زراعتها لكنها عرفته، لامسها وتحسسته، فوجدت فيه ابنها ووجد

فيها والده: (ثم قالت: يا بني، ثم مالت/ بشذاها/ إنها كف أبي/ بين يدي)[24] ثم يتفقد أشياء أبيه ومنها عصاه التي حاورها لعله يجد فيها ما يواسيه عن غياب أبيه، وليخبر والده أنه حقق أمراً حتمياً؛ فقد عاد إلى أرض الوطن. ويمضي وقت قليل استراح فيه ثم خرج ليرى البلد، ولكنه يتحسر، فتتحقق فيه (صدمة العودة) إذ لم يعرفه الشباب، وما كان بينه وبينهم هو سؤاله لهم: ابن من أنت؟ وحفيد من؟ فقد عاد كهلا، بعدما كان طفلا، وكأن العمر كله اختصر في كلمتين: (قبل سبعين أتيت/ كنت طفلا/ بعد سبعين أتيت/ صرت كهلا)[25] وتتسع الدائرة ليخرج إلى استرجاع ذكرياته مع (الجارات قُرانا) ويطوف في سلواد ويبرود وجفنا والجلزون وعين سينيا وعطاره وعجول وأم صفا وسردا وأبو قش وأبو شخيدم وبرهام وجيبيا وكوبر، وهي جميعها صور تحفز الذاكرة على استرجاع أدق التفاصيل وأعظمها، وصولا إلى الشهداء ومنهم مشهور العاروري الذي عاد إلى قريته عارورة بعد احتجاز جثمانه لستٍّ وثلاثين سنة في مقابر الأرقام، حتى إذا فرغ من تأكيد الشهداء في أرضهم ذهب إلى سنجل، ليؤكد عروبتها: (لا.. لست أدري ما بها .. وما بي/ إذ كلما مررت في جوارها/ يصيح هاتفا في مسمعي الصبي: سنجل/ أنا عربي)[26] وهو تناص مع قول درويش (سجل أنا عربي) في قصيدته المشهورة التي تحمل العنوان نفسه. ثم إلى ترمسعيا، والنبي صالح، وتذهب به الذاكرة إلى أيام زمان وبعض تفاصيل الحياة اليومية التي يفتقدها اليوم، ولكن تظل في الذاكرة ثوابت لا يغيرها الزمن، ومنها: (ليس كغصن من زيتوني/ ينقذ من طوفان)[27] ويبدو أن الشاعر لا يتفقد الوطن فحسب وإنما يتفقد نفسه في تفاصيل الوطن؛ فها هو يذهب إلى تفاصيل الزفة والدبكة وقمباز الروزا والحطة والشوباش، وهي جميعها في ذاكرته أحلى، ثم يعود إلى بعض أهله في بير زيت، الذين ربطهم بزيتون فلسطين الذي تطاولت عليه آفات الحشرات والهوام والأعشاب الضارة، إشارة إلى تطاول الاحتلال على شجرة الزيتون، ليصل إلى وصف شقيقه الدكتور منير بالهرم الفلسطيني الذي يوازي سناسل فلسطين التي يبلغ طولها ستة آلاف كيلومتر. وكذلك بعض مظاهر الجمال التي وصفها بمزهرية؛ فالورد في كل مكان في الجبال وهو أحلى حين يسبقنا إلى سفح الجبل. وقرى رام الله مرتبطة بقدسيتها الدينية وبقدسيتها الجمالية؛ فكثير منها يبدأ بدير، وأخرى تبدأ بعين. لعل أبرز ما يعرفه أهل بير زيت عن الشاعر أنه كان من العراق ومن رجال صدام حسين وهذا بعض أسباب احتفائهم به، اعتزازا بصدام حسين.

لم يتوقف الشاعر عند مضيق ذاكرته الحية متأملا ثابتا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك؛ فقد راح يستعرض بعض صور التاريخ الجهادي؛ فهذا جد العائلة ناصر بن خليل بن ناصر الذي استنجد به (علي رباح – من دير غسانه) الذي كان ثائرا على حاكم من حكام تركيا وحُكم عليه بالإعدام، وكانت محطته الفخرية في بير زيت. وعندما أراد الخروج من بير زيت ودعها لعله لا يراها ثانية، وألقى نظرته الأخيرة، وبكى. ولكنه ما زال يرتبط بأمل على الرغم من أنه على مشارف السبعين من العمر، ويعود إلى مقدساته التي ارتبطت بعقيدته الدينية والقومية والوطنية؛ فيتحدث عن جبل التجربة(القرنطل)، ويذهب إلى قصر هشام ليبلغه أن شامَهُ ليست على ما يرام، ثم إلى جبل الطور، ليصف بعذوبة حزينة باكية مجروحة (وردة السماء) القدس، وتاريخها المقدس، فيصف كونها أقرب الطرق إلى السماء، ويصف مقام (ستنا مريم) ويفرد صفحات لباب العمود وخان الزيت وكنيسة القيامة وكنيسة مار يعقوب ومسجد عمر، وصولا إلى أعتاب المسجد الأقصى المبارك، ويستعرض ثلاث محطات مهمة في دمه ورئتيه، فأول زيارة للقدس كانت وهو في الشهر الثاني وامتلأت رئتاه بهوائها المقدس، وظل ذلك الهواء يتجدد إلى أن أبعد عن فلسطين، وعندما عاد وهو في السبعين: (هبت ريح القدس نداء/ بعد نداء/ بعد نداء/ فانتفخت رئتاه/ وصاح هواء الشهر الثاني/ في دمه: أماه/ وصاحت تحضن: يا ولداه)[28] أما بيت لحم فيستعرض مهد طفولة السيد المسيح، وكنيسة المهد التي تشهد على مذابح الأطفال التي تتجدد دوما، ثم رعاة بيت ساحور الشاهدون، ثم بيت جالا التي (عنقرت العقال)، وصولا إلى خليل الرحمن، حيث يتبرأ إبراهيم–عليه السلام– أبو الأنبياء من القتلة المحتلين المغضوب عليهم. أما في يافا فالبحر القديم هو هو، ولكن الجديد فيه العرايا على رمل شاطئه، والبحر ينكر وجود الغرباء. أما في نابلس فللشاعر وقفة مع آل طوقان قدري وفدوى التي قالت يوم استشهاد كمال ابن عمه: (فقدت فلسطين قصيدتها الثورية، قصيدتها كمال). ثم يقف وقفة اعتزاز بمن كان سببا في قدومه إلى فلسطين الشاعر الفلسطيني مراد السوداني– الذي كان رئيسا لبيت الشعر الفلسطيني، وهو رئيس اتحاد الأدباء والكتاب الفلسطينيين– الذي نقل صوته من أسواق الشعر في العراق إلى فلسطين. كما يقف وقفة عند الدكتور أسعد عبد الرحمن الذي مد جسورا بين الوطن والمهجر والشتات. ليصل إلى محطة مهمة من إقرار وجود الفلسطيني على أرضه على الرغم من القتل وما أريد لهذا الشعب من تهجير قسري. وفي حفل تكريم ذكرى الشهيد حنا مقبل في البيرة ألقى الشاعر قصيدة (يا بلادي ..صاح حنا) التي صورت اعتزازه بالشهداء، الذين يقول لسان حالهم في القصيدة التالية ماذا تبقى؟ والاحتلال يخنق الأرض وساكنيها ليجبرهم على الرحيل منها. لكنهم: (فقد خلقنا بوعد الله من أزل/ وسوف نبقى بوعد الله للأبد)[29] ويربط الشاعر هذه العودة بصور من صور النضال الفلسطيني المتواصل في مواجهة الاحتلال، فيسأل (إلى أين؟) (سؤال الوجع)، (بدون قناع)، ملخصا في (خلاصة) حال الأمة التي قادها النبي العربي الأمي محمد –صلى الله عليه وسلم– إلى أقاصي الدنيا، ولكنها بدأت بالتراجع عن مدها عندما بدأت تفقد المبادئ التي جاء بها. وبعد الخلاصة لا بد من تعزيز فكانت قصيدة (أنا وطني) التي أضاءت في قصيدة (ومضات)التي كان آخرها قوله: (القبر لا يجرنا إلى عذاب/ يريد عندما نموت/ أن نشد من أزر التراب)[30].

حلق هشام عودة في سمائه بطريقته الخاصة، فمنذ عنوان الديوان (أقتفي خطو ذاكرتي) يأخذنا إلى طريق يريد رسم ملامحه في الذاكرة ومنها، فيهدي الديوان إلى بلدته (كفل حارس) التي فيها يقتفي خطو ذاكرته، في قصيدة واحدة مقسمة إلى ست عشرة لوحة فنية، ويلفت الانتباه أنه يضع على الديوان اسمه الصريح (احمد عبد الحميد عودة) وكأنه يريدنا أن نعرف الحقيقة، وهي أن وراء هشام (أحمد عبد الحميد) الذي تعرفه كفل حارس بهذا الاسم، ولا تنكر عليه اسمه الثاني الذي استعاره لضرورات أمنية وفنية في مرحلة من حياته.

في **اللوحة الأولى** يبدأ الشاعر بالحنين الذي رافقه طوال سنوات غربته القسرية، فقد كان يدخره ولا يضيعه، فازداد حجمه حتى صار يكفي لمليون سيدة في المنافي، كما ادخر دموعا قادرة على غسل حزن السنين العجاف، ولم يكن ذلك مجرد حلم، بل كان

انتظارا للحظة لقاء فلسطين:(أول أسمائنا/ آخر المعجزات)[31] ولم يطل الأمر فقد كان الشاعر في شعره منذ أربعين عاما يعبر عن حنينه، (المقتفي خطو ذاكرته، ينغمس في الحنين، ويتماهى في ذاكرة لذية تنتصر للمكان وللزمان وللإنسان حين كان المرء يغذ الخطى واثقا أنه ينتمي لهوية لا تشيخ ولا تهرم)[32] وهو الآن يختزل بكلام شديد التركيز، ليصل إلى أريحا التي كانت أول المستقبلين الناثرين ورود آذار في طريق العائدين إلى حلمهم، وهو ليس العائد الأول، فهناك عائدون آخرون، ولكنهم يعودون به إلى أربعين سنة مضت، في ذاكرتهم، حيث كان هناك معهم، ويفتح عينيه ليرى الوطن، في صورته المحفورة في الذاكرة، في الوجوه الندية في فتية المدرسة في العجائز في ألحان الشبابة، في الأوف والميجنا، وفي ملامح القرية، بكل تفاصيلها المشتهاة، وصولا إليها، و:(زغرودة تغسل الحزن/ تنشلني من ضياعي)[33] وفي اللوحة الثانية يبدأ بتوضيح أسباب اقتفائه لخطو ذاكرته، وهي أسباب عودته؛ فماذا سيجدُ مما في ذاكرته على أرض الواقع؟ البيوتُ العتيقةُ، الأرضُ، الواقفون على شفرة الحلم والذكريات، طريقُ الريح، القبورُ، التينةُ، الحجارةُ،...وتحولاتها؟ أم أنه سوف يوقفنا فجأةً ويقول: ما زلت طفلا؛ لأنه ما زال له حصة (من طريق تبادلني صورة الأمس/ مع فتية/ نامت الأرض بين أصابعهم/ في مساء بعيد)[34] ثم يبدأ الحفر في الذاكرة التي بدأت تستعيد أيامه الخالية، مع طين الطريق، وعصفورة الليل العاشقة، و.... في المشهد الثالث يواصل الشاعر الحفر في الذاكرة كي يرى فتنة الأرض حين تفك جدائلها من وراء الجدار، وبدأ بمعرفتها مجددا، على الرغم من أنها لم تغب عن ذاكرته، وبدأت تعرفه أيضا، تعرف ما كان يحمله وما كان يخبئه، وما كان يكتبه. وفي اللوحة الرابعة يرسم مشهدا فلسطينيا مبللا بالغيم والمطر المشتهى، وتلاميذ المدارس في طريقهم إلى صفوفهم، ومشهد لا يغيب عن الذاكرة، فقد كان الشاعر واحداً منهم ذات يوم، بشغبه واجتهاده ومعلميه، وجرس المدرسة. وفي المشهد الخامس يعود الشاعر إلى علاقته الخاصة بسدرة معمرة في وسط القرية، وأحلام الصبي عندها، وأحلام النساء اللواتي يفرشن بالحب الطريق المؤدي إلى السدرة العاشقة. اللوحة السادسة لوحة خاصة جدا؛ ففيها يفتش الشاعر عن وجه الأم التي غيبها الموت في غيابه ولم يتمكن من وداعها، وسروة الدار التي عايشها منذ الطفولة، ومشاهد تحضر بقوة ومشاهد تغيب، حتى كان الاحتلال للدار وللسروة ولذكرياته بالمرصاد حين هدم بيتهم واعتقل أخاه (محمود). البيت المهدوم غاب ولكنه ما زال في الذاكرة شاهداً. اللوحة السابعة يثقل الحنين قلب الشاعر الذي حمل أحلام الطفولة ولم يتمكن من تبين ملامحها، ولا الطريق المؤدي إلى بيتها. ولم يجد في اللوحة الثامنة بعض معالم القرية الخارجية، ومنها الطريق القديم المؤدي إلى سلفيت، الذي أقحمت فيه مستوطنة قبيحة غريبة ظلت الأرض تلفظها. ثم يذهب في المشهد التاسع لزيارة قبر والدته، طالبا منها أن تغفر له غيابه الذي لم يكن من اختياره. فيقول لها: (خذلتك/ لكنني مدرك/ بأن السماء ستفتح لي بابها/ ولي حصتي من حنان عتيق/ ولي أنت/ يا أول امرأة في القصيدة)[35] في العاشر يذهب متجولاً في جبال القرية يفتش عن نفسه وذاكرته فيها، فلا يجد إلا بعض ملامح الخراب الذي عاثت به يد الإفساد. وفي المشهد الحادي عشر يقرر العودة إلى كتابة ما فاته منذ خمسين عاما، حين كان صبيا، يبحث عن ملامح حبيبة ما زالت ملامحها محفورة في الذاكرة منذ أن كان ينتظرها في الطريق إلى المدرسة، وكل شيء كان حولها أخضر حتى مريول المدرسة. وفي المشهدين الثاني عشر والثالث عشر يعود أيضا إلى حنين من نوع آخر فيه المساء الجميل والبيوت العتيقة وليالي الشتاء، وفيه وجه والد الشاعر الذي لم يغب لحظة عن صورته الأزلية وهو: (يمنح الأرض أنفاسه/ ويصلي كثيرا/ يقص علينا (خراريف) أجداده...) [36] كما يعود في المشهد اللاحق إلى جدته التي غيبها الزمن وغيب معها حتى ملامح الطريق المؤدية إلى بيتها. في المشهد الخامس عشر يرسم الشاعر لوحة أخرى من ذاكرته التي جاءت إلى نابلس التي تلقى فيها تعليمه الثانوي في مدرسة قدري طوقان، وقد تغير كل شيء فيها؛ الأزقة والشوارع وحارة الياسمينة ودكان السامري والدوار: (رأيت فيها كل شيء/ غير أني ما وجدت مدينتي)[37] وفي المشهد الأخير يذهب الشاعر في ربوع الوطن الممتد في ذاكرته ويصل الخليل ويربط كل مناحي الوطن بعضها ببعض، فإذا هي عصية على النسيان وعصية على التغيير، بل ما زالت شاهدة على جرائم المحتل الذي يحاول أن يعبث بتاريخها، ويظل هكذا وكأنه في حلم حتى تحين لحظة الحقيقة ويفيق من الحلم ليجد نفسه مبعدا مرة أخرى، ومع ذلك يظل:(هنا وطني/ أعود إلي/ فتحضنني الأرض حتى أفيق/ من الوهم) [38] وهكذا نجد الزمن في ديوان الشاعر قد انقدح، فغدا ديوانه مسرحا حرا لحركة الدوال الزمنية فيه على أنحاء عدة.[39]

وبعد هذا الاستعراض الذي كان لا بد منه، نقف وقفة سريعة عند المشترك بين الشاعرين، وما كان غير ذلك. وقف كل من الشاعرين عند لحظة مهمة سبقت العودة، وقد كان الانتظار هاجسها الذي طال أمده، وكل إنسان عاين الانتظار دقائق وربما ساعات يعرف كم كان قاسياً، فما بال من يظل منتظرا أربعة عقود، كيف تكون حاله! أديب وهشام اختزلا قسوة انتظار السنين الطويلة كلها في لحظات، فأعادا رسم ذاكرة تهيئ لذاكرة جديدة، بعد انتظار مدة طويلة، طولها دواوين شعرية كثيرة، أديب يعبر عن اللحظة بارتياب في قوله:(حتى يأذن لي بالأهل غريب/ سوف أؤجل سفري/ أو أتخيل سفرا...)[40] أما هشام فكأنه مطمئن إلى أن العودة باتت قاب قوسين أو أدنى، يقول:(على أربعين رصيف جلستُ/ وفي جعبتي بقجة فارغة/ ومن أربعين طريق أتيت/ إلى وطن/ سبقتني إليه المرايا...) [41]، ثم تأتي لحظة الحقيقة، لحظة لقاء الوطن، فوقف كل منهما أولاً عند أريحا مدخل فلسطين من جهة الأردن، فخاطبها أديب:(كأن شيئا لم يكن / ليقول رب الخلق كن)[42] فكان ذلك أول ما نطق به على أرض الوطن بعد سبعة وأربعين عاما من الغياب، أما هشام فخاطبها بفرح وحبور، وكأنه لم يصدق بعد، هذه الحقيقة، فقال:(يا أريحا/ انثري ما تيسر من ورد آذار/ في طرقات الحنين)[43]، ثم أخذ كل منهما يتحدث عن الطريق إلى بلدته، التي تعبر عن فلسطين، بكل ملامحها الحاضرة المستحضرة، ثم عن بلدته وجاراتها، ويقارن بين صورتها في الذاكرة وصورتها الآن، فقال أديب عندما أطلت عليه بير زيت من سلواد:(ورسم الغيم بأبيضه وجهين: أمي وأبي)[44] وهشام تنشله من ضياعه زغرودة في مدخل البيت:(وفي مدخل القلب / أو مدخل البيت/ زغرودة تغسل الحزن/ تنشلني من ضياعي)[45] ويقف كل منهما عند تينة في الدار، في أول ما يحث الذاكرة ويستخرج منها بعض ذكريات الماضي، وإن تكن تينة بيت هشام قد اقتلعت عندما هدم الاحتلال بيتهم، فإن تينة بيت ناصر التي زرعها والده في غيابهما زالت قائمة، ومع ذلك فللتين والزيتون

رمزية عالية، وهي تشير إلى تشبث الفلسطيني بأرضه، وهي رمز وجوده على هذه الأرض، ولعل ما نشاهده من تعمد الاحتلال وقطعان مستوطنيه اقتلاع أشجار الزيتون وإحراقها، خير دليل على محاولات طمس الهوية التراثية لهذه الأرض وفلسطينيتها. ثم يبدأ كل منهما بالبحث في أروقة الذاكرة وأزقة البلد عن شيء ضائع ما عاد موجودا؛ أين ذلك الطريق، وأين ذلك الزقاق، وأين تلك السروة؟ كل شيء تغير، ابن من أنت؟ وحفيد من أنت؟ كل التفاصيل الصغيرة تعود إلى الذاكرة تباعا، وكل منهما يعيد رسم ملامحها من جديد، فيجد واقعها قد تغير، وهنا تحدث صدمة العودة؛ فأين الوطن المرسوم في الذاكرة منذ عقود ويحتفظ به الشاعر طوال غربته؟ لم يعد كذلك! أديب يقف مشدوها أمام هذه الصدمة، فيقول:(عدت كهلا فأين (أهلا وسهلا)؟/ أم هو البعد حمّل الجهل جهلا؟// أم رأيتم غريبكم في نحول/ من نزيف الظلال قد سال ظلا؟)[46] أما دهشة هشام فعبر عنها بقوله:(كأن العصافير ليست لنا) و(أقول لأرصفة أنكرتني)[47] وسوف نستعرض مزيدا من التفاصيل عن هذا الجانب في الجزء الخاص بالعودة المكسورة –إن شاء الله–. ثم يذهب كل منهما لتأكيد حقه في هذه الأرض بكل تفاصيلها؛ الحق في التراب والشجر والمطر والجبال والسهول والقرى والمدن والتاريخ والطيور والتراث والأهل والشهداء، وينفي وجود حقوق للغرباء في هذه الأرض التي سلبوها وشردوا أهلها وسرقوا تاريخها، يقول أديب:(هنا وجودنا/ هنا عنادنا/ هنا خلودنا/ ونحن يا وهم الغزاة المستحيل)[48] أما هشام فيقول:(وتلك البلاد التي لم تعر للغيوم مناديلها/ تقتفي خطوتي....هنا وطني/ كل ما فيه من فتنة حصتي)[49] وفي نهاية الديوانين يؤكد كل منهما أنه عائد وهو والوطن صنوان، أديب:(...فإن بعدٌ يغربني/ سألحقني وأحضنني وأرجعني إلى وطني/ أنا .. وطني)[50] وهشام:(هنا وطني/ أعود إليّ) [51]. تلك بعض مظاهر التعبير المؤتلف بين الشاعرين. والتي أرى في مجملها أنها نوع من الوقوف على الأطلال وهي التي يقول عنها عادل الأسطة في معرض حديثه عن مضمون ديوان درويش(لا تعتذر عما فعلت):(هو موضوع قديم في الشعر العربي، خاض فيه الشعراء العرب منذ العصر الجاهلي، وسخر منه شعراء عرب آخرون في عصور لاحقة، إنه موضوع الوقوف على الأطلال)[52].

أما مظاهر التعبير المختلف بينهما فقد تمثلت في كثير من التفاصيل، ويبدو أن التفاصيل في العادة ينبغي أن تكون مختلفة؛ لأن لكل إنسان حياته الخاصة إلى جانب التفاصيل العامة، فأديب يسهب في الحديث عن القرى المجاورة لبلدته، ويذكر كل قرية باسمها، فقد رأينا كيف تحدث عن سلواد ويبرود وجفنا وعين سينيا والجلزون و... وما يرتبط بها من ذكريات، بينما هشام لم يتطرق لتلك التفاصيل إلا قليلا. وفي شعر أديب تشيع روح السخرية المرة من حين لآخر، كما في قوله:(أيها الديك الفصيح/ لا (تحلمش)/ وانطق الاسم الصحيح)[53] وغير ذلك، [54] أما هشام فغابت عن شعره هذه الروح. وكان شعر أديب في هذا الديوان أقرب إلى القصصية من شعر هشام.

ثانيا ـ الشكل الفني:

يتناول الشكل الفني بناء القصيدة ونوعها ولغتها وصورها الفنية وموسيقاها، ونحن هنا لا نقصد الفصل بين الشكل والمضمون، وإنما لهدف تسهيل الدراسة نتناول كل جزء وحده، ليس إلا. اشتمل ديوان أديب ناصر على إحدى وثلاثين قصيدة، متفاوتة في الطول، لكنها في مجملها قصيرة نسبيا، أما ديوان هشام عودة ففيه نص واحد مقسم إلى ستة عشر مقطعا مرقمة ومتتابعة، وهو أشبه بقصيدة واحدة، فيها نفس ملحمي، لكنها ليست ملحمة شعرية.

العناوين: لا بد من القول إن العناوين لها أهميتها الخاصة في الدلالة على القصائد، وقد بات اهتمام النقاد بدلالات العناوين يشير إلى أهميتها، لأن (دلالة العنوان غائبة، مراوغة، عصية على القبض، تحتمل تأويلات عدة، الأمر الذي يدفع القارئ إلى تحديد دلالة العنوان، من خلال البحث في تعالقه مع النص اللاحق دلاليا ولغويا، فالعنوان والنص يشكلان بنية توليدية كبرى، بمعنى أن العنوان يولد معظم دلالات النص)[55]. جاء عنوان ديوان أديب (زيتي وزيتوني) يحمل دلالات التمسك بالأرض وبالهوية الفلسطينية التي يعمل المحتلون على تغييبها وإلغائها، وإحلال تاريخ زائف طارئ بدلا منها، في محاولة للاستيلاء التام على هذه الأرض، وإثبات مقولة صهيونية وهمية زائفة مفادها أن هذه الأرض كانت أرضا بلا شعب واليهود شعب بلا أرض، فيؤكد أديب من خلال العنوان أن هذه الأرض لهذا الشعب، وأن الزيت والزيتون (وهما رمز لفلسطين) لهذا الشعب أيضا، فينفي المقولة ويضحدها، ويذهب في الديوان كله لإثبات ذلك، ولأن الفلسطيني يستمد استمرار صموده من صمود الزيت والزيتون فإن أديب يصر على أن يظلا مداد استمراريته في غربته، فيقول: (يا غربتي كوني/ زيتي وزيتوني) وجاء تأكيد ذلك عن طريق ياء المتكلم التي تحمل المعنى (الزيت زيتي والزيتون زيتوني). والملاحظ أيضا أن عناوين القصائد في الديوان كلها تصب في الوطن. أما عنوان ديوان هشام (أقتفي خطو ذاكرتي) ففيه تواصل بين الذاكرة والواقع والحلم، لأن خيوط الربط بينها جميعا تستمد من البقاء، وتشير صراحة إلى أن الشاعر الفلسطيني ليس منبتّا عن أرضه، وأرضه هي ذاكرته التي تعي كل شبر وكل حبة رمل وكل جبل وسهل وزيتونة وصفصافة وسروة وبيت وزقاق وحي وقرية ومدينة، ونفي الذاكرة يعني نفي الماضي، ومن لا ماضي له، لا حاضر له ولا مستقبل. وهذا يؤكد أن عنواني الديوانين يدوران في فضاء واحد هو الوطن.

اللغة: (اللغة وسيلة تعبيرية وغاية مقصودة بحد ذاتها، فمن تمكن منها وتفاعل معها أصبح صاحب قول مسموع ومراد، وأما من خانته اللغة فهذا عيب فيه لا في اللغة وقيمتها التعبيرية والمتمثلة في الأداء)[56]. قامت لغة ديوان أديب على المراوحة بين ثلاثة: الحضور والغياب والتجلي، وعلى التماهي بين ثلاثة: الواقع والحلم والأمل، وبين المراوحة والتماهي يتخلق الكائن الفني في لغة مختزلة معبرة مكثفة، بعيدة عن القوالب الجاهزة، والتكرار الممجوج، في كل قصيدة كانت هذه الثلاثيات تفرض نفسها وتشكل مراوغة مقصودة أو غير مقصودة، لكنها معبرة عما يعتمل في نفس الشاعر، ففي قصيدته الأولى[57] مثلا تمثلت المراوحة بين الحضور (وعلى موتي أن يتأجل) والغياب (سوف أؤجل سفري) والتجلي (لأفوز بقبر قرب أبي) كما تمثل التماهي بين الواقع (كم يا عمر تبقى؟) والحلم (ومتى سأجمع أوجاعي/ من خمس جهات؟)والأمل (حتى يأذن لي بالأهل غريب). ولو ربطنا خيوطها معا لتشكلت ترنيمة العودة للفلسطيني الحاضر الغائب في لغة ترفض الانكسار.

أما لغة هشام فقد قامت على الاصطدام بين المنطق والعاطفة؛

فالمنطق يضعه في الواقع ممهورا بالعقل والفكر. عاد، ولكنه لم يعد (أرى وطني) والعاطفة تقتفي خطو الذاكرة (أقتفي خطو ذاكرتي كي..) وهي مفتاح كل مقطع من مقاطع الديوان. وأخذ الاسترسال في تتبع مراحل العقل يقود في كل مرة إلى مرحلة من مراحل العاطفة، فيتجسد الاصطدام غير العنيف، لأن الشاعر يدرك ما يقول، من هنا كان الاسترسال ضرورة أدركها الشاعر؛ كي تكون وسيلته للوصول إلى غايته التي تؤكد التعارض بين المنطق والواقع. والشاعر يكرر أرى ورأيت في كل مراحل الديوان، لتكون الرؤيا معبرة عن رؤية فنية عاطفية تجسد حضور الوطن في عقل الشاعر ونفسه، لذا كان لا بد منها. ولغته ها هنا معبرة عن شجونه. ويؤكد الشاعر الواقع بأفعال الماضي والمضارع ولا يتواصل مع المستقبل؛ لأنه يعيش حالة التوتر بين ما كان وما هو كائن ولم يصل إلى ما سوف يكون إلا في نهاية الديوان حيث وصل إلى مبتغاه ليقول:(هنا وطني/ أعود إليّ/ فتحضنني الأرض حتى أفيق/ من الوهم/ أرسمها فوق خد الرصيف/ وأكتب بالفحم ما حفظته الحقول/ من الأغنيات) [58] ففي (حتى) الظرفية الزمانية، معنى الاستمرار بعد الوصول إلى الوطن لما سوف يكون من الخروج من الوهم إلى تثبيت ما في الذاكرة ليكون أبديا.

وإذا كان التنوع في اللغة والأساليب ديدن أديب الذي تواصل في ديوانه الأخير هذا مع دواوينه السابقة، ليعبر عن مرحلة جديدة مكملة لما قبلها، فإن هاجس اللغة المتوحدة مع المشاعر والمعبرة عنها كان هم هشام الذي تقدم خطوة إلى أمام ليعبر عن مرحلة جديدة متطورة، ولكنها تدور في فلك لغته المعهودة، فقد (كتب بلغة تعلق أجراس الفتنة في بوحه الشعري إذ يوشح قصائده بالمعاني الخمر، وبالإيقاع الجمر، وبالصور البكر، وبانزياحات تحرس مدائن السحر والتماعات العطر)[59].

الإيقاع: مثلما تنوعت لغة أديب وقصائده في هذا الديوان فإن موسيقاه جاءت متنوعة أيضا، فقد جاءت معظم القصائد من شعر التفعيلة (انتظار، المواعيد، أردن...)، وبعضها على بحور الخليل العامودية (عدت كهلا، أين السقي؟، ماذا تبقى،...) كما لون في القصيدة الواحدة بين التفعيلة والعامودي (على باب أريحا، بيت لحم،...) وقد جاء ذلك كله انسجاما مع خفقات قلب الشاعر الذي يعود إلى وطنه، وإذا كانت وحدة التفعيلة تعطي الشاعر مساحة من حرية التعبير عن مشاعره وتدفق شاعريته دون الحد منها وتقييدها، فإن العامودية تعطي الشاعر فسحة من العيش في ظل أنسام التزاوج بين الماضي والحاضر، والمزج بينهما، مزج له ما يسوغه من حيث حاجة الشاعر إلى نفسه للتعبير عنها بحرية دون قيود. ففي قصيدته (المواعيد) مثلا التي جاءت على تفعيلة (فاعلاتن) منسجمة في تدفقها العاطفي مع الأنساق الإيقاعية لفاعلاتن، من حيث التأني في حساب الزمن لتحقق المواعيد، وفي فاعلاتن فسحة لهذا التأني. أما قصيدة (أين السقي؟) التي جاءت على أنساق مخلع البسيط فقد استمدت هي الأخرى انسجام إيقاعها مع صفات (مستفعلن فعلن) لتحقق إيقاع الروح حين ترقص على إيقاع المذبوح عند بركة ما عادت تحمل هموم أهل القرية كما كانت في الماضي. وعندما مازج بين النوعين وجدناه في (بيت لحم) يراوح بين مجزوء الكامل وتفعيلاته لينشد نشيد البيت المقدس ثم يوزع تفعيلاته كما تتوزع ترانيم الطفل السماوي. ولم يحتكم أديب إلى التقيد بقيود القافية إلا حين دعت الضرورة لذلك، انسجاما مع إيقاع عودة الروح إلى حضنها قبل عودتها إلى بارئها.

بينما لم يجد هشام مندوحة من التعبير بنسق إيقاعي واحد من بداية الديوان حتى نهايته، فتفعيلة (فعولن) التي سيطرت على القصيدة (الديوان) كله لها ما يسوغها من حيث قدرتها على استيعاب هذا النفس الشعري الطويل، فبها يستطيع الشاعر التحليق في عوالم الذاكرة، دون أن توقفه حدودها، وبها يستطيع تجسيد عودته، وتأكيد هويته، وبها يستطيع أن يعبر عن انكساره، والقافية كانت في الديوان رديفا مهما للوزن مكملة للإيقاع الحر؛ فعندما أرادها حرة كانت كذلك، وعندما أرادها متقابلة لبته: (وحين افترشت الطريق إلى لغتي/ لم أجدني/ وجدت الضبابَ/ وجدت الترابَ/ وجدت الغيابَ/ ولكنني لم أجدني)[60] فالقافية في الضباب والتراب والغياب فيها هول المفاجأة التي وضعت لها قافية (أجدني) حدا مأساويا متناغما مع وجود كل شيء قد تغير، ولم أجد ما أريد.

الصورة الفنية: تظل الصورة في الشعر هي الرسم بالكلمات؛ فهي تجسيد لأحاسيس الشاعر وأفكاره بشكل حسي؛ والخيال عنصر مهم من عناصر إنتاجها، وهي تعتمد المجاز وغيره من مقومات البلاغة العربية، ويمكن أن تعتمد الوصف الحسي لكي توصل إلى خيالنا شيئا يتجاوز الحقيقة الخارجية للأشياء، وذلك من خلال اعتمادها على طاقات اللغة وإشعاعاتها الوجدانية لتجسيد عاطفة الشاعر وفكرته في ألفاظ ذات دلالة حقيقية[61].

على الرغم من أن الصورة الفنية عند الشاعرين أديب وهشام تحتاج إلى دراسة مفصلة ومطولة، فإن بإمكاننا أن نتوقف لنعطي ملمحاً سريعاً يمكن أن يكون فاتحة لدراسات أخرى أوسع وأشمل. امتازت الصورة الفنية عند أديب بأنها توازن بين التقليد والخلق؛ فنجده في مواضع يذهب بالتشبيه والمجاز والاستعارة كل مذهب، فيكون بلاغيا على سنن الأقدمين بمهارة واقتدار، ونجده في مواضع أخرى يخلق صوره وتعبيراته، فيكون وفاقا لنظرية الخلق الشعري خالقا بارعا أيضا، وفنانا يرسم دقات قلبه، ومشاعره، وحتى انكساره. وحين يمزج بين الصورتين نجده يقدم أنموذجا على ما يمكن أن تحمله البلاغة العربية للإبداع الحديث من توافق وانسجام، يقول:» فَفَتَّحتْ في الأرض/ وردةُ السماء/ سلما/ وحين أرخى الليلُ/ من سدوله...)(62) هكذا يرسم القدس التاريخية الحديثة، فتفتُّح وردة السماء للأرض فيه صورة فنية بريشة الشاعر الذي أعد لها (سلما) لتتحقق الخصوصية له في الخلق، وحين أرخى الليل سدوله لم يكن خالقا وإنما معبرا عن طريق التناص مع قول امرئ القيس في معلقته: (وليل كموج البحر أرخى سدوله/ علي بأنواع الهموم ليبتلي)[63] أما قوله:(في دمي سكري/ صاح من يشتري) [64] وهو المقطع الثامن من القصيدة الأخيرة، ففيه من الخلق الفني ما يعجز التعبير النثري عن وصفه؛ فالسكري مرض، كيف يصيح؟ ومن يشتري مرضا؟ وهو ليس من العبث في شيء، بل هو تعبير صارخ عن مأساة الشاعر الذي وصل إلى نهاية الديوان ولما يجد حلا لمأساته في حقه في العودة إلى وطنه. وملامح الخلق الفني في الديوان كثيرة.

وفي المقابل ركز هشام في صوره الفنية على التعبير، وكأنه يريد أن يختبر ذاكرته، ويؤكد قدرته الفنية بأنه يستطيع التعبير عن كل تلك الممرات الوعرة التي عايشها طوال أربعين سنة، فكيف تكون للذاكرة خطوات يقتفيها؟ إلا من خلال هذا الكم المتراكم من

الذكريات العزيزة التي لا بد من إعادة تمثلها بصورة تتواءم مع عودته المكسورة، وتحقق في الوقت ذاته حقه في هويته التي يعمل الاحتلال على حرمانه منها، فيبدأ بذكر ادخاره للحنين الذي يغطي الجبال ويكفي لمليون سيدة في المنافي، وهو تعبير فني جمع بين ما يريد وما هو كائن، على نحو قد يمكنه من غسل حزن السنين العجاف، ثم يعبر بطريقة تلغي التناقض بين نظريتي كانت وكولوريدج[65] في التعبير والخلق؛ فها هو خيال الشاعر يجمع الجزئيات الحسية المتفرقة، ويؤديها بخلق تعبيري جديد يوازن بين العقل والحواس والوجدان، منذ أن كان يحث الخطى كي يراها، ومرورا ب(كانت ظلال الطفولة واقفة (و) رأيت البلاد كما حفظتها سطور القصيدة) وصولا إلى (زغرودة تغسل الحزن/ تنشلني من ضياعي). وما نوم الغيوم والصخور وسيلان دموع التراب وبكاء الشجيرات وتثاؤب الظل العتيق ونبع توضأ بالدمع[66] وغيرها إلا تأكيد على قدرة الشاعر على هذا التوفيق بين الخلق والتعبير.

ثالثا: العودة المبتورة:

كانت العودة الموشومة في الذاكرة قد تشكلت ملامحها بفعل العوامل المؤثرة في نفس الإنسان الفلسطيني المبعد قسرا عن أرضه، بدءا من ظروف الأماكن التي عاشوا فيها، مرورا بالنضال المتواصل بكل أشكاله من أجل نيل حق العودة، وانتهاء بلهفة اللقاء بأرض الوطن، اللهفة التي تراكمت عبر سنوات طويلة فصارت مكثفة ومركزة جدا، وعندما تحققت العودة لبعض الفلسطينيين كان الوطن الموشوم في الذاكرة مختلفا عن الوطن الذي وجدوه في الواقع، فكانت صدمة العودة. وهذه التفاصيل يبدو أنها قواسم مشتركة بين كل الشعراء الفلسطينيين الذين عادوا إلى أرض الوطن. فعلى الرغم من أن محمود درويش نفى صدمته بالعودة[67]، إلا أن الصدمة في الحقيقة عنده تمثلت في تعبيره عنها بصيغته الخاصة، وكان قد استعد لها، وقليلون هم الذين كانوا قد حضروا أنفسهم للتفاصيل والصدمة. بينما أحمد دحبور يقول صراحة: (بعد العودة لأرض الوطن عشنا صدمة اللقاء)[68]. ذلك لأن (أية عودة لأي شخص تحت حراب الاحتلال هي منقوصة؛ لأنها لا تتم في إطار حركة تحرر وطني شاملة تجعل من البوابات المؤقتة التي يحرسها الاحتلال بوابات مفتوحة دائما)[69] وإذا كان الشعراء الذين سمح لهم الاحتلال بالعودة والإقامة الدائمة في الضفة أو غزة، شعروا بتلك الصدمة، فماذا عن الشعراء الذين سمح لهم الاحتلال بزيارة ليس أكثر، ورأوا أرضهم بعد طول غياب، ولم يسمح لهم بالإقامة، أي أبعدوا عنها مجددا؟ هذه حال أديب وهشام. هل جاءوا ليودعوا وطنهم؟

يمكن تحديد أبرز مظاهر صدمة العودة المكسورة في شعر الشاعرين بما يأتي:

1. تغير معالم الوطن من حيث:

الأرض: فقد عمل الصهاينة منذ احتلالهم للأرض الفلسطينية على تغيير ملامحها، فطفقوا يزوّرون التاريخ ويغيّرون أسماء الأماكن؛ المدن والقرى والأحياء والأزقة والشوارع، بعدما محوا (514) قرية من الوجود، وأقاموا مكانها قرى ومستوطنات صهيونية، ثم أقاموا مستوطنات أخرى في كل مكان في الضفة الفلسطينية. والذي أبعد عن أرضه سمع عن هذا التغيير لكنه لم يشاهده بأم عينيه، وعندما عاد إليها تفاجأ بالتغيير، وسواء رضي أم لم يرض بالواقع، فإن الاحتلال لم يسمح له بالإقامة الدائمة، لذا كانت العودة مبتورة في كل شيء. أديب عبر عن ذلك في كثير من المواضع في ديوانه؛ فعندما التقى يافا استجمع قواه وذاكرته وحاول أن يعيش مع بحرها الفلسطيني الذي (تهود رمله بعرايا) مع تنهيدة العاجز عن تغيير الواقع، لكنه المصر على أن يافا له: (أنت في يافاك/ يا عافاك/ فاسعد/ أنت في اللحظة أوحد)[70] ورفض تغيير الأسماء وأصر أنها فلسطينية، فعل ذلك عندما زار القدس وبيت لحم وبيت جالا وأريحا والخليل ونابلس وغيرها، وقال:(هنا وجودنا/ هنا عنادنا/ هنا خلودنا/ ونحن يا وهم الغزاة/ المستحيل)[71]. أما هشام فاقتفى خطو ذاكرته ولم يكتف؛ فوقف على مفارق الطرق وهو دائم السؤال لذاكرته التي تحتفظ بأدق التفاصيل، الأشجار، الحجارة، الهواء العليل، العصافير، الغبار، القبور، الكهوف العتيقة، الشبابة، كل شيء تغير، ولم يجد ما يريد، ومع ذلك: (كل شيء لنا/ لم أطق ما أرى/ أيها القبح في (أرئيل) الغريبة/ لن تكون البديل/ تظل غريبا/ قبيحا)[72]. والذاكرة تقود خطاها إلى قناعات راسخة غير قابلة للتغيير، مهما تغيرت ملامح الأرض، تظل:(فلسطين أول أسمائنا/ آخر المعجزات)[73] بل ومنذ فجر الديوان حتى أول الليل يظل الشاعر مصرا على :(هنا وطني/ كل ما فيه من فتنة حصتي) [74] فالأرض تغيرت ولكنها ستبقى لنا مهما غير الاحتلال من ملامحها الجغرافية، وهذه المسألة مما اجتمع عليه الشاعران.

الإنسان: إذا كانت للأرض وجغرافيتها حكاية، فالإنسان في فلسطين له الحكاية المتصلة بالأرض وكل ما فيها؛ إذ ظل الاحتلال يعمل على تغيير جغرافية الأرض وعلى تفريغ الإنسان الفلسطيني من انتمائه لها، وتفريغه من انتمائه لتاريخه فيها وعليها، كي يصير واحدا من ثلاثة؛ إما عبدا عاملا عند الصهاينة وفي مستوطناتهم خاضعا ذليلا مهانا، وإما مغادرا بلا رجعة، وإما ميتا (حقيقة أو مع وقف التنفيذ)، لكنه في الغالب كان له خياره الذي حطم آمال المحتلين على صخرة صموده، فأبى إلا أن يكون مناضلا من أجل الحرية والاستقلال. فكيف رأى الشاعران الإنسان الفلسطيني المرابط على الأرض عند عودتهم؟

أديب وفور عودته بدأ يعاين الناس ومعادنهم، فتفقد أهله وذويه واحدا واحدا، بعد أن أقر أن زيارته كانت بإذن من المحتل الغريب. أعاد ترتيب وضع الأمور في نصابها؛ فبعض المتوفين الذين نحن امتداد لهم كالأب والأم، ثم الأخوة والأخوات، ثم الأنبياء والشهداء والأبطال الذين ظلوا رموزا لهذا الوطن كالشهيد مشهور العاروري والشهيد حنا مقبل، وعلي رباح وجد العائلة ناصر بن خليل بن ناصر، وإبراهيم طوقان وفدوى طوقان وكمال ناصر، ثم بعض الرجال الرجال الذين اعتز بهم في زيارته لمواقفهم المتميزة كمراد السوداني والدكتور أسعد عبد الرحمن، وفي المقابل هناك من شباب البلدة وصباياها من عتب عليهم لأنهم لم يعرفوه ولم يسمعوا به ولا بشعره، إذ كان يأمل أن يجدهم قد عرفوا شعره، فقال في عتاب:(كيف بالله لم يحدّث لسان/ عن قصيدي الذي، إذا قلت، يتلى// يا صبايا ويا شباب أغيثوا/ لا تكونوا وقد تعثرت، بُخلا) [75].

أما هشام فقد احتُفِيَ به أكثر من أديب، لأسباب أهمها أن زيارته سبقت زيارة أديب، ثم أُعلن عن قدومه عبر وسائل مختلفة

منها مواقع التواصل الاجتماعي، في حين كانت زيارة أديب مفاجأة لم يعلم بها إلا قلة قليلة، لذا لن نجد هذا العتاب مثلا في شعر هشام الذي طوف في محافظات الضفة الفلسطينية واستُضيفَ في ندوات وأمسيات شعرية أبرزها في جامعة النجاح الوطنية في نابلس وجامعة القدس المفتوحة في قلقيلية وفي جنين ورام الله وغيرها. فإذا كان الشعور ببعض الخيبة مع الناس في استقبال أديب، فإن الخيبة في ديوان هشام كانت في غياب من كان يرجو لقاءهم؛ فالأبوان وفتية المدارس وصَبيّة عاشقة لا تبوح بأوجاعها، وجارات كان يعرفهن، ورُعيان في الأودية وسفوح الجبال، فلم يجد من هؤلاء غير إخوة (ودمع ثقيل/ وبيت تبعثر في الوعي/ واختار أن يسكن الذاكرة)[76].

2. الهبوط من سماء الأحلام إلى أرض الواقع:

لم يكن الهبوط مروعاً، ولم يكن سقوطاً، على الرغم من كونه جاء مبتوراً؛ ففي البدايات كانت العودة المأمولة عودة كاملة غير منقوصة إلى كامل الأرض الفلسطينية من نهرها لبحرها، ثم نزل سقف التوقعات إلى عودة لما تبقى من فلسطين المحتلة عام 1967م، ثم أعادت اتفاقيات (السلام) بعض الفلسطينيين إلى جزء من أرضهم عودة مشروطة، ثم صار جلّ الفلسطينيين المهجرين يأملون بالعودة لوداع الأرض قبل الممات. كل ذلك يتم على أساس أن الظروف الموضوعية تتغير لصالح المحتلين، وعلى الفلسطينيين أن يقبلوا بما يتاح لهم، إلى أن تتهيأ الظروف المناسبة ليعودوا جميعا.

يتوقف أديب عند هذا الأمر في قصيدة بكائية بعنوان (ماذا تبقى؟) ليهز أعمق ما فيه متسائلا: (ماذا تبقى من الإنسان؟ هل حلم؟ وليس يسكن في محرابه سهدي؟)[77] وليس الفلسطيني من يعيش على أرضه ويمتلكها ويتحكم فيها، ولا يملك إلا الرجاء ونخوة الأهل والأشقاء، الذين باتوا في واقع أشد وأقسى من الماضي، بل بات الجميع مهددا، ولا أحد يمتلك نخوة إنقاذ نفسه، وقد كان على الأشقاء إنقاذ فلسطين لإنقاذ أنفسهم، الأمر الذي لم يفهموه مبكرا، فوصلهم الدور، وباتوا مهددين بواقع فاسد وحكومات لا تمتلك من أمرها شيئا، وسيطرة أجنبية على مقدراتها وشعوبها، و(وقعت الفاس في الراس): (يا ناس أقسم إن الفاس قد نفذت/ في الراس.. في الساس.. في الأكباد.. في الوُرُدِ)[78] أما هشام فقد آثر البقاء في صومعة العاشق المتعبد في محراب الشعر الساكن في الأعماق، مع الوطن والذاكرة التي لا تنسى، وخطوها الذي ليس له سوى بوصلة واحدة، وكلما اقترب من الواقع عاد من حيث أتى:(أرى الناس حولي/ يعودون سرا إلى أربعين المنافي/ إلى لغة خرجت من قميص الحكاية/ أو يبحثون عن الأرض بين الجبال)[79] ويصر على أنه يرى الوطن كما يريد أن يراه لا كما أرادوا له أن يراه؛ فما زال يرى الوطن في: (فتية يذهبون إلى المدرسة/ أو عجوز تعود من الحقل/في لحن شبابة يحتفي بالبلاد/مع الأوف والميجنا...)[80]، على الرغم من أنه عندما فتش عن نفسه ومدينته التي يحبها لم يجدها، فقد وجد فيها كل شيء قد تغير: (يا الله/ كم تغيرت المدينة/ كم تغير وجهها/ وغدت ملامحها من الاسمنت/ من حجر أصم/ رأيت فيها كل شيء/ غير أني ما وجدت مدينتي)[81]

3. الثوابت:

الثوابت لا تستدعي الخوض في التفاصيل ولا الإطالة، فهي ثوابت لا تتغير مهما تقادم عليها الزمن، فهي لا تسقط بالتقادم، الحلم تضاءل وظل الأمل ثابتا، لا يتغير، هذا ما أكده الشاعران: (فقد خلقنا بوعد الله من أزلٍ/ وسوف نبقى بوعد الله للأبدِ// فإن يطل سفر تنأى به صفد/ لا بد مهما نأت.. لا بد من صفدِ)[82] فالثوابت ما زالت كما هي لم تتغير على الرغم من هذا الواقع الذي لا تبدو فيه أية ملامح لتحقيق تلك الثوابت.(هنا وطني/ أعود إليّ/ فتحضنني الأرض حتى أفيق/ من الوهم...)[83] لا تنازل عن أي حق للفلسطيني في أرضه وتاريخه وتراثه، تلك هي الثوابت.

4. صراع مع الزمن:

العمر يمضي ولا ينتظر أحدا، أديب يشارف على السبعين، ويناقش في شعره موته، ومكان دفنه، وكاد يقرر حقيقة ذكرها درويش في قصيدة (أبي) حين قال: (وأبي قال مرة: الذي ما له وطن ما له في الثرى ضريح/ ونهاني عن السفر)[84] فهو يعيش الصراع مع الزمن، هل يجد مكانا يموت فيه، بعدما عجز عن إيجاد مكان في الوطن يعيش فيه؟ ويحاور والده، بمحاورة عصاه، ثم يقرّ أنه في السبعين ويحتاج إلى نوع من الاستقرار:(ها أنا أقرب من أمسي/ إلى حضن التراب/ فخذوني من عذابي/ في الغياب/ وخذوني من رمادي/ ومن القهر/ إذا عز الإياب)[85]، ويبقى هو وحده من يقرر ما يريد: (سأجيء من تعبي إليّ/ وأذوب متكئا عليّ)[86] وصراع هشام مع الزمن تمثل في شيء آخر، هو الإصرار على العودة بالزمن إلى ذلك الوقت الذي امتلك فيه نفسه ووطنه وكل حبة رمل فيه، فهو لم يتطلع إلى الغد وما سيكون فيه، بل ظل مصرا على العودة إلى الذاكرة وموجوداتها، بالرغم من معرفته المسبقة بأن الاحتلال سرق كل شيء جميل في وطنه:(هنا قلت ما ينبغي أن يقال/ وما ينبغي أن تقوم عليه الحكاية/ من أول البيت/ حتى النهار الأخير المعلق/ في الذاكرة)[87]

5. البتر:

كل شيء قد تغير، لم يعد الوطن الموشوم في الذاكرة هو نفسه، لم يجد الشاعران وطنهما في هذا الوطن، ثم لم يُسمح لهما بالبقاء فيه، وعليهما أن يعودوا إلى المنافي، تلك ملامح الانكسار في الديوانين:(لا شيء ههنا/ أجدادنا/ أجيالنا/ آباؤنا)[88] ويتساءل: (أنحن في ديارنا مجرد انتظار/ لا حق بالسؤال من يكون عابر السبيل؟ والهول في المجهول/ أنحن في انتظار/كي نسلم الديار؟)[89] بل يكاد يتمنى الموت حين لم يجد نفسه في الوطن ولم يجد وطنه في وطنه:(ومن سواي؟ أكاد الآن أنطقها/ يا ليت أمي التي في القبر لم تلدِ)[90] وأين هي فلسطين، وملتقاها فراق:(من اليرموك قم نمضي..إلى أين؟ إليها..؟ أينها.. والملتقى بين/ ولا ليل يغطينا/ ولا عين/(قضينا العمر.. والدنيا علينا))[91] ويقول هشام:(أمد يدي/ كي تلامس زهرا نديا/ يظل على وعده/ في انتظار النهار)[92] وليس أبلغ من التعبير عن الانكسار من قوله:(رأيت فيها كل شيء/ غير أني ما وجدت مدينتي)[93] أو حين تنكره السناسل والتينة العارية:(أقول... وقد أنكرتني السناسل/ والتينة العارية/ هنا كنت أفرش ظلي...)[94] ولم يجد الشاعر الطريق إلى فلسطين، فانكسر: (هناك رأيت حدود السماء/ ولكنني ما وجدت خطوط يدي/ ما وجدت الطريق...)[95].

هكذا تمثلت ملامح البتر بالعودة المنقوصة إلى الوطن في ديواني الشاعرين الفلسطينيين أديب ناصر وهشام عودة، وقد كانت

العودة المرجوة أن:(نعود مع العواصف داويات/ مع البرق المقدس والشهاب/ مع الرايات دامية الحواشي/ على وهج الأسنة والحراب) (96).

خاتمة:

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على نبيه الذي اصطفى، كان هذا البحث يسعى لتحديد ملامح العودة المكسورة في ديوانين لشاعرين فلسطينيين عادا إلى أرض الوطن بعد أن أبعدا عنه قسرا لعقود طويلة، ولم يسمح لهما الاحتلال بالبقاء فيه.

تناول البحث بعد مقدمته تمهيدا يعرف تعريفا موجزا (نسبيا) بالشاعرين أديب ناصر وهشام عودة، ثم عرض لمضامين كل ديوان وبين أوجه التشابه والاختلاف بينهما، ثم دراسة فنية في الشكل الفني للديوانين من حيث: العناوين واللغة والإيقاع والصورة الفنية، ثم تناول ملامح التعبير عن العودة المبتورة من حيث: تغير معالم الوطن وفيه (الأرض والإنسان) ثم الهبوط من سماء الأحلام إلى أرض الواقع، ثم الثوابت، ثم صراع مع الزمن، ثم البتر. وكانت هذه الخاتمة التي تليها قائمة بالمصادر والمراجع.

وقد خرج البحث بنتائج أهمها: كانت أوجه التشابه كبيرة جدا بين الشاعرين، لأنهما عاشا ظروفا متشابهة في كثير من المراحل، وعادا ثم أبعدا مجددا في الظروف نفسها، وكانت أوجه الاختلاف بينهما تتمثل في الشكل الفني غالبا وليس في المضامين. ففي الشكل الفني حاول كل منهما التعبير بطريقته الخاصة مبتدعا ومجددا وخالقا، فتفاوتا في طرق التعبير وبخاصة في الجوانب المتعلقة بالإيقاع والصور الفنية. أما العودة المبتورة فنال كل منهما حظه منها وعبر عنها بطريقته الخاصة.

ويوصي الباحث بمزيد من الدراسات في ملامح شعر العودة الفلسطيني؛ لأنه لم يدرس كما ينبغي، وما قدمه الشعراء الفلسطينيون من تجديد في بناء القصيدة العربية الحديثة، كما يوصي بدراسة شعر الشاعرين أديب ناصر وهشام عودة اللذين لم ينالا حظهما من الدراسة على الرغم من أهمية شعرهما في الجانب الفني وغزارة إنتاجهما، ويوصي بدراسة شعر الشاعرين والموازنة بين شعرهما قبل العودة المبتورة وبعدها. كذلك يوصي الباحث بالإفادة من مناهج النقد الأدبي الحديث في الدراسات الفنية للشعر الفلسطيني.

راجيا المولى –عز وجل– أن يكون هذا البحث قدم لفتة متميزة مفيدة في مجاله، وإن أخطأت فمن نفسي، وإن أصبت فبتوفيق من الله –تعالى–.

الهوامش:

1. ينظر. علوش. موسى: شعراء بير زيت، مؤسسة الأسوار، عكا، 1982، (يذكر الباحث أن أديب ناصر ولد سنة 1938، والصحيح أنه ولد سنة 1939، كما يذكر هو نفسه)، ص32.
2. جريدة الدستور الثقافي، حوار مع الشاعر أديب ناصر، حاوره هشام وودة،.على موقع جريدة الدستور الثقافي، على الرابط -https://www.addustour.com/15537
3. المرجع السابق نفسه.
4. ينظر: استيتية. شهناز: كمال ناصر حياته وشعره، دار الفارابي، 2003م، الفصل الأول. (ولد الشاعر كمال إبراهيم ناصر في 10 /4 /1925م، وهو من بير زيت قضاء رام الله، واغتالته المخابرات الإسرائيلية في 10 /4 /1973م في بيروت مع اثنين من رفاقه وهم كمال عدوان وأبو يوسف النجار).
5. ياغي. عبد الرحمن . د: حياة الأدب الفلسطيني الحديث – من أول النهضة .. حتى النكبة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/2، 1981، ص607.
6. العطشان.محمود، وزملاؤه: محاورات عقل، في الأدب والثقافة، المركز الثقافي الفلسطيني (بيت الشعر)، رام الله، فلسطين، ط/1، 1999، ص128.
7. ينظر. حنني. زاهر: الثورة الفلسطينية وأبعادها القومية في شعر أديب ناصر أنموذجا، بحث مقدم في المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية، المجلس الدولي للغة العربية ، دبي (7 – 10 /5/ 2014م).
8. المرجع السابق نفسه.
9. ناصر. أديب: زيتي وزيتوني، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان/ 2015م، ص169.
10. متوكل. معتصم رشيد: هشام عودة في سطور، منتدى أهالي كفل حارس / الرابط/ http://(www.kepe)hars.
11. الرضوان. عبد عون (ناقد) مقالة: هشام عودة قدرة على الانحراف عن السائد وزحزحة المفردة عن معناها المتداول (المسائية) 31 /10 /1999م.
12. ينظر. متوكل. معتصم رشيد: هشام عودة في سطور، سابق.
13. عودة. هشام: أقتفي خطو ذاكرتي، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2016، ص97.
14. ابن. منظور(محمد بن مكرم بن علي 630 – 711هـ): لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،1999م، ج/27، مادة (وزن).
15. الأنبياء: 47.
16. ينظر. الأزهري: تهذيب اللغة، ج/2، مادة (وزن).
17. الجرجاني. علي بن أحمد: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص167.
18. ناصر. أديب: زيتي وزيتوني، ص10.
19. ناصر: ص16.
20. ناصر: ص23.
21. ناصر: ص26.
22. مجموعة: الموسوعة الفلسطينية، (سلواد بلدة فلسطينية تقع إلى الشمال من رام الله وإلى الشرق من بير زيت على الخط الواصل بين نابلس والقدس). على الرابط: http://www.palestinapedia.net تاريخ الأخذ:28 /8 /2016م.
23. ناصر:ص27.
24. ناصر: ص35.
25. ناصر: ص43
26. ناصر: ص53.

27. ناصر:ص62.

28. ناصر: ص118.

29. ناصر: ص152.

30. ناصر:ص 167.

31. عودة. هشام: أقتفي خطو ذاكرتي، ص26.

32. برقان. نضال: مقاوم من أجل الحياة –هشام عودة شاعرا–، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2016، من مقالة للدكتورة سهى نعجة بعنوان(قراءة في الزمنين الهامشي والمركزي في ديوان أقتفي خطو ذاكرتي)، ص206.

33. عودة: ص31.

34. عودة: ص35.

35. عودة: ص64 – 65.

36. عودة: ص82.

37. عودة: ص93.

38. عودة: ص96.

39. ينظر. برقان: مقاوم من أجل الحياة، مقالة د. سهى نعجة، سابق،ص211 وما بعدها.

40. ناصر: ص9.

41. عودة: ص27.

42. ناصر: ص25.

43. عودة: ص28–27.

44. ناصر: ص27.

45. عودة: ص 31.

46. ناصر:ص41.

47. عودة:ص30، 34.

48. ناصر.ص146.

49. عودة.ص94 – 95.

50. ناصر.ص161.

51. عودة.ص96.

52. الأسطة. عادل: التناص الشعري في ديوان محمود درويش (لا تعتذر عما فعلت)، مجلة الأسوار للأبحاث الفكرية والثقافية والوطنية، مؤسسة دار الأسوار، عكا، ع/27، سنة 2005م، ص223.

53. ناصر. ص57، وقد أوضح قصده بقوله في الهامش: سمعت بعضهم يقول: عند حلاميش، طريق حلاميش، وحلاميش مغتصبة على أرض النبي صالح.

54. ينظر قصيدة (سنجل)ص53 مثلا.

55. رشيد. محمد: مدخل نظري لدراسة العنوان، مقال على موقع ديوان العرب، على الرابط: http://www.diwanalarab.com/spip.php? تاريخ الأخذ:28 /8 /2016م.

56. الديك. نادي ساري: الهجرة والانبعاث في شعر صخر أبي نزار(دراسة في ملكوت الشعر والشاعر)، مؤسسة العنقاء للتجديد والإبداع، رام الله، ط/1، 1998م، ص338.

57. ناصر: قصيدة انتظار،ص9.

58. عودة:ص96.

59. برقان. نضال: مقاوم من أجل الحياة، سابق، ص206.

60. عودة:ص57.

61. ينظر: لويس. سي دي: الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي، دار الرشيد للنشر/بغداد، 1982م، ص83. و اليافي. نعيم: مقدمة لدراسة الصورة الشعرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م، ص45.

62. ناصر:ص98.

63. امرؤ القيس: الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/5، 2004م، ص117.

64. ناصر:ص165.

65. ماضي. شكري عزيز: في نظرية الأدب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط/4، 2013م، ص49–48. (يرى كانت أن الخيال مجرد وسيلة لجمع الجزئيات الحسية المتفرقة) و(يرى كولوريدج أن الخيال هو خلق جديد، خلق صورة لم توجد وما كان لها أن توجد بفضل الحواس وحدها أو العقل وحده، وإنما هو صورة تأتي ساعة تستحيل الحواس والوجدان والعقل كلا واحدا في الفنان، بل كلا واحدا في الطبيعة)

66. من قصيدة عودة (المقطع 10):ص66 – 71.

67. درويش.محمود: حوار مع صحيفة ليبيراسون، موقع مؤسسة محمود درويش، على الرابط: http://www.darwishfoundation.org

68. دحبور. أحمد: لقاء حوار مع صحيفة الشرق الأوسط، ع/8174/2002م موقع الصحيفة، على الرابط: http://archive.aawsat.com/details.asp?

69. حطيني.يوسف (د): العودة في الشعر الفلسطيني/ شبكة فلسطين للحوار/ تاريخ الأخذ: 24/7/2016م على الرابط: https://www.paldf.net/forum/showthread.

70. ناصر: ص132.

71. ناصر: ص146.

72. عودة: 60.

73. عودة:ص26.

74. عودة:ص95.

75. ناصر:ص41.

76. عودة:ص56–55.

77. ناصر:ص151.

78. ناصر:ص152.

79. عودة:ص28.

80. عودة:ص29.

81. عودة:ص93.

82. ناصر:152.

83. عودة:ص96.

84. درويش. محمود:قصيدة (أبي)،الموسوعة العالمية للشعر العربي(أدب)، على الرابط: http://www.adab.com/modules.

85. ناصر:ص43.

86. ناصر:ص165.

87. عودة:ص36.

88. ناصر:ص144.

89. ناصر:ص146.

90. ناصر:ص151.

91. ناصر:ص153. المقطع الأخير مقتبس من أغنية شعبية عراقية.

92. عودة:ص38.

93. عودة:ص93.

94. عودة:ص81.

95. عودة:ص67.

96. أبو سلمى.عبد الكريم الكرمي: الديوان، دار العودة، بيروت، 1978م، ص173.

المصادر والمراجع:

أولاً- القرآن الكريم:

ثانياً- المراجع العربية:

1. الأزهري. محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/1،2001م.

2. استيتية. شهناز: كمال ناصر حياته وشعره، دار الفارابي، بيروت، 2003م.

3. امرؤ القيس: الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004م.

4. برقان. نضال: مقاوم من أجل الحياة –هشام عودة شاعرا–، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2016م.

5. الجرجاني. علي بن أحمد: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

6. حنني. زاهر: الثورة الفلسطينية وأبعادها القومية في شعر أديب ناصر أنموذجا، بحث قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية، المجلس الدولي للغة العربية ، دبي (7 – 10 /5/ 2014م).

7. الديك. نادي ساري: الهجرة والانبعاث في شعر صخر أبي نزار(دراسة في ملكوت الشعر والشاعر)، مؤسسة العنقاء للتجديد والإبداع، رام الله، ط/1، 1998م.

8. أبو سلمى.عبد الكريم الكرمي: الديوان، دار العودة، بيروت، 1978م.

9. العطشان. محمود وزملاؤه: محاورات عقل، في الأدب والثقافة، المركز الثقافي الفلسطيني (بيت الشعر)، رام الله، فلسطين، ط/1، 1999م.

10. علوش. موسى: شعراء بير زيت، مؤسسة الأسوار، عكا، 1982م.

11. عودة. هشام: أقتفي خطو ذاكرتي، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، 2016م.

12. لويس. سي دي: الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982م.

13. ماضي. شكري عزيز: في نظرية الأدب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط/4،2013م.

14. ابن. منظور(محمد بن مكرم بن علي 630 – 711هـ): لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط/3، 1999م.

15. ناصر. أديب: زيتي وزيتوني، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان/ 2015م.

16. ياغي. عبد الرحمن: حياة الأدب الفلسطيني الحديث – من أول النهضة .. حتى النكبة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/2، 1981م.

17. اليافي. نعيم: مقدمة لدراسة الصورة الشعرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م.

ثالثاً- الدوريات والمواقع الإلكترونية:

1. الأسطة. عادل: التناص الشعري في ديوان محمود درويش «لا تعتذر عما فعلت» مجلة الأسوار للأبحاث الفكرية والثقافية والوطنية، مؤسسة دار الأسوار، عكا، ع/27، سنة 2005م.

2. حطيني. يوسف: العودة في الشعر الفلسطيني، شبكة فلسطين للحوار، تاريخ لاأخذ: 24 /7 /2016م على الرابط: https://www.paldf.net/forum/showthread.

3. الرضوان. عبد عون: هشام عودة قدرة على الانحراف عن السائد وزحزحة المفردة عن معناها المتداول، مجلة (المسائية)، بتاريخ: 31 /10 /1999م.

4. عودة. هشام: حوار مع الشاعر أديب ناصر، جريدة الدستور الثقافي، على الرابط: https://www.addustour.com/15537

5. متوكل. معتصم رشيد: هشام عودة في سطور، منتدى أهالي كفل حارس، على الرابط: http:/(www.kepe)hars

6. صحيفة ليبراسون: حوار مع محمود درويش، موقع مؤسسة محمود ررويش، على الرابط: http://www.darwishfoundation.org/print-news.php?id=13

7. صحيفة الشرق الأوسط: لقاء مع أحمد دحبور، ع/8174/2002م موقع الصحيفة، على الرابط: http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8435&article=86610#.V5XlLdIrLIU

8. الموسوعة العالمية للشعر العربي (أدب): قصيدة (أبي) للشاعر محمود درويش، على الرابط: http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=64787

9. الموسوعة الفلسطينية، على الرابط: http://www.palestinapedia.net

10. موقع ديوان العرب، على الرابط: http://www.diwanalarab.com/spip.php?

مدخل تطبيقي إلى نظرية رفّة الفراشة في الأدب العربي *

د. غسان إسماعيل عبد الخالق إسماعيل**

*تاريخ التسليم: 2016/10/26م، تاريخ القبول: 2017/3/20م.
** أستاذ مشارك/ جامعة فيلادلفيا/ الأردن.

ملخص:

لا زالت (نظرية الفوضى = Chaos Theory) قارة غامضة في الثقافة العربية المعاصرة، سواء أكان على صعيد الفكر أم على صعيد الأدب. وعلى الرغم من أنها استأثرت باعتناء العلماء المفكرين والنقاد الغربيين، ونشروا عنها وفيها كثيرًا من الكتب والدراسات والمقالات، إلا أن ما ترجم عنها إلى اللغة العربية لا يكاد يتجاوز أصابع اليدين عدًّا، وأقل من ذلك ما نشر عنها باللغة العربية من كتب. وفي هذا البحث محاولة لتأصيل الأساس العلمي والفلسفي للنظرية وتكثيفه، فضلاً عن القيام بأربع مقاربات نقدية تطبيقية لنماذج أدبية عربية مقترحة، قد تفتح الباب أمام المزيد من المقاربات في النقد العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: نظرية رفّة الفراشة، الأدب العربي.

An Introduction to the Butterfly Effect in Arabic Literature

Abstract:

Chaos theory remains an uncharted notion in contemporary Arabic culture both in terms of its effect on thought or on literature. Even though interest in the theory has taken the forefront of research and publication in recent years among Western academics and critics, Arabic publications on the subject remain scarce.

This research attempts to find the origins and enrich the scientific and philosophical basis on which the theory is based. In addition, it aims at presenting four proposed applied criticisms on Arabic models, which, in turn, might lead to further research on the subject in the future.

***Key words**: the Butterfly Effect, Arabic Literature*

رفّة فراشة

في ظل الركود العظيم الذي يشهده النقد الأدبي العربي المعاصر، فإن الحاجة إلى رفّة فراشة يمكن أن تخلخل هذا الركود وتدفع بالباحثين والنقاد إلى أفق جديد، تبدو ماسة جدًا. فبعد أن هيمنت المناهج الحداثية: التاريخية والاجتماعية والأيديولوجية على هذا النقد أربعة عقود تقريبًا (1940 – 1980)، ثم زاحمتها مناهج ما بعد الحداثة: البنيوية والتفكيكية والشكلانية (1980 – 2015)، دون أن تتمخض هذه المزاحمة عن نتائج أو تأويلات مثمرة، فقد آن الأوان لإشراع نافذة جديدة تطل على حقول الفيزياء والرياضيات والتكنولوجيا الحاسوبية. ومن يدري ... فلعل هذه النافذة التي ما زالت تستأثر بجفاء المبدعين والنقاد العرب، تكون هي النافذة التي تهب منها رياح الإبداع النقدي.

إضاءة

لو أردنا أن نلخص المعرفة البشرية منذ منتصف القرن السابع عشر حتى الآن، لقلنا إنها يمكن أن تتمثل في أربعة أشخاص:

♦ إسحق نيوتن (1643 – 1727) الفيزيائي الإنجليزي الذي غيّر وجه المعرفة البشرية من خلال قوانين الفيزياء التقليدية في عام 1687، وأكّد الواقع الموضوعي للعالم وقابليته للمعرفة[1].

♦ إلبرت أينشتين (1879 – 1955) الفيزيائي الألماني – الأمريكي الذي غيّر وجه المعرفة البشرية من خلال النظرية النسبية الخاصة في عام 1905، ثم النظرية النسبيّة العامّة في عام 1916، والذي أكّد الواقع الموضوعي للعالم، وقابليته للمعرفة، فضلاً عن اعتقاده بأن السببيّة هي المفسر الوحيد لكل مظاهر الطبيعة[2].

♦ ماكس بلانك (1858 – 1947) الفيزيائي الألماني الذي أحدث في عام 1900 طفرة عملاقة في تاريخ فهم الإنسان للطبيعة، حينما توصّل إلى أن الطاقة لها (كمّات) لا توجد طاقة أصغر منها، فأسس بذلك نظرية (الكَمْ) التي تكفّلت بتفسير كثير من الظواهر الطبيعية التي لم تفلح الميكانيكا التقليدية في تفسيرها، من حيث المراهنة على حقيقة التقطع في عمليات الطاقة. فضلاً عن اعتقاده أيضًا بمبدأ السببية[3].

♦ إدوارد لورينز (1917 – 2008) عالم الأرصاد الجوية الأمريكي الذي أقدم –بعد أن أدخل خلال الستينيات سلسلة من المعطيات المناخية إلى الحاسوب وتفاجأ بمخرجاتها– على نشر مقال في عام 1972 بعنوان: (هل يمكن لرفّة جناحي فراشة في البرازيل أن تتسبب في إحداث إعصار في تكساس؟)، فأشرع بهذا المقال كثيرًا من الأبواب أمام العلماء والمفكرين والنقّاد، في الفيزياء والرياضيات والأحياء والاقتصاد والسياسة والفلسفة وعلم النفس والأدب، كي يعيدوا النظر في عدد من المسلّمات التي بدت حقائق وبدهيّات لثلاثة عقود تقريبًا[4].

ملاحظات ضرورية في ضوء (نظرية الفوضى):

بعيدًا عن كثير من تفاصيل التفاعلات المعقّدة التي أعقبت ذلك الإعصار المعرفي الذي تصاعد تحت عنوان (نظرية الفوضى = Chaos Theory)[5]، في عالم العلوم النظرية والتطبيقية، **فإنه يمكن إدراج بعض الملاحظات الضرورية بخصوصها، على النحو التالي:**

♦ أدّت قوانين الفيزياء التقليدية، قوانين نيوتن، إلى ترسيخ صورة ثابتة ومستقرة للعالم في أذهان الناس؛ فكل ما يحدث في هذا العالم يمثل نسقًا مطّردًا له بداية معروفة ونهاية يمكن التنبؤ بها. وعليه فما على الإنسان إلاّ أن يسلّم بأنه وهذا العالم مسيّران بعناية إلهية. وقد رافق هذه النظريات –بوجه عام– تصاعد ملحوظ لما يمكن تسميته بفكر الحداثة وآدابها وفنونها، من حيث التركيز على العقلانية، والاتّساق والميل إلى الوثوقية، والتسليم بالمصير المقدّر سلفًا[6].

♦ أدت فيزياء الكَمْ من جهة، ونظريتا النسبية الخاصة والعامة من جهة أخرى، مضافًا إليها ما لحق بالعالم من كوارث وأهوال وخسارات بسبب الحربين العالميتين الأولى والثانية، إلى رفع الحصانة عن قوانين الفيزياء التقليدية، واجتاحت العالم الغربي

تحديدًا، موجة عارمة من اللاتيقّن تحت مسمى (ما بعد الحداثة)، وقد مثّلت الوجودية الملحدة، والبنيوية، والتفكيكية في الفلسفة والأدب واجهة متقدمة لهذه الموجة المتمرّدة[7].

♦ أدّت التطبيقات غير المحدودة لنظرية الفوضى، بدءًا من مستهل السبعينيات، وحتى الآن، إلى استعادة غير قليل من الطمأنينة واليقين، في ضوء التأكّد علميًا ورياضيًا من حقيقة أن كثيرًا مما كان يبدو لنا أشكالاً من الفوضى العمياء، يشتمل –في الواقع– على نظم وأنساق وتركيبات باهرة ودقيقة وبديعة، من شأنها أن تعزّز حقيقة وجود مبدع ومدبّر عظيم لهذا الكون[8].

♦ إن حقيقة وجود عدد من الظواهر غير المنتظمة أو الفوضوية ظاهرًا، لا ينفي حقيقة وجود غيرها من الظواهر المنتظمة والمستقرة؛ فالحقيقة الأولى تؤكد أن الكون، ومن ثم الإنسان، مخيّر وليس مسيّرًا، بفعل إزاحة ما يمكن أن تبدر منه أو يقدم عليها، وهو ما يمكن تسميته ب(الإرادة)، وأما الحقيقة الثانية فتؤكّد أن الكون ومن ثم الإنسان مسيّر في جانب من قدره[9].

♦ إنّ الرفّة الأولى لجناح الفراشة، أو التداعي الأول للبحث أو الشعور أو التفكير أو السلوك، إن هو حدث، قد يتحكّم بالتوالي، في مستقبل هذا التداعي[10].

♦ إنّ كلَّ تداعٍ، إنْ هو حدث، فله نظامه الخاص به الذي يجعله مختلفًا عن سواه من التداعيات، حتى لو كانت مشابهة له، زمانًا أو مكانًا أو شكلاً أو مضمونًا[11].

♦ لأن معرفتنا بأية ظاهرة (فوضوية) تقتضي وقوفنا على رفّتها الأولى، ونظرًا لأن كل رفة تتخذ وجهتها الخاصة بها، فهذا يعني أن ما لا يحصى من الظواهر (الفوضوية) قد تشكلت، ولم نعرف بها، لكن عدم معرفتنا بها لا يلغي حقيقة وجودها[12].

بين نظريّة الفوضى ونظريّة الدّومينو

ربّ سائل يسأل بعد هذا كلّه قائلاً: وما الجديد في نظرية للفوضى؟ إذا نظرنا بعين الاعتبار الشديد لنظرية الدومينو (Domi-no Theory) الشهيرة[13]، التي أطلقها الرئيس الأمريكي إدوايت إيزنهاور في عام 1954، وقصد بها: (إذا وجدت دولة شيوعية مثل الصين، فإن كل الدول المحيطة بها سوف تحذو حذوها بالعدوى)؟ والحق أن نظرية الدومينو تمثل تجسيدًا سياسيًا جزئيًا وميكانيكيًا، لإحدى تجليات نظرية الفوضى، لكنها لا ترتقي إلى درجة الاعتقاد بأنها يمكن أن تكون مناظرة لها، فضلاً عن أنها تمثل تعبيرًا عن النتيجة وليس السبب، لأن علينا أن نعود –في الواقع– لتوجيه هذا السؤال: متى وأين ولماذا وكيف رفّت الفراشة بجناحيها في الصين، حتى أصبحت دولة شيوعية؟!!

بين نظرية الفوضى ونظرية التداعي

قريبًا من هذا التساؤل، يمكن أن يقع تساؤل آخر مؤداه: ما الجديد في نظرية الفوضى إذا نظرنا بعين الاعتبار الشديد نظرية التداعي الحر (Free Association) التي نادى بها عالم النفس الشهير سيجموند فرويد (1856 – 1939)؟ ومؤدّاها[14]: تشجيع المريض النفسي على الإفصاح عن كل ما يدور في خلده من أمور غير سارة ، أو ليست ذات قيمة، بغية الكشف عن الموضوعات والذكريات والتجارب التي يكبتها المريض في منطقة اللاشعور، ودفعها إلى حيّز الشعور لتوظيفها على صعيد إدراك العلاقة الممكنة بينها وبين ما يعانيه المريض من مشكلات واضطرابات؟!

والحق أيضًا، أن هذه النظرية، إذ هي تؤكّد نظرية الفوضى ولا تنفيها من جهة، فإنها تمثل استلهامًا أسلوبيًا محدودًا لكيفية عمل نظرية الفوضى في الكون، لأن فرويد وبحسه التحليلي العالي، أدرك أن ما قد يبدو لنا شكلاً من أشكال الفوضى اللاشعورية، يمكن أن ينطوي على نمط من العلاقات المنطقية التي من شأنها أن تساعد المحلّل النفسي على تشخيص ما يعانيه المريض النفسي. ومن البدهي القول إن هذا التشخيص لا يمكن أن يستوي تمامًا إلا إذا تمكّن هذا المحلّل من تحديد: متى وأين ولماذا وكيف حدثت تلك الرفّة اللاشعورية، واستدعت كل ما تلاها من مشاعر معقدة أو دفينة؟!

بين نظرية الفوضى ونظرية العصف الذهني

ولأن الشيء بالشيء يذكر ، فلن نعدم أيضًا من يتساءل عن الجديد الذي جاءت به نظرية الفوضى بعد أن توصل أليكس أوزبورن في عام 1953 إلى نظرية العصف الذهني (Brain Storming) التي مؤدّاها[15]: استمطار مجموعة من الأفكار والآراء العفوية لمعالجة مشكلة معينة. ولسنا بحاجة إلى بذل جهد كبير لاكتشاف حقيقة أن أسلوب العمل المتّبع وفقًا لهذه النظرية، يعزّز أيضًا نظرية الفوضى، ولا ينفيها من جهة، كما أنه يمثل تجسيدًا إداريًا لكيفية عمل هذه النظرية في الطبيعة، وبخاصة إذا نظرنا بعين الاعتبار الشديد لحقيقة أن (الخاطر الأول) أو (القادح الأول) للأفكار، وفقًا لهذه النظرية، يعادل موضوعيًا الرفّة الأولى لجناحي الفراشة.

بين نظرية الفوضى ونظرية تيار الوعي

وحرصًا منا على استيفاء كل ما يمكن أن يخطر ببالنا من تساؤلات بخصوص هذه النظرية، فإن من الضرورة بمكان، التنويه بنظرية تيار اللاوعي في الرواية (Stream of Conscious-ness)[16]، التي تتمثل في التعرّف لوجهة نظر الشخصية الروائية وحقيقتها من خلال مناجياتها الداخلية غير المنظّمة ظاهرًا، التي قد تذهب إلى الماضي البعيد حينًا، أو الحاضر المعاش حينًا، وربما إلى المستقبل المأمول حينًا آخر. ولا ريب في أن هذا المستوى من التداعيات الشاردة، يفوق في أهميته الوظيفية، على صعيد تحليل الشخصية الروائية وفهمها، ذلك المستوى الواعي من السرد المنتظم والمعلن. ومن نافلة الحديث هنا القول إن نظرية تيار اللاوعي في الرواية، ما هي إلاّ تجسيد أدبي لنظرية الفوضى في الطبيعة.

نخلص من كل ما تقدم إلى تقرير ملاحظتين على قدر كبير من الأهمية:

♦ **أولاً:** إن نظرية الفوضى، توجد وتعبّر عن نفسها بصيغ مختلفة، في كل أو معظم حقول المعرفة والممارسة البشرية أو معظمها.

♦ **ثانيًا:** لأن نظرية الفوضى عابرة للتخصصات، فهي بالضرورة جزء، بل هي من أبرز واجهات النقد الثقافي الذي يمكن إيجاز أبرز طروحاته بما يلي[17]:

– إعلان موت الأدب بوصفه ثقافة النخبة، ومن ثم إعلان موت النقد الأدبي بوصفه المنهج الوحيد لدراسة أدب النخبة[18].

- إعادة الاعتبار للثقافة بوصفها أدب الشعب، ومن ثم الإعلاء من شأن المقاربات غير الأدبية، والعابرة للتخصصات[19].

- النصوص الجديدة المقصودة بالدراسة تشمل: الحكايات الشعبية، وبرامج المذياع والمسلسلات التلفزيونية وأفلام السينما، والملصقات والمطويات، والبيانات السياسية الرسمية وغير الرسمية، بوصفها ممارسات دالّة أي مُنتِجة[20].

- الأدب المحض، والنقد الأدبي المحض، هما أسطورتان أكاديميتان محضتان[21].

- إيلاء الدراسات النسويّة العناية اللازمة، كونها تمثل مظهراً بارزاً من مظاهر الممارسات المعرفية المنتجة[22].

- تشخيص الدور الإشكالي الذي تضطلع به تكنولوجيات الاتصال، وبخاصة على صعيد ترسيخ الثقافة السمعيّة والبصريّة على حساب الثقافة المكتوبة، وما قد يترتب على ذلك من أمّيات وشفويات جديدة[23].

رفّة جناحي الفراشة في التصوّر الإسلامي:

يقدم لنا التصوّر الإسلامي لبدء الخليقة، فرصًا استثنائية لتطبيق نظرية (رفّة جناحي الفراشة) على نحو بديع. فوفقًا لهذا التصوّر، تبدأ مأساة الصراع بين الإنسان والشيطان، برفّة واحدة من جناحي الفراشة، التي يمكن تلخيصها بـ(الكِبْر)، لكنها قادت، ولا زالت تقود إلى ما لا يعد ولا يحصى من أعمال التمييز العنصري والاضطهاد والكراهية: ﴿**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾[24]. كما أن مأساة هبوط الإنسان من سماء النعيم إلى أرض الشقاء، بدأت أيضًا برفّة واحدة من جناحي الفراشة التي يمكن تلخيصها ب(اللّذة) التي أدّى الانصياع لإغوائها إلى شقاء الجنس البشري: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ê وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ê فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾[25].

بل إن مأساه الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان، بدأت أيضًا برفّة واحدة من جناحي الفراشة التي يمكن تلخيصها بذلك الموقف الذي أعاد قابيل من خلاله إنتاج خطيئة الشيطان، فأقدم على قتل شقيقه هابيل، غيرة وحسدًا: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**﴾[26].

وقد أبدع نجيب محفوظ، في استحضار ذلك الموقف أدبيًا، عبر رائعته (أولاد حارتنا)؛ إذ بعد أن اختار الجبلاوي ولده الأصغر أدهم ليشرف على إدارة أوقافه، لأنه على علم بالكتابة والحساب، شعر أبناؤه كلهم بالحنق، وبخاصة ابنه الأكبر إدريس، الذي أبى واستكبر، فيما انصاع سائر الأولاد لمشيئة الأب:

(تلقى إدريس اللّطمة بصبر ينفد. إنه يعلم كم يضيق أبوه بالمعارضة، وأن عليه أن يتوقع لطمات أشد إذا تمادى فيها، ولكن الغضب لم يدع له فرصة لتدبر العواقب، فاندفع خطوات حتى كاد يلاصق أدهم، وانتفخ كالديك المذهول ليعلن للأبصار فوارق الحجم واللون والبهاء بينه وبين أخيه، وانطلق الكلام من فيه كما ينطلق نثار الريق عند العطس بغير ضابط:

- إني وأشقائي أبناء هانم من خيرة النساء. أما هذا فابن جارية سوداء...

شحب وجه أدهم الأسمر دون أن تند عنه حركة، على حين لوّح الجبلاوي بيده قائلاً بنبرات الوعيد:

- تأدّب يا إدريس...

ولكن إدريس كانت تعصف به عواصف الغضب المجنونة فهتف:

- وهو أصغرنا أيضًا، فدلّني على سبب يرجحني به إلا أن يكون زماننا زمان الخدم والعبيد.

- اقطع لسانك رحمة بنفسك يا جاهل...

- إن قطع رأسي أحب إليّ من الهوان....)[27]!!!

وفيما يمكن أن نعده منطقة مشتركة بين الدين والأدب، نطالع في القرآن الكريم: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[28]! وهي الآية التي تم الإجماع على أنّها أوّل ما أوحي به للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– بوصفها رفّة جناحي الفراشة الأولى التي قادت إلى الانتقال بالعرب من حيز المعرفة الشفوية إلى حيّز المعرفة المكتوبة.

نماذج من الموروث الأدبي الشعبي في ضوء (نظرية الفوضى):

سبق القول آنفًا: إن نظرية الفوضى تعد أبرز واجهات النقد الثقافي. ولأن النقد الثقافي يستهدف الأدب الشعبي بوجه خاص، فإن من البدهي أن تتجه أنظارنا صوب أبرز مدونتين شعبيتين في الأدب العربي القديم: السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة ، بوصفهما مثالين أدبيين استثنائيين، قابلين للدراسة التطبيقية من منظور (نظرية الفوضى).

(السيرة الهلالية) في ضوء (نظرية الفوضى):

على الرغم من كل ما تنطوي عليه السيرة الهلالية من تلفيق وانفلات زماني ومكاني[29]، إلاّ أنها تمثل نموذجًا للكيفية التي يمكن وفقها لرفّة جناحي الفراشة أن تؤدي إلى مآل حضاري مأساوي، جرّاء عدم اقتدار النمط المدني الناعم على مواجهة النمط الصحراوي الغاشم.

ومن المؤكد أن هذا المآل ما كان ليخطر ببال الخليفة الفاطمي المستنصر (427 – 487هـ)[30] وهو يعطي شارة البدء لعدد من القبائل المشاغبة في صعيد مصر للانقضاض على الغرب الإفريقي العربي المسلم، انتقامًا من والي تونس المعز بن باديس الصنهاجي[31] الذي أوقف الدعاء له وراح يدعو للخليفة العباسي مجدّدًا في عام (440هـ). وسواء أكنّا انطلقنا في فهمنا هذا، من الاعتقاد بأن الخطوة التي أقدم عليها والي تونس هي رفّة جناحي الفراشة الأولى، أم أنّ الخطوة التي أقدم عليها الخليفة الفاطمي هي رفّة جناحي الفراشة الأولى، فإن النتيجة واحدة وهي: تدمير الحضارة العربية الإسلامية في الشمال الإفريقي العربي المسلم، ممثلاً في تونس الخضراء بوجه خاص وفي القيروان بوجه أخص.

إن أخطر ما يمكن للناقد استخلاصه من الحكاية الإطارية الناظمة لسيرة بني هلال، يتمثل في تصاعد الوعي العنجهي

الصحراوي، وتنصيبه بطلاً في الوجدان الشعبي، فضلاً عن انتحال كل المسوّغات له، كي يطيح بالوعي المدني الناعم ممثّلاً في بنات والي تونس الذي راهن على استمالة شيوخ القبائل الغازية عبر تزويج بناته لهم، لكنهم أصروا على اجتياح تونس رغم ذلك[32]. إنها مغناة الذكورة الغاشمة في أوج تسلّطها على الأنوثة الناعمة! وهي مغناة تقتات وتنمو بعدد من الحكايات الفوضوية الثانوية الداعمة للحكاية الإطارية، مثل حكاية أبي زيد الهلالي، أو ذياب بن غانم الزغبي، أو الجازية! كما يمكن الشروع بها بدءًا من أية حكاية فيها، بل ويمكن إضافة ما يوافق أهواء الراوي وجمهور السامعين لها من خلال إعلاء نموذج أبي زيد الهلالي مثلاً والغض من نموذج ذياب بن غانم، أو العكس من ذلك. وباختصار فإنها نموذج لنظرية الفوضى حينما تعمل سلبًا.

(ألف ليلة وليلة) في ضوء (نظرية الفوضى):

إذا كانت (سيرة بني هلال) تلخص رفّة جناحي الفراشة بدءًا من الانتقام الشخصي وصولاً إلى الهدم الحضاري العام، فإن (ألف ليلة وليلة)[33] تلخص رفّة جناحي الفراشة بدءًا من الانتقام الشخصي وصولاً إلى السلام العام. أو هي بعبارة أخرى تمثل رفّة جناحي الفراشة بدءًا من جحيم الشك وصولاً إلى نعيم اليقين، اعتمادًا على الاعتبار بالمغزى، ودون أن تراق قطرة دم واحدة. وأعني بالجملة الأخيرة (دون أن تراق قطرة دم واحدة) نمط العلاقة التي قامت بين (شهريار) و(شهرزاد) منذ أول ليلة شرعت فيها بالسرد وحتى آخر ليلة اختتمت فيها سردها المذهل. ولا أشمل بها –طبعًا– ما سبق هذا السرد من مجازر.

وسواء أكنّا انطلقنا في تحليل ألف ليلة وليلة من لحظة إقدام (شاه زمان) على قتل زوجته[34] الخائنة وحاشيتها الفاجرة بوصفها رفّة جناحي الفراشة الأولى التي أدّت إلى كل ما أدّت إليه في (ألف ليلة وليلة)، أم انطلقنا في هذا التحليل من لحظة اطّلاع (شهريار) على خيانة زوجته[35] بوصفها رفّة جناحي الفراشة الأولى التي أوصلته إلى (شهرزاد)، فإن النتيجة واحدة وهي: الانهيار التام لليقين داخل (شهريار) بإمكانية وجود الوفاء البشري ممثلاً في المرأة / الزوجة / الحبيبة المخلصة. إن هذا الانهيار الدامي لليقين، لا يقتصر على الثقة بإمكانية وجود المرأة العفيفة فقط، بل يمتد ليشمل انهيار الثقة بإمكانية وجود الحقيقة، فالمرأة المخلصة والحقيقة المطْلقة، مسمّيان لوجه واحد في ألف ليلة وليلة.

إن رفّة جناحي الفراشة الثانية التي تتكفل بإحداث الإزاحة المطلوبة باتجاه إعادة بناء اليقين، تتمثل في تطوّع (شهرزاد) لإنقاذ بنات جنسها وإعادة الاعتبار لهن، عبر مئات الحكايات المتوالدة، المبتورة بانبلاج الصباح، المتألّقة بهبوط الليل، المنفلتة من عقال الزمان والمكان، والمنتظمة بمحرّك رئيس هو: ضرورة إعادة بناء قناعة الذات بإمكانية وجود الحقيقة بغية استعادة ثقتها بالآخر المتَّهم.

ومع ضرورة التذكير بالفارق النوعي الذي آلت إليه (ألف ليلة وليلة)، بما في ذلك مآل (شهريار) و(شهرزاد)، فإن نظرية الفوضى تعمل على صعيد الإطار العام للحكاية بإيجابية متتابعة، على وقع الأطر الثانوية التي تبدو ظاهريًا ضربًا من التلفيق الفوضوي؛ فهي أيضًا قابلة للحذف والاستثناء، كما يمكن البدء من أي منها دون أن يخلّ ذلك بمغزى الإطار العام. لا بل يمكن إضافة غيرها، شفويًا أو كتابيًا. سواء أكان السارد هو الراوي المجهول أم (شهرزاد). وسواء أكان المتلقي هو (شهريار) أم القارئ الضمني.

وبقطع النظر عن مرجعياتها الفارسية، أو العراقية، أو الشامية، أو المصرية، فإنها تمثّل معادلاً سرديًا لنظرية الفوضى، إذ يتبدّى لنا السّرد ظاهرًا بوصفه خبط عشواء عارمًا في فضاء التداخل بين الماضي والحاضر، وبين المعقول واللامعقول، وبين الإنس والجن، وبين الواقع والخيال، وبين الفروسية والدناءة، وبين الحياة والموت. لكنه يتراصف باطنًا بوصفه نسقًا سرديًا عامًا يشتمل على عدد من الأنساق السردية الجزئية، باتجاه ترسيخ حقيقة واحدة: إن المرأة بوصفها معادلاً موضوعيًا للحقيقة موجودة، وإن لم يسعفنا الحظ بالالتقاء بها (المرأة / الحقيقة)، فهذا لا يعطينا الحق في نفي وجودها.

(الربيع العربي) في ضوء (نظرية الفوضى):

ارتفعت الستارة في مسرح الوطن العربي عن مشاهد تطبيقية صاخبة لنظرية (الفوضى الخلاقة)[36]، بدءًا من أواخر العام 2010، وتحت عنوان (الربيع العربي)! ولن نحتاج إلى جهد كبير لاستنباط آليات عمل هذه النظرية على أرض الواقع، وفق أنساق محدّدة، متشابهة حينًا ومتباينة أحيانًا. ففي تونس مثلاً، رفّ جناحا الفراشة بإقدام محمد البوعزيزي على إحراق نفسه احتجاجًا على قيام شرطة البلدية بمصادرة عربته المتواضعة التي يكسب لقمة عيشه بوساطتها، فاندلعت على الفور المظاهرات والاحتجاجات والاعتصامات في كل أنحاء تونس، منادية بإسقاط النظام ورحيل الرئيس زين العابدين بن علي. فتحقق للمشاركين في هذه الثورة الشعبية العارمة ما أرادوا بعد أيام قلائل. ورغم أن نظام زين الدين بن علي في تونس، كان يعدّ من أكثر الأنظمة السياسية العربية متانة وصلابة، إلاّ أن الشرارة الأولى انطلقت منه[37]!

ووفقًا لنظرية الدومينو التي أطلقها أيزنهاور في عام 1954، سرعان ما انتقلت العدوى إلى مصر التي مثّل اعتداء أفراد من الشرطة على الناشط السياسي خالد سعيد رفّة جناحي الفراشة الأولى التي تضاعفت بسرعة الضوء، فامتلأت ميادين مصر بالمتظاهرين وطالبوا بإسقاط النظام، ورحيل الرئيس محمد حسني مبارك، فتم لهم ما أرادوا أيضًا، في غضون أيام قلائل. مع أن نظام محمد حسني مبارك كان يعد أكثر الأنظمة السياسية العربية هيمنة ورسوخًا[38].

وإذا صحّت الرواية التي تناقلتها وسائل الإعلام بخصوص الأطفال الذين سطروا على جدران درعا بعض الشعارات المناوئة للرئيس بشّار الأسد، وما أعقب ذلك من ردود أفعال قاسية جدًا لمسؤولي الحزب الحاكم في المدينة، فإن من اليسير توثيق رفّة جناحي الفراشة الأولى التي قادت إلى اندلاع الحرب الأهلية في سوريا، والتي ما زالت فصولها المروّعة تتوالى، على مرأى من العرب والمسلمين وعواصم القرار في العالم ومسمعهم[39].

وأمّا بخصوص ليبيا واليمن، فقد اختلط الحابل بالنابل، إلى الحدّ الذي قد يصعب معه تحديد رفّة جناحي الفراشة الأولى فيهما[40]، وبخاصة في ضوء تركّز أنظار العالم على تفاعلات الأحداث في كل من مصر وتونس وسوريا. ومن المؤكّد أن (نظرية الفوضى) كانت ستظفر بعدد من النماذج الرياضية، لو أن مراكز

الأبحاث والدراسات في أقطار الوطن العربي امتلكت القدرة على إدخال معطيات هذه الثورات وحوسبتها وإخراجها في صورة نماذج هندسية.

نماذج من السرد العربي المعاصر في ضوء (نظرية الفوضى):

في موازاة هذا المشهد السياسي الملحمي، الذي طوّح بكل مسلّمات الفيزياء التقليدية والخطية والثابتة، ولم يقتصر على تونس ومصر وسوريا وليبيا واليمن فقط، بل امتد ليشمل أقطار الوطن العربي كلها بدرجات متفاوتة، ظهر عدد من الأعمال الأدبية –رواية وقصة وشعرًا ويوميات ونصوصًا– التي اتّسم أغلبها بالانفعال والسطحية والرغبة الشديدة في استثمار الحدث وقطف ثماره بسرعة فائقة، لكن بعضها جاء مترعًا بالحكمة والإبداع والتحليق عاليًا في سماء الشكل والمضمون. **ومن باب التمثيل، يمكننا التوقف بإزاء عملين روائيين لافتين وهما: (فرانكشتاين في بغداد) للكاتب العراقي أحمد سعداوي التي صدرت في عام 2012، ورواية (فرس العائلة) للكاتب الفلسطيني محمود شقير التي صدرت في عام 2013، لسببين رئيسين:**

♦ **أولاً:** إن العملين مثّلا حفرًا بعيد المدى، بحثًا عن الأسباب التي أدت إلى انحطاط الواقع العربي، ولم ينجرّا خلف إغراء الترجمة الميكانيكية لأحداث الربيع العربي.

♦ **ثانيًا:** إن الروايتين تشتملان على تمثّل باهر لنظرية الفوضى في الأدب، وإلى الحد الذي يرشّحهما لتكونا مختبرين تطبيقيين معاصرين لهذه النظرية.

أبرز الملامح الفوضوية في رواية (فرانكشتاين في بغداد):

تمثّل رواية (فرانكشتاين في بغداد)[41] إعادة إنتاج لافتة ل(ألف ليلة وليلة)! ولو قيض لبطل الرواية (الصحفي محمود السوادي) أن يفرض العنوان الذي اقترحه على رئيس تحرير مجلة (الحقيقة) وهو (أساطير من الشارع العراقي) بدلاً من (فرانكشتاين في بغداد)[42]، لما احتجنا إلى التدليل على هذه العلاقة الظاهرة والمبطنة في آن. على أن أبرز ما يستمده أحمد سعداوي من (ألف ليلة وليلة) ويسبغه على كلّ أبطال الرواية هو صفة (العيّارين والشطّار) الذين اكتوى البغداديون على مرّ السنين بمكرهم وحيلهم وشذوذهم ومغامراتهم، كلّما انفرط عقد الأمن والأمان بمدينتهم، فغدت مسرحًا لكل الأفاقين واللّصوص الذين لا يكادون يختلفون في شيء عن أمثالهم من الأفاقين واللصوص الذين ملأوا بغداد بعد أن احتلّها الجيش الأمريكي، وراحوا يتسابقون في التخطيط لنهب العراق والعراقيين، بصرف النظر عن مواقعهم الوظيفية، ومواقفهم السياسية، وشعاراتهم الإيديولوجية، وانتماءاتهم الطائفية.

فاللحظة الزمنية التي ينشغل السارد في توثيقها هي لحظة فوضوية بكل المقاييس؛ إنها (بغداد 2006)[43] حيث انخرط الجميع في الإعداد لحرب أهلية على قدم وساق، وراحوا ينشئون لذلك العصابات المسلحة، والميلشيات العسكرية التي لا تتوقف ليل نهار عن الاشتباك والاقتتال والاستعداد التام لتفخيخ كل شبر من بغداد وتفجيره، مدفوعة بأوهام السيطرة واجتثاث الآخر، وعلى نحو يذكر بحكاية (علي الزيبق) التي تخلّقت بوصفها حكاية ثانوية في (ألف ليلة وليلة)[44]، ثم استقلّت بنفسها لاحقًا، بوصفها حكاية رئيسة، تتغنى بمآثر (علي الزيبق) الشاطر والعيّار الخيّر الذي يخوض صراعًا داميًا ضد شطار بغداد الأشرار وعيّاريها[45]. والطريف في الأمر أن السارد أسند للعميد (سرور) وظيفة (علي الزيبق) صاحب شرطة بغداد المخلص، لكنه أحدث قلبًا جوهريًا في دوره، إذ بدلاً من أن يسهر على راحة الناس، ومقارعة الأشرار كما كان يفعل علي الزيبق، فإنه يفعل العكس تمامًا، أي أنه لا يتوقف عن التآمر على راحة الناس ومقارعة الأخيار[46]!

ومما يزيد هذه الفوضى العارمة تأججًا، ذلك البعد الفانتازي الذي أضفاه السارد عليها، ويتمثّل في الخيال العلمي البوليسي المستمد من الأدب الإنجليزي الحديث، فإذا بفكرة المسخ البريطاني العتيد (فرانكشتاين)[47] تتجسد في صورة مسخ عراقي يصول ويجول في شوارع بغداد وأزقتها وبيوتها وأحيائها، زارعًا الرعب في قلوب المسؤولين والمواطنين على حد سواء. ولا يتردّد السارد في الدفع بسخريته السوداء إلى أقصى حدودها الممكنة، حينما يستطرد في توصيف ما أعدته الأجهزة الأمنية في بغداد لمواجهة هذا المسخ، فجنّدت لذلك ثلة من المشعوذين والسحرة وضاربي الرمل، بغية التمكن من رصد مقرّه، وتتبّع حركاته، والعمل على إلقاء القبض عليه! وهكذا يحدث السارد أكبر قدر من الفوضى التي يمكن تخيلها إبداعيًا، من باب الإصرار على مضاهاة تلك الفوضى العارمة التي كانت تجتاح بغداد سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا وأمنيًا، فيزاوج بين عتاقة بغداد من خلال التغني بأحيائها العريقة، وأنتيكاتها القديمة، وحداثة الاحتلال البريطاني فالأمريكي من خلال تمجيد المسخ (فرانكشتاين). ويُجلس كبار المحققين الأمنيين، وعتاة السحرة والمشعوذين على طاولة واحدة. لكنه لا يغفل عن تجميع شتات الأشلاء المتطايرة في كل مكان جرّاء التفجيرات المتوالية في شخص (فرانكشتاين) البغدادي ثم تذويبه جرّاء تساقط أعضائه واحدًا تلو الآخر، ثم العمل مجدّدًا على إعادة بنائه. كما لا يغفل عن التلويح بحقيقة أن ثمة (مركزًا) يتحكّم في إنتاج كل هذه الفوضى تحت شعار (توازن العنف) لإنهاك كل هذه الأطراف المتصارعة، وإجبارها على القبول بفكرة الأمر الواقع؛ إنها قيادة الجيش الأمريكي القابعة في المنطقة الخضراء، التي لا تتوقف عن اختلاق الأحزاب والكتل والجماعات الدينية وتمويلها وتزويدها بكل الأسلحة اللازمة لإفناء بعضها بعضًا.

وإذا كانت كل هذه الفوضى هي من صنع عقل أعلى، هو قيادة الاحتلال الأمريكي، فإن المسخ يمثل معادلاً موضوعيًا، أو نسقًا مكثفًا لهذه الفوضى وصانعها، من جهة كونه يجسّد تعبيرًا بشعًا عن وجه الاحتلال وأهدافه وأطماعه ونواياه، كما يمثل معادلاً موضوعيًا أو نسقًا مكثفًا لهذه الفوضى، ومن جهة كونه تعبيرًا بشعًا عن وجوه كل الأطراف العراقية المتورطة في إغراق العراق والعراقيين في العنف ، وفضح فسادها وأنانياتها وتعرية مصالحها المترابطة بنيويًا مع مصالح الاحتلال الأجنبي. إنه الرمز المركّب لكل هذه الفوضى التي يتحمّل الجميع وزرها على صعيد الأضرار، ولا يترددون مع ذلك في إدارة ظهورهم لها وقت الحاجة، فيتسابقون إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من مصالحهم، ومغادرة بغداد التي خرّبوها على جناح السرعة، فرارًا بأنفسهم وبما تبقى لهم من أشلاء الضمائر والمشاعر والأفكار، فمنهم من يلتحق ببلدته النائية، ومنهم من يلوذ بعشيرته الساطية، ومنهم من يختار التنقل مع طواقم خبراء الاحتلال وإعلامييه، وكأن بغداد التي جمعتهم في لحظة جشع، تركلهم بأقدامها الراسخة في لحظة خوف، بعد أن

عرّتهم واحدًا واحدًا. وكشفت تكالبهم على تحقيق مآربهم الشخصية وتعظيم مصالحهم الذاتية.

ولعل من أبرز الملامح الفوضوية في (فرانكشتاين في بغداد)، ما يتمثّل في إيقاعها اللغوي المتفاوت بخبث متعمّد، فإذا به يعلو ويشف حينًا حتى نخال أننا أمام سارد كلاسيكي متمرّس، ثم يهبط ويضحل حينًا آخر حتى نخال أننا نقرأ لكاتب هاو. هذا فضلاً عن التوظيف الباهر للغة التحقيقات والتقارير والريبورتاجات الصحفية التي من شأنها أن تلقي بنا في عين عاصفة الحدث الروائي. وأما بخصوص المراوحة بين العربية الفصيحة الرزينة والوقورة والعاميّة البغداديّة المحكية والمكشوفة، فحدّث ولا حرج؛ فبغداد 2006 التي تشرع كل نوافذها على المجهول، غدت أرخبيلاً شاسعًا من النوايا والمخططات والمؤامرات التي يصعب معها الجزم بإمكانية الركون إلى أي نسق لغوي، فلا الفصيحة الرسمية يمكن أن تجدي على الدوام، ولا المحكية الشعبية يمكن أن تسعف على الدوام، ولا بديلهما النقيض –كالإنجليزية– يمكن أن ينقع الغلّة، ولا ما ترطن به أم دانيال من السريانية الغابرة أمام قديسها الوسيم يمكن أن ينجي على الدوام، وفي ظل واقع متفجّر ومتشظ مثل بغداد 2006، تتوارى أية إمكانية لامتلاك أية أفكار متماسكة، ومن ثم أية إمكانية لامتلاك أية لغة معبّرة، والعكس من ذلك صحيح، بحكم العلاقة الجدلية القائمة بين الواقع والفكر واللغة، أو اللغة والفكر والواقع.

أبرز الملامح الفوضوية في رواية (فرس العائلة):

تستلهم رواية (فرس العائلة)[48] مأساة تغريبة بني هلال التي تحكي ما واجهوه من صعاب، وما خاضوه من حروب في طريق عودتهم من المغرب الأقصى، وفي رواية أخرى من الأندلس إلى مصر. حيث تعرّضوا لما يمكن تسميته (تصفيات حساب) مع كل خصومهم الذين سبق لهم أن تسببوا بتشريدهم، وتدمير ديارهم. ومع أنّ السارد لا يأتي على ذكر هذه التغريبة صراحة، إلاّ من خلال بعض الإشارات الخاطفة لراوي السيرة الهلالية طبعًا[49]، إلاّ أنّ الإطار العام للحكاية، الذي يمكن تلخيصه في تزايد رغبة زعيم قبيلة العبداللات في الارتحال بقومه من عمق الصحراء إلى تخوم القدس خلال أعوام الحرب العالمية الأولى، يعزّز لدينا هذا الاستلهام غير المباشر. والحق أن ما تعرّضت له قبيلة العبداللات من صعوبات، وما واجهته من عقبات في طريق ارتحالها لمتاخمة مدينة القدس، يزيد من قناعتنا بوجود هذا الاستلهام لتغريبة بني هلال. وحيث إننا قد توقفنا سابقًا مع أبرز الملامح الفوضوية في السيرة الهلالية، فحسبنا أن نفرد (فرس العائلة) ببعض الملاحظات من المنظور الفوضوي.

تتبدى لنا الصحراء أولاً، بوصفها مكانًا فوضويًا في رواية (فرس العائلة)، لأننا نتخيلها تجريدًا، ولا نراها تحديدًا؛ فالأفق الممتد ولهيب الشمس يحدها نهارًا، والسماء الممتدة وضوء القمر يحدها ليلاً. وحتى بيوت شعرها متناثرة متباعدة لأسباب تتعلق بحرص البدوي على التفرّد والخصوصية[50]. كما تتبدى لنا حقبة الحرب العالمية الأولى، بوصفها زمنًا فوضويًا أيضًا، فهي مزيج من الهيمنة العثمانية، والاحتلال البريطاني، والتغلغل الصهيوني في فلسطين. هذا فضلاً عما يمارسه تيار لاوعي الشيخ منّان – الشخصية الرئيسة في الرواية– من ارتحال دائم من الحاضر إلى الماضي، ومن الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل.

وبوجه عام، فإن خلف البناء المتّئد المحكم لهذه الرواية، يقبع عدد من الأعاصير التي أحدثتها رفّة لا تكاد ترى لجناحي فراشة هنا أو هناك، وفي عمق فوضاها الظاهرة ثمة عدد من الأنساق والنُّظُم والتراكيب والأشكال التي يتراتب كل منها على نحو محدّد ومدهش. ويمكننا الزعم –مثلاً– بأن العبارة التي ألقى بها القائد العثماني المتغطرس على مسامع والد منّان ومعناها (أنتم البدو لا تساوون شيئًا)[51] قد مثّلت رفّة جناحي الفراشة التي ما فتئت تتداعى وتتعاظم حتى أدّت إلى ذلك الموقف الحاسم من الخلافة العثمانية، وإدارة الظهر لها تمامًا في الحرب العالمية الأولى على الرغم من كل ما يجمع الأعراب والأتراك من أواصر الدين والتاريخ. كما يمكننا الزّعم أيضًا بأن موافقة الشيخ منّان على التحاق بعض شباب العشيرة بحرس الحدود البريطاني، لمنع المهرّبين الفلسطينيين من التسلل إلى الأردن، أو لمنع المهرّبين الأردنيين من التسلّل إلى فلسطين، قد مثّلت رفّة جناحي الفراشة الأولى التي أوصلت غير قليل من شباب القبيلة إلى التستر على تهريب السلاح من شرفاء الأردن إلى مناضلي فلسطين، بل لقد أدّت بهؤلاء الشباب إلى الالتحاق بالمقاومة الفلسطينية المسلحة للوجود الاستعماري البريطاني والصهيوني، وإلى الحد الذي أدّى بالشيخ منّان نفسه إلى التضحية بابنين له، واحتمال الإهانة والاعتقال في غياهب السجون البريطانية[52]. ولماذا نجتهد في اجتلاب البراهين للتدليل على هذا الذي نزعمه؟ والرواية كلّها ما كانت لتكون لولا ذلك الدافع الغامض الذي ظل يدفع الشيخ منّان إلى إقناع عشيرته بمغادرة الصحراء، والارتحال إلى تخوم القدس، والذي تعزّز بعد قيامه وزوجته بزيارة القدس الشريف والتجوّل في شوارعها، والتسوّق من دكاكينها. يا له من دافع ذاتي غامض سرعان ما تحول إلى قناعة فحركة جماعية، لخصت تلك المسافة التراجيدية بين رفّة جناحي الفراشة الأولى وانفجار الإعصار[53]! وإذا جاز لنا أن نمعن في استنطاق (فرس العائلة) من منظور نقدي ما بعد حداثي، فيمكننا الزعم أخيرًا بأن فرس العشيرة التي تحوّلت إلى أسطورة[54]، تمثل في هذه الرواية، ووفقًا لنظرية الفوضى في الأدب، الجاذب الغريب (Strange attrac-tor)[55] الذي يجسّد اختفاؤه أو ظهوره مجازًا، بداية أو نهاية لحدث أو حكاية أو إنسان، في خضم هذا التاريخ المثير والمفجع لعشيرة العبداللات.

خلاصة

مثّل هذا البحث عرضًا مكثّفًا، للآفاق الرحبة التي يمكن للمفكرين والباحثين والنقاد العرب ارتيادها، انطلاقًا من نظرية الفوضى، التي من شأنها أن تعيد تطبيع العلاقة المفقودة بين العلم والأدب العربي الحديث بخاصة، وبين العلم والثقافة العربية المعاصرة بوجه عام. ومع ضرورة النظر بعين الاعتبار الشديد لحقيقة أن الباحث لا يدّعي أنه قد أحاط إحاطة تامة بنظرية الفوضى، وأنه لم يفعل أكثر من أنه قدّمها وفقًا لفهمه الخاص – إذ إنها ما زالت بحاجة إلى كثير من التفهم والتأمل والتمحيص في ضوء ندرة المراجع الموثوقة باللغة العربية– فإن المئات من النصوص العربية، قديمًا وحديثًا، تبدو حقولاً عذراء تنتظر من يحرثها مجدّدًا، انطلاقًا من هذه النظرية الولود. ولعل أكثر ما يمكن أن تفي هذه النظرية بتفسيره في موروثنا القديم، يتمثل في ذلك

الكم الهائل من الاستطرادات والالتفاتات والاستدراكات والحواشي والهوامش التي قد تتمخض دراستها –بوصفها أنظمة أو أنساق أو أنشطة فوضوية– عن نتائج مفيدة في الحد الأدنى، ناهيك عن كثير من القيم المضافة التي يمكن أن تتحقق جرّاء التشبيك المطلوب بين الأدب من جهة وعدد من حقول العلوم التطبيقية البحتة والإنسانية الاجتماعية من جهة أخرى.

الهوامش:

1. الموسوعة الفلسفية، بإشراف: م. روزنتال وب، يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط5، بيروت، 1985، ص554. المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة: توفيق سلّوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص587.
2. الموسوعة الفلسفية: ص543، المعجم الفلسفي المختصر: ص555.
3. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3_%D8%A8%D9%84%D8%A7%D9%86%D9%83
4. للتوسع بخصوص التفاصيل العلمية الدقيقة التي اشتملت عليها نظرية الفوضى من منظور إدوارد لورينز، انظر: الفصل الموسوم بـ(أثر جناح الفراشة) في كتاب (نظريّة الفوضى.. علم اللامتوقع) جايمس غليك، ترجمة: أحمد مغزي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1987، ص47–23. وهو من أبرز وأوثق المراجع في حقل نظرية الفوضى.
5. وهناك مسمّيات أخرى للنظرية مثل (العَمَاء)و(الشّواش)، وللتوسع على هذا الصعيد، انظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، 2007.
6. المرجع السابق، ص19.
7. نظرية الفوضى والأدب: ما بعد ما بعد الحداثة، د. شريفة العبودي، كتاب الرياض الشهري، 2011، ص85 – 86.
8. المرجع السابق، ص93.
9. المرجع السابق، ص92.
10. المرجع السابق، ص14.
11. المرجع السابق، ص16.
12. المرجع السابق، ص31.
13. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88
14. http://t-al-ali.blogspot.com/2012/02/blog-post_9543.html
15. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B5%D9%81_%D8%B0%D9%87%D9%86%D9%8A
16. http://ar.swewe.net/word_show.htm/?448479_1&%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B9%D9%8A
17. تحوّلات النقد الثقافي، د. عبد القادر الرباعي، دار جرير، ط1، عمان، 2007، ص15.
18. المرجع السابق، ص17–16.
19. المرجع السابق، ص20.
20. المرجع السابق، ص25.
21. المرجع السابق، ص18.
22. المرجع السابق، ص15، 25، 31.
23. المرجع السابق، ص25.
24. سورة الأعراف، آية 12.
25. سورة البقرة، آية 34 – آية 36.
26. سورة المائدة، آية 27.
27. أولاد حارتنا، نجيب محفوظ، دار الآداب، ط5، بيروت، 1989، ص13.
28. سورة العلق، آية 1.
29. السيرة الهلالية، قدّم لها وعرّف بها: د. السيد خلف، مكتبة النافذة، ط1، القاهرة، 2010.

    والباحث يتحفّظ على جلّ ما ورد في مقدّمة السيرة (ص أ، ب، ج، د، هـ)، كونه لا يعكس فهمًا دقيقًا لحقيقة علاقة السيرة بالواقع التاريخي.
30. تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، طبعة مصحّحة اعتنى بإخراجها أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ص940–939.
31. المصدر السابق، ص940.
32. للتوسع انظر: عصر الدول والإمارات (مصر)، شوقي ضيف، دار المعارف، ط2، القاهرة، ص484 – 486.

    : عصر الدول والإمارات (ليبيا / تونس / صقلية)، دار المعارف، القاهرة، ص32، 128، 227، 282.
33. ألف ليلة وليلة، مقابلة وتصحيح الشيخ محمد قطة العدوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.
34. المصدر السابق، ج1، ص5.
35. المصدر السابق، ج1، ص7.
36. للتوسع بخصوص مصطلح ونظرية (الفوضى الخلاقة) انظر:

    http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%88%D8%B6%D9%89_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9
37. الربيع العربي إلى أين؟ تحرير: د. عبد الإله بلقزنير، مركز دراسات الوحدة العربية/ وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1، 2012، ص54.
38. المرجع السابق، ص54.
39. المرجع السابق، ص347.
40. المرجع السابق، ص342–341.
41. فرانكشتاين في بغداد، أحمد السعداوي، منشورات الجمل، ط4، بيروت، 2014.
42. المرجع السابق، ص153.
43. من مقابلة مع أحمد السعداوي، أجرتها معه (الجزيرة نت) بتاريخ 13/1/2014، تحت عنوان (العراقي أحمد سعداوي: الكاتب ابن تجاربه).

44. الشطار والعيّارون، د. محمد رجب النجار، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981، ص236.

45. المرجع السابق، ص235، 237.

46. فرانكشتاين في بغداد، أحمد سعداوي، ص138، 139.

47. هي في الأصل، رواية خيال علمي، للكاتبة البريطانية ماري شيلي، وقد صدرت سنة 1818.

48. فرس العائلة، محمود شقير، دار نوفل، ط1، بيروت، 2013.

49. المرجع السابق، ص93.

50. المرجع السابق، ص11.

51. المرجع السابق، ص13.

52. المرجع السابق، ص126.

53. المرجع السابق، ص10.

54. المرجع السابق، ص39.

55. نظرية الفوضى والأدب، د. شريفة العبودي، ص23–18.

المصادر والمراجع:

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- المراجع العربية:

1. ألف ليلة وليلة، مقابلة وتصحيح الشيخ محمد قطة العدوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.

2. تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، طبعة مصحّحة اعتنى بإخراجها أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية.

3. السيرة الهلالية، قدّم لها وعرّف بها: د. السيد خلف، مكتبة النافذة، ط1، القاهرة، 2010.

4. المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة: توفيق سلّوم، دار التقدم، موسكو، 1986.

5. الموسوعة الفلسفية، بإشراف: م. روزنتال وب، يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط5، بيروت، 1985.

6. أولاد حارتنا، نجيب محفوظ، دار الآداب، ط5، بيروت، 1989.

7. تحوّلات النقد الثقافي، د. عبد القادر الرباعي، دار جرير، ط1، عمان، 2007.

8. الربيع العربي إلى أين؟ تحرير: د. عبد الإله بلقزنير، مركز دراسات الوحدة العربية/ وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1، 2012.

9. الشطار والعيّارون، د. محمد رجب النجار، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981.

10. عصر الدول والإمارات (ليبيا / تونس / صقلية)، دار المعارف، القاهرة.

11. عصر الدول والإمارات (مصر)، شوقي ضيف، دار المعارف، ط2، القاهرة.

12. فرانكشتاين في بغداد، أحمد السعداوي، منشورات الجمل، ط4، بيروت، 2014.

13. فرس العائلة، محمود شقير، دار نوفل، ط1، بيروت، 2013.

14. نظرية الفوضى والأدب: ما بعد ما بعد الحداثة، د. شريفة العبودي، كتاب الرياض الشهري، 2011.

ثالثاً- المواقع الإلكترونية:

1. *http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3_%D8%A8%D9%84%D8%A7%D9%86%D9%83*
2. *http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%85%D9%8A%D9%86%D9%88*
3. *http://t-al-ali.blogspot.com/2012/02/blog-post_9543.html*
4. *http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B5%D9%81_%D8%B0%D9%87%D9%86%D9%8A*
5. *http://ar.swewe.net/word_show.htm/?448479_1&%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B9%D9%8A*
6. *http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%88%D8%B6%D9%89_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9*

تعقبات الإمام الذهبي على الأئمة الذين أبهمهم في تعقبه في كتابه الميزان بقوله بلا مستند، وبلا حجة، وبغير حجة (دراسة نقدية مقارنة)*

د. رأفت منسي محمد نصار**

*تاريخ التسليم: 2016/10/30م، تاريخ القبول: 2017/3/26م.
** أستاذ مشارك/ الجامعة الإسلامية/ فلسطين.

ملخص:

تناولت هذه الدراسة الرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة بقوله بلا حجة، وغير حجة، وبلا مستند ، وأبهم من تعقبهم من خلال كتابه الميزان، وتعرضت فيه لتعريف مختصر بالإمام الذهبي، وبالتعقب لغةً واصطلاحًا، واجتهدت في معرفة الراجح من المرجوح من قول الإمام الذهبي مع من تعقبه من الأئمة في كل راوٍ من هؤلاء الرواة، من خلال دراسة نقدية مقارنة بين قوله، وأقوال النقاد الآخرين، ومن ثم وضعت خلاصةً لكل راوٍ من الرواة تبين حكم الراوي على ما أراه راجحًا، سواء كان الراجح من أحد قوليهما، أو قول غيرهما من النقاد، بعبارة مختصرة واضحة، وكان ذلك كله من بعد دراسة نقدية مقارنة لكل ما ذُكر في كل راوٍ من هؤلاء الرواة، والذين بلغ عددهم سبعة رواة، ومعرفة الأئمة الذين أبهمهم الإمام الذهبي بتعقبه، وختمت البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: تعقبات، الإمام الذهبي، كتاب الميزان، مستند، حجة، دراسة نقدية مقارنة.

The Issue of the Narrators who Conveyed the Sayings of Imams and are being criticized by Alimam Althahabi in his book Almizn : without Mustanad (evidence)and without Hujja (argument)

(A critical comparative Study)

Abstract

This study addresses the issue of the narrators who conveyed the sayings of religious men (Imams) and are being criticized by Alimam Althahabi in his book Almizn : without Mustanad (evidence)and without Hujja(argument) as he showed that their argument and evidence Is not authentic and clear. In this study I gave a brief introduction about ALimam ALthahabi. In addition to that I improvised in proving the wrong opinions from the true ones where I used the critical comparative study thus illustrating the evidence and argument of the narrator (seven narrators).

I have concluded this research by including the most important findings and recommendations.

***Key words**: criticized, Iman Al Thahabi, the book Al Mizan, (Mustanad) evidence, (Hujja) argument, critical comparative study*

مقدمة

إن الحمد **لله** نحمدُه ونستعينُه ونستغفره، ونعوذُ **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 أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه صلى **الله** عليه وسلم، أما بعد:

فقد دَرَج العلماء على تَكْميل عمل من سبقهم، إما تذييلاً أو تعقيبًا أو استدراكًا؛ لبيان ما فاتهم أو ما وقعوا فيه من وهم أو نحوه، على اختلاف مذاهبهم في تدوين ذلك، إيمانًا منهم بأنَّ العلم رَحِمٌ بين أهله، ويقينًا منهم بخطأ المقولة المشهورة: (لم يترك الأول للآخر شيئًا)[1]، بل ترك له كثيرا ، ويكفي من ذلك وجود التعقبات والاستدراكات على السابقين، فألفوا في ذلك مؤلفات نافعة كثيرة، أو ذكروا ذلك على هوامش كتب السابقين، أو جعلوها تذييلاً عليها، أو ذكروها في كتبهم عند ذكر قول سابقٍ من السابقين.

وما كان ذلك منهم حبًا لتوهيم الآخرين، وتخطئتهم، أو إظهارًا للنفس وحبًا لها، وإنما كان ذلك لإظهار الحق، وبيان الصواب من الخطأ؛ لحفظ السنة النبوية، التي تكفل **الله** تعالى بحفظها، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [سورة الحجر: 9]، والتي بها يُحفظ الدِّين، وكان من أسباب حفظها بأن سخر لها علماء أفذاذاً مخلصين، قدموا من أجلها الغالي والنفيس، فحفظوها في صدورهم وكتبهم، وبينوا الْمَقْبُول منها من دونه، وبينوا الوهم والخطأ والتصحيف ونحوه من رواتها إذا وقعوا في ذلك، بل تعقب بعضهم على بعض في الحكم على الأحاديث ورواتها.

وكان من هؤلاء العلماء الجهابذة الذين كثرت تعقباتهم على السابقين الإمام الذهبي، فلذا كان حريٌّ بنا أن نُبرز شيئًا من تعقباته الكثيرة في كتبه المتنوعة النافعة؛ لنفيد منها، ولأهميته العلمية عند أهل التخصص من أهل الحديث، ولكثرة التعقبات التي ذكرها في كتبه المختلفة على النقاد، فانتقيت تعقباته على الأئمة بقوله: بلا حجة وبغير حجة، وبلا مستند وأبهم في تعقبه سوى تعقبه بقوله: بلا مستند فإنني ذكرت واحداً معرفاً وهو إسماعيل القناد، ووسمته بـ(تعقبات الإمام الذهبي على الأئمة الذين أبهمهم في تعقبه في كتابه الميزان بقوله: بلا حجة وبغير حجة وبلا مستند، دراسة نقدية مقارنة).

ونسأله سبحانه التوفيق والسداد، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم. آمين.

أولاً- أهمية البحث، ودوافع اختياره:

تكمن أهمية البحث ودوافع اختياره، فيما يلي:

1. أهمية التعقبات وأثرها في بناء الشخصية العلمية المستقلة، والملكة النقدية لدى علماء الحديث، كما أن دراسة هذه التعقبات ومناقشتها تزيد القارئ قناعةً ورسوخاً في الاطمئنان لمنهج النقاد في بيان رتبة الرواة جرحًا وتعديلاً، والذي يترتب عليه معرفة مروياته ردًا وقَبُولاً.

2. يعدُّ الإمام الذهبي من المشتغلين بالحديث وعلومه، وكذا بنقد الرواة؛ لذا آثرت التعرف على تعقبات الذهبي على غيره من الأئمة، في الرواة جرحاً وتعديلاً؛ لتميزه عن غيره، ومكانته العلمية في علوم الإسلام عامة، وعلم الحديث والجرح والتعديل خاصة، فتوجب عليَّ دراسة تعقباته على من سبقه من النقاد.

3. إن الإمام الذهبي جمع بعض أقوال النقاد في الرواة جرحًا أو تعديلاً بعبارة موجزة، أيد فيها بعضهم، واعترض على بعض، مما يحتاج إلى تحرير ووقوف على الصواب من دونه فيها.

4. مكانة الإمام الذهبي وعلو شأنه في هذا الباب؛ مما يجعل البحث في مسائل التعقبات أمراً جديراً بالدراسة والعناية، ومما يستدعي الاهتمام بعلمه والعناية بأثره.

5. قلة العناية من قبل الباحثين في التعقبات على شهرتها وأهميتها، فإن ما كُتب في هذا الباب من العلم يُعدُّ بالآحاد، وهو قليل جداً بالنسبة إلى غيره من أبواب علم الحديث.

6. هذه الدراسة ستكون ذات نتائج مفيدة – بإذن الله تعالى – للكاتب، ولمكتبة الحديث؛ لأنها في حقيقتها دراسة نقدية مقارنة، تجمع الأقوال في الراوي الواحد من كتب الرجال، وتبين من هو الذي تعقبه مع ذكر الراجح من المرجوح منها.

7. الموضوع لم يُكتب فيه دراسة علمية سابقة فيما أعلم.

ثانياً- أهداف البحث:

تكمن أهداف البحث، فيما يلي:

1. جمع تعقبات الإمام الذهبي على الأئمة من علماء الجرح والتعديل في نقد الرواة، ومحاولة الوقوف على الراجح والمرجوح منها، بعد عرضها ومناقشتها، ودراستها دراسة نقدية مقارنة.

2. معرفة منهج الذهبي في تعقباته على الأئمة، والمصطلحات التي استخدمها في تعقباته.

3. التعرف إلى مرتبة الإمام الذهبي بين أئمة الجرح والتعديل، من حيث الاعتدال، أو التشدد، أو التساهل؛ ويظهر هذا من خلال دراسة أقوالهما ومقارنتها بأقوال الأئمة.

4. بيان منهج العلماء في التعامل مع أخطاء من سبقهم والردِّ عليهم، وبيان وجه الصواب، كل ذلك بالأدلة العلمية دون نقد أو تجريح؛ للاستفادة من روح النقد.

5. إبراز الأئمة المتعقبين، وذلك من خلال جمع أقوال النقاد في الراوي، لأن الإمام الذهبي يبهم المتعقب أحياناً.

6. محاولة الوقوف على شيء من جهود العلماء السابقين ومناهجهم في الانتهاض والاعتراض، والنقد والتصويب.

ثالثاً- الدراسات السابقة:

بعد البحث والتنقيب عن موضوع الدراسة من خلال المراسلة مع مراكز البحوث العلمية، عبر شبكة الإنترنت، وسؤال أهل العلم والتخصص من مشايخنا وأساتذتنا، لم نعثر على دراسة مستقلة في هذا الموضوع، وهو الرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة وأبهمهم في تعقبه بقوله: بلا حجة، وبغير حجة، وبلا مستند دراسة نقدية مقارنة من خلال كتابه الميزان»، ولكن هناك دراسة سابقة لأحد الباحثين تعقبات الإمام الذهبي على الأزدي في كتب الجرح والتعديل وقد نشر البحث في مجلة الجامعة الإسلامية غزة- فلسطين، وهناك دراسات عدة من أهمها تعقبات الحافظ ابن حجر على الإمام الذهبي في كتابه الميزان للدكتور علي العمران.

رابعاً- منهج البحث: يتمثل منهج البحث في التالي:

1. اعتمدت منهج الاستقراء التام لكتاب الميزان وغيره، لجمع الرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة وأبهمهم في التعقب.

2. قسمت البحث إلى مبحثين، وكل مبحث منها قسمته إلى مطالب على حسب الحاجة.

3. رتبت الرواة الذين تم دراستهم على حسب حروف الهجاء، تحت كل مطلب من المطالب.

4. التعريف بكل راوٍ منهم بذكر اسمه ونسبه وكنيته وتاريخ وفاته إن وجد، ثم تعقب الذهبي على الأئمة في الراوي، ومن ثم ذكر أقوال العلماء فيه ومناقشتها ومقارنتها، وأخيراً بيان خلاصة القول الراجح في الراوي سواء كان الراجح من قول أحد الأئمة أو من قول غيرهم.

5. ضَبْط ما اسْتُشْكِلَ من الكلمات.

6. التعريف بالأماكن والبلدان والأنساب غير المشهورة، وذلك بالرجوع إلى الكتب المختصة بذلك.

7. الاقتصار على ذكر اسم الكتاب والجزء والصفحة ورقم الترجمة في الحاشية، وباقي التعريف بالكتاب ذكرته في قائمة المصادر والمراجع للاختصار.

خامساً- خطة البحث: يتكون البحث من: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

- المقدمة: اشتملت على: أهمية البحث ودوافع اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطة البحث.
- المبحث الأول: تعريف بالإمام الذهبي، وبالتَّعَقُّب: وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: تعريف بالإمام الذهبي.
  - المطلب الثاني: تعريف التَّعَقُّب لغةً واصطلاحًا.
- المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية للرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة وأبهمهم في تعقبه في كتابه الميزان بقوله: بلا حجة وبغير حجة وبلا مستند، دراسة نقدية مقارنة.
- الخاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث.

المبحث الأول

التعريف بالإمام الذهبي، وبالتَّعَقُّب:

ذكرت فيه تعريفًا موجزًا للإمام الذهبي، وعرفت بالتعقبات لغةً واصطلاحًا، وكان ذلك في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول- تعريف بالإمام الذهبي:

يعد الإمام الذهبي مثالًا للذهب الخالص النقي من الشوائب، فهو عالم متبحر في علم الحديث، ورجاله، فقد صنَّف الكتب الكثيرة في علوم شتى، وآثر التفرغ لخدمة علم الحديث والاعتناء به، وكتب هذا الإمام ما زالت تسير بها الركبان، بل هو عمدة في الترجيح بين أقوال الجرح والتعديل المتعارضة عند الأئمة، وما تزال الجامعات، وأقسام الحديث بها تأخذ بقولي الذهبي، وابن حجر للترجيح بين ما تعارض.

- **أولًا: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه وميلاده ووفاته:**

1. اسمه: محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز بن عبد الله[2].

فاسم هذا الإمام هو خير الأسماء فهو على اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكذا اسم أبيه.

2. نسبه: الإمام الذهبي هو: التّركمانيُّ الأصل، الفَارِقيُّ[3]، الذهبيُّ، الشافعيُّ[4]. والشافعي نسبة إلى المذهب العريق مذهب الإمام القرشي محمد بن إدريس الشافعي – رحمه الله تعالى–

3. كنيته: يكنى الإمام الذهبي بأبي عبد الله[5]. وقد سمى ابنه بخير الأسماء فهو عبد لله العظيم.

4. لقبه: يلقب الإمام الذهبي شمس الدين[6]. وهو شمس للدين أضاء الله به بقاع الأرض، وما تزال منيرة، فهو شمسها التي لا تنطفئ إلى حين تكويرها ليوم القيامة.

5. ميلاده ووفاته: ولد الإمام الذهبي في أفضل البلدان وهي بلاد الشام حيث ولد في دمشق عام 673هـ، وتوفي فيها عام 748هـ. رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جناته.

- **ثانيًا: شيوخه وتلاميذه:**

إن لكل شيخ عظيم أساتذة عظماء، فلولا الله – عزوجل– ثم هم لكان نسيًا منسيًّا، فهم أهل الفضل والعطاء، كما أن لكل واحد منهم تلامذة ساروا على نفس الدرب والنهج، ولولا الله – عزوجل– ثم التلاميذ لمات علم الأئمة كما مات مذهب الليث بن سعد – رحمه الله تعالى–، فقد اندثر لعدم وجود تلاميذ يحملونه لمن بعدهم، ونذكر شيوخ الذهبي وتلاميذه على سبيل المثال لا الحصر:

1. شيوخه:

للحافظ الذهبي العديد من الشيوخ منهم: أحمد بن عساكر، والحافظ شرف الدين الدمْياطي، والعماد بن بدران الفخر التّوْزيّ[7]، وأحمد بن أبي الخير بن سلامة الحَدَّاد[8]، وغيرهم[9].

2. تلاميذه:

للحافظ الذهبي تلاميذ كُثْرٌ منهم: عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي بن المبارك التاجر الواسطي(10)، وشيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي(11)، وأبو سعيد خليل بن كَيْكَلدي بن عبد الله العلائي(12)، وغيرهم.

- **ثالثًا: أقوال العلماء فيه:**

إن شهادة العلماء على نبوغ أحد في علم معين هي مصدر فخر واعتزاز، وهي مما يقوي ما في النفس حول هذه الشخصية، فكيف إذا كانت الشهادة من عظماء العصر، ومفاخر الأمة؟ والإمام الذهبي حاز على إعظام علماء عصره ومن بعدهم، بل وعدوه أنقى من التبر الأحمر إذا عُرِض على النار، ومن أمثلة ذلك:

قال ابن كثير :(الشيخ الحافظ الكبير، مؤرخ الإسلام، وشيخ المحدثين)[13]، وأبو الفداء بن شاهنشاه: (محدث كبير، مؤرخ)[14]، وقال الصفدي: (حافظ لا يجارى ولافظ لا يبارى أتقن الحديث ورجاله ونظر علله وأحواله وعرف تراجم الناس وأزال الإبهام في تواريخهم والإلباس من ذهن يتوقد ذكاؤه ويصح إلى الذهب نسبته وانتماؤه، جمع الكثير ونفع الجم الغفير وأكثر من التصنيف ووفر بالاختصار مؤنة التطويل في التأليف)[15]، وقال ابن تغري بردي: (الإمام الحافظ المؤرّخ صاحب التصانيف،.. أحد الحفّاظ المشهورين[16]، وقال ابن الوردي: (منقطع القرين في معرفة أسماء الرجال محدث كبير ومؤرخ)[17]، وقال عبد القادر بن محمد النعيمي:(الإمام العلامة شيخ المحدثين قدوة الحفاظ والقراء مؤرخ الشام ومفيده)[18].

قلت: فهو منقطع القرين في معرفة أسماء الرجال، شيخ المحدثين قدوة الحفاظ والقراء مؤرخ الشام، فهو لا يسأل عنه مثله.

المطلب الثاني: تعريف التَّعَقُّب لغةً واصطلاحًا:

التَّعَقُّبُ لغةً: قال ابن فارس: (عَقِبَ: الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَالْبَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى تَأَخيرِ شَيْءٍ وَإِتْيَانه بَعْدَ غَيْرِه. وَالْأَصْلُ الْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعٍ وَشِدَّة وَصُعُوبَة ... قَالَ الْخَلِيلُ: عَقَبْتُ الرَّجُلَ، أَيْ صِرْتُ عَقِبَهُ أَعْقُبُهُ عَقْبًا. وَمِنْهُ سُمِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الْعَاقِبَ)؛ لأَنَّهُ عَقِبَ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ... وَيُقَالُ: اسْتَعْقَبَ فُلَانٌ مِنْ فِعْلِه خَيْرًا أَوْ شَرًّا، وَاسْتَعْقَبَ مِنْ أَمْرِه نَدَمًا، وَتَعَقَّبَ أَيْضًا. وَتَعَقَّبْتُ مَا صَنَعَ فُلَانٌ، أَيْ تَتَبَّعْتُ أَثَرَهُ)[19].

والتَّعَقُّبُ: التتبع، والتَّدَبُّرُ، والنظرُ ثَانِيَةً؛ فيقال: تَعَقَّبَ الخَبَرَ: تَتَبَّعَه، وَيُقَالُ: تَعَقَّبْتُ الخَبَرَ إذا سألتَ غيرَ مَنْ كنتَ سألته أَوَّل مَرَّة. وَيُقَالُ: تَعَقَّبْتُ الأَمْرَ إذا تَدَبَّرْته. والمُعَقِّبُ: المُتَّبِعُ حَقّاً لَهُ يَسْتَرِدُّه. والمُعَقِّبُ: الَّذِي يَتْبَعُ عَقِبَ الإنسانِ في حَقٍّ.

وعَقَّبَ عَلَيْهِ: كَرَّ ورَجَع؛ وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ [النمل: 10]. وأَعْقَبَ عَنِ الشيءِ: رَجَعَ. وأَعْقَبَ الرجلُ: رَجَعَ إِلى خَيْرٍ. وَقَالُوا: العُقْبَى إِلى اللَّهِ أَي المَرْجِعُ. والعَقْبُ: الرُّجُوع. والمُعَقِّبُ: الَّذِي يَكُرُّ عَلَى الشيءِ، وَلَا يَكُرُّ أَحدٌ عَلَى مَا أَحكمَه اللَّهُ.

والتَّعاقُبُ: الوِرْدُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّة. والتَّعاقُبُ والاعْتِقابُ: التَّداوُل. والعَقِيبُ: كلُّ شيءٍ أَعْقَبَ شَيْئًا. وَهُمَا يَتَعاقَبانِ ويَعْتَقِبانِ أَي إِذا جاءَ هَذَا، ذَهَب هَذَا، وَهُمَا يَتَعاقَبانِ كلَّ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، واللَّيل والنهارُ يَتَعاقَبانِ، وَهُمَا عَقِيبان، كلُّ واحد مِنْهُمَا عَقِيبُ صَاحِبه. وعَقِيبُك: الَّذِي يُعاقِبُك فِي العَمَل، يَعْمَلُ مَرَّةً وتَعْمَلُ أَنت مَرَّةً. وتَعَقَّبَ: أَتَى بِهِ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ.

وأَعْقَبَ الرجلُ إِعْقاباً إِذا رَجَع مِنْ شَرٍّ إِلى خَيْرٍ. واسْتَعْقَبْتُ الرجلَ، وتَعَقَّبْتُه إِذا طَلَبْتَ عَوْرَتَهُ وعَثْرته. والعَاقِبُ والعَقُوب: الَّذِي يَخْلُف مَنْ كَانَ قَبْلَهُ فِي الخَيرِ[20].

فيظهر مما سبق أن من معاني التعقب: التتبع، والتَّدَبُّرُ، والنظرُ في الشيء ثَانِيَةً، الكَرَّ، والرَجُوع، والتداول، ومجيء الشيء بعد الشيء، والوِرْدُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّة، وسؤال غيرَ مَنْ كنتَ سألته أَوَّل مَرَّة، وطلب عورة الآخر وعثرته.

التَّعَقُّبُ اصطلاحًا: لم يُعَرِّفْه أحد من العلماء المتقدمين والمتأخرين اصطلاحًا – على حسب علمي– وحصلت على تعريف له عند بعض الباحثين المعاصرين، ووجدت فيه الغنية؛ لقلة ألفاظه مع إعطائه البغية منه، فلذا سأكتفي بذكره، قال الباحث منصور سلمان نصر نصار: (نظر العالم استقلالاً في كلام غيره أو كلامه المتقدم تخطئة أو استدراكًا)[21]. وتبعه عليه الباحثان المتممان للدراسة نفسها ، وهما: مناف توفيق سليمان مريان[22]، وعطا الله بن خليف بن غياض الكويكبي[23].

وممكن أن نعرفه: هو تتبع أقوال النقاد في الراوي المتكلم فيه لرفع التهمة عنه أو إثباتها.

المبحث الثاني

الدراسة التطبيقية لتعقبات الإمام الذهبي على الأئمة الذين أبهمهم في تعقبه في كتابه الميزان بقوله: بلا حجة وبغير حجة وبلا مستند، دراسة نقدية مقارنة.

جمعت في هذا المبحث الرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي في كتابه الميزان على الأئمة بقوله بلا مستند، وبلا حجة، وبغير حجة، وقمت بدراسة هؤلاء الرواة دراسة نقدية مقارنة، بيَّنت فيها الراجح من المرجوح من الأقوال، ولخصت القول في كل راو منهم بعبارة موجزة تبين رتبة الراوي بوضوح، وبينت المبهمين الذين تعقبهم الإمام الذهبي.

إِسْمَاعِيلَ الْقَنَّادُ، إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْبَصْرِيّ [الوفاة: 171 180- هـ][24]

تعقب الذهبي: لينه زكريا الساجي[25]، وقال الذهبي في موضع آخر: ضعفه زكريا الساجي بلا مستند[26]. أي بغير دليل.

أقوال النقاد فيه:

قال النسائي: لا بأس به[27]، وقال علي بن المديني:(كَانَ ضَعِيفا عندنَا)[28]، وفي موضع آخر:(كَانَ ذَلِك شَيخا ضَعِيفا لَيْسَ بِشَيْء)[29]، وذكر ابن البرقي عن يحيى بن معين أنه: ضعيف، وذكره حافظ القيروان في جملة الضعفاء، وكذلك أبو القاسم البلخي[30]، وقال العقيلي: (يهم في الحديث)[31]، وذكره ابن حبان في الثقات وقال:(يخطئ)[32]، وذكره أبو نعيم في الضعفاء)[33]، وقال الذهبي(صدوق)[34]، وفي موضع آخر:(له أوهام)[35]، وقال ابن حجر: (صدوق في حفظه شيء)[36].

خلاصة القول في الراوي: تعقب الذهبي الساجي في الراوي إسماعيل القناد وتبين للذهبي أن كلام زكريا الساجي فيه بلا مستند حيث لينه مرة وضعفه مرة، وقد تبين للذهبي خلاف لك فقال عن الراوي صدوق، وفي موضع آخر صدوق له أوهام بعد أن استعرض أقوال النقاد فيه وأنه لا يصل إلى الضعف المطلق، ومن ضعفه كابن المديني، وابن معين ففيهما تشدد، ودليل ذلك قول النسائي المتشدد: (لا بأس به) أما الساجي كان متعنتاً. والله أعلم.

1. أَحْمَد بنُ عَبْد الله بن أَحْمَدَ بن إسحاق بن موسى بن مهران، الإِمَامُ الحَافِظُ، الثِّقَةُ العَلاَّمَةُ، شَيْخُ الإِسْلاَم، أَبُو نُعَيْم، المِهْرَانِيُّ، الأَصْبَهَانِيُّ، الصُّوْفِيُّ، الأَحْوَلُ، سِبْطُ الزَّاهِد مُحَمَّدِ بنِ يُوْسُفَ البَنَّاءِ، وَصَاحِبُ (الحِلْيَة)، [المتوفى: 430 هـ][37].

تعقب الذهبي: قال الذهبي: أحد الأعلام، صدوق، تكلم فيه بلا حجة، ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه في ابن منده بهوى[38].

أقوال النقاد:

قال الذهبي: كَانَ حَافظاً مُبَرِّزاً عَالي الإِسْنَاد، تَفَرَّد في الدُّنْيَا بشَيْءٍ كَثِيْر منَ العوَالي، وَهَاجر إِلَى لُقِيِّهَ الحُفَّاظ. وقَالَ أَبُو مُحَمَّد السَّمَرْقَنْدِيُّ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْر الخَطِيْبَ يَقُوْلُ: لَمْ أَرَ أحداً أطلق عليه اسمَ الحفظ غير رجلين: أَبُو نُعَيْمٍ الأَصْبَهَانِيّ وَأَبُو حَازِم العَبْدُوِيي.

وقَالَ أَحْمَدُ بنُ مُحَمَّد بن مَرْدَوَيْه: كَانَ أَبُو نُعَيْم في وَقته مرجُولاً إِلَيْه، وَلَمْ يَكُنْ في أُفُق منَ الآفَاق أسندُ وَلاَ أحفظُ منْهُ، كَانَ حُفَّاظُ الدُّنْيَا قَد اجتمعُوَا عِنْدَهُ، فَكَانَ كُلَّ يَوْم نَوْبَة وَاحد منْهُم يقرأ مَا يُرِيْدُهُ إِلَى قَرِيْب الظُّهر، فَإِذَا قَامَ إِلَى دَاره، رُبَّمَا كَانَ يُقْرَأ عَلَيْه في الطَّرِيْق جُزءٌ، وَكَانَ لاَ يَضْجَرُ، لَمْ يَكُنْ لَهُ غَدَاءٌ سِوَى التَّصْنِيف وَالتَّسْمِيع.

وقَالَ حَمْزَةُ بنُ العَبَّاس العَلَوِيُّ: كَانَ أَصْحَابُ الحَدِيْث يَقُوْلُوْنَ: بَقِيَ أَبُو نُعَيْم أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً بلاَ نَظِير، لاَ يُوجد شرقاً وَلاَ غرباً أَعْلَى منْهُ إِسْنَاداً، وَلاَ أَحفظُ منْهُ. وَكَانُوا يَقُوْلُوْنَ: لَمَّا صَنَّفَ كتَابَ (الحِلْيَة) حُمِلَ الكِتَابُ إِلَى نَيْسَابُوْرَ حَالَ حَيَاتِه، فَاشترَوهُ بِأَرْبَع مَائَة دِيْنَار[39].

وَقَالَ ابْن النجار: تاج المحدثين وأحد أعلام الدين ومن جمع الله له في الرواية والحفظ والفهم والدراية، فكانت تشد إليه الرحال وعاجز إلى بابه الرجال[40].

وقال ابن خلّكان: (من الأعلام المحدثين، وأكابر الحفاظ الثقات، أخذ عن الأفاضل، وأخذوا عنه، وانتفعوا به)[41]. وقال ابن كثير: رزق من علو الإسناد ما لم يجتمع عند غيره وصنف كتبا حسنة وحديثه بالمشرق والمغرب وكان ثقة في الحديث عالماً فهماً [42]، وقال في موضع آخر: الْحَافِظُ الْكَبِيرُ ذُو التَّصَانِيفِ المفيدة الكثيرة الشهيرة [43]. وقال السبكي: الْجَامِع بَين الْفِقْه والتصوف وَالنِّهَايَة فِي الْحِفْظ والضبط [44].

وقال ابن الملقن:(الحافظ الجامع بين الفقه والحديث والتصوف)[45].

وقال ابن كثير: (هو الحافظ الكبير ذو التصانيف المفيدة الكثيرة الشهيرة منها: حلية الأولياء في مجلدات كثيرة دلت على اتساع روايته وكثرة مشايخه وقوة اطلاعه على مخارج الحديث وشعب طرقه)[46].

وقال محمد صديق خان : (كان من الأعلام المحدثين، وأكابر الحفاظ، أخذ عن الأفاضل، وأخذوا عنه، وانتفعوا به)[47].

وقال ابن نقطة: (رزق من علو الإسناد ما لم يجتمع عند غيره وصنف كتباً حسنةً وحديثه بالمشرق والمغرب وكان ثقة في الحديث عالماً فهماً)[48].

وقال صلاح الدين الصفدي: (تَاج الْمُحدثين وَأحد أَعْلَام الدّين لَهُ الْعُلُوّ فِي الرِّوَايَة وَالْحِفْظ والفهم والدراية وَكَانَت الرّحال تشد إِلَيْهِ أملى فِي فنون الحَدِيث كتبا سَارَتْ فِي الْبِلَاد وانتفع بهَا الْعباد وامتدت أَيَّامه حَتَّى ألحق الأحفاد بالأجداد وتفرد بعلو الْإِسْنَاد، وَكَانَ أَبُو نعيم إِمَامًا فِي الْعلم والزهد والديانة)[49].

وقال ابن تيمية: مِنْ أَكْبَرِ حُفَّاظِ الْحَدِيثِ وَمِنْ أَكْثَرِهِمْ تَصْنِيفَاتٍ وَممَّنْ انْتَفَعَ النَّاسُ بِتَصَانِيفِهِ وَهُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُقَالَ لَهُ: ثِقَةٌ؛ فَإِنَّ دَرَجَتَهُ فَوْقَ ذَلِكَ [50]

ونقل الذهبي عن أبي طَاهِر السِّلَفِيُّ قال: سَمِعْتُ أَبَا العَلاَء مُحَمَّدَ بن عَبْد الجَبَّار الفُرْسَانيَّ يَقُوْلُ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ أَبِي بَكْر بن أَبِي عَليٍّ الذَّكْوَانيّ المُعَدَّل في صِغَري مَعَ أَبِي، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ إِملاَئه، قَالَ إِنسَانٌ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَحْضُرَ مَجْلِسَ أَبِي نُعَيْم، فَلْيَقُم. وَكَانَ أَبُو نُعَيْمٍ في ذَلِكَ الوَقْت مَهْجُوراً بسبب المَذْهَب، وَكَانَ بَيْنَ الأَشْعَرِيَّة وَالحَنَابِلَة تعصب زَائِدٌ يُؤَدِّي إِلَى فتْنَة، وَقِيْل وَقَال، وَصُدَاع طَوِيْل، فَقَامَ إِلَيْه أَصْحَابُ الحَدِيْث بسكَاكين الأَقْلاَم، وَكَادَ الرَّجُلُ يُقْتَل. قُلْتُ – أي الذهبي–: مَا هَؤُلاَء بِأَصْحَاب الحَدِيْث، بَلْ فَجرَةٌ جَهَلَة، أبعد

الله شَرَّهُم. وقَالَ الحَافِظُ أَبُو القَاسِم ابنُ عَسَاكر: ذكر الشَّيْخُ أَبُو عَبْد الله مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّد الأَصْبَهَانيُّ عَمَّنْ أَدْرَكَ مِنْ شُيُوْخ أَصْبَهَان أَنَّ السُّلْطَانَ مَحْمُوْدَ بنَ سُبُكْتِكِيْنَ لَمَّا اسْتولَى عَلَى أَصْبَهَان، أَمَّر عَلَيْهَا وَالِياً مِنْ قِبَلِه، وَرَحَلَ عَنْهَا، فَوَثَبَ أَهلُهَا بِالوَالِي، فَقتلُوهُ، فَرَجَعَ السُّلْطَانُ إِلَيْهَا، وآمَنَهُم حَتَّى اطمأَنُّوا، ثُمَّ قصدهُم فِي يَوْم جُمُعَة وَهُم فِي الجَامع، فَقَتَلَ مِنْهُم مَقْتَلَةً عَظِيْمَةً، وَكَانُوا قَبْل ذَلك منعُوا الحَافظ أَبَا نُعَيْم مِنَ الجُلُوس فِي الجَامع، فَسَلِمَ مِمَّا جَرَى عَلَيْهِم، وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ كَرَامَتِه.

وَقَالَ مُحَمَّدُ بنُ طَاهِر المَقْدسيُّ: سَمِعْتُ عَبْدَ الوَهَّاب الأَنْمَاطِيَّ يَقُوْلُ: رَأَيْتُ بخطِّ أَبِي بَكْر الخَطِيْب: سَأَلتُ مُحَمَّدَ بنَ إِبْرَاهِيْمَ العَطَّار مُستملِي أَبِي نُعَيْم، عَنْ جُزْء مُحَمَّد بن عَاصم: كَيْفَ قرأْتَه عَلَى أَبِي نُعَيْم، وَكَيْفَ رَأَيْتَ سَمَاعَه؟ فَقَالَ: أَخرجَ إِليَّ كِتَاباً، وَقَالَ: هُوَ سَمَاعِي، فَقرأْتُه عَلَيْه. ثُمَّ قَالَ الخَطِيْبُ: قَدْ رَأَيْتُ لأَبِي نُعَيْم أَشْيَاء يَتَسَاهَلُ فِيْهَا، مِنْهَا أَنْ يَقُوْلَ فِي الإِجَازَة: أَخْبَرَنَا، مِنْ غَيْر أَنْ يُبَيِّن. وقَالَ الحَافظُ أَبُو عَبْد الله بنُ النَّجَّار: جُزْءُ مُحَمَّد بن عَاصم قَدْ رَوَاهُ الأَثبَاتُ عَنْ أَبِي نُعَيْم، وَالحَافظُ الصَّادقُ إِذَا قَالَ: هَذَا الكِتَابُ سَمَاعِي، جَازَ أَخذهُ عَنْهُ بِإِجْمَاعهم. قُلْتُ: – أي الذهبي– قَوْلُ الخَطِيْب: كَانَ يَتَسَاهلُ – إِلَى آخره، هَذَا شَيْءٌ قَلَّ أَنْ يَفْعَلَه أَبُو نُعَيْم، وَكَثِيْراً مَا يَقُوْلُ: كَتَبَ إِلَيَّ الخُلْدِيّ.

وَيَقُوْلُ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو العَبَّاس الأَصَمُّ، وَأَخْبَرَنَا أَبُو المَيْمُوْن بنُ رَاشد فِي كِتَابه، وَلَكِنِّي رَأَيْتُه يَقُوْلُ: فِي شَيْخه عَبْد الله بن جَعْفَر بن فَارس الَّذِي سَمِعَ مِنْهُ كَثِيْراً وَهُوَ أَكْبَرُ شَيْخ لَهُ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الله بنُ جَعْفَر فِيمَا قُرِئَ عَلَيْه، فيُوهِمُ أَنَّهُ سَمِعَهُ، وَيَكُونُ مِمَّا هُوَ لَهُ بِالإِجَازَة، ثُمَّ إِطلاَقُ الإِخبار عَلَى مَا هُوَ بِالإِجَازَة مَذْهَبٌ مَعْرُوفٌ قَدْ غلب اسْتِعْمَالُهُ عَلَى مُحَدِّثِي الأَنْدَلُس، وَتَوَسَّعُوا فِيْه، وَإِذَا أَطلق ذَلِكَ أَبُو نُعَيْم فِي مِثْل الأَصَمِّ وَأَبِي المَيْمُوْن البَجَلِيّ وَالشُّيُوْخ الَّذِيْنَ قَدْ عُلم أَنَّهُ مَا سَمِعَ مِنْهُم بَلْ لَهُ مِنْهُم إِجَازَة، كَانَ لَهُ سَائِغاً، وَالأَحْوَطُ تجنّبُه.

وحَدَّثَنِي أَبُو الحَجَّاج الكَلْبِيُّ الحَافظُ أَنَّهُ رَأَى خَطَّ الحَافظ ضِيَاء الدِّيْن قَالَ: وَجدتُ بخطِّ أَبِي الحَجَّاج بن خَلِيْل أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ أَصل سَمَاع الحَافظ أَبِي نُعَيْم لجزء مُحَمَّد بن عَاصم. قُلْتُ – أي الذهبي–: فَبطَلَ مَا تَخَيَّلَهُ الخَطِيْبُ، وَتوهَّمَهُ، وَمَا أَبُو نُعَيْم بِمُتَّهَم بَلْ هُوَ صَدُوْقٌ عَالِمٌ بِهَذَا الفَنّ، مَا أَعلمُ لَهُ ذَنْباً – **وَالله يعْفُو عَنْهُ** – أَعظَم مِنْ روَايته للأَحَادِيْث المَوْضُوْعَة فِي توَالِيفه، ثُمَّ يسكتُ عَنْ توهِيَتِهَا(51).

خلاصة القول في الراوي: إمام حافظ ثقة، وحجة الخطيب البغدادي ضعيفة، وقد رد عليها الذهبي.

الحارث بْن مُحَمَّد بْن أَبِي أسامة –داهر–، أَبُو مُحَمَّد التميمي، البَغْداديُّ، الخضيب [52][المتوفى:282هـ].

تعقب الذهبي: قال الذهبي: كان حافظاً عارفاً بالحديث، عالي الإسناد بالمرة، تكلم فيه بلا حجة[53].

أقوال النقاد فيه:

وثقه إبراهيم الحربي، وأحمد بن كامل[54]، وأبو العباس النباتيّ[55]، وذكره ابن حبان في الثقات[56]، وضعفه الأزدي وابن حزم[57]، وقال الذهبي معقباً: (هذه مجازفة، وليت الأزدي عرف ضَعْف نفسه)[58]، وقال الذهبي: (مُسْند بغداد في وقته... ثقة، وربّما أخذ على التحديث)[59]، وقال أيضاً: "صاحب المسند.. وكان حافظاً عارفاً بالحديث، عالي الإسناد بالمرة، تكلم فيه بلا حجة... ولينه بعض البغاددة لكونه يأخذ على الرواية)[60]، وقال أيضاً: (الحافظ، الصدوق، العالم، مسند العراق، صاحب المسند المشهور...ولا بأس بالرجل، وأحاديثه على الاستقامة، وذنبه أخذه على الرواية، وهو الظاهر أنه كان محتاجاً، فلا ضير)[61]، وقال الدارقطني: (اختلف فيه أصحابنا وهو عندي صدوق)[62]، وسئل البرقاني، عن يحيى بن أبي طالب، والحارث بن أبي أسامة، ففضل يحيى، وقال: (أمرني أبو الحسن الدارقطني أن أخرّج عنهما في الصحيح)[63].

خلاصة القول في الراوي: ثقة، وتضعيف الأزدي وابن حزم وبعض البغداديين بلا حجة، فهو مسند العراق في وقته، وقد رد الذهبي على من ضعفه، **والله** أعلم.

الحُسين بْن عَيَّاش بْن حازم، أبو بَكْر السُّلَميُّ، مولاهم، اللُّغَويُّ الجَزَريُّ الباجُدَّائيُّ الرَّقِّيُّ. [الوفاة: 201 – 210 هـ][64].

تعقب الذهبي: قال الذهبي:(لينه بعضهم بلا مستند)[65].

أقوال النقاد فيه:

قال الذهبي:(لينه بعضهم بلا مستند)[66].

وثقة النسائي[67]، وابن حجر[68]، وذكره ابن حبان في الثقات)[69]، وقال الخطيب كان أديباً فاضلاً[70]، وذكره ابن خلفون في جملة (الثقات) وقال: هو عندي في الطبقة الثالثة من المحدثين. وكان خيّراً فاضلاً ديّناً[71]، وقال الساجي[72]، والذهبي)(73): فيه ضعف)، وقَالَ الأزدي:(ضَعِيف)[74].

خلاصة القول في الراوي: ثقة، وتليين الأزديّ، والساجيّ له بلا مستند، والعجب من قول الذهبي كيف يقول فيه ضعف، ومرة يدافع عنه، ولعل الذهبي اطلع على حاله بعد ما ضعفه فدافع عنه، **والله** أعلم.

قَيْسُ بْنُ عَبَايَةَ أَبُو نَعَامَةَ الْحَنَفِيُّ الْبَصْرِيُّ. [الوفاة: 101 – 110 هـ][75]

تعقب الذهبي: قال الذهبي:(صدوق تكلم فيه بعضهم بلا حجة)(76).

أقوال النقاد فيه:

وثقه ابن معين[77]، وابن شاهين[78]، وابن عبد البر[79]، وابن عبد الهادي[80] وابن حجر[81] وذكره ابن حبان في الثقات[82]، وقال الذهبي:(وثق)[83]، وفي موضع آخر: (وَثَّقَهُ غَيْرُ واحد)[84]، وقال الخطيب :(لا أعلم أحداً رماه بكذب ولا ببدعة)[85]، وقال البيهقي:(لَمْ يَحْتَجَّ بِهِ الشَّيْخَانُ **وَاللهُ أَعْلَمُ**)[86].

خلاصة القول في الراوي: ثقة، وقول الخطيب يؤكد ذلك، وأما قول البيهقي:(لم يحتج به الشيخان) لا يضره فكثير من الرواة الثقات لم يحتج بهم الشيخان، **والله** أعلم.

مُبَشِّرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْحَلَبِيُّ، أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْكَلْبِيُّ[87]، مولاهم.

تعقب الذهبي: قال الذهبي: صدوق عالم مشهور، من أهل حلب، من طبقة وكيع، تكلم فيه بلا حجة، خرج له البخاري مقرونا بآخر[88].

أقوال النقاد فيه:

وثقه ابن سعد(89)، وابن معين(90)، وأحمد(91)، والذهبي[92]، وزاد ابن سعد (كان مأمونًا)، وزاد أحمد (شيخ صالح

الحديث)[93].

وذكره ابن حبان في الثقات[94].

وقال النسائي[95]، وأحمد في رواية[96]: (ليس به بأس)، وزاد أحمد (كتبت عنه خمسة أحاديث أو ستة)، وقال الذهبي في موضع آخر: (صاحب حديث وإتقان)[97].

وقال الذهبي[98] أيضًا، وابن حجر[99]: (صدوق)، وزاد الذهبي (عالم مشهور).

وضعفه ابن قانع في الوفيات[100]، وقال الذهبي معلقًا: (تكلم فيه بلا حجة)[101]، ورد ابن حجر أيضًا على ابن قانع بقوله: (وابن قانع ليس بمعتمد)[102]، (وهو أضعف منه – يعني من مبشر–)[103].

خلاصة القول في الراوي: ثقة، وقد تكلم فيه بلا حجة، والذي ضعّفه وتكلم فيه ابن قانع كما هو واضح من خلال الترجمة ورد ابن حجر عليه يؤكد ذلك، والله أعلم.

1. موسى بْن عامر يعرف بابن أَبِي الهيذام دمشقي، يُكَنَّى أَبَا عامر[104].

تعقب الذهبي: قال الذهبي: صدوق صحيح الكتب، تكلم فيه بعضهم بغير حجة، ولا ينكر له تفرده عن الوليد، فإنه أكثر عنه[105].

أقوال النقاد فيه:

قال الذهبي: ثقة مكثر[106]، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يغرب[107]، وقال ابن حجر: صدوق له أوهام[108]، وعن عبدان قال: سَمعتُ أَبَا دَاوُد السجستاني يَقُول، حَدَّثَنا ابْن أَبِي الهيذام عن الْوَلِيد عن الأَوْزاعيّ يشبه حديث هقل، وكان أَبُو دَاوُد لا يحدث عَنْهُ، وقال ابن عدي: ولموسى هذا غير حديث مما يعز وجوده عن الْوَلِيد وعن غيره، ويروي إفرادات، وكان يروي عن الْوَلِيد ما كَانَ يروي المتقدمون عن الْوَلِيد، وكانوا يجعلونه من لم يلحق هشاماً ودحيماً عوضاً منهما، وكان عنده بعض أصناف الْوَلِيد[109].

خلاصة القول في الراوي: صدوق صحيح الكتاب، ولعله تكلم فيه من جهة إفراداته، ولا ينكر له تفرده عن الوليد كما قال الذهبي فإنه أكثر عنه، وأما قول ابن حجر له أوهام فلعله نزل به إلى ذلك لأجل كلام ابن حبان فيه بالإغراب. والله أعلم.

الخاتمة

تم بحمد الله تعالى ختام هذا البحث، وهذه أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها:

أولاً: النتائج:

بعد الدراسة النقدية المقارنة للرواة الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة وأبهمهم في تعقبه، تم التوصل إلى نتائج من أهمها ما يلي:

1. اتفق العلماء في الثناء على حفظ الإمام الذهبي وجلالته وإمامته وورعه، بل أقر له من عاصره ومن بعدهم بانفراده عن غيره بالإمامة في علوم شتى، فهو منقطع القرين في معرفة أسماء الرجال، شيخ المحدثين قدوة الحفاظ والقراء، مؤرخ الشام، وظهرت فضائله لعلماء عصره فاغتبطوا به.
2. بلغ عدد الذين تعقبهم الإمام الذهبي على الأئمة بقوله بلا مستند، وبلا حجة وبغير حجة: سبعة رواة.
3. استعمل الإمام الذهبي في تعقبه على الأئمة، صيغاً متنوعة، كلها صيغ صريحة، وواضحة.
4. بعض الصيغ التي استخدمها الأئمة كان فيها بعض التشدد، كما سبق.
5. بينت الدراسة أن من تكلم فيهم العلماء فيهم بلا حجة وتعقبهم الإمام الذهبي فأبهم كانت على النحو التالي: أن من تكلم في إسماعيل القناد، هو ابن المديني وابن معين، ومن تكلم في أبي نعيم الأصبهاني هو الخطيب البغدادي ووصفه بالمتساهل، ومن تكلم في الحارث بن محمد بن أبي أسامة التميمي، هو الأزدي، وابن حزم، ومن تكلم في الحسين بن عياش السلمي، هو الذهبي الأزدي والساجي، ومن تكلم في مبشر بن إسماعيل هو ابن قانع، ومن تكلم في موسى بن عامر، هو ابن حبان بوصفه يغرب، وابن حجر بأن له أوهاماً وهذا لا يضره كما سبق.
6. بينت الدراسة أن سبب تعقب الذهبي على من تكلم في قيس بن عباية، هو أن البخاري ومسلم لم يحتجا به، وهذا مردود عليه.
7. إن الإمام الذهبي كان معتدلاً منصفًا في تعقبه على الرواة الذين تكلم فيهم العلماء، فهو لم يخالف العلماء في أغلبهم.
8. بينت الدراسة أن من تكلم فيهم العلماء وتعقبهم الإمام الذهبي، كانوا من المتشددين الذين فيهم شيء من الإسراف في تضعيف الرواة؛ إذ لم أوافقهم في جميع الرواة.
9. كان الإمام الذهبي أحيانًا في تعقبه على العلماء، يتعقبهم دون إصدار حكم على الراوي، كما في ترجمة الحسين بن عياش السلمي.
10. لم يخرج أصحاب الصحيحين لأي أحد منهم ماعدا مبشراً أخرج له البخاري مقروناً بغيره.

ثانيًا التوصيات:

1. أوصي بأن تكون دراسة علمية واسعة لتعقبات الذهبي على غيره من العلماء في كتبه المتنوعة.
2. وكذلك أوصي بدراسات علمية لتعقبات العلماء بعضهم على بعض، كتعقبات ابن حجر على العيني، وغيرها من الدراسات المتعلقة بالتعقبات؛ لما في تتبع تعقبات العلماء بعضهم على بعض من الفوائد العلمية الجمة.

وأخيرًا أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، آمين.

الهوامش:

1. انظر: علي بن محمد بن عمران، تعقبات الإمام الحافظ ابن حجر على الإمام الذهبي في ميزان الاعتدال (ص5).
2. انظر: ابن نقطة، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (1/ 53)، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (5/ 66).

3. بفتح الفاء والراء المكسورة بينهما الألف وفي آخرها القاف، هذه النسبة إلى (ميافارقين)، ...، وقيل لهذه البلدة (ميافارقين)؛ لأنَّ (ميا) بنت أد هي التي بنت المدينة، و(فارقين) هو خندق المدينة بالعجمية يقال لها (پاركين) فقيل (ميافارقين) ، قيل: ما بنى منه بالصخر فهو بناء أنوشروان، وما بنى بالآجر فهو بناء أبروين، وهي من بلاد الجزيرة قريبة من آمد. انظر: السمعاني، الأنساب (10/124)، رقم 29 . وأما موقعها الحالي فهي تقع في ديار بكر على حوض نهر دجلة. انظر: موقع الإسلام، تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير (2/ 346).

4. انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (10/182)، ابن حجر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (5/ 66).

5. انظر: ابن نقطة، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (1/ 53)، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (5/ 66).

6. انظر: المصدران كلاهما بنفس الجزء والصفحة.

7. بفتح التاء المنقوطة باثنتين من فوقها وتشديد الواو وفي آخرها الزاي، هذه النسبة إلى بعض بلاد فارس، وقد خففها الناس ويقولون: الثياب التوزية، وهو مشدد، وهو توج. السمعاني، الأنساب، (3/107، رقم 753). وقد كانت هذه المدينة عند نهر شابور، ولكنها الآن غير موجودة. انظر: موقع الإسلام، تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير (1/ 388).

8. بفتح الحاء المهملة والألف بين الدالين المهملتين أولاهما مشددة، هذه النسبة إلى بيع الحديد وشرائه وعمله، وجماعة من أهل العلم اشتهروا بهذا الاسم لأن واحدًا من آبائهم وأجدادهم كانوا يعملون الأشياء الحديدية. السمعاني، الأنساب (4/77، رقم 1091).

9. النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس (1/59).

10. انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة،(3/48، رقم 2173).

11. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى،(9/100، رقم 1306).

12. انظر: ابن فهد، لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحافظ (ص 153).

13. ابن كثير، البداية والنهاية، (18/500).

14. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر(4/150).

15. الصفدي، الوافي بالوفيات (2/114–115).

16. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة،(10/182).

17. ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي (2/337).

18. النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس،(1/59).

19. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (4/ 77 فما بعدها).

20. ينظر: ابن منظور، لسان العرب (1/ 611 فما بعدها)، القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح (1/ 175)، الفيروزآبادي، القاموس المحيط (ص117).

21. نصار، منصور سلمان، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف الألف إلى نهاية حرف الزاي (ص22).

22. مريان، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف السين إلى نهاية حرف العين (ص22).

23. الكويكبي، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف الغين إلى نهاية الكتاب (ص22).

24. الذهبي، تاريخ الإسلام (4/ 770)

25. الذهبي، تاريخ الإسلام (4/ 771)

26. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 46 – 47)

27. الذهبي، الكاشف (1/ 218)، الذهبي، المغني في الضعفاء، (1/ 19)، الذهبي، تاريخ الإسلام (4/ 770).

28. ابن المديني، سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني (ص: 51).

29. ابن المديني، سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني (ص: 77).

30. البكجري، إكمال تهذيب الكمال (1/ 248–247).

31. العقيلي، الضعفاء الكبير (1/ 57).

32. ابن حبان، الثقات (6/ 26).

33. الأصبهاني، الضعفاء لأبي نعيم (ص: 57).

34. الذهبي، تاريخ الإسلام (4/ 770).

35. الذهبي، ديوان الضعفاء (ص: 17).

36. ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 91).

37. ابن حجر، سير أعلام النبلاء (17/ 454)، الذهبي، تاريخ الإسلام (9/ 468).

38. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 111).

39. الذهبي، سير أعلام النبلاء (17/ 458).

40. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (21/ 36).

41. ابن خلكان، وفيات الأعيان (1/ 91).

42. ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص: 145).

43. ابن كثير، البداية والنهاية (12/ 56).

44. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (4/ 18).

45. ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب (ص: 87).

46. ابن كثير، البداية والنهاية (15/674).

47. القنوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (ص: 19).

48. ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص 145)

49. الصفدي، الوافي بالوفيات (7/53).

50. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (18/ 71).

51. الذهبي، سير أعلام النبلاء (17/ 460–459).

52. ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص: 260)، الذهبي، تاريخ الإسلام (6/ 731).

53. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 442).

54. الذهبي، تاريخ الإسلام (6/ 731).

55. ابن حجر، لسان الميزان (2/ 528).

56. ابن حبان، الثقات (8/ 183).

57. الذهبي، تاريخ الإسلام (6/ 732).

58. المصدر السابق، والجزء والصفحة.
59. المصدر السابق (6/ 731).
60. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 442).
61. الذهبي، سير أعلام النبلاء (13/ 389).
62. الدارقطني، سؤالات الحاكم للدارقطني (ص: 114).
63. الذهبي، تاريخ الإسلام (6/ 731).
64. الذهبي، تاريخ الإسلام (5/ 55).
65. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 545).
66. الذهبي، ميزان الاعتدال (1/ 545).
67. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (6/ 459).
68. ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 167).
69. ابن حبان، الثقات (8/ 185).
70. ابن حجر، تهذيب التهذيب (2/ 362).
71. البكجري، التراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال (ص: 162).
72. البكجري، التراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال (ص: 162).
73. الذهبي، ديوان الضعفاء (ص: 90).
74. ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون (1/ 216).
75. الذهبي، تاريخ الإسلام (3/ 144).
76. الذهبي، ميزان الاعتدال (3/ 397)، الذهبي، المغني في الضعفاء (2/ 527).
77. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (7/ 102).
78. ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات (ص: 191)
79. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (20/ 206)، ونقل ابن حجر قول ابن عبد البر فقال: هو ثقة عند جميعهم". ابن حجر، تهذيب التهذيب (8/ 401).
80. ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق (2/ 183).
81. ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 457)
82. ابن حبان، الثقات (5/ 316).
83. الذهبي، الكاشف (2/ 141)
84. الذهبي، تاريخ الإسلام (3/ 144)
85. ابن عبد الهادي، تنقيح التحقيق (2/ 183).
86. البيهقي، السنن الكبرى (2/ 76)
87. الكلبي: هذه النسبة إلى قبائل. السمعاني الأنساب (5/85)، ابن الأثير اللباب في تهذيب الأنساب (3/104 – 105).
88. الذهبي، ميزان الاعتدال (3/ 433).
89. ابن سعد، الطبقات الكبرى (7/327).
90. ابن معين، تاريخ الدارمي (205)، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (8/344).
91. ابن حجر، تهذيب التهذيب(8/35).
92. الذهبي، الكاشف (3/99)، الذهبي، المغني في الضعفاء (2/244).
93. أحمد، سؤالات ابن هاني، رقم (2055).
94. ابن حبان، الثقات (9/193).
95. المزي، تهذيب الكمال (27/192).
96. ابن حنبل، سؤالات أبي داود (271–270).
97. الذهبي، العبر في خبر من غبر(1/26).
98. الذهبي، ميزان الاعتدال(17–6/16).
99. ابن حجر، تقريب التقريب(452).
100. ابن حجر، هدي الساري (443)، ابن حجر، تهذيب التهذيب(8/35).
101. الذهبي، المغني في الضعفاء (2/244)، الذهبي، ميزان الاعتدال (6/16 – 17)، ورمز له (صح)، الذهبي، تاريخ الإسلام(13/349).
102. ابن حجر، هدي الساري(443).
103. المصدر السابق(464).
104. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (8/ 69).
105. الذهبي، ميزان الاعتدال (4/ 209)، الذهبي، المغني في الضعفاء (2/ 684).
106. الذهبي، الكاشف (2/ 305).
107. ابن حبان، الثقات (9/ 162).
108. ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 552).
109. ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال (8/ 69).

المصادر والمراجع:

1. البكجري، مُغَلْطاي بن قَلِيْج. (1422هـ). إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرِّجال. تحقيق: عادل بن محمّد، وأسامة بن إبراهيم. ط1. الفاروق الحديثة للطباعة والنّشر.
2. البكجري، مغلطاي بن قليج. (1426هـ). التراجم الساقطة من كتاب إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي من ترجمة الحسن البصري، إلي ترجمة الحكم بن سنان». تحقيق ودراسة طلاب وطالبات الماجستير لعام (1424ه)، جامعة الملك فيصل. ط1. دار المحدث للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
3. البيهقي، أحمد بن الحسين. (1424هـ). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط3. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
4. ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
5. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (1406هـ). الضعفاء والمتروكين. تحقيق: عبد الله القاضي. ط1. دار الكتب العلمية.
6. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1371هـ). الجرح والتعديل. ط1. دار الكتب العلمية.
7. ابن حبان، محمد بن حبان. (1395هـ). الثقات. تحقيق: السيد شرف الدين أحمد. ط1. دار الفكر– بيروت.
8. ابن حجر، أحمد بن علي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار المعرفة – بيروت.

9. ابن حجر، أحمد بن علي. (1392هـ). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. مراقبة/ محمد عبد المعيد ضان. ط2. مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند.

10. ابن حجر، أحمد بن علي. (1404هـ). تهذيب التهذيب. ط1. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع– بيروت.

11. ابن حجر، أحمد بن علي. (1406هـ). تقريب التهذيب. تحقيق: محمد عوامة. دار الرشيد – سوريا.

12. ابن حجر، أحمد بن علي. (1423هـ). لسان الميزان. تحقيق: عبدالفتاح أبو غُدّة. ط1. مكتب المطبوعات الإسلامية

13. ابن حنبل، أحمد بن محمد. (1414هـ). سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم. تحقيق: د. زياد محمد منصور. ط1. مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة.

14. ابن حنبل، أحمد بن محمد. (1425هـ). من سؤالات أبي بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. تحقيق: د. عامر حسن صبري. ط1. دار البشائر الإسلامية – بيروت.

15. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. (1422هـ). تاريخ بغداد. تحقيق: د. بشار عواد معروف. ط1. دار الغرب الإسلامي – بيروت.

16. الدارقطني، علي بن عمر. (1404هـ). سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط1. مكتبة المعارف– الرياض.

17. أبو داود، سليمان بن الأشعث. (1399هـ). سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني. تحقيق: محمد علي قاسم العمري. الجامعة الإسلامية – المدينة المنورة.

18. الذهبي، محمد بن أحمد. (1387هـ). ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين. تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري. ط2. مكتبة النهضة الحديثة – مكة.

19. الذهبي، محمد بن أحمد. (1405هـ). العبر في خبر من غبر. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. ط1. دار الكتب العلمية – بيروت.

20. الذهبي، محمد بن أحمد. (1407هـ). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. ط1. دار الكتاب العربي، لبنان– بيروت.

21. الذهبي، محمد بن أحمد. (1413هـ). الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب. ط1. دار القبلة للثقافة الإسلامية مؤسسة علوم القرآن – جدة

22. الذهبي، محمد بن أحمد. (1413هـ). سير أعلام النبلاء. أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط. ط9. مؤسسة الرسالة – بيروت، وكذلك طبعة دار الحديث.

23. الذهبي، محمد بن أحمد. (1995م). ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت.

24. الذهبي، محمد بن أحمد. المغني في الضعفاء. تحقيق: نور الدين عتر، إدارة إحياء التراث الإسلامي – قطر.

25. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. (1413هـ). طبقات الشافعية الكبرى. المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو. ط2. هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

26. ابن سعد، محمد بن سعد. (1408هـ). الطبقات الكبرى. تحقيق: زياد محمد منصور. مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، ودار صادر.

27. السَّمعانيّ، عبدالكريم بن محمّد. (1408هـ). الأنساب. تحقيق: عبد الله عمر البارودي. ط1. درا الجنان.

28. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1387هـ). حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. دار إحياء الكتب العربية.

29. ابن شاهين، عمر بن شاهين. (1404هـ) تاريخ أسماء الثقات. تحقيق: صبحي السامرائي. ط1. الدار السلفية – الكويت.

30. صفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. (1420هـ). الوافي بالوفيات. المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت.

31. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله. (1387هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبدالكبير البكري. طبع وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

32. ابن عدي، عبد الله بن عدي. (1409هـ). الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: يحيى مختار غزاوي. دار الفكر.

33. علي بن محمد بن عمران، تعقبات الحافظ ابن حجر على الإمام الذهبي في ميزان الاعتدال (1418ه)، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.

34. ابن فارس، أحمد بن فارس. (139هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر – بيروت.

35. أبو الفداء، إسماعيل بن علي. المختصر في أخبار البشر. ط1. المطبعة الحسينية المصرية.

36. ابن فهد، محمد بن محمد. (1419هـ). لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ. ط1. دار الكتب العلمية.

37. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (1426هـ). القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي. ط8. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

38. القِنَّوجي، محمد صديق خان بن حسن. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

39. القيسي، علي بن الحسن. (1408هـ). إيضاح شواهد الإيضاح. تحقيق: الدكتور محمد بن حمود الدعجاني. ط1. دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.

40. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1408هـ). البداية والنِّهاية. تحقيق: علي شيري. ط1. دار إحياء التراث العربي.

41. الكويكبي، عطا الله بن خليف. (2007م). تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف الغين إلى نهاية الكتاب. الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن.

42. مديني، علي بن عبد الله. (1404هـ). سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني. تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة المعارف– الرياض.

43. مريان، مناف توفيق سليمان. (2006م). تعقبات الحافظ ابن حجر

على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف السين إلى نهاية حرف العين. الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن – عمان.

44. المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن. (1400هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عواد معروف. ط1. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

45. ابن معين، يحيى بن معين. (1400هـ). التاريخ. رواية عثمان الدارمي. تحقيق: أحمد محمد نور سيف. دار المأمون للتراث – دمشق.

46. ابن الملقن، عمر بن علي. (1417هـ). العقد المذهب في طبقات حملة المذهب. المحقق: أيمن نصر الأزهري – سيد مهني. ط1. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

47. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون. دار المعارف – القاهرة.

48. موقع الإسلام، تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير (2/ 346). http:www.islamport.com.

49. نصار، سلمان بن نصر. (2005م). تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، من بداية حرف الألف إلى نهاية حرف الزاي. الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن– عمان.

50. النعيمي، عبد القادر بن محمد. (1410هـ). الدارس في تاريخ المدارس. المحقق: إبراهيم شمس الدين. ط1. دار الكتب العلمية.

51. ابن نقطة، محمد بن عبد الغني. (1408هـ). التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد. تحقيق : كمال الحوت. ط1. دار الكتب العلمية – بيروت.

52. الوردي، عمر بن مظفر. (1417هـ – 1996م). التاريخ. ط 1. دار الكتب العلمية – لبنان – بيروت.

المنهج النبوي
في تعزيز قيمة الأمانة*

أ. مصطفى بن محمد يسلم الأمين الجكني**

*تاريخ التسليم: 2016/11/1م، تاريخ القبول: 2017/2/11م.
**طالب دكتوراه/ جامعة طيبة/ المملكة العربية السعودية

ملخص:

جاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنجح المناهج لتسيير أمور الناس، ومن تلك المناهج ما جاء لتعزيز القيم وتهذيب الأخلاق، وهذا البحث محاولة للكشف عن المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة؛ وأهمية البحث تكمن في معرفة المنهج النبوي المفضية إلى العمل بمقتضى الوحي ومعالجة القضايا الأخلاقية وفقَهُ، ويهدف إلى إثبات قيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمهمته، من تبليغ الدين، وتهذيب النفوس، وغرس القيم، وإثبات الأسس والوسائل التي اصطبغ بها منهجه (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعزيز قيمة الأمانة، وصلاحية هذا المنهج لأي زمان ومجتمع، وفاعليته في تعزيز القيم السامية الأخرى. يبتدئ بالتعريف بالأمانة ومكانتها، وارتباطها بالقيم الأخرى، ويكشف عن جوانبِ فاعليةِ هذا المنهج من خلال المبحث الثاني، كل ذلك بحسب المنهج الوصفي التحليلي المتَّبع فيه، وينتهي البحث ببيان ثمراته ونتائجه، إذ أثبت البحث أن المنهج النبوي هو آكد المناهج، وأدقها، ولا يغني عنه منهج آخر أو يسد خلة انعدام القيم السامية، بله ضعفها أو ركودها، كما بيَّن أنه منهج سهلٌ ممكن التطبيق في أيِّ زمان وعلى أي مجتمع، وهو أيضاً صالح لتعزيز القيم الإيمانية، والأخلاقية، والسلوكية، الأخرى، كما أثبت أداء النبيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم) مهمته في تعزيز القيم والسمو بالأخلاق، على الوجه الأتمّ.

الكلمات الدالَّة: المنهج النبوي، تعزيز، القيم، قيمة، الأمانة.

The Approach of Prophet Mohammad (peace be upon him) in enhancing the value of honesty

Abstract:

The Prophet, peace be upon him, came with the most successful approaches to organize people›s lives. Some of these approaches enhance the values and refine manners. This research is an attempt to reveal the approach of the Prophet in enhancing the value of honesty. The importance of this research lies in knowing the prophetic approach leading to work under revelation and dealing with the ethical issues due to that. It aims to prove that the Prophet has done his mission to inform the religion, to refine souls and to instill values. It also aims to demonstrate the principles and the means of his approach to enhance the value of honesty, the validity of this approach for any time and community, and its effectiveness in enhancing other noble values. It starts with the definition of honesty and its position and how it is related to other values. It reveals the effectiveness of this approach in the second topic. All of this is done according to the descriptive and analytical approach. The research ends by showing its achievement and its findings. The research has proved that the prophetic approach is the most confirmed of the approaches and the most accurate, and that there is no approach that can equal it or fill the trait of the lack of noble values, otherwise, their weakness or recession. Also, it showed that it is an easy approach that is possible to apply at any time and in any society. The approach is also good to enhance faith, moral, behavioral and other values. Also, it confirmed that the Prophet performed his mission in enhancing the values completely.

***Key words**: Prophetic approach, enhancing, values, valuable, honesty.*

المقدمة

﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ۞ قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً ۞ ماكثين فيه أبداً﴾ [الكهف:1 – 3]، والصلاة والسلام على صاحب المنهج السديد الأقوم، وعلى آله وصحبه ومن به ائتم، والتابعين بإحسانٍ إلى يوم الدين، صلاة لا تحصى عدداً، ولا تبلغ أمداً.

وبعد: فقد اتّسم عصر النبوة الأولى، بأنه عصر تلقي المنهج الصحيح، في كل مجال من مجالات الحياة السوية، وكان النبي المعلّم (صلى الله عليه وآله وسلم)، قد بُعث متمماً لمكارم الأخلاق، راعياً للقيم السامية، معززاً لها في نفوس المسلمين، ولعلّ من أبرز تلك القيم قيمة الأمانة، وهي قيمة سلوكية، تتعلق بها كثير من القيم السلوكية، أو الإيمانية، أو الأخلاقية الأخرى، ولا شك أن المجتمع الإسلامي أولى قيمة الأمانة اهتمامه، كونه معنياً بالنهوض بالبشرية وتطوير النتاج الخُلُقي للمجتمع الإنساني عموماً والإسلامي خصوصاً، وقد آتى ذلك التطوير أُكله في مراحل شتى من تاريخ المسلمين، حين نُشر الإسلام بالخُلق الحسن، وعُرف أبناؤه بحسن المعاملة والصدق والأمانة، لا سيما في الأمم التي عدمت مثل هذه القيم.

وهذا البحث مساهمة متواضعة لتلمُّس المنهج النبوي في الغوص داخل النفس الإنسانية، والتأثير المباشر وغير المباشر على نوازعها للميل بها نحو الفطرة الأساسية، واستنقاذها من المغويات الشيطانية الطارئة، بطرقٍ متنوعة وأساليب متمايزة، تناسب في تمايزها اختلاف النفوس والجبلّات، فلا يمكن لنفس بشرية إلا أن تجد نفسها ضمن أسلوبٍ من تلك الأساليب، فمن لا يؤثر فيه الترغيب قد يردعه الترهيب، ومنْ لا يغريه المدحة والثناء قد تؤثر فيه القدوة الحسنة، وهكذا...

أما القول بأن الأمة لم تعد بحاجة لمثل هذه الأبحاث، والتنظيرُ البحثي إنما يتعلق به العاجز عن التطوير العملي؛ إذ كل ما ينقص الناس هو التطبيق العملي، فهو قول غير سائغ؛ لأن التطوير يبدأ برسم الخطى التطويرية ثم السير عليها شيئاً فشيئاً حتى يصل القاصد إلى مقصده، والمنهج النبوي أوضح المسالك وأوثقها للوصول إلى النهضة الخلقية المرجوَّة، وهو منهج قد ظهرت نتائجه في جيل الصحابة الكرام (رضي الله تعالى عنهم).

والمتأمل في المجتمع الذي يعزز قيمة الأمانة ويرفع من

شأنها، ويتَّسم أهله بها، يجد أنه مجتمع هانئ آمن مستقر، صالح للعيش بطمأنينة، وهو بذلك يجذب نظر المجتمعات حوله، وتشرئبُّ إليه أعناق الناس، ويصبح مثالاً يحتذى، وملاذاً يُؤمُّ، ولا يخفى ما يتبع ذلك من الآثار الحضارية والمنافع الدنيوية والأخروية، وقد يكون سبب اشتهار هذا المجتمع رجلٌ واحدٌ موصوفٌ بالأمانة محافظٌ عليها – خصوصاً عند انعدامها – كما يقال في آخر الزمان: «إن في بني فلان رجلاً أميناً»[1]، وبذلك تظهر قيمة الأمانة وأهمية تعزيزها في المجتمع، وبُعد نظر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحرصه على نفع أمته، والرقيّ بها إلى أعلى المراتب الخُلُقية السامية، لتكون رائدة الأمم في الدنيا، وشاهدة عليهم يوم القيامة.

وفي هذا البحث أستعرض هذه القيمة ومتعلقاتها، والمنهج النبوي في تعزيزها وتقويمها والاهتمام بها، وعنوانه: (المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة) .

فكرة البحث وسبب الاختيار: تقوم فكرة البحث على تقصّي الأحاديث النبوية، وسيرته العطرة، لاكتشاف المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة، وانسجام ذلك المنهج مع جبلّة النفوس، واطّراده، وشموليته، وصلاحيته لبناء مجتمعات منضبطة إيمانياً، وسلوكياً، وأخلاقياً، وهي مهمَّة من مهامِّ الرسالة النبوية الشاملة، التي جاءت لرفع الإصر عن البشرية، وتهذيب نفوسها، وتهيئتها لما يليق بها من الخلافة في الأرض، وإعمارها.

وسبب اختيار الموضوع هو حاجة الأمَّة الماسَّة إلى تعزيز القيم السامية عموماً، وإظهار قيمة الأمانة خصوصاً، وتفشّي الخيانة في كثير من المجتمعات، دون معرفة المنهج النبوي في إحياء الأمانة في المجتمع، وإعادتها إلى قيمتها اللائقة بها في نفوس المسلمين. وعدم وجود دراسة مماثلة لهذا الجانب من دراسات المنهج النبوي الشريف.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في استجلاء المنهج النبوي الذي هو المنهج الربَّاني من حيث كونُه وحياً، والمسلم مسلَّمٌ بصلاحية وأولوية كل ما جاء عن الله سبحانه ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وعليه فإن أهمية معرفة المنهج النبوي مدرجٌ إلى العمل بمقتضى الوحي ومعالجة القضايا الأخلاقية وَفقَهُ، وأهم القضايا والقيم الأخلاقية التي لمعالجتها وتعزيزها مسيسُ الحاجة في زماننا قيمة الأمانة، والبحث يرشد إلى معالَم المنهج النبوي الذي يُقطع جزماً بفاعليته في تعزيز الأمانة ورعاية القيم السامية المتعلقة بها والتي يفيد المنهج النبوي في تعزيزها بالضرورة.

أهداف البحث:

إثبات قيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمهمته، من حيث أداء أمانة تبليغ الدين، وتهذيب النفوس، وغرس القيم، وإتمام مكارم الأخلاق، على أكمل وجه وأتمه.

♦ الوصول إلى المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة، من خلال الدراسة التحليلية للأحاديث الشريفة، وسيرته العطرة.

♦ إثبات صلاحية هذا المنهج لكافة الأزمنة، وفاعليته في تعزيز قيمة الأمانة لجميع أفراد المجتمع، والتدليل على ذلك من واقع حياة الصحابة الكرام.

♦ التحقق من صلاحية المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة، لتعزيز بعض القيم السامية الأخرى.

حدود البحث:

أتناول في البحث الأحاديث المتعلِّقة بقيمة الأمانة في الكتب الستة: (الصحيحين، وسنن النسائي وأبي داود والترمذي وابن ماجه)؛ لأنها أمهات كتب السنة النبوية، ولم يفتها من الأحاديث المقبولة إلا النزر اليسير، ولا أخرج عنها إلا قليلاً إن ظفرت بحديثٍ متعلق بالمنهج النبوي في غيرها.

وحدود البحث الزمانية: ما جاء عن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) في عصره الشريف، أو عن الصحابة الكرام (رضي الله تعالى عنهم) في القرن الأول.

منهج البحث:

أسير في هذا البحث، وفق المنهج الوصفي التحليلي مستقرءا أحاديث الكتب الستة[2] المتعلقة بالأمانة، وأدرسها دراسة تحليلية، وأستخلص المنهج النبوي منها، **وكل ذلك بحسب الوسع والإمكان، وألتزم بالآتي:**

♦ جمع الأحاديث المتعلقة بالأمانة من المصادر، وتصنيفها بحسب المنهج النبوي في تعزيز الأمانة فيها.

♦ أكتفي في تخريج الأحاديث، ببعض مصادر الحديث؛ إذ ليس مقصودي جمع روايات الحديث كلها، وإنما بيان ثبوته، ودرجته، والإحالة على المصدر الذي أخرجه.

♦ إذا كان الحديث في الصحيحين، أو أحدهما، أكتفي بالإحالة عليه؛ فقد سلَّمت الأمة بصحتهما، وتلقتهما بالقبول.

♦ إذا صحّحتُ، أو حسّنتُ، أو ضعّفتُ الحديث، فليس ذلك من ابتداعي، وإنما أنقل عمن سبقني، وأوافقه. أما إذا صحّحتُ، أو حسّنتُ، أو ضعّفتُ سند الحديث، فذلك نتيجة بحثي.

♦ ما أقول عنه في الحاشية: انظر، فليس منقولاً من المصدر بنصِّه؛ وما لم أقل فيه: انظر، فهو بنصِّه.

♦ أستشهد في البحث بالحديث الضعيف، مالم يكن منكراً أو واهياً أو ضعيفاً جداً، وذلك وفق منهج المحدثين وشروطهم في قبول الحديث الضعيف.

♦ أعرِّف – في الحاشية – باسم المؤلف، وسنة وفاته، في أوّل موضع يرد فيه.

♦ لم أتكلّف بيان غريب الحديث، أو التعريف بالأعلام، للاختصار، وعوَّلت في ذلك على رجوع القارئ للمصادر.

المبحث الأول: التعريف بالأمانة، وأهميتها، ورعاية الإسلام لها، وارتباطها بالقيم الأخرى

المطلب الأول: التعريف بالأمانة

الأمانة لغةً: مصدر أَمِنَ، يأْمَنُ، أمانةً، أي: صار أميناً، وهي ضد الخيانة، وأصلُها سكونُ القلب، كما قال ابن فارس[3]. وقال القرطبي: سميت أمانة لأنها يُؤمَن معها من منع الحق[4].

وأما اصطلاحاً: فلم أجد –حسب جهدي– أدقّ من تعريف

الطاهر ابن عاشور (رحمه الله) إذ يقول: (وهي الحفاظ على ما عُهد به، ورعيه، والحذار من الإخلال به سهواً أو تقصيراً فيسمى تفريطاً وإضاعةً، أو عمداً فيسمى خيانةً وخيساً)[5].

وبالربط بين تعريف الطاهر ابن عاشور وما ذهب إليه ابن فارس في أصل المعنى، يمكننا القول إن أصل المعنى وهو سكون القلب، ناتج أصيل عن الأمانة، من حيث هي حفاظٌ لعهدٍ، ورعايةٌ لحقٍ.

ليست الأمانة – كما هو المتبادر للذهن – حفظ ودائعَ ماديةً وتأديتها على وجه الرعاية والتذمم وحسب؛ بل هي أعمق من ذلك وأشمل، فكل ما يحفظ ويؤدى من غير إخلال داخلٌ في الأمانة، بل إن الأمانة أمانة العبد مع ربه في أداء العبادات على الوجه التام، وأمانته مع عباد الله في حفظ أموالهم وأعراضهم، وما يؤتمن عليه من ودائع وأسرار، فيدخل فيها حفظ العهد، والوفاء بالوعد، وكتم السر، وغير ذلك .

وَفيــتُ بــأدرعِ الكِنْــديِّ إني

ثم لمّا سطع نور الإسلام جاء معزّزاً كلَّ خُلُقٍ رفيع، ومناهضاً كلّ مبتذَلٍ وضيع، ورغّب في السمو إلى أرفع مراتب الأخلاق، وتجديدِ كريم السَّجايا العَتاق، ما كان منها مشتهراً عند الناس وما كان مندرِساً، فوجد لدى أصحاب الفطر السليمة قَبولاً، ولدى أولي الألباب رَواجاً، فصارت قيمة الأمانة من القيم المعتزّ بها عند كل سيدٍ قرم، وشريفِ قوم، ورتَّب عليها الإسلام الأجور العظيمة، وعلى الإخلالَ بها العقوبةَ الأليمة.

المطلب الثالث: ارتباط قيمة الأمانة بالقيم الإيمانية أو السلوكية أو الأخلاقية الأخرى

لا شك أن دينَ الإسلام دينُ الفطرة الإنسانية، الموافقُ لها في جميع شعائره وشرائعه، وكلُّ قيمة من قيَمه تمثِّل جزءً مرتبطاً بالأجزاء الأخرى، ارتباطاً وثيقاً، يُكوِّنُ مجموعُ هذه القيم شخصيةَ المسلم المرضيّةَ عند الله عز وجل، فالمؤمن الذي لا يكذب هو المؤمن الذي لا يزني، وهو المؤمن الذي لا يسرق، وهو بالضرورة المؤمن الصادق، الأمين، الوفي؛ لا يكفي أن يتميّز في قيمة من القيم السامية، دون أن يكون له حظٌ وافرٌ من باقي القيم؛ ذلك أنه إن كان أميناً – مثلاً – ولكنه كذوبٌ، فإنه في الحقيقة ليس بأمينٍ تماماً؛ بل هو أمينٍ جزئياً – إن جازت التجزئة في القيمة –؛ فالصدق في القول أمانةٌ، إن لم يحافظ عليها لن يستحق أن يوصف بالأمانة.

قال ابن حزم: (لا إيمان أصلاً لمن لا أمانة له، ولا يجوز أن نخص بذلك أمانةً دون أمانة، والإسلام هو الأمانة التي عرضها الله تعالى على السماوات والأَرض وقبول الشرائع، فمن عدم هذه الأمانة التي هي بعض الأمانات فلا إيمان له، ومن قيل فيه: لا أمانة له، فهو محمول على كل أمانةٍ لا على بعضها دون بعض)[8].

من هنا نجد أن قيمة الأمانة – وهي قيمة سلوكية – مرتبطة رباطاً وثيقاً بالقيم السلوكية الأخرى، كالعطاء مثلاً؛ إذ يمكننا أن نجد الرابط بين هذه القيمة وبين قيمة الأمانة، من خلال تعريف الأمانة السابق؛ وتحسسُ العلاقة بين هاتين القيمتين يكشف لنا أن صاحب قيمة الأمانة لا يدَّخر وسعاً في الحفاظِ على ما عهد

المطلب الثاني: أهمية الأمانة ورعاية الإسلام لها

لقد لخص النبي الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) مقصد بعثته في كلمة غزيرة المعاني، خالدة الذكر، وذلك بقوله: (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)[6]، ومن أهم الأخلاق التي كانت محلّ المدحة، وموضع الإجلال، عند العرب قبل النبوة خُلُقُ الأمانة؛ فقد اختصّت قريشٌ نبيَّ الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بنعت الأمانة والصدق، من بين جميع الأخلاق والميزات الخيِّرة التي عُرف بها، ولا شك أن الصدق مردُّه إلى الأمانة من حيث كونه أداءً للحقيقة كما هي.

وقد تغنى شعراء العرب بخلق الأمانة، وتمادحوا بحفظ العهد، والوفاء، وغيرها من الأخلاق المتفرعة من خلق الأمانة؛ ولعل من أقرب الأمثلة على قيمة الأمانة عند أهل الجاهلية قبل الإسلام: اشتهار السموأل بن عادياء، وقصته في حفظ الأمانة، حتى إنه آثر إسلام ابنه للقتل عوضاً عن التلطخ بعار الخيانة والغدر، فسارت الركبان بسيرته، وصار مثلاً سائراً، يقال: أوفى من السموأل، وهو القائل:

إذا مــا خــانَ أقــوامٌ وَفيتُ[7]

به ورعيه، سواء كان ذلك على المستوى الشخصي، أو على مستوى الأفراد، أو المجتمع، مما يُظهر الأمانة في صورة العطاء الفائض للمجتمع، أو يظهر العطاء في صورة أمانةٍ وأداء حقٍّ متعين.

وهكذا تكون قيمة الأمانة أيضاً مرتبطة بالقيم الخُلُقية؛ إذ الأمانة من نتاجها، وانعكاسٌ لما توطّد في قلب المؤمن منها؛ كالتقوى، والإخلاص، ومراقبة الله عز وجل، وانغراس العقيدة الصحيحة في نفوس أبناء المجتمع؛ كما سيظهر ذلك – إن شاء الله تعالى – عند الكلام على المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة في المبحث الثاني.

وترتبط الأمانة بالقيم الخُلُقية من حيث اشتمالها على الأمانة بشكلٍ أو بآخر؛ ولعلَّ أبرز هذه القيم في التمثيل لذلك قيمة الصدق، التي تَقدَّم أنها لون من ألوان الأمانة؛ وكذلك العفَّة، لونٌ تظهرُ فيه أمانةُ صاحبه، بحفاظه على عهد الله ومراقبته، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

أما ارتباط الأمانة بالقيم المهارية، فغالباً ما يكون ارتباطاً غير مباشر، يكمن سرُّه في كون الأمانة من أهم عوامل النجاح لصاحب القيمة المهارية؛ ولنأخذ قيمة القيادة مثالاً، فنجدُ أن القائد غير الأمين لا يمكن أن يكون ناجحاً، ولا أن يستفيد من قيمة القيادة دون تحليه بقيمة الأمانة .

وقس على ذلك جميع القيم الإسلامية لا يغني بعضها عن غيره، ولا تنفك قيمة منها عن الحاجة لأختها، ولذلك فإني أرى أن البحث في منهج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعزيز قيمة منها يسلط الضوء بالضرورة على منهجه (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعزيز القيم الأخرى.

المبحث الثاني: فاعلية المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة

المطلب الأول: غرس العقيدة الصحيحة في أفراد المجتمع جميعا

إن غرس العقيدة الصحيحة، وربطَ قلب العبد بالله، هو الخطوة

الأولى في رسم المنهج الصحيح لتعزيز أي قيمة؛ ذلك لأن فطرة العبد نزّاعةٌ إلى الركون لكل ما أُحسن غرسه فيها، فإذا ما هبَّت في القلب رياح الشهوات والخطرات، لم تؤثِّر في تلك العقيدة إلا التأثيرَ المثمرَ، الذي يُسقط أوراقَ الوساوسِ الهزيلة، ويُنضِجُ العقيدةَ الصالحةَ الأصيلة ...

وقد غرس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) العقيدة في نفوس الناس، ببيان مكانة الأمانة من الدين، والتعريف بشأن المؤمن الأمين عند الله عز وجل، ومن الأمثلة على ذلك قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (التاجر الصدوق الأمين، مع النبيين والصديقين والشهداء)[9]. ولا أدلّ على ذلك من كونِ قيمة الأمانة من أوائل القيم التي حث عليها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، حتى صارت من معالم الدين، ومن الأمارات الدالة على صدق نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لملامستها الفطرةَ الإنسانيّةَ السويّةَ، كما جاء في حديث هرقل (ملك الروم): (عن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: أخبرني أبو سفيان (رضي الله تعالى عنه) أن هرقل قال له: سألتك ماذا يأمركم؟ فزعمت أنه أمركم بالصلاة، والصدق، والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، قال: وهذه صفة نبي)[10].

وكان منهجُه (صلى الله عليه وآله وسلم) متسماً بالشمولية لأطياف المجتمع كلِّه، كبيره وصغيره، وحضريِّه وبدويِّه، ورجاله ونسائه، ما أنتج مجتمعاً مؤمناً بهذه القيمة، مقدِّساً لها، راعياً سبلَ الحفاظ عليها ...

عن علي (رضي الله تعالى عنه) قال: كنا جلوساً مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): فطلع علينا رجل من أهل العالية فقال: يا رسول الله، أخبرني بأشد شيءٍ في هذا الدِّين وألينه، قال: «ألينُه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأَشدّه يا أخا العالية الأمانة، إنه لا دين لمن لا أمانة له، ولا صلاة له، ولا زكاة له، يا أخا العالية، إنه من أصاب مالاً من حرام فأنفقه لم يؤجر عليه، وإن ادّخره كان زادَه إلى النار، يا أخا العاليّة، إنه من أصاب مالاً من حرام فلبس جلباباً – يعني قميصاً – لم تُقبل صلاته حتى ينحّي ذلك الجِلباب عنه، إن الله تبارك وتعالى أكرم وأجل – يا أخا العالية – من أن يتقبل عمل رجل، أو صلاته، وعليه جلباب من حرام)[11].

ولك أن تتصور أسلوب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في غرس هذه القيمة من خلال هذا الحديث ، وكيف عطف الأمانة على الشهادتين، وهو عطفٌ مشعرٌ ببالغ أهميتها، ثم إنه جعل ألين شيء في الدين الشهادتين، وجعل أشدّ شيء فيه الأمانة، ثم نفى الدين والصلاة والزكاة عن المفرّط في الأمانة، ثم بيّن صوراً من صور التفريط في الأمانة، وشنّع على أهلها تشنيعاً يقبحُ بعده في عين أهل المروءة والديانة التفريطُ في هذه القيمة، أو التساهل فيها؛ ولا شك أن في هذا كفايةً لغرْس القيمة في قلب المؤمن غرساً مستديماً، لا يتأثر بمرور الأيام، وتعاقب الأزمان.

وقد حصر (صلى الله عليه وآله وسلم) المؤمنَ في المُحافظ على الأمانة مع محيطه، والمتعايش في ضوء الأمانة مع أفراد مجتمعه، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): (المؤمنُ من أَمِنَه الناسُ على أموالهم، وأنفسهم)[12]، وتفطَّنْ هنا إلى قوله: (الناس)، لتعلم أيَّ رقيٍّ في الحياة والتعايش دعا إليه هذا الدين، وأيَّ تحضُّرٍ وسُموٍّ حضَّ عليه هذا النبي الأمين (صلى الله عليه وآله وسلم).

ومن الدلائل على انغراس هذه القيمة في نفوس الصحابة تعظيمُهم لها، واهتمامُهم بها، وحرصُهم عليها، وتعظيمُهم شأن المتصف بها، حتى إن عائشة (رضي الله تعالى عنها) قالت: قلت: يا رسول الله أخبرني عن ابن جدعان؛ قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (وما كان؟) قالت: قلت: كان ينحر الكوماء، ويكرم الجار، ويقري الضيف، ويصدق الحديث، ويوفي بالذمة، ويصل الرحم، ويفك العاني، ويطعم الطعام، ويؤدي الأمانة، قال: (هل قال يوماً واحداً: اللهم إني أعوذ بك من نار جهنم) قالت: لا، وما كان يدري ما جهنم، قال: (فلا إذاً)[13].

وبهذا الحديث يمكننا أن نوقن بأن هذه القيمة السامية، لا تساوي شيئاً مالم تكن مقرونة بالإيمان بالله تعالى ورسوله، وإن نفَعَتْ صاحبَها في الدنيا بالذكر الحسن، وانتفع بها مجتمعُه وقومُه، إلا أنها لن تنفعَه يوم يقوم الأشهاد، إلا مقرونةً بالإيمان، بل إنها مع الإيمان ترفعه أعلى الدرجات، وتبلغ به جليل المقامات.

المطلب الثاني: القدوة الحسنة

من طبيعة بني آدم التأثرُ بالمؤثرات إيجاباً أو سلباً، حسب الموقف أو التجربة، والجنوحُ إلى محاكاة المُثُل العليا، تزلُّفاً للرفعة، وتطلُّباً للشرف والمدحة، وما دامت هذه طبيعةً مركبةً فيهم، فهي لا تُمدح ولا تُذم إلا بما تناط به، ولذلك جعل الله عز وجل في نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) قدوة للمؤمنين به، ومناراً للسائرين إليه، فلم تكن من خصلة حسنة، ولا قيمة جليلة، إلا ورسولُ الله (صلى الله عليه وآله وسلم) متصفٌ بها وداعٍ إليها، فمن هناك قال الله جل وتعالى:﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً**﴾ [الأحزاب:21].

وقد اتصف (صلى الله عليه وآله وسلم) بالأمانة في المجتمع الجاهلي قبل أن تنزل عليه النبوة؛ واشتُهر بلقب (الأمين)، قال ابن إسحاق: (فكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يسمى في الجاهلية الأمين قبل أن يوحى إليه)(14)، حتى قال قائلهم يومَ بناء الكعبة، واختلافهم فيمن له حق وضع الحجر الأسود في مكانه: هذا الأمين رضينا ...(15)، هذا مع تكذيبهم لرسالته، وشغبهم على دعوته، إلا أنه من الأمانة بالمكان الذي لا يخفى، ولا يملك أعداؤه نكران ذلك أو جحده، ولو وجدوا سبيلاً لذلك لما تلكّأوا في الطعن فيه، والتنقص منه، وقد ظهرت أمانته عند قومه كذلك إبّان متاجرته في مال خديجة (رضي الله تعالى عنها)(16)، فقالت له مطمئنةً ومثبتةً – لمّا خشي على نفسه، في قصة بدء الوحي–: (ما كان الله ليفعل بك ذلك، إنك ما علمت تصدق الحديث، وتؤدي الأمانة، وتصل الرحم، فما كان الله ليفعل بك ذلك)(17)، بل إنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال عن نفسه: (أنا أمين أهل السماء وأهل الأرض)(18)؛ وحين يكون من يدعو إلى القيمة أوّلَ العاملين بها، والملتزمين بأبعادها، ينعكسُ ذلك من غير تكلّف على أتباعه، ولعلّ قصةَ هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتخليف عليٍّ (رضي الله تعالى عنه) وراءه، ثلاثة أيام، لأداء الودائع(19)، من أعظم المعززات لهذه القيمة، وهو بلا ريبٍ مما يَحمل أتباعَ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على الحفاظ عليها، واتِّباع منهجه (صلى الله عليه وآله وسلم) في ذلك؛ ولو كان كل مقتدٍ به (صلى الله عليه وآله وسلم) ملتزما بما يمليه عليه اقتداؤه لمّا أصبح في المجتمع إلا الأمناء، كما كان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه

وآله وسلم) ونقلة العلم عنه (رضي الله تعالى عنهم)؛ فقد روي عن عمر (رضي الله تعالى عنه) (أنه لما قُدم عليه بما أصيب من العراق، قال له صاحب بيت المال: أنا أُدخله بيت المال، قال: لا وربِّ الكعبة، لا يُؤوى تحت سقف بيتٍ، حتى أَقسمه، فأمر به فوضع في المسجد، ووضعت عليه الأنطاع، وحرسه رجالٌ من المهاجرين والأنصار، فلما أصبح غدا معه العباسُ بن عبد المطلب، وعبد الرحمن بن عوف (رضي الله تعالى عنهم)، آخذ بيد أحدهما، أو أحدهما آخذ بيده، فلما رأوه كشطوا الأنطاع عن الأموال، فرأى منظراً لم ير مثله، رأى الذهب فيه، والياقوت، والزبرجد، واللؤلؤ يتلألأ، فبكى، فقال له أحدهما: إنه والله ما هو بيوم بكاء، ولكنه يوم شكر وسرور، فقال: إني والله ما ذهبتُ حيث ذهبتَ، ولكنه والله ما كثُر هذا في قوم قطُّ إلا وقع بأسهم بينهم؛ ثم أقبل على القبلة، ورفع يديه إلى السمّاء، وقال: اللهم إني أعوذ بك أن أكون مستدرجاً، فإني أسمعك تقول: (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) [الأعراف:182]، ثم قال: أين سراقة ابن جعشم؟ فأتي به أشعر الذراعين دقيقهما، فأعطاه سواري كسرى فقال: البسهما، ففعل، فقال: قل: الله أكبر، قال: الله أكبر، قال: قل: الحمد لله الذي سلبهما كسرى بن هرمز وألبسهما سراقة بن جعشم أعرابياً من بني مدلج، وجعل يقلِّب بعض ذلك بعصا، فقال: إن الذي أدّى هذا لأمينٌ، فقال له رجل: أنا أخبرك، أنت أمين الله، وهم يؤدون إليك ما أديت إلى الله، فإذا رتعت رتعوا، قال: صدقت، ثم فرقه)[20]. فانظر كيف أقرَّ عمر (رضي الله تعالى عنه) هذا الرجل الموفَّق على ما قاله، فكلامه يدلّ على أن المنهجَ في القدوة الصالحة منهجٌ دقيقٌ وعمليٌّ، ويتسلسل تسلسلاً منطقياً منضبطاً، وتسلسله ميزةٌ مهمةٌ فيه، ذلك أنه لو التزم كلُّ فرد في هذه السلسلة بالقدوة لما انخرم هذا الانضباط، ولاطَّردَ ذلك جيلاً بعد جيل...

المطلب الثالث: الترغيب والترهيب

الترغيب والترهيب من آكد المناهج في تعزيز القيم، وتقويم السلوك؛ لأن نفوس الناس جبلت على الرغبة فيما ينفعها، والرهبة مما يضرها، (وقد جاء هذا واضحاً، مفيداً الحصر والتوكيد، في كتاب الله عز وجل: (وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين) [الأنعام: 48])[21]، وقد رغّب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في قيمة الأمانة ترغيباً عزّزها به في نفوس الناس، ورهَّب من إضاعتها ترهيباً هزّ قلوبَ ذوي الإحساس، وفيما يأتي نماذج من ذلك:

♦ عن أبي هريرة (رضي الله تعالى عنه) قال: بينما النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مجلس يحدث القوم، جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يحدث، فقال بعض القوم: سمع ما قال، فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه قال: أين – أراه – السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله، قال: فإذا ضُيعت الأمانةُ، فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وُسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة. [22]

♦ فالترهيب بكون إضاعة الأمانة هي علامة الساعة، أسلوب بليغ في تعزيز الأمانة ورعيها والاهتمام بشأنها، والتنفير من التفريط فيها.

♦ عن مسعود بن قبيصة أو قبيصة بن مسعود يقول: صلى هذا الحي من محارب الصبح، فلما صلوا، قال شاب منهم: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: (إنه سيفتح لكم مشارق الأرض ومغاربها، وإن عُمّالها في النار إلا من اتقى الله وأدى الأمانة)[23]. وفيه ترهيبٌ للعمّال والولاة من التفريط في الأمانة مما ليس وراءه قولٌ لقائلٍ.

♦ عن أبي هريرة (رضي الله تعالى عنه)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً، ولبكيتم كثيراً، يظهر النفاق، وتُرفع الأمانة، وتقبض الرحمة، ويُتَّهم الأمين، ويُؤتمن غير الأمين، أناخ بكم الشُّرْفُ الجُونُ[24])، قالوا: وما الشُّرْفُ الجونُ يا رسول الله؟ قال: (فتن كقطع الليل المظلم).[25] وفي هذا الحديث يعدّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) رفع الأمانة، واتهام الأمين، وائتمان غيره، من أبرز الفتن المؤذنة بشر مستطير، وفيه من الترهيب ما لا يخفى .

♦ ومن الترهيب كذلك ما روي عن عبد الله بن مسعود (رضي الله تعالى عنه) قال: أول ما تفقدون من دينكم الأمانة، وآخر ما تفقدون الصلاة، وسيصلي أقوام لا دين لهم[26]. وقد جعل الأمانة أول ما يفقد من الدين، وهو ترهيب من التفريط فيها، وبيانٌ لعزَّتها.

♦ ومنه كذلك ما جاء عن أبي هريرة (رضي الله تعالى عنه) يرويه، قال: ويل للعرب من شر قد اقترب على رأس الستين تصير الأمانة غنيمة، والصدقة غرامة، و الشهادة بالمعرفة، و الحكم بالهوى.[27]

♦ ومنه ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (إن العرافة حقٌّ، ولا بد للناس من عرفاء، ولكن العرفاء في النار)[28] وقال الإمام البغوي إثر إيراده لهذا الحديث: «وقوله: العرفاء في النار، معناه: التحذير من التعرض للرئاسة، والتأمُّر على الناس، لما فيه من الفتنة، وأنه إذا لم يقم بحقه، ولم يؤد الأَمانة فيه، أثم، واستحق العقوبة والنار)[29]. ولعلّ استغناء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيان الاستثناء، لشهرة ذلك، ومعرفة الناس أن من أدَّى الأمانة في العرافة، ورعى حق الله تعالى فيها، فإنه لا يدخل ضمن هذا الوعيد، ولكن يمكنُ القول بأن عدم الاستثناء هو لمزيد الترهيب والتخويف، والله أعلم.

ومنه ما رواه أبو هريرة (رضي الله تعالى عنه) قال: قام فينا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فذكر الغُلول، فعظّمه، وعظَّم أمره، قال: (لا ألفينَّ أحدكم يوم القيامة على رقبته شاةٌ، لها ثغاءٌ، على رقبته فرسٌ، لها حمحمةٌ، يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً، قد أبلغتك، وعلى رقبته بعيرٌ، لها رغاءٌ، يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً، قد أبلغتك، وعلى رقبته صامتٌ، فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً، قد أبلغتك، أو على رقبته رقاعٌ تخفقُ، فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً، قد بلغتك)[30]. وكفى بهذا زاجراً ومنفِّراً.

♦ ومن الترغيب ما روته عائشة (رضي الله تعالى عنها) قالت: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من غَسل ميتاً فأدّى فيه الأمانة، ولم يُفشِ عليه ما يكون منه عند ذلك، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، قال: لِيَلِه أقربُكم منه إن كان يعلم، فإن كان لا يعلم فمن ترون أن عنده حظاً من ورع وأمانة)[31]. فهل بعد مغفرة الذنوب، والرجوع منها كيوم الولادة، مطلبٌ لمؤمنٍ ومطمحٌ لمتّقٍ؟ إن هذا الترغيب كفيل بأن يشحذ الهمم، ويقوي العزائم، في

النهوض بهذه القيمة العظيمة؛ وكذلك جَعْل ميزان اختيارِ مَن يَغسل الميِّت – إن لم يوجد من يعلم – أن يكون المغسِّلُ ذا حظٍّ من ورع وأمانة، وفي ذلك محفِّزٌ للحرص على الأمانة والرقيِّ بها؛ وإن كانَ هذا الوارد في جانبٍ خاصٍ هو جانب غسل الميت – الذي لا يملك أن يدفع عن نفسه ما يُقال عنه – إلا أنه يشمل الجوانب الأخرى بدلالة الأولى.

♦ ومنه ما روي عن أبي أمامة (رضي الله تعالى عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (ستٌّ، من جاء بواحدة منهن، جاء وله عهد يوم القيامة، تقول كل واحدة منهن: قد كان يعمل في الصلاة، والزكاة، والحج والصيام، وأداء الأمانة، وصلة الرحم)[32].

♦ ومنه ما جاء عن ثوبان (رضي الله تعالى عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (من مات وهو بريء من ثلاث: الكبر، والغلول، والدَّين، دخل الجنة)[33]. وانظر كيف حازت قيمة الأمانة ثلثي هذا الحديث!

المطلب الرابع: مبدأ الرقابة الذاتية

إن الأمين مع نفسه في عبادته لربه – في الخلوات خصوصاً – لا بدّ أن ينعكس ذلك على سلوكه في المجتمع؛ ولا يعقل أن يكون حالَ صيامه مثلاً وحين يغلق عليه بابه ممتنعاً عن الطعام والشراب ولا يراه غير الله، ثم بعد أن يخرج إلى المجتمع يسهل عليه أن ينقض ما توثق من عرى الأمانة في قلبه .

وهذه خطوة مهمة في منهجية تعزيز القيمة؛ لذلك ركّز النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تقويم المجتمع على تعزيز القيمة في نفس الفرد أولاً وبشكل يدعوه للرقابة الذاتية، فتنسحب هذه الرقابة على جميع أحواله، في خلوته، وحال اختلاطه بالمجتمع، مع نفسه أولاً، ثم مع غيره، سواء كان غيره فوقَه في المنزلة والرتبة، أو كان دونه، أو كان ممن لا يؤبه له؛ ومما يؤيد انتهاج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لمبدأ العناية بالرقابة الذاتية حديثُ الرجل الذي ذكر للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه يُخدع في البيوع، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): (إذا بايعت فقل لا خلابة)[34]، قال الحافظ ابن حجر: (قال العلماء: لَقَّنه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هذا القول ليتلفظ به عند البيع، فيطلع به صاحبه على أنه ليس من ذوي البصائر في معرفة السلع ومقادير القيمة، فيرى له كما يرى لنفسه، لما تقرر من حض المتبايعين على أداء النصيحة)[35]؛ وهذا يدل دلالة واضحة على أن من يتعامل مع هذا الرجل يراقب نفسه بمراقبته لله، فإذا قال له: لا خلابة، فقد أشعره بأن عليه أن يعمل بمبدأ الرقابة الذاتية، وأن يرى للرجل بمثل ما يرى لنفسه. ومنه يتبين لنا أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ترك مساحة للثقة في الناس عند بعضهم بعضا ، إذ المسلم على الأصل أمينٌ، مالم يظهر خلاف ذلك، وعزّز قيمة الأمانة في نفوس المجتمع بإشعارهم أنهم على ما يُتوقع منهم من الأمانة؛ حتى إنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم)[36]، حاضّاً الأمراء والولاة أن يعاملوا الناس على الأصل فيهم، وهو الأمانة، والصدق، وغيرهما، مالم يظهر خلاف ذلك؛ ولعلّ هذا من الأسباب وراء قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (لا ضمان على مؤتمن)[37]، والله أعلم.

المطلب الخامس: الأساليب التعليمية المؤثرة والمتنوعة

تنوعت أساليب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتمايزت، وأثّرت الأثر البالغ في تعزيز قيمة الأمانة عند الناس، وفيما يأتي عرضٌ موجزٌ لهذه الأساليب :

♦ أسلوب القصص المفيد والبنّاء والمؤثِّر: ومن ذلك ما رواه أبو هريرة (رضي الله تعالى عنه) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (أنه ذكر رجلاً من بني إسرائيل، سأل بعضَ بني إسرائيل أن يُسْلفه ألفَ دينار، فقال: ائتني بالشهداء أشهدهم، فقال: كفى بالله شهيداً، قال: فأْتني بالكفيل، قال: كفى بالله كفيلاً، قال: صدقت، فدفعها إليه إلى أجلٍ مسمىً، فخرج في البحر، فقضى حاجته، ثم التمس مركباً يركبها يقدَم عليه، للأجل الذي أجَّلَه، فلم يجد مركباً، فأخذ خشبةً فنقرها، فأدخل فيها ألف دينار وصحيفةً منه إلى صاحبه، ثم زجَّجَ موضعَها، ثمَّ أتى بها إلى البحر، فقال: اللهم إنك تعلم أني كنت تسلَّفت فلاناً ألفَ دينار، فسألني كفيلاً، فقلت: كفى بالله كفيلاً، فرضي بك، وسألني شهيداً، فقلت: كفى بالله شهيداً، فرضي بك، وأنِّي جَهَدْتُ أن أجِد مركباً أبعثُ إليه الذي له، فلم أقدر، وإني أستودِعُكها، فرمى بها في البحر حتى ولجت فيه، ثم انصرف، وهو في ذلك يلتمس مركباً يخرج إلى بلده، فخرج الرجل الذي أسلفه ينظرُ لعلَّ مركباً قد جاء بماله، فإذا بالخشبة التي فيها المال، فأخذها لأهله حطباً، فلما نشرها وجد المال والصحيفة، ثم قدم الذي كان أسلفه، فأتى بالألف دينار، فقال: والله ما زلت جاهداً في طلب مركبٍ لآتيك بمالك فما وجدت مركباً قبل الذي أتيت فيه، قال: هل كنتَ بعثت إلي بشيء؟ قال: أخبرك أني لم أجد مركباً قبل الذي جئت فيه، قال: فإن الله قد أدى عنك الذي بعثت في الخشبة، فانصرفْ بالألف دينار راشداً)[38]؛ وجاء في فتح الباري: (قال أبو هريرة (رضي الله تعالى عنه): ولقد رأيتنا عند رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يكثر مراؤنا ولغطنا، أيهما آمن؟)[39]، وحُقَّ لهم أن يكثر مراؤهم في ذلك، وهو دليل واضح على تأثُّرهم بهذا الأسلوب النبويّ، وحصولِ ثمرته لديهم، وإيتائه أكلَه في نفوسهم.

وفي حديث الفتون الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما، وفيه قصة موسى (عليه السلام) مع ابنة شعيب(عليه السلام): (... فقالت إحداهما: يا أبت استأجره، إن خير من استأجرت القويُّ الأمينُ، فاحتملَتْه الغيرة على أن قال لها: ما يدريك ما قوَّته وما أمانته؟ قالت: أما قوته: فما رأيت منه في الدلو حين سقى لنا، لم أر رجلاً قطُّ أقوى في ذلك السقي منه، وأما الأمانة: فإنه نظر إليَّ حين أقبلت إليه، وشخصت له، فلمَّا عَلم أني امرأةٌ صوَّبَ رأسَه، فلم يرفعْه حتى بلَّغْتُهُ رسالتَك ، ثم قال لي: امشِ خلفي، وانعتي لي الطريق، فلم يفعل هذا الأمر إلا وهو أمين، فسُرِّيَ عن أبيها وصدَّقَها، وظنَّ به الذي قالت ... الحديث)[40].

♦ أسلوب اختبار القيمة وثباتها في نفوس أفراد المجتمع، ومن ذلك حديث ابن مسعود (رضي الله تعالى عنه) قال: كنت غلاماً يافعاً أرعى غنماً لعقبة بن أبي معيط، فجاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأبو بكر (رضي الله تعالى عنه) وقد فرّا من المشركين، فقالا: (يا غلام هل عندك من لبن تسقينا؟)قلت: إني مؤتمن، ولست ساقيكما، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (هل عندك من جذعة لم ينز عليها الفحل؟) قلت: نعم، فأتيتهما بها، فاعتقلها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومسح الضرع ودعا، فحفل الضرع، ثم

أتاه أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) بصخرة منقعرة، فاحتلب فيها، فشرب، وشرب أبو بكر (رضي الله تعالى عنه)، ثم شربت، ثم قال للضرع: (اقلِص) فقلص، فأتيته بعد ذلك، فقلت: علمني من هذا القول، قال: (إنك غلامٌ معلَّمٌ) قال فأخذت من فيه سبعين سورة لا ينازعني فيها أحد)[41]. ولعلّ نعت النبيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم) عبدَ الله بن مسعود (رضي الله تعالى عنه) بأنه غلام معلَّمٌ ناتج عمّا ظهر من أمانته ووثاقته، والله أعلم.

♦ أسلوب ائتمان بعض الأفراد على بعض الأسرار دون غيرهم، مما يزيد عندهم الاهتمام بالأمانة، والتنافس في الحفاظ عليها: من ذلك اختصاص حذيفة (رضي الله تعالى عنه) بكونه صاحب سرّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)[42]، واختصاصه بأسماء المنافقين، وائتمان الصديق على سرِّ الزواج من حفصة بنت عمر (رضي الله تعالى عنهما)، كما روى عبدُ الله بن عمر(رضي الله تعالى عنهما): أن عمر بن الخطاب (رضي الله تعالى عنه) حين تأيَّمت حفصة بنت عمر (رضي الله تعالى عنهما) من خنيس بن حذافة السهمي (رضي الله تعالى عنه) وكان من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، قد شهد بدراً، توفي بالمدينة، قال عمر (رضي الله تعالى عنه): (فلقيت عثمان بن عفان، فعرضت عليه حفصة فقلت: إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر، قال: سأنظر في أمري، فلبث ليالي، فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج يومي هذا، قال عمر: فلقيت أبا بكر، فقلت: إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر، فصمت أبو بكر، فلم يرجع إليَّ شيئاً، فكنت عليه أوجَدَ مني على عثمان، فلبثت ليالي، ثم خطبها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فأنكحتها إياه، فلقيني أبو بكر، فقال: لعلك وجدت علي حين عرضت علي حفصة فلم أرجع إليك؟ قلت: نعم، قال: فإنه لم يمنعني أن أرجع إليك فيما عرضت إلا أني قد علمت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولو تركها لقبلتها)[43].

♦ ومنه ما قاله حذيفة (رضي الله تعالى عنه): حدثنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حديثين، رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنة، وحدثنا عن رفعها، قال: (ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر الوكْت، ثم ينام النومة فتقبض، فيبقى أثرها مثل المجل، كجمر دحرجته على رجلك فنفط، فتراه منتبراً وليس فيه شيء، فيصبح الناس يتبايعون، فلا يكاد أحد يؤدي الأمانة، فيقال: إن في بني فلان رجلاً أميناً)[44].

♦ ويلحق به أسلوب تحديد قدرات ومهارات الأفراد، والحض على عدم تحمل المرء ما لا يطيقه من الأمانة: عن أبي ذر (رضي الله تعالى عنه) قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: (يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدَّى الذي عليه فيها)[45].

♦ أسلوب التجاوز عن بعض الأخطاء، وغضِّ الطرف عن بعض التجاوزات، في سبيل الحفاظ على القيمة: من ذلك قصة حاطب بن أبي بلتعة (رضي الله تعالى عنه) في فتح مكة،[46] وكيف أرسل إلى قريش يخبرهم بقدوم النبيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم) عليهم، فلما أطلع الله عز وجل نبيَّه (صلى الله عليه وآله وسلم) على الأمر عاتبه وصفح عنه؛ لسابقته في الإسلام وغزوة بدر، وكان في ذلك تنويه بشأن الأمانة وتحذير ضمنيٌّ من التفريط فيها.

♦ أسلوب إشراك طيوف المجتمع كلها في مهمة حمل القيمة ورعايتها: (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته)[47]، وهو حديث عامٌّ، للقيمِ فيه حظٌ وافر؛ فالمجتمع الناجح يُشرِك في مقوِّمات نهضته كلَّ من ينتسب إليه، وكلٌّ حسبَ طاقته وقدراته، وبذلك تفوَّق المجتمع النبويُّ على سائر المجتمعات، إذ لم يكن فيه أحدٌ لا تُستثمر طاقاته في نفع أمته، فنجد أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أشرك الصبية والغلمان في مهمة الحفاظ على القيم، فهم رجال المستقبل، وعلى أكتافهم تقوم حضارة الأجيال التي تليهم، ومن ذلك ائتمان أنس (رضي الله تعالى عنه) على السر: عن أنس (رضي الله تعالى عنه) قال: (أتى عليَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأنا ألعب مع الغلمان، قال: فسَلَّم علينا، فبعثني إلى حاجة، فأبطأت على أمي، فلما جئت قالت: ما حبسك؟ قلت: بعثني رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لحاجة، قالت: ما حاجته؟ قلت: إنها سر، قالت: لا تحدثن بسر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أحداً. قال أنس (رضي الله تعالى عنه): والله لو حدثت به أحداً، لحدثتك يا ثابت)[48]. وفي هذا الحديث دلائل جمة على عنايةِ ذلك المجتمع المبارك بهذه القيمة العنايةَ القصوى، حتى إن الصبيَ رغم صغر سنه ليحافظ على الأمانة ولا يطلع على السر أقرب الناس وأحبَّهم إليه، والأمُّ تعزّز ذلك في نفس صبيها وتحثه على حفظ الأمانة وأن لا يطلع عليها أحداً، ثم إن هذه القيمة بقيت لديه (رضي الله تعالى عنه) حتى آخر عمره، فيقول لثابت – وهو من أخصِّ الناس به، وأثبتِهم فيه –: والله لو حدثت به أحداً، لحدثتك يا ثابت.

♦ أسلوب الاستغناء عن خدمات من يظهر منه الحرص على العمل، مخافة وقوعه في التفريط، ومراعاةِ مصلحته الشخصية على أداء الأمانة: فالنصوص الدالّة على خطورة التفريط في الأمانة – كما مرَّ – تستدعي أن ينفر المسلم من الأعمال التي يعظم الوعيد على الإخلال بالأمانة فيها، وأن لا يبادر بنفسه إليها، مالم تكن ثمَّ مصلحة لا تتأتّى إلا بذلك، أو أن يُدعى إليها، فإذا ما دُعي إليها استعان بالله عليها. أما إذا ظهر منه الحرص عليها بطلبها والتقدم إليها، فإن ذلك ينمُّ على تقيمه مصلحتَه الشخصية، على مصلحة العمل الموكل إليه، وهو ما يخشى عليه من الإخلال بالأمانة.

عن أبي موسى (رضي الله تعالى عنه) قال: أقبلت إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني، والآخر عن يساري، ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يستاك، فكلاهما سأل، فقال: (يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس»، قال: قلت: والذي بعثك بالحق، ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وما شعرت أنهما يطلبان العمل، فكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصت، فقال: (لن – أو لا – نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى – أو يا عبد الله بن قيس – إلى اليمن ...) الحديث[49].

ويلحق بذلك من يقبل من العُمّال هدايا الناس، إذ مثل هذا الفعل يُعرِّض بأمانة العامل، ويطعن فيها، كما قال الشاعر[50]:

إذا أتـــت الهديـــة بـــاب قـــومٍ ... تطايـــرت الأمانـــة مـــن كواهـــا

المطلب السادس: إطراء صاحب القيمة والتنويه به

إن الإطراء والمدح منهج نبوي، رسم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حدوده، وبيّن قيوده، وله أثرٌ بالغٌ في تعزيز القيم، لا سيما قيمة الأمانة. ولعلّ أشهر من زكّاه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمانته، صاحبه أبو عبيدة بن الجراح (رضي الله تعالى عنه)، فعن حذيفة (رضي الله تعالى عنه) قال: جاء العاقب والسيد صاحبا نجران، إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يريدان أن يلاعناه، قال: فقال أحدهما لصاحبه: لا تفعل، فوالله لئن كان نبياً فلاعنّا لا نفلحُ نحن، ولا عَقِبُنا من بعدنا، قالا: إنا نعطيك ما سألتنا، وابعث معنا رجلاً أميناً، ولا تبعث معنا إلا أميناً، فقال: (لأبعثنّ معكم رجلاً أميناً حقَّ أمين)، فاستشرف له أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: (قم يا أبا عبيدة بن الجراح)، فلما قام، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (هذا أمين هذه الأمة)[51]. قال الإمام الطحاوي: (فكان قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه: (أمين حق أمين) إثباته لأبي عبيدة أعلى مراتب الأمانة، وإن كان قد يكون من أهلها من هو دونه فيها، وليس من أعلى مراتبها، فمثل ذلك قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (ولا حق فيها لقوي مكتسب)، هو على هذا المعنى، وعلى أعلى مراتب الاستحقاق لها، وإن كان في المستحقين لها من هو دون ذلك في استحقاقها)[52].

ومن التنويه بصاحب قيمة الأمانة اختصاص حذيفة بن اليمان (رضي الله تعالى عنه) بلقب صاحب سر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ مما جعل عمر(رضي الله تعالى عنه) لا يصلي على ميت إلا إذا صلى عليه حذيفة (رضي الله تعالى عنه).[53]

ومن ذلك أيضاً حديث عمير بن سعد مع الجلاس بن سويد وقال الآخر: لئن كان هذا الرجل صادقاً، لنحن شر من الحُمُر، فرَفع ذلك من قوله إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عميرُ بن سعد، وكان في حِجْر جلاس، خلف جلاسٌ على أمه بعد أبيه، فقال له عمير بن سعد: والله يا جلاس، إنك لأحب الناس إليّ، وأحسنهم عندي يداً، وأعزّهم عليّ أن يصيبه شيء يكرهه، ولقد قلتَ مقالةً لئن رفعتها عليك لأفضحنك، ولئن صمتُّ عليها ليهلكنَّ ديني، ولإحداهما أيسر علي من الأخرى، ثم مشى إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فذكر له ما قال جلاس، فحلف جلاس بالله لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لقد كذب عليَّ عمير، وما قلت ما قال عمير بن سعد، فأنزل الله عز وجل فيه: ﴿**يحلفون بالله ما قالوا**﴾ [التوبة:74] فأخذ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأذن الغلام، فقال:(وفت أذنك، وفت أذنك يا غلام)[54]. فتنويه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالغلام، وملاطفته له بالأخذ بأذنه، مما يعزز قيمة الأمانة في نفسه، ويحفز المجتمع على العناية بها، وإشاعتها.

ومنه أيضاً ما عمَّ به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قوماً، أو قبيلةً، أو جماعةً، كما جاء عن أبي هريرة (رضي الله تعالى عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزد، يعني: اليمن)[55]. وما رواه عمرو بن عوف المزني(رضي الله تعالى عنه)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (استرضعوا مزينة، فإنهم أهل الأمانة)[56].

المطلب السابع: الأمانة مع غير المسلم

التعامل بالقيم ينبئ عن شخصية المسلم الحقيقية، التي ينبغي أن يكون عليها، والتي توصل رسالته الدعوية على الوجه الأمثل؛ لذلك لم يكن التعامل بالقيم عند المسلم مقتصراً على أبناء دينه، بل شمل كل البشر، بل وكل المخلوقات الأخرى...

وقد تعامل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أعدائه ومناوئيه، بأرقى سبل التعامل، وفق ما جاء به من القيم السامية الرفيعة، ومنها قيمة الأمانة، كما سبق وتعرضنا لأمانته (صلى الله عليه وآله وسلم) مع المشركين، وإيداعهم ودائعهم عنده حالَ محاربتهم له، لما يعرفونه من أمانته، ومن ثباته على القيم التي جاء بها، وعزّزها، وكما سبق أيضاً من إبقائه علياً (رضي الله تعالى عنه) خلفه عند الهجرة، ثلاث ليال لردّ الأمانات إلى أهلها. وقد أشرت فيما سبق إلى اللفتة النبوية اللطيفة، في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (المؤمن من أمنه الناس، على أموالهم، وأنفسهم).

ويشهد لهذا المعنى، ما روي عن ميمون بن مهران أنه قال: ثلاثةٌ المسلم والكافر فيهن سواء: من عاهدته وفٍ بعهده، مسلماً كان أو كافراً، فإنما العهد لله عز وجل، ومن كانت بينك وبينه رحم فصلها، مسلماً كان أو كافراً، ومن ائتمنك على أمانة فأدها إليه مسلماً كان أو كافراً.[57]

وكما لا يخفى، فقد عايش رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة اليهود، وهم أظهر الناس غدراً، وأنكثهم عهداً، وأكثرهم كذباً ومكراً، ومع ذلك فقد كان ثابتاً في قيمه معهم كما كان كذلك مع غيرهم، إذ أدبه الله تعالى أحسن الأدب وأتمَّه، فقال سبحانه له: ﴿**وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين**﴾ [الأنفال:58]، وذلك بعد أن قال سبحانه: ﴿ **إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ۞ الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون**۞﴾ [الأنفال: 55 – 56]. ومن المشتهر المستفيض، انتشار الإسلام عن طريق معاملة التجار المسلمين لغير المسلمين، وما ظهر من أمانتهم ووفائهم، مما عكس في قلوب أولئك الصورةَ اللائقة بهذا الدين، فسارعوا إليه أفواجاً .

المطلب الثامن: إيضاح شمولية مفهوم الأمانة، وتبيين أبعادها وصورها المختلفة

سبق وأن تطرقت لهذه النقطة عند التعريف بالأمانة، وأنها تشمل جوانب عدة، وأن من غير الدقيق حصر الأمانة في أداء الودائع إلى أهلها؛ وفي هذا المطلب أحاول الوصول إلى أن شمولية هذه القيمة لجوانب عديدة، يزيد من تعزيزها، ويرفع منسوب مكانتها في قلب متبنيها، **فقد جاءت بعض النصوص دالةً على دخول بعض الجوانب في الأمانة، مما قد يتوهم أنه لا يدخل فيها، وذلك كالآتي:**

- عن أبي سعيد الخدري (رضي الله تعالى عنه)، قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (إن من أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته، وتفضى إليه ثم ينشر سرها)[58].
- عن جابر (رضي الله تعالى عنه): عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة)[59].
- عن أبي الدرداء (رضي الله تعالى عنه) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «خمسٌ من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة: من حافظ على الصلوات الخمس، على وضوئهن، وركوعهن،

وسجودهن، ومواقيتهن، وصام رمضان، وحج البيت إن استطاع إليه سبيلاً، وأعطى الزكاة طيبة بها نفسه، وأدى الأمانة)، قالوا: يا أبا الدرداء، وما أداء الأمانة؟ قال: الغسل من الجنابة)[60]، وزاد في رواية البيهقي: (فإن الله لم يأمن ابن آدم على شيء من دينه غيرها)[61].

♦ وفي خطبة أبي بكر (رضي الله تعالى عنه) لما ولي الخلافة: (ألا وإن الصدق عندي الأمانة، والكذب الخيانة)[62].

♦ وعن أبي بن كعب (رضي الله تعالى عنه) قال: (من الأمانة ائتمان المرأة على فرجها)[63].

عن ابن مسعود (رضي الله تعالى عنه)، قال: (القتل في سبيل الله يكفر الذنوب كلها إلا الأمانة، قال: يؤتى بالعبد يوم القيامة، وإن قتل في سبيل الله، فيقال: أد أمانتك، فيقول: أي رب، كيف وقد ذهبت الدنيا؟ قال: فيقال: انطلقوا به إلى الهاوية، فينطلق به إلى الهاوية، ويمثل له أمانته كهيئتها يوم دفعت إليه، فيراها فيعرفها فيهوي في أثرها حتى يدركها، فيحملها على منكبيه حتى إذا ظن أنه خارج زلت عن منكبيه، فهو يهوي في أثرها أبد الآبدين، ثم قال: الصلاة أمانة، والوضوء أمانة، والوزن أمانة، والكيل أمانة، وأشياء عددها، وأعظم ذلك الودائع) فأتيت البراء بن عازب (رضي الله تعالى عنه) فقلت: ألا ترى إلى ما قال ابن مسعود؟ قال: كذا، قال: كذا قال، صدق، أما سمعت؟ يقول الله: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمنت إلى أهلها﴾ [النساء:58])[64].

♦ وعن ابن عمر (رضي الله تعالى عنهما)، قال: (من تضييع الأمانة النظر في الدور والحجر)[65].

المطلب التاسع: تحين الفرصة المناسبة من حيث الوقت أو المكان

إن الشخصية القيادية الناجحة هي التي تحسن استثمار الفرص، وتفرّق بين المناسب والأنسب، سواء في الوقت أو في المكان أو الحال أو حتى في الأفراد . وهذا ما نلمسه بجلاء حين نقرأ في سيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكيف أنه يتخير الأوقات والأماكن الأنسب، منذ بدء دعوته (صلى الله عليه وآله وسلم)، حين كان يتبع الناس في منازلهم بعكاظ ومجنة وفي المواسم بمنى، يقول: من يؤويني من ينصرني حتى أبلغ رسالة ربي وله الجنة[66]. وبالنسبة لقيمة الأمانة فقد سلك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعزيزها هذا المسلك، كما يظهر مما رواه ابن عباس (رضي الله عنهما): أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أتى جماعة من التجار فقال: (يا معشر التجار)، فاستجابوا له ومدوا أعناقهم، قال: (إن الله باعثكم يوم القيامة فجاراً، إلا من صدق، وبرَّ، وأدَّى الأمانة)[67]. فإتيانه (صلى الله عليه وآله وسلم) التجارَ في مكانهم، وقصدُه إياهم في محلّ تجارتهم، أبلغ في تعزيز القيمة في نفوسهم من النصيحة العابرة في مكانٍ آخر أو مع غير التجّار مثلاً . وكذلك نجد أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لمّا أراد أن يسلّم مفاتيح الكعبة لعثمان بن أبي طلحة، بعد أن خرج من الكعبة، قال له على مشهد من الناس: خذوها يا بني أبي طلحة، بأمانة الله سبحانه، واعملوا فيها بالمعروف، خالدةً تالدةً، لا ينزعها من أيديكم إلا ظالم)[68].

ومن ذلك قصة سراقة بن مالك الذي لحق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في الهجرة، ثم كتب له كتاب أمانٍ، فلما كان بعد غزوة حنين، جاء بكتابه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلما دخل بين الأنصار جعلوا يقرعونه بالرماح، ويقولون: إليك إليك، حتى دنا من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو على ناقته فقال: يا رسول الله، هذا كتابك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (يوم وفاء وبر)، فأسلم، وساق إليه صدقة ماله.[69]

المبحث الثالث: ثمرات المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة

لاشك أن المنهج النبوي الكريم في تعزيز قيمة الأمانة، آتى أكله كأحسن ما يكون وأجوده، فقد نشأ من ودْقه بساتين القيم المؤنقة، وأشجار الأخلاق المورقة، وسيول الدماثة المتدفقة، ولا عجب، فهذا منهج من قال عنه ربه: ﴿وما ينطق عن الهوى ۞ إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾ [النجم: 3 – 4].

وفي المطلب الآتي نماذج موجزة عن طرف من ثمرات هذا المنهج الكريم، ثم في المطلب الذي يليه نماذج من اقتفاء الصحابة (رضي الله تعالى عنهما) لهذا المنهج.

المطلب الأول: نماذج من ثمرات المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة

لا يمكننا بحال حصرُ كل ما أخرجه هذا المنهج، لكثرته وشيوعه وتلبس غالب المجتمع النبوي به، ولكن بعض النماذج تدلُّ على البقية:

ومن هذه النماذج ما رواه يوسف بن ماهك المكي، قال: كنت أكتب لفلانٍ نفقة أيتام كان وليهم، فغالطوه بألف درهم، فأداها إليهم، فأدركت لهم من مالهم مثليها، قال: قلت: اقبض الألفَ الذي ذهبوا به منك، قال: لا، حدثني أبي، أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: (أدِّ الأمانةَ إلى من ائتمنك، ولا تخنْ من خانك)[70].

ومنها قصة توبة أبي لبابة (رضي الله تعالى عنه) يوم بني قريظه، فسألوه، فأشار إلى حلقه، يقول: الذبح، فنزلت الآية: ﴿يأيها الذين ءامنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أمنتكم وأنتم تعلمون﴾ [الأنفال: 27]، قال أبو لبابة (رضي الله تعالى عنه): (ما زالت قدماي حتى علمت أني خنت الله ورسوله)[71].

ومنها ما سبق في قصة عمر (رضي الله تعالى عنه)، وفيها: فقال له رجل: أنا أخبرك، أنت أمين الله، وهم يؤدون إليك ما أديت إلى الله، فإذا رتعت رتعوا، قال: صدقت.

ومنها صاحب حديث (لا خلابة) الذي مرَّ، وفيه دلالة على تأثر مجتمع الصحابة بمنهج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، واستجابتهم للازم هذا المنهج، وتعايشهم في ظلاله.

ومنها ما مرَّ أيضاً من كتمان أبي بكر (رضي الله تعالى عنه) خبر رغبة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، في الزواج من حفصة (رضي الله تعالى عنها)، وقوله: ما كنت لأفشي سرَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ومنها ما سبق أيضاً من قصة أنس (رضي الله تعالى عنه) في حفظه سرَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، حتى من أمه، وإقرارها ابنَها على ذلك، وفيه كذلك قول أنس (رضي الله تعالى

عنه) لثابت: ... فلو حدثت بذلك السرِّ أحداً لحدثتك به يا ثابت.

ومنها ما أثمرته قصة الغلول التي سبقت في منهجه (صلى الله عليه وآله وسلم) بالترهيب، فقد جاء (عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أنه قال: (يا أيها الناس، ليس لي من هذا الفيء ولا هذه إلا الخمس، والخمس مردود عليكم، فرُدُّوا الخياط والمخيط؛ فإن الغلول يكون على أهله يوم القيامة عاراً ونارا وشناراً)، فقام رجل معه كُبَّةٌ من شَعَر، فقال: إني أخذت هذه أصلح بها بردعة بعيرٍ لي دَبِر، قال: (أما ما كان لي ولبني عبد المطلب، فهو لك، فقال الرجل: يا رسول الله، أما إذ بلغت ما أرى، فلا أرب لي بها، ونبذها)[72].

ومنها قصة عمار بن ياسر وعباد بن بشر اللذين باتا يحرسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقال في آخره: (فلولا أني خشيت أن أضيع ثغراً أمرني رسول الله بحفظه، ما انصرفتُ، ولو أتى على نفسي)[73].

إلى غير ذلك من النماذج التي يقصر المقام عن استيعابها، ولعلّ ما سبق فيه من الغُنية ما يدل على غيره.

المطلب الثاني: صور من اتباع الصحابة الكرام لهذا المنهج

من البديهي – بعد أن استعرضنا منهج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعزيز قيمة الأمانة، وظهور نتائجه – أن يتَّبع الصحابة الكرام هذا المنهج، ويسيروا عليه في تعزيز هذه القيمة؛ ومن النماذج على ذلك ما يأتي:

كانت الأمانة عند الصحابة (رضي الله تعالى عنهم) هي المقياس في الكشف عن معدن الرجل، يقول عمر (رضي الله تعالى عنه): (لا يعجبنكم من الرجل طنطنته، ولكنه من أدى الأمانة، وكفَّ عن أعراض الناس، فهو الرجل)[74].

وعمر (رضي الله تعالى عنه) من أكثر الصحابة تأثراً بهذا المنهج، واتِّباعاً له، فمن ذلك ما ورد في سيرته من محاسبته الدقيقة لعمَّاله فقد جاء (أنه قال لأصحابه: تمنوا، فقال بعضهم: أتمنى لو أن هذه الدار مملوءة ذهباً، أنفقه في سبيل الله وأتصدق، وقال رجل: أتمنى لو أنها مملوءة زبرجداً وجوهراً، فأنفقه في سبيل الله وأتصدق، ثم قال عمر (رضي الله تعالى عنه): تمنوا، فقالوا: ما ندري يا أمير المؤمنين، فقال عمر (رضي الله تعالى عنه): أتمنى لو أنها مملوءة رجالاً مثل أبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة، وحذيفة بن اليمان)[75].

فعزّز بذلك قيمة الأمانة عن طريق التنويه بالأمناء، والرفع من شأنهم، والإشارة إلى أولويتهم في قيادة الأمة، وإلى أن إسناد المهمات العظيمة إليهم، من توسيد الأمر إلى أهله. ومن ذلك قول عثمان (رضي الله تعالى عنه): من أحب أن ينظر إلى القوي الأمين فلينظر إلى هذا (يقصد: عمر)[76].

ومن ذلك قول سلمان الفارسي (رضي الله تعالى عنه)، للأشعث بن قيس، وجرير بن عبد الله (رضي الله تعالى عنهما): (اتقيا الله، وأديا الأمانة)[77]، يقصد: أمانة السلام التي حمّلهما أبو الدرداء(رضي الله تعالى عنه). وفيه تنويه منه بعظم شأن هذه القيمة، وإشارة إلى سعة مفهومها، وتناوله لما قد لا يُظَنّ منها. وعن ابن سيرين، قال: (كان سمرةُ (يعني: ابن جندب، الصحابي (رضي الله تعالى عنه) (عظيم الأمانة، صدوقاً)[78].

وهذه النماذج غيض من فيض من حياة الصحابة الكرام (رضي الله تعالى عنهم)، ولعلَّ في هذا بلاغاً لقومٍ فطناء عالمين.

الخاتمة

أحمد الله جلَّ شأنه على ما يسَّر من إتمام هذه الصفحات، وأعان على ذلك بمنِّه وفضله، وختاماً ففيما يأتي أهمُّ النتائج في البحث:

1. المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة، هو آكد المناهج، وأدقها، وأشملها، وأصلحها، ولا يغني عنه منهج آخر أو يسد خلة انعدام القيم السامية، بله ضعفها أو ركودها.
2. المنهج النبوي صالح للتطبيق في كل زمان، وهو منهج فاعل في تعزيز قيمة الأمانة لجميع أفراد المجتمع.
3. المنهج النبوي صالح وفاعل في تعزيز القيم الإيمانية، والأخلاقية، والسلوكية، الأخرى.
4. أثبت البحث من خلال استعراض المنهج النبوي، من أداء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مهمته في تعزيز القيم والسمو بالأخلاق، على الوجه الأتمّ.

وأما التوصيات، فهي:

1. تفعيل المنهج النبوي في تعزيز القيم، في ضوء هذا البحث، في المؤسسات التعليمية، والتربوية؛ لإخراج أجيال مؤمنة بالحاجة إلى القيم السامية، التي جاء بها – أو نفض عنها غبار التشويه – دينُ الإسلام، ويمكن أن تقرر مادة دراسية يكون تكوينها العلمي والتربوي مبنيا على المنهج النبوي في تعزيز قيمة الأمانة.
2. إقامة الندوات، والمؤتمرات، عن قيمة الأمانة خصوصاً، والاهتمام فيها بمشاركة من وُسِّد إليه أمرٌ ذو شأنٍ من أمور المسلمين، ويمكن أن تكون شهادة مشاركة في مؤتمرٍ منها حافزاً للقبول في الوظائف، ووسيلة للمفاضلة بين المترشحين.
3. انتشرت في الآونة الأخيرة بعض تسجيلات الفيديو في وسائل التواصل الإجتماعي لأناس من العامَّة ظهرت منهم الأمانة في الحفاظ على مبالغ ضخمة أو أغراض ثمينة وإعادتها إلى أصحابها، وعليه أوصي بالإعتناء بهذه النماذج وإبرازها للمجتمع وتكريمها على مستوى دولي يُظهر الاهتمام بقيمة الأمانة ويعززها في نفوس الناس، ويدفع إلى الاقتداء بأولئك الأمناء، مع أن بعض الجهود الذاتية قد سبقت إلى ذلك، لكنها لم تكن على المستوى اللائق بهذه القيمة. وصلى الله وسلّم على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

1. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، 5/2382، برقم (6132) .
2. وهي: صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن الترمذي وسنن النسائي وسنن ابن ماجه رحمهم الله.
3. انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395 هـ) معجم المقاييس في اللغة ، 83 .
4. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن

، 4/353.

5. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ) التحرير والتنوير ، 9/129 .

6. أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل بن المغيرة (ت256هـ) في الأدب المفرد 104 ، والإمام أحمد، بن محمد بن حنبل(ت241هـ)، في المسند 14/513، والبيهقي، أحمد بن الحسين(458هـ)، في السنن الكبرى 10/191 ؛ والحديث صحيح .

7. انظر: الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت518هـ)، مجمع الأمثال ، 2/375 .

8. ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي(ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، 7/37 .

9. أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، في السنن، كتاب البيوع، باب التجار وتسمية النبي r إياهم، 3/515 برقم (1209) وهو حديث حسن.

10. أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، 2/952 برقم (2535) .

11. أخرجه البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (ت292هـ)، في البحر الزخار المعروف بمسند البزار، 3/61 ؛ والحديث ضعيف.

12. أخرجه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت275هـ)، في السنن، كتاب الفتن باب حرمة دم المؤمن وماله، 4/601، وأخرجه الإمام أحمد في المسند، 10/497 برقم (12499)، والحديث صحيح.

13. أخرجه أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت307هـ)، في المسند، 888 برقم (4867)، وهو صحيح.

14. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء (ت151هـ)، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، 1/108.

15. ابن كثير، أبو الفداء الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، 2/204 .

16. انظر: السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي (ت581هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام،1/211.

17. أخرجه ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد(ت235هـ)، في الكتاب المصنف، 7/330 برقم (36544)، وهو ضعيف، ولكن له أصل صحيح .

18. أخرجه الطبراني سليمان بن أحمد (ت360هـ)، في المعجم الكبير، 5/1695 برقم (6583)، وسنده ضعيف.

19. انظر: البيهقي، في السنن الكبرى، 6/289، وانظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت258هـ)، في التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، 3/214؛ وهو بسند قوي.

20. ابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان المارديني (ت745هـ)، الجوهر النقي على سنن البيهقي ، 6/357.

21. الجملة بين علامتي التنصيص مستفادة من مقدمة المحققين لكتاب الترغيب والترهيب للمنذري ص6، وهم: محيي الدين مستو، وسمير العطار، ويوسف بديوي.

22. أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الرقاق باب رفع الأمانة، 5/2382 برقم (6131) .

23. أخرجه الإمام أحمد في المسند ، 16/526 برقم (23003)، وحسّنه محقق الكتاب وضعّفه غيره.

24. (شَبَّهَ الفتنَ في اتصالِها وامتدادِ أوقاتِها بالنوقِ المُسِنَّةِ السُّود). ابن الأثير، مجد الدين المبارك (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر،475.

25. أخرجه ابن حبان، محمد البستي (ت354هـ)، في الصحيح ، 15/99 برقم (6706)، وهو صحيح.

26. أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، 6/289، والحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405هـ) في المستدرك على الصحيحين، 4/549، وهو صحيح .

27. أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، 4/530، وهو صحيح.

28. أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، في السنن، في كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في العرافة، 2/146 برقم (2934)، وهو ضعيف.

29. البغوي، الحسين بن مسعود (ت516هـ)، شرح السنة، 10/60 .

30. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب الجهاد والسير، باب الغلول، 3/1118 برقم (2908).

31. أخرجه الإمام أحمد في المسند ، 17/526 برقم (24762)، وهو ضعيف.

32. أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، 6/2090 برقم (7993)، وهو ضعيف.

33. أخرجه الترمذي، في السنن، في كتاب السير، باب ما جاء في الغلول، 4/137 برقم (1572) وهو صحيح.

34. أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، 2/745 برقم (2011) .

35. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 4/480 .

36. أخرجه أبو داود، في السنن، في كتاب الأدب، باب ما جاء في النهي عن التجسس، 2/689 برقم (4889)، وهو صحيح.

37. أخرجه الدارقطني، علي بن عمر(ت385هـ)، في السنن، في كتاب البيوع، 2/632 برقم (2925)، وسنده ضعيف؛ لضعف عبد الله بن شبيب ويزيد بن عبد الملك ومحمد بن عبد الرحمن الحجبي، وقد ضعَّفه الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية 2/190 برقم (868)، وقال ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق 4/200: (هذا الإسناد لا يعتمد عليه، فإنَّ يزيد بن عبد الملك ضعَّفه أحمد وغيره، وقال النسائيُّ: متروك الحديث. وعبد الله بن شبيب: ضعَّفوه)، وقال ابن الملقِّن في البدر المنير 7/302: (وهذا ضعيف أيضا فعبد الله بن شبيب واه؛ ويزيد هو (النوفلي) وقد أسلفت حاله في باب (الأحداث) ولهذا كله قال البيهقي في (سننه) : هذا الحديث إسناده ضعيف).

38. أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الكفالة، باب الكفالة في القرض والديون بالأبدان وغيرها، 2/801 برقم (2169).

39. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 4/673 .

40. أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب(ت303هـ)، في السنن الكبرى، في كتاب التفسير، سورة طه، 10/172 برقم (11263)، وأخرجه أبو يعلى، في المسند، 537 برقم (2620)، والحديث ضعيف.

41. أخرجه الإمام أحمد، في المسند، 4/249، برقم (4412)، والحديث صحيح.

42. انظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري(ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، 138 .

43. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، 4/1471، برقم (3783) .

44. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، 5/2382، برقم (6132) .

45. أخرجه مسلم، ابن الحجاج بن مسلم النيسابوري(ت261هـ)، في الصحيح، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، 3/1457برقم (1825) .

46. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، 3/1095، برقم (2845) .

47. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، 1/304، برقم (853) .

48. أخرجه مسلم، في الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل أنس بن مالك t، 4/1929 برقم (2482) .

49. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، 6/2537، برقم (6525).

50. قائل البيت هو محمد بن عبد الله بن عيشون الطليطلي(ت341هـ)، انظر: القاضي عياض، اليحصبي(ت341هـ)، في ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 6/174.

51. أخرجه البخاري، في الصحيح، في كتاب المغازي، باب قصة أهل نجران4/1592، برقم (4119) .

52. الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة(ت321هـ)، شرح مشكل الآثار، 6/320.

53. انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 1/362 .

54. الطبري، محمد بن جرير(ت310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، 23/405. وابن هشام، عبد الملك الحميري المعافري(ت218هـ)، السيرة النبوية، 3/53. وسند الحديث ضعيف.

55. أخرجه الترمذي، في السنن، كتاب المناقب، باب في فضل اليمن، 5/727، والحديث صحيح.

56. أخرجه أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، في معرفة الصحابة، 4/2010، وسنده ضعيف.

57. أخرجه البيهقي، في شعب الإيمان، 6/203، وقال عقبه: (وقد روي هذا مرفوعاً بإسناد ضعيف بمرة) ثم ساق الحديث بعده مرفوعاً، فعدلت عنه لشدة ضعفه.

58. أخرجه مسلم، في الصحيح، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، 2/1060 برقم (1437).

59. أخرجه أبو داود، في السنن، كتاب الأدب، باب في نقل الحديث، 4/418 برقم (4870)، وهو حديث حسن.

60. أخرجه أبو داود، في السنن، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على وقت الصلوات، 1/116 برقم (429)، وهو حديث حسن.

61. أخرجه البيهقي، في شعب الإيمان، 4/265، وسنده جيد.

62. أخرجه البيهقي، في السنن الكبرى، 6/353. وسنده ضعيف. وهذا وما يليه وإن كان من كلام الصحابةy إلا أنه مقتبس من هدي النبوة.

63. أخرجه البيهقي، في السنن الكبرى، 7/371. وسنده صحيح.

64. أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، 8/2636 برقم (10527)، وسنده ضعيف.

65. أخرجه البيهقي، في شعب الإيمان، 7/221، وسنده ضعيف.

66. رواه الإمام أحمد في المسند، 11/453 برقم (14393)، والحاكم، في المستدرك على الصحيحين ، 2/624، وهو صحيح .

67. أخرجه الترمذي، في السنن، في كتاب البيوع، باب ما جاء في التجار وتسمية النبي r إياهم، 3/515 برقم (1210).

68. أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، 8/2812 برقم (11234)، وهذا اللفظ للأزرقي، محمد بن عبد الله بن الأزرق (ت250هـ)، في أخبار مكة، 1/209.

69. انظر: الطبراني، في المعجم الكبير، 5/1700،1701 برقم (6602)، (6603)، وانظر: الفاكهي، محمد بن إسحاق المكي (ت272هـ)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، 5/67. وهو صحيح، أصله عند البخاري، في الصحيح، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 3/1323 برقم (3419) .

70. أخرجه أبو داود، في السنن، في كتاب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، 3/313 برقم (3537)، وهو حديث صحيح.

71. انظر: سعيد بن منصور، بن شعبة الخرساني (ت227هـ)، سنن سعيد بن منصور، 5/204، والقرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، 4/353، وسنده ضعيف.

72. أخرجه الإمام أحمد، في المسند6/275، برقم (6729)، وهو صحيح.

73. أخرجه ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري(ت311هـ)، في الصحيح، في كتاب الوضوء، باب ذكر الخبر الدال على أن خروج الدم من غير مخرج الحدث لا يوجب الوضوء، 1/24 برقم (36)، وهو حديث حسن.

74. البيهقي، في السنن الكبرى، 6/288، وفي سنده ضعف.

75. أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، 3/226، وهو صحيح.

76. البيهقي، في معرفة السنن والآثار، 4/527، وفي سنده ضعف.

77. أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، 5/1533 برقم (6058)، وهو صحيح.

78. الذهبي، محمد بن أحمد بن قَايْماز (ت748هـ)، في سير أعلام النبلاء، 3/185.

المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري(ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، ط2، 1423هـ، دار ابن الجوزي – الرياض.

2. الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن الأزرق (ت250هـ)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة.

3. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت151هـ)، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، تحقيق: سهيل زكار، ط1، 1398هـ – 1978م، دار الفكر – بيروت.

4. البخاري، محمد بن إسماعيل بن المغيرة الجعفي (ت256هـ)، 1/ الصحيح ، تحقيق: مصطفى البغا، ط3، 1407هـ – 1987م ، دار ابن كثير – اليمامة، بيروت. 2/ الأدب المفرد ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ط3، 1409هـ – 1989م، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

5. البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (ت292هـ)، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط1، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة .

6. البغوي، الحسين بن مسعود (ت516هـ)، شرح السنة، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، ط2، 1403هـ – 1983م، المكتب الإسلامي – بيروت ، دمشق.

7. البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين(458هـ)، 1/السنن الكبرى، تحقيق: أبي الحسن الأمروهي وآخرون ، ط1، 1434هـ – 2013م، دار النوادر – سوريا ، لبنان ، الكويت. 2/ شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد

حامد، ط1، 1423هـ – 2003م، مكتبة الرشد – الرياض. 3/ معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية – بيروت.

8. ابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان الماردِيني الحنفي(ت745هـ)، الجوهر النقي على سنن البيهقي، تحقيق: أبي الحسن الأمروهي وآخرون ، ط1، 1434هـ – 2013م، دار النوادر – سوريا ، لبنان ، الكويت .

9. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

10. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405هـ) المستدرك على الصحيحين، مؤسسة الفاروق الحديثة – القاهرة .

11. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ترتيب: الأمير علي بن بلبان الفارسي(ت739هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط1414هـ – 1993م، مؤسسة الرسالة – بيروت.

12. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، 1/فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وعبد العزيز بن باز، ط1، 1421هـ – 2001م، دار مصر – القاهرة. 2/ الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط2، 1431هـ – 2010م، دار المعرفة – بيروت.

13. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد القرطبي الأندلسي (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة – بيروت .

14. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني(ت241هـ)، المسند، تحقيق: حمزة أحمد الزين، ط1، 1416هـ – 1995م، دار الحديث– القاهرة .

15. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري(ت311هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، 1390هـ – 1970م، المكتب الإسلامي – بيروت.

16. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت385هـ)، السنن، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط1، 1422هـ – 2001م، دار المعرفة – بيروت.

17. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر – بيروت.

18. الذهبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط ، ط11، 1422هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت.

19. سعيد بن منصور، أبو عثمان ابن شعبة الخرساني المكي (ت227هـ)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد ط1، 1414هـ، دار العصيمي – الرياض.

20. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي (ت581هـ)، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر– بيروت.

21. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد(ت235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، ط2، 1426هـ – 2005م، دار الكتب العلمية – بيروت.

22. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، ط1، 1431هـ – 2010م، مكتبة الأصالة والتراث – الشارقة.

23. الطبري، محمد بن جرير(ت310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، 1420هـ – 2000م، مؤسسة الرسالة – القاهرة.

24. الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت321هـ)، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط1، 1415هـ – 1994م، مؤسسة الرسالة – القاهرة.

25. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ) التحرير والتنوير من التفسير ، دار سحنون – تونس.

26. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي النمري(ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عادل مرشد، ط1، 1423هـ– 2002م، دار الأعلام – عمّان.

27. عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت341هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، ط1، 1983م، مطبعة فضالة – المغرب.

28. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395 هـ) معجم المقاييس في اللغة ، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، 1414هـ، دار الفكر – بيروت.

29. الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق المكي (ت272هـ)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، ط2، 1414هـ، دار خضر – بيروت.

30. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: صدقي محمد جميل والشيخ عرفان العشّا، ط ، 1415هـ – 1995م، دار الفكر – بيروت.

31. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، 1426هـ – 2005م، المكتبة العصرية – بيروت.

32. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت275هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط1، 1419هـ1998–م، دار المعرفة – بيروت.

33. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

34. المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي (ت656هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: محيي الدين مستو، وسمير العطار، ويوسف بديوي ، ط2، 1417هـ – 1996م، دار ابن كثير – دمشق،بيروت ، ودار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ومؤسسة علوم القرآن – عجمان.

35. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم(ت518هـ)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1428هـ – 2007م، المكتبة العصرية – بيروت.

36. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب(ت303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط2، 1432هـ – 2011م، دار الرسالة العالمية – بيروت.

37. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (ت430هـ)، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، 1419هـ – 1998م، دار الوطن – الرياض.

38. ابن هشام، عبد الملك الحميري المعافري(ت218هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1411هـ، دار الجيل – بيروت.

39. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت307هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط1، 1426هـ– 2005م، دار المعرفة – بيروت.

وصايا شهداء فلسطين
(دراسة نقدية)*

د. عبد الرحيم حمدان العبد حمدان**

*تاريخ التسليم: 2016/11/1م، تاريخ القبول: 2017/1/15م.
** أستاذ مساعد/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين.

ملخص:

تروم هذه الدراسة إلقاء الضوء على نماذج من نصوص وصايا شهداء فلسطين التي كتبوها بدمائهم؛ ليعبروا بكلماتهم عما يجيش في أنفسهم من مشاعر وأحاسيس.

عالج الباحث مفهوم الوصية، ومكانتها، وتناول السمات الفنية للوصايا وأهمها: اللغة والأسلوب، فضلاً عن الصورة الفنية. وفي سبيل تحقيق هدف الدراسة استعان الباحث بالمنهج التحليلي الفني؛ لاستكناه نصوص الوصايا، وفتح مغاليقها؛ لإبراز ملامحها وخصائصها الفنية.

انتهت الدراسة إلى أن ثمة سمات فنية تميزت بها نصوص وصايا الشهداء منها: الميل إلى سهولة اللغة وبساطتها، والتأثر بالموروث الديني والأدبي، والجنوح لاستخدام الصورة الفنية، والالتزام بالتشكيل البنائي للوصية.

الكلمات المفتاحية، وصايا، شهداء، فلسطين، السمات الفنية.

The Commandments of the Martyrs of Palestine

(A Critical Study)

Abstract:

This study aimed to shed light on the samples of the texts of the commandments of the martyrs of Palestine, which they wrote with their blood to express their feelings and sensations.

Researcher treated the concept of the commandment, and its place, tackling the technical features of the commandments, including language and style, as well as the technical picture.

In order to achieve the goal of the study the researcher used the analytical technical approach; to analyze the texts of Commandments, revealing the secrets; to highlight the technical features and characteristics.

The study concluded that there are technical attributes characterized the texts of the commandments of the martyrs, including the tendency to simplicity and ease of language, and influence by religious and literary heritage, and delinquency to use the technical picture, and a commitment to structural composition to the commandment.

***Keywords**: commandments, martyrs of Palestine, the intellectual implications, technical features.*

المقدمة:

ابتُلي الشعب الفلسطيني في تاريخه المعاصر بالاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي اغتصب الأرض، ودَنّس المقدسات، وقتل أهل البلاد وعذّبهم، وأسكنهم الملاجئ والمخيمات، وشردهم في بلاد الغربة والشتات، واقترف بحقهم أبشع الممارسات القمعية اللاإنسانية، وتفنن في ممارسة أساليب التعذيب والتنكيل، والإجراءات الاعتقالية التعسفية؛ الأمر الذي وَلّد آثاراً سالبة بالغة الخطورة في نفوس أبناء الشعب الفلسطيني، فثار، وحمل السلاح لمقاومة المحتل المستعمر دفاعاً عن أرضه وأمته، وانتفض انتفاضات مباركة؛ لينال حقَّه وحريته، واتخذ من جسده سلاحاً للمقاومة.

وقد برزت في ميدان الجهاد والاستشهاد ظاهرة عامة هي: أن يعمد الشهيد قبيل استشهاده، أو مَنْ يتوقع استشهاده أن يكتب وصيته بخط يده، فغدت تلك الوصايا سجلاً خالداً يتزود بمدلولاته أبناء الأمة، لا سيما المقاومين الذين كرَّسوا حياتهم من أجل قضيتهم السامية، ويطمحون للاستشهاد في سبيل قضيتهم العادلة، وباتت تلك الوصايا ناراً على الاحتلال لا تخبو شعلتها، ولا تهمد جَذوتها.

من هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة؛ لتسلّط الضوء على أهم السمات الفنية لهذه الوصايا التي خطّوها بدمائهم وعظامهم، وحملت ما يعتمل في صدورهم من إيمان بالجهاد والاستشهاد، وعشق للحرية والحياة.

لعل سبب تركيز الباحث على اختيار وصايا شهداء فلسطين مادة لبحثه هو تقديره لقيمة تلك الوصايا؛ بوصفها تمثل مادة خصبة لتحليل شخصية الشهداء، وتجسيد ملامحها البارزة، وقدرتها على الكشف عن بواعثهم للاستشهاد والجهاد. فضلاً عن أن الباحث لم يعثر في أثناء اطلاعه على أدبيات الدراسة على دراسة علمية متكاملة تناولت وصايا الشهداء، وأدركت مراميها، وحددت قضاياها المضمونية، وسماتها الفنية.

سلكت الدراسة في مقاربتها لوصايا الشهداء المنهج التحليلي الفني؛ لإيمان الباحث بقدرته على استقراء نصوص الوصايا، وسبر أغوارها، والكشف عن أسرارها، فضلاً عن قدرة هذا المنهج على إبراز السمات الفنية للنصوص، ولتجنبه الأحكام التقويمية الْفَجَّة.

وقفت الدراسة عند استقراء نماذج منتقاة من تلك الوصايا التي تحتوي على مضامين إنسانية سامية، صاغها أصحابها بأسلوب أدبي يتسم بجمال العبارة ووضوحها، وحسن التعبير، وجودة الصياغة، وقد استبعدت وصايا الشهداء الشعرية، واكتفت بدراسة الوصايا النثرية، بالإضافة إلى أنها لم تُدخل الوصايا المصورة المكتوبة التي تُلْقي شفاهاً في وسائل الاعلام؛ بوصفها تأخذ طابعا إعلامياً، وتهدف إلى بعث رسائل سياسية.

تعريف الوصية لغة: يرى ابن منظور أن لمفردة الوصية معاني عدة منها: العهد، فيقال أوصى الرجل ووصاه بمعنى عُهد إليه[1]، والوصية اصطلاحاً: فن تعبيري، يتم من خلاله نقل خُلاصة خبرات الموصي في شؤون الحياة أو شأن من شؤونها؛ ليفيد منها في تصور رؤيته ومذهبه في الحياة من جميع مناحيها: حلوها ومرها[2].

ويقصد بالوصية في هذه الدراسة: ما سطره الشهيد الحي الفلسطيني من وصيّة بخط يده قبل استشهاده، أو قبل توقعه الاستشهاد، مصوراً فيها دوافعه، معبراً عن تجاربه وخبراته التي

اكتسبها في حياته موجهاً إياها إلى ذويه وأمته، بأسلوب أدبي مؤثر.

أهمية الوصية وقيمتها: شغلت الوصايا حيزاً واسعاً من التراث النثري في الأدب العربي؛ بوصفها فناً أدبياً ذا قيمة غنية في مضامينه وقيمه الجمالية، وتعد الوصايا بعامة خلاصة الوعي الإنساني، وقمة الإبداع البياني وهي إحدى المكونات الأساسية في بناء الوعي الإسلامي، وتشييد النموذج الإنساني الذي يليق برسالة خير أمة أخرجت للناس[3].

وتنبع أهمية وصايا شهداء فلسطين المكتوبة من كونها تؤدي دوراً مهماً في تعزيز الانتماء للهوية الوطنية، إلى جانب وظيفتها في توجيه النشء للاقتداء بالمجاهدين الذين يبذلون أرواحهم رخيصة في مقاومة المحتلين، فضلاً عن غرس القيم الخلقية لدى النشء من صبر واحتمال للأذى، وشجاعة، وتضحية وفداء لوطنه وأهله وأمته.

وتتجلى أهمية وصايا شهداء فلسطين أيضاً؛ لكونها تحتوي على دروس لأبناء فلسطين والأمتيْن العربية والإسلامية، تؤكد أن المستقبل للشعوب المكافحة المقاومة، وليس للمتخاذلين، إلى جانب أن هذه الوصايا تسهم في الارتقاء والسمو بالذائقة الأدبية للمتلقين إلى مستوى معايشة هذه النصوص الجميلة، وتذوقها بما تتمتع به من أساليب بلاغية ناصعة.

السمات الفنية لوصايا الشهداء:

يرى الباحث أن الكلام على السمات الفنية العامة يقتضي النظر إليها من جهة اللغة والأسلوب، والصورة الفنية، وفيما يأتي بيان لما استطاع الباحث أن يرصده في هذه الوصايا من سمات فنية منها:

أولاً – اللغة والأسلوب:

تمثل اللغة أحد عناصر الإبداع الأدبي، وهي أداة الأديب في تصوير أحاسيسه، ونقل مشاعره إلى متلقيه، وتستمد اللغة قيمتها في الدرس النقدي؛ بوصفها المادة الخام التي يتشكل منها العمل الأدبي بعامة، فاللغة لا تتوقف عند مصاحبة الخطاب مقدمةً له مرآة لبنيته الخاصة، بل هي التي تشكل سماته الخاصة، وتولد قيمته الفنية والجمالية[4]. ومن أبرز خصائص مفردات لغة وصايا الشهداء ما يأتي:

أ. البساطة والوضوح واليسر: فقد عبر الشهيد عن أفكاره من غير مواربة أو تعمية أو لجوء إلى الرمزية؛ ويرجع ذلك إلى وضوح الأهداف واستلهام الوصية للواقع المعيش، فضلاً عن أن وصاياه كانت موجهة إلى الجماهير الشعبية. فالشهيد الموصي يدرك تماماً أنه يروم من وصيته إيصال تجربته الذاتية إلى المتلقين بأيسر طريق، فكان في وصيته يميل إلى انتقاء المفردات السلسة اللينة والتراكيب البسيطة السهلة، فتأتي لغته أقرب ما تكون إلى الأسلوب العادي الذي يفهمه العام والخاص، ونادراً ما يحتاج المتلقي المثقف إلى استعمال المعجم للكشف عن دلالة مفردة ما، وكان الوضوح والمباشرة أبرز ما تتسم به اللفظة في وصايا الشهداء بعامة؛ الأمر الذي جعلها تنقل تجاربهم بصورة واضحة جلية.

يكاد المتلقي يجد مثل هذه السهولة في الألفاظ، والوضوح في المفردات في وصايا الشهداء جمعاء، فإذا ما تحدث الشهيد الموصي عن مضمون الشهادة والجهاد، فإنه يجنح لاستعمال ألفاظ لينة رقيقة، ومن أمثلة ذلك وصيةٌ كتبها الشهيد سهيل نعمان أبو نحل بخطه، يقول: (أكتب وصيتي هذه؛ وكأني على جناح طائر أطير في أرجاء وطني الحبيب فلسطين الذي ترعرعت، وأنا أعشق نسيم ترابه وهوائه وسمائه، وأعشق روائح بياراته وأزقة مخيماته، أعشق قدسه ومساجده)[5].

يلمس المتلقي في هذه الفقرة جمالاً فنياً، مرده إلى مفرداتها السهلة، وألفاظها الرقيقة اللينة التي لا تعقيد فيها ولا غموض، فهي حاملة للمعاني المراد توصيلها للمتلقي، ومقررة للحقائق، وناقلة لتجربة الشهيد الموصي الذاتية.

ب. الإيجاز وتكثيف اللغة: نهض أسلوب وصايا الشهداء على الإيجاز وتركيز المعنى وتكثيف اللغة، فيجنح الأسلوب في نصوص الوصايا للإيجاز على مستوى العبارات التي جاءت مكثفة وقصيرة ومتلاصقة، وغدت أشبه ما تكون بإيجاز القصر أو جوامع الكلم التي من أظهر سماتها الإيجاز الذي يَعني: تأدية المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة[6]، ومن الأمثلة الدالة على سمة الإيجاز العباراتُ الأتية: (القيادات زائلة والشعوب باقية)[7]،(لنستمر في الهجوم)[8]، (لا يهم المقاتل حين يضحي أن يرى لحظة الانتصار)[9]، (إن الأمة التي تتفنن في صناعة الموت لا يمكن أن تنهزم" ،"أولادي ليسوا أعز عليّ من الله والوطن)[10]،(إن لم نضحِّ أنا وأنت فمن يضحي؟) [11]،(إنكم لو نلتم من أجسادنا فلن تنالوا من عزائمنا)[12]،(إنها ميتة واحدة، فلتكن في سبيل الله)[13]، (واهمٌ مَنْ يظن أن دين الله يُنصر بغير جهاد)[14].

جاءت ألفاظ هذه العبارات سهلة، ومفرداتها واضحة معبرة عما يشعر به الموصي من أحاسيس عشق للجهاد ونقمة على المحتل، وتصميم على مقاومته، وكان السبيل إلى هذا الإيجاز الكلمات الجامعة التي تتسم بالإيجاز والتكثيف والإيحاء.

فمقولة الشهيدة دلال المغربي المأثورة: (لا يهم المقاتل حين يضحي أن يرى لحظة الانتصار) تحمل طاقات دلالية غنية، تكمن فيها دعوة المناضلين لمواصلة المقاومة حتى الانتصار، وقد تحولت هذه الكلمات الجامعة ذات المضمون الوطني إلى أغنية شعبية تتردد على شفاه الجماهير، فهي تصور الإنسان الفلسطيني داعياً إلى الإصرار على مواصلة الجهاد من أجل أن يرى لحظة الانتصار،(...إنها نفس دعوة المقاتلين: (قاتلوا... تنحقق النصر المبين)، وحتى الشهيد الذي يسقط على الثرى الفلسطيني أو ساحة النضال الفلسطيني في أي مكان من العالم، نسمع صوته مجلجلاً ينادي بالاستمرار في القتال... من أجل أن يرى لحظة الانتصار بعيني رفيقه)[15].

أما عبارة الشهيد محمود مرمش: (واهمٌ من يظن أن دين الله يُنصر بغير جهاد)، فتكتنز بدلالات إيحائية ثرة، فهي رسالة لأولئك المتقاعسين والمتخاذلين عن نصرة الأقصى ودرس لأولئك المهرولين للتطبيع مع إسرائيل، من يظن أن دين الله يُنصر بغير جهاد ولا دم ولا أشلاء، فأولئك واهمون، ولا يعرفون طبيعة هذا الدين؛ لذا سيجعل الشهيد من جسده قنبلة يفجر بها أجساد الصهاينة؛ انتقاماً لكل قطرة دم سالت على تراب بيت المقدس ومسرى نبينا محمد– صلى الله عليه وسلم – وانتقاما لأبناء فلسطين ونسائها وشيوخها وأطفالها. وتكشف هذه الكلمة الجامعة عن إضاءة خافتة إلى أن الرد

على هذه الجرائم البشعة لا يكون بالاستجداء والتوسل، أو الاستسلام لشروط العدو، بل بالجهاد وتقديم التضحيات، وافتداء هذه الأرض المقدسة بالدماء الطاهرة الزكية.

ت. المعجم اللغوي: عرف الشهيد الموصي ما للألفاظ من قيمة بوصفها أداته في التعبير والتصوير؛ فكان يحتفي بالمفردات ذات الطاقات الإيحائية، إذ أخذت مجموعة من الألفاظ تتردد في وصاياه أكثر من غيرها، وشكلت هذه المفردات معجماً لغوياً ذا مقاصد دلالية خاصة .

ويقصد بالمعجم اللغوي: قائمة الكلمات التي تتردد في الوصايا بصورة متكررة، ومن خلال الاستقراء لوصايا الشهداء وجد الباحث مجموعة من الألفاظ اصطفت في محاور يمكن تقسيمها إلى حقول دلالية عدة، تنتمي في مجملها إلى حقل الاستشهاد والمقاومة.

فمنها ما يدل على الجهاد مثل: (الاستشهاد – الخلود – الجنة – النار– المقاومة– الوطن – في سبيل الله– الحق – الثأر – الانتقام – الارواح –الحور العين – نبراس – قبس). ومنها ما يدل على الأماكن الفلسطينية: (القدس– المسجد الأقصى– المسجد الابراهيمي– غزة – فلسطين – الخليل – خانيونس– رفح – الخليل – بيت المقدس– جنين – بيسان – سخنين – عرابة – الناصرة– قبية). ومنها ما يدل على الموت وأدواته(شظايا – قنابل – براميل– بارود – نار – جحيم – جرائم – فظائع – الموت– الدم – القتل– الحياة –اليهود – المستوطنون– الشعب الاسرائيلي – مجازر– بني صهيون – ممارسات). ومنها ما يدل على أسماء الأعلام من الشهداء من مثل:(صلاح شحادة – يحيى عياش – إيمان حجو –محمد الدرة، أبو الهنود، إبراهيم المقادمة، وغيرهم).

فالمعاني والألفاظ التي صيغت بها الوصايا تكشف للمتلقي عن مشاعر وجدانية مليئة بالمرارة والألم، ومليئة بالثورة والتمرد على الواقع المعيش، وقد تحققت من خلال علاقة الذات بالوطن، حتى أصبحت أحزانه لا تفارقه، ونتيجة لهذا الشعور شاعت في لغة الوصايا ألفاظ عبرت عن هذه المعاناة.

إن علاقة الشهيد بالجهاد والمقاومة علاقة قوية، تبدو لنا واضحة في وصاياه التي نرى فيها شغفه بها وحبه لها، ولذلك نراها ماثلة في أغلب وصاياه وموضوعاتها المختلفة، ولو تتبعنا وصايا الشهداء لوجدنا هناك شبكة كبيرة من الألفاظ التي تصور حياة المجاهدين والمقاومين وما فيها من رغبة في الانتقام من المحتلين، وقد عبرت عن دلالاتها الواضحة، بما تحمله هذه الالفاظ من جمال ودلالات مليئة بالحياة.

ث. الأساليب الإنشائية الطلبية، وهي قائمة على توجيه المطالب بشكل مباشر وصريح أيضاً بالاتّكاء على أفعال الامر والنهي، واعتماد أسلوب النداء لكونه أسلوباً يساهم في تحقيق الطلب، ومن ذلك وصية الشهيد بهاء عليان الذي أكثر من استخدام أسلوبيّ النهي والأمر اللذين يحملان نبرة وعظية خطابية، مليئة بالتوتر والانفعال، وهذان الأسلوبان يتآزران في نقل تجربة الشهيد الموصي الذاتية في الجهاد والمقاومة، ويخرجان عن معناهما الحقيقي إلى معان أخرى أهمها الإرشاد والتوجيه والنصح لأبناء أمته ووطنه، يقول فيها مخاطباً أبناء شعبه: (لا تزرعوا الحقد في قلب ابني، اتركوه يكتشف وطنه، ويموت من أجل وطنه وليس من أجل الانتقام لموتي، لا تحزنوا على استشهادي، احزنوا على ما سيَجري لكم من بعدي، لا تبحثوا عما كتبته قبل استشهادي، ابحثوا عن ما وراء استشهادي، لا تجعلوا مني رقماً من الأرقام، تعدوه اليوم، وتنسوه غداً) [16].

أما أسلوب الاستفهام، فله وظيفة تعبيرية ترمي إلى تحريك همة الموصى له، ودفعه إلى مزيد من التفكير والتأمل والتدبر؛ لاكتشاف الحقيقة، يقول الشهيد فؤاد الحوراني: (وهل للحق رجال إن لم نكن نحن رجاله؟) [17].

فقد أدى الاستفهام الذي خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى النفي والتعجب دوراً مهماً في (في خلق لون من الحيوية والحركة في التعبير، وشحذ الهمم واستنهاض عزائم الرجال المجاهدين لتحرير الوطن من دنس المحتلين، فضلاً عن خلق لون من الحيوية والحركة في التعبير. وقد أدى الاستفهام الذي خرج عن معناه الحقيقي إلى النفي) وهل للحق رجال إن لم نكن نحن رجاله؟

ج. التكرار: ومن السمات الأسلوبية البارزة التي تميزت بها وصايا الشهداء التكرار، وهو إحدى الوسائل اللغوية التي تؤدي دوراً تعبيرياً في الوصية، فتكرار لفظة أو عبارة يوحى بشكل أوليّ بسيطرة هذا العنصر المكرر، وإلحاحه على فكر الشهيد الموصي أو شعوره، وَمن ثَمَّ فهو لا يفتأ ينبثق في أفق رؤياه من لحظة إلى أخرى، فلفظتا (أوصيكم)، و(سامحوني) من أكثر الألفاظ دوراناً على أقلام الشهداء، إذ لا تكاد تخلو منهما وصية من وصايا الشهداء، بل إنهما يتكرران في الوصية الواحدة غير مرة، حتى يكادا يغدوان لازمة لغوية، ويمكن أن يكون هذا التكرار العائد للفعلين مسوغاً للبعد النفسي، معيناً على الكشف عن خباياه وأسراره، فتكرارهم لهذين الفعلين لم يكن عبثياً، وإنما محاولة منهم للتأثير في نفسياتهم، واستمالتهم لوجهة نظرهم. ويحسن في هذا المقام توزيع ظاهرة التكرار على محورين أساسين هما: مستوى التكرار الإفرادي، **ومستوى التكرار التركيبي، وستتم دراستهما على النحو الآتي**:

1. مستوى التكرار الإفرادي: ومن امثلة هذا اللون من التكرار تردد لفظة (سراب) في الجملة الواحدة في وصية الشهيد أحمد محمد إسليم غير مرة؛ ليشير إلى أنْ التفاوض مع العدو بلا جدوى منه، وهو أمر لا ثمرة مرجوة منه، يقول: (فالشهادة هي الحياة وما دونها سرابٌ سرابٌ سراب...[18]. جاء التكرار مصوغاً في جملٍ سهلة يسيرة، تولد عنها إيقاع نغمي ذو تأثير نفسي عميق يعبر عن العواطف الصادقة، والمشاعر المخلصة التي تربط بين الشهيد ومصلحة الوطن. إن تكرار مثل هذه الألفاظ يشكل ملمحاً بارزاً من ملامح المعجم اللغوي لوصايا الشهداء، ولبنة أساسية من لبنات بناء الوصية.

وثمة ألفاظ أخرى شاعت في وصايا الشهداء من مثل لفظ: (قادمون)، ففي وصية للشهيد أمجد درويش تتكرر لفظة (قادمون) غير مرة، يقول الشهيد فيها: (أقول للصهاينة: لقد خاب ظنكم وخسأتم فالمجاهدون قادمون لكم من كل مكان.. من بين الحقول قادمون .. من جبال فلسطين قادمون ..من بين أنقاض مخيم جنين قادمون .. من نابلس من القدس ومن الخليل وغزة هاشم قادمون...) [19]، فالتكرار هنا لمفردة (قادمون)، له هدفه الدلالي، غرضه البلاغي، وهو تأكيد التصميم على الجهاد والمقاومة ضد المحتل لنيل الحرية والكرامة والاستقلال برغم كل شيء.

2. مستوى التكرار التركيبي: وكما كرر الشهداء اللفظ الواحد في وصاياهم، فقد كرروا عبارات واحدة غير مرة، ويتجسد تكرار العبارة ذلك في قول الشهيد جمال ناصر في وصيته التي يقول فيها: (مَنْ منا لا يغضب، ولا يعتريه شعور الانتقام عند سيره في جنازات الشهداء خاصة جنازات نابلس الجماعية؟! مَنْ منا لا يغضب ويحب الانتقام عند مشاهدة أمهات الشهداء وزوجاتهم وأبنائهم على التلفاز؟! وَمَنْ منا لا يشعر مع أصحاب البيوت التي هدمت أخيراً في خانيونس ورفح ومتاجر الخليل؟! وَمَنْ منا لا يغضب عند قتل الأطفال وقطع الأشجار وقصف المدن؟! وَمَنْ ، وَمَنْ ، وَمَنْ ؟!)[20].

ردد الشهيد الموصي عبارة (من منا لا يغضب) ثلاث مرات متتالية في موقف واحد، وقد جاءت في صورة تكرار تركيبي، وكأنه لازمة لغوية؛ تتجلى وظيفتها في ربط أجزاء الجملة ضمن دائرة فكرية واحدة، ويعكس حالة نفسية انفعالية عند الشهيد، وجاءت العبارات بصيغة الحض والتحريض في ظاهرها، وكأن الشهيد يحرض الشباب على الغضب الذي يحفزهم على الاستشهاد بسبب الجرائم التي اقترفها الصهاينة بحق الفلسطينيين الآمنين، وقد استثمر الشهيد الإمكانات الدلالية أسلوب الاستفهام الإنكاري الذي يفيد النفي الممزوج بمشاعر التوتر والانفعال والمثير لعاطفة الانتقام من العدو بسبب جرائمه البشعة بحق الفلسطينيين المدنيين العزل. فضلاً عن تكرار اسم الاستفهام (من) الذي يشي بتكرر جرائم المحتل وتعددها.

وفي موضع آخر يستعين الشهيد أسامة حلس بأسلوب الاستفهام في التعبير عن تجربته الشعورية، إذ فيقول: (إنْ لم أحترقْ أنا، ولم تحترق أنت، فمن ذا الذي سيضيئ للأقصى السراج[21]، ففي قوله: (فمن ذا الذي سيضيئ للأقصى السراج) استفهام خرج عن معناه الحقيقي؛ ليفيد النفي الممزوج بالتعجب والدهشة، واستخدام أسلوب الشرط:(إنْ لم أحترق أنا) وما يتصل به من حجة منطقية؛ لإقناع المتلقي، فبدون احتراق لا يوجد ضياء.

فقد شاعت ألفاظ أخرى في وصايا الشهداء مثل لفظة (سامحوني)، ومثال ذلك وصية الشهيد مؤيد الجبارين الذي بدأها بقوله: (يا رب تسامحيني يا أمي، يا رب تسامحني يا أبي...، لا تزعلي يا أمي ابنك شهيد ورافع رأس فلسطين..)[22]. فالشهيد الموصي يستهل وصيته بتكرار عبارة (سامحيني) ثلاث مرات مفردة ومتوالية، ولفظة (سامحيني)، لفظة ذات حمولة دلالية إنسانية لا تنضب يتولد من حولها كثير من المعاني والإيحاءات من معاني العطف والحنان والشفقة والرقة ومعاني الرعاية المخلصة للأمهات والآباء.

وقد أدى تكرار أداة النداء (يا) وهو توجيه الدعوة للمخاطب، وتنبيه على الإصغاء، وسماع ما يريده المتكلم دوراً فاعلاً في تحقيق الجانب الموسيقي في العبارة، إذ استخدم أداة النداء (يا)، وهي للقريب والبعيد، ولكنه جعل أمه وأباه بمثابة الإنسان القريب، إشعاراً بقرب المخاطب من النفس، وتعبيراً عن الرغبة في تقريب المسافة التواصلية بين الشهيد وذويه، ومدّ المخاطب بشحنات من الإشعار بالقرب العاطفي، ووضعه ضمن أجواء نفسية قوامها استشعار القرب من الجهة الموصية؛ ليكون ما يَرِدُ في الوصية مقبولاً.

إن تكرار مثل هذه العبارات يشكل دالاً فاعلاً لإثراء الإيقاع النغمي في نص الوصية؛ ويرمي إلى زيادة تأكيد المعنى وترسيخه في أذهان المتلقين، وإحداث المشاركة الوجدانية بين الذات الموصية والمتلقين، لتحريك مشاعر الانتقام من المحتلين الصهاينة لديهم، ودفعهم إلى سلوك درب الجهاد والمقاومة.

وعلى الرغم من هذا التنوع في أساليب وصايا الشهداء، فإن القارئ لهذه الوصايا يكتشف غلبة الجمل الإنشائية على الجمل الخبرية، وهي خصيصة أسلوبية لا تكاد تنفك عن الوصايا التي تعتمد أساساً على أساليب الإنشاء بعامة، وأساليب الطلب بخاصة[23].

ت. التأثر بالموروث العربي الإسلامي: ومن السمات الأسلوبية في وصايا الشهداء تأثرها بالموروث العربي الإسلامي، إذ غالباً ما يعزز الشهداء وصاياهم بمجموعة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية والأشعار العربية، والأناشيد والأغاني، وجوامع الكلم التي تحض على الجهاد في سبيل الله، والصبر على الابتلاء، وأكبر الظن أن كثيراً من الشهداء اطّلعوا على التراث العربي الإسلامي، ذلك أن الثقافة الإسلامية متأصلة في وجدانهم، وأن عدداً غير قليل من ألفاظ الموروث وعباراته ومعانيه وصوره قد استقرت في لاوعي الشهيد الحي، حتى إذا جرت الكلمات والعبارات على أقلامهم، تدافعت إليهم، وانثالت إلى تعبيراتهم انثيالاً، **وقد تنوعت روافد تأثرهم بلغة الموروث العربي وأساليبه وطرقه على النحو الآتي**:

1. القرآن الكريم: يشكل القرآن الكريم مصدراً أصيلاً من مصادر لغة الشهداء، حيث نهل الشهداء من معينه الثرّ الفياض لغتهم وصورهم، فقد حرص الشهيد على إبراز الشاهد القرآني في سياق إقناعي تأثيري؛ ليعطي وصيته طابعاً دينياً، وإشعاراً بقداسة قضيته، حتى لا تكاد وصية من وصاياهم تخلو من نصّ قرآني، وذلك عن طريق الاقتباس الذي يعد ظاهرة أسلوبية مهمة، ويقصد به:(أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن والحديث، ولا ينبه عليه للعلم به)[24]؛ بهدف تأكيد ما ذهب إليه الموصي، بوصفه يساعد على فهم النصوص، والحكم عليها، وتحديد ميوله واتجاهاته، وقد اتسع الاقتباس في وصايا الشهداء من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، واتخذ أساليب مختلفة في إيراد النص القرآني.

يلحظ المتأمل في وصايا الشهداء أنهم لم يتركوا نصاً قرآنياً يتحدث على معاني الجهاد والاستشهاد إلاّ واستعانوا به في حنايا وصاياهم، وجاء اقتباسهم من القرآن الكريم على ضربين: أولهما: إيراد الآيات بصيغتها ولفظها، وثانيهما: إيرادها بمعناها دون النص عليها. وسيتم التطرق إلى ذلك بالتفصيل.

أما الضرب الأول: فيتمثل فيه الاقتباس بالصيغة واللفظ بصورة مباشرة وصريحة، وهذا الأمر هو الأكثر حضوراً، وهو يغطي المضامين الفكرية جميعها التي عالجتها وصايا الشهداء، ومنها أن الشهداء كانوا يستخدمون العبارات المشعرة بأن النص المدرج لاحقاً هو من القرآن الكريم مثل: يقول تعالى، (عز من قائل، وقد وردت مجموعة من الاقتباسات القرآنية في وصايا الشهداء، ومن أمثلة ذلك ما ورد في وصية للشهيد مهدي حامد عقل[25]. (قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشترى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۞ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...**﴾(التوبة : 111). وقال تعالى:﴿**وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى**﴾ (طه:83 – 84).

يبدو أن استحضار النص القرآني في ختام فقرة الوصية قد حقق وظيفة بنائية تعبيرية، فهو يتغيا أن يجعل خاتمة فقرته هي آخر ما يسمعه القارئ؛ ليظل هذا النص محفوراً في وعيه وإدراكه.

وقد أدخل الموصي النص القرآني ضمن سياق وصيته دون الإشارة إلى أنه نص قرآني مسبوق بجملة (قال تعالى)، لقد طرح الموصي أمراً معيناً، ودلل على صحته من القرآن الكريم، إذ كان يتحدث عن جزاء المجاهدين المتقين في الآخرة؛ الأمر الذي أعطى وصيته صفة الصدق، حتى يشعر المتلقي أنه أمام حقيقة لا زيف فيها، فقد أورد الموصي النص القرآني المقتبس في السياق الموضوع له أصلاً، وأخرجه إلى سياق جديد يتماهى مع النص الحقيقي الذي أراده الموصي.

إن استلهام الشهيد الموصي للنصوص القرآنية كان يتسم بأسلوب فني متقن، فهو يستدعي من النصوص القرآنية ما يتوافق مع أسلوبه البسيط السهل في صياغة العبارات والتراكيب والجمل.

والضرب الأخير: هو الاقتباس بالمعنى، إذ حرص الموصي على اقتباس معاني القرآن في أثناء معاني نصوص الوصية، دون التنبيه عليها أو الإشارة إليها، إلى درجة يصعب معها استقصاء مواضعها إلا لمن تيسر له حفظ القرآن، ومن الأمثلة على ذلك قول الشهيدة هنادي جرادات في وصيتها: (وأنا الآن أُعلمكم بأنني إن شاء **الله** سأجد ما وعدني **الله** تعالى أنا وكل مَن يسيرون على هذا الطريق... جناتٍ وَعَدَنا **الله** بها، مخلدون فيها إن شاء **الله**) [26].

من يتأمل في فكرة هذا النّص من الوصية، يكتشف أنها لا تبتعد كثيراً عن فكرة واردة في القرآن الكريم وهو قوله تعالى:﴿**وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾(التوبة :72).

استحضر الموصي النص القرآني في نص وصيته؛ ليكون عوناً له وحجة، وحضاً على شحذ الهمم لمقاومة المحتل الغاصب، وانتظار الجزاء الطيب للمجاهدين، ودليلاً على صحة رأيه وإقناعه للآخرين.

إن استحضار الموصي الآيات القرآنية المتراكمة والمكثفة، لهو دليل قوي على أن السياق الذي يتحدث فيه الموصي يتناسب مع ما قصده من خلال حديثه على ظلم المعتدين، وقدرة **الله** على الانتقام منهم، وأن جزاء الشهداء هو الجنة، وفي الاقتباس ما يشير أيضاً إلى أن الموصي برهن على صحة رؤيته بآيات من القرآن توافق رؤيته للإنسان الظالم، وقدرة **الله** على الانتقام منه، والواقع أن اقتباس الشهيد للنصوص القرآنية جاء متناسباً ومنسجماً مع معاني وصاياهم، ومتصلاً بأفكارها، لا ينفصل عنها.

2. الحديث النبوي الشريف: حفلت وصايا الشهداء بالكثير من الإحالات إلى الأحاديث النبوية الشريفة، وقد ورد الاقتباس من الحديث على نوعين:

أحدهما: الاستشهاد بالنص النبوي بلفظه وصيغته بطريقة مباشرة صريحة، حيث يشار إلى الحديث بعبارة مشعرة بأنه قول الرسول– عليه الصلاة والسلام –. ومن الأمثلة على اقتباس الحديث الشريف كاملاً بنصه ما ورد في وصية للشهيد خالد محمد فؤاد أبو عسكر يقول فيها:(...عليك الصلاة يا حبيبي يا رسول **الله**، وأنت تقول:(من لم يغز ولم تحدثه نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية) [27].

وظف الشهيد الموصي في حنايا وصيته حديثاً للرسول– عليه الصلاة والسلام – يقول فيه : (من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق)[28]، وهذا الاستدعاء للحديث الشريف يدل على معرفة الموصي وتمكنه من السنة النبوية، واختياره من الأحاديث الشريفة ما يتناسب والموقف الذي بصدد الحديث عنه؛ الأمر الذي قوّى معنى وصيته، وجعل لها تأثيراً في المتلقين. وفي وصية للشهيد خالد الحزقي يقول فيها: (صدق رسوله إذ يقول:(الشهداء على(بارق) نهر بباب الجنة في جنة خضراء، يخرج عليهم رزقهم بكرة وعشياً) [29].

استوحى الشهيد في وصيته حديثاً للرسول–عليه الصلاة والسلام– :(الشُّهَدَاءُ عَلَى بَارِقٍ نَهْرٍ بِبَابِ الْجَنَّةِ، وَيَظْهَرُ بِبَابِ الْجَنَّةِ فِي قُبَّةٍ خَضْرَاءَ، يَخْرُجُ عَلَيْهِمْ رِزْقُهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ بُكْرَةً وَعَشِيًّا)[30]، أدرج الموصي الحديث الشريف في مجمل كلامه؛ لما فيه من تقوية للمعنى، وللتدليل على صدق نواياه في هذه الوصية، ولملاءمة معنى الحديث لما يريد أن يتحدث عنه.

والآخر: وفيه يكتفي الموصي بالإشارة إلى مضمون الحديث النبوي ومحتواه العام، بدون أن يذكر عبارة أو كلمة منه أو ذكر عبارات الحديث الشريف.

ومن ذلك ما أورده الشهيد ماهر حبيشة في وصيته التي يقول فيها: (وددت لو أن لي أرواحاً كثيرة لكي أنتقم المرة تلو المرة وأرد على مجازر كثيرة وإهانات كثيرة للمسجد الأقصى، وللحرم الابراهيمي، وللشعب الفلسطيني)[31]،

ينظر الشهيد في وصيته إلى حديث الرسول –عليه الصلاة والسلام–الذي يقول فيه: (والذي نفسي بيده لولا أن رجالاً يكرهون أن يتخلفوا بعدي، ولا أجد ما أحملهم ما تخلفت لوددت أني أقتل في سبيل **الله**، ثم أحيا، ثم أقتل، ثم أحيا، ثم أقتل، ثم أحيا، ثم أقتل)[32].

استحضر الشهيد الموصي معنى قول الرسول – صلى **الله** عليه وسلم–السابق في حنايا وصيته، إذ عمد إلى توليد معان وتراكيب من الحديث؛ لتدعيم الفكرة التي يود طرحها، وهو بذلك يحاول أن يقنع المتلقي بصحة مذهبه، وصواب رأيه.

هكذا جعل الشهداء من وصاياهم خطاباً عقائديا يستأنس بالموروث القائم على أصول عقائدية إسلامية من نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية شريفة؛ الأمر الذي أعطي دليلاً وشاهداً على تأثر هؤلاء الشهداء بالثقافة الدينية لا سيما مصدر التشريع الأول وهو القرآن، ومصدر التشريع الثاني وهو الحديث النبوي الشريف.

3. الموروث الشعري: عَمَدَ الشهداء إلى تضمين كثير من الأبيات الشعرية في نسيج وصاياهم النثرية التي تتماهى والمضامين العامة لها، ويقصد به في هذه الدراسة: أن يضمن الشهيد الموصي نصه بيتاً أو أبياتاً من الشعر، أو أناشيد وأغاني شعبية وطنية وإسلامية[33]، وقد ورد ذلك التضمين على صورتين:

إحداهما: نقل أبيات شعرية تامة، أو بيت شعري تام، أو تضمين شطر بيت من الشعر إلى نصوص وصاياهم، ومن الأمثلة على إدراج أبيات شعرية تامة ما أورده الشهيد محمد عادل شامية في وصيته[34]:

خرجنـــا إلى المـــوت شـــم الأنـــوف كمـــا تخـــرج الأســـد مـــن غابـــها
نسيـــــر علـــى شفـــرات السيـــوف ونأتـــي المنيـــــة مـــن بابـــــها
سيـــــــعلم أعـــداؤنـــا أنـــــــا ركبنـــا المنايـــــا حنـــــانـا بـها

استدعى الشهيد هذه الأبيات من قصيدة مشهورة للشاعر الشهيد محمد محمود الزبيري[35]، وأدرجها في نص وصيته؛ ليستغني عن جمل كثيرة؛ لما تتضمنه هذه الأبيات من تكثيف المعنى، وتأكيد لأفكار الشهيد الموصي.

وقد أجرى الشهيد على تلك الأبيات بعض التغييرات البسيطة في المفردات مع الحفاظ على النص الأصلي؛ لتتناسب مع حالته الذاتية، وواقع أمته المعيش، وذلك في مثل مفردة (نسير) التي غدت (نمر)، وجملة (ستعلم أمتـــنا) التي أصبحت عند الشهيد (سيعلم أعداؤنا).

إن التحوير الذي قام به الشهيد جاء لخدمة النص المضمن، وجعله مسايراً للدلالة التي يريدها؛ ليقدم رؤيته الذاتية من خلالها، أما تضمين بيت مفرد من الشعر، فقد أورده الشهيد خالد حسن العابد في وصيته من شعر للإمام الشافعي–رضي الله عنه– يقول فيه[36]:

سلام على الدنيا إذا لم يكن بها صديق صدوق صادق الوعد منصفا

استحضر الموصي بيتاً مفرداً على لسان الإمام الشافعي–رضي الله عنه–؛ ليدلل على قدرته على استدعاء معنى قريب للمعنى الذي أراد توضيحه ضمن وصيته، وهو بيان حقيقة الدنيا الزائلة، وندرة الأخلاء الصادقين، ولعل الشهيد يعبر هنا عن تجربة ذاتية عاناها وذاق مرارتها.

أما الشهيد مؤيد الجبارين فقد ختم وصيته ببيت من الشعر يقول فيه:(لا بد للقيد أن ينكسر والليل أن ينجلي) [37]، وهذا القول مأخوذ من بيت مشهور للشاعر أبي القاسم الشابي من قصيدة يقول فيها [38]:

ولا بـــد لليـــل أن ينجلـــي ولابـــد للقيـــــد أن ينكســـر

ضمن الشهيد بيتاً واحداً من الشعر؛ ليدلل على صحة الأفكار والمعاني التي يطرحها، كما أن ورود الشطر الثاني بهذه الصورة عند الشهيد، قد جاء عفوياً غير مقصود، لاسيما أن الوصية كُتبت على عجل.

وفي وصية الشهيد خالد حسن العابد قال فيها: (والله إن القلب ليحزن، ويتقطر من أجلكم، وإنه ليعز عليَّ أن أفارقكم...)[39]، يبدو أن الشهيد قد نظر في وصيته إلى قول المتنبي [40]:

يا مَـــنْ يعز علينـــا أن نفارقهم وجداننـــا كل شـــيء بعدكم عدمُ

إن تضمين مثل هذا البيت ينم على إدراك الموصي ما للشعر من قوة تعبير عن مكنونات النفس في جمل مختصرة ومكثفة تغني عن كثير من النثر.

ومن أمثلة تضمين الشعر بالمعنى ما ورد في وصية الشهيد محمد جلال صالح:(إلى أمي الحنون) وإلى أبي الحنون: لا تبكوا إذا سُقطت ممدداً على أي جنب كان في الله مصرعي)[41] في هذه العبارة استدعاء لشطرين من بيتين من الشعر لشاعرين مختلفين، فقول الشهيد: (لا تبكوا إذا سقطت ممدداً)، مأخوذ من قول الشاعر[42]:

أماه قـــد أزف الرحيـــــل فهيئـــي كفن الردى
أُمَـــاهُ لَا تَبْـكِيْ عَلَـــيَّ إِذَا سَقَطْتُ مُمَـــــــدَدًا

أما قوله: (على أي جنب كان في الله مصرعي)، فهو مستقى من قول الصحابي الشهيد خبيب بن عدي[43]:

فلســتُ أبـالي حـــين أقتل مسلماً على أيّ جنبٍ كان في الله مصرعي

إن استحضار الشهيد الموصي لهذين البيتين من الشعر اللذين يصوران موقف الاستشهاد والجهاد والتضحية في سبيل الله والوطن يجعل المتلقي يدرك أن قول الشعر يؤدي الغاية المطلوبة، ويختصر جزءاً كبيراً من الأفكار والمعاني بما يتناسب مع الرؤية الشاملة للنص.

وفي وصية للشهيد (ابو الهنود) يقول فيها: (يا أبناء شعبي الحبيب: الثبات الثبات، والصبر الصبر، مزيداً من التضحيات مزيداً من الالتفاف حول راية الجهاد، فمن طلب الحسناء لم يغلها المهر[44].

فالشهيد (ابو الهنود) في حديثه عن بذل الأرواح رخيصة في سبيل الوطن يستلهم بيت شعر مشهور للشاعر أبي فراس الحمداني الذي يقول فيه[45]:

تهون علينا في المعالي نفوسنا ومن يخطب الحسناء لم يغلها المهر

إن استدعاء الشهيد شطر البيت هنا يحمل دلالات غنية على معاني الإصرار على استمرار الثورة والجهاد؛ لتحرير الارض والمقدسات ولنيل الحرية والاستقلال، وأن من أراد تحرير الارض وتطهيرها، فعليه أن يحمل روحه على راحته، ويبذلها رخيصة في سبيل فلسطين، وهذا الشطر من الشعر جاء مناسباً لما طرحه الشهيد من أفكار ومدعماً لها، فضلاً عن دوره في تعميق معنى الوصية وتقويته، وزيادة ثرائه

وإيحائه؛ الأمر الذي جعل من هذا الشطر كأنه قطعة من الوصية.

يلحظ القارئ أن ما جاء من تضمين للأشعار العربية، إنما يقتصر على تلك الأشعار التي تدور حول الجهاد والاستشهاد، وما يتصل به من مقاصد ومفاهيم تتعلق بالقضايا العربية الإسلامية.

ومن ألوان تضمين التراث الشعري في الوصايا استدعاء الأناشيد والأغاني الدينية والوطنية التي شغلت حيزاً واسعاً في وصايا الشهداء؛ لما تؤديه من دور حماسي وتشجيعي في حياة الشعب الفلسطيني وثوراته وانتفاضاته، وهي تهدف إلى رفع الروح المعنوية والثورية لدى الإنسان الفلسطيني الذي يواجه المحتل بأبسط الأدوات، فضلاً عن زرع مفهوم الثورة ومواجهة العدو؛ (فالكثير من الأشخاص كانت تدفعهم هذه الأناشيد إلى المشاركة بفعاليات الانتفاضة أو حتى تغيير في رؤيتهم تجاه هذه الفعاليات التي تقوم بها شرائح المجتمع... وأن كلمات الأناشيد كانت ترسخ في عقول من عايشوا الانتفاضة وأذهانهم العلاقة ما بين الإنسان ووطنه وأرضه وتحديه للمحتل الذي يحاول أن يسلب هذه الأرض) [46].

ومن الأمثلة على تضمين الأناشيد ما ورد في وصية الشهيد أحمد محمد سليم التي ضمن فيها البيتين الأخيرين من قصيدة وطنية للشاعر يوسف أبو هلالة [47]:

كفْكفْ دموعَكَ ليس في عبراتك الحرَّى ارتياحي
هذا سبيلي إن صدقـ ـتَ محبّتي فاحملْ سلاحي

يجد المتلقي ثمة تشابهاً وتلاقياً بين ما يريد الشهيد الموصي أن يعبر عنه من معانٍ، ورؤية الشاعر للواقع والمستقبل التي تتمثل في دعوة الإنسان الباكي على ضياع فلسطين إلى ترك الحزن والبكاء والأسى، والالتفات إلى الجهاد والمقاومة، والاندفاع نحو الحياة المفعمة بالأمل والتفاؤل؛ لأن الأمل والتفاؤل هما أساس الحياة والبقاء، وأن الوطن لن يضيع طالما ظل خالداً في النفوس والقلوب، سيحميه المجاهدون بأجسادهم ويفدونه بأرواحهم.

يلحظ المتلقي التناسب بين الشعر والنثر في المعنى، فالموصي أدرج هذين البيتين في وصيته؛ ليستغني عن جمل كثيرة؛ لما يتضمنه الشعر من معان مكثفة، لقد أكد الموصي معانيه السابقة التي طرحها ببيتين من الشعر يحملان فكرة أغنت النثر كثيراً، وأبعدته عن السأم والرتابة.

أما الشهيد طارق دوفش فضمن مطلع وصيته بأبيات من الشعر، غدت أنشودة ملحنة ترددها ألسنة الجماهير، وهي قوله [48]:

يا حبذا الجنات واقترابها طيبة وبارد شرابها
واليهود يهود قد دنا عذابها علي إن لاقيتها ضربا بها

وهذه الأنشودة مأخوذة من شعر للشهيد الصحابي جعفر بن أبي طالب، يقول فيها[49]:

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها
والروم روم قد دنا عذابها كافرة بعيدة أنسابها
عليّ إذا لاقيتها ضرابها

يدرك المتلقي أن الشهيد في وصيته قد حَوّر في كلمات البيت الثاني من القصيدة الأصلية؛ فضلاً عن حذفه شطراً من المقطعة؛ لتتناغم مع الواقع المعيش في ظل الاحتلال الصهيوني، فقال: (واليهود يهود) وهذا يشي بالصراع المحتدم بين العرب والصهاينة.

إن مثل هذه الأناشيد الوطنية التي استدعاها الشهداء في وصاياهم تشجع المتلقي على الاستماع إليها؛ لجمال كلماتها وسحر إيقاعها، إنها تحاكي القضية الفلسطينية، وتنقل نبضها، وتوجه الجمهور إلى مغتصب الأرض، ومنتهك الحرمات، إنها الصوت الذي يبعث الحماسة في نفوس أبناء الشعب، ويمنحهم الأمل في التحرير والانتصار.

ويلمس المتلقي في استدعاء الشهداء في وصاياهم للأشعار والأناشيد وجود تعالق وثيق بين مضامين تلك النصوص الشعرية والأناشيد والأبعاد الوطنية والقومية في الخطاب الثقافي العربي.

4. الأقوال والعبارات المأثورة: تعد الأقوال والعبارات المأثورة من الروافد التراثية التي غذت النسيج اللغوي لوصايا الشهداء، ويقصد بها: تلك الأقوال التي تنسب إلى أشخاص مؤثرين يستمع إليهم الآخرون، ويتمتعون بشأن عظيم في ميدان الجهاد والاستشهاد من: صحابة وقادة وعلماء ومجاهدين؛ بغرض تقوية الفكرة التي قصدها الشهيد حتى يكون كلامه أكثر اقناعاً وتأثيراً، وقد اتخذت أقوالهم طابعها المتميز في الثبات على مر الأجيال، وقد عُني الشهداء في وصاياهم بتضمين مثل تلك الأقوال المأثورة؛ لما تنطوي عليه من دلالات ثرّة تعادل واقعهم المعاصر، ولما تكشف من مواقف هم بحاجة إلى استحضارها من أجل شحذ الهمم، وأخذ العظة والعبرة منها.

ومن أصحاب جوامع الكلم الذين ورد ذكرهم في وصايا الشهداء: بلال بن رباح، وابن القيم الجوزية، والإمام حسن البنا، والشهيد جمال عبد الناصر، والشهيد عبد الله عزام، والشهيد إبراهيم المقادمة.

ومن الأمثلة على تضمين المقولات المأثورة ما ورد في وصية للشهيد أمجد(محمد درويش) التي يقول فيها: (وإني والله ذاهب للقاء

الأحبة محمداً – صلى الله عليه وسلم– وصحبه وجنده)[50]،

استدعى الشهيد في وصيته مقولة للصحابي الجليل بلال بن رباح– رضي الله عنه – حين كانت زوجه تبكي بجواره وقت أن حضرته الوفاة، فقال مخاطباً زوجه: (لا تبكي، غدًا نلقى الأحبة، محمداً وصحبه)[51].

جاء استحضار الشهيد لمقولة الصحابي بلال؛ لتدعيم رؤيته وتقويتها من جهة، ولما تتضمنه من إحياء لمقولة سالفة في نص جديد، تمثلت فيه كل معاني النص القديم، من جهة أخرى، وقد تداخلت في نص الوصية؛ حتى غدت جزءاً منه؛ وقد استحضرها الشهيد مع بعض التغيير؛ لتتناسب وموضوع الجهاد والفداء في سبيل الله ورسوله.

إن القراءة المتمعنة لتضمين المقولات المأثورة في خطاب وصايا الشهداء، تهدي إلى القول بأن الشهداء ركّزوا في استدعاءاتهم للشخصيات التراثية والوطنية والجهادية على كل ما من شأنه أن يساهم في تجسيد الواقع السياسي، وتصوير التجارب الشعورية التي يعيشونها وشعبهم، كما ركزوا على النماذج التراثية التي تحمل دلالات فكرية تتشابه مع المعتقدات والأفكار التي يعتنقونها.

والواقع أن هذه المقولات التراثية، وُظفت توظيفاً مضمونياً وفنياً في حنايا نصوص الوصايا، بل إن الهدف من استدعائها جاء ليكون دليلاً على توكيد الفكرة وتثبيتها، وهي تعد بذلك ملمحاً من ملامح استخدام النص التراثي التي يحمل فيها النص دلالته التراثية والجمالية على حد سواء.

ثانياً – الصورة الفنية:

تمثل الصورة عنصراً بارزاً ومهماً من عناصر التعبير الفني، يقصد بها: (التعبير اللغوي الذي يتخذ نسقاً يستثير في النفس مدركات حسية مستخدماً في ذلك كل وسائل تأثير اللغة من عبارات حقيقية وتشبيهات ومجازات وكلمات ذات جرس خاص، وربط جمل، وَفَصْلٍ بينها، وتضاد، وتجانس، وما إلى ذلك[52]، وقد تعددت أدوات بناء الصورة في وصايا الشهداء وتنوعت، فشملت التشبيه والاستعارة في مقابل تراجع واضح للكناية.

بالنظر إلى وصايا الشهداء نجدها غنية بالصور البيانية المتنوعة مثال ذلك الصورة التي رسمها الشهيد محمد الغول: (ما أجمل أن أكون الرد لتكون عظامي شظايا تفجر الأعداء! ليس حباً في القتل، ولكن لنحيا كما يحيا الناس، فنحن لا نغني أغنية الموت بل نتلو أناشيد الحياة، ونموت لتحيا الأجيال من بعدنا). [53]

ففي النص السابق من الوصية يكتشف المتلقي عدداً من الأدوات الفنية والعلاقات اللغوية مثل: التشبيه البليغ في عبارة (عظامي شظايا)، والاستعارات المكنية نظير: (أغنية الموت)، (أناشيد الحياة)، والمطابقة الواضحة بين الموت والحياة، وأسلوب التعجب المشحون بدلالات غنية عن حب الجهاد والاستشهاد، وقد عبر الشهيد في وصيته عن فلسفة الموت المستوحاة من المفهوم الإسلامي في كون الاستشهاد حياة مستمرة للآخرين.

لقد تآزرت في رسم هذه اللوحة عناصر الصور الجزئية، فمنها ما بني على عنصر اللون مثل اللون الأحمر الذي يتدفق من تفجر الأجساد الشهداء، ومنها ما ارتكز بناؤها على عنصر الصوت والحركة مثل: صوت التفجر، (وأغاني الموت)، (وأناشيد الحياة). ومثل هذه الصور تعمق المعنى، وتزيده إيحاء وثراء.

أ. الصورة التشبيهية: ومن الصور التشبيهية التي رسمها الشهداء للتعبير عن أفكارهم وتجاربهم الوجدانية ما ورد في وصية الشهيد فؤاد الحوراني التي يقول فيها: (إن الأمة التي تتفنن في صناعة الموت لا يمكن أن تنهزم)، وهل للحق رجال إن لم نكن نحن رجاله، المؤمنُ بلا شجاعة كالشجر بلا ثمر)[54].

فالصورة التشبيهية: (المؤمن بلا شجاعة كالشجر بلا ثمر)؛ جاءت؛ لتعمق المعنى وتزيده غنى ودلالات واسعة. وقد انتزع الشهيد مفردات صوره وجزئياتها من جَوّ المقاومة والنضال، وجهاد الشعب من أجل نيل الحرية والاستقلال، ومن المشهد الاجتماعي الرعوي الذي يعيشه الشهيد، حيث الأشجار والثمار والزروع في الريف والقرى.

ومن الصور الثيمية الموحدة صورةُ الجسد الذي يتحول إلى شظايا وبراكين وقنابل في وجه المحتل الغاصب؛ انتقاماً وثأراً لكل قطرة دم سالت ظلماً على تراب الوطن الغالي، ومثال هذه الصور: (الجسد شظايا وقنابل بشرية، ونيران وبراكين)؛ الأمر الذي زاد من إيجاز ألفاظ الصورة وقلتها مع التركيز على معانيها وبُعد مراميها. ويمكن تقسيم الصورة الفنية في وصايا الشهداء ثلاثة أنواع:

وقد وردت الصور التشبيهية التي وظفها الشهداء في وصاياهم في عبارات وجمل أشبه ما تكون بجوامع الكلم التي يعتمد أكثرها على التشبيه بأركانه وأنواعه وصوره الكثيرة .

لعل المتأمل في الصور الفنية يجد أن الشهداء قد استعملوا التشبيهات البليغة المعبرة عن ارتباط الصورة البيانية بالشهادة والتضحية، وواقع الشهداء الاجتماعي، إنه ارتباط وثيق الصلة بين المقاومة ومقارعة المحتل بسبب ممارساته البشعة.

ب. الصورة الاستعارية: ومن الصور البيانية التي رسمها الشهداء للتعبير عن أفكارهم وتجاربهم الوجدانية ما ورد في وصية الشهيد فؤاد الحوراني التي يقول فيها: (إن الأمة التي تتفنن في صناعة الموت لا يمكن أن تنهزم)[55].

تظل صورة الشهيد المؤمن بحتمية النصر على الأعداء من الصور التي عكف الشهداء على ترددها مثل الصورة الاستعارية المكنية: (صناعة الموت)، فالشهيد الموصي يتوسل الصور الاستعارية المكنية المبنية على التجسيم والتجسيد للتعبير عن تجربته الإنسانية، فالصورة هنا تحيل المجرد واقعاً ملموساً، وهذه الصور مترعة بفيوض من الدلالة التي تجسد المعنى، وتخلع الحياة عليه.

تتجلى براعة الشهيد في رسم الصور الاستعارية المكنية التي تخلع الحياة على المدركات المعنوية عن طريق استثمار عنصر التجسيم، مثل وصية الشهيد هشام حمد التي جاء فيها: (إن المعركة مفروضة على الجميع، فلا تقفوا في طوابير الانتظار الكسيح على أبواب غد لا تملكون منه سوى الإذعان)[56].

توسل الشهيد صوره الفنية للتعبير عن حتمية الجهاد، وترك التقاعس والاستسلام، ويبدو أن البنية التركيبية في العبارات التي جاءت في صورة الاستعارة المكنية: (طوابير الانتظار الكسيح)، (أبواب غد)، (لا تملكون منه سوى الإذعان) – تحمل شحنات دلالية

غنية، أراد الموصي التركيز عليها وبيانها، فالعبارة غنية بشحنات متنوعة من الدلالات التي تشي بالإحساس بالثورة والجهاد، والأمل في غد يبشر بالحرية والحياة.

يرسم الشهيد أسامة حلس صورة بيانية للشهيد يوضح فيها ملامحه وأبعاد شخصيته فيقول: (إن لم أحترق أنا، ولم تحترق أنت فمن ذا الذي سيضيئ للأقصى السراج[57]، فصورة (إن لم احترق أنا، ولم تحترق أنت) صورة استعارية مكنية، إذ شبه المناضلين بشمعة تحترق؛ لتضيء السبيل لغيرها، وهي صورة توحي بالفداء والتضحية، وفي صورة استعارية أخرى شبه دم الشهداء بزيت السراج الذي يضيء مصابيح الحرية، وهذه الصورة توحي للمتلقين بحتمية بذل التضحيات في سبيل الوطن؛ لإضاءة الطريق للأجيال القادمة.

نحــنُ إن لم نحترق فكيف السّنا

إن استيحاء مثل هذه الصور من البيت الشعري السابق قد منح الوصية دلالات واسعة أغنت السياق، وبثت فيه معاني غنية، وطاقات إيحائية خصبة، وأبانت عن قدرة الشاعر على التعبير عن تجربة شعورية صادقة، عاشها بذاته، ومع شعبه في أثناء النكبة وبعد وقوعها، فجمع في تجربته بين البعدين الذاتي والإنساني.

ت. الصور الكنائية: جاءت الصور الكنائية في وصايا الشهداء ضنينة مقارنة بنظائرها من أدوات تشكيل الصورة، يقول الشهيد محمود سالم في وصيته: (أبي لا تحزن وارفع رأسك عالياً؛ لأن ولدك مات شهيداً في سبيل الله)[60]، فرفع الرأس كناية عن العزة والكرامة والافتخار.

وفي وصية أخرى تقول الشهيدة ميرفت مسعود: (أيها الشعب المرابط، ابقَ على نهجك الذي عرفته عنك، نهج المقاومة وذات الشوكة)[61]، فنهج (ذات الشوكة) كناية عن درب الجهاد والاستشهاد، درب القوة والبأس، الدرب التي تلحق الضرر والأذى في العدو؛ لتكبح جماحه، وتكسر بأسه وقوته، وقد حققت الصورة الكنائية للمتلقي متعة كشف المعنى المستتر، وكشف حالةِ الشهيد النّفسيَّة، فشاركه المتلقي في متعته بتجربته الذاتية.

إن الصورة الكنائية في أي عمل أدبي تقوم على الإيحاء؛ (لأن هناك أولاً المعنى أو الدلالة المباشرة الحقيقية ثم يصل القارئ أو السامع إلى معنى المعنى أي الدلالة المتصلة، وهي الأعمق والأبعد غوراً فيما يتصل بسياق التجربة الشعورية والموقف)[62]، فعبّر الشهيد بوساطة أسلوب التصوير الكنائي عن كل ما يعتري كوامنه الداخلية، تجسد ذلك في إبراز شرف الاستشهاد في سبيل الله والوطن، وهذا ما جمّل نصوصه وأضفى عليها قيماً دلالية أسلوبية سيطرت على فكر قارئها.

جسد الشهداء في وصاياهم لوحات ومشاهد متكاملة لذواتهم المقاومة؛ لتكون أنموذجاً أو مثالاً للشهيد الحي، فالشهيد في لوحاتهم إنسان عادي يسعى لكي يكون شهيداً، إنسان نذر حياته تضحية وفداءً لوطنه وأهله وأمته، إنسان حمل روحه على راحته، فالشهادة عنده حياة، يقول الشهيد محمد حبيشي راسماً لوحة متكاملة الملامح للشهيد الحي: (منذ ولدت ووعيت على هذه الدنيا،

يتجلى في هذه الصورة الفنية أيضاً البعد الديني المستوحى من حديث النَّبِيِّ– صَلَّى الله عَلَيْه وَسَلَّمَ– الذي يتحدث فيه عن بيت المقدس ...: (أَرْضُ الْمَنْشَرِ، وَالْمَحْشَرِ، ائتُوهُ فَصَلُّوا فيه، فَإِنَّ صَلَاةً فيه كَأَلْف صَلَاة فيمَا سوَاهُ، قَالَتْ: أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يُطِقْ أَنْ يَتَحَمَّلَ إِلَيْه، أَوْ يَأْتيَهُ قَالَ: فَلْيُهْد إِلَيْهِ زَيْتًا يُسْرَجُ فيه، فَإِنَّ مَنْ أَهْدَى لَهُ كَانَ كَمَنْ صَلَّى فيه)[58].

لقد تآزرت الأدوات الفنية والعلاقات اللغوية في نقل تجربة الموصي، وتعميق المعنى والمقصد الذي يرمي إليه الشهيد الموصي في وصيته، وهو دعوته لمواجهة ما يعانيه الفلسطينيون من مآس بالثورة والاحتراق والتضحية بكل ما يملكون؛ لنيل الحرية.

ولعل القارئ الذكي يدرك أن مثل هذه الصورة الفنية قد تسربت إلى ذهن الشهيد الموصي من صورة رسمها الشاعر الفلسطيني أبو سلمى (لشخصية الفلسطيني المشرد)، إذ يقول[59]:

يمــلأُ الدُّنيــا ويَهــدي كُلُّ رَكْبٍ

وأنا أسمع وأشاهد المجازر تلو المجازر ضد شعبنا الأعزل على أيدي اليهود الغاصبين، وقد شرفني الله بأن أحمل لواء الجهاد والمقاومة، وأسأل الله أن يتقبلني شهيداً في سبيله؛ لتكون شهادتي رسالة انتقام لدماء شهداء مجازر كفر قاسم ودير ياسين وقبية...)[63].

توسلت الصورة في بنائها الفني عنصري السمع والبصر؛ لتأكيد جرائم المحتلين ووحشيتهم التي كانت حافزاً لطلب الشهادة والتضحية، وأسهم أسلوب استدعاء الأمكنة الفلسطينية التي شهدت مجازر الصهاينة بحق المدنيين العزل على امتداد ساحة الوطن في إعطاء بعد تاريخي نفسي عميق، فضلاً عن الصورة التشبيهية البليغة في قولة: (لتكون شهادتي رسالة انتقام لدماء الشهداء) التي أسهمت في استكمال معالم اللوحة الكلية.

وعلى الرغم من تركيز الشهداء على جانب المضمون في وصاياهم، فإن تلك الوصايا لم تخلُ من جوانب جمالية بلاغية تضمن لخطابهم مستويات من المقبولية والاستجابة لدى المتلقين؛ لذا عمد الشهداء إلى التوسل بوسائل التعبير الفني لتصوير معانيهم وأفكارهم ومن بينها الثنائيات الدلالية.

الثنائيات الدلالية: من يتأمل وصايا الشهداء يلحظ أنّ الثّنائيّات الدّلاليّة قد أخذت حيّزاً مهمّاً في تكوينها، وتؤدي الثنائيات دوراً أساسياً في إيصال الفكرة التي يروم المبدع إيصالها إلى المتلقي، إلى جانب ما تفضيه من جمالية على النص النثري، إذ يعمد الشهيد إلى رسم صور مبنية من مشهدين متقابلين يشكلان ثنائية دلالية، وقد استعان الشهيد الموصى بشكل لافت في عموم وصايا الشهداء بأدوات وآليات تعبيرية؛ لتشكيل صوره وبنائها منها الثنائيات الدلالية، وذلك من خلال لوحات متقابلة دلالياً، مستخدماً تقنية المقابلة بين عناصر متضادة، ومثال ذلك قول الشهيد أسامة محمد حلس في وصيته: (إن قطرات الدم التي تسيل من الشهيد تقول للناس في كل زمان ومكان: إنّ حياتكم ودنياكم هذه جيفة، دنياكم هذه أيها الناس لا تستحق الجري وراءها والتنافس عليها؛ ولذا فليتوارَ محبو الحياة الدنيا خجلاً، وليغرب عنا أولئك الذين لا يفكرون إلا في ذواتهم ومصالحهم وكراسيهم، إنّ الذي يحملون أرواحهم على أكفهم ويقدمون دماءهم رخيصة في

سبيل الله تعالى فداءً لأوطانهم ومقدساتهم؛ هم وحدهم من يجب عليكم أن تسيروا على خطاهم، وأن تتلمسوا دربهم)[64].

اعتمد الشهيد في رسم الصورة السابقة على تقنية التضاد التي تقوم على إبراز التناقض بين حالتين متناقضتين، يقف الطرف الأول فيها محبو الحياة الدنيا، أولئك الذين لا يفكرون إلا في ذواتهم ومصالحهم، أما الطرف الثاني للمقابلة، فهم الذين يحملون أرواحهم على أكفهم، ويقدمون دماءهم رخيصة في سبيل الله تعالى فداءً لأوطانهم ومقدساتهم.

لا شك في أن مثل هذه الثنائيات الدلالية التي أنتجها السياق اللغوي تثري الخطاب، وتجعله قادراً على التأثير في الذات المتلقية، وتخلق فيها نوعاً من الإثارة النفسية، وتحفزها إلى تقديم الأرواح رخيصة في سبيل تحرير الوطن؛ ولإنقاذ هذه الأرض المقدسة من براثن المحتلين الصهاينة والعمل على عودتها إلى وطنها الأم.

خاتمة:

كشفت الدراسة الحالية عن مكانة الوصية وقيمتها؛ بوصفها فناً أدبياً من فنون النثر العربي، ينقل فيها الموصي خلاصة تجربته وعصارة تأملاته في الحياة كلها في شأن من شؤونها إلى ذويه لعلهم يفيدوا منها. وأن السمات الفنية التي اتسمت بها نصوص وصايا الشهداء متعددة، منها: إظهار عناية الشهداء بانتقاء المفردات والعبارات التي تتماهى مع مضامينهم، والجنوح لبساطة الأسلوب ووضوحه، والتأثر بالموروث الديني والأدبي، والميل إلى استخدام الصورة الفنية الموحية، والالتزام بالتشكيل البنائي للوصية الذي جاء متماسكاً ومنسجماً مع مضامين الوصايا وصياغتها.

وعلى الرغم من تركيز الشهداء على جانب المضمون في وصاياهم، فإن تلك الوصايا لم تخلُ من جوانب جمالية بلاغية تضمن لخطابهم مستويات من المقبولية والاستجابة لدى المتلقين؛ لذا عمد الشهداء إلى التوسل بوسائل التعبير الفني لتصوير معانيهم وأفكارهم ومن بينها الثنائيات الدلالية.

وأوضحت الدراسة أن المستوى الفني لعناصر التعبير الفني في وصايا الشهداء قد جاء بدرجات متفاوتة، فإذا كان الشهيد الموصي قد حالفه التوفيق في كثير من أدواته التعبيرية، فإنه في مواطن أخرى من وصاياه قد مال في خطابه المقاوم الى استخدام اللغة الخطابية المباشرة، ونأى عن التعبير الموحي المؤثر، وجنح للاستطراد ووسائل الإطالة؛ الأمر الذي أفضى إلى الحدّ من تنامي العمل النثري، وتصاعده في بنية فنية محكمة.

الهوامش:

1. ابن منظور، لسان العرب مادة (وصى).
2. التمر، على حسين، الوصايا في عصر صدر الاسلام، مجلة جامعه تكريت للعلوم، المجلد(20)، العدد(1)،2012
3. حموي، زهير، من أدب الوصايا، وزارة الاوقاف الكويت، ط أولى، 2012، ص13 .
4. السعافين، إبراهيم، لغة السفينة: الأقنعة والمرايا، ط1، دار الشروق للنشر، عمان– الأردن، 1996– ص–67
5. من وصية الشهيد سهيل نعمان أبو نحل، استشهد بتاريخ11 /6/2002م.
6. مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983 – 1987، ج2 ، ص361 .
7. من وصية الشهيد أبو يوسف النجار وقد تحولت الجملة إلى أشبه ما تكون بالوصية. في فردان ببيروت1973.
8. من وصية الشهيد خليل الوزير في رسالة وجهها لقيادة الانتفاضة العام استشهد بتاريخ 1988، تحولت لما يشبه الوصية .
9. من وصية الشهيدة دلال المغربي استشهدت بتاريخ 2 / 4 / 1978 .
10. من وصية الشهيد سليمان طحاينة، استشهد بتاريخ 5 /11/ 1998
11. من وصية الشهيد صلاح شاكر، استشهد بتاريخ 22 /1/ 1995
12. من وصية الشهيد على جعارة استشهد بتاريخ 29 /1/ 2004.
13. من وصية الشهيد أحمد محمد إسليم استشهد بتاريخ 11 / 2 / 2003 .
14. من وصية الشهيد محمود مرمش، استشهد بتاريخ 18 / 5 / 2001 .
15. نمر، سرحان، المقاومة في الفولكلور الفلسطيني .http://alqudslana com
16. من وصية الشهيد بهاء عليان استشهد بتاريخ 13 / 10 / 2015
17. انظر: مثال ذلك: وصايا الشهداء: فؤاد الحوراني، ومحمود سالم، وصلاح شاكر.
18. من وصية الشهيد أحمد محمد إسليم استشهد بتاريخ 11 / 2 / 2003 .
19. من وصية الشهيد أمجد درويش. استشهد بتاريخ 13 / 5 / 2002
20. من وصية الشهيد جمال ناصر استشهد بتاريخ29 /4/ 2001.
21. من وصية الشهيد أسامة حلس استشهد بتاريخ 11/7/ 2007
22. من وصية الشهيد مؤيد الجبارين استشهد بتاريخ 15 / 07 / 2015
23. مطرحين، مزاحم: أدب الوصايا في نهج البلاغة، قراءة فن الخصائص الأسلوبية، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية عدد2011/4 ص199.
24. انظر: القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي(بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 4 ،1975) ص439.
25. من وصية الشهيد مهدي حامد عقل، وانظر: (آل عمران: 169)،(التوبة: 38 – 41)،(العنكبوت:69).
26. من وصية الشهيد هنادي جَرادات استشهد بتاريخ 4 / 10 / 30
27. من وصية الشهيد خالد محمد فؤاد أبو عسكر استشهد بتاريخ 6 /1 / 2009 .
28. مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي على باب ذم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، (القاهرة، دار السلام ، 1996) حديث رقم 1910.
29. من وصية الشهيد خالد الحزقي استشهد بتاريخ 7 / 3/ 2004.
30. ابن حنبل، أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1 ، 2008)، حديث رقم 1640.
31. من وصية الشهيد ماهر حبيشه، استشهد بتاريخ 2 /12 /2001.
32. البخاري، صحيح البخاري كتاب التمني باب ما جاء في التمني ومن تمنى الشهادة حديث رقم6799 ،
33. انظر: القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، ص440 .

34. وصية الشهيد محمد عادل شامية، استشهد بتاريخ 18 / 9 2008 م، وانظر: أحمد محمد أبو هلال وصية الشهيد أسامة محمد حلس، وصية الشهيد محمد بن رمضان أبو شمالة استشهد بتاريخ 24 / 10 / 2007 م، وانظر وصية الشهيد عمر عطية أبو عكر

35. من وصية للشهيد محمد محمود الزبيري، ولد سنة 1910، شاعر وثائر وسياسي يمني ولد بصنعاء، قال قصيدته عند خروجه من السجن، اغتيل سنة1965م.

36. الشافعي، (محمد بن إدريس)، ديوان الإمام الشافعي، تحقيق محمد عفيف الزعبي ،(بيروت ، دار الجيل، 1398 هـ) ، ص 85 .

37. من وصية الشهيد مؤيد الجبارين استشهد بتاريخ 15/ 7 / 2015

38. الشابي، أبو القاسم، ديوان أبو القاسم الشابين تحقيق أحمد حسن بسج، (بيروت، دار الكتب العلمية ، 2005) ص 54

39. من وصية الشهيد خالد حسن العابد استشهد بتاريخ 13 / 1 / 2009

40. المتنبي: شرح ديوان المتنبي : عبد الرحمن البرقوقي ، (بيروت، دار الكتاب العربي، د. ط ،) ج4، ص87

41. من وصية الشهيد محمد جلال صالح استشهد بتاريخ 24 / 10 / 2007

42. أناشيد إسلامية. falga.ahlamontada.net

43. خبيب بن عدي: صحابي جليل، وقارئ داعية إلى دينه، استشهد على يد الكفار، انظر ترجمته، ابن هشام السيرة النبوية، السيرة النبوية ابن هشام، الأنصاري، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة، دار الفكر، ١٩٨١م) ج 2 /174.

44. من وصية الشهيد ابو الهنود، استشهد بتاريخ29 / 8 / 2001 م

45. الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي (، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 2، 1944) ص 34

46. ذوقان، لبابة ، الأناشيد الوطنية كانت (جُرماً) يعاقب عليه الاحتلال! مجلة العودة، العدد 63/ 2012م

47. يوسف أبو هلالة شاعر في مدينة مَعان في جنوب الأردن، عام1948 م، من أبرز وأصدق شعراء الدعوة الإسلامية في هذا العصر. www.marefa.org/index.php

48. من وصية الشهيد طارق دوفش استشهد بتاريخ 27 /4 / 2002 .

49. جعفر بن أبي طالب الهاشمي، انظر ترجمته، ابن هشام السيرة النبوية، السيرة النبوية ابن هشام، الأنصاري، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة، 1981. : 2 /100 .

50. من وصية الشهيد أمجد (محمد درويش) استشهد بتاريخ 10/13 /2002.

51. بلال بن رباح، مؤذن الرسول- عليه الصلاة والسلام- ، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت ، 2001 ، 1 / 360 – 384 .

52. السيد، شفيع، التعبير البياني، رؤية بلاغية نقدية، (القاهرة، دار الفكر العربي ، ، ط1، 1995)، ص32.

53. من وصية الشهيد محمد الغول، استشهد بتاريخ 18 /6 /2002.

54. من وصية الشهيد فؤاد الحوراني استشهد بتاريخ 9 /3 /2002.

55. من وصية الشهيد فؤاد الحوراني استشهد بتاريخ 9 /3 /2002.

56. من وصية الشهيد هشام حمد استشهد بتاريخ 11 /11 /1994.

57. من وصية الشهيد أسامة حلس استشهد بتاريخ 11/7 /2007

58. رواه ابن ماجة برقم 1407 .

59. أبو سلمى، شاعر فلسطيني ولد في مدينة طولكرم سنة 1907 مـ ، كنيته: أبو سلمى، لقبه: زيتونة فلسطين؛ وذلك لالتصاقه بقضية فلسطين .له عدة دواوين هي (المشرد) توفي في دمشق 19980 م

60. من وصية الشهيد محمود سالم، استشهد بتاريخ 14 /3 /2004.

61. من وصية الشهيدة ميرفت مسعود، استشهد بتاريخ 6/11/2006. استوحى هذه الكناية من قوله تعالى: (وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم)(الأنفال : 7).

62. الداية، فايز، جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي ،(دمشق، دار الفكر ، ط 2 ، 1990) ص141.

63. من وصية الشهيد محمد حبيشي استشهد بتاريخ، 9 /9 /2001.

64. من وصية الشهيد أسامة محمد حلس استشهد بتاريخ 17 / 11 / 2007 .

المصادر والمراجع:

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- المراجع العربية :

1. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري كتاب التمني باب ما جاء في التمني ومن تمنى الشهادة حديث رقم6799
2. تاية، حسان محمد، القطوف الندية في شرح الأربعين النووية، (غزة، مكتبة منصور، ط أولى،2016)
3. الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي(،بيروت، ، دار الكتاب العربي، ط 2، 1944) .
4. حموي، زهير، من أدب الوصايا، وزارة الاوقاف الكويت، ط أولى، 2012، ص13 .
5. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 2008)، حديث رقم 1640.
6. الداية، فايز، جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي، (دمشق، دار الفكر ، ط 2 ، 1990) ص141.
7. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، 1 / 360 – 384 .
8. السعافين، إبراهيم، لغة السفينة: الأقنعة والمرايا(عمان- ، دار الشروق للنشر، ط1، 1996).
9. سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء الكتب العربية وفيصل عيسى البابي الحلبي، 2010 م
10. السيد، شفيع، التعبير البياني، رؤية بلاغية نقدية، (القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1995).
11. الشابي، أبو القاسم، ديوان أبو القاسم الشابي، تحقيق أحمد حسن بسج، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005)
12. الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الإمام الشافعي، تحقيق محمد عفيف الزعبي،(بيروت، دار الجيل، 1398 هـ).

13. القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي،) بيروت دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط 4 ،1975 م).

14. المتنبي: شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي، (بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت) .

15. مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، باب ذم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، حديث رقم 1910 ، دار السلام القاهرة ، 1996م.

16. مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983 – 1987.

17. ابن منظور، جمال الدين بم مكرم، لسان العرب، (بيروت، دار صادر ، ، ط3 ، 1993).

18. ابن هشام، الأنصاري، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الفكر، 1981).

ثالثاً ـ الدوريات:

1. التمر، على حسين، الوصايا في عصر صدر الاسلام ، مجلة جامعه تكريت للعلوم ، المجلد(20)، العدد(1)،2012

2. ذوقان، لبابة ، الأناشيد الوطنية كانت (جُرماً) يعاقب عليه الاحتلال! مجلة العودة ، العدد 63/ 2012م

3. عزم، أحمد جميل، وصية شهيد، جريد الغد، عمان، الثلاثاء 04 تشرين الأول(أكتوبر)، 2016

4. مطرحين، مزاحم: أدب الوصايا في نهج البلاغة، قراءة فن الخصائص الأسلوبية، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية عدد2011/4 ص199.

رابعاً ـ مواقع الشبكة العنكبوتية:

1. سرحان، نمر، المقاومة في الفولكلور الفلسطيني، مؤسسة القدس للثقافة، نشر بتاريخ2010/07/27

www.israj.net/vb/showthread.php?t=9121

2. شبكة فلسطين للحوار https://www.paldf.net/forum/index.php

3. فلسطين ذاكرة الشهداء shuhadaa-pal.org/category/wasaya/

4. المركز الفلسطيني للإعلام https://palinfo.com/162547

5. مؤسسة مهجة القدس www.almuhja.com/

6. نماذج من وصايا شهداء فلسطين، شبكة الدفاع عن السنة www.dd-sunnah.net ›

مناسبة الفاصلة لآياتها في القرآن الكريم
آيات الصيام نموذجاً*

أ. عيسى خليل صالح القسيم**
د. محمد رضا حسن الحوري***

*تاريخ التسليم: 2016/11/1م، تاريخ القبول: 2017/3/6م.
**مدرِّس/ جامعة اليرموك/ الأردن.
***أستاذ مشارك/ جامعة اليرموك/ الأردن.

ملخص:

جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ (مناسبة الفاصلة القرآنية لآياتها، آيات الصيام نموذجاً)؛ لتبرز من خلال المبحث الأول، معنى المناسبة وأهميتها وأنواعها، ومعنى الفاصلة وأهميتها وأنواعها، وأما في المبحث الثاني فقد بينت مناسبة الآيات المدروسة للسياق الواردة فيه، والمعنى الجمالي للآيات والأسرار البيانية للفاصلة القرآنية، ودرستها دراسة بلاغية تفسيرية؛ لبيان الصلة الوثيقة بينها وبين آياتها، ومدى مساهمتها في تماسك النص القرآني، وقد خلصت – مستخدماً المنهج الوصفي والمنهج الاستنباطي ـ الى أن الفاصلة القرآنية، لها دلالات لغوية وبلاغية وتوجيهية ونفسية، تضفي على الآية جمالاً فوق جمالها.

الكلمات المفتاحية: الفاصلة، القرآن الكريم، آيات الصيام.

The Separating Final Phrase (Faselah) in the Fasting Verses in the Holy Quran

Abstract:

This study aims at identifying the importance, types and definition of the separating final phrases(Faselah) and the reasons for their occurrences in the fasting verses of the holy Quran in the first chapter of the study. In the second chapter, The study explores the meaning of the verses in accordance with their context, and the aesthetic meaning of the verses, in addition to the hidden reasons for having separating final phrases(Faselah) in Quran, in a rhetorical interpretive approach to demonstrate the relation between separating final phrases and verses. In addition, the Study explores the extent of contribution of the separating final phrases to the cohesion of Quran text. The study concludes using the descriptive approach and the deductive approach that the separating final phrases have linguistic, rhetorical, psychological, and orienting meaning , it also add to the aesthetic aspect of the verse.

***Keywords**: fasting, Quran, Separating Final Phrase (Faselah)*

المقدمة

الحمد لله الذي أعجز بكتابه البلغاء، وبهر بنظمه عقول الأدباء، تحداهم فعجزوا عن معارضته، وهم أرباب الفصاحة والبيان، والصلاة والسلام على أفصح من نطق بالضاد، وأوتي جوامع الكلم وكمال البيان، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تعددت آراء الباحثين حول الجانب الذي يتمثل فيه إعجاز القرآن العظيم، إذ نقلت لنا كتبهم ومؤلفاتهم وجوهًا كثيرة للإعجاز، تختلف من عصر إلى عصر، ومن مصر إلى مصر، ومن باحث لآخر، ولكن وجهًا من هذه الوجوه، لم يكن فيه ثمة خلاف، ألا وهو نظمه المعجز وبلاغته الفائقة المسمى بـ(الإعجاز البياني)، ومن أروع صور بلاغته ونظمه الفائق المعجز الفواصلُ، (وهي الكلمة الأخيرة في الآية) حيث إنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بما قبلها، وموطئة لما بعدها، وشاهدة على أن هذا القرآن من لدن حكيم خبير، فهي مستقرة في موقعها، منتظمة في سياقها، لو استبدلت لاختلف المعنى ولتغير الغرض، ولأهميتها ومكانتها، أولاها علماء البلاغة والإعجاز والتفسير اهتمامهم. ومن هنا جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ (مناسبة الفاصلة القرآنية لآياتها، آيات الصيام نموذجاً)؛ لتتناول الفاصلة القرآنية في آيات الصيام، وتبرز المناسبة بينها وبين آيتها، بالإضافة إلى الوقوف على معناها من خلال السياق الواردة فيه، وبيان مدى مساهمتها في تماسك النص القرآني، ودراستها دراسة بلاغية تفسيرية.

أهمية الموضوع:

تتجلّى أهمية هذا الموضوع من خلال الأمور الآتية:

1. الكشف عن مظهر من مظاهر الإعجاز البياني، المتمثل في مناسبة الفواصل للآيات الواردة فيها.
2. بيان تماسك النص القرآني وترابطه، من خلال بيان الصلة الوثيقة بين الفاصلة والآية؛ وفي هذا دفع للشبهات التي تثار حول تماسك النص القرآني.
3. إثراء الدرس التفسيري، من خلال تسليط الضوء على المناسبات بين الفواصل والآيات.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في محاولة الكشف عن الصلة المعنوية بين جملة الفاصلة ومضمون الآية، وما حوته من أحكام شرعية، وبيان علاقة الفاصلة بتلك الأحكام، ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس الآتي: **ما العلاقة بين الفاصلة القرآنية وبين الآية التي وردت فيها؟**

وتتفرع عن السؤال الرئيس الأسئلة الآتية:

- ما هي آراء العلماء في الفاصلة؟ وهل اتفقوا على تعليل وجود الفواصل؟
- ما مدى مراعاة القرآن للنواحي اللفظية؟ وهل يراعيها بغض النظر عن القيمة المعنوية لاختيار اللفظ؟
- ما الأثر البلاغي للتركيب اللغوي للفاصلة في معنى الآية؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. بيان المناسبة بين الفاصلة الواردة في آيات الصيام مع آياتها.
2. الوقوف على آراء العلماء في الفاصلة القرآنية.
3. الكشف عن الأثر البلاغي لتركيب جملة الفاصلة على المعنى.

4. إظهار أسلوب القرآن في تعامله مع الفواصل القرآنية.

حدود الدراسة:

ستقتصر الدراسة على الكشف عن المناسبة بين الفاصلة القرآنية وآياتها في آيات الصيام فحسب.

الدراسات السابقة:

بعد الاطلاع على ما كتب حول الفاصلة القرآنية، يمكن القول، إنه لا توجد دراسة سابقة خصصت لدراسة تناسب الفواصل مع آيات الأحكام عامة، وآيات الصيام على وجه الخصوص، غير أنه قد وجدت دراسات متعددة لأساتذة وعلماء درسوا الفاصلة بشكل عاما اذكر منها.

الدراسة الاولى:

محمد الحسناوي في كتابه (الفاصلة في القرآن). حين ناقش تاريخ ظهور هذا المصطلح، وجهود السابقين والمحدثين، وبين آراء العلماء فيها، وطرق معرفتها وأنواعها، والفرق بينها وبين السجع، وقام بدراسة احصائية لفواصل القرآن الكريم وتحليلها، وعرض الأسماء الحسنى في الفواصل، ولم يدرس غير اسمين منها، وكانت دراسته فنية جمالية، ولم يعرض للناحية المعنوية الا في موضع واحد، بعكس هذه الدراسة، والتي كان هدفها بيان واظهار الصلة المعنوية بين الفاصلة والآية. الدراسة الثانية: للدكتور عبد الفتاح لاشين في كتابه (الفاصلة القرآنية)، تحدث في القسم الأول من كتابه عن السجع وهل وقع منه في القرآن؟ وانواع الفواصل وعلاقتها مع ما قبلها، وفي القسم الثاني من الكتاب تعرض لاختلاف الفواصل والمتحدث عنه مختلف واختلاف الفواصل والمتحدث عنه متفق واتفاق الفاصلة والمتحدث متفق، ولم يتعرض لدراسة آيات الصيام. الدراسة الثالثة لجمال أبو حسان في كتابه (الدلائل المعنوية لفواصل الآيات القرآنية)، إذ بين جهود السابقين والمحدثين في الفاصلة، وناقشهم بأسلوب علمي رصين يحسب له، ودرس الفاصلة القرآنية والظواهر البلاغية فيها كالتقديم والتأخير، والاظهار والاضمار، وغيرها ولم يتعرض لدراسة الفاصلة في آيات الصيام، وهذا ما قمتا به في هذه الدراسة. الدراسة الرابعة: سلسلة رسائل من الجامعة الإسلامية بغزة؛ إذ أخذت الجامعة الإسلامية دراسة المناسبة بين الآيات وفواصلها في القرآن الكريم كمشروع بحث وزعته على طلبتها، ويأخذ على هذه الرسائل ان الباحث كان يكتفي بذكر رأي واحد من آراء العلماء في بيان وجه المناسبة، دون توسع او تعليل، وهذا ما قمنا به في هذه الدراسة، وقد تمّت الإفادة منها في كتابة هذا البحث.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة بغية الوصول إلى الأهداف المرجوة المنهج الوصفي والمنهج الاستنباطي التحليلي معتمدةً على ما كتبه علماء التفسير والبلاغة واللغة من قدماء ومعاصرين.

خطة الدراسة:

تكوّنت هذه الدراسة من مقدمة، ومبحثين وخاتمة.

♦ المقدمة: تتضمن أهمية الموضوع، ومشكلة الدراسة، واهدافها وحدودها، ومنهجها وخطتها، وسبب اختيارها.

♦ المبحث الأول: المناسبة والفاصلة تعريفهما وأهميتهما وأنواعهما، وفيه مطلبان.

- المطلب الأول: المناسبة تعريفها وأهميتها وأنواعها.
- المطلب الثاني: الفاصلة القرآنية وأهميتها وأنواعها.

♦ المبحث الثاني: وجوه مناسبة الفواصل القرآنية في آيات الصيام وفيه مطالبُ أربعةٌ:

- المطلب الأول: مناسبة الآيات للسياق.
- المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للآيات.
- المطلب الثالث: الأسرار البيانية في ألفاظ جملة الفاصلة.
- المطلب الرابع: الصلة المعنوية بين جملة الفاصلة، ومضمون الآية.

♦ الخاتمة: وفيها عرض لأهم نتائج الدراسة وبعض التوصيات.

المبحث الأول

المناسبة والفاصلة تعريفهما وأهميتهما وأنواعهما.

المطلب الأول: المناسبة تعريفها وأهميتها وأنواعها.

● **أولا: المناسبة في اللغة:**

مصدر ناسب يناسب مناسبة، ومادة النون والسين والباء تدور حول معنى اتصال شيء بشيء قال ابن فارس: (النون والسين والباء) كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء، ومنه النَّسَبُ سُمي لاتصاله وللاتصال به، تقول: نَسَبٌ أَنْسُبُ وهو نسيب فلان. والمناسبة المشاكلة. تناسب الشيئيان: تشاكلا. والنسيب الطريق المستقيم لاتصال بعضه من بعض)[1]. قال ابن منظور: (تقول ليس بينهما مناسبة أي مشاكلة والمشاكلة بمعنى المماثلة. تقول: هذا شكل هذا أي مثله)[2].

يؤخذ مما سبق أن المادة اللغوية لـ(نسب) تدور حول اتصال شيء بشيء مماثلة كلّ واحدٍ منهما للآخر في ذلك.

● **ثانياً: علم المناسبة في اصطلاح علماء التفسير وعلوم القرآن.**

عرّفَ الزركشي في برهانه علم المناسبة فقال: (أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول) ثم نقل تعريف ابن العربي فقال: قال ابن العربي: (ارْتِبَاطُ آيِ الْقُرْآنِ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ حَتَّى تَكُونَ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ مُتَّسِقَةَ الْمَعَانِي مُنْتَظِمَةَ الْمَبَانِي)[3]، أما البقاعي فقد عرّف علم المناسبات القرآنية فقال: (علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المقال لمقتضى الحال)[4]. ويلحظ أنّ تعريف ابن العربي للمناسبة مأخوذ من المعنى اللغوي منبثق منه، بينما تعريف البقاعي أقرب إلى الدلالة الاصطلاحية إذ حدد طبيعة هذا العلم ومدى اتصاله بإعجاز القرآن وبلاغته؛ لذا كان تعريف البقاعي أكثر قبولا عند العلماء

وتتمثل العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي: في وجود رابط بين شيئين من تماثل او تشاكل، فالنسب هو:

العلاقة الرابطة للفرع بأصله، كارتباط الابناء بآبائهم وامهاتهم، والمناسبة في الاصطلاح هي: الصلة والارتباط بين الآية وخاتمتها.

♦ **ثالثاً: أهمية علم المناسبة: لهذا العلم أهمية عظيمة يمكن اقتضابها بالنقاط الآتية:**

1. علم المناسبة علم عظيم القدر يهدف الى ربط كلام الله تعالى بعضه ببعض ويعين على الفهم الدقيق للآية ويظهر اتصال السياق، واتساق المعاني بين الآيات، وترابط أفكارها وتلاؤم ألفاظها، وهو من العلوم الدقيقة التي تحتاج إلى فهم دقيق لمقاصد السور والآيات؛ لذلك اعتنى العلماء به وأثنوا عليه أيما ثناء، قال الإمام الزمخشري تعقيبا على تفسيره للآية ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾ (النمل: 88) (فانظر إلى بلاغة هذا الكلام وحسن نظمه وترتيبه ومكانة إضماده ورصانة تفسيره وأخذ بعضه بحجز بعض كأنما أفرغ إفراغاً واحداً)[5]. وأما الفخر الرازي فقد قال أثناء تفسيره لسورة البقرة: (ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة... علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، «فهو أيضاً معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته. ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك)[6].

2. نفي السآمة عن القارئ والسامع من طول النوع الواحد من الآيات وتجديد نشاطهما وفهمهما؛ وذلك أن القرآن فيه كثير من آيات الاعتقاد والأحكام والأخلاق والقصص وغيرها من مقاصد القرآن، وقد بث القرآن مقاصده وأغراضه في السور كافة، فلو جمع كل نوع على حده لفقد القرآن بذلك أعظم مزايا هدايته المقصودة. وقد أشار إلى ذلك العلاّمة محمد رشيد رضا؛ إذ قال: (وقد خطر لي وجه وهو الذي يطّرد في أسلوب القرآن الخاص في مزج مقاصد القران بعضها ببعض، من عقائد وحكم ومواعظ وأحكام تعبدية ومدنية وغيرها، وهي نفي السآمة عن القارئ من طول النوع الواحد منها)[7].

3. إزالة الشك الحاصل في القلب بسبب خفاء وجه الاتصال بين بعض الآيات قال البقاعي: (وبهذا العلم يرسّخ الإيمان في القلب، ويتمكن من اللب، فإن من سمع القرآن.... وخفي عليه وجه المناسبة ورأى أن الجمل متباعدة الأغراض متنائية المقاصد، فظن أنها متنافرة، فحصل له من القبض والكرب... ربما شككه ذلك وزلزل إيمانه وزحزح إيمانه... فإذا استعان بالله، وأدام الطرق لباب الفرج بإنعام التأمل، وإظهار العجز والوقوف بأنه في الذروة من إحكام الربط كما كان من الأوج من حسن المعنى واللفظ... فانفتح له ذلك الباب، ولاحت له من ورائه بوارق أنوار تلك الأسرار، رقص الفكر منه طرباً، فشكر استغراباً وعجباً، وشاط لعظمة ذلك جنانُه فرسخ عن غير مرية إيمانه)[8].

4. ترجيح المعنى الراجح على المعاني الأخرى التي تحملها الآية، وقد استخدم هذا كثير من علماء التفسير كالإمام الطبري والفخر الرازي وابي السعود وغيرهم .[9]

5. رد شبه أعداء الإسلام القائلين بتناقض القرآن الكريم وبتفكيك نصه.

● **رابعاً: أنواع المناسبات:**

وردت عدة تقسيمات لأنواع المناسبات في القرآن الكريم، وقد اختلفت تقسيمات العلماء لها من حيث الحدود والمسميات[10]. ويمكننا تقسيم المناسبات في القرآن الكريم إلى قسمين:

القسم الأول: المناسبات في السورة الواحدة وقد تمّ حصرها في الأنواع الآتية:

1. المناسبة بين أجزاء الآية الواحدة.

2. المناسبة بين الآية والآيات التي قبلها والتي بعدها.

3. المناسبة بين الآية والسياق.

4. المناسبة بين مقطع ومقطع.

5. المناسبة بين آخر الآية وأولها (مناسبة الآية للفاصلة) والتي هي مدار البحث وغايته.

6. مناسبة أول السورة لآخرها وهو يعرف بمناسبة فواتح السور لخواتمها.

7. مناسبة مطلع السورة مع مقاصدها.

القسم الثاني: التناسب بين السور، وقد حصرت أيضاً في أربعة أنواع:

1. المناسبة بين أول السورة وخاتمة ما قبلها.

2. مناسبة آخر السورة لأول ما قبلها.

3. مناسبة بين السورتين في الموضوع والمضمون.

4. تناسب بين فاتحة السورة وفاتحة ما قبلها

المطلب الثاني: الفاصلة القرآنية: تعريفها، أهميتها، أنواعها

● **أولاً: تعريف الفاصلة في اللغة والاصطلاح:**

الفاصلة في اللغة: من الأصل (فَصلَ) بالتحريك جمعها فواصل، قال ابن فارس: (الفاء والصاد واللام) كلمة صحيحة تدل على تميز الشيء وإبانته)[11]. وقال ابن منظور: (الفصل: بون ما بين الشيئين، والفصل من الجسد: موضع المفصل. والفصل: الحاجز بين الشيئين. فَصَل بينهما يفصل فَصْلاً فانفصَل وفَصَلْت الشيء فانفصَل أي: قطعته فانقطع. والفصل القضاء بين الحق والباطل، وهو قضاء فيصل وفاصل)[12].

يتضح مما سبق أن المادة اللغوية لـ(فصل) تدور حول التمييز بين شيئين بوجود فاصل أو حاجز بينهما. وهذا المعنى متناسب تناسبا تامّا مع واقع الفاصلة القرآنية التي تفصل بين آيتين وتمايزُ بينهما.

الفاصلة اصطلاحًا:

تعددت عبارة العلماء في تعريف الفاصلة القرآنية، رغم اتفاقهم على مصطلح (الفاصلة) وغدا لهذه اللفظة في اصطلاحات المؤلفين أكثر من تعريف، فقد عرفها الرماني بقوله: (الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعنى، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب)[13]. وتابعه الباقلاني في هذا التعريف[14] وقد عرفها الداني كما في البرهان للزركشي فقال: (والفاصلة كلمة آخر الجملة)[15]. فالداني يفرق بين الفاصلة ورأس الآية، حين يرى أن الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده، وهذا قد يكون رأس آية، وقد لا يكون رأس آية. وكذلك الفواصل قد تكن رؤوس آية وغيرها.

فكل رأس آية فاصلة والعكس غير صحيح. قال في اللسان: (أواخر الآيات في كتاب الله فواصل بمنزلة قوافي الشعر... واحدتها فاصلة)[16]. أما الإمام الزركشي فقد عرف الفاصلة بقوله: (الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع)[17]، وقد وافقه السيوطي على هذا التعريف[18]. ووافقه كثير من المحدثين[19] وهو ما ستعتمده في هذه الدراسة. ولكن لمّا كان الدرس البياني والبلاغي للكلمة القرآنية لا يقوم على دراسة الكلمة منفصلة عن جملتها لذا عند دراسة الفاصلة سندرس الفاصلة من خلال جملتها. قلت وبهذا يكون الزركشي قد وافق علماء اللغة أو استمد تعريفه للفاصلة من التعريف اللغوي معتبرًا أنها هي الكلمة الأخيرة في الآية؛ إذ إنها تفصل بين الآية وأختها وهي عند اللغوين الفصل بين شيئين ومنه تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

- **ثانيًا: أهميتها:**

للفاصلة القرآنية من القيم المعنوية واللفظية ما يكشف لنا عن وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم. ولا بد للباحث عند الكشف عن وظيفة الفواصل من حيث المعنى أن يتتبع جميع فواصل الآي حتى يتسنى له أن يحصل على نتائج وقوانين لهذه الوظيفة[20]. وهذا ليس من سبيل هذا البحث. ولكني سألخص أهم الفوائد التي ذكرها العلماء؛ إذ قد قسم العلماء الفوائد إلى قسمين فوائد لفظية، وفوائد معنوية[21]. على النحو الآتي:

أولاً: فوائد لفظية ومنها:

1. يحتاج لمعرفة علم الفواصل لصحة الصلاة، حيث يتعين على من لم يحفظ الفاتحة قراءة سبع آيات بدلاً عنها؛ فمن لم يكن عالمًا بالفواصل لا يمكن أن يأتي بما يصح صلاته.
2. أنها تحسين للكلام وراحة للنفس عند التلاوة حيث يحسن الوقوف عليها[22].
3. تساعد على تلاوة القرآن مرتلاً مجودًا بأنغام آسرة ذات إيقاع جميل[23].
4. تساعد الحفاظ لكتاب الله على حفظه وضبطه.

ثانيًا: فوائد معنوية منها:

1. تمكين المعنى المسوق إليه وأحكام بناء الآية، حيث لا يسد غيرها محلها.
2. الدفاع عن القرآن الكريم في مواجهة الانحراف الفكري والآراء المغلوطة، وخير ما تستشهد به ما أورده الألوسي في الرد على من زعم أن سورة قريش والفيل سورة واحدة. فقال (ويؤيد الاستقلال كون آيها ليست على نمط آي قبلها)[24]
3. تتضمن إشارات من حكم الله البالغة، وكثيرًا تربط العبد بأسماء ربه تبارك وتعالى وصفاته[25]
4. ذكر ابن عاشور فائدة سماعية؛ وذلك أن تلك الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز القرآني؛ لأنها ترجع إلى محسنات الكلام وفصاحته؛ والغرض البلاغي يستدعي الوقوف عندها؛ لتقع في الأسماع موقعاً حسناً، فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر، وبالأسجاع في النثر[26].

أنواع الفاصلة:

درج العلماء على تقسيم أنواع الفاصلة إلى تقسيمات عدة بعضهم اعتبرها قسمين، والبعض الآخر اعتبرها ثلاثة أقسام، وآخرون أوصلوها إلى خمسة أقسام[27]. وبالنظر في تقسيماتهم تلك يظهر أنها متداخلة ومترابطة لا تتعدى بعضها وإنما هو الترتيب والتأليف، لذا أجد أن التقسيم الأدق هو تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1. من حيث الوزن.
2. من حيث مخرج الحرف الأخير للفاصلة.
3. من حيث ارتباط الفاصلة بما قبلها.

أولاً: أنواعها باعتبار الوزن

1. المطرف أو (المعطوف)[28]، وهو أن تختلف الفاصلتان في الوزن وتتفقان في حروف الروي ﴿**مَّا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا**﴾ [نوح: 13 – 14] اختلفت الفاصلتان (وقارًا) (اطوارًا) في الوزن بينما اتفقتا في حرف الروي.
2. المتوازي: وهو أن تتفق الفاصلتان في الوزن والروي كقوله تعالى فِيهَا ﴿**سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ**﴾ [الغاشية: 13 – 14] حيث اتفقت الفاصلتان (مرفوعة) و(موضوعة) في وزنهما ورويهما.
3. المتوازن: وهو أن تتفق الفاصلتان في الوزن فقط، كقوله تعالى ﴿**وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ**﴾ [الغاشية: 15 – 16] (مصفوفة) (مبثوثة).
4. المرصّع: أن تتفق الفاصلتان في الوزن والتقفية وتكون الفاصلة المتقدمة مقابلة للفاصلة المتأخرة. ولم يجيء هذا القسم في القرآن العظيم لما فيه من التكلف، وزعم بعضهم أن منه قوله تعالى: چ إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيم وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيم چ [الانفطار: 13 – 14] وليس كذلك لوُرود لفظة (إن) و(لفيّ) في كل من التركيبين، وهو مخالف لشرط الترصيع؛ لأن شرطه اختلاف الكلمتين في التركيبين جميعًا[29].
5. المتماثل: هو أن تتفق الفاصلتان في الوزن دون التقفية مع كون أفراد الأولى مقابلة لما فيه الثانية، فهو بالنسبة إلى المرصع كالمتوازن إلى المتوازي، كقوله تعالى: ﴿**أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَاخِرُونَ**﴾[الصافات: 117 – 118]

ثانيًا: من حيث مخرج الحرف الأخير

6. المتماثلة: وتسمى كذلك المتجانسة[30]. وهي التي تماثلت حروف رويها كقوله تعالى: ﴿**وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ**﴾ [الطور: 1 – 2]
7. المتقاربة: وهي الفاصلة التي تقاربت حروف رويها كتقارب الميم والنون (الرحمن) (الرحيم) وهذان النوعان غالبان على فواصل القران الكريم، لكن الملاحظ أن الفواصل المتماثلة معظمها في الآيات المكية، والمتقاربة في الآيات المدنية.
8. المنفردة: وهي التي تتماثل حروف رويّها ولم تتقارب، وهي نادرة كالفاصلة التي ختمت بها سورة الضحى. ﴿**وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا**

فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلا فَأَغْنَى﴾ [الضحى: 1 – 8]

ثالثاً: من حيث ارتباط الفاصلة بما قبلها (أو بقرينتها)

وقد أطلق عليه القدماء ائتلاف الفواصل مع ما يدل عليه الكلام. وقد حصروا هذا الائتلاف في أربعة أشياء. أولا: التمكين. ثانيا: التوشيح. ثالثا: الإيغال. رابعا: التصدير [31].

أولاً: التمكين:

ويقصد به أن يمهد للفاصلة قبلها تمهيدًا تأتي به ممكنة في مكانها مستقرة في قرارها مطمئنة في مواضعها غير نافرة ولا قلقة، متعلقًا معناها بمعنى الكلام كله تعلقًا تامًا، بحيث لو طرحت الفاصلة جانبًا لاختل المعنى واضطرب الفهم، ومثال هذا قوله تعالى ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ [الأحزاب: 25]، فلو وقفت الآية عند قوله: وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ لتوهم بعض الضعفاء: أن للريح الأثر المباشر في رد الأحزاب، وأن الهزيمة لهم بسببه؛ فجاءت الفاصلة في تمام موضعها[32].

ثانيًا: التصدير:

وهو أن تكون مادة لفظة الفاصلة بعينها تقدمت في أول الآية، ويسمى هذا النوع عند القدماء برد العجز على الصدر[33]، وأمثلته في القرآن كثيرة[34] منها قوله﴿قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾ [طه: 61]. فالفاصلة في الآية الكريمة هي (افترى)، وقد تقدّم لفظها في الآية وهو قوله تعالى: (لا تفتروا).

ثالثًا: التوشيح:

هو أن يرد في الآية معنى يشير إلى الفاصلة حتى تعرف منه قبل قراءتها سمي هذا النوع بالتوشيح؛ لأن الكلام نفسه يدل على آخره، نزّل المعنى منزلة الوشاح، ونزّل أول الكلام منزلة العاتق والكشح اللذين يجول عليهما الوشاح، وسماه بعض العلماء (المطمع)[35]، لأن صدره مطمع في عجزه، والفرق بينه وبين التصدير أن التصدير دلالته لفظية، أما التوشيح فدلالته معنوية[36]. كقوله تعالى﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33] فإن (اصطفى) لا يدل على أن الفاصلة (العالمين) باللفظ لأن لفظ العالمين غير لفظ اصطفى، ولكن بالمعنى، فإن اصطفاء المذكورين يعلم أن من لوازم اصطفاء شيء أن يكون من جنس العالمين[37].

رابعًا: الإيغال:

وهو أن تأتي الآية بمعنى تام، وتأتي الفاصلة بزيادة في ذلك المعنى، يسمى بذلك؛ لأن المتكلم قد تجاوز المعنى الذي هو آخذ فيه وبلغ إلى زيادة الحد[38].قال السيوطي: (وزعم بعضهم أنه خاص بالشعر، وردّ بأنه وقع في القرآن)[39].

المبحث الثاني

وجوه مناسبة الفواصل القرآنية لآيات الصيام

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183 – 187]

لقد جاء الحديث عن الصيام في خمس آيات متتاليات، وقد حوت فرضه وحدوده وفوائده ورخصه. أما عن سر تتابع آيات الصيام في سورة واحدة وفي موضع واحد عن باقي أركان الإسلام فإن الصلاة موزعة على ساعات النهار؛ لذلك جاءت آياتها موزعة في القرآن. ولما كانت الزكاة ليس لها وقت محدد لكل الناس فكل واحد له زمانه وحوْلُه الخاص كذلك جاءت آياتها موزعة أيضًا. أما الحج وإن كان له زمن إلا أن أركانه وشعائره تُؤدى في مواقف متعددة، أمّا الصيام فيؤدى في زمن واحد فجاءت آياته في مكان واحد، أما عن عدد آيات الصيام الخمس وكأنها تشير إلى الأركان الخمسة التي بنى عليها الإسلام [40].

والصيام في اللغة: الإمساك والكف عن الشيء. قال ابن فارس: (الصاد والواو والميم) أصل يدل على إمساك وركود في مكان واحد، ومن ذلك صوم الصائم وهو إمساكه عن مطعمه ومشربه)[41].

وأمّا في الشرع: فهو الإمساك عن الأكل والشرب وغشيان النساء من الفجر إلى المغرب مع النية[42].

المطلب الأول: مناسبة الآيات للسياق:

قبل الحديث عن مناسبة الآيات للسياق لا بد من الحديث عن مناسبة الآيات لموضوع السورة حيث إن لسورة البقرة موضوعات عدة إلا أنّ لها رابطاً ومحوراً تدور في فلكه. يقول دراز في هذا الشأن (إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وأوله بآخره ويترامى بجملته إلى غرض واحد كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة)[43]. (ويجلّي سيد قطب محورَ سورة البقرة فيقول: (هذه السورة تضم عدة موضوعات، لكنّ المحور الذي يجمعها كلها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسان فيه ترابطًا شديدًا... فهي من ناحية تدور حول موقف بني اسرائيل من الدعوة الإسلامية... وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أوّل نشأتها وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض)[44]. فإذا كان إعداد الجماعة المسلمة وتهيئتها لحمل أمانة الدعوة هو المحورَ الثاني من محاور السورة؛ فإن آيات الصيام هي من جملة الآيات التي تربى الأمة وتجعلها من أرقى الأمم امتثالاً وطاعة لله، فإذا ضحّت بشهوات النفس هان عليها التضحية بكل شيء، فهذه الآيات تُعدُّ الأمة للقيادة والريادة والسيادة، وذلك بتحريرها من سيطرة النفس على صاحبها وترتفع

به إلى السمو الروحي والأخلاقي؛ ليكون مهيأ لقيادة العالم والخلافة في الأرض،[45] فمن الطبيعي أن يفرض الصيام على الأمة، فهو مجال تقرير الإرادة العازمة الجازمة، ومجال اتصال الإنسان بربه. ومن ناحية أخرى فقد اتجهت سورة البقرة –منذ بدايتها – إلى إصلاح العقيدة التي هي روح الدين وأساسه المتين، فبعد إرساء الأساس تكون إقامة البنيان؛ فجاءت بعد ذلك بتفصيل الشريعة التي هي مظهر الدين وهيكله، فاتجهت إلى بسط شرائع الإسلام... شرعت القصاص، والوصية عند الموت، والصيام والقتال، والحج[46]... لتُعِدّ الأمة بالعقيدة الصحيحة والشريعة المحكمة لقيادة العالم.

أما عن مناسبة الآيات للسياق فقد جاءت آيات الصيام في سياق الشدة والحث على الصبر والترغيب فيه: ﴿**وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ [البقرة: 177] جاء بعد هذه الآية التفصيل لما أجمل فيها من أنواع الصبر، فجاء الأمر بضبط النفس في صورة الانتقام كفًا وردعًا لها عن الإسراف في القتل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [البقرة: 178] ثم الأمر بالصبر وضبط النفس عن شهواتها ومحبوباتها وما اعتادت عليه في نهارها، ﴿**يُكْتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ ثم نوع آخر من انواع الصبر وهو الصبر على فريضة الحج، والتي تجمع العبادتين المالية والبدنية ﴿**وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ [البقرة: 196] ثم الصبر في مقارعة ومصارعة الأعداء في ساحة الوغى. ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة: 216] هذا موقع آيات الصيام بين آيات الصبر وما يقتضي الصبر، فليس مصادفة بل لحكمة بالغة أرادها الله، وخير ما نوضح به حديث رسول الله الذي يرويه (والصوم نصف الصبر)[47]. يقول أبو حيان: (لما أخبر بأنه كتب عليهم القصاص، وهو إتلاف النفس، وهو من أشق التكاليف، حيث يجب على القاتل إسلام نفسه للقتل، ثم اخبر بكتب الوصية، وهو إخراج المال الذي هو عديل الروح، انتقل إلى كتب الصيام الذي هو منهك للبدن مضعف له مانع وقاطع ما ألفه الإنسان، فابتدأ بالأشق ثم بما هو دونه[48].

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للآيات

استفتحت الآيات بالنداء الحاني ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾ لينسجم مع جو السورة الذي كثر فيه النداء حيث بلغ احدى عشرة مرة. وهو النداء الخامس في هذه السورة بعدد آيات الصيام، كلفهم بعد هذا النداء بالصيام، مبينًا أنه أوجبه على الأمم السابقة، وفي ذلك تخفيف وتحفيز لهم [49]. وجاءت الآية الأولى أقصر آية رمزًا إلى التخفيف واستهلال بالمدخل اللطيف [50]. ثم جاء بيان وقت الصيام وما يتعلق به من أحكام–بعد أن بيّن فرضيّته–وجملة (اياما معدودات) استئناف بياني على تقدير سؤال قد يرد في الذهن بعد سماع الآية الأولى، هذا أمر بالصيام فكم مدة هذا الصيام؟ فقال (أياماً معدودات)، وفي هذا تخفيف وتسهيل مرة أخرى لأمر الصيام، وجاء النظم القرآني بأسلوب الفصل؛ لأنه كلام مستأنف هدفه بيان وقت الصوم. چ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ چ تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة وتقديمه هنا قبل ذكر بقية أحكام الصوم تعجيل؛ لتطمئن نفوس السامعين؛ لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم بكل حال[51]، ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ** چ **عطف على قوله** چ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ أي كتب على الذين يطيقونه فديةٌ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ والمطيق هو الذي أطاق الفعل؛ أي كان في طوقه أن يفعله، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة هذا ما لا يطاق[52]، فيكون مراد الآية الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية .وبعد ذلك مدح **الله** تعالى شهر رمضان من بين شهور السنة بأن اختاره لإنزال القرآن فيه[53]، ثم مدح القرآن وبين أنه هدى للقلوب التي آمنت به وصدقته[54]. ثم رجع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ من استئناس وتنويه بفضل الصيام، وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى، وما حف **الله** به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة الصيام، وضمير المتكلم في ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ**﴾ عائد على ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾ أي كل من حضر الشهر فليصمه[55]، ثم أعيد ذكر الرخصة بقوله ﴿**وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ لئلا يتوهم من تعظيم أمر الصوم في نفسه وأنه خير، وانّه حتم لا تناله الرخصة بوجه أو تناله ولكنها مفضوله[56]. ثم عدل سبحانه عن خطاب المؤمنين إلى خطاب الرسول صلى **الله** عليه وسلم ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي**﴾ بأن يذكرهم ويعلمهم ما يراعونه في هذه العبادة وغيرها من الطاعة والإخلاص والتوجه إليه وحده بالدعاء الذي يعدهم للهدى والرشاد، وجاءت بأسلوب الفتوى لتنبيه الأذهان والمقصود إعلامهم بأن **الله** قريب منهم ليس بينه وبينهم حجاب[57].ثم كانت الآية الاخيرة في الحديث عن الصيام ونجد فيها عند المفسرين أقوالاً كثيرة في تفسيرها وفي نسخها بآية ونسخا لآية، وغير ذلك من الوجوه[58] التفسيرية، والذي أميل إليه أن لا نسخ في الآية وغاية ما في الأمر أن نقول أن قوله ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ**﴾ إرشاد إلى ما شرعه **الله** في الصوم من إحلال غشيان الزوج ليلاً، وكأن الصحابة تحرجوا من ذلك ظنًا أنه من تتمة الصوم، ورأوا أن لا صبر لأنفسهم عنه، فبين لهم أن ذلك حلال لا حرج فيه[59]. والرفث أصله الفحش، وكنى به عن الجماع، وجاء بهذا اللفظ الدال على معنى القبح استهجانًا لما وجد منهم قبل الإباحة، كما سماه اختيانا[60] ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ**﴾ مستأنف سيق لبيان سبب الحكم؛ أي: إذا كان بينكم وبينهن هذه الملابسة والمخالطة فإنّ اجتنابهن عسر عليكم، فلهذا رخص لكم في مباشرتهن ليلة الصيام[61]. وقيل إنه كناية عن الستر المقصود من اللباس؛ لأن كلا من الزوجين سترٌ للآخر وإحصان له[62]. ﴿**عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ**﴾ أي تنقصونها بعض ما أحل **الله** لها من اللذات توهمًا من أن من قبلكم كان كذلك. ﴿**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ**﴾ الأمر للإباحة ومعناه الآن اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم[63]. ﴿**وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ**﴾ عطف على باشروهن. والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام والسواد الممتد بجانبه. فبين وقت بداية الصيام ووقت نهايته، بصريح المنطوق[64]، ثم انتقل لبيان حكم مباشرة النساء في الاعتكاف

وذيل الآية بقوله ﭽ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا ﭼ تحذيرًا من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام، فالإشارة تعم ما تقدم من أحكام الصيام.

المطلب الثالث: الأسرار البيانية في ألفاظ جملة الفاصلة

سأقدم في هذا المطلب دراسة فواصل آيات الصيام منفردة للكشف عمّا فيها من أسرار بيانية:

- **أولاً:** جملة الفاصلة في الآية الأولى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾

قوله: (لعلكم تتقون) جملة بيانية، و(لعل) هنا استعارة تبعية حرفية[65]. للمبالغة في الدلالة على قوة الطلب وقرب المطلوب من الوقوع، وإما أن تشبههم بمن يُرجى منه التقوى، ولم يصرح بالمشبه به وإنما أتى بشيء من لوازمه وهو الرجاء على سبيل الاستعارة المكنية[66]. بأن شبهت هيئة مركبة من شأن المريد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراجي والمرجو منه والرجاء، فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة[67]. وجاء الخطاب على أصله[68] في (لعلكم) وقد سبق في الآية ضمير الخطاب في (كتب عليكم) ليفيد مواجهة التكريم للمؤمنين. وعن طريق ضمير الخطاب ليحدث هذا الضمير هزة في النفوس تشعر بعظم مكانتهم ومسؤوليتهم تجاه ما أمروا به، وفي الخطاب المباشر في (لعلكم) إيقاظ لضمير الأمة المسلمة؛ لتقف حارسًا أمينًا يحمي أوامر الله، ويسوق النفس لتطبيقها، فعند تلاوة قوله تعالى (لعلكم تتقون) وقبلها مطلع الآية (كتب عليكم)، لا شك أن النفس المستشرفة لشرع الله تجد الخطاب يرفعها إلى مناط الثقة والمسؤولية، ويفتق فيها أكمام المعرفة لتعطي ثمارًا جنية[69]. وحذف متعلق (التقوى) ليفيد العموم. ولتذهب نفس المؤمن في (التقوى) كل مذهب ولا ينحصر الذهن في المذكور. قال السعدي (حذف متعلق المعمول فيه يفيد تعميم المعنى المناسب له... وذلك أن الفعل وما هو معناه متى قيد بشيء تقيد به، فإذا أطلقه الله تعالى، وحذف المتعلق كان القصد من ذلك التعميم. ويكون الحذف هنا أحسنَ وأوفقَ كثيراً من التصريح بالمتعلقات وأجماع للمعاني النافعة)[70] وجاءت الفاصلة جملة اسمية غرضها ثبات أمر التقوى والمداومة عليها. وأما كلمة (تتقون) فيدور معناها في اللغة على الصيانة والحذر والحماية والحفظ. قال ابن فارس: (وقي) (الواو والقاف والياء أصل واحد) يدل على دفع شيء عن شيء بغيره، تقول: وقيْتُ أَقيه وَقْيًا)[71]. ويقول ابن منظور: (وقاه الله وَقْيًا ووقاية: صانه وحفظه)[72]. والمعنى الاصطلاحي: امتثال المأمورات واجتناب المنهيات: يقول ابن عاشور: (التقوى الشرعية هي: امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهرًا وباطنًا)[73]. وجاء التعبير بصيغة المضارع في قوله (تتقون)؛ للدلالة على أن التقوى تتجدد بتجدد التزامهم بالأوامر والنواهي، واختلاف الأزمان والأعمال. وفصلت الجملة عن سابقتها؛ لأنها تعليلية[74]. وقد ختمت بها الآية الخامسة، وسياتي الحديث عنها في مكانه.

- **ثانيا:** جملة الفاصلة في الآية الثانية ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

إن مكسورة مخففة ترد لعدة معاني فيها الشرط والتعليل[75]، وجيء في الشرط (بإن)؛ لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألا يكون محققًا لخفاء الفائدتين[76] وقد ذكر سبحانه التعليق بـ(إن) أيضًا حثًا على طلب علم الغاية من فرضية الصيام وهو تربية النفوس على الصبر[77]، وجملة جواب الشرط محذوفة دل عليها ما قبلها وحذفت للدلالة على العموم. والجملة الشرطية تفسير للخبرية كأنه قال: شرع لكم هذه الأحكام جميعها إيثارًا لخيركم فإن شئتم فافعلوها[78]. وفي الجملة التفات من الغيبة (فمن تطوع) إلى الخطاب (إن كنتم) ليزيد بذلك الإلهاب والتهيج على الفعل. وقد جاء هذا الالتفات متوافقًا أتمّ التوافق مع مضمون الآية، وكأن المقام قد حتّم هذا الالتفات وأوجبه؛ وذلك أن في الخطاب مزيدًا من الاهتمام والعناية بالمخاطبين كما أنه مظهرٌ من مظاهر الحضارة والرعاية بهم. فتوجه الله بالخطاب إليهم رفعةً لشأنهم وإعلاًء لقدرهم وتهوينًا عليهم لأمر الصيام ومشاقه، وذلك بالأنس بالمناجاة.

- **ثالثا:** الآية الثالثة ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

جملة الفاصلة جملة تعليلية، والشكر في اللغة له أكثر من دلالة، قال ابن فارس: (الشين والكاف والراء) (أصول أربعة متباينة بعيدة القياس. فالأول الشكر الثناء على الإنسان بمعروف يوليكه، ويقال إن حقيقة الشكر الرضا باليسير)[79].وهو الصقها للآية

وفي الاصطلاح: هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم[80]. وإن لم يكن يوازيها في القدر [81].

وهو فعل ينبئ عن تعظيم النعم لأجل النعمة، سواء أكان نعتاً باللسان، أو اعتقادًا أو محبة بالجنان، أو عملاً وخدمة بالأركان [82]. فلفظ الشكر يتناول جميع الطاعات، قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ [سبأ: 13] وقد حذف متعلق (تشكرون) لسر لطيف وهو إرادة العموم. فالغرض من الحذف أن تذهب النفس في الشكر كل مذهب، ولا ينحصر الذهن في المذكور، ليكون المراد من الشكر ما هو أعم من الثناء ولذا ناسب أن يجعل طلبه تعليلاً للترخيص الذي هو نعمة فعلية. وباستقراء الآيات القرآنية التي ختمت بالشكر نجدها تتحدث عن التيسير والترخيص أو عن نعم الله على عباده بشكل عام.وفي هذه الفاصلة نكتة بلاغية متشابهة مع الافعال السابقة لها، ففيها الخطاب (ولتكملوا) (ولتكبروا) (ولعلكم) لما في هذا من إلهاب المشاعر وإيقاظها والحض على الفعل، والتكريم للمؤمنين بالأنس والقرب منه، ولبيان عظم الشكر، أو للإشارة إلى أن هذا المطلوب بمنزلة المرجو؛ لقوة الأسباب المتآخذة في حصوله، وهو ظهور كون الترخيص نعمة، والمخاطب موقن بكمال رأفته وكرمه، وهذا نوع من اللف لطيف المسلك؛ لأن مقتضى الظاهر ترك الواو لكونها عللاً لما سبق[83]،وقد وصلت بحرف العطف (الواو)، ولعل السبب فوق ما ذكرت اتفاقها في الإنشاء مع ما قبلها، حيث نلحظ ان جميع الجمل التي سبقتها في هذه الآية هي جمل انشائية يقول العلوي عن الواو: أن (من حق الجمل إذا ترادفت وتكرر بعضها في إثر بعض، فلا بد فيها من ربط الواو لتكون متسقة منتظمة، كما أن الجمل إذا وقعت موقع الصلة أو الصفة فلا بدّ لها من ضمير رابط يعود منها إلى صاحبها فلا تجد بدًّا من الواو)[84].

- **رابعًا: جملة فاصلة الآية الرابعةً ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾**

جملة تعليلية لا نظير لها في القرآن[85] الخطاب فيها للغائب وأصل الخطاب لحاضر معين ولكنه قد يوجه إلى غيره ليفيد العموم[86]. وضمير الغائب لا بد أن يتقدمه ذكر لصاحبه إما لفظيًا تحقيقًا أو تقديرًا أو معنىً، ويأتي ضمير الغائب ليخدم

أغراضًا بلاغية جمة من أهمها التخصيص وتأكيد المعنى وتعظيمه. والضمير في (لعلهم) يعود على (عبادي) الذين سألوا الرسول عن ربهم فقد أمرهم فيما مضى بأوامر ونهاهم عن نواه، – وفي هذه الآية– أمرهم بالإيمان والاستجابة، فضمير الغائب وضع المأمورين في قلب الحدث حتى يتلبسوا به وهذا أكبر دافع لهم على التزام الأمر واجتناب النواهي. ومجيء ضمير الغائب؛ لأن السائلين ليسوا حاضرين، وإنما الخطاب مع النبي صلى **الله** عليه وسلم ليبلغ المؤمنين ما أخبره **الله** به.

المطلب الرابع: الصلة المعنوية بين جملة الفاصلة والآية

- **أولا**: مناسبة الفاصلة ﴿**لعلكم تتقون**﴾ لآيتها

قال الإمام الطبري: (وأما تأويل لعلكم تتقون فإنه يعني به: لتتقوا أكل الطعام وشرب الشراب وجماع النساء فيه. يقول فرضت عليكم الصوم والكف عما تكونون بترك الكف عنه مفطرين، لتتقوا ما يفطركم في وقت صومكم)[87]، وبمثل قوله قال السمرقندي[88]، والثعلبي[89]، والبغوي[90]،

إن حصر علة تشريع الصيام فيما ذُكر آنفاً لا يتوافق مع مضمون الآية، ولا مع روح التشريع؛ إذ بهذا المعنى يصبح الهدف من الصوم هو اجتناب الطعام والشراب والجماع. وليس هذا هو هدف الصيام ولا لأجل ذلك شرع فحسب. وما كانت هذه العبادة العظمى التي قال في حقها صلى **الله** عليه وسلم في الحديث القدسي: (كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به)[91]. لتكون من أجل هذا الاجتناب. ولعلّ مقصد المفسّرين من الاقتصار على ما ذكروا هو أن هذه الأشياء تدخل في مضمون ما يجب اتقاؤه أو أن اتقاء الطعام والشراب ...إذا كان **لله** فإنه يحقق مقاصده.

ولعل الزمخشري كان من أكثر المفسرين كشفا عن مقاصد تشريع الصيام في هذه الآية حيث ذكر عدة احتمالات في تفسير هذه الآية قال: (**لعلكم تتقون**) بالمحافظة عليها (فريضة الصيام) وتعظيمها لأصالتها وقدمها أو لعلكم تتقون المعاصي لأن الصائم أظلف [92]، لنفسه وأردع لها من مواقعة السوء قال عليه الصلاة السلام: (فعليه بالصوم فإن الصوم له وجاء) أو لعلكم تنتظمون في زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم) [93].

قلت لم أجد من المفسرين القدماء من أشفى الغليل في تفسير هذه الآية، وربط بين الآية وفاصلتها، إلا ما ذكره الزمخشري. وأما من المعاصرين فقد أوضح هذه المناسبة ابن عاشور بقوله: (لعلكم تتقون بيان حكمة الصيام وما لأجله شرع، فهو في قوة المفعول لأجله (لكتْب) إلى أن قال: وإنما كان الصيام موجبًا لاتقاء المعاصي، لأن المعاصي قسمان: قسم ينجع في تركه التفكر كالخمر والميسر والسرقة والغضب، فتركه يحصل بالوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير. وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكر، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يُعدّل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي) [94].

لما كلف **الله** عباده بفريضة الصيام عبر بقول (كُتب)، وهذه الصفة تستخدم في التكاليف الشاقة على النفس [95]؛ لذلك جاءت فاصلة الآية (لعلكم تتقون) لبيان الحكمة من الصيام وما لأجله شرع. والشيء الذي تظهر حكمته يكون أداؤه أخفَّ وأهونَ على النفوس، حتى ولو كان فيه مشقّة، كيف والحكمة التي من أجلها شرع الصيام أمر يرغبه أهل الإيمان ويسعون في تحقيقه، يقول سيد قطب: (وهكذا تبنى الغاية الكبيرة من الصوم... إنها التقوى... فالتقوى هي التي تستيقظ في القلوب، وهي التي تؤدي هذه الفريضة طاعة **لله** وإيثاراً لرضاه... والتقوى هي التي تحرسُ هذه القلوب من إفساد الصوم بالمعصية، ولو تلك التي تهجس في البال، والمخاطبون بهذا القرآن يعلمون مقام التقوى ووزنها. وهذا الصوم أداة من أدواتها، ومن ثم يرفعها السياق أمام عيونهم هدفاً وضيئاً يتجهون إليه عن طريق الصيام)[96].

ومن أسرار تذيل آية الصيام بقوله: (**لعلكم تتقون**) أيضاً. إن عبادة الصوم قائمة على ما أحلَّ **الله** من المباح وما حرم؛ وهذا سر من أسرار العبادة، والذي يفصل فيها هو الوقت الزمني، فقبل الفجر الطعام حلال، وبعده حرام، وكذا في المغرب، ولا رادع عما حرم **الله** إلا التقوى؛ لذا خصها **الله** في الفاصلة القرآنية مناسبة مع عبادة جليلة – والعبادات كلها جليلة – لما لها الأثر في تركيز الإيمان في القلوب لذلك يعقب **الله** في كثير من آيات الأحكام بقوله: ﴿**لعلكم تتقون**﴾، ﴿**ولعلكم توقنون**﴾، ﴿**ولعلكم تذكرون**﴾.

وثمة مناسبة أخرى في الآية، حيث إن الآية افتتحت بنداء المؤمنين ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾ ليكون الإيمان خير حافز على التقوى؛ وهذا يكشف عن تعلق الفاصلة بأول الآية، وهذا ما يطلق عليه العلماء التقابل اللفظي (أو التوشيح) بين مطلع الآية في نداء المؤمنين مع حسن ختام الآية بالتقوى. والجامع بينهما أن كلاهما يحتاج إلى أصحاب الهمم. ومن وجوه المناسبة كذلك أنّ عبادة الصوم عبادة خفية لا يعلمها إلا **الله** فهي سر بين العبد وربه، وكذلك الإيمان سر بين العبد وخالقه فلما اجتمع السر والخفاء في الإيمان وعبادة الصوم ناسب أن تكون الفاصلة مشتملةً على أمارات السر والخفاء وهي (التقوى) إذ إنها من مجاهدات النفس في الاحتراز عن المحرمات والإقبال على الطاعات وعملها القلب قال صلى **الله** عليه وسلم: (التقوى ها هنا...) وأشار إلى قلبه

- **ثانيا**: مناسبة الفاصلة ﴿**إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾: لآيتها

جاءت هذه الجملة فاصلة عشر آيات، في ثمان سور من القرآن الكريم [97]. وجميعها فاصلة لآية من آيات التشريع (عقيدة وعبادات) لذلك نجدها في السورة المكية والمدنية، وقد رجحنا أنه لا نسخ في الآية وعلى هذا يكون المعنى ﴿**إن كنتم تعلمون**﴾ أي: تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله: ﴿**وعلى الذين يطيقونه**﴾ بأن كان المراد بهم القادرين. أي: إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنيا وثوابه أخرى.

ولصاحب المنار رأيٌ وجيه حيث قال: (**إن كنتم تعلمون**) وجه الخيرية فيه لا إن كنتم تصومون تقليداً من غير فقه ولا علم بسر الحكم وحكمة التشريع، وكونه لمصلحة المكلفين لأن **الله** غني عن العالمين، أو إتباعاً لعادات الخلطاء والمعاشرين. وقد ذكر بعض المفسرين أن الخطاب فيها لأهل الرخص، وأن الصيام خيرٌ لهم من الترخص بالإفطار، وهذا غير مطرد ولا متفق عليه وتنافيه أحاديث وردت[98]. وتعقيباً على ما سبق يمكن القول: لما فرض **الله** الصيام على عباده جاء بهذه الآية ليبين أصحاب الأعذار الذين يباح لهم الفطر بجمل شرطية ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو على سفر**﴾ وعلى الذين يتكلفون الصيام ويشق عليهم كالشيخ الكبير والمريض الذين

يرجى شفاؤه فدية عن كل يوم يفطره ثم جاءت جملة شرطية ثانية؛ لتفيد أن من قدر الفدية تبرعاً منه فهو خيرٌ له، وصيامكم مع تحمل المشقة خير لكم من إعطاء الفدية ثم جاءت جملة الفاصلة ﴿**إن كنتم تعلمون**﴾، وهي جملة شرطية ثالثة؛ لتبين الفضل العظيم للصوم عند **الله** تعالى ترغيبا فيه وتعظيما لشأنه كما كانت فاصلة الآية السابقة.

- **ثالثاً**: مناسبة الفاصلة ﴿**وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾: لآيتها

امتن **الله** على الأمة في هذه الآية بنعم عظيمة ذكرها **الله** مرتبة من إنزال القرآن، وكونه في رمضان، ثمّ أنْ جعله هدىً لها، ثم تأكيد فرضية الصيام والترخص لأصحاب الأعذار، – المرض والسفر –، ثم بيان الحكمة من التشريع – إرادة اليسر لا العسر – ثم نعمة الحياة وبأن أمدّ العمر أن بلّغنا رمضان لقوله: ﴿**فمن شهد منكم الشهر**﴾، ثم نعمة الحياة لإتمام رمضان لقوله: ﴿**ولتكملوا العدة**﴾ ثم نعمة الهداية، فالمقام مقام إنعام، ويلزمه الثناء على **الله** ثناء باللسان، وثناء بالعمل، لذلك عبر بقوله ﴿**ولعلكم تشكرون**﴾ تذكيراً بفضله، وأنه شرع ما يستوجب مما يبلغهم مراتب البر والكمال، وجاءت الجملة اسمية ﴿**ولعلكم تشكرون**﴾ خلافاً للجملتين قبلها (تكملوا) (تكبروا) حيث أنهما مرتبطتان بعبادة مخصوصة في زمن مخصوص، أما الشكر **لله** على آلائه فلا بد أن يستغرق الزمان والمكان، ولا يخصص بشيء منهما، وجاء الخبر فعلاً مضارعاً (تشكرون)؛ ليفيد تجدد التناسب مع حال المؤمن الذي يشكر **الله** كراً لا ينقضي[99].

- **رابعاً**: مناسبة فاصلة ﴿**لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾ لآيتها

ذكرت أن فاصلة هذه الآية لم تكرر في القرآن، ومطلع هذه الآية في موضعه لم يتكرر أيضاً فقد ورد (يسألونك عن الأهلة). (يستفتونك) أما بهذه الصيغة (وإذا سألك) لم يرد إلا بهذه الآية، وهذه الآية الوحيدة في القرآن التي يظهر فيها اسم (عبادي) في الوقت الذي عبر فيها عن النبي (بالضمير) (وإذا سألك)، وعن ذاته العلية بالضمير أيضاً (عني)، فإظهار (العباد) مشهد إكرام يفوق كل خيال شوقاً لسؤالهم وحبًّا لندائهم[100]. يقول أبو الحسن الحرالي: (إذا كان هذا التلطف بالسائلين فما ظنك بالسالكين السائرين)[101]. فالله شهد لهم بالعبودية وأسندها إليه تشريفاً وتكريماً وتنبيهاً للمؤمنين بأن تزيدهم العبادة ذُلّا وانكسارا وقرباً، منه ليكونوا من الراشدين، لذلك كانت الفاصلة (لعلهم يرشدون). وثمة مناسبة بين الآية وفاصلتها وهي: (أنه لما ذكر حال الصائمين القائمين إيماناً واحتساباً وذكر سؤالهم عن ربهم[102]. لشعورهم بالقرب منه أكثر فأكثر في هذا الشهر العظيم وبعيد السؤال يأتي الجواب (فإني قريب) حيث (الفاء) التي أفادت التعقيب، فبمجرد صدور السؤال عنهم أعلن قربه منهم، وإجابته لهم مباشرة دون وساطة بينه وبينهم فإنه يجيب دعواتهم بنفسه ولا يوكلها لغيره. قال فعلت كل ذلك (لعلهم يرشدون)[103]. أي يهتدون لمصالح دينهم ودنياهم. ولما قال سبحانه ﴿**فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي**﴾ وعطفها بالفاء ليترتب على ما سبق ترتيباً تعاقبياً سريعاً وهي النتيجة المتوقعة من كل عاقل، فإذا تحقق المؤمن من حسن الاستجابة لمولاه صار أهلاً لدرجات المؤمنين وإشفاقاً ورحمة بهم أضمر الاسم الظاهر تأنسا لما في الاسم الأعظم من الهيبة والجلال، فلما كان ذلك منه ناسب أن يقول: أيْ أعطيكم هذا لتكونوا من المهتدين. وقيل عن وجه مناسبة الفاصلة أن فيه تعريضاً بليلة القدر، حيث ذكر ذلك عقب رمضان. أي: لعلهم يرشدون إلى معرفتها. قلت: لما أمر بالصيام وبين مقصده جاءت الآية الآمرة بالدعاء والاستجابة، والدعاء أصل العبادة وفي الحديث (الدعاء هو العبادة)[104]، فإذا عُلم ذلك فإن فاعل ذلك يكون من الراشدين؛ لذلك ختمت الآية بـ (لعلهم يرشدون).

- **خامساً**: مناسبة الفاصلة ﴿**لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾ لآيتها

سنبيّن في هذه الآية علاقة الفاصلة في هذه الآية بربطها بأكثر من فقرة من فقراتها.

قال **الله** تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**﴾ شرّف **الله** المؤمنين بتشريفات عدة في الآيات السابقة، وهذا تشريف جديد (أحل لكم) حيث فيه التخصيص لهذه الأمة وذلك من تقديم شبه الجملة (لكم) على نائب الفاعل (الرفث)[105]. ولم يصرح بلفظ الجلالة تشريفًا لأمة محمد صلى **الله** عليه وسلم وكأنها تستحق هذا التشريف والتخفيف والإباحة كل هذا العطاء والتشريف (لعلهم يتقون).

قوله تعالى: ﴿**عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ**﴾

يلوح **الله** سبحانه في هذه الآية بنعمة أخرى عليهم وهي الستر عليهم، فما أظهر أمرهم إلا حين أظهروه، وما صرح بفعلهم إلا وقت كشفوه[106]. وأظهر الحق اسمه في موضع الإضمار لمزيد من الهيبة، وبمقدار ما فيه من الهيبة فإن فيه من التودّد والتلطف. كذلك وفي قوله: (تختانون) أي: تتطلبون من النفس الخيانة دون تصريح، حيث كان الصحابة في صراع شديد مع أنفسهم، فشهوتهم تدفعهم ومراقبة **الله** تمنعهم فلما كان ذلك منكم، وظننتم أنكم وقعتم بالحرج أخبركم بأنه (تاب عليكم) حيث فعلتم ما فعلتم وأنتم تظنونه محرماً و(عفا عنكم) ما كان منكم أيضًا (لعلكم تتقون). فالتقوى التي هي (فعل الطاعات واجتناب المحرمات) هي التي دفعتهم إلى الامتناع عما ألبس عليهم، فإتيانهم للأفعال او امتناعهم عنها كل ذلك بدافع من التقوى ولأجل التقوى. قوله تعالى: ﴿**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ**﴾ ذكر المفسرون في قوله تعالى (وابتغوا ما كتب **الله** لكم) أقوالاً عدة، أوردها الفخر الرازي في تفسيره وذكر الوجه الثامن فقال: (وثامنها يعني: اطلبوا ليلة القدر وما كتب **الله** لكم من الثواب فيها إن وجدتموها، إلى أن قال: فتقدير الآية ﴿**فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الإخلاص في العبودية، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الخلاص في العبودية في الصلاة والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر**﴾[107]. لعلهم يتقون.

قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾.

ذكر البلاغيون معاني عدة لاسم الإشارة، منها التعظيم والتعليل، وإثبات الصفات الواردة بعد اسم الإشارة للمشار إليه، واسم الإشارة (تلك) للتعظيم أي: تعظيم كل ما ذكر من الأحكام في شؤون الصيام. ودل على تعظيمها بنسبتها إليه، وباستعمال اسم الإشارة الدال على البعد. وأردفه بتحذير شديد (فلا تقربوها)، وأشار باسم الإشارة من جديد، ليدل على التعظيم أيضًا، ويندرج تحته علو المرتبة والتهويل والتخويف، بالإضافة إلى الإظهار في موضع الإضمار؛ ليوقع المهابة في النفوس. وأضيفت (حدود) إلى

لفظ الجلالة (الله) حتى يتهيب المؤمنون مجاوزتها إيمانا منهم بأن المكلف لا يجوز له أن يتجاوزها إلى غيرها، ومع سعة هذه الحدود إلا أن الإضافة اختصرتها بقدر ما فيها من تعظيم، فدخل هذا التركيب الإضافي (حدود الله) كل ما ذكر من أحكام، ولا شك أنها حدود جليلة النفع عظيمة القدر والجدوى، حري بالمسلمين الانتباه لها والتزامها وعدم مجاوزتها[108]، لعلهم يتقون.

خاتمة

قبل أن أضع القلم أجمل ما انتهت إليه الدراسة في نقاط أبرزها:

1. جميع جمل فواصل آيات الصيام جمل اسمية. الخبر فيها جملة فعلية، فالفاصلة في الآيات الخمس فعل مضارع، والذي يفيد الحركة والتجدد، مما يدل على أن هذا الشهر شهر عمل واجتهاد وحركة وقوة وجهاد وانتاج.

2. أربع آيات من آيات الصيام ختمت بـ(لعل)، آيتان كانتا بضمير الخطاب (لعلكم)، وفي آخر آيتين(لعلهم) يقول الدكتور أحمد نوفل: (لعلّ المراد بضمير المخاطب والدورة في حالة انعقاد أما (لعلهم) بضمير الغائب، فجاءت بعد انقضاء الدورة، وتوزع الخريجون على أرجاء الأرض ينشرون العلم وتعاليم)

3. افتتحت آيات الصيام بـ﴿لعلكم تتقون﴾ وختمت بـ﴿لعلهم يتقون﴾ فبالتقوى بدأت وبالتقوى ختمت إشارة منه سبحانه إلى أن التقوى هي الهدف الأسمى للصيام.

4. جميع حروف كلمات (الفواصل) مظهرة، والإظهار له من اسمه نصيب في الدلالة – أعني أن الإظهار الصوتي والدلالي متلازمان، فالإظهار في (التقوى) يوحي بأن الصائم لا بد أن تظهر على جوارحه التقوى، ولم يأت فيها إخفاء ولا إدغام حيث إنهما يحتاجان عند النطق بهما مدة زمنية إلا أن الله أراد أن تظهر آثار الصيام على الصائم مباشرة دون تأخر، هذا ما أفاده الإظهار في فواصل الآيات (تتقون) (تعلمون) (تشكرون) (يرشدون)، وليكون رمضان شهر تقوى وعلم وشكر وإرشاد.

5. فاصلة الآية الأولى ﴿لعلكم تتقون﴾، ثم قال بعد الإلزام بالصيام ﴿ولعلكم تشكرون﴾ ليذكرنا سبحانه بالنعم، وأنها سبب للشكر، فأمرنا بملازمة التقوى تأدبًا مع نعمة الشكر، إلا أن الاعتبار في الصيام لا يكون بما تعمله الجوارح من الامتناع عن الأكل والشرب والجماع، وإنما العبرة منه آثارها في القلوب، فإن أحدثت رحمة بالعباد ورهبة من الخلاق، فقد أديت على وجهها، وكان ما أراده الله من هذا التكليف [109].

6. الفاصلة القرآنية–بشكل عام–لها دلالات لغوية وبلاغية وتوجيهية ونفسية وليست عبثية

7. فواصل آيات الصيام ختمت بحرف المد أو اللين وإلحاق النون، **وكان لحضور حرف النون وظيفتان:**

– **الأولى:** تعود لطبيعته الأنفية وما فيه من غنة، أسبغت على الآية جو الأنس والهدوء والسكينة، والصائم لا بد أن يكون في سكون وهدوء، وهذا حال المتقي، فجاءت الفواصل بالنون والتي تفيد ما ذكرت بالإضافة إلى التطريب والترنيم[110].

– **الثانية:** تشبهه بوظيفتها، حيث ضعفها يمكن من الانتقال بيسر من آية إلى أخرى.

توصيات:

- يوصي البحث بدراسة مناسبة الفاصلة لآياتها في جميع آيات الأحكام في القرآن الكريم
- وإعداد الابحاث القوية في هذا المجال
- تناول الموضوع مع اسراره اللطيفة عبر الفضائيات والمنابر

المصادر والمراجع:

1. www.drahmadnofal.com
2. ابن حنبل، احمد بن حنبل، المسند، تحقق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416 هـ.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس 1997م.
4. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.
5. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، يروت1979م.
6. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجماوي، وعلي أحمد عبد الباقي، دار النشر: مؤسسة قرطبة ومكتبة أولاد الشيخ.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف القاهرة.
8. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي.
9. أبو بكر د. منجد محمد رضوان ابو بكر، الصيام أسرار وأنوار، جمعية المحافظة على القرآن الكريم عمان الأردن، ط1، 2016م .
10. أبو حيان، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية لبنان بيروت، 1422 هـ .
11. أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (زهرة التفاسير)، دار الفكر العربي.
12. أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن مهران العسكري، معجم الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
13. الالوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعان،0 تحقيق: علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415 هـ.
14. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاضي الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997.
15. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه،

تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر.ط1، 1422هـ.

16. البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420 هـ.

17. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرازق غالب، دار الكتب العلمية 1995.

18. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّوَرِ، ويُسَمَّى: (المَقْصِدُ الأَسْمَى في مُطَابَقَةِ اسْمِ كُلِّ سُورَةٍ لِلمُسَمَّى)، مكتبة المعارف، الرياض، ط ا، 1408 هـ – 1987م.

19. البناني خديجة محمد احمد، سورة النساء دراسة تحليلية بلاغية رسالة دكتوراه جامعة ام القرى المملكة العربية السعودية، 1423.هـ

20. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1395 هـ 1975 م.

21. الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت.

22. الجوهري، ابو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط4، 1987م، باب أظلف، 4/1398.

23. حبنكة. عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، البلاغة العربية، دار القلم دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1416 هـ 1996م.

24. الحسناوي، محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن، دار عمار، الأردن، ط 2، 2000م .

25. الخالدي، د. صلاح الخالدي، إعجاز القران البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، ط، 1، 1421هـ.

26. خضر، السيد خضر، فواصل الآيات القرآنية دراسة بلاغية دلالية، مكتبة الادب القاهرة، ط1 2000م

27. الخطيب، عبد الكريم يونس ا لخطيب، التفسير القرآني للقرآن. دار الفكر العربي القاهرة. .ط2، 1994

28. الخفاجي، محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الحلبي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، ط1402،1هـ.

29. دران، محمد بن عبد الله دران، النبأ العظيم، دار القلم للنشر والتوزيع، 2005م.

30. دعاس، قاسم حميدان دعاس، اعراب القرآن الكريم، دار المنير ـ دار الفارابي، دمشق، ط1، 1425.

31. الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، مكتبة العصرية بيروت، ط5، 1999).

32. رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني الحسيني، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990م.

33. الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن الرماني المعتزلي، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط 1، 1976م.

34. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376 هـ – 1957م .

35. الزمخشري، ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الكتاب العربي، ط3، 1405هـ

36. السعدي، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن حمد آل سعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان مكتبة الرشد، الرياض، 1999،

37. السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، منشورات المكتبة العلمية العربية، بيروت، ط2، 1407 هـ – 1987م.

38. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر بيروت،15/121

39. السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، الهيئة المصرية للكتاب 1974.

40. الشربيني، شمس الدين محمد بن احمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ – 1994م

41. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.

42. عباس، فضل حسن عباس اعجاز القران الكريم/. دار طوق النجاة، ط1، 1422

43. عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط1، 1423 هـ.

44. العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلويّ «الطران»، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 1423هـ.

45. الفخر الرازي، المحصول، تحقيق: د. طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ .

46. الفخر الرازي، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التميمي الملقب بالفخر الرازي، مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.

47. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ .

48. القطان، مناع خليل القطان، مباحث في علوم القران، مكتبة المعارف، ط3، 1421هـ.

49. قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، القاهرة، ط17، 1412هـ.

50. المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط 1، 1365 هـ – 1946م

51. مسلم، ابو الحسن مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

52. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

53. المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، ط 1،1413هـ.

54. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ – 2001 م.

55. النقيب، محمد حسن النقيب، الفاصلة في السياق القرآني

56. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، غرائب الفرقان ورغائب القرآن، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ،1416هـ، 1996م.

الهوامش:

1. ابن فارس ،أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ،معجم مقاييس اللغة، كتاب النون، باب نسب ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت، 5/423.

2. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري ،لسان العرب، باب الباء فصل النون، تحقيق :عبد الله على الكبير وآخرين ،دار المعارف القاهرة، 1/756.

3. الزركشي، محمد بن بهدار بن عبدالله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، –34–1 35.

4. البقاعي ،برهان الدين بن عمر بن حسن الرباط ،مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعرف ، الرياض ،ط1 ،1987، 1/142

5. ينظر: الزمخشري، ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ،الكشاف، دار الكتاب العربي ،ط3، 1405هـ، 3/387.

6. الفخر الرازي ،أبو عبدالله محمد بن عمر الملقب بالفخر الرازي ،مفاتيح الغيب ،دار احياء التراث العربي، ط3 1420هـ ،7/106.

7. رضا، محمد رشيد بن علي رضا الحسيني، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990،م،/353.

8. مسلم ،د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي ، دار القلم ،ط4 2005،م، 1/60.

9. ينظر: الطبري ،ابو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري ،جامع البيان في تأويل أي القران ،تحقيق احمد شاكر، مؤسسة الرسالة،ط1، 2000م،21/557، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب ،3/48، وأبو السعود ،محمد بن محمد بن مصطفى العمادين إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، 1/ 98.

10. ينظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي ،الإتقان في علوم القران، تحقيق: محمد ابو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب 1974،2/982. الفخر الرازي، المحصول، تحقيق: د. طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1997 م، 2/ 614.

11. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب الفاء والصاد وما يثلثهما فصل الفاء والصاد واللام 4/ 55.

12. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، باب اللام والفاء 11/ 521.

13. الرماني، علي بن عيسى بن علي الرماني المعتزلي، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، دار المعارف مصر، ط1، 1976، 1/ 97.

14. ينظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاضي الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997، 1/270.

15. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 53.

16. ابن منظور، لسان العرب، حرف اللام، فصل الفاء 11/524.

17. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 53.

18. ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1 /332،

19. منهم: د. فضل حسن عباس، في كتابه إعجاز القرآن الكريم225 . د صلاح الخالدي، في كتابه، اعجاز القران البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان ط 1 ، 1421،319.

20. ينظر: المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة ،ط1 ،1413 هـ 1/ 226.

21. ينظر: القطان، مناع خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف.ط3. 1421هـ، 153، الخالدي، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القران البياني ومصدره الرباني.320.

22. المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية،. 1/ 226

23. المرجع السابق،1/266

24. ينظر: الالوسي، شهاب الدين محمود الحسيني الألوسي، روح المعاني، تحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1، 1415هـ ، 30/230.

25. النقيب، محمد حسن النقيب ، الفاصلة في السياق القرآني سورة مريم نموذجاً، بحث محكم ص 5.لم استطع الحصول على ترجمة للباحث سوى انه يمني ،ولم استطع الحصول على اي معلومات اخرى عن البحث

26. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير ، دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس ، 1997. 1/76

27. ينظر الزركشي، البرهان في علوم القران، 1/79 ،السيوطي ،الاتقان في علوم القران، 3/345 .

28. الحسناوي، محمد الحسناوي، الفاصلة في القران، دار عمار، الاردن، ط 2 ،2000م. 1/149.

29. ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القران، 77.

30. سماها الروماني (المتجانسة)، ينظر: ثلاث رسائل في الاعجاز، ص90، وسماها كل من الخفاجي والزركشي بالمتماثلة، ينظر الخفاجي ،أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي ،سر الفصاحة ص172 والبرهان في علوم القران1/72.

31. ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 78.

32. ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 79، ففيه مزيد من الأمثلة والتوضيح.

33. ينظر: السيوطي، الاتقان في علوم القران، 2/ 354.

34. ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القران1/ 94.

35. ينظر: المرجع السابق، 1/ 95.

36. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1/ 355.

37. المرجع السابق، 1/355.

38. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 96.

39. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 3/ 249.

40. قرأت هذه المعلومة ولم اوثق في حينه وتعذر الحصول على مصدرها عند كتابة هذا البحث.

41. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب صون 3/252.

42. الشربيني، شمس الدين محمد بن احمد الخطيب الشر بيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية،ط1، 1994، 2/155.

43. دران، محمد بن عبد الله دران، النبأ العظيم ،دار القلم للنشر والتوزيع2005م ،1/192.

44. قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت، القاهرة. 1/28.

45. ينظر: المرجع السابق، 1/168.

46. دران، النبأ العظيم، 1/258.

47. ابن حنبل، أحمد بن حنبل المسند ،حديث رقم 18476 /4/ 260 ، الترمذي ،محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق :احمد شاكر ،حديث رقم 3519 ،باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، 5 /536. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن.

48. أبو حيان، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ،البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية ، لبنان/ بيروت ، 1422 ه،2/ 177.

49. ينظر: رشيد رضا، تفسير المنار.2/115.

50. من كلمة فضيلة الدكتور احمد نوفل في حفل افطار ملتقى القدس الثقافي بتاريخ 23/7/2013 وقد نشرها فضيلته على صفحته.

51. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/ 167.

52. المرجع السابق، 2/ 168.

53. وردت أحاديث بأنه الشهر الذي كانت الكتب الإلهية تنزل فيه على الأنبياء. ينظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي تفسير القرآن العظيم، لمحقق : مصطفى السيد محمد + محمد السيد رشاد + محمد فضل العجماوي + علي أحمد عبد الباقي مؤسسة قرطبة + مكتبة أولاد الشيخ 1/ 502.

54. المرجع السابق، 1/503.

55. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/ 168.

56. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2/ 26، وينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار 2/ 131.

57. قال الراغب: (قيل بل هي من تمام الآية الأولى لأنه لما حثهم على تكبيره وشكره على ما قيضه لهم من تمام الصوم بين أن الذي يذكرونه ويشكرونه قريب مجيب لهم إذا دعوه، ثم تمم ما بقي من أحكام الصوم) ينظر: الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ، تفسير الراغب ، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني كلية الآداب، جامعة طنطا،ط1 ، 1999م ،وقال الرازي: (إن السؤال متى كان مبهمًا والجواب مفصلاً دل الجواب على أنّ المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين). الفخر الرازي مفاتيح الغيب 5/261

58. جمهور المفسرين على أنها ناسخة لما عليه الناس في أول الاسلام ،مستندين على ذلك بلفظ (أحل) والذي يقتضي أنه كان محرمًا قبل ذلك وبأحاديث لا تسلم من مقال سندًا ومتنًا، ينظر الفخر الرازي مفاتيح الغيب ،5/ 267 وابن عطيه، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز ،تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1422 هـ 1/256 والنيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، غرائب الفرقان ورغائب القرآن، تحقق: الشيخ زكريا عميرات، دارا الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ 1/4.

59. ينظر: رضا محمد رشيد رضا، تفسير المنار 2/180، الخطيب، عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن. دار الفكر العربي القاهرة. 1/203 . ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير 2/ 181.

60. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل 2/41.

61. الزمخشري، الكشاف، 1/257

62. رضا محمد رشيد، تفسير المنار، 2/ 142.

63. المرجع السابق، 183.

64. المرجع السابق، 184.

65. الاستعارة التبعيّة، وهي التي يكون اللفظ المستعار فيها فِعْلاً، مثل: أَشْرَقَ ، يُشْرِقُ أَشْرِقاً،أو اسماً مشتقاً، مثل: جَارِح مَجْروح جَرِيحاً ،أو حرفاً من حروف المعاني، مثل: اللام الجارّة – مِنْ – في – لن ، حَبَنَّكَة ، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي ، البلاغة العربية ، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت ط1، 1416 هـ ، 2/239.

66. وهي التي لم يُصَرَّح فيها باللّفظ المستعار، وإنما ذُكِرَ فيها شيءٌ من صفاته أو خصائصه أو لوازمه القريبة أو البعيدة، كنايةً به عن اللّفظ المستعار، المرجع السابق2/243 أو يكون فيه استعارة تمثيلية: استعارة يكون اللّفظ المستعار فيها لفظاً مُرَكَّباً، وهذا اللّفظ المركب يستعمل في غير ما وُضِعَ له في اصطلاح به التخاطب، لعلاقة المشابهة بين المعنى الأصليّ، المرجع السابق265.

67. ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم ،1/ 59.

68. أي: لحاضر معين وقد يوجه إلى غيره لأغراض بلاغية منها العموم، ينظر السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، منشورات المكتبة العلمية العربية، بيروت،86.

69. ينظر: البناني، خديجة محمد احمد، سورة النساء، دراسة تحليلية بلاغية، 59.رسالة دكتوراه جامعة ام القرى1423هـ المملكة العربية السعودية،

70. السعدي، أبو عبدالله، عبد الرحمن بن ناصر بن حمد آل سعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان مكتبة الرشد، الرياض، 1999، 1/43.

71. ابن فارس. معجم مقاييس اللغة باب وقى، 6/99

72. ابن منظور، لسان العرب، فصل الواو 15 /401

73. ابن عاشور. التحرير والتنوير 1/226

74. المرجع السابق، 1/ 532.

75. للشيخ ابن عثيمين ،رأي مخالف في هذه الآية ،حيث يقول: إنها جملة مستأنفه، والمعنى إن كنتم من ذوي العلم فافهموا ،و(إن) ليست شرطية فيما قبلها، يعني ليست وصلية؛ لأنه ليس المعنى خير لنا إن علمنا ،فإن لم نعلم فليس خيرًا لنا، بل هو مستأنف، ولهذا ينبغي للقارئ الوقف عند قوله (خيرٌ لكم)، ينظر ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة،2/324.

76. ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/ 168.

77. ينظر أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، زهرة التفاسير ،دارالفكر العربي 1/ 555.

78. ينظر دعاس، اعراب القرآن الكريم، 1/ 67.

79. الأول: الشُّكر: الثَّناء على الإنسان بمعروف يُوليكَهُ. والأصل الثاني: الامتلاء والغُزْر في الشيء. ومن هذا الباب: شَكِرَت الشَّجرةُ، إذا كَثُر فيئُه.،والأصل الثالث: الشَّكير من النبات، وهو الذي ينبُت من ساق الشَّجرة، وهي قُضبان غضّة حَمَّم فرخٌ كالشَّكير الجَعْدِ ،والأصل الرابع: الشَّكْر، وهو النِّكاح. ويقال بل شَكْر المرأةِ: فَرْجها. ابن فارس معجم مقاييس اللغة، كتاب الشين، باب شكر. 3/207

80. أبو هلال، الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن مهران العسكري ، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة. 1/49.

81. المرجع السابق.10/49

82. المرجع السابق. 10/50

83. ينظر: الألوسي، شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، 1/ 460. ابن عاشور، التحرير والتنوير،2/ 175

84. العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ (الطراز)، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 1423 هـ 2/26

85. الزركشي، ، البرهان في علوم القرآن، 1/93.

86. السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، 86.

87. الطبري، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان 1/ 413.

88. ينظر السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر بيروت،15/121

89. ينظر الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، 1/ 166.

90. ينظر البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1 ، 1420هـ ، 1/214.

91. رواه البخاري، حديث رقم (1904) في الصوم، ومسلم ،حديث رقم(1151).

92. قوله (لأن الصائم أظلف لنفسه) في الصحاح ظلف نفسه عن الشيء منعه عنه. ينظر: الجوهري، ابو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط4 ، 1987م، باب أظلف، 4/1398.

93. الزمخشري، الكشاف 1/ 225.

94. ابن عاشور، التحرير والتنوير. 2/158

95. ينظر الفخر الرازي مفاتيح الغيب،5/239، أبو حيان، البحر المحيط.2/178

96. قطب ،سيد قطب في ظلال القرآن ،1/167. .

رواه مسلم باب تحريم ظلم المسلم وخذله حديث رقم0256

97. حيث جاءت في سورة البقرة في موضعين (184) و (280) ،وفي سورة الإنعام آية (81)، وفي سورة التوبة (41) ،وفي النحل (95) ،وفي سورة المؤمنون في موضعين، آية (84)، و (88)، وفي سورة العنكبوت آية (16) ،وفي سورة الصف آية (11) ،وفي سورة الجمعة آية (9).

98. ينظر: رضا محمد رشيد رضا ،تفسير المنار 2/127، ولعله قصد بقوله: (تنافيه أحاديث وردت) قوله عليه الصلاة السلام (ليس من البر الصوم في السفر) فقد خص بمن يجهده الصوم ويشق عليه حتى يخاف الهلاك، ينظر المراغي ،أحمد بن مصطفى المراغي تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1،1946م،2/731

99. ينظر أبو بكر د. منجد محمد رضوان ابو بكر، الصيام أسرار وأنوار، جمعية المحافظة على القرآن الكريم عمان الأردن 2016م، 81.

100. المرجع السابق 82.

101. اختلف المفسرون عن طبيعة السؤال الصادر منهم ،هل كان عن ذاته سبحانه؟ أو عن صفاته وعن أفعاله؟ السؤال يحتمل كل هذه الوجوه، ورجح الفخر الرازي حمله على السؤال عن الذات، ينظر الفخر الرازي مفاتيح الغيب 5/360.

102. ينظر أبو بكر د. منجد رضوان ،الصيام أسرار وأنوار 90.

103. الألوسي ،روح المعاني، 2/64.

104. رواه التِّرْمِذِيّ فِي الدَّعْوَات، من حديث ذَر وقَالَ :(حَدِيث حسن صَحِيح وَلَا نعرفه إِلَّا من حَدِيث ذَر).

105. ينظر أبو بكر د. منجد محمد رضوان ابو بكر، الصيام أسرار وأنوار،84

106. المرجع السابق 84.

107. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 5/ 272.

108. ينظر: الألوسي، روح المعاني 4/ 233، كما ينظر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 5/ 213.

109. أبو زهرة، زهرة التفاسير، 2/ 613.

110. ينظر: د. خضر السيد خضر فواصل الآيات القرآنية دراسة بلاغية دلالية، مكتبة الادب القاهرة، ط1 ،2000م، 166

33. Salemi, A. Rabiee, M. and Ketabi, S. (2012). The effects of explicit/implicit instruction and feedback on the development of Persian EFL learners' pragmatic competence in suggestion structures. Journal of Language Teaching and Research. 3(1): 188-199.

34. Searle, John R. (1976): The classification of illocutionary acts. Language in Society. 5: 1-24.

35. Shang-chao, M. (2008). Study on the Differences of Speech Act of Criticism in Chinese and English. US-China Foreign Language, 6 (3), 74-77. Retrieved from http://www.linguist. org.cn.

36. Sum-hung Li, E. (2010). Making Suggestions: A Contrastive Study of Young Hong Kong and Australian Students. Journal of Pragmatics, 42 (3), 598-616. doi:10.1016/ j.pragma.2009.07.014.

37. Taguchi, N. (ed.) (2009). Pragmatic competence in Japanese as a second/foreign language. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

38. Whitman, R. (1970). Contrastive Analysis: Problems and Procedures. Language Learning Research Club, University of Michigan.

39. Wolfson, N. (1981). Compliments in Cross Cultural Perspective. TESOL International Association.

10. Canale, M. (1988). The measurement of communicative competence. Annual review of applied linguistics. 8: 67-84.

11. Chomsky, N. (1965). Aspects of the Theory of Syntax. The Massachwetts Institute Of Technology. Cambridge.

12. Crystal, D. (1985). A dictionary of linguistics and phonetics. Oxford: Blackwell.

13. Davoodifard, M. (2010). Mitigating advice: A study of Iranian l2 learners of English and Australian English speakers. Language and Society Centre. Annual Round Table: Monash University.

14. Ellis, N. C. (ed.) (1994). Implicit and Explicit Learning of Languages. San Diego/CA: Academic Press.

15. Farnia, M. Sohrabie, A. and Abdul Sattar, Q. (2012). A Pragmatic analysis of speech act of suggestion among Iranian native speakers of Farsi. Journal of ELT and Applied Linguistics. 2 (2):48-61.

16. Fraser, B. (2010). Pragmatic Competence: The Case of Hedging. Emerald Group Publishing Limited.

17. Gahrouei, V. (2013). A sociopragmatic study of speech act of suggestion in Persian EFL learners. Iranian EFL Journal. 9 (1): 241-249.

18. Goffman, E. (1967). Interaction Ritual: Essays on Face Behavior . New York: Doubleday Anchor.

19. Gu, T. (2014). A corpus-based study on the performance of the suggestion speech act by Chinese EFL learners. International Journal of English Linguistics. 4(1): 103-111.

20. Gumperz, J. (1978). Dialect and Conversational Inference in Urban Communication. Language and Society. (393-409).

21. Heidari, M. (2014). A sociolinguistic and cross-cultural investigation into the speech act of suggestion. International Journal of Culture and History. 1(1): 1-18.

22. James, C. (1980). Contrastive analysis. London: Longman Publishing.

23. Koutlaki, S. (2002). Offers and Expressions of Thanks as Face Enhancing Acts: Tæ'arof in Persian. Journal of Pragmatics, 34 (12), 1733-1756. Doi:10.1016/S0378-2166(01)00055-8.

24. Li, E (2009). Making suggestions: A contrastive study of young Hong Kong and Australian students. Journal of Pragmatics. 42: 598–616.

25. Liu, Y., & Zhao, J. (2007). Suggestions in Teacher-Student Conferences. Arizona Working Papers in SLA and Teaching, 14 , 59-74. Retrieved from http://w3.coh.arizona.edu/awp/

26. Martínez-Flor, A. and Guerra. A. (2006). Is Traching How to Suggest a Good Suggestion? An Emperical Study Based on EFL Learners' Accuracy When Making Suggestions. Porta Linguarum 5: 91-108.

27. Martínez-Flor, A., & Fukuya, Y. J. (2005). The effects of instruction on learners' production of appropriate and accurate suggestions. System, 33(3), 463-480.

28. Martínez-Flor, A. and Soler, A. (2007). Developing pragmatic awareness of suggestions in the EFL classroom: A focus on instructional effects. Canadian Journal of Applied Linguistics. 10(1): 47-76.

29. Pishghadam, R. and Sharafadini, M. (2011). A contrastive study into the realization of suggestion speech act: Persian vs. English. Canadian Social Science. 7(4): 230-239.

30. Rintell, E. (1979): "Getting your speech act together: The pragmatic ability of second language learners". Working Papers on Bilingualism. 17: 97-106.

31. Rosenshine, B. (1987). Explicit teaching (pp. 75-92). In: Berliner. D.C. & Rosenshine, B.V. (Eds.). Takes to teachers: a festschrift for N.L. Gages. New York: Random House.

32. Saleh, S. (2013). Understanding communicative competence. University Bulletin. 3(15): 101-110.

- (Okay. Take me there so I can buy it or give me the address).

Results of the Second Question and their Discussion

The second question deals with the similarities and differences between the strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for making and responding to suggestions. The results show that both groups of participants tended to use different strategies when making suggestions and similar strategies when responding to suggestions. Regarding the use of different strategies when making suggestions, this can be explained according to the social and cultural aspects of both societies. Jordanian participants tended more to use Positive and Negative Imperatives when making suggestions. This can be attributed to the Jordanian culture in which individuals' relations are hieratical and based on "e7teram", unlike the American society which believes in equality, so Positive and Negative Imperatives is not a common strategy in the American society to make suggestions.

As for using similar strategies, such as Modals and Semi modals and Let's, when responding to suggestions, this is due to cultural politeness dimensions. Both participants tended to agree on the given suggestions, as a sign of respect.

Conclusions

This study is intended to investigate the similarities and differences between American English and Jordanian Arabic in regard to suggestion speech act. Regarding this goal, American English and Jordanian Arabic speakers revealed some variations in their suggestion strategies. Therefore, this study results confirm previous findings; (e.g. Bu 2011; Martínez Flor and Fukuyab 2005; Martínez Flor and Guerra 2006; Li 2009) in which some variations were detected regarding the two cultures.

Based on the results of the study, foreign language learners must be taught the cultural similarities and variations in regard to their L1 and L2. In other words, as Wei (2005) mentions, integrating learners' home culture in EFL context is of great significance. Consequently, learners may be more aware of cultural differences between two cultures, and on the other hand, maintain their home cultural identity.

References:

1. Al Hammuri, L. (2011). A pragmatic study of complaint and advice strategies used by Jordanian and American undergraduate university students: Guidelines for teaching these speech acts. Unpublished Doctoral Dissertation. Yarmouk University. Jordan.
2. Allan, K. (1994). Speech Act Classification and Definition. Encyclopedia of Language and Linguistics.
3. Al Omari, S. (2008). A pragmatic analysis of complaining strategies in Jordanian Arabic and American English. Unpublished Master Thesis. Yarmouk University. Jordan.
4. Aminifard, Y. Safaei, E. and Askari, H. (2014). Speech act of suggestion across language proficiency and gender in Iranian context. International Journal of Applied Linguistics & English Literature.3 (5): 198-205.
5. Austin, J. (1962). How to do things with words. Oxford: Clarendon Press.
6. Bach, K. and. Harnish, R. M. (1979): Linguistic communication and speech acts. Cambridge: MIT Press.
7. Bataineh, R. and Bataineh, R. (2008). A cross-cultural comparison of apologies by native speakers of American English and Jordanian Arabic. Journal of Pragmatics. 40 (4): 792-821.
8. Blum-Kulka, S. (1982). Learning How to Say What You Mean in a Second Language: A Study of Speech Act Performance of Learners of Hebrew as a Second Language. Applied Linguistics, 3 (1), 29-59. Doi:10.1093/applin/III.1.29.
9. Bu, J. (2011). A Study of pragmatic transfer in suggestion strategies by Chinese learners of English. Studies in Literature and Language. 3(2):28-36.

Responding to Suggestions Strategies

The second part of the first question is related to the strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for responding to suggestions. To fulfill this part, the researcher analyzed the participants' responses to the DCT in order to compare and contrast the suggestion strategies used by the two groups and to come out with the similarities and differences between the performances of the two groups.

It is clear that both groups of students tended to use similar strategies to respond to suggestions. The results showed that the most frequent strategy used by both Jordanian and American participants was using the Modals and Semi modals strategy, with (60.41%) for the Jordanian participants and (64.61%) for the American participants. This might be justified in terms of politeness. Using modals and semi modals makes your speech and writing more polite.

For example, in situation 3, a Jordanian participant responded to her sister's suggestion concerning completing her job tomorrow by saying:

- sa3eb aroo7 hala2. lazem akamel elyom. bokrah 3endi alf shaghleh.
- (It's difficult to leave now. I have to finish today. I have a lot of things to do tomorrow).

An American participant responded to a little girl's suggestion in situation 1, which was about not buying a certain type of candy by saying:

- okay. I will look for something else.

The second most frequent strategy used by the Jordanian participants was let's with a percentage of (11.66), followed by Yes/No questions (9.16), Wh questions (7.5), conditionals (7.08) and Imperatives (4.16). As for the American participants, it was noticed that the second most frequent strategy used by them was conditionals with a percentage of (11.25), followed by Yes/No questions (9.16), Wh questions (8.25), let's(5.41) and Imperatives (1.25). However, the results of analyzing the responses of the participants of the two groups showed that none of the Jordanian and American participants responded to any given situation by using performative verbs and nouns of suggestion, hints, Pseudo-Cleft Structure (Impersonal) and Extra-posed to-clause (Impersonal).

Noticing the responses of both groups of participants, the Jordanian and the American undergraduate university students, it was clear that both groups tended to politely agree on the given suggestions. Both groups expressed their approval on the given suggestions by using certain strategies such as Modals and Semi modals, Let's, Conditionals etc. and avoiding other strategies like performative verbs and nouns of suggestion, hints, etc.

Here are some examples of utterances produced by some American and Jordanian participants.

Let's

- Thanks man. Let me tell the shop keeper.
- yalla nzoorha. ma fi moshkeleh.
- (Let's visit it. No problem).

Conditionals

- If you are so worried, I can go tomorrow. Just relax.
- etha bte3raf keef, ballahi 3allemmni.
- (If you know how, please teach me).

Wh Questions

- What do you have in mind to visit?
- wean? khalas delni 3ala-l-makan 3ashan ashtari lektab.
- (Where? Show me the place so I can buy the book).

Yes/No Questions

- Do you remember what store it was?
- enti do2ti-l 7alaweyyat? lhaddarajeh say2a?
- (Did you taste the candy? Is it really so terrible?)

Imperatives

- Tell me more about it.
- tayyeb khodni laneshtareh aw a3teni-l-3enwan.

- (It's important for you to know that there are some repairs there).

Although in this study both groups utilized modals and imperatives as the most preferable strategies when making suggestions, they differed in their frequencies. Regarding modals, American undergraduate university students used them more frequently. In English, undergraduate university students may use modals such as must, have to, need to, should, etc, whereas Arabic undergraduate university students have fewer types of modals including: can, should, and might. Thus, it seems logical that Jordanian undergraduate university students use them less frequently while suggesting. Regarding the imperatives, Jordanian participants tended to use imperatives. This might be, according to Shang-chao (2008), a result of the Western culture which appreciates egalitarianism and assertiveness in contrast to non-egalitarian eastern cultures who value hierarchical structure and group harmony. Based on this, Jordanian culture is considered as a hierarchal one, whereas American culture works on the basis of a deference politeness system. The American society believes that people share the equal social level and should have equal rights. On the other hand, the hierarchy in eastern societies is related to the concept of "e7teram", the Arabic word for "Respect". Koutlaki (2002, p.1742) defines e7teram as a term used to "establish the positions and statuses of the interactants with respect to one another and is shown through the adherence to the established norms of behavior according to the addressee's position, age, status and interlocutors' relationship (Goffman, 1967, p. 9). e7teram is shown among others through the use of appropriate address terms. Jordanians tend to use imperatives when suggesting, and they are regarded as suitable suggestions strategies and are employed quite frequently in their suggestions. The variations also were observed in some other suggestion expressions namely Let's, Conditionals, Modals and Semi modals, Yes-No questions, and Wh questions. English natives preferred Modals and Semi modals structure and Wh questions. Based on the studies conducted by BlumKulka (1982) and Liu and Zhao (2007), who point that Let's may be respected as a more direct strategy, whereas conditionals, to-clauses and yes-no questions can be applied as indirect suggestion expressions. Therefore, the findings of this study confirm Li (2009) and Bu (2011) findings which reported more direct strategies among local group and more indirect strategies in the speech of international participants.

Table 2:

Frequencies and Percentages of Responding Strategies to Suggestion Used by Jordanian and American Undergraduate Students

Suggestion Strategy	Linguistic Structure	Jordanian		American	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Direct	Performative Verb and Noun of Suggestion	0	0	0	0
	Imperatives and Negative Imperatives	10	4.16	3	1.25
	Let›s	28	11.66	13	5.41
Non-Conventionally Indirect	Psudo-Cleft Structure (Impersonal)	0	0	0	0
	Extra-Posed to-clauses (Impersonal)	0	0	0	0
	Hints	0	0	0	0
Conventionally Indirect	Modals and Semi Modals	145	60.41	154	64.16
	Conditionals	17	7.08	27	11.25
	Wh-Questions (Interrogative)	18	7.5	21	8.75
	Yes-No Questions (Interrogative)	22	9.16	22	9.16
	Total	240	100	240	100

- Another American participant responded to the same situation by saying:
- Don't do that again. Follow the right way.

The strategy of modals and semi modals was the most frequent strategy used by the American participants, with a percentage of (27.91). The following examples show how both Jordanian and American participants responded to the different situations using the modals and semi modals strategy. In situation 1, ***for example, an American participant made a suggestion about using the printer by saying:***

- You have to click this button to print.-
- A Jordanian participant responded to situation 3 about forgetting to remove the price tag by saying:
- 3afwan, bas lazem tsheel waraget-s-se3er 3an elgamees. Mesh manthar heak
- (Excuse me, but you have to remove the price tag of your shirt. This is not appropriate.)

The strategy of conditionals also occurred frequently by both groups of participants. Many responses of the American and Jordanian students tended to use conditionals as a way to make and offer their suggestions in different situations ***as shown in the following examples from the American and Jordanian data:***

- If you like, I can show you how to remove the USB safely.
- elmaktabeh eshi bekhzi. shooflak makan thani etha nawi tedros jad.
- (The library is in a horrible condition. Find another place if you really want to study).

Other common strategies were using Wh and Yes/No questions strategies. The Wh question strategy was more frequently used by the American participants, while the Jordanian participants tended to use the Yes/NO question strategy more, as a way to present their suggestions in the different situations. The following examples show the use of Wh and Yes/No questions strategies by both American and Jordanian participants.

- Excuse me. Have you noticed the ink stain on your shirt?
- What about reading this novel instead?
- leash mkhalli-s-se3er? menshan te7keelna enak ma3ak masaree webteshtari awa3i jdeedeh?
- (Why did you keep the price tag? To tell us that you have money and you can buy new clothes?)
- ka2anak nasi tsheel 3alamet-s-se3er. bet7eb ashellak yaha?
- (It seems that you have forgotten to remove the price tag. Would you like me to take it off?)

Let is also a common strategy used by both Jordanian and American participants to make suggestions. ***The responses of the Jordanian participants show that they tended to use Let more than the American participants as in the following examples:***

- Excuse me. I think you still have the tag on your shirt. Let me take it off .
- khalleena nedros bemakan tani. fi ez3aaj hon.
- (Let's study in another place. It is noisy in here).

Performative verb and noun of suggestion strategy ***was also used by both groups of participants to make suggestions, as n the following examples:***

- I suggest you go somewhere else because the reading room is so busy.
- baqtare7 enak temshi 7asabel khuttah.
- (I suggest that you follow the plan).

However, Hints, Psudo-Cleft Structure (Impersonal) and Extra-Posed to-clauses (Impersonal) were the least used strategies by both groups of participants: Jordanians and Americans. Here are some examples of utterances produced by some American and Jordanian participants.

Hints

- I've heard that the reading room is undergoing repairs. Find another place to study.

Psudo-Cleft Structure (Impersonal)

- All what you have to do is asking for help.

Extra-Posed to-clauses (Impersonal)

- daroori enak te3raf enoh fi seyaneh hunak.

Suggestion Strategy	Linguistic Structure	Jordanian		American	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Non-Conventionally Indirect	Psudo-Cleft Structure (Impersonal)	0	0	2	.833
	Extra-Posed to-clauses (Impersonal)	1	.416	2	.833
	Hints	0	0	7	2.91
Conventionally Indirect	Modals and Semi Modals	59	24.58	67	27.91
	Conditionals	27	11.25	24	10
	Wh-Questions (Interrogative)	11	4.58	46	19.1
	Yes-No Questions (Interrogative)	13	5.41	21	8.75
	Total	240	100	240	100

As presented in Table 1, despite the fact that both groups of students used some similar strategies to make suggestions, they differed in many. Imperatives and negative imperatives (41.6) was the most frequently used strategy by Jordanian undergraduate students to make suggestions, followed by Modals and Semi modals (24.58), Conditionals (11.25) and Let's (10.41), whereas Yes-No questions (5.41), Wh questions (4.58), Performative verbs (1.66) and Extra-Posed to-clauses (Impersonal) (.416) were the least used strategies. As for the strategies used by American undergraduate students, we found that Modals and Semi modals (27.91) were the most frequently used strategy by American undergraduate students to express suggestions, followed by

Wh-questions (19.1), Imperatives and negative imperatives (12.5), Conditionals (10), Yes-No questions and performative verbs (8.75) and Let's (8.33), while the least frequently used strategies to express suggestions used by American undergraduate students were Hints (2.91) and Pseudo-cleft structure (Impersonal) and Extra-posed to clauses (Impersonal) (.833).

Discussion

Noticing the utterances for expressing suggestions, it was clear that both the Jordanian and the American participants used varied strategies to express suggestions and show their points of view. For the American participants, using modals and semi modals was the most frequent strategy to make suggestions, unlike the Jordanian participants who most used positive and negative imperatives to express suggestions. This difference between the two groups is shown clearly in their responses to the DCT.

Generally, several noticeable areas of variations can be observed between American English and Jordanian Arabic such as let's, modal, conditional,

yes/no question, WH question and imperative strategies. Thus, it can be concluded that English language and Arabic language demonstrate totally different patterns in using suggestion strategies. The following extracts from the Jordanian and American participants' responses illustrate the strategy of imperatives and negative imperatives used to express suggestions. ***For example, a Jordanian student suggested in situation 1 about how to use the printer in the right way:***

- edghat 3ala kabset print 3shan te3raf tetba3.
- (Press the print button so you can print).
- Another Jordanian student expressed his suggestion in situation 8 about borrowing a novel from the library by saying:
- sebak menha. fe rewayat a7san menha. khalini awarjeek.
- (Leave it. There are better novels. Let me show you).

An American participant responded to situation 1 which was about using the printer in the right way by saying:

- - Click the button before printing.

Sample of the Study

The sample of the study was chosen from two universities: Philadelphia Private University Jordan and The State University of New York, The United States of America. The students were registered in the first semester of the academic year 2015/2016. The chosen sample was distributed as follows:

Thirty undergraduate Jordanian university students of various majors studying at Philadelphia University, and thirty undergraduate American university students of various majors from The State University of New York. The Jordanian students were selected purposefully from one section of the undergraduate students in the language center which was taught by the researcher herself. The American students were those who agreed to participate in the study.

Instrumentation and Data Collection

To achieve the purpose of this study, the researchers used a Discourse Completion Task (DCT) to measure students' progress in suggestion strategies. This Task consists of situations that present a number of different social relations, specifying the setting and the social distance followed by incomplete dialogues. The subjects were asked to provide the speech act for a given context (See Appendix A for this DCT and Appendix B for its translation into Arabic).

Data Analysis

The data were analyzed quantitatively and qualitatively. The responses of the students were coded and calculated to investigate the most frequently used strategy by each group. The data included 960 responses, 480 responses for making suggestion and 480 responses for responding to suggestion. After analyzing the responses, they were compared and contrasted together to find out the similarities and differences between the two groups regarding the strategies they used.

A suggestion taxonomy by Abolfathiasl (2013) was utilized to analyze the suggestion strategies, and also their frequency and percentage were calculated.

Findings of the Study

This study aims to compare and contrast the use of the speech act of suggestion by Jordanian and American undergraduate university students.

Results of the First Question and their Discussion

The first question of this study is related to the most frequent strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for making and responding to suggestions. To answer this question, the researchers calculated the students' responses on the DCT.

Making Suggestions Strategies

To answer this part of the first question, a close examination of the data reveals that Jordanian and American undergraduate students employed a number of varied strategies when performing or responding to suggestions with different percentages. Table 1 presents the frequencies and percentages of expressing suggestion strategies used by Jordanian and American undergraduate students.

Table 1:

Frequencies and Percentages of Making Suggestion Strategies Used by Jordanian and American Undergraduate Students

Suggestion Strategy	Linguistic Structure	Jordanian		American	
		Frequency	Percentage	Frequency	Percentage
Direct	Performative Verb and Noun of Suggestion	4	1.66	21	8.75
	Imperatives and Negative Imperatives	100	41.6	30	12.5
	Let›s	25	10.41	20	8.33

randomly assigned to four experimental groups and a control group. Each experimental group participated in two twenty-minute successive sessions. Data were collected using an immediate post-test as well as a delayed post-test which was administered a month after the post-test. Results of the study showed that the explicit methods of instruction has a much better influence on Persian EFL learners.

Gahrouei (2013) examined the strategies used in performing the speech act of suggestion by Persian EFL learners in order to see whether Persian suggestions are formulaic in pragmatic structure as in English suggestions. The study had two context-external variables: social distance and social dominance. To fulfill the objectives of this study, the researcher used a DCT to collect the data. The findings indicated that Persian suggestions are as formulaic in pragmatic structures as English. Also, the two context-external variables may be found to have significant effect on the frequency of the intensifier in different situations.

Heidari (2013) investigated the pragmatic strategies used by Iranian EFL learners in making suggestions in their L2. Their suggestions were compared with 30 American and another 30 Iranian students who made suggestions in their first language. A DCT and open role-plays were used to collect the data, which were analyzed based on three aspects of making suggestions at macro level (perspective, directness and politeness) and a number of micro strategies. The results showed a general tendency towards making suggestions using almost direct language actions. Moreover, gender, relationship between interlocutors and the topic on which suggestions were made, also appeared to be statistically significant. The findings of the study were discussed in the light of cross-cultural differences and its pedagogical implications were elaborated on.

Aminifard, Safaei and Askari (2014) investigated how Iranian EFL learners employ the speech act of suggestion. For this aim, 105 Iranian EFL learners participated in this study. A DCT was used to collect the data related to the suggestion forms used by the participants. The findings revealed similarities and differences between English natives and Iranian EFL learners in terms of suggestion forms produced. They also showed that language proficiency levels were not significant in terms of producing the speech act of suggestion. However, participants› gender was statistically significant. It was also found that Iranian EFL learners transferred their L1 structures in using suggestion forms.

Moreover Farnia, Sohrabie and Abdul Sattar (2014) investigated the production and comprehension of the speech act of suggestion by Iranian native speakers of Farsi. To this end, seventeen Iranian university students at Payame Noor University participated in the study. To collect the data, the researcher used an oral DCT and a follow-up post-structured interview form. The questionnaire was adopted from Bu (2011) and the responses were then transcribed and analyzed based on Martinez-Flor's (2005) coding scheme of speech act of suggestion. The findings showed that the participants tended to use more directive strategies than indirect strategies. Moreover, the data revealed the frequent use of mitigating devices to redress the face-threatening act.

Gu (2014) investigated how Chinese EFL learners make suggestions in English, through comparing the linguistic features of suggestion speech act as well as suggestion strategies used by Chinese EFL learners and native speakers of English. The results showed that Chinese learners used significantly more modal verbs, explicit performatives and conditional structures than native English speakers, whereas native English speakers used more Wh-questions and Let's structures than Chinese learners. The results also showed that the Chinese EFL learners resembled native English speakers in the use of direct suggestion strategies, but the Chinese EFL learners used significantly more conventionalized indirect suggestion strategies than native English speakers.

It is noticed that there have been a number of studies focusing on the speech act of suggestion, and the major strategies used to perform it. On the other hand, no study has been conducted on the speech act of suggestion in Jordanian Arabic. Therefore, this study is intended to investigate its realizations through American English and Jordanian Arabic language in order to detect the intercultural similarities and variations.

development of the speech act of suggestions. The aim of this study was to determine which type of instruction was more effective in developing learners' pragmatic competence regarding their production, awareness and confidence when judging the appropriateness of suggestions in different situations. The results of the investigation showed that, in comparison with the control group, both the explicit and implicit groups improved their pragmatic competence regarding their production, awareness and confidence when judging the appropriateness of suggestions in different situations. Moreover, when comparing the explicit and implicit groups' performance in the post-test no statistical differences were observed between the two instructional treatments, which illustrates the effects of both explicit and implicit instruction to develop learners' pragmatic competence in the EFL classroom.

Martínez Flor and Guerra (2006) investigated the role of foreign language classroom instruction and the effectiveness of an explicit teaching of pragmatic aspects, such as the speech act of suggesting, to improve learners' grammatical accuracy and pragmatic appropriateness. The study had two objectives: (1) to analyze the amount and type of suggestions used by EFL learners, as well as the grammatical mistakes they make; and (2) to ascertain whether learners receiving some sort of formal instruction on appropriate speech act forms or structures will improve their linguistic and pragmatic competence. The results of the study showed that learners receiving explicit instruction tend to use more correct strategies when suggesting.

Martínez Flor and Soler (2007) studied the role of operationalized explicit and implicit instruction on developing learners' pragmatic awareness of suggestions in both second and foreign language contexts. The participants of the study consisted of learners of English as a foreign language (EFL) distributed into three classes. Pre and post-tests were designed to measure the effects of instruction on participants' awareness of suggestions. Results showed the positive effects of instruction on learners' pragmatic awareness of suggestions, and stressed that both explicit and implicit instructional approaches are needed to develop learners' pragmatic awareness in the EFL classroom.

Li (2009) studied the syntactic forms and pragmatic strategies used by Cantonese students in making suggestions using English language. The participants of the study were Australian and Cantonese students. The findings of the study showed, in terms of syntactic forms, that Cantonese students tended to use fewer syntactic types in making suggestions. In addition, they did not use complex sentences to express suggestions. In terms of pragmatic strategies, Cantonese and Australian students used similar strategies to express perspective, directness and politeness in general. However, they showed significant differences in their choices of suggestion strategies due to the differences between the two languages.

Bu (2011) studied the suggestion strategies used by Chinese learners of English. The participants of the study were university students divided into three groups: ten native English speakers, ten Chinese learners of English and ten native Chinese speakers. The researcher used a Discourse Completion Test (DCT) to collect the data. The results of this study revealed that although all three groups used opting out suggestion strategies, the Chinese learner of English group displayed direct suggestion strategies and hedged suggestion strategies more frequently than the native English group.

Pishghadam and Sharafadini (2011) contrasted English and Persian with regard to suggestion speech act. The participants of the study were Iranian university students who were asked to complete a DCT which consisted of six situations in which their suggestion act was explored. The results showed a variation in the types of suggestion used by the participants. Furthermore, gender proved to be statistically significant. Finally, the researchers stressed the need of presenting pedagogical implications in the context of second language learning.

Salemi, Rabiee and Ketabi (2012) compared the effects of implicit versus explicit instruction and feedback in the development of pragmatic competence of Iranian EFL learners of English in terms of the speech act of suggestion. The participants of this study consisted of 100 intermediate EFL learners of English who were

Definition of Terms

The following terms will have the following meanings in the study:

Linguistic Competence: Chomsky (1965) defines linguistic competence as the innate linguistic knowledge that allows a person to match sounds and meanings. In Aspects of the Theory of Syntax, Chomsky wrote, "We thus make a fundamental distinction between competence (the speaker-hearer's knowledge of his language) and performance (the actual use of language in concrete situations)."

Semi Modals: are verbs that sometimes behave like modal auxiliary verbs, such as Dare, need, used to, and ought to.

Speech Act: Austin (1962), Searle (1969), (1979), Bach and Harnish (1979) and Allan (1994) define speech acts as acts of speaking or writing when someone (the speaker) says or writes something to someone else (the hearer) at a certain time in a certain place-often as part of a longer discourse. This study adopts this definition all through the paper.

Pragmatics: To Crystal (1997, p. 301), pragmatics is "the study of language from the point of view of users, especially of the choices they make, the constraints they encounter in using language in social interaction and the effects their use of language has on other participants in the act of communication". In this paper, pragmatics covers only the strategies of giving and responding to suggestions in Jordanian Arabic and English by EFL and native speakers of English.

Pragmatic Competence: Canale (1988, p. 90) defines pragmatic competence as the "illocutionary competence, or the knowledge of the pragmatic conventions for performing acceptable language functions, and sociolinguistic competence, or knowledge of the sociolinguistic conventions for performing language functions appropriately in a given context". In this study, pragmatic competence is measured by the Discourse Completion Test (DCT) prepared by the researcher, which tests the participants' use of the strategies of suggestions.

Suggestion: Rintell (1979, p.99) defines of suggestion which is "a state in which the speaker asks the hearer to take some action which the speaker believes will benefit the hearer, even one that the speaker should desire". In this study, such state is represented by the various suggestion strategies included in the DCT.

In this study, the speech act of suggestion is studied through a Discourse Completion Test (DCT) which includes a number of proper situations that demand the respondents to write down the responses to such situations.

Strategy: It is the words and expressions which language users use when suggesting something or responding to a suggestion. This content is determined by the suggestion strategy used.

Explicit Instruction: Rosenshine, (1987, p.34) defines explicit instruction as "a systematic method of teaching with emphasis on proceeding in small steps, checking for student understanding, and achieving active and successful participation for all students".

Implicit Instruction: Ellis (1994) defines implicit instruction as the "acquisition of knowledge about the underlying structure of a complex stimulus environment by a process which takes place naturally, simply and without conscious operations".

Related Studies

In the field of EFL, there have been some efforts to study and investigate speech acts in general and the speech act of suggestion and its strategies in specific (Bu ,2011; Cohen, 1996; Gahrouei, 2013, Martínez-Flor ,2005; Martínez-Flor and Soler ,2007 and others). All these researchers point out the importance of developing the pragmatic competence of EFL learners in order to communicate properly.

Martínez Flor and Fukuyab (2005) studied the effects of using various types of instruction, explicit and implicit, on the acquisition of pragmatic competence in the classroom setting, and specifically in the English as a Foreign Language (EFL) classroom. The researchers examined the effects of instruction on learners' pragmatic

speakers subconsciously use to define a non-native speaker as a successful communicator and, hence, as someone they would like to talk to, help, be friends with and even hire (Taguchi, 2009).

For years, teachers of EFL often chose not to focus on pragmatic knowledge in their classroom. Instead, they focused on linguistic knowledge. This resulted in pragmatic failure when EFL students actually communicate with other students from other cultures. The only solution to minimize pragmatic failure between native and non-native speakers is through acquiring pragmatic competence which refers to the ability to use the language in an effective way in order to understand language in context. Therefore, a great deal of studies have been conducted across different languages to hypothesize the universalities and variations in regard to different speech acts such as request (Belza, 2008), Apology (Fahey, 2005), complaint (Salmani Nodoushan, 2007), compliment (Wolfson, 1981), refusal (Felix-Brasdefer, 2008), among which suggestion speech act has received scant attention.

Suggestions are types of speech acts that differ considerably from one language to another. Native speakers of English, for example, might consider the way Arabic speaker produce or respond to suggestions strange because they understand the words and the linguistic forms without linking them to their cultural rules which govern them, and vice-versa. Pishghadam and Sharafadini (2011) state that Suggestions are frequently produced whether in our daily interactions such as receiving suggestions from others, or in academic settings such as a class in which students receive teachers' hints. Generally, a suggestion is a directive type of speech act stated as a possibility by the speaker which is believed to be desirable for the hearer to perform a future course of action (Sum-Hung Li, 2010). Regarding the intricate complexities of this speech act in different cultures, it seems essential to investigate suggestion expressions in different languages' discourse patterns. Therefore, this study adopts the contrastive analysis approach to investigate the differences between American English and Jordanian Arabic, and find patterns of suggestion act in the two cultures.

Problem of the Study

In the field of EFL, there have been some efforts to study and investigate the strategies of suggestions which are used in different socio-cultural contexts (Martínez-Flor, 2005; Li, 2009; Bu, 2011, among others). All these studies point out that EFL learners have problems regarding the use of suggestion strategies in different cultural contexts, and they call for paying more attention to sociolinguistic and pragmatic competences in EFL classrooms. Being instructors of English, the researchers have taught various EFL learners from different Arab countries and noticed that they face difficulties in using the speech acts, which they learn, properly in various social contexts. Moreover, it was noticed that most EFL textbooks rarely stress presenting the necessary strategies which are needed by EFL students to express different forms of speech acts in real life situations.

Questions of the Study

This study aims at pointing out the different strategies of suggestion used by Jordanian and American undergraduate students through answering the following questions:

1. What are the most frequent strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for making and responding to suggestions?
2. What are the similarities and differences between the strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for making and responding to suggestions?

Significance of the Study

The importance of this study stems from its attempt to investigate
the cultural norms which govern both the Jordanian and American societies when making and responding to suggestions, and may reveal some of the difficulties they face in this are. EFL instructors and students as well as textbook designers may benefit from such work. Moreover, to the researcher›s knowledge, no previous study has investigated the speech act of suggestion in the Jordanian Arabic context.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى مقارنة الإستراتيجيات التي يستعملها الطلبة الأردنيون والأمريكيون في مرحلة الدراسة الجامعية لإعطاء الإقتراحات والرد عليها. كما تسعى هذه الدراسة إلى معرفة أكثر الإستراتيجيات التي يستعملها الطلبة الأردنيون والأمريكيون في مرحلة الدراسة الجامعية لإعطاء الإقتراحات و الرد عليها شيوعا.

تتكون عينة الدراسة من60 طالبا جامعيا: 30 طالبا أردنيا من جامعة فيلادلفيا و 30 طالبا أمريكيا من جامعة نيويورك، و قد تم جمع البيانات بواسطة استبانة تحوي على 8 مواقف لإعطاء الاقتراح و 8 مواقف للرد على الاقتراح، و قد تم تصنيف 960 إجابة و تحليلها تباعا.

أظهرت نتائج الدراسة أن الطلبة الأردنيون و الأمريكيون يميلون إلى إستعمال إستراتيجات مختلفة لتقديم الإقتراح، بينما يميل الطلبة إلى إستخدام إستراتيجيات متشابهة عند الرد على الإقتراح.

الكلمات المفتاحية: استراتيجيات، الطلبة الأردنيون والأمريكيون، مرحلة الدراسة الجامعية.

Abstract:

The purpose of this contrastive pragmatic study is to investigate the similarities and differences between the strategies used by Jordanian and American undergraduate university students when making and responding to suggestions. Furthermore, this study aims at investigating the most frequent suggestion strategies used by Jordanian and American undergraduate university students for making and responding to suggestions. To this end, sixty undergraduate university students, thirty undergraduate Jordanian university students of various majors studying at Philadelphia University, and thirty undergraduate American university students of various majors studying at The State University of New York were asked to complete a Discourse Completion Task (DCT) consisting of sixteen situations in which their suggestion act was explored. The research data were analyzed descriptively using frequencies and percentages. The results revealed the variations in almost most of the suggestion types.

Keywords: Contrastive Pragmatics; Linguistic Competence; Pragmatic Competence; Semi Modals; Speech act; Suggestion strategies.

Introduction

In intercultural communication, FL speakers must in addition to accruing grammatical rules to achieve linguistic accuracy, internalize sociolinguistic rules that can assist them to choose the appropriate form. For example, Gumperz, (1978) states that the interpretation of communicative intent is not predictable on the basis of referential meaning alone. Matters of context, social presuppositions, knowledge of the world, and individual background all play a crucial role in interpretation. Some researchers like Wolfson (1981) also demonstrate that a situation that could elicit a certain speech act in one culture may fail to do so in another culture. Furthermore, Saleh (2013, p. 1) demonstrates that "communicating effectively in a language requires that the speaker should properly master the linguistic, sociolinguistic and socio-cultural and pragmatic rules of that language, which will enable him/her to use the right language in the right context for the right purpose". Successful communication between human beings, either within a culture or between cultures, requires that the message and meaning intended by the speaker is correctly received and interpreted by the listener. However, most FL learners may encounter difficulties due to lack of sociolinguistic awareness.

Therefore, communicating with speakers of other languages requires both linguistic and pragmatic competence. Fraser (2010, p.1) states that "pragmatic competence has been defined as the ability to communicate the intended message with all its nuances in any socio-cultural context and to interpret the message of the interlocutor as it was intended". Pragmatic competence is the key to effective communication in a second language. While communicative competence and grammatical competence are explicitly taught and developed in the EFL classroom, developing pragmatic competence is often overlooked. However, it is actually the skill which native

Strategies of Making Suggestions by Jordanian and American Undergraduate University Students*

Ms. Rana Saeed Mohamad Mohammad**

Prof. Aqlah Mahmoud Alsamadi***

*Submission date: 30/10/2016 Acceptance Date: 16/1/2017

** Lecturer/ Philadelphia University /Jprdan

*** Prof./ Yarmouk University / Jordan

Journal of Al-Quds Open University

for Research & Studies
No. 44 - Vol. 1

Contents

Strategies of Suggestion Used by Jordanian and American Undergraduate University Students
Ms. Rana Saeed Mohamad Mohammad
Prof. Aqlah Mahmoud Alsamadi 9

2. Acknowledge the efforts of all those who participated in conducting the research such as colleagues and students and list their names in the list of authors, as well as acknowledging the financial and morale support utilized in conducting the research.
3. Commit to state references soundly, to avoid plagiarism in the research.
4. Commit to avoid conducting research papers that harm humans or environment. The researcher must obtain in advance an approval from the University or the institutions he/she works at, or from a committee for scientific research ethics if there is any, when conducting any experiments on humans or the environment.
5. Obtain a written acknowledgement from the individual/individuals who are referred to in the research, and clarify to them the consequences of listing them in the research. The researcher has also to maintain confidentiality and commit to state the results of his/her research in the form of statistical data analysis to ensure the confidentiality of the participating individuals.

Seven- Intellectual Property Rights:

1. The editorial board confirms its commitment to the intellectual property rights
2. Researchers also have to commit to the intellectual property rights.
3. The research copyrights and publication are owned by the Journal once the researcher is notified about the approval of the paper. The scientific materials published or approved for publishing in the Journal should not be republished unless a written acknowledgment is obtained by the Deanship of Scientific Research.
4. Research papers should not be published or republished unless a written acknowledgement is obtained from the Deanship of Scientific Research.
5. The researcher has the right to accredit the research to himself, and to place his name on all the copies, editions and volumes published.
6. The author has the right to request the accreditation of the published papers to himself.

Note: for more information about using APA style for documenting please check the following link:

http://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

Five- Peer Review & Publication Process:

All research papers are forwarded to a group of experts in the field to review and assess the submitted papers according to the known scientific standards. The paper is accepted after the researcher carries out the modifications requested. Opinions expressed in the research paper solely belong to their authors not the journal. The submitted papers are subject to initial assessment by the editorial board to decide about the eligibility of the research and whether it meets the publication guidelines. The editorial board has the right to decide if the paper is ineligible without providing the researcher with any justification.

The peer review process is implemented as follows:

1. The editorial board reviews the eligibility of the submitted research papers and their compliance with the publication guidelines to decide their eligibility to the peer review process.
2. The eligible research papers are forwarded to two specialized Referees of a similar rank or higher than the researcher. Those Referees are chosen by the editorial board in a confidential approach, they are specialized instructors who work at universities and research centers in Palestine and abroad.
3. Each referee must submit a report indicating the eligibility of the research for publication.
4. In case the results of the two referees were different, the research is forwarded to a third referee to settle the result and consequently his decision is considered definite.
5. The researcher is notified by the result of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submission. Prior to that, the researcher has to carry out the modifications in case there are any.
6. The researcher will receive a copy of the journal in which his/her paper was published, as for researchers from abroad, a copy of the Journal volume will be sent to the liaison university office in Jordan and the researcher in this case will pay the shipping cost from Jordan to his/her place of residency.

Six- Scientific Research Ethics:

The researcher must:

1. Commit to high professional and academic standards during the whole process of conducting research papers, from submitting the research proposal, conducting the research, collecting data, analyzing and discussing the results, and to eventually publishing the paper. All must be conducted with integrity, neutralism and without distortion.

9. The research must include two research abstracts, one in Arabic and another in English of (150-200) words. The abstract must underline the objectives of the paper, statement of the problem, methodology, and the main conclusions. The researcher is also to provide no more than six keywords at the end of the abstract which enable an easy access in the database.
10. The researcher has to indicate if his research is part of a master thesis or a doctoral dissertation as he/she should clarify this in the cover page, possibly inserted in the footnote.
11. The research papers submitted to the Deanship of Scientific Research will not be returned to the researchers whether accepted or declined.
12. In case the research does not comply with the publication guidelines, the deanship will send a declining letter to the researcher.
13. Researchers must commit to pay the expenses of the arbitration process, in case of withdrawal during the final evaluation process and publication procedures.
14. The researchers will be notified of the results and final decision of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submitting the research.

Four- Documentation:

1. Footnotes should be written at the end of the paper as follows; if the reference is a book, it is cited in the following order, name of the author, title of the book or paper, name of the translator if any or reviser, place of publication, publisher, edition, year of publishing, volume, and page number. If the reference is a journal, it should be cited as follows, author, paper title, journal title, journal volume, date of publication and page number.
2. References and resources should be arranged at the end of the paper in accordance to the alphabetical order starting with the surname of author, followed by the name of the author, title of the book or paper, place of publishing, edition, year of publication, and volume. The list should not include any reference which is not mentioned in the body of the paper.

   - In case the resource is with no specified edition, the researcher writes (N.A)
   - In case the publishing company is in not available, the researcher writes (N.P)
   - In case there is no author, the researcher writes (N.A)
   - In case the publishing date is missing , the researcher writes (N.D)

3. In case the researcher decides use APA style for documenting resources in the text, references must be placed immediately after the quote in the following order, surname of the author, year of publication, page number.
4. Opaque terms or expressions are to be explained in endnotes. List of endnotes should be placed before the list of references and resources.

Third- Publication Guidelines:

The editorial board of the journal stresses the importance of the full compliance with the publication guidelines, taking into note that research papers that do not meet the guidelines will not be considered, and they will be returned to the researchers for modification to comply with the publication guidelines.

1. Papers are accepted in Arabic and English only, and the language used should be well constructed and sound.
2. The researcher must submit his/her research via email (hss@qou.edu) in Microsoft Word format, taking into consideration the following:

   - For papers written in Arabic: Font type should be Simplified Arabic, and the researcher should use bold font size 16 for head titles, bold font size 14 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
   - For papers written in English: Font type should be Times New Roman, and the researcher should use bold font size 14 for head titles, bold font size 13 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
   - the text should be single-spaced
   - Margins:

   For papers written in Arabic and English margins should be set to: 2cm top, 2.5cm bottom, 1.5cm left and right.
3. The paper should not exceed 25 (A4) pages or (7000) words including figures and graphics, tables, endnotes, and references, while annexes are inserted after the list of references, though annexes are not published but rather inserted only for the purpose of arbitration.
4. The research has to be characterized by originality, neutrality, and scientific value.
5. The research should not be published or submitted to be published in other journals, and the researcher has to submit a written acknowledgment that the research has never been published or sent for publication in other journals during the completion of the arbitration process. In addition, the main researcher must acknowledge that he/she had read the publication guidelines and he/she is fully abided by them.
6. The research should not be a chapter or part of an already published book.
7. Neither the research nor part of it should be published elsewhere, unless the researcher obtains a written acknowledgement from the Deanship of Scientific Research.
8. The Journal preserves the right to request the researcher to omit, delete, or rephrase any part of his/her paper to suit the publication policy. The Journal has also the right to make any changes on the form/ design of the research.

Journal of Al-Quds Open University

for Research & Studies

Publication & Documentation Guidelines

First- Requirements of preparing the research:

The research must include the following:

1. A cover page which should include the title of the research stated in English and Arabic, including the name of researcher/researchers, his/her title, and email.
2. Two abstracts (English and Arabic) around (150-200 word). The abstract should include no more than 6 key words.
3. Graphs and diagrams should be placed within the text, serially numbered, and their titles, comments or remarks should be placed underneath.
4. Tables should be placed within the text, serially numbered and titles should be written above the tables, whereas comments or any remarks should be written underneath the tables.

Second- Submission Guidelines:

1. The Researcher should submit a letter addressing the Head of Editorial Board in which he/she requests his paper to be published in the Journal, specifying the specialization of his/her paper.
2. The researcher should submit his research via email to the Deanship of Scientific research (hss@qou.edu) in Microsoft Word Format, taking into Consideration that the page layout should be two columns.

   (Check the attached digital form on the website of The)
3. The researcher should submit a written pledge that the paper has not been published nor submitted for publishing in any other periodical, and that it is not a chapter or a part of a published book.
4. The researcher should submit a short Curriculum Vitae (CV) in which she/he includes full name, workplace, academic rank, specific specialization and contact information (phone and mobile number, and e-mail address).
5. Complete copy of the data collection tools (questionnaire or other) if not included in the paper itself or the Annexes.
6. No indication shall be given regarding the name or the identity of the researcher in the research paper, in order to ensure the confidentiality of the arbitration process.

Journal of Al-Quds Open University

for Research & Studies

Vision

Leadership, excellence and creativity in the field of open learning, community service, and scientific research, besides imbedding its leading role in establishing the Palestinian society based on knowledge and science.

Mission

Preparing qualified graduates to meet the needs of the community, who have the capabilities to compete in both local and regional labor markets, and to contribute efficiently and distinctly in scientific research and capacity-building of technical and human aspects. This will be achieved through providing educational and training programs in accordance with the best practices of open and blended learning; as well as, strengthening and enhancing the scientific research environment, within a framework of community interaction and co-operation and exchange of expertise with the stakeholders, based on the latest standards of quality and excellence.

Core Values

- Leadership and excellence.
- Patriotism and nationalism.
- Democracy in Education and equal opportunities.
- Academic and intellectual freedom.
- Commitment to regulations and bylaws.
- Partnership with the community
- Participative management.
- Enforcing the pioneer role of women.
- Integrity and Transparency.
- Competitiveness.

The Journal

Journal of Al-Quds Open University for Research & Studies is a scientific refereed Journal, issued quarterly by the Deanship of Scientific Research. The first volume was issued in October 2002. Recently the journal obtained the Arab Impact Factor. The journal publishes original research papers & scientific studies in the field of the faculty staff specializations and other researchers from Al-Quds Open University & other International, Arabic and local universities. The journal also publishes refereed papers, reviews, scientific reports and translated research papers as long as they have not been previously published in any conferences' publications or journals.

Journal of Al-Quds Open University

for Research & Studies

GENERAL SUPERVISOR

Prof. Dr. Younis Murshid Amro

President of the University

EDITOR - IN - CHIEF

Prof. Dr. Samir Dawood Al-Nejdi

SUPERVISING - EDITOR

Prof. Dr. Husni Mohammad Awad

Dean of Scientific Research

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdul Nasser Qasim Al- Farra
Prof. Dr. Mohamed Mohamed Al-Shalash
Prof. Dr. Hani Hussein Abu AL-Rob
Prof. Dr. Imad Saleh Abdel Haq
Dr. Rushdi Yousef Al-Qawasmah
Dr. Atef Husni AL-Asuli
Prof. Dr. Faisal Husain Gawadrah
Prof. Dr. Jamal Mohammad Ibrahim
Prof. Dr. Sami Awad Abu Izhak
Dr. Mutasem Tawfiq Al-Khader
Dr. Ghassan Ismail Fatafta
Dr. Musa Ali Talib